

bifronti  
*piccoli libri di filosofia*

Collana diretta da

Alfonso M. Iacono e Giovanni Paoletti

I *bifronti* sono opere da rileggere  
presentate con il testo originale a fronte.  
Sono libri doppi, tra il presente e la storia,  
il superficiale e il profondo, l'illusione e la verità.

I *bifronti* non s'incaricano di pensare  
– questa “fastidiosa occupazione”,  
per cui abbiamo sempre meno tempo –  
al posto del lettore.

Lo invitano a pensare da sé,  
un'occupazione che Kant associava  
all'illuminismo e all'autonomia.



Georg Wilhelm Friedrich Hegel

# Quattro prediche 1792-1793

*traduzione, introduzione e cura di*  
Simone Farinella

*visualizza la scheda del libro sul sito [www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)*



Edizioni ETS



[www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)

Georg Wilhelm Friedrich Hegel,  
*Gesammelte Werke 1, Frühe Schriften I*  
© Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften,  
Düsseldorf 1989

© Copyright 2021  
Edizioni ETS  
Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa  
[info@edizioniets.com](mailto:info@edizioniets.com)  
[www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)

*Distribuzione*  
Messaggerie Libri SPA  
Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

*Promozione*  
PDE PROMOZIONE SRL  
via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884676092-0

## Lista delle abbreviazioni

*GW*: G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1968 e ss.

*Briefe*: G.W.F. Hegel, *Briefe von und an Hegel*, hrsg. von J. Hoffmeister, Felix Meiner, Hamburg 1952 (trad. it. P. Manganaro, *Epistolario 1785-1808*, Vol. 1, Guida, Napoli 1983).

*FS I*: G.W.F. Hegel, *Frühe Schriften I*, hrsg. von F. Nicolin und G. Schüler, in *GW*, Bd. I, 1989 (trad. it. di E. Mirri, *Scritti giovanili*, Orthotes, Napoli-Salerno 2015).

*FS II*: G.W.F. Hegel, *Frühe Schriften II*, hrsg. von W. Jaeschke, in *GW*, Bd. II, 2014 (trad. it. di E. Mirri, *Scritti giovanili*, cit.).

*Diff*: G.W.F. Hegel, *Differenz der Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, in *Jenaer Kritischen Schriften*, hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler, in *GW*, Bd. IV, 1968 (trad. it. di R. Bodei, *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1971).

*SE*: G.W.F. Hegel, *Schriften und Entwürfe*, hrsg. von M. Baum und K. R. Meist, in *GW*, Bd. V, 1998.

*WdL I*: G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Band: Die Objektive Logik (1812-1813)*, hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, in *GW*, Bd. XI, 1978 (trad. it. di A. Moni (rivista da C. Cesa), *Scienza della Logica*, Laterza, Bari 2008).

## Introduzione

Fra il 1792 e il 1793, Hegel tenne a Tubinga, come richiesto dal regolamento vigente nello *Stift*<sup>1</sup>, quattro prediche incentrate sulla discussione di alcuni temi teologici canonici, quali la natura della giustizia di Dio, il significato dello spirito di riconciliazione, il senso della fede in Cristo e nell'avvento del regno di Dio. I seminaristi potevano cimentarsi nell'analisi di un passo dell'*Antico* o del *Nuovo Testamento*, che andava scelto in base alla sua importanza dottrinale, storica e teorica<sup>2</sup>. Prima dell'esposizione orale, i testi degli *Stiftler* erano sottoposti alla revisione – e all'eventuale censura – dei *Repetenten*, ossia di quegli ex-allievi dello *Stift* che si erano distinti per il proprio valore dottrinale e per l'esemplarità della propria condotta<sup>3</sup>. Al di là di quello che sembrava un semplice obbligo scolastico, reso ancor più gravoso dai meccanismi di controllo vigenti all'interno del seminario teologico di Tubinga, il cimentarsi nella predicazione poteva

<sup>1</sup> Cfr. J. d'Hondt, *Hegel secret*, Puf, Paris 1968, pp. 326-331 (trad. it. di E. Tota, *Hegel segreto: ricerche sulle fonti nascoste del pensiero hegeliano*, Guerini, Milano 1989, pp. 340-343); C. Lacorte, *Il primo Hegel*, Sansoni, Firenze 1959, pp. 298-299; K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben beschrieben durch Karl Rosenkranz*, Duncker und Humblot, Berlin 1844 (trad. it. di R. Bodei, *Vita di Hegel*, Vallecchi, Firenze 1966); A. Tassi, *G.W.F. Hegel e gli anni si Stuttgart e Tübingen*, Guerini, Milano 1996, pp. 139-148.

<sup>2</sup> A. Tassi, *op. cit.*, pp. 104-105.

<sup>3</sup> Cfr. H.S. Harris, *Hegel's Development. Toward the Sunlight 1770-1801*, Oxford University Press, Oxford 1971, pp. 108-112 e C. Lacorte, *op. cit.*, p. 172. Sul clima "da galera" dello *Stift* di Tubinga vedi K. Vieweg, *Hegel. Der Philosoph der Freiheit*, Beck, München 2019, pp. 59-64.

rappresentare un'occasione per esporre delle proprie opinioni su tematiche concernenti non soltanto la fede, ma anche questioni di più ampio respiro teorico<sup>4</sup>.

