

MARIA CECILIA BARBETTA

Lettura critica di  
Claudia Melica

*La comunità dello spirito in Hegel*

Trento, Verifiche, 2007

Il testo è pubblicato da [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it), rivista on-line registrata; codice internazionale ISSN 1722-9782. Il © copyright degli articoli è libero. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it). Condizioni per riprodurre i materiali: Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono no copyright, nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di [Filosofia.it](http://www.filosofia.it), a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it). Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale alla homepage [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it) o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it) dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo [info@filosofia.it](mailto:info@filosofia.it), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

---

MARIA CECILIA BARBETTA

Lettura critica di  
*C. Melica, La comunità dello spirito in Hegel*

Trento, Verifiche, 2007

---

Solo nella comunità prende forma il regno dello spirito (*Gemeinde des Geistes*), giacché lo spirito costituisce la vita immanente della comunità. Nella comunità si realizza il concetto stesso di Dio. Intorno a questa tesi si sviluppa l'ampia monografia di Claudia Melica, *La comunità dello spirito in Hegel* (Trento, Verifiche, 2007), che da questo tema, espresso in particolare nelle lezioni sulla filosofia della religione tenute da Hegel a Berlino, prende inizio e congedo, tornando dialetticamente con maggior conoscenza a questo concetto, dopo aver preso in considerazione gli argomenti ad esso correlati, messi in evidenza nella lettura di gran parte degli scritti hegeliani. Sono 300 pagine di serrata indagine teoretica, che persegue e analizza diverse possibili linee interpretative nella loro intersecazione e significato, che si arricchisce nella reciproca connessione.

Claudia Melica è già autrice di numerosi saggi sulla filosofia classica tedesca, in particolare su Hegel e su Hemsterhuis, pubblicati in riviste e opere collettanee italiane e internazionali. Ha curato l'imponente volume che raccoglie la prima edizione italiana delle *Opere* di Frans Hemsterhuis (Napoli, Vivarium, 2001, pp. 743), uscito parallelamente all'edizione franco-olandese, curata da Michael John Petry, con ampio materiale inedito, tradotto dal francese, commento e introduzioni. Ha curato inoltre la raccolta, in lingua inglese, degli interventi del convegno internazionale tenuto a Leeuwarden (Paesi Bassi) nel settembre 2001, in occasione della presentazione di queste due nuove edizioni di opere, intitolata *Hemsterhuis: a European Philosopher rediscovered* (Napoli, Vivarium, 2005, pp. 310). Il convegno, organizzato dagli stessi M.J. Petry e C. Melica con la cooperazione dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli e della Fryske Akademy di Leeuwarden, ha consentito ai maggiori studiosi olandesi e italiani un confronto diretto sulle singole parti dei testi analizzati, inquadrati nell'intero panorama scientifico, religioso, filosofico e politico delle Province Unite tra il

xvii ed il xviii secolo. È stato seguito da un ulteriore incontro internazionale di studi, dedicato a Frans Hemsterhuis e la cultura filosofica europea fra Sette e Ottocento, svoltosi nell'ottobre 2002 presso l'Università di Verona grazie all'impegno di Antonio Moretto e Luca Illetterati, che ha dato modo, agli specialisti presenti a entrambe le occasioni, di approfondire ulteriormente gli argomenti affrontati.

In questo lavoro su Hegel, Melica analizza ora approfonditamente le lezioni sulla filosofia della religione tenute da Hegel all'Università di Berlino negli anni di corso 1821, 1824, 1827 e 1831, concentrando la propria attenzione sulla genesi e lo sviluppo del concetto di «spirito» e del concetto di «comunità». Lo studio si basa sia sugli appunti degli allievi, sia sulle più recenti indagini e ricostruzioni filologiche, e li mette a confronto con le lezioni dello stesso periodo sulla filosofia dell'arte, sulla filosofia della storia, sulla storia della filosofia e con le opere a stampa curate dallo stesso Hegel. Solo in riferimento al corso di lezioni del 1821 si può disporre di un manoscritto autografo di Hegel, ma il lavoro di numerosi ricercatori, in questi ultimi decenni, ha potuto prendere in considerazione più versioni di uno stesso corso, redatte in epoca ottocentesca dagli allievi, e studiare con criteri rigorosi queste diverse varianti insieme alle opere pubblicate dallo stesso Hegel nel medesimo periodo, evidenziando novità filologiche e dando avvio a nuove prospettive interpretative in riferimento anche alle più note opere a stampa.

Walter Jaeschke, in particolare, ha curato e presentato il lavoro di un gruppo di ricercatori dello *Hegel-Archiv* di Bochum, che ha portato, a iniziare dal 1983, alla pubblicazione di tredici volumi di *Notizie scelte e manoscritti*, comprendenti le lezioni del periodo berlinese (G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*. Bd. 3: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 1: *Einleitung. Der Begriff der Religion*; Bd. 4, Teil 2: *Die bestimmte Religion*; Bd 5, Teil 3: *Die vollendete Religion*, hrsg. v. W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1983-1985). Questa edizione presenta per la prima volta il manoscritto hegeliano del corso di lezioni del 1821, le prime stesure di lavoro, redatte da Hegel per la preparazione dei corsi successivi e, separatamente, gli appunti degli uditori relativi ai diversi corsi, differenziati negli anni.

Questo ha indotto molti studiosi ad avviare nuove ricerche sia sulla struttura e sul contenuto delle lezioni stesse – che mostrano, attraverso i diversi anni di corso, un pensiero nel suo progressivo farsi e mutarsi, ma che evidenziano un programma complessivo di carattere storico-fenomenologico – sia in riferimento alla relazione tra contenuto delle lezioni e contemporanee opere a stampa (pur mantenendo la debita

distinzione tra appunti di lavoro, trascrizioni di allievi, e opere curate e rielaborate dallo stesso Hegel). La filosofia della religione rientra infatti in un disegno sistematico, essendo considerata come una disciplina filosofica, dedotta necessariamente dalle altre parti del sistema.

La ricerca di Claudia Melica si inserisce in questo ambito di studi, iniziando dall'analisi della prima parte delle *Lezioni sulla filosofia della religione* e tenendo in considerazione anche quanto è stato pubblicato sull'argomento in questi ultimi decenni. L'intento è mostrare come al concetto di religione corrisponda il concetto di Dio e come Dio, in quanto spirito, esista nella comunità. Intendere specularmente Dio come spirito vuol dire concepirlo come un processo dialettico che culmina nella riunificazione degli opposti (uomo e Dio); d'altra parte, Dio si sa nella comunità come la sua autocoscienza universale. L'articolata tesi hegeliana viene analizzata insieme ad altri temi, tra loro strettamente collegati: il concetto di vita, il concetto di amore, come rapporto con l'altro da sé, sapersi nell'altro; la morte, il male, la fede, il culto, l'arte.

