

FEUERBACH E LUTERO

FEUERBACH AND LUTERO

Ferruccio Andolfi

Università degli Studi di Parma, Itália

Resumo: O presente artigo comenta a repercussão do pensamento de Lutero no filósofo alemão Ludwig Feuerbach trazendo desde sua principal obra *A Essência do Cristianismo* até os seus escritos tardios onde são analisados os conceitos de fé e de religião.

Palavras-chave: Lutero; Fé; Religião

Abstract: The present article comments the repercussion of the thought of Lutero in the German philosopher Ludwig Feuerbach bringing from its main work *The Essence of the Christianity* to its late writings where they are analyzed the concept of faith and of religion.

Keywords: Lutero; Faith; Religion

La genesi dello scritto su Lutero

Nell'*Essenza del cristianesimo* (1841) Feuerbach ha offerto un'interpretazione della religione a partire dall'idea di genere (*Gattung*), riconducendo l'essenza divina a una obiettivazione dell'essenza dell'uomo. Nel quadro di questa obiettivazione il sentimento (*Gefühl*), in cui Schleiermacher aveva riposto l'elemento specifico della religione, viene riconosciuto anch'esso, già nelle pagine introduttive dell'opera, come uno degli elementi costitutivi dell'essenza umana, ma senza che questo riconoscimento dia luogo a una ricostruzione complessiva dell'immagine dell'uomo a partire dalle sue istanze sensibili. L'intelletto e la volontà morale sussistono accanto all'amore, con proprie caratteristiche, in analogia a quanto accade alle persone della Trinità. Anzi, sarebbe più esatto dire che il sentimento è assoggettato alle regole della ragione. La prospettiva speculativa da cui Feuerbach non si è ancora del tutto districato lo porta ad opporre alle aspirazioni egoistiche ed «esaltate» dell'animo religioso, rivolte a un'impossibile beatitudine eterna, i più moderati e profani sentimenti mondani di cui sono intessute le relazioni con gli altri – sentimenti governati appunto dalla ragione. Questa presa di distanza dalla religione non lascia emergere neppure di

conseguenza il carattere costitutivamente desiderante di individui protesi verso un pieno appagamento.

Gli scritti successivi, le *Tesi provvisorie per la riforma della filosofia* (1842) e i *Principi della filosofia dell'avvenire* (1843) assunsero un carattere costruttivo, furono cioè rivolti a tracciare le linee di una nuova filosofia fondata sull'essenza dell'uomo, finalmente riscoperta e articolata nella sua dimensione sensibile e comunitaria. Le grandi aspettative che gli intellettuali tedeschi di quegli anni riposero nell'umanesimo di Feuerbach sono testimoniate tra l'altro dall'insistenza con cui Marx lo invitò ad arruolarsi nelle fila del nascente movimento comunista per dotarlo di una base teorica.

Questo programma fu apparentemente interrotto dalla stesura di uno studio su Lutero, *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers* (1844), in cui gli scritti del grande riformatore forniscono un'immagine della fede cristiana nella sua espressione più alta e compiuta. Non solo, ma Feuerbach si discosta anche dall'atteggiamento ostile che in opere precedenti aveva riservato a

Lutero¹, per sottolineare in positivo gli apporti che la sua cristologia può recare a una filosofia antropologica. L'incontro con Lutero gli fornisce l'occasione di approssimarsi più simpateticamente ai tesori della religione, e di ricavare da essi le sue intuizioni filosofiche più profonde.

Gli interpreti hanno spiegato questo strano indugiare di Feuerbach su un terreno che sembrava ormai deciso ad abbandonare a favore delle scienze naturali con la necessità pratica ch'egli avvertì in quel momento di misurarsi con quei teologi contemporanei che avevano riservato alla sua opera una poco benevola accoglienza. La spiegazione più accreditata di questa «svolta», che sembrava interrompere un cammino intrapreso in altre direzioni, è che Feuerbach si sentisse provocato a un confronto con Lutero dalla lunga recensione all'*Essenza del cristianesimo* di Julius Müller, professore di teologia cristiana all'Università di Halle. Questi aveva sostenuto che le tesi di Feuerbach, dipendendo da fonti patristiche e medievali, potevano valere al più per il cattolicesimo, ma non per il protestantesimo di Lutero, a cui la prima edizione del libro faceva appena riferimento. La seconda edizione dell'opera, apparsa nel 1843, attesta in effetti una maggiore familiarità con gli scritti di Lutero, ora estesamente citati, mentre il saggio su Lutero, apparso l'anno seguente, sembra voler dimostrare definitivamente che la critica messa a punto nell'opera poteva applicarsi altrettanto bene al protestantesimo.