La struttura argomentativa delle prediche, a tratti poco brillante e contraddistinta da un'apparente povertà speculativa, ha indotto gran parte della critica a sottostimare i tratti originali e personali delle *Vier Predigten*, che sono rimaste un testo quasi del tutto inosservato all'interno della produzione giovanile hegeliana. L'essersi arresi alla lettera, senza aver colto lo spirito animatore di questi scritti, ha impedito una piena comprensione della funzione anticipatrice e introduttiva delle prediche alla riflessione bernese e francofortese di Hegel.

L'inauguratore di questo "indirizzo critico" è stato Karl Rosenkranz, nella cui *Hegel's Leben* si legge:

Durante i pasti si tenevano delle prediche e l'oratore otteneva il miglior cibo. Anche Hegel dovette predicare. Tuttavia, non solo esponeva gli argomenti sacri a bassa voce ed inciampando nel discorso, ma le sue stesse prediche sembrano essere state solo *opera operata* [...]. Domina in esse la più arida interpretazione morale del cristianesimo e l'esattezza con cui vengono analizzati i concetti del dovere non riesce a compensare l'enorme e continua insulsagine che si perde un po' solo all'inizio ed alla fine<sup>5</sup>.

Una stroncatura netta che, a suo modo, ha fatto scuola. E in effetti, sulla scia della *Hegel's Leben*, Carmelo Lacorte, Henry Silton Harris e Horst Althus hanno evidenziato, con accenti critici differenti, la mancanza di un qualsivoglia spessore speculativo di questi scritti, che sono stati ridotti o a delle produzioni aliene dagli

<sup>4</sup> Su questo punto condivido quanto sostenuto da J. d'Hondt, *op. cit.*, pp. 326-331 (trad. it., pp. 340-343).

<sup>5</sup> Cfr. K. Rosenkranz, *op. cit.*, p. 26 (trad. it., p. 48).

interessi personali del giovane seminarista<sup>6</sup>, o a dei goffi tentativi di uno spirito impacciato e del tutto incapace di comunicare pubblicamente le proprie idee<sup>7</sup>.

Ben più miti, invece, appaiono i giudizi di altri studiosi del pensiero hegeliano: da angolazioni differenti, Edoardo Mirri, Adriaan Peperzak e Terry Pinkard hanno scorto in queste produzioni giovanili una genuina manifestazione del kantismo che Hegel avrebbe assunto fin dal periodo tubinghese<sup>8</sup>. Astrazione fatta dalle rigidità contenutistiche e formali delle prediche, che si adatterebbero, come un materiale plastico, al contesto d'emissione dello *Stift*, il vero e autentico carattere del testo hegeliano risiederebbe nell'assunzione di nuclei tematici ascrivibili alla filosofia pratica e della religione di Kant.

Seguendo questo filone critico, si possono ricordare, infine, i contributi di Johannes Hoffmeister e di Adriano Tassi<sup>9</sup>, che hanno valutato le *Vier Predigten* non soltanto alla luce del loro kantismo, ma anche all'interno del

<sup>6</sup> Cfr. C. Lacorte, *op. cit.*, pp. 298-299; H. S. Harris, *op. cit.*, pp. 108-112.

<sup>7</sup> Cfr. H. Althus, *Hegel und die heroischen Jahren der Philosophie. Eine Biographie*, Karl Hanser Verlag, Freiburg 1992, p. 43 (trad. it. di M. Carpitella, *Vita di Hegel. Gli anni eroici della filosofia*, Laterza, Bari 1993, p. 22).

<sup>8</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili*, a cura di E. Mirri, Orthotes, Napoli-Salerno 2015, pp. 37-38; A. Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, Martinus Nijhoff, La Haye 1960, pp. 6-11; T. Pinkard, *Hegel. A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, p. 37 (trad. it. di S. Di Bella, *Hegel. Il filosofo della ragione dialettica e della storia*, Hoepli, Milano 2018, p. 41).

<sup>9</sup> Cfr. J. Hoffmeister, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Friedrich Frommans Verlag, Stuttgart 1936, pp. 446-447; A. Tassi, *Hegel a Berna. Le premesse di un sistema*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2003. Entrambi gli autori hanno avuto il merito di collegare questi scritti con gli *Jugendschriften*. In particolare, Tassi ha cercato di mostrare come elementi presenti nelle prediche si ripresentino nella *Leben Jesu*. Di Adriano Tassi, inoltre, è degna di nota l'analisi comparata delle *Vier Predigten* e dei *Testi 12-16* contenuti in *FS I*, pp. 73-165 (trad. it., pp. 113-146). Cfr. A. Tassi, *op. cit.*, pp. 139-239.

più ampio spettro della produzione giovanile dell' autore, dove si assiste – soprattutto nei frammenti coevi alla stesura delle quattro prediche e nelle successive elaborazioni del periodo bernese e francofortese – ad una rielaborazione di tematiche già abbozzate in quelle che Rosenkranz definiva, in modo eccessivamente sbrigativo, una semplice «*opera operata*»<sup>10</sup>.