Già nella *Fenomenologia dello spirito* la comunità è l'unità universale riconciliata, dove Dio, in quanto spirito, si manifesta al termine del processo cognitivo attraverso l'altro da sé: il "Figlio", in termini di religione cristiana. Caratteristica fondamentale dello spirito è dunque la "relazione": il relazionarsi continuo, razionale, rispetto sé e rispetto all'altro da sé. Nella comunità questo implica la duplice relazione dei credenti tra loro e della totalità dei credenti con Dio.

Il lavoro di Melica mira a «enucleare il possibile presupposto gno-seologico intrinseco al significato trinitario di Dio (unità, scissione e riconciliazione), [...] un concetto in cui l'elemento della relazione è costitutivo» (*Introd.*, p. 10). Nella triade trinitaria non vi è una sorta di culmine conciliativo, dato dal terzo momento che nuovamente si pone come primo, ma tutti e tre i momenti (universalità, particolarità e individualità, che possiamo anche chiamare "Padre", "Figlio" e "Spirito Santo") sono lo spirito. Dio è il processo dell'eterno mediarsi dialetticamente dello spirito con sé; è sia differenza infinita di sé da se stesso, sia unità assoluta. Lo spirito è movimento, processo, vita; qualificazioni che esprimono tutte l'attività di Dio. «L'interpretazione hegeliana dello "spirito" in direzione del duplice significato del concetto di "relazione" è particolarmente rilevante. Emergono le motivazioni che spingono il filosofo tedesco a considerare, di conseguenza, la religione sia come spirito che si rapporta a se stesso sia come relazione dello spirito finito con lo spirito assoluto» (*ivi*, p. 11).

La religione è uno svelarsi concettuale dello spirito a sé attraverso il manifestarsi all'essere umano, ma è anche la conoscenza, da parte del

soggetto umano, dell'oggetto divino. La relazione dialettica tra soggettività infinita e soggetto finito viene seguita, da Claudia Melica, nei vari livelli in cui Hegel li riunifica, sino all'autocoscienza dello spirito assoluto, propria della «religione compiuta o manifesta», dando possibile risposta, mediante il raffronto dei testi, a molti interrogativi aperti.

Nei primi due capitoli del volume si esamina preliminarmente il nesso sistematico esistente tra religione, filosofia e filosofia della religione. La verità, sia della religione, sia della filosofia, risiede nel concetto (*Begriff*), che nella filosofia della religione è però l'idea assolutamente concreta, che si è già compiuta nella filosofia come idea assoluta e che si manifesta ora come spirito. L'inizio speculativo della filosofia della religione non si pone dunque a un livello iniziale della considerazione pensante, ma a uno finale, poiché presuppone quanto già contenuto nelle scienze precedenti e in particolare nella logica, fondamento dell'intero sistema.

Il «cominciamento» speculativo della filosofia della religione è pertanto strettamente legato a quanto elaborato nelle pagine della *Scienza della logica*, che Claudia Melica prende qui in specifico riferimento, considerando, nodo per nodo, quanto viene proseguito e ulteriormente sviluppato nelle *Lezioni sulla filosofia della religione* – in particolare, ad esempio, il nesso sistematico che lega le prove dell'esistenza di Dio all'ambito della logica – e le difficoltà intrinseche che invece permangono nell'applicare le figure della logica ai contenuti concreti della religione, ad esempio al culto, che è un sapere attivo, legato al fare, all'operare.

Ad un particolare momento del culto, l'*Andacht*, è dedicato il terzo capitolo. L'*Andacht*, il raccoglimento, la devozione, produce una prima unità interiore tra soggetto e oggetto attraverso l'attività intrinseca, relativa anche all'ambito etico. È un concetto che permette di comprendere la novità interpretativa della filosofia della religione hegeliana, in quanto teoria e prassi, rispetto alla teologia naturale di stampo wolffiano, con passaggi che si differenziano negli anni di corso di lezione e si chiariscono nel confronto in particolare con le *Lezioni sulla storia della filosofia*.

Al ruolo dell'arte rispetto alla religione è dedicato il quarto capitolo del volume, che mette in evidenza, nelle variazioni delle diverse redazioni delle lezioni hegeliane, la perdita di centralità del concetto di bellezza in sé, per l'arte romantica o cristiana, a favore del suo valore etico-religioso all'interno della comunità. L'arte romantica raffigura il divino nell'umano, in ogni suo aspetto, in particolare in riferimento al principio cristiano dell'amore. Tramite la fondamentale funzione del

culto, si mette qui in evidenza il passaggio sistematico dall'arte alla religione attraverso l'arte romantica che, esprimendosi attraverso la pittura cristiana all'interno della comunità, luogo di culto per eccellenza, condivide con la religione la coscienza dell'amore di Dio.

Questi temi vengono approfonditi nei capitoli seguenti, dove vengono affrontati da altre prospettive. Nel quinto capitolo si mette in evidenza il fondamentale momento dell'incarnazione di Dio in Cristo, che si manifesta nella storia, luogo emblematico di incontro tra Dio e l'uomo. Nel sesto, in relazione alla morte e resurrezione, si mostra la necessità del negativo, la scissione, il male, per giungere al compimento del processo concettuale dello spirito. Percorso che si compie nel cristianesimo, dove Dio, superata la scissione nell'altro da sé, si concilia concretamente con l'essere umano.

Si giunge così, nel settimo capitolo a “mostrare” in ogni aspetto ciò che è il filo conduttore dell'intero lavoro: il concetto di comunità (*Gemeinde*). Nelle varianti fra un corso e l'altro vi è infatti una sorta di tema ricorrente, nella riflessione filosofica hegeliana sulla religione: una volta individuata la natura di Dio, Hegel circonda un “luogo” concreto entro il quale possa manifestarsi e, dunque, apprendersi. Sono almeno due i “luoghi” nei quali apprendere la natura di Dio: quello teoretico che ha sede nell'universalità del pensiero, e quello in cui si apprende Dio come spirito, che è la comunità dei credenti. È solo all'interno della comunità che si può cogliere universalmente l'evento della morte e della resurrezione del Cristo; solo nella comunità avviene la vera nascita spirituale dell'uomo. La religione auspicata da Hegel – che si differenzia sia dalla scrittura evangelica, sia da una lettura dogmatica, tanto da procurargli accuse di ateismo o di panteismo – è una religione dello spirito: una religione pubblica, fondata dai rapporti tra soggetti all'interno di una comune collettività spirituale.