John Glasse ha suggerito invece che la ragione di fondo del saggio potesse essere il timore della censura da parte delle autorità prussiane e sassoni. Come altri giovani hegeliani, Feuerbach era stato costretto ad aggirare la censura, pubblicando all'estero alcune sue opere. Tanto le *Tesi* che i *Principi* erano stati pubblicati in Svizzera. La sua casa, nell'aprile del 1843, era stata sottoposta a perquisizione. Queste vicende lo avrebbero persuaso, afferma Glasse, a sostenere le sue vedute radicali indirettamente, appoggiandole all'autorità di Lutero, riconosciuto dai suoi stessi

censori come «un protestante paradigmatico e un eroe tedesco»².

Ma gli effetti dell'incontro con Lutero, andarono assai oltre l'obbiettivo pratico che Feuerbach poteva essersi proposto. L'incontro ebbe un'efficacia nel determinare l'orientamento della sua filosofia della religione, provocò un più positivo approccio al fenomeno religioso fino alla formulazione dell'idea che la filosofia, beninteso una nuova filosofia empirica, non dovesse semplicemente soppiantare la religione ma piuttosto assumerne essa stessa le funzioni³. Questa è anche la ragione per cui egli si è guadagnato, senza volerlo, una posizione rispettabile tra i teologi, che gli hanno riservato costantemente un'attenzione particolare⁴. Le considerazioni astratte sul «genere» vengono abbandonate e l'accento si sposta, nella spiegazione del fenomeno religioso, sui desideri dell'individuo, sulla voglia di vivere e di superare

2. J. Glasse, *Why did Feuerbach concern himself with Luther?*, «Revue Internationale de Philosophie», 26, 101, 1972; Id., *Feuerbach und die Theologie. Sechs Thesen über den Fall Luther*, in H. Lübke, H.-M. Sass, a cura di, *Atheismus in der Diskussion*, Kaiser-Mathias Grünewald, München/Mainz 1975, pp. 28-35.

3. Van A. Harvey trova verosimile l'ipotesi di Glasse, ma insiste sulle «ragioni intellettuali più intrinseche» che spinsero Feuerbach a misurarsi con Lutero e sul fatto che la sua immersione nel mondo mentale di Lutero abbia potuto contribuire allo sviluppo delle sue posizioni. La sua teologia, scrive, doveva apparirgli come «il primo stadio di un movimento spirituale e intellettuale di cui Feuerbach riteneva di essere lui stesso la "realizzazione"» (*Feuerbach and the Interpretation of Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, p. 150). Sulla relazione tra Feuerbach e Lutero si veda inoltre la monografia di L. M. Arroio Arrayas, «*Yo soy Lutero II*». *La presencia de Lutero en la obra de L. Feuerbach*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1991.

4. A Feuerbach ha dedicato una speciale attenzione, tra gli altri, Karl Barth, che arriva ad accettare l'interpretazione della religione come proiezione di desideri, salvo a sottolineare poi l'assoluta trascendenza della fede cristiana rispetto a ogni religione (*Das protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich 1947, pp. 484-489, trad. it. *La teologia protestante nel XIX secolo*, vol. 2, pp. 121-127). Peter Berger assume Feuerbach come paradigma del metodo «riduzionista» in teologia in *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Anchor Press/Doubleday, Garden City, N. Y. 1979, trad. it. *L'imperativo eretico*, editrice elle di ci, Torino 1987. Per una rassegna degli effetti prodotti da Feuerbach in campo teologico cfr. M. Xhaufflaire, *Feuerbach et la théologie de la sécularisation* (Les Éditions du Cerf, Paris 1970).

