

“L’Essenza della fede secondo Lutero” di Ludwig Feuerbach

Francesco Tomasoni

(Università del Piemonte Orientale, Italia)



Abstract

The socio-political problems which in 1844 led to irreparable conflicts and to the dissolution of the Hegelian left, are reflected in *The Essence of Faith According to Luther*. Feuerbach had approached Luther's works after the first edition of *The Essence of Christianity* (1841), following the criticisms of the Protestant theologians, who had reproached him for complete dependence on Catholic theology and for a poor understanding of Protestantism in terms of its return to the origins and its emphasis on freedom. Feuerbach attempted to remedy the problems, enriching the second edition of *The Essence of Christianity* (1843) with a large number of quotations from the great reformer. In the Christological orientation of Luther, he found the confirmation of his own reduction of religion to anthropology. In *The Essence of Faith According to Luther* the primary role of necessity and desire, in contrast to the existing reality, is examined, as well as the strength of faith, capable of infusing confidence in oneself and in the future.

Keywords:

Feuerbach, essence of Faith, Luther

Resumen

Los problemas político-sociales que en 1844 condujeron a conflictos irreparables y a la disolución de la izquierda hegeliana se reflejan en *La esencia de la fe según Lutero*. Feuerbach se había acercado a las obras de Lutero después de la primera edición de *La esencia del cristianismo* (1841), luego de las críticas de los teólogos protestantes, que le habían reprochado una neta dependencia de la teología católica y una escasa comprensión del protestantismo en su retorno al origen y en su énfasis por la libertad. Feuerbach intentó remediarlo enriqueciendo la segunda edición de *La esencia del cristianismo* (1843) con muchas citas del gran reformador. En la orientación cristológica de éste encontró la confirmación de su propia reducción de la religión a la antropología. En *La esencia de la fe según Lutero*, se examina el rol primario de la necesidad y del deseo, en contraste con la realidad existente, como también la fuerza de la fe, capaz de infundir seguridad en sí mