

SELECTA

STUDI FILOSOFICO-TEOLOGICI

I 3

Direttore

Sergio GABURRO

Facoltà Teologica del Triveneto

Comitato scientifico

Stefano BIANCU

Università di Ginevra, Svizzera

Francesco BRANCATO

Pontificia Facoltà Teologica di Sicilia

Paolo GAMBERINI

Università di San Francisco, USA

Eduardo GONZÁLEZ OROPEZA

Università del Noreste, Messico

Giuseppe MAZZA

Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Roma

Lubomir ZAK

Università di Palacký, Repubblica Ceca

SELECTA

STUDI FILOSOFICO-TEOLOGICI



L'essenza veritativa della religione non risiede nella parola, ma nel rapporto negativo della parola con la Verità. Penetrare nella finitezza della propria parola significa attraversarla, non sopprimerla. Nessun misticheggiante silenzio. Il Silenzio — così come la Verità — può esperirsi soltanto nella parola. Nella parola che incenerisce se stessa.

Vincenzo VITIELLO

Eredi di un estenuante onere profetico, filosofia e teologia si interrogano sull'urgenza del dire ciò che è oltre ogni parola. Un compito arduo, se è vero che per onorarlo è spesso necessario violare il dettato atrofico di tradizioni ormai incapaci di raggiungere l'Altro se non per incatenarlo, ricondurlo a sé e negarlo.

Questa collana raccoglie studi scelti, testimoni creativi dell'attraversamento necessario di una parola che tutto pretenderebbe vedere e informare. Incenerire per rinascere, come nel mito della fenice: è la proposta di un pensiero vivo, *capax Dei et hominis*.

Classificazione Decimale Dewey

— 193 (23.) FILOSOFIA OCCIDENTALE MODERNA, GERMANIA E AUSTRIA

Thema

— Soggetto: QRM. Cristianesimo

— Qualificatori: XIX secolo, 1800-1899

STEFANO ULLIANA

**GLI SCRITTI
TEOLOGICI GIOVANILI
DI G.W.F. HEGEL**
ANALISI E COMMENTO
DI ALCUNI BRANI HEGELIANI





ISBN
979-12-218-2802-3

PRIMA EDIZIONE
ROMA 17 LUGLIO 2026

INDICE

9	Capitolo I Perché leggere gli <i>Scritti teologici giovanili</i>
19	Capitolo II La vita di Gesù
79	Capitolo III La positività della religione cristiana
199	Capitolo IV Relazione di un viaggio sulle Alpi
209	Capitolo V Eleusis
215	Capitolo VI Sulla corrispondenza di Lessing con sua moglie
223	Capitolo VII Verso nuovi orizzonti. Tra Berna e Francoforte 1796-1798

8 *Indice*

301 Capitolo viii
Gesù, l'amore, il destino. Francoforte 1798-1800

385 Capitolo ix
Il destino dell'amore. Francoforte 1799-1800

463 Capitolo x
Varia

503 *Conclusioni*

509 *Bibliografia*

CAPITOLO I

PERCHÉ LEGGERE GLI *SCRITTI TEOLOGICI GIOVANILI*

Il motivo di questa lettura e il criterio per una loro interpretazione coerente sono dati congiuntamente dal desiderio di riconoscere l'eventuale – anche se magari latente e nascosta – presenza nel pensiero giovanile hegeliano di un plesso concettuale particolarmente significativo per la trasmissione critica dell'intero pensiero occidentale: il concetto, con la relativa prassi, dell'infinito creativo e doppiamente dialettico. Questo plesso è infatti attivo sin dalla fase jonica del pensiero occidentale, con Anassimandro, per poi attraversare le migliori speculazioni dei Sofisti, con Ippia e Antifonte, e finire momentaneamente occultato dalle impostazioni opposte di Platone ed Aristotele, tese ad occupare l'intero quadro delle possibilità speculative occidentali, proprio estromettendone la funzione, la finalità ed infine la stessa esistenza. La storia della filosofia occidentale deve al cristianesimo medievale la proiezione di queste due impostazioni, insieme naturalmente al nascondimento ed alla censura del pericolo rappresentato da quel plesso. Lo spazio – ed il tempo, soprattutto – dell'alienazione e del suo soggetto dominante – Dio come principio necessario e d'ordine – non potevano per nulla sopportare il riemergere – soprattutto nei momenti critici di passaggio delle diverse fasi storiche – di quel plesso e delle sue richieste e necessità. Così tutti i movimenti e i pensatori cosiddetti ereticali tardo-classici e medievali hanno trovato pronti a sbarrare loro la strada quel connubio ideologico fra religione e filosofia, che ha protratto la propria esistenza