1. Così nel *Pierre Bayle* (1838) la dottrina di Lutero è richiamata come esempio del «male caratteristico della Chiesa protestante», ovvero del «contrasto tra fede e ragione» e quindi dell'odio cristiano per la cultura: *Gesammelte Werke* (= GW), vol. 4, a cura di W. Schuffenhauer, Akademie Verlag, Berlin 1989, p. 23.

la morte, ovvero, come ha suggerito van Harvey, sul «principio di felicità»⁵.

I temi dello scritto

Il mio proposito è appunto quello di esaminare lo scritto su Lutero per mettere in risalto questo nuovo atteggiamento di Feuerbach.

Questi parte dal rilievo del radicale contrasto che la dottrina di Lutero pone tra Dio e l'uomo. La corrispondenza tra l'indigenza dell'uomo e la pienezza di Dio fornisce un modello di quel movimento di alienazione per cui l'uomo toglie a se stesso tutto ciò di cui riempie la figura di Dio⁶. Dio possiede quel che noi non abbiamo. In questa prospettiva nessuna religione sembrerebbe possibile a partire da una dichiarata perfezione umana: se noi fossimo già ciò che Dio è, non ci sarebbe ragione di postulare la sua esistenza. Questo modello (luterano) di formazione dell'immagine di Dio a partire dalla coscienza della propria miseria, e della necessità di appellarsi, per redimerla, a un dio onnipotente e buono, preclude a Feuerbach la percezione, desumibile da altre tradizioni religiose, e prossimamente dalla teologia liberale di Schleiermacher, che immagini altrettanto potenti della divinità possano sorgere a partire dalla coscienza della ricchezza del proprio sé e della magnificenza dell'universo a cui si appartiene. Sono parimenti escluse da lui le posizioni mediatrici, che vorrebbero risolvere le difficoltà attribuendo all'uomo solo una misura limitata delle qualità divine: i «soliti moderati» (*die Mittelmässigen*) ch'egli richiama – i cattolici romani, si può presumere – tolgono in realtà ogni fondamento alla religione, che riposa appunto su un bisogno (*Bedürfnis*) o una mancanza (*Mangel*)⁷.

5. Van A. Harvey, *op.cit.*, loc. cit.

6. *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers*, GW 9, p. 354, trad. it. *L'essenza della fede secondo Lutero*, a cura di A. Alessi, LAS, Roma 1981, p. 126.

7. GW 9, pp. 356-358, trad. it. pp. 128-130. Per quanto riguarda il cattolicesimo, Adriano Alessi ha osservato che Feuerbach non si rifà ad esso neppure per quegli aspetti, la dottrina dell'efficacia delle opere ad esempio, che avrebbero potuto supportare la sua

La posizione di Lutero viene chiarita e apprezzata sullo sfondo delle dottrine che la Riforma ha contribuito a erodere: la presunzione che il libero arbitrio umano e le sue opere siano capaci di redimere dalle colpe e di garantire la salvezza in luogo della grazia di Dio. Di fronte a questi tentativi di mediazione Lutero si schiera completamente e in modo incondizionato con Dio, contro l'uomo. Il suo insegnamento appare «disumano» e addirittura «barbaro»⁸. Tuttavia, aggiunge Feuerbach, «disumano solo nel punto di partenza». L'indigenza è indirizzata infatti all'appagamento (*Befriedigung*) dei bisogni, a cui Dio, nella sua umanità, provvede – dispensando l'uomo – ma qui si annida, a ben vedere, un'altra più sottile forma di alienazione – dal prendersi cura di se stesso⁹.

Troviamo qui svolta l'idea di una umanizzazione di Dio nell'età moderna, per il tramite del protestantesimo, che Feuerbach aveva introdotto già nei *Principi* (§ 2). «La forma religiosa o pratica in cui avvenne questa umanizzazione – vi si leggeva – fu il protestantesimo. [...] Il protestantesimo non si preoccupa più, come fa invece il cattolicesimo, di ciò che Dio è in se stesso, ma solo di ciò che Dio è per gli uomini; non ha quindi più, come il cattolicesimo, una tendenza speculativa o contemplativa; non è più teologia – è, essenzialmente, solo cristologia, cioè antropologia religiosa»¹⁰. Ora, nello scritto su Lutero, viene dato nuovamente risalto a questo elemento soggettivo della fede, al fatto cioè che essa si riferisce ad eventi (l'incarnazione, la passione, la resurrezione) che hanno significato essenzialmente «per noi».

La teologia cristiana, pur centrata sul tema dell'Incarnazione, si era attenuta tradizionalmente alla distinzione tra l'essere di Dio in quanto

opzione umanistica (*L'essenza della fede secondo Lutero*, cit., pp. 203-205)-

8. GW 9, p. 360, trad. it. p. 132 s.

9. GW 9, p. 361, trad. it. p. 133 s.

10. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, GW 9, p. 265, trad. it. *Principi della filosofia dell'avvenire*, in *Filosofia dell'avvenire*, a cura di C. Cesa, Laterza, Bari 1967, p. 93.

sussiste indipendentemente dalla creazione e l'essere di Dio che si rapporta alle creature. La distinzione doveva servire a tener fermi il carattere libero e gratuito della creazione del mondo e la trascendenza degli scopi di Dio rispetto a ogni aspettativa delle creature. Con Lutero invece, osserva Feuerbach, «l'essenza della fede consiste nel credere in Dio come in una realtà che si rapporta essenzialmente all'uomo». Da lui si riceve ogni bene e grazie a lui si è liberati da ogni sventura¹¹. Ciò può essere espresso anche definendo come «buono» questo essere. La sua stessa mancanza di bisogni è pensata in funzione di questa possibilità di esercitare la bontà: infatti un essere che soffrisse di qualche necessità sarebbe costretto a pensare a se stesso. Ora la bontà è per sua natura relativa: per poter essere buoni è necessario che esista qualcuno verso cui esercitare la propria bontà, sì che può dirsi che «in noi si ritrova la ragion d'essere dell'amore di Dio»¹².

L'onnipotenza di Dio non contraddice quest'immagine di bontà infinita. Essa corrisponde infatti alla latitudine del desiderio umano che con la mediazione dell'onnipotenza divina vorrebbe abolire ogni limite naturale. Con un apparente rovesciamento della tesi iniziale di un Dio «disumano» ora il filosofo può affermare che il Dio di Lutero è un essere dai sentimenti umani o che si modella secondo sentimenti umani¹³. L'umanità di Cristo, che si fa carico delle sofferenze altrui, sancisce l'umanità di Dio. Questa acquisisce in Cristo una evidenza sensibile. Tale trascendimento della invisibilità di Dio dovette apparire a Feuerbach un preannuncio di quella critica del pensiero puro e di quella valorizzazione della sensibilità di cui nella sua nuova filosofia si faceva banditore.

Certo l'umanità di Dio sembra contraddetta, nella stessa fede luterana, da altre immagini, quali quella del «vecchio dio iroso», di «una potenza autonoma, una persona, che come tale vuole far valere se stessa». E la contraddizione a rigore non può essere risolta

all'interno della fede. Il credente tiene di riserva, «a motivo delle paure del suo cuore e della limitatezza della sua intelligenza», una realtà cattiva e spietata, che sta in agguato dietro quella sensibile e buona. Ma in linea di principio con l'incarnazione la realtà crudele di Dio è stata eliminata, ed il credente considera il dio umano come l'unico vero ed esclusivo Dio¹⁴.

La prospettiva religiosa, così concepita, si confonde con la «fiducia nel bene» (*Gutes glauben*), o anche semplicemente con la fiducia che oltre i limiti definiti da ciò che è stato si apra la possibilità di ciò che finora è stato ritenuto impensabile. L'ammissione di un Dio in sé, terribile e terrificante, corrisponde proprio a una ristrettezza di orizzonti. Il Dio in sé non è altro che la divinità ridotta ad essenza metafisica. Ora però per Lutero, nemico di ogni metafisica, la realtà supposta indipendente di Dio trova il suo fondamento nella sua dipendenza dall'uomo mediante l'amore o la grazia¹⁵. La religione, che, lo ricordiamo, Schleiermacher aveva ricondotto al «sentimento di dipendenza», si scopre connessa, nel Lutero ricostruito da Feuerbach, a una duplice dipendenza: dell'uomo da Dio, ma insieme di Dio dall'uomo, senza del quale l'amore divino non potrebbe esercitarsi.

Il primato della dottrina luterana della fede rispetto a quella cattolica delle opere meritorie si fonda per Feuerbach proprio sul fatto che nella sua purezza la dottrina della sola fede assume come certa la bontà di Dio, lasciando così all'uomo la possibilità di dedicarsi ad opere che gli riescano utili – come più tardi argomenterà Weber ne *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Invece l'assunto 'cattolico' che Dio debba essere «reso» buono attraverso opere e sacrifici toglie spazio alla laboriosità umana, per restringerla alla sola funzione di agire contro di noi in pratiche di mortificazione. In conclusione, «il cattolicesimo è umano solo per poter essere disumano, mentre il luteranesimo è inumano unicamente per poter essere comprensivo verso di noi»¹⁶.

11. GW 9, p. 366 s., trad. it. p. 139.

12. GW 9, p. 367 s., trad. it. p. 140 s.

13. GW 9, p. 374 s., trad. it. p. 146 s.

14. GW 9, p. 391 s., trad. it. p. 164.

15. GW 9, pp. 396-398, trad. it. pp. 168-170.

16. GW 9, p. 400, trad. it. p. 172.

La filantropia si scopre così alla fine come il segreto della religione. Solo su questo estremo confine Feuerbach ripristina la distinzione tra fede e amore che compariva nelle conclusioni dell'*Essenza del cristianesimo*. Nell'amore, osserva ora, l'oggetto è rappresentato dall'altro uomo, mentre nella fede sono io stesso il termine dell'amore. La consapevolezza di essere amato mi esalta, diversamente dalla subordinazione all'oggetto di amore, che mi umilia. E la coscienza del nostro valore (*das Selbstgefühl*) è tanto più grande quanto più elevata è la realtà da cui otteniamo riconoscimento, quindi massima quando sappiamo che ad amarci è l'essere supremo¹⁷.

La dialettica dell'amore di sé e degli altri non appare però di netta contrapposizione come nel capitolo conclusivo dell'*Essenza del cristianesimo*, dedicato a illustrare «la contraddizione di fede e amore».o nell'appendice di questa medesima opera, dove il «cuore» (*Herz*) ancorato alla terra e proiettato verso gli altri viene opposto all'«animo» (*Gemüt*) concentrato su se stesso¹⁸. È vero che Feuerbach ribadisce come altrove che «l'amore è il cuore che batte per gli altri» e la fede invece «il cuore che batte solo per sé», o anche che «voler essere amato è la legge dell'amore egoistico», che sfugge all'infelicità della compassione per gli altri rifugiandosi nella beatitudine del rapporto con se stessi. Ma ammette che il primato assegnato all'amor proprio non ha solo un significato negativo ed egoistico ma anche «un intento giusto e buono» (*einen guten, richtigen Sinn*): di ricordarci cioè che nessuno può pretendere di allietare gli altri se è lui stesso infelice¹⁹.

Il Dio cristiano esprime l'amor proprio nella sua massima esaltazione e libertà da ogni limite naturale. Sappiamo come Feuerbach sia stato sempre guardingo rispetto alla dimenticanza dei limiti della necessità naturale. In particolare la questione della morte e dell'immortalità è stata da lui sempre affrontata con l'attenzione a non

oltrepassare i limiti della natura. Ciò l'ha portato non di rado – e lo condurrà di nuovo presto, nella trattazione dell'essenza della religione – a professare una certa predilezione per la saggezza pagana, meno esposta all'estremismo dei desideri soprannaturalistici. Tuttavia qui, nel momento in cui cerca di ricostruire simpateticamente la posizione di Lutero, riconosce che solo un dio onnipotente e perfettamente beato quale è stato concepito dal grande riformatore è in grado di rendere conto della infinitezza del desiderio umano.

Dalla bontà divina alla filantropia

Non intendo qui valutare la pertinenza di questa interpretazione di Lutero. Le estese citazioni dai suoi scritti di cui l'opera è intessuta non rappresentano di per sé una garanzia di attendibilità. Le citazioni sono tolte dal contesto e ad esse è sovrimposta una cornice interpretativa estranea²⁰. È possibile che l'interpretazione di Feuerbach tralasci alcuni aspetti «dialettici» della posizione luterana, indebolendo il polo dell'alterità di Dio. L'intento dello scritto non è d'altronde quello di fornire un ritratto compiuto del grande riformatore né di imputargli un'esplicita coscienza antropologica che preannunci quella feuerbachiana, bensì solo di mostrare che da lui è ricavabile la tesi che Dio è l'essere che corrisponde ai desideri umani in tutta la loro intensità.

La messa in risalto del volto buono del Dio di Lutero non è di per sé sconcertante. Feuerbach ha ragione di segnalare quanto sia complessa l'identificazione di «ciò che è umano»: esso può trovarsi dove è apparentemente negato ed essere assente dove se ne fa professione. Così a prima vista il cattolicesimo, con la sua difesa del libero arbitrio e in genere della capacità degli individui

17. GW 9, p. 400 s., trad. it. p. 173.

18. Anche per Harvey nel *Lutero* il contrasto tra fede e amore è «meno forte» e insieme «più profondo» (*op. cit.*, p. 157).

19. GW 9, p. 174 s., trad. it. pp. 401-403.

20. Van H. Harvey, *op. cit.*, p. 151. Nel commento alla sua traduzione italiana dell'*Essenza della fede secondo Lutero* Adriano Alessi esprime l'opinione che l'interpretazione di Feuerbach dal punto di vista esegetico rappresenti una vera «contraffazione» della dottrina luterana. Essa misconoscerebbe «la preoccupazione vivissima che Lutero ebbe di proclamare la trascendenza assoluta della divinità nei confronti dell'essere umano», quindi proprio quel suo carattere «in sé», che non può essere assorbito dalla funzione salvifica che essa svolge «per noi». Inoltre Feuerbach non riuscirebbe a pensare davvero la «nullità» dell'uomo, che in Lutero costituisce la base dell'ammissione di un Dio trascendente e salvatore (*op. cit.*, pp. 205-207).

di operare, e di cooperare in tal modo alla loro salvezza, sembra rappresentare un punto di vista umanistico. Ma si può sostenere con ugual ragione, come fa Feuerbach, che riesca pregiudizievole per la dignità umana, perché mantiene, dietro al Cristo misericordioso, l'immagine della maestà di un Dio in sé, che paralizza quella capacità, costringendo l'operare nella forma mimetica della mortificazione e del sacrificio. Il luteranesimo, che invece parte dall'opposizione, apparentemente disumana, tra un uomo privo di tutto, nullificato, e un Dio che ricomprende in sé la totalità del valore, ristabilisce poi alla fine, con un'inversione, un clima di totale fiducia nella grazia divina, di certezza che l'amore di Dio è comunque disponibile: Dio è buono, non deve essere continuamente periziato ad esserlo.

Ciò che lascia invece piuttosto perplessi è il silenzio o la noncuranza di Feuerbach per versioni della fede luterana, come quella di Schleiermacher, in cui certi elementi di estraneità della divinità, a partire dalla sua stessa esistenza come essere a se stante, erano stati fortemente problematizzati e la stessa prospettiva utilitaristica della religione come aspettativa di una immortalità personale era stata messa in questione²¹. Le ragioni di questo atteggiamento vanno ricercate nel metodo che Feuerbach usa costantemente di ricercare l'essenza del fenomeno religioso nelle sue manifestazioni supposte più pure ed arcaiche e, come tali, meno suscettibili di evoluzione in senso umanistico. Il fenomeno di una forma religiosa che, restando tale, avesse assunto una coloritura umanistica e tendenzialmente demitologizzata sarebbe stato per Feuerbach imbarazzante e non gli avrebbe consentito di affermare così nettamente la necessità di un superamento definitivo del bisogno religioso. Meglio quindi inquadrarlo come una modalità spuria di religiosità.

Feuerbach trae tuttavia conseguenze importanti dalla propria ricostruzione del

luteranesimo. L'onnipotenza, che del dio luterano sembra l'attributo più evidente, viene dissolta nella bontà, o quantomeno messa al suo servizio. Gli attributi divini, in particolare la conoscenza e la forza, che nell'*Essenza del cristianesimo* conservavano una certa autonomia, vengono ora intesi, sulla base dell'insegnamento di Lutero, come mezzi per esercitare la bontà. La stessa autosufficienza divina viene ricondotta all'esigenza di donarsi agli altri: un essere affetto da bisogni infatti, si argomenta, tenderebbe a restare ripiegato su di sé. In questa supposta subordinazione alla bontà, l'onnipotenza può essere riportata al desiderio umano assunto in tutta la sua latitudine: che è fondamentalmente desiderio che non esista alcuna legge di natura.

Finché si rimane nei confini della fede tuttavia la contraddizione tra gli opposti aspetti della personalità divina non appare a Feuerbach interamente risolubile. Ci si dovrà dunque chiedere che cosa possa significare la fede nella subordinazione della potenza alla bontà, ovvero la fede nell'umanità di Cristo, come disponibilità incondizionata al perdono, quando ci si ponga «fuori» dell'orizzonte della fede. Quale vantaggio presenta, da un punto di vista antropologico, la fede nella realtà sensibile e certa – una fede dunque che sfida le incertezze dell'immaginazione – di un'istanza di perdono e di bontà incondizionata? Una tale fede non appiattisce, come fa invece l'uomo incredulo, la storia sul presente, ma introduce «la fiducia nel bene», cioè la convinzione sicura che la causa del bene debba comunque trionfare, al di là dei suoi provvisori insuccessi, «la prospettiva gioiosa che il giorno presente non è l'ultimo sotto il sole»²².

Anche l'uomo libero dalla fede religiosa non può fare a meno, per le proprie costruzioni storiche – suggerisce Feuerbach – di svincolarsi dai limiti del passato e del presente e di «credere» nella possibilità di quello che era finora (*bisher*) impensabile²³. «Finora», egli precisa, e si può capire il senso di questa restrizione. La fede soprannaturalistica infatti ha creduto possibile l'impensabile, ma senza poterne assicurare in

21. Per questi aspetti cfr. il secondo discorso di Schleiermacher sulla religione (*Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 1799, KGA, Abt. 1, Bd. 2, a cura di G. Meckenstock, de Gruyter, Berlin-New York 1984, pp. 242-247, trad. it. *Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano*, Queriniana, Brescia 1989, pp. 119-126).

22. *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers*, cit., p. 394, trad. it. cit. p. 167.

23. *Ibidem*.

alcun modo la realizzazione; mentre una fede 'laica' che venga a patti con la realtà ritiene che entro nuove condizioni diventi pensabile e realizzabile ciò che anteriormente non lo era. Così, riprendendo a suo modo il tema evangelico «nulla è impossibile alla fede», Feuerbach può professare una moderata fiducia nella possibilità di innovare rispetto alle identità date degli individui e dei popoli, senza tradire la convinzione filosofica, che d'altronde lo stesso Lutero poteva ispirargli, che «il libero arbitrio non può nulla»²⁴.

In questo senso si può dire che la fede religiosa sia un preludio alla più laica e mondana fede nell'uomo e nelle sue sorti progressive. Se l'amore per l'uomo è il centro del credo cristiano, l'uomo stesso diviene oggetto di fede, e la «filantropia» si scopre come la filiazione più autentica della religione. In questo modo di intendere la religione come produttrice di opere morali si registra una netta divergenza rispetto alla posizione assunta in merito da Schleiermacher. La filantropia infatti ha la pretesa di 'sostituire' la religione, mentre Schleiermacher, nei *Discorsi sulla religione*, aveva inteso, al contrario, mantenere una specificità dello spazio religioso, eminentemente contemplativo, rispetto a quello dell'agire morale. La definizione della religione in termini di «intuizione e sentimento» mirava proprio a negare che essa avesse come obbiettivo quell'allargamento del regno della libertà che è di competenza della morale²⁵.

L'amore di sé

La prospettiva filantropica differisce invece per Feuerbach da quella della fede per il diverso modo in cui in esse si combinano l'amore dell'altro con il bisogno di essere amati. Nella prima l'oggetto è rappresentato dall'altro uomo,

24. Nei tardi scritti etici la questione, qui appena accennata, di come la necessità dell'accadere si combini con la responsabilità sarà svolto attraverso un confronto sistematico con Kant e Schopenhauer.