Proprio quest'atteggiamento interpretativo, volto a far emergere l'originalità speculativa del giovane Hegel, ha ispirato una nuova traduzione delle *Vier Predigten*<sup>11</sup>, che sono offerte al lettore italiano con lo scopo di mostrare come in quelli che potrebbero sembrare scritti d'occasione, frutto di non dominato sincretismo teologico-filosofico<sup>12</sup>, siano presenti, in realtà, i germi di alcuni degli elementi teorici più suggestivi della successiva riflessione hegeliana.

In maniera sintetica, si cercherà di far vedere come le *Vier Predigten* siano a tutti gli effetti un'anticipazione, non priva d'incongruenze, come testimonia l'approccio

<sup>10</sup> K. Rosenkranz, *op. cit.*, p. 26 (trad. it., p. 48).

<sup>11</sup> Il testo tedesco, di cui si offre una riproduzione in questa nostra edizione, è quello fissato F. Nicolin e G. Schüler nel primo volume delle *Gesammelte Werke* hegeliane, edite dalla Felix Meiner Verlag di Amburgo (*FS I*, pp. 55-73). L'unica traduzione italiana delle *Vier Predigten* è quella di Edoardo Mirri, raccolta in G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili*, cit., pp. 97-112, e già precedentemente edita in G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili I*, a cura di E. Mirri, Guida, Napoli 1993, pp. 115-134. La traduzione di Mirri è condotta sulla versione del testo stabilita da J. Hoffmeister, *op. cit.*, pp. 175-192. Con lo scopo di fornire al lettore italiano uno strumento di lavoro aggiornato all'ultima edizione critica del testo, si è deciso d'offrire una nuova traduzione delle *Vier Predigten*. Sulle differenze, che intercorrono fra le due edizioni dello scritto, si dirà nelle note apposte alla traduzione.

<sup>12</sup> Cfr. H. Küng, *Die Menschenwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Herder Verlag, Basel-Freiburg 1970, pp. 57-58.

hegeliano, a tratti troppo ortodosso, alla materia neotestamentaria, di alcuni concetti intorno ai quali si soffermerà e arresterà la riflessione di Hegel fra il 1793 e il 1800. Dal momento che elementi appartenenti ad un medesimo insieme concettuale si trovano disseminati all'interno delle diverse prediche, quello che faremo è trattare, secondo una prospettiva unitaria, ciò che le ragioni del discorso hegeliano hanno tenuto separato, connettendolo, di volta in volta, con passi scelti degli *Scritti giovanili*.

La domanda fondamentale, che Hegel si pone e a cui fornisce una prima risposta nelle *Vier Predigten*, riguarda la natura della vera fede. Essa non consiste nell'esercizio di operazioni culturali esteriori<sup>13</sup> e in «una fede fanatica nei miracoli»<sup>14</sup>, ma può essere acquisita e rafforzata attraverso l'esercizio del comandamento dell'amore<sup>15</sup>, che dice d'amare il prossimo come se stessi, che spinge a perdonare gli errori e le offese arrecateci dai nostri vicini<sup>16</sup>, che ci rende partecipi dello spirito di riconciliazione

<sup>13</sup> Cfr. *infra*, pp. 77-79: «Il regno di Dio non si mostra nelle cerimonie esteriori. Non l'adorazione di Dio nell'attività culturale esteriore, Luca 17, 20-21. Battesimo, consumo dell'eucarestia. La confessione non ci fa ancora figli di Dio. Lo spirito di Cristo deve vivere in noi e deve insegnarci a pregare Dio. La lettera uccide, lo spirito invece vivifica».

<sup>14</sup> *Infra*, p. 71.

<sup>15</sup> Cfr. *infra*, p. 37: «Uno dei meriti più eccellenti e uno dei benefici più importanti della religione cristiana consiste nell'averci fatto conoscere e nell'averci insegnato a distinguere le vere virtù da quelle false. Tutte le virtù appariscenti, con le quali gli uomini spesso abbagliano gli altri, con le quali spesso ingannano se stessi e la propria coscienza, perdono il loro splendore se non scaturiscono dalla giusta fonte e non hanno a fondamento l'amore di Dio e l'amore degli uomini».

<sup>16</sup> Cfr. *infra*, p. 39: «O Tu, Dio dell'amore e della pace, riempi anche i nostri cuori e rendici pronti e capaci d'eseguire il tuo comandamento, che ordina d'essere indulgenti nei riguardi degli errori del nostro prossimo, di perdonare i nostri offensori e d'amare coloro che ci odiano! Amen».

(*Versöhnlichkeit*), realizzato da Gesù nella sua persona<sup>17</sup>, e che ci riunifica, infine, con Dio, del quale possiamo considerarci figli<sup>18</sup>.

Già questi elementi, disseminati all'interno di tutte e quattro le prediche, mostrano i tratti fondamentali di ciò che Hegel svilupperà, *mutatis mutandis*, nel cosiddetto *Tübinger Fragment* (Testo 16), nella *Leben Jesu* (Testo 31), negli scritti bernesi sulla positività della religione cristiana (soprattutto i Testi 32-34) e nella produzione del periodo di Francoforte (Testi 52-65)<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 53: «L'esempio più sublime di un tale spirito di conciliazione, di un cuore completamente libero dal rancore e dall'amezza verso i suoi persecutori e ricolmo soltanto d'amore e di compassione per loro, lo ha mostrato Cristo nella sua persona».

<sup>18</sup> Il tema della *Versöhnlichkeit*, dello spirito di riconciliazione, è affrontato da Hegel all'interno della seconda predica (cfr. *infra*, pp. 36-64). Oltre ad una particolareggiata descrizione dei casi in cui l'uomo è mosso da uno spirito di non-riconciliazione, questo testo delinea quella che sarà una tematica di centrale importanza nella produzione di Francoforte, dove la *Versöhnlichkeit* sarà considerata come una modificazione dell'amore capace di mantenere, in unità priva d'opposizione, la molteplicità dei rapporti e delle relazioni viventi. Cfr. *FS II*, pp. 159-160 (trad. it., p. 525): «Ad un tale precetto [non uccidere] Gesù contrappone il genio superiore della riconciliazione (una modificazione dell'amore) il quale non solo non agisce contro quella legge ma la rende del tutto superflua, e tanto più ricca e viva ne è la pienezza che per esso nulla è così povero quanto una legge. Nella riconciliazione, la legge morale perde la sua forma e il concetto è soppiantato dalla vita; in essa l'universalità che nel concetto abbraccia in sé ogni particolare vien meno, ma questa è soltanto una perdita apparente, in realtà si tratta di un vero infinito guadagno a causa della ricchezza di vive relazioni con gli individui, forse pochi, con cui essa entra in rapporto».

<sup>19</sup> In questo lavoro è dismessa la titolatura dei frammenti hegeliani proposta da Nohl nella sua edizione dei *Theologische Jugendschriften* (1907). Questa scelta è dettata da una semplice ragione: rappresenta una forzatura filologica di non poco conto formare da dei testi frammentari, redatti in momenti diversi della vita e della riflessione hegeliana, delle opere organiche. È accettata l'operazione editoriale e storico-critica dei primi due volumi delle *Gesammelte Werke* hegeliane, che hanno restituito, smontando pezzo dopo pezzo il *collage* di Nohl, la natura disorganica degli *Jugendschriften*. Per i criteri editoriali seguiti dai curatori dei due volumi, nonché per una critica tagliente degli assunti filologici, storici e teorici dell'edizione di Nohl, vedi W. Jaeschke,

Sia il frammento tubinghese del 1793 che le testimonianze sul carattere positivo della religione cristiana (1793-94) sembrano essere degli sviluppi coerenti della critica rivolta da Hegel, soprattutto nella terza predica, alla religione positiva: la condanna delle operazioni cultuali esteriori<sup>20</sup>, delle quali «rimane l'esterno, solo il meccanismo, mentre lo spirito svanisce»<sup>21</sup>, così come il rifiuto di una fede fondata su delle accidentalità, sui miracoli, e non su se stessa, manifestano una stessa e immutata volontà critica di Hegel, che si dilata nel tempo conservando una propria unità argomentativa e tematica. Per di più, la connessione della fede nei miracoli e nei segni esteriori con la positività attribuita all'ebraismo è tema che compare sì nelle critiche rivolte alla positività del cristianesimo<sup>22</sup>, ma che trova una prima formulazione

*Hegels Philosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2019, pp. 11-31. Un'osservazione conclusiva mi sia concessa sulla valutazione della produzione giovanile di Hegel proposta da Edoardo Mirri nell'edizione italiana degli *Scritti giovanili*. Rigettata è «l'unilateralità della lettura politica» degli *Jugendschritten* e recuperato è «il concetto di fondo dell'opera di Nohl, la sostanza teologica degli *Scritti giovanili*» (G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili*, cit., p. 15). Ad un'interpretazione unilaterale, viene opposta una lettura altrettanto unilaterale, che separa due aspetti della riflessione hegeliana – religione e politica – in larga misura inscindibili. Sulla necessità di dismettere la lettura di Nohl e di comprendere l'ampio respiro della produzione giovanile di Hegel, meritano di essere ricordate le parole di Walter Jaeschke: «Ma adesso è tempo di liberarsi da questa immagine non soltanto unilaterale, ma addirittura falsa: già a Francoforte Hegel è dominato dall'interesse enciclopedico che lo contraddistinguerà per tutta la sua vita» (cfr. W. Jaeschke, *op. cit.*, p. 31; la traduzione è mia).

<sup>20</sup> Cfr. *supra*, p. 11, nota 13.

<sup>21</sup> *FS I*, p. 109 (trad. it., p. 143).

<sup>22</sup> *Ivi*, pp. 291-292 (trad. it., pp. 309-310): «Furono i miracoli accettati con fiducia e fede che fondarono la fede dell'autorità del loro autore [...]. Dopo tutto, [i cristiani] si fermarono a metà strada, e come gli ebrei ridussero l'essenza della loro religione a sacrifici, a cerimonie ed a una fede servile, così i cristiani la ridussero a culto orale, ad azioni esterne, a sensazioni interne e ad una fede storica».

nelle battute conclusive della terza predica, dove si legge: «rimaniamo così volentieri attaccati a ciò che è esteriore: come gli ebrei vogliamo segni e miracoli e non penetriamo nello spirito, nella potenza»<sup>23</sup>. Questi elementi positivi, come lasciano chiaramente intendere le *Vier Predigten*, sono contrapposti a quella legge che «Dio, il nostro Creatore, ha inscritto nella nostra anima [...] che, indipendentemente dalla nostra sensibilità e dalle circostanze [esteriori], deve essere il saldo criterio delle nostre azioni»<sup>24</sup>.