e valenza sino alla potenza assoluta attuale del Capitale. In quest'ultimo caso attraversando a partire dalla prima modernità le obiezioni e le resistenze fortissime avanzate da pensatori quali Giordano Bruno e Spinoza, Ludwig Feuerbach e Karl Marx, tutti animati profondamente dalla volontà cosciente di far valere di nuovo quel plesso, in situazioni che via via nei tempi storici richiedevano per l'automoltiplicarsi e l'autoavvitarsi delle crisi una sua ripresa e una sua riaffermazione sempre più decise e necessarie, sempre più – si potrebbe dire – salvifiche. Sino all'estremo caratterizzato dall'attuale crisi, determinata dalla presente dittatura del Capitale finanziario occidentale.

Quale senso dare alla loro composizione

Ho sempre pensato che lo stesso Georg Wilhelm Friedrich Hegel abbia attraversato due momenti speculativi opposti, nella propria formazione filosofica. Mentre l'Hegel giovane veniva sedotto politicamente dagli ideali della Rivoluzione francese – *liberté, égalité e fraternité* – proprio per la loro struttura, valenza e portata – si potrebbe dire – teologico politica, tesi a rinnovare la presenza di quel plesso agli albori della nostra contemporaneità, l'Hegel più maturo, accademicamente accasato, sembra abbia voluto rovesciare la propria posizione giovanile, facendone però valere una componente comunque sempre operante: l'adesione personale ad una oggettivazione della razionalità soggettiva kantiana, che doveva allontanarlo progressivamente verso i lidi della necessità statuale prussiana e del potere comunque attivo in versione gerarchica e di determinazione cetuale.

Per confermare o meno, dunque, questa ipotesi diventa quindi necessario intraprendere la lettura degli *Scritti teologici giovanili*, alla ricerca dell'eventuale presenza di quel plesso e dei modi attraverso i quali quello stesso plesso sia stato poi rovesciato, per garantire la forma ideologica tradizionale dell'alienazione (*in primis* religiosa, poi anche politica e culturale).

Il primo appunto che si può forse ricavare dalla lettura dei primi testi giovanili hegeliani è l'iniziale, forte, componente religiosa tradizionale, pur di matrice protestante, quindi comunque attenta al valore dell'autonomia della coscienza e della sua capacità di autodeterminazione,

insieme alla contemporanea valorizzazione della razionalità – essa stessa autonoma – desunta dalla stima ed ammirazione per i testi fondamentali kantiani, in particolare nella loro componente pratica. Fede e scelta libera e cosciente, responsabile di sé e degli altri, concorrono a proiettare un parallelismo all'interno del quale un elemento accompagna e non contraddice l'altro, ma pare invece giustificarlo e sorreggerlo. Qui apparentemente solo il travisamento e ribaltamento istituzionale storico della religiosità cristiana in una questione di potere e di potere assoluto – con tutti i suoi dogmi e i suoi tribunali dell'Inquisizione – potevano portare ad un conflitto insanabile, riemerso con forza ai tempi dello stesso illuminismo tedesco. La Chiesa si faceva infatti strumento di un potere assoluto, quello imperiale, che la garantiva nella sua stessa esistenza, e che poi lei stessa associava ad un soggetto trascendente di cui voleva essere la prima e fondamentale espressione e disposizione: Dio. Utilizzando in questo modo il portato filosofico platonico, destinato a riemergere e riaffermarsi con il protestantesimo di Lutero, essa imponeva il concetto e la prassi di un Uno necessario e d'ordine, che poteva tollerare sia l'affermazione di una negatività originaria che doveva essere ribaltata con la fede – il peccato originale – sia l'affermazione opposta di un mondo aristotelicamente positivo, dove le finalità dovevano comunque rimanere provvidenziali.