Di grande interesse ci paiono in particolare alcune linee di lettura proposte da Claudia Melica in questi ultimi capitoli, che leggono le *Lezioni sulla filosofia della religione* alla luce non solo delle altre lezioni, ma si può dire dell'intera opera hegeliana, dai cosiddetti *Scritti filosofici giovanili* all'ultima edizione dell'*Enciclopedia*. Ne indichiamo qui alcune, omettendo inevitabilmente numerosi passaggi e il puntuale riferimento alla reciproca feconda integrazione; per questo, si rinvia alla lettura diretta del testo di Claudia Melica, che analizza le singole opere hegeliane interloquendo opportunamente anche con la rigorosa critica scientifica prodotta in questi ultimi anni.

Melica, in modo complesso e interrelato, interroga il testo hegeliano, sondando nelle diverse direzioni le possibili intersezioni e ponendo-

si nuove domande a ogni chiave interpretativa raggiunta. Qui possiamo solo seguire brevemente alcuni temi nei contenuti di maggior rilievo, dando conto, brevemente, dell'ampia complessità degli argomenti affrontati e della linea interpretativa unitaria che sottende all'intero lavoro. A iniziare dal concetto stesso di *Andacht*, raccoglimento, devozione, al quale Claudia Melica giunge dopo aver messo in evidenza, all'interno del concetto di religione, un movimento triadico estremamente complesso, poiché emergono le articolazioni di diverse triadi che si combinano tra loro: la triade formale costitutiva del concetto (universale, particolare, singolare) e la triade logica (concetto, giudizio, sillogismo), che sono più evidenti, ma anche la combinazione delle due triadi della logica dell'essere (essere in sé, essere in altro, essere per sé) e della logica dell'essenza (essere identico con sé, essere differente da sé nella manifestazione o nel riflettersi in altro, tornare in sé al fondamento). Nell'articolazione del concetto di religione in: il concetto di Dio come unità spirituale; l'essere per l'altro ovvero differenziarsi da sé (che corrisponde al momento specifico dell'incarnazione); ritorno al primo attraverso la conciliazione dei due momenti nel culto, è prefigurata in generale la triplice struttura della religione compiuta. Il concetto di religione può anche dividersi (come avviene in particolare nel corso del 1827) in: il concetto di Dio nella sua determinazione universale; il rapporto tra soggetto e Dio, che a sua volta si divide nelle forme del sentimento, della rappresentazione e del pensiero; il togliersi della contrapposizione fra soggetto e Dio, «e fare in modo che l'uomo senta e sappia Dio in sé, nella sua soggettività» (pp. 60-61).

Emerge da questa indagine che il culto, terzo momento della religione compiuta, non corrisponde ai passaggi della logica e non rientra dunque nella sfera teoretica; appartiene invece alla pratica: al fare e all'operare. Ed è proprio qui che avviene la conciliazione dell'uomo con Dio: il culto è un agire che permette di superare la scissione fra essere umano e Dio; nel culto Dio si manifesta come spirito e viene appreso in una comunità. Ne deriva l'impossibilità di separare in religione teoria e prassi, conoscenza di Dio e culto.

La filosofia della religione di Hegel si distingue dalla precedente teologia naturale in particolare per questo: per la capacità di includere al suo interno anche la sfera pratica. La religione è un sapere che però si acquisisce attraverso l'agire, perché solo attraverso il culto, all'interno di una comunità, l'essere umano può giungere a conoscere Dio. L'*Andacht*, il raccoglimento (in relazione etimologica con *Denken*, pensare, ragionare, riflettere), è il primo momento di questo agire: anche se la sua natura è l'interiorità, il riferimento privilegiato è comunque alla



sfera pratica. L'*Andacht* non si riferisce né alla manifestazione esteriore del culto, né al sentimento di devozione, di dipendenza del finito dall'infinito, o di abbandono dell'uomo a Dio. Ha invece un significato attivo: è attività guidata da un principio conoscitivo, dal fine di realizzare quel sapere che elevi l'essere umano al pensiero universale di Dio. È attività pensante e nel contempo un vero e proprio fare, agire. È il momento iniziale del superamento della separazione tra soggetto e oggetto, momento nel quale l'essere umano si raccoglie in sé, è ripieno del suo oggetto, e rinuncia alla sua particolarità soggettiva, potendo così giungere alla conciliazione della scissione tra essere umano e Dio e al godimento dell'unità concreta prodotta.

Ma questa chiara definizione del culto e del raccoglimento si ha solo nel penultimo corso di filosofia della religione, quello tenuto nel 1827. Nei due corsi precedenti, invece (del 1821 e del 1824) questi temi sono esposti in modo diverso, a indicare la progressiva elaborazione di Hegel della specifica funzione e collocazione dell'*Andacht* all'interno del culto. È impegno e cura di Claudia Melica considerare, nel terzo capitolo, queste variazioni, nelle *Lezioni* stesse e nel loro complesso ambito teoretico, in relazione anche alla *Vorstellung* (rappresentazione) e alla fede.

La fede è in certo senso il "fondamento" del culto: è il sapere mediato di Dio. Come espresso in molte opere, sin dagli anni giovanili, per Hegel non vi è scissione tra fede e sapere, poiché fede è «testimonianza dello spirito circa lo spirito», testimonianza che lo spirito ha di se stesso. Non è data dall'esteriorità formale dei miracoli, ma da un atteggiamento interiore e spirituale.

La fede non è però «autocoscienza individuale», ma ha un significato universale, proprio in quanto testimonianza dello spirito allo spirito. Ed è il culto la mediazione che conduce alla realizzazione del fine universale, portando, attraverso la rinuncia della soggettività, ciò che nella fede è solo in sé a essere «compiuto, sentito, voluto, goduto».

Nel corso introduttivo delle *Lezioni sulla storia della filosofia*, del 1823-24, si afferma che nell'*Andacht*, con il quale si giunge al «sentimento (*Empfindung*) dell'unità dell'uomo con Dio», è già implicito quel pensiero che la filosofia rende esplicito. La funzione della filosofia sarebbe, dunque, quella di esplicitare un contenuto universale pensante già implicito nella religione; e l'*Andacht* ha qui una funzione centrale. Nelle *Lezioni sulla filosofia della religione* dello stesso 1824, invece, l'*Andacht* è solo una mera specificazione del culto.

Nel corso del 1825-26 delle *Lezioni sulla storia della filosofia* si precisa come la religione sia costituita da due livelli: uno stadio esteriore,

che è quello della “rappresentazione” (*Vorstellung*) e uno interiore, che è quello del “raccolgimento” (*Andacht*), nel quale si “toglie” quella separazione tra l’oggetto (Dio) e il soggetto (l’essere umano) che si trovava invece nella *Vorstellung*. L’*Andacht* supera la contraddizione fra l’oggetto e il soggetto, “elevando” così l’essere umano a Dio.

Claudia Melica mostra come vi sia un’unica linea espositiva che, dal corso di storia della filosofia del 1823-24, attraverso il corso di filosofia della religione del ’24 e il corso ancora di storia della filosofia del 1825-26 e infine l’*Enciclopedia* del ’27, colloca l’*Andacht* come «l’apice di un momento della religione come “superamento” (*Aufhebung*) della scissione tra soggetto e oggetto dal lato della *Vorstellung*» [p. 113]. Quello nell’*Andacht* costituisce il “lato pratico” del superamento della *Vorstellung*; nel *Begriff* vi è il superamento dal “lato teoretico”.

Nel corso del ’27 avviene invece un notevole cambiamento di prospettiva. È quella che Melica definisce «una concezione più matura del concetto speculativo di religione» (p. 114) e che si trova nell’ultima parte del corso de “Il concetto di religione”. Qui non vi è più un semplice “togliersi” della *Vorstellung* nell’*Andacht*, ma una triplice disposizione di elementi che configurano l’intera concezione del culto. Il culto procede secondo un movimento che va dall’interiorizzazione nell’*Andacht* dell’unità tra uomo e Dio – con l’elevazione (*Erhebung*) dal finito all’infinito, infinito già idealmente presente nel finito stesso – a un’esteriorizzazione nei sacramenti, e infine alla realizzazione dell’unità in sé e per sé nell’eticità.

Questo primo momento del culto, che è l’*Andacht*, unisce in sé costitutivamente pensiero ed azione: solo agendo il fedele può produrre l’unità tra sé e Dio, elevandosi interiormente al pensiero di Dio. È una conciliazione pensante, non ancora una conciliazione reale. Ma Dio si manifesta all’essere umano proprio in quanto spirito pensante. Se Dio non fosse nell’essere umano e non si manifestasse attraverso l’essere umano, non potrebbe essere conosciuto e rimarrebbe solo presso di sé. Essere umano e Dio partecipano della medesima realtà pensante: è il pensiero il luogo interiore in cui avviene l’incontro tra i due termini: il sapersi di Dio nell’essere umano e il sapersi di questo in Dio. Un sapersi che è anche un ritrovarsi: un ritrovare il proprio esserci nell’altro da sé.

È però attraverso l’azione che l’essere umano, pur agendo individualmente, scopre il suo fine universale. L’indagine di Claudia Melica prosegue considerando come si concili l’interiorità del soggetto, rivolta alla particolarità, con l’universalità verso cui lo stesso soggetto tende; in che modo, inoltre, si accordino pensiero ed azione. E ancora:

in che relazione sia l'*Andacht* con la sfera teoretica rappresentata dalle prove dell'esistenza di Dio e come si colleghi, d'altra parte, con la sfera pratica e con l'eticità, per Hegel la forma più alta di culto.

È un'indagine che passa attraverso l'analisi della critica hegeliana al procedimento wolffiano, in quanto fine della filosofia della religione è per Hegel dimostrare non solo che «Dio è», come avveniva nelle prove utilizzate nella metafisica classica, ma la sua natura stessa, il «che cosa» è.

Verità, coscienza, libertà sono posti sia all'inizio che alla fine del corso del 1827 (religione, filosofia ed eticità). Nelle parole di Hegel: «Perché ciò che è veramente etico sia conseguenza della religione, si richiede che la religione abbia un contenuto vero e cioè l'idea di Dio saputa in essa sia la vera». Il contenuto della religione, per essere etico, è quello assunto dalla stessa filosofia: «lo spirito libero che si sa nella sua razionalità e verità» (cit. a pp. 124-125).

Il capitolo quarto mostra come avvenga nella concezione hegeliana il passaggio da una concezione che intende Dio esclusivamente come soggetto astratto di indagine (*Gotteslehre*), propria della teologia naturale, a una concezione che indaga Dio oggettivamente, nella sua comunità. Un rapporto conoscitivo tra l'essere umano e Dio può avvenire solo all'interno della coscienza del soggetto; ma questa relazione che genera conoscenza può svolgersi solo nella comunità, che è l'autocoscienza del sapersi dello spirito.

È nel legame d'amore che l'essere umano – padre, madre, figlio – ritrova se stesso in un altro. La religione, intesa nel particolare significato di amore come rapporto con l'altro da sé, rimanda ad alcune tesi hegeliane già espresse in diverse opere, ad iniziare da *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* e la *Fenomenologia dello spirito* fino alle opere e *Lezioni* della maturità.

All'interno di una fitta trama di rinvii, Melica si interroga e indaga su una tematica che va ampliandosi alla funzione dell'arte rispetto alla religione, in particolare in riferimento all'arte romantica ed alla sua rappresentazione dell'amore, al suo modo di portare a coscienza il contenuto divino. Nell'arte romantica la raffigurazione umana, centrale, diviene anche manifestazione del divino. L'immagine di Maria, in particolare, evidenzia sia la sofferenza e la morte, il dolore della madre nel contemplare il figlio (l'altro da sé) morto, sia l'amore materno nella sua bellezza, rappresentazione del lato umano dell'amore divino conciliato con il reale. Nella figura della Madonna si raggiunge il massimo punto di congruenza tra bellezza e divinità, forma e contenuto, amore divino e umano.

La comunità religiosa, luogo di culto per eccellenza, condivide con l'arte romantica la coscienza dell'amore di Dio; e va oltre, nella conoscenza del suo contenuto stesso. L'arte e la religione si integrano a vicenda come coscienza e autocoscienza. L'indagine di Claudia Melica, nel considerare la funzione dell'arte rispetto la religione, ripercorre i contenuti delle *Lezioni sulla filosofia dell'arte* e delle *Lezioni sulla filosofia della religione* tenendo per filo conduttore l'analisi del rapporto interiore esistente tra il soggetto e l'altro da sé, e tra i soggetti e il soggetto assoluto Dio. Nel nesso singolo-comunità si enuncia il necessario superamento, prospettato da Hegel, dell'arte, come interiorità e prodotto del singolo, nella dimensione comunitaria propria della religione. È nella religione che risiede la verità universale dello spirito, il "sapersi" dello spirito assoluto come assoluto.

Sotto la spinta delle ricerche sviluppate in queste lezioni degli anni '20, Hegel modifica i contenuti della sua *Enciclopedia* nella seconda e terza edizione (del 1827 e del 1830), rispetto all'edizione del 1817, riprendendo l'indagine del concetto di religione da quella distinzione fra arte (intuizione immediata), religione (rappresentazione) e filosofia (pensiero), accomunate nel contenuto universale della verità, già esposta nella *Filosofia dello spirito* di Jena. Ben si comprende l'importanza di questa indagine, che Claudia Melica ripercorre in tutti i suoi passaggi, ricordando anche l'ampia critica già esistente.

Nelle *Lezioni sulla filosofia dell'arte* Hegel riprende anche la vasta e complessa tematica dell'amore come un ritrovare se stessi, la vita in sé, in un altro. Qui propone una serie di possibili modi di rapportarsi dell'arte romantica alla religione cristiana, in base al diverso significato che, di volta in volta, assume l'amore, dalla storia di Cristo, l'esperienza dei martiri, la conversione, nella "cerchia religiosa", all'onore, l'amore passionale, la fedeltà, nella "cerchia mondana". Diversamente da quanto aveva affermato su questi temi ne *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, in queste *Lezioni* Hegel ritiene che l'uomo «non si guarda direttamente e si specchia nell'altro uomo», ma si incontra con l'altro solo in un terzo: nella comunità.

Attraverso le diverse divisioni delle forme artistiche, emerge chiaramente come la filosofia dell'arte hegeliana non sia un'estetica del sensibile esteriore o naturale, ma piuttosto un'attenzione all'interiorità, all'«andare in sé», al "vedere" interiormente, al "trovarsi". Un «raccolgersi in sé» che, nel sentimento religioso, è anche un tendere verso altro, elevarsi al di sopra del finito «nell'intimità universale». La pittura cristiana è così il necessario strumento sensibile affinché Dio appaia nell'interiorità del soggetto, rappresentando quella prima

conciliazione interiore tra soggetto e Dio data dal raccoglimento (*Andacht*) e dalla preghiera (*Anbetung*): un attivo pensare al divino che è anche elevarsi al pensiero universale di Dio, «un sapere di sé solamente in quanto è sapere di Dio in sé» (p. 155).

Immagini belle sono in particolare quelle che raffigurano l'amore materno, rappresentato nella pittura cristiana dalla Madonna: un amore che indica idealmente il compimento reale dell'amore di Dio e che comprende in sé il dolore della morte, della scissione: quel "passaggio" necessario per il "ritorno in sé", la conciliazione spirituale del soggetto umano con Dio.

Proprio nel concetto di amore, sviluppato progressivamente dal 1821 al 1831, sembrano integrarsi i diversi corsi di lezione sulla filosofia della religione e sulla filosofia dell'arte.

Dio come spirito è amore, è «intuizione di sé in un altro» e dunque «intuizione dell'unità al suo livello più alto». La manifestazione dell'idea divina avviene all'interno della comunità (concepita come unità dello spirito) nel momento della morte di Cristo, che prefigura la conciliazione dello spirito con sé, la «riunificazione di questi estremi assoluti», amore e morte.

Nella comunità dello spirito, nel rapporto dei molti individui fra loro – unificati dalla stessa rappresentazione dell'oggetto di fede della natura divina e di quella umana nell'autocoscienza della comunità – l'idea divina, che all'inizio era «amore infinito nel dolore infinito» in sé, diviene conciliazione in sé e per sé, si compie nella realtà.

La conciliazione, che nell'arte è nella coscienza soggettiva, diviene nella religione conciliazione saputa e mediata dall'autocoscienza del concetto universale. L'arte si compie nella religione, che è al contempo il suo presupposto passato, che le ha fornito il contenuto spirituale, e suo orizzonte futuro. Nel passaggio dall'arte alla religione, funzione di tramite ha il culto: nell'arte romantica, il culto soggettivo, il raccoglimento [*Andacht*], e nella religione compiuta il culto oggettivo, mediante i sacramenti, in particolare l'eucaristia. Qui ciascun soggetto supera la propria individualità, per diventare consapevole del sapere universale, partecipare collettivamente al divino e godere dell'unione con Dio.

Nel quadro interpretativo proposto da Claudia Melica vi è una sorta di avanzamento, di progressivo accrescimento del soggetto nella relazione intersoggettiva. La «chiara acqua di sorgiva» dell'interiorità del soggetto che instaura un rapporto diretto con Dio, rispecchiandosi in lui, propria delle lezioni del '21, diviene in quelle degli anni '24 e '27 rapporto mediato dei singoli soggetti credenti tra loro, e tra questi e Dio. La mediazione è costituita dalla comunità, all'interno della

quale si rende manifesta e si conosce concretamente la natura divina ed umana di Cristo.

Dio si può dunque conoscere: possiamo sapere non solo «che è», ma anche «che cos'è». La storia è il “luogo” in cui Dio si manifesta all'essere umano. Il quinto capitolo tratta in particolare di questo “luogo” di Dio. Le *Lezioni* del 1824 elencano tre diversi “luoghi”: «La prima storia divina è fuori dal mondo, senza spazio, al di fuori della finitezza come tale, Dio come è in sé e per sé. Il secondo luogo è il mondo, la storia divina come reale, Dio avente la sua esistenza nel mondo. Il terzo luogo è quello interiore, la comunità, dapprima nel mondo, ma anche, allo stesso tempo, in quanto essa si eleva al regno dei cieli ha già in sé il regno celeste sulla terra, oppure come Chiesa, piena di grazia, in cui Dio agisce ed è presente» (cit. a p. 173). Claudia Melica sottolinea come questa distinzione per “luoghi” della storia divina ricomprenda in questa anche la storia mondana ed indaga dunque quest'ampio tema considerando dapprima che cosa intenda Hegel per «storia divina» in generale e nello specifico nel momento dell'incarnazione, inteso sia come momento storico che nel significato di rappresentazione; analizzando poi come tale «storia divina» diventi reale nella storia mondana; soffermandosi infine sul tema della comunità come «terzo luogo» e su quella specifica forma di comunità che è la Chiesa.

Il manifestarsi dello spirito nell'incarnazione è un evento storico, avvenuto in un determinato tempo e in un individuo, e dunque, anche, passato. Cristo è apparso «quando è venuto il tempo», un momento determinato «dalla ragione eterna di Dio», ma che si riconosce nella storia mondana. La «storia divina» inizia dunque proprio nell'incarnazione. L'unità umana e divina, l'incarnazione di Dio nell'uomo, ha luogo solo in un unico individuo, il “Figlio” di Dio, il Cristo (che non necessariamente si identifica con l'uomo storico Gesù di Nazareth). Dio come spirito si manifesta nell'altro da sé: attraverso il “Figlio”, il “Padre” si manifesta all'essere umano e, manifestandosi, fa conoscere la sua essenza.

Ma il momento della manifestazione del “Figlio” di Dio non può essere un “luogo” storico contingente: la «storia divina» non può comprendere, al proprio interno, la caducità intrinseca allo scorrere dei mutevoli eventi della storia mondana. È con «l'occhio del concetto della ragione», non con gli occhi fisici dell'intelletto finito che si deve guardare alla storia universale.

Inizia qui, nelle *Lezioni sulla filosofia della religione* del '24, a maturare quella specifica concezione della storia esposta più compiutamente poi nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* del 1830-31. Non esiste

una ragione nella storia, umana e mondana, e una ragione nella religione che sia divina: non vi è che un'unica ragione. Ciò che è presente nella storia è una ragione divina che guida la storia e nostro scopo è il riconoscimento di questa realtà sostanziale. Non vi è dunque ragione divina diversa da quella umana e non vi è opposizione fra ragione e fede: «la ragione umana, la coscienza spirituale dell'uomo, la coscienza della sua essenza è ragione in generale, è il divino nell'uomo» (cit. a pp. 177-178). La ragione infinita divina opera in quella finita.

La possibilità di leggere la tesi del manifestarsi di Dio nella storia come un manifestarsi che ha per contenuto il razionale, è, come è noto, una delle più discusse e controverse. Melica la affronta con riferimento non al significato storico-rappresentativo ma al significato logico-speculativo della nozione di "rappresentazione" (*Vorstellung*) espresso nelle *Lezioni sulla filosofia della religione* del '27. La rappresentazione è necessaria per intendere quel momento della «storia divina» che è l'incarnazione: è il modo in cui la coscienza soggettiva rappresenta l'oggetto; è connessa sia al sapere umano sia alla manifestazione di Dio; e, come forma del processo gnoseologico, si pone tra l'intuizione sensibile e immediata, e il pensiero vero e proprio.

Considerata in termini storici, l'incarnazione è per Hegel solo un'immagine: la storia esteriore di un singolo uomo, posta nel tempo e nello spazio. Va invece privilegiato il suo contenuto interno: «Quest'ultimo è lo spirito che agisce sullo spirito. Occorre, perciò, saper cogliere il contenuto divino in noi, avvertire interiormente il farsi verità dell'unità divina ed umana» (p. 179). È lo spirito umano che trova Dio in se stesso, in modo autonomo rispetto ad autorità esterne o testimonianze storiche.

L'interiorità spirituale, "luogo" nel quale abita ed è presente lo spirito divino, si amplia ad una dimensione pubblica nella comunità, "luogo" in cui Dio, manifestatosi nella storia, partecipa dell'unione con l'essere umano; e in cui Dio, in quanto Spirito, è presente e "dimora" nello spirito umano. La comunità è in certo senso sintesi speculativa dei momenti dell'interiorità e dell'esteriorità, contenendo e superando entrambi. Scrive Melica: «La comunità, inoltre, può essere intesa sia come "luogo" esteriore sia come "luogo" interiore dato che, quando Dio si è compreso come spirito nell'autocoscienza universale e reale della comunità, essa si eleva al regno dei cieli e, godendo dell'unità con Dio, possiede Dio in terra» (p. 187). Non vi è attesa escatologica del "regno di Dio", ma constatazione della sua realizzazione nel presente.

Solo nella comunità si compie concretamente la conciliazione tra l'essere umano e Dio, poiché Dio si manifesta alla coscienza di ciascun

credente e, attraverso lo Spirito, diventa il sé di tutti, oggetto di possibile conoscenza. È proprio della concezione hegeliana di filosofia della religione il significato di autocoscienza dello spirito, un “sapersi” dello spirito che ha luogo solo nella comunità (che non si identifica con la Chiesa come istituzione, nei confronti della quale la posizione di Hegel, sin da *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* e in particolare nel corso di queste *Lezioni* del 1827, è fermamente critico).

Il capitolo sesto è dunque dedicato alla dialettica cristologia, nella quale si determina il concetto di Dio. Sappiamo che, per Hegel, conoscere significa sapere qualcosa nella sua determinatezza. L’incarnazione, la determinazione di Dio nell’essere umano, l’opposizione di Dio in forma umana, consente all’essere umano di “sapersi” in Dio.

La religione cristiana inizia dalla scissione, dal dolore, dalla lacerazione dell’unità naturale dello spirito, che spinge lo spirito a “ritornare in sé”, a superare, nella conciliazione con sé, la contraddizione dialettica che aveva generato il bisogno d’unione e che, pure, si conserva. La necessità del negativo, dell’opposizione, del dolore, componente essenziale del processo dialettico, assume nella filosofia della religione del manoscritto del ’21 uno specifico significato: lo spirito non è trascendente alla storia, ma partecipa del dramma di ogni avvenimento della storia, inclusa la morte di Dio. Dalla scissione prodotta dall’incarnazione, dalla morte del “Figlio” e dal dolore per questa morte, dal bisogno di superare questa contraddizione, nasce la conciliazione, sorge l’elevazione all’intima connessione tra essere umano e Dio. Ma, anche qui, come in ogni altro superamento dialettico, nella conciliazione la scissione non è eliminata, ma mantenuta e oggettivata.