La ricerca dei principi in forza dei quali la fede può essere definita fautrice dello sviluppo della vera moralità è un tema già affrontato in questi scritti del 1792/93, che prefigurano aspetti centrali della *Leben Jesu*. Ovviamente sussistono delle differenze fra le due produzioni: all'incapacità umana di raggiungere autonomamente, cioè senza il supporto di Dio, la vera virtù<sup>25</sup>, si contrappone la convinzione che la legge morale conduca, se ottemperata, alla realizzazione di una comunità etica fra gli uomini. Al di là di quelle che sembrano essere più delle formule di circostanza che delle opinioni personali dell'autore, resta il fatto che Hegel, già nel 1792, intende la legge divina, resa da Dio «in parte manifesta nell'Antico Testamento e ancor più chiaramente per mezzo di suo Figlio»<sup>26</sup>, come ciò che consente all'uomo d'adempiere il comandamento dell'amore, espletando, ad un tempo, il proprio dovere e le ragioni del cuore, della natura sensibile<sup>27</sup>. Viene anticipato uno dei temi

<sup>23</sup> *Infra*, p. 71.

<sup>24</sup> *Infra*, p. 29.

<sup>25</sup> A questo riguardo vedi la prima e la seconda predica.

<sup>26</sup> *Infra*, p. 31.

<sup>27</sup> Nelle prediche, Hegel afferma, a diverse riprese, che l'uomo deve resistere alla sensibilità, opponendosi agli oscuri desideri del suo cuore e del

portanti della *Leben Jesu*, che farà ruotare l'insegnamento di Gesù proprio intorno a questo accordo fra sensibile e razionale<sup>28</sup>: l'appello a controllare la propria natura sensibile,

suo animo concupiscibile (cfr. *infra*, pp. 31-33). Questa resistenza al sensibile, attuabile grazie alla legge rivelataci da Dio per mezzo di Gesù, non implica una negazione della *Sinnlichkeit*; al contrario, potrà esservi osservanza della legge e del comandamento dell'amore se la sensibilità, in sé purificata, si accorderà con la ragione, dando vita a quella che Hegel definirà a Berna come una *gute Gesinnung* (cfr. *FS I*, p. 260 (trad. it., pp. 284-285)). Diventare maestri della propria sensibilità è l'appello che Hegel muove già nella quarta predica (vedi *infra*, p. 79) e che sarà oggetto di discussione della *Leben Jesu*, dove saranno ulteriormente sviluppati – grazie alla mediazione della filosofia kantiana – alcuni principi messi a punto durante il soggiorno tubinghese.

<sup>28</sup> Buona parte della letteratura critica considera la *Lebens Jesu* un testo squisitamente kantiano, nel quale Gesù rappresenta il modello della morale esposta nella *Kritik der praktischen Vernunft*. Su questa posizione, fra i molti, vedi: W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, in *Gesammelte Schriften IV*, Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart 1959, pp. 18-22 (trad. it. di G. Cavallo Guzzo, *Storia della giovinezza di Hegel e frammenti postumi*, Guida, Napoli 1986, pp. 75-97); G. della Volpe, *Hegel romantico e mistico*, Le Monnier, Firenze 1929, pp. 40-47; H. Küng, *op. cit.*, pp. 120-126; A. Peperzak, *op. cit.*, pp. 68-78; T. Pinkard, *op. cit.*, pp. 58-59 (trad. it., pp. 66-67). L'idea di una fondazione della morale su se stessa ha spinto un celebre interprete del pensiero hegeliano, Galvano della Volpe, a dire che in questo testo del 1795 domina una prospettiva incentrata sulla nozione kantiana di dovere e non vi è spazio alcuno per la parola "amore" (cfr. *ivi*, p. 46). In realtà, ritengo che questa lettura necessiti di un'integrazione: la legge morale può essere realizzata se essa risponde, ad un tempo, alle inclinazioni della natura sensibile e ai dettami della ragion pratica. Una *gute Gesinnung*, che consente all'uomo di consacrarsi al bene, di espletare il comandamento dell'amore e d'accedere al regno di Dio, è realizzabile attraverso un accordo (*Übereinstimmung*) fra sensibilità e razionalità. Il che, ovviamente, non significa soddisfare ogni inclinazione e ogni desiderio, ma perseguire soltanto quei moti che, come già professato dal Battista, e poi anche da Gesù, riflettono quella *Sinnesänderung* non sorda al richiamo della virtù (cfr. *infra*, p. 59, nota 25 e cfr. *infra*, p. 79, nota 47). La parola "amore" risuona qui grazie all'unità armonica delle due nature che albergano nell'uomo. Si offre uno sviluppo del pensiero hegeliano che rientra all'interno di una cornice teorica sviluppata dallo stesso Kant – e ripresa anche da Schiller nella *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* (1795) – nella *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Nella produzione del periodo francofortese, Hegel criticherà questa posizione, sostenendo che l'amore sia oltre la legge e la *Übereinstimmung* (la *Beherrschung* dell'universale

contenuto nella quarta predica, che tematizza una padronanza, non una repressione, della *Sinnlichkeit*<sup>29</sup>, prefigura quel cambiamento di senso (*Sinnesänderung*), strutturato nell'agire dell'«uomo nuovo [*der neue Mensch*]»<sup>30</sup>, del cittadino del regno di Dio (*Reich Gottes*)<sup>31</sup>, che mette in pratica l'insegnamento dell'amore, riconciliandosi con il suo prossimo e ricongiungendosi con «la sorgente originaria di ogni bene»<sup>32</sup> (con Dio). Attuare in sé lo spirito di riconciliazione significa diventare, a propria volta, figli di Dio e membri di una comunità etica e spirituale che Hegel, già nel 1793, indica con l'espressione *Reich Gottes*<sup>33</sup>.

sul particolare) fra natura sensibile e razionale che in essa ha luogo. La filosofia pratica e della religione di Kant sarà superata all'interno di una concezione della vita posta al di là delle dicotomie del pensiero riflettente.

<sup>29</sup> Cfr. *infra*, p. 79.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> Cfr. *ibidem*: «Se siamo nati da Dio, siamo diventati uomini nuovi, cioè se abbiamo rinunciato al peccato, se abbiamo deposto le nostre cattive abitudini, se siamo diventati maestri della nostra sensibilità, se il nostro cuore è reso migliore dall'amore di Dio e di Cristo, così che espletiamo i suoi comandamenti volentieri e con gioia, allora siamo cittadini del suo regno, allora il regno di Dio è giunto a noi».

<sup>32</sup> *FS I*, p. 266 (trad. it., p. 289).

<sup>33</sup> Il regno di Dio rappresenta una delle acquisizioni teoriche più rilevanti del pensiero giovanile di Hegel. Già in questo contesto, il concetto del *Reich Gottes* attesta la volontà hegeliana di definire la vita etica come unità della parte con il tutto, dell'umano con il divino. Figura di rilievo nella formazione hegeliana e possibile tramite dell'idea del regno di Dio fu Gottlob Christian Storr, esponente di punta del soprannaturalismo biblico a Tubinga, di cui Hegel seguì, fra il 1790 e il 1793, numerosi corsi sul *Nuovo Testamento*, in particolare sui Vangeli di Luca, Matteo e Giovanni e sulle *Epistole paoline* (cfr. A. Tassi, *op. cit.*, pp. 106-127 e S. Achella, *Tra storia e politica: la religione nel giovane Hegel*, Editoriale scientifica, Napoli 2005, pp. 22-24). Altro autore da prendere in considerazione è Kant, che proprio nel marzo del 1793, pochi mesi prima della terza e quarta predica hegeliana, diede alle stampe la *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. In questo testo, che approfondisce la nozione di *Reich Gottes* già introdotta nella seconda *Critica*, il filosofo di Königsberg aveva tratteggiato una fede morale pura, incentrata sull'osservanza del dovere, e aveva intravisto nel regno di Dio l'unità realizzata fra uomo e

Di questo regno la quarta predica e la *Leben Jesu* dicono che «non è uno stato terreno [...], non è la chiesa visibile [...], non si mostra nelle cerimonie esteriori»<sup>34</sup>, ma è una condizione interiore, riflessa in una comunità etica d'individui, nella quale è ripristinata la scissione fra uomo e uomo ed è realizzata l'unità fra umano e divino, che trova in Gesù il suo medio, la sua copula riempita di significato. L'acquisizione della vera moralità, il rinnovarsi della società umana nello spirito, e non tanto nelle istituzioni politiche, lasciano irrisolte, in realtà, delle questioni riconducibili al piano dell'oggettività, ossia a quell'insieme di forze che esercitano un effetto negativo, o disgregatore, sull'unità di umano e divino.

Nella quarta predica, così come nella *Leben Jesu*, questo problema teorico affiora da una prospettiva politica: il regno di Dio non è uno stato terreno, ma una condizione interiore<sup>35</sup>; pertanto, sussiste una sfera oggettiva (sta-

uomo nella pura virtù. Per Kant, così come per il giovane Hegel, il regno di Dio non è identificabile con alcuna istituzione mondana e non è contraddistinto da nessuna forma di culto esteriore (cfr. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. VI, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1907, pp. 136-192 (trad. it. di A. Poggi, *La religione entro i limiti della sola ragione*, introduzione di M. M. Olivetti, Laterza, Bari 2004, pp. 151-215)).

<sup>34</sup> Per questi passi delle prediche cfr. *infra*, p. 79. Riguardo alla *Leben Jesu*, cfr. *FS I*, pp. 250-251 (trad. it., p. 111): «Il regno di Dio non si mostra con fasto o con segni esteriori. Così, non si può mai dire che: 'Guarda, è qui o là'. Ed invero, vedete, il regno di Dio deve essere dentro di voi [...] Non sperate di vedere il regno di Dio in una esterna, brillante unione degli uomini, per avventura sotto la forma esteriore di uno Stato, in una società qualunque, sotto le leggi pubbliche di una Chiesa».

<sup>35</sup> Cfr. *infra*, p. 77: «Questo regno non è uno stato terreno come sperano a lungo i suoi discepoli ed i suoi contemporanei. Tutta la sua dottrina è contraria a ciò. La sua forma servile: si privò del potere con il quale si sarebbe potuto imporre. Dinnanzi a Pilato spiegò chiaramente: «il mio regno non è di questo mondo; ciò che è ritenuto grande in questo mondo è nulla nel regno di Dio». Riguardo alla *Leben Jesu* cfr. *supra*, p. 15, nota 28.

tuale) che può minare l'unità ideale, non politicamente reale, della cristianità primitiva.

La natura ostile dello Stato nei confronti della comunità cristiana troverà piena formulazione nei testi francofortesi:

I cittadini del regno di Dio divengono contrapposti ad uno stato ostile, divengono persone private che si escludono da esso [...] Dall'idea del regno di Dio sono esclusi tutti i rapporti fondati sullo stato, che stanno infinitamente più in basso delle vive relazioni dell'unione divina da cui possono essere solo disprezzate; ma poiché lo stato vi era già né Gesù né la sua comunità potevano eliminarlo, il destino di Gesù e della comunità, che in ciò gli restava fedele, rimane una perdita di libertà, una limitazione della vita, una passività sotto il dominio di una forza estranea<sup>36</sup>.

Sempre all'interno di queste testimonianze, un'altra ombra avvolgerà la cristianità primitiva: la riflessione (*die Reflexion*), questa potenza che crea opposizioni e rende rigide quelle coppie concettuali che, nell'essere uno della vita, perdono il loro *carattere riflessivo*, sarà considerata, assieme allo Stato, una delle due fonti di negatività alle quali sarà esposta, impotente, la vita (*das Leben*). Se da un lato la comunità cristiana sarà colpita duramente dallo Stato, che decreterà la morte di Gesù, dall'altro lato la riflessione si insinuerà nel processo d'elaborazione del lutto messo in pratica dai suoi discepoli. Privi di punti di riferimento e rigettati «nella separazione di sensibile e sovrasensibile, di spirito e realtà»<sup>37</sup>, i primi cristiani troveranno una momentanea forma d'unità e ricomporranno il vincolo d'amore allentatosi dopo la morte di Gesù attraverso la resurrezione del loro maestro. In un primo

<sup>36</sup> FS II, pp. 291-292 (trad. it., p. 599).

<sup>37</sup> FS II, p. 306 (trad. it., pp. 604-605).

momento questo evento darà sviluppo all'impulso della religione<sup>38</sup>; ma in un secondo momento esso getterà le basi per la creazione di un'opposizione insanabile fra i membri della comunità e il centro unificatore della loro fede. Perché Gesù, ridotto ad un semplice oggetto d'adorazione, ad un mero elemento positivo, renderà, suo malgrado, l'unità della vita un legame privo di spirito e ridurrà l'amore fraterno ad un vincolo intersoggettivo puramente esteriore<sup>39</sup>. La potenza disgregatrice della riflessione segnerà l'inesorabile destino della cristianità: «che chiesa e stato, culto e vita, pietà e virtù, agire spirituale e agire mondano giammai potranno fondersi in uno»<sup>40</sup>.

Sarà proprio questo plesso tematico a determinare la trasformazione dell'ideale giovanile all'interno degli *Jenaer Schriften*<sup>41</sup>. Non si assisterà più al terminare (*aufhören*) della filosofia (un sapere di tipo riflessivo) con la religione<sup>42</sup>, come suggerito dal *Testo 63*, quanto all'edificazione

<sup>38</sup> Cfr. *FS II*, pp. 302-303 (trad. it., p. 603): «Questo amore è uno spirito divino, ma non è ancora religione; perché divenisse tale doveva manifestarsi in una forma oggettiva. Esso, un sentimento, un elemento soggettivo, doveva fondersi con il rappresentato, con l'universale [...]. Questo bisogno d'unificare il soggettivo con l'oggettivo, il sentimento con la sua richiesta d'oggetti, con l'intelletto, mediante la fantasia di un elemento bello, di un Dio, questo bisogno è dunque il supremo bisogno dello spirito umano, è l'impulso della religione».

<sup>39</sup> Cfr. *ivi*, pp. 312-313 (trad. it., p. 607): «Ma nell'assenza di vita dell'amore della comunità, lo spirito del suo amore rimaneva così povero, si sentiva così vuoto da non poter riconoscere pienamente in sé, in sé vivente, lo spirito che in lui parlava. Esser congiunto ad uno spirito estraneo sentito come tale è aver coscienza di dipenderne [...]. In questa comunanza di dipendenza, di avere cioè un comune fondatore, in questa mescolanza di elementi storici e reali nella propria vita, la comunità riconobbe il suo reale legame, la sicurezza dell'unione che non poteva essere sentita in un amore che non era vivo».

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 328 (trad. it., p. 612).

<sup>41</sup> A questo riguardo vedi la lettera di Hegel a Schelling del 2 Novembre 1800. Cfr. *Briefe*, pp. 58-63 (trad. it. P. Manganaro, *Epistolario 1785-1808*, Vol. 1, Guida, Napoli 1983, pp. 140-144).

<sup>42</sup> Nel *Testo 63* – in quello che Nohl considerava il primo frammento del

di una scienza filosofica della vita<sup>43</sup>, capace di contenere in sé la riflessione e di definire i contorni di uno spazio etico espressione reale dell'idea della libertà. L'ideale hegeliano della maturità, ossia dare ad un popolo civile (*ein gebildetes Volk*) una metafisica<sup>44</sup>, sarà attuato grazie al superamento delle difficoltà teoriche emerse durante il periodo di Francoforte. Difficoltà teoriche, il cui germe può essere in parte rintracciato in quel concetto, tanto suggestivo quanto problematico, del *Reich Gottes*, di cui le *Vier Predigten* offrono un'anticipazione che, passando dalla *Leben Jesu*, giunge a piena maturazione nella riflessione francofortese.

In fondo, anche all'interno di un testo che Rosenkranz definiva come «la più arida interpretazione morale del cristianesimo»<sup>45</sup> sono rintracciabili alcuni nodi concet-

*Systemfragment* – si legge: «La filosofia deve quindi terminare [*aufhören*] con la religione proprio perché è un pensare, e possiede quindi sia l'opposizione con ciò che non è pensiero, sia l'opposizione fra pensante e pensato» (*FS II*, p. 344 (trad. it., p. 618)).

<sup>43</sup> Vedi *Diff*, p. 16 (trad. it. di R. Bodei, *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1971, p. 17): «Ma in ciò consiste il compito della filosofia: nell'unificare questi presupposti, porre l'essere nel non-essere – come divenire, la scissione nell'assoluto – come manifestazione di esso, il finito nell'infinito – come vita».

<sup>44</sup> L'ideale della maturità può essere colto a partire da un'analisi della *Prefazione* alla prima edizione della *Scienza della Logica*, sempre che si legga fra le righe della critica rivolta da Hegel al proprio tempo storico. Al tentativo di distruzione della metafisica perpetrato dalla scienza e dall'intelletto ordinario, deve seguire una rifondazione di quel sapere – la metafisica appunto – che è in grado d'esprimere l'alto grado di civiltà a cui sono giunti i tempi moderni. Conferire nuova vita alle ossa morte del sapere metafisico e opporsi al singolare spettacolo di vedere un popolo civile senza metafisica sono i compiti che Hegel si prefigge nella fase matura della sua produzione filosofica. Cfr. *WdL I*, p. 5 (trad. it. di A. Moni (rivista da C. Cesa), *Scienza della Logica*, Laterza, Bari 2008, p. 4): «Mentre la scienza e l'ordinario intelletto si davano così la mano per lavorare alla distruzione della metafisica, parve prodursi il singolare spettacolo di un popolo senza metafisica, – simile ad un tempio riccamente ornato, ma privo di santuario».

<sup>45</sup> K. Rosenkranz, *op. cit.*, p. 48.

tuali che occuparono la giovinezza di Hegel e che determinarono lo sviluppo di certi assunti fondamentali del suo sistema filosofico. Le *Vier Predigten* possono essere considerate come un laboratorio in cui iniziarono a prendere forma una serie di problemi teorici che accompagnarono – subendo non poche integrazioni e metamorfosi – Hegel nella gestazione di una filosofia della totalità capace d’essere un’espressione caratteristica, e ad un tempo personale, di quell’anelito verso l’Assoluto animatore del pensiero tedesco post-kantiano.



# Indice

Lista delle abbreviazioni	5
Introduzione	7
Nota editoriale	23
<i>Quattro prediche</i> 1792-1793	25
Bibliografia	87

# bifronti

*piccoli libri di filosofia*

---

L'elenco completo delle pubblicazioni  
è consultabile sul sito

**www.edizioniets.com**

alla pagina

<http://www.edizioniets.com/view-Collana.asp?col=bifronti.%20piccoli%20libri%20di%20filosofia>



---

## Publicazioni recenti

18. ERNST BLOCH, *Gli strati della categoria della possibilità. Il capitolo 18 del Principio Speranza*, a cura di Chiara Musolino, con una postfazione di Tomaso Cavallo. In preparazione.
17. FRANÇOIS DE LA MOTHE LE VAYER, *Sulla libertà e la schiavitù*, traduzione a cura di Adamas Fiucci, introduzione a cura di Federica De Felice, 2021, pp. 152.
16. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Quattro prediche. 1792-1793*, traduzione, introduzione e cura di Simone Farinella, 2022, pp. 92.
15. HELMUTH PLESSNER, *Sul rapporto di mondo e ambiente nell'essere umano*, traduzione, introduzione e cura di Vallori Rasini, 2020, pp. 56.
14. BERNARD DE FONTENELLE, *Digressione sugli antichi e sui moderni*, traduzione, introduzione e cura di Alfonso M. Iacono, 2019, pp. 72.
13. JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Narciso o l'amante di se stesso - Pigmalione. Scena lirica*, traduzione, introduzione e note di Anna Romani, 2019, pp. 148.
12. ESCHILO, *Le supplici*, traduzione e cura di Guido Paduano, 2016, pp. 112.
11. JOHANN GUSTAV DROYSEN, *Due scritti politici*, a cura di Francesco Guerra, prefazione di Fulvio Tessitore, 2017, pp. 196.

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di settembre 2022