Ma se questo era l'effetto della trasformazione della comunità cristiana originaria in Chiesa istituzionale, quale pilastro avrebbe dovuto rimanere fondamentale per garantire la sua nuova positività, la sua nuova veste di disposizione ed organismo di salvezza universale? C'era bisogno di prestabilire una negatività che doveva essere assolutamente negata, per realizzare quel progetto di salvezza. Hegel così scrive alla fine del testo n. 25:

«Il cardine attorno a cui si aggira l'intera speranza della nostra beatitudine è la fede in Cristo, come colui che ha riconciliato Dio con il mondo, che ha sopportato al nostro posto le punizioni che il genere umano aveva meritato sia per la sua naturale corruzione sia perché effettivamente colpevole. Queste sofferenze di un innocente – infatti egli era Dio – devono essere detratte dall'incommensurabile colpa del genere umano, ed essere calcolate a noi come bene»⁽¹⁾.

(1) Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Scritti giovanili*. A cura di Edoardo Mirri. Napoli-Salerno, Orthotes, 2015, pp. 209-210.

Il rapporto di scambio fra l'assoluto demerito umano e l'infinito merito divino, che doveva instaurarsi fra il divino e l'umano, finiva così per costringere l'intelletto a riconoscere la presenza di ben determinate strutture oggettive, dentro le quali collocare la possibilità di tale scambio. Hegel le enumera di conseguenza subito dopo:

«Di fronte a questo che è il piano nobile dell'edificio della religione cristiana, le altre dottrine sono da considerare come tanti pilastri di rincalzo. Infatti fu necessario affermare l'indegnità degli uomini e la loro incapacità ad avere valore in modo naturale, la dottrina della divinità di Cristo – per cui solo il soffrire di un tale essere poteva compensare la colpa del genere umano – fu necessario elaborare la dottrina della libera grazia di Dio, per spiegare perché quella storia, a cui è legata la nostra beatitudine, potesse rimanere sconosciuta a metà del mondo senza sua colpa; e così per tante altre teorie, che vi sono connesse»⁽²⁾.

Le enumera e le commenta in modo critico, come se fossero una sorta di antropomorfismo della soggezione, una forma specifica di abiezione ad un potere che si vuole o si pretende come assoluto, e come tale si presuppone in modo realissimo, con tutti i connessi strumenti della punizione o giustificazione:

«Se dunque si respinge l'insulsa rappresentazione che Cristo ha subito in effetti, con la sua passione, la punizione dell'intero mondo, e che in generale Dio ha legato a queste sofferenze la remissione dei nostri peccati, e che esse sono state la condizione del ritorno della sua grazia, – il che certamente non è concepire l'uomo secondo il suo rapporto morale con la divinità, né è un grande rimedio alla precedente absurdità – resta allora questo pensiero fondamentale: che agli uomini viene perdonata la loro colpa per meriti ad essi estranei, solo che lo vogliono credere»⁽³⁾.

Questa forma di abiezione viene ripresa e criticata ancora, profondamente, nel testo n. 26, successivo. Un testo che potrebbe godere di un'attualizzazione estrema, potendo essere rapportato non solo con il

(2) *Ibi*, p. 210.

(3) *Ibidem*.

necessario riconoscimento hegeliano del principio dell'infinito creativo e doppiamente dialettico, che traspare sul fondo delle sue critiche al metodo ad esso opposto – appunto il metodo dell'alienazione – ma anche ai modi gradualisti attraverso i quali questo metodo pare affermarsi, con tutte le relative e connesse conseguenze o implicazioni. Il metodo dell'alienazione si fonda, infatti, sulla volontà del popolo di cedere la propria virtù di autodeterminazione ad un soggetto divino che si erge come suo paladino e difensore – quasi come nuovo demagogo e tiranno – e che cumula in sé tutte le caratteristiche di una autodeterminazione assoluta, che vale quale eterodeterminazione per tutti gli altri. Viene così demolito il principio teologico-politico di quell'ideale reale che è eternamente l'infinito d'eguaglianza: solo abbattendo il “libero repubblicano”, che si fonda appunto sull'apertura triadica di libertà, eguaglianza e fraternità, si può procedere alla sua sostituzione con una sovra-natura che cumula in sé ogni componente ed elemento di necessità e, soprattutto, d'ordine.