È una posizione ben diversa da quella della dogmatica cristiana, che considera la morte solo come momento transitorio per una successiva realtà trascendente: nella concezione hegeliana la morte di Dio è opposizione necessaria e immanente. L’evento della morte di Cristo ha una posizione centrale, perché è a partire da quella morte, segno dell’estrema finitezza umana, che l’essere umano può elevarsi alla coscienza della verità. La morte di Cristo è “momento” necessario, che consente il superamento di quella morte come evento naturale e l’elevazione della coscienza finita a Dio. È l’evento in grado di mediare tra l’essere umano e Dio, di compiere quel processo di superamento della natura umana e di quella divina, iniziato con l’incarnazione.

Cristo rappresenta in sé l’incontro tra la natura umana e quella divina, dato che entrambe gli appartengono, ed è elemento di mediazione per eccellenza nel processo dialettico dell’Idea divina: è la determinazione dell’Idea di Dio in sé, nel momento in cui si differenzia da sé,



si pone in altro e in questo altro rimane identico con sé. L'estrema finitezza non è data nella vita, nell'incarnazione, ma nella morte. Una singola morte, la morte di quell'unico individuo ha valore universale: porta i diversi membri di una comunità alla comprensione di Dio come Spirito. La funzione della morte del "Figlio" non è la salvezza dei peccati, ma è quella di rendere cosciente l'essere umano della divinità che si trova in lui.

Le pagine di Claudia Melica proseguono, poi, interrogandosi ulteriormente sul significato della morte di Cristo e notando come quanto affermato da Hegel, in diverse opere e Lezioni, in relazione ai temi dell'amore, del perdono, della redenzione, della colpa, del male, del peccato originale, della pentecoste, si differenzi dalle tesi evangeliche.

L'albero della conoscenza non rappresenta solo il male morale in sé o la colpa volontaria: il male è sempre relativo al bene; solo se si conosce la natura dell'uno, si può comprendere, per contrasto, l'altro. L'essere umano, in quanto essere razionale, deve giungere a un sapere in cui abbia pienamente coscienza sia del bene che del male; elevandosi alla conoscenza del bene e del male, si eleva anche alla conoscenza dello spirito. Il male rappresenta il necessario negativo per la riconciliazione; e così il peccato originale.

La conoscenza è «superamento dell'unità naturale» tra essere umano e Dio. La naturalità di quell'unità viene "tolta", superata, per essere ricompresa concettualmente come unità riconciliata. La conoscenza è dunque ciò che vi è di divino nell'essere umano; l'unità tra essere umano e Dio deve essere riconquistata attraverso la conoscenza. Nelle parole di Hegel: «Mediante lo spirito, mediante la conoscenza dell'universale e dell'individuale, l'uomo afferra nel pensiero Dio stesso» (cit. a p. 205).

Adamo, mangiando il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male, abbandona la sua «condizione di presunta felice immediatezza», ma grazie a tale atto diviene simile a Dio. Superando la scissione data dalla conoscenza del male, l'essere umano giunge alla conciliazione infinita, alla coscienza universale in sé e per sé della sua infinità, alla coscienza dell'unità speculativa della natura umana e divina, godendo di questa conciliazione. (Su questi temi in particolare, risponde in certo modo alle diverse accuse di ateismo che sono state all'epoca mosse a Hegel, l'interpretazione di Carl Friedrich Göschel, che Claudia Melica prende perciò in specifica considerazione, in *Appendice* al volume, pp. 255-280).

La morte rappresenta l'estrema negatività e finitezza dell'essere uomo del Cristo, ma schiude allo stesso tempo l'orizzonte teologico-

dialettico affermativo della resurrezione, il momento del “ritorno a sé” per eccellenza, la negazione della negazione. E questo rinvia alla conoscibilità di Dio come spirito nella comunità: con la resurrezione, il Cristo testimonia il suo essere “Figlio” di Dio, che unicamente la comunità dei fedeli può conoscere in quanto Spirito. Dio ritorna in sé e per sé, dalla negatività della morte, come «vivente e presente nel mondo». Ciò che «vive ed è presente nel mondo» è il segno della Pentecoste: lo Spirito Santo disceso sui credenti riuniti in comunità. La resurrezione avviene, dunque, per la comunità, affinché questa conosca Dio. La comunità conosce la resurrezione di Cristo, la morte della morte, in quanto non si ferma alla considerazione della morte naturale, che sarebbe solo un “secondo momento”, assoluta finitezza, ma la supera: la resurrezione non è semplice negazione della morte, è invece il “terzo momento”, il ritorno alla vita.

È a partire dal concetto di pentecoste che la comunità si forma: dal risorgere di Cristo nello Spirito della comunità. Solo nella comunità il Cristo diviene coscienza spirituale e risorge in essa ogni giorno come Spirito universale. Nell'autocoscienza universale la morte perde il suo significato naturale: «dal non-essere di questo singolo, si trasforma a universalità dello spirito vivente nella sua comunità e in essa ogni giorno morente e risorgente» (cit. a p. 212). Nella comunità avviene dunque la riconciliazione concreta tra l'umano e il divino.

La religione dello spirito, alla quale giunge Hegel al termine delle sue *Lezioni sulla filosofia della religione*, religione della conciliazione tra umano e divino, «può essere anche intesa» – considera Claudia Melica (p. 213) – «come religione della riconciliazione, nel senso che quella primitiva unità umana e divina che si era mostrata attraverso l'incarnazione, la morte e la resurrezione del Cristo, è ora riconosciuta come vera dalla comunità e, quindi, conciliata nuovamente, riconciliata nella realtà mondana della comunità dei fedeli. Si tratta, quindi, di una sorta di riconquista dell'unità divina e umana che si compie nel processo conoscitivo della comunità. [...] La vita divina, manifestandosi immediatamente attraverso l'incarnazione, “si compie” (*sich vollendet*), infine, nell'universalità della comunità».

Il settimo ed ultimo capitolo è così espressamente dedicato all'esistenza della comunità, realtà vivente ove lo Spirito è presente. L'ultima parte delle *Lezioni sulla filosofia della religione*, la terza, ha per titolo “La religione compiuta” e descrive il momento finale del movimento dello spirito, ponendo l'accento sulla necessità del passaggio dal singolo all'universale. Lo Spirito è compimento dialettico della soggettività divina: semplice ed eterno in quanto Padre, che, in quanto Figlio, nega

la sua astrazione indifferenziata per farsi singolarità e differenza, e, in quanto propriamente Spirito, torna a farsi universale non astratto ma concreto, riassorbendo in sé quel determinato e vivendo della ricchezza del differenziato.

Con la “discesa” dello Spirito Santo sui discepoli, ha origine la comunità. Nel racconto evangelico (che Hegel predilige nella versione di Giovanni) è lo stesso Cristo che, nel momento in cui avverte i discepoli che sarà separato da loro, li invita ad onorare lo Spirito che abita in loro, per vedersi dischiusa la via della verità. L’ultima cena è già immagine della comunità, dove i diversi credenti si trovano uniti nello stesso Spirito. Ma è con la “discesa” dello Spirito Santo sui discepoli che “prende forma” la comunità, diventa reale l’effettiva immanenza di Dio in tutti, che accomuna ogni credente; i fedeli formano un orizzonte universale comune di fede partecipando allo stesso Spirito. Nella comunità individualità e universalità sono strettamente collegate: lo Spirito è presente in ogni singolo credente, ma quell’unica essenza divina, lo Spirito appunto, è presente in tutti e tutti i credenti sono accomunati nella fede in quell’unico Spirito.

L’esistenza della comunità dei fedeli prende visibilità e si consolida attraverso la liturgia, che esprime la consapevolezza dell’unità dell’essere umano con Dio e la conferma in un agire. Al centro dell’attività di culto sono i sacramenti che attestano, anche in modo esteriore, visibile, della certezza interiore della verità e dell’unità della natura divina ed umana. In particolare nell’eucaristia (intesa secondo il credo luterano), la divinità abita nell’umano, lo spirito è presente quando, all’interno dell’assemblea liturgica collettiva, si consuma insieme il pane e il vino. In quest’atto, la coscienza dell’essere umano del congiungimento con Dio raggiunge la più alta soddisfazione; l’esistenza della comunità si compie nel godimento (*Genuß*) del Dio presente. Scrive Melica: «La conciliazione tra l’uomo e Dio vive, dunque, nel culto nella sua dimensione comunitaria. Il Cristo risorge come Spirito nella comunità attraverso il sacramento dell’eucaristia e il credente, acquisendo coscienza di questa grazia divina, è altresì consapevole di essere già nel “regno di Dio”» (pp. 226-227). Ogni credente realizza in sé, nella fede e nella propria coscienza, la verità dello spirito. Ma quest’esperienza di coscienza avviene non solo nel singolo, bensì in una comunità ed attraverso un atto di culto: acquista così valore universale, divenendo dunque autocoscienza. I credenti, uniti, all’interno della comunità, sia tra loro sia nella fede nello Spirito, possiedono l’universale in sé.

Attraverso questa esperienza comunitaria, l’unione con Dio diviene concreta, lo Spirito del Cristo diviene reale; il Cristo ritorna nel-

la comunità stessa come Spirito Santo vivo e presente. La comunità prende vita nel momento in cui lo Spirito la abita, una vita in continuo divenire. È la comunità stessa l'elemento vitale di ogni esistenza cristiana, poiché in essa l'essere umano agisce universalmente, e non secondo fini particolari e individuali; in essa, in particolare per mezzo del sacramento eucaristico, lo Spirito sollecita l'essere umano a rendersi consapevole della divinità che ha in sé, a sentire la propria "rinata" unità con Dio («l'antica, e nuova, ed eterna alleanza»). Cristo è Spirito presente nella comunità esistente; che costituisce così il «regno dello Spirito», che «ha una presenza reale, non soltanto futura». Dio può dunque esistere solo nella sua comunità, perché essa è, alla fine del processo, lo spirito nella sua esistenza: in essa Dio si è effettivamente oggettivato.

Le pagine conclusive del lavoro di Claudia Melica si soffermano poi su alcuni dei temi che più hanno dato da discutere già tra gli allievi di Hegel, negli anni '30 dell'Ottocento, in particolare proprio in riferimento alla filosofia della religione, alla quale Hegel non sembrava aver dedicato alcuna opera compiuta, non essendo ancora noti i cosiddetti "scritti giovanili". Uno degli argomenti più discussi tra gli allievi e poi tra gli interpreti è stato il modo di intendere il rapporto stesso tra essere umano e Dio. Da più parti è stato osservato che la concezione hegeliana può essere intesa come una sorta di identificazione tra uomo e Dio, rasentando un'ipotesi di ateismo; oppure una riduzione di Dio alle cose del mondo, con possibile accusa di panteismo.

Melica mette in evidenza le risposte a simili perplessità contenute negli scritti hegeliani, e nota il ripetuto rinvio di Hegel stesso all'opera di CARL FRIEDRICH GÖSCHEL, *Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen* (*Aforismi sul non sapere e sul sapere assoluto*), che Hegel aveva recensito favorevolmente nel 1824 sulla rivista «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik». Questa recensione gli aveva dato occasione di ribadire e chiarire ulteriormente la propria posizione e di mettere ancora una volta in evidenza l'importanza dell'esistenza di un terzo, la comunità, nella conoscenza reciproca tra essere umano e Dio: un "luogo" nel quale, attraverso il culto, l'essenza divina è presente come Spirito in ogni credente; un momento nel quale il complesso rapporto che si instaura tra Dio e l'uomo si oggettiva e diviene reale. La comunità è luogo dell'universale concreto, dove ogni individuo si determina reciprocamente nella propria specificità, in relazione ed opposizione con ogni altro, partecipando della totalità. Solo l'individuo che, superando la propria singolarità, partecipa della totalità instaura un rapporto con Dio, diviene partecipe del bene divino universale. La reinterpretazione

tazione hegeliana del cristianesimo in termini razionalistici è dunque discorso che si lega direttamente a un'articolata argomentazione sul concetto di libertà, che coinvolge l'intero ambito etico, vera sostanza della religione.

Il volume di Claudia Melica, ripercorso qui sommariamente in riferimento ad alcuni dei temi, è un valido contributo nell'ambito della *Hegel-Forschung* per la rigorosa e complessa indagine e per le nuove ipotesi di lettura prospettate. Ma è degno di nota anche da altri punti di vista: per la fecondità dell'ampia tematica, affrontata con un'esposizione fluida dell'argomentare, comprensibile anche ai non specialisti; per le sollecitazioni degli interrogativi posti accompagnando il lettore lungo alcune delle linee interpretative; per l'esplicito invito ad approfondire la riflessione su temi che coinvolgono ciascuno in ogni tempo: il rapporto tra religione, stato, vita civile; il concetto di libertà, come rapporto con sé e con l'altro.