25. Il secondo discorso sulla religione già ricordato ribadisce a più riprese questa relativa estraneità della religione alla morale: «Esa vuole intuire l'Universo, mettersi in devota contemplazione delle sue manifestazioni e azioni; con infantile passività vuol farsi afferrare e riempire dai suoi influssi immediati», mentre «la morale parte dalla coscienza della libertà, vuole allargare all'infinito il suo regno, vuole subordinarle tutto» (*Reden*, KGA, Abt. 1, Bd. 2, cit., p. 211, trad. it. p. 73)

mentre nella fede sono io stesso a diventare termine dell'amore. La posizione della fede al di sopra dell'amore da parte di Lutero equivale all'assegnazione di un primato all'amore di sé rispetto all'amore degli altri. La centralità che nella sua dottrina riveste il motivo della «resurrezione» sta a indicare un virtuale superamento di tutte le condizioni che limitano gli ummani. Se l'amore comporta un'apertura verso l'altro, nella fede sono concentrato su me stesso, ossia non mi preoccupo di amare bensì di essere amato. Il primo atteggiamento mi espone a una possibile infelicità, l'altro mi garantisce uno stato di beatitudine.

Feuerbach si mostra in questo testo particolarmente sensibile agli effetti di ordine psicologico che derivano dal beneficio di ricevere amore: l'amore mi umilia, subordinandomi all'altro, mentre l'esperienza di essere amato mi «esalta». Questa consapevolezza del proprio valore cresce a misura della dignità dell'essere che concede il riconoscimento, ed è quindi massima se a darlo è l'essere supremo. La saldezza dell'identità, la sicurezza del credente è irraggiungibile. Essa costituisce il modello della certezza di sé e della realtà che può derivare dalla conferma degli altri. Una conferma – aggiunge però Feuerbach, mettendo così in evidenza, senza volerlo, il carattere ambivalente del riconoscimento – tanto più necessaria quanto meno ho fiducia in me stesso²⁶.

Il compito più arduo è stabilire proprio il ruolo che l'amore di sé, liberato dalle sue pretese soprannaturalistiche, svolge nell'economia dell'esistenza umana. La priorità dell'amore di sé rispetto all'amore dell'altro, che la religione di fatto predica, subordinando l'abnegazione della vita presente alla beatitudine di quella futura, concede Feuerbach, «possiede anche un intento giusto e buono». L'immagine che Dio mi rimanda, a mo' di ideale, di ciò che non ho ancora in me stesso, di un essere onnipotente e beato, che si pone al di sopra di ogni limite, corrisponde per certi aspetti all'essenza del desiderio umano. Ma in quell'immagine si afferma la legge dell'«amore

26. «Quanto più un uomo è timoroso, quanto meno consapevolezza e fiducia ha in se stesso, tanto più si deve lasciare informare e convincere dagli altri» (*Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers*, cit., p. 406, trad. it. cit. p. 179).

egoistico», di un unilaterale voler essere amati. Il carattere solitario della vita beata mette bene in luce questa relazione della beatitudine con l'amor proprio cristiano²⁷.

Feuerbach includerà in misura crescente l'amore di sé nel proprio sistema etico fino ad attribuire all'etica la funzione di mantenere in equilibrio il proprio impulso alla felicità (*Glückseligkeitstrieb*) con il riconoscimento di quello altrui. È stato proprio l'approccio positivo alla religione che si realizza nello studio su Lutero a metterlo su questa strada. L'impulso dell'individuo senziente alla libertà dalle limitazioni della natura e della morte viene riconosciuto ora, più nettamente che mai, come la radice della religione e insieme di un'etica eudemonistica, che non vuole però o non riesce a rimanere all'altezza delle pretese radicali dell'animo religioso.

27. *Ibidem*, p. 411, trad. it. p. 183. Nella vita beata, diversamente che nel peccato, impensabile al di fuori di un rapporto, l'uomo si isola da ogni dimensione sociale: «beati lo si può essere unicamente da soli».

Sobre o autor:

Ferruccio Andolfi: Professor associado de Filosofia da História na Università degli Studi di Parma, Itália. Diretor da Revista *La Società degli Individui*. Tradutor de Feuerbach e membro do conselho científico da Sociedade Feuerbach. E-mail: ginestra@unipr.it