«Ma solo un popolo massimamente corrotto e di estrema debolezza morale poté fare sua massima la cieca ubbidienza ai cattivi umori di uomini malvagi. Solo il trascorrere del tempo, il completo oblio di uno stato migliore può portare a ciò. Un simile popolo che, abbandonato da se stesso e da ogni Dio conduce una vita privata, ha bisogno di segni e di miracoli, ha bisogno che la divinità gli assicuri che c'è una vita futura, perché non può avere più in se stesso questa fede. Ma non c'è bisogno di arrivare a tanto per cogliere l'idea della moralità e fondare su questa la propria fede. Ma se le idee sono inaridite e ridotte a chimere, la fede può aderire soltanto ad un individuo, può poggiarsi solo ad una persona, che è di esempio ed è oggetto di ammirazione. Di qui l'accoglienza aperta e cordiale della religione cristiana nei tempi in cui la virtù pubblica dei romani stava sparendo ed era in decadenza la grandezza esterna»⁽⁴⁾.

Solo una focalizzazione personale e paternalistica, autoritaria – sia in ambito religioso, che politico – sostituisce infatti quel giusto orizzonte che si apre invece grazie allo spirito repubblicano: ma questa “abiezione” viene smantellata grazie all'operazione di chiarificazione e di

(4) *Ibi*, p. 211.

recupero della propria felice autodeterminazione portate dall'Illuminismo e dai suoi ideali. Così ciò che in precedenza era mosso dalla pulsione che voleva che il reciproco differenziarsi ed il reciproco determinarsi fossero garantiti da un soggetto superiore, al quale si lasciava la grazia del proprio splendido ad assoluto isolamento e la connessa assoluta potenza di determinazione, ora nature e desideri vengono ricostituiti nella propria semplice spontaneità (azione creativa), venendo riportati da Hegel ad un orizzonte di moralità razionale pienamente coincidente con un'aperta libertà, con ciò superando le limitazioni legate alla pura e semplice sopravvivenza od ai mezzi per consentirla ed abbattendo la necessità di ergere soddisfazioni illusorie alle proprie indotte paure ed angosce.

Diviene così evidente che il testo n. 26 pare far intravedere il pieno possesso da parte di G.W.F. Hegel del principio dell'infinito creativo e doppiamente dialettico. E, soprattutto, il pieno dominio hegeliano del rapporto di rapida e decisa, assolutamente determinata, alternativa fra questo e la sua perfetta inversione, costituita dalla rappresentazione tradizionale – e tradizionalista – dell'Uno necessario e d'ordine. Si apre a questo punto, però, per il pensatore tedesco un atroce dilemma: come è possibile (sempre che lo sia), data questa scoperta, avvicinare ad essa il tanto stimato pensiero kantiano? Nel testo n. 27 G.W.F. Hegel tenta un accostamento, sunteggiando e commentando la kantiana *Critica della Ragion pura*. Qui, oltre le parti iniziali e mediane, sembra risaltare per importanza la parte conclusiva, dedicata al tentativo di abbozzare una soluzione al rapporto problematico presente nella cosmologia razionale fra incondizionato e condizionato, fra totalità ed insieme delle relazioni fenomenicamente costruite. Solo un salto, una disomogeneità, quindi una differenza fra la primalità del primo e la successività del secondo, può agli occhi del filosofo di Stoccarda gettare quel ponte capace di rendere stabile il rapporto fra quei due elementi. Egli con ciò non fa dunque altro che oggettivizzare un rapporto soggettivo, per renderlo reale: un primo passo che, se vuole utilizzare proficuamente la riflessività kantiana, rischia però di ricoprire quella scoperta portata alla luce con il testo precedente, il testo n. 26. E che questa non sia un'illusione, ma una reale intenzione, sembra essere dimostrato anche dall'uso che l'autore teutonico fa della parte pratica della filosofia kantiana, più

avvezza ai suoi occhi nel tentativo di fondare oggettivamente una teologia essa stessa razionale. Nel testo n. 28, infatti, G.W.F. Hegel ripercorre la strada a ritroso che il filosofo di Königsberg aveva utilizzato nella sua *Critica della Ragion pratica* a partire dallo scopo finale del sommo bene (la pienezza della beatitudine e della virtù), per affermare la necessità del presupposto della immortalità dell'anima e della prioritaria presenza ed esistenza provvidenziale di Dio. Solo che qui, come nel testo precedente, egli procede ad una oggettivazione e realizzazione estrema di quei rapporti che in Kant restavano solo a livello soggettivo: così la ragion pratica kantiana finisce per giustificare una corretta fede in Dio, assunto di nuovo ancora come soggetto primo di una dipendenza e determinazione – anche sentimentale – assoluta. Questo passo finisce per porre, in tal modo, una vera e propria pietra tombale su quella primigenia scoperta dell'infinito creativo e dialettico: ora la sensibilità sembra dover essere di nuovo necessariamente ed ordinatamente riorientata, non solo secondo la legge morale kantiana, ma anche seguendo insieme la realizzazione della personalità finale divina. Essa come opposto al presupposto non può assolutamente valere come fonte di determinazione, con buona pace quindi per ogni spontaneità desiderante e razionale radicale. Così ad essere risucchiata nella fundamentalità oggettiva della moralità non è solamente la sensibilità, ma anche ogni portato del diritto naturale e razionale, che finisce semplicemente come dato di una concessione divina, di un potere che proprio in tal modo può ergersi come assoluto. Così, ancora, lo spazio ed il tempo dell'alienato può continuare a consistere legittimamente, solo se continua a mantenere se stesso come criterio di un necessario impulso all'obbedienza ed alla subordinazione. Di qui la paradossalità dell'assoluto, che deve potersi sorreggere, per poter continuare ad esplicitare la propria presenza, esistenza e, soprattutto, funzione.

«La divinità come forza capace di avanzare e di far valere i diritti che la ragione ha concesso: con questa determinazione occorre che sia determinata la conoscenza di tutte le altre sue qualità. [sapienza, amore, preveggenza ...]»⁽⁵⁾

(5) *Ibi*, p. 233.

Così quello che doveva essere un puro e semplice – e felice – accostamento kantiano finisce con il sovrastare e capovolgere l'iniziale riscoperta hegeliana dell'infinito creativo e doppiamente dialettico. Come procederà allora a questo punto il rapporto fra religiosità cristiana e filosofia? Una prima risposta ci viene data dal testo successivo, il testo n. 29. Qui G.W.F. Hegel opera una distinzione fra due termini finali, rendendo implicito e nascosto il primo – in funzione di opposizione ed alternativa dialettica – e palese e manifesto il secondo. Contro l'ideale reale costituito dall'infinito d'eguaglianza, egli dispone infatti la classica e tradizionale dicotomia fra il raggiungimento della beatitudine eterna e la caduta nella dannazione eterna, dicotomia predisposta dalla religione cristiana:

«La religione cristiana è la prima religione in cui compaia il concetto di felicità e di dannazione eterna, ed è la prima in cui ogni setta abbia legato questo concetto alla fede nel proprio insegnamento positivo»⁽⁶⁾.

Adesso ci si potrebbe chiedere verso quale dei due termini il filosofo tedesco intenda dare il proprio assenso. Se la religiosità cristiana era infatti nata come forma di compensazione dei torti e delle sopraffazioni da parte dei ricchi e dei potenti, la forma di rivalsa prospettata doveva – almeno nei tempi della Chiesa originaria – resuscitare quella potenza liberamente creativa ed infinitamente emancipatrice che costituiva l'espressione attiva di quel plesso d'infinito appena citato.

«Perciò i primi cristiani, che furono attivi per la loro chiesa, riguardo ad essa ebbero il diritto di credere di reggersi in maniera autonoma, diritto che essi avevano preteso essere stato loro dato da Dio ed a cui erano decisi a non rinunciare»⁽⁷⁾.

Che cosa trasformò questo stato di cose? Il fatto di non poter ergere una rivoluzione generale, in tempi nei quali il principio gerarchico aveva penetrato le neocostituite strutture di governo ecclesiastiche, oltre alla sua classica presenza in quelle temporali. Fu quindi la soggezione al

(6) *Ibi*, p. 237.

(7) *Ibidem*.

principio gerarchico che fece perdere al cristiano oppresso ogni adesione sincera e spontanea alla nuova espressione e disposizione religiosa, che si vedeva ora caricata di strutture oggettive che legittimavano quel principio. Oppure lo spingeva a conservarne profondamente ed altamente lo spirito, agendo di nuovo sul versante critico e rivoluzionario, con l'elaborazione di sempre nuove sette, giudicate eretiche dal potere ecclesiastico e civile dominante. Fu però la complicità con l'ordine oggettivo e soggettivo imperante a partire da Costantino a corrompere definitivamente la religione cristiana.

«La religione cristiana si degradò ad essere complice e mascheratrice delle molte efferatezze di Costantino e dei suoi figli: il vescovo di Nicomedia produsse un testamento di Costantino in cui questo diceva di avere il sospetto di essere stato avvelenato dai suoi nipoti e dette così a Costanzo il pretesto di assassinare essi e molti altri principi, il pretesto di abbandonarsi a tali efferatezze; il despota asiatico assassina per capriccio e mosso dall'intrigo, il despota orientale guarda all'assassinio come ad un fato: la religione cristiana si beffa addirittura dell'innocenza con il pretesto del diritto e del nome santissimo.

Sotto gli imperatori romani la religione cristiana non fu capace di opporre un argine al declino di ogni virtù, all'oppressione della libertà e dei diritti dei romani, alla tirannia e alla crudeltà dei governanti, al declino del genio e di tutte le arti belle, di tutte le scienze fondamentali, e di ridar vita al coraggio caduto a terra, ai rami secchi della virtù e della felicità nazionale; anzi, corrosa ed intossicata essa stessa da questa generale peste, fattasi essa stessa, stravolgendo la sua forma, strumento del dispotismo con la predicazione del servire, proprio essa ha apportato la decadenza delle arti e delle scienze, la passiva sopportazione del calpestamento di ogni bel fiore dell'umanità e della libertà, l'obbedienza ai despoti codificata in un sistema: si è fatta un'avvocatesa e la più ardente esaltatrice dei più rivoltanti crimini del dispotismo e, che è peggio ancora di tali singoli crimini, del dispotismo come tale negatore di tutte le forze vitali umane e, con un lungo segreto veleno, distruttore di esse. Dovrebbe sembrare incredibile che il primato della ragione sia stato misconosciuto così a lungo e che al suo fianco siano state poste, e addirittura innalzate al di sopra di essa, le tradizioni storiche»⁽⁸⁾.

(8) *Ibi*, pp. 238-239.

Solo l'Illuminismo è quindi capace – se si leggono insieme e di seguito questi testi hegeliani – di tenere insieme l'orizzonte universale della ragione e della libertà e l'aspetto spontaneo – e perché no, anche sensibile (profondamente ed altamente desiderante) – di una fede che si irradica nel principio creativo e doppiamente dialettico dell'infinito, riuscendo finalmente a rovesciare l'abiezione all'interno della quale era precipitata la religione cristiana, per effetto della contaminazione portata dal principio autoritario, espresso ed imposto dalla necessità oggettiva di una gerarchia e di una presupposta dominanza. Un Illuminismo che quindi apre le porte al Romanticismo, nella sua fase e momento migliore (nella sua versione libertaria ed emancipatrice). Un Illuminismo che salva anche la filosofia, preservandone l'orizzonte universale, al contempo razionale e naturale, con tutta la sua interna dinamicità.

Il testo successivo – il testo n. 30 – ricorda con la sua adesione al repubblicanesimo la necessità di far valere di nuovo questo spirito, al contempo radicale e rivoluzionario, contro la fusione reciproca fra potere monocratico e fede nell'unico Dio. Mentre infatti il primo consente di mantenere viva la potenza naturale e razionale in generale, nella sua unità dialettica, la seconda risucchia questo spirito vitale, rinsecchendolo ed inertizzandolo, ma al contempo esaltandolo in fantasticherie di potenza e predominio. Ma ora lo spirito vitale dell'infinito – così caro allo stile ed all'intenzione artistica delle cattedrali gotiche – può essere ritrovato nella persona di Gesù? G.W.F. Hegel risponderà in modo complesso a questa semplice domanda, componendo il testo successivo, il testo n. 31, da lui stesso intitolato *La vita di Gesù*.

CAPITOLO II

LA VITA DI GESÙ

In questo testo vengono subito identificati l'infinito della ragione e Dio. Ciò consente al filosofo tedesco di ordinare l'orizzonte e la finalità del mondo e dell'uomo secondo la determinazione razionale divina.

«La ragion pura incapace di ogni limite è la divinità stessa. È secondo la ragione, dunque, che è ordinato in generale il piano del mondo; è la ragione che indica all'uomo la sua destinazione, l'incondizionato scopo della sua vita. Spesso essa è bensì oscurata, ma mai è stata del tutto spenta: anche nell'oscuramento si è sempre conservato un debole barlume di essa»⁽¹⁾.

Tale destinazione razionale viene ricordata al popolo ebraico da Giovanni il Battista, che individuò nell'elevazione morale da questa giustificata la presenza stessa del divino in noi, la sua verità, universalmente e liberamente attingibile. Cristo proseguì accettando e facendo propria questa stessa disposizione, elevandola al suo massimo grado. Egli, nato a Betlemme in Giudea, da Giuseppe e Maria, venne secondo la legge ebraica circonciso otto giorni dopo la sua nascita. Sin da subito interessato alle questioni religiose, manifestò una non comune intelligenza, rivelata dall'episodio del suo incontro con i sacerdoti del Tempio. Amico fraterno e discepolo di Giovanni Battista, ne accettò gli

(1) *Ibi*, p. 241.

insegnamenti, tesi al superamento dell'egoismo individuale o delle richieste e degli ideali promossi dalla ricerca della gloria politica nella auspicata ricostituzione di un grande stato ebraico. Ammiratore della sua frugalità e povertà, fece propria la sua volontà di trasformazione ideale, che non abbisognava di giustificazioni genealogiche o di origini privilegiate. Una trasformazione che avrebbe fatto riemergere il contenuto puro e spontaneo della morale, lavando via le incrostazioni dovute alla corruzione dei costumi.

Superata la tragica morte del Battista, il giovane Gesù di Nazareth venne impegnato nella difficile scelta fra il potere di trasformare la natura a vantaggio dell'uomo (con azioni "miracolose") e il trascendimento di questa volontà di potenza e di dominio, per rivolgersi invece allo sviluppo di quella trasformazione interiore delle coscienze che innalza l'umanità al proprio più vero e più buono grado di virtù, distinguendola dai condizionamenti della natura e della sensibilità. Si comprende, allora, come e quanto il fondatore della religiosità cristiana si avvicinasse progressivamente – secondo la prospettiva interpretativa del filosofo di Stoccarda – alla moralità pura e semplice, secondo gli orientamenti pratici indicati da I. Kant. Questo avvicinamento viene ribadito quando Gesù allontana da sé ogni desiderio di realizzazione di quella potenza, per "rimanere eternamente fedele a ciò che stava incancellabilmente scritto nel suo cuore, a venerare soltanto l'eterna legge della moralità e colui la cui santa volontà è incapace di essere affetta da altro che non sia quella legge⁽²⁾".

Una moralità che cercò a partire dai trent'anni di incarnare e rappresentare, soprattutto di insegnare, diventandone maestro. Per questo si circondò di discepoli, ai quali cercò di trasmettere il proprio spirito, allontanandoli dalla "limitatezza di spirito dei pregiudizi ebraici e dell'orgoglio nazionale"⁽³⁾, secondo le linee dettate dall'universalità aperta della virtù. I primi a farne le spese furono i mercanti del tempio di Gerusalemme, che vennero scacciati dallo stesso a motivo del mercimonio di immagini sacre da essi stessi compiuto. Ma delle stesse genti ebraiche Gesù non sembrava si fidasse completamente, apparentemente a causa dello strumentalismo in loro radicato. Si fidava unicamente della propria ragione, senza ricercare altrove la propria legittimazione.

(2) *Ibi*, pp. 243-244.

(3) *Ibi*, p. 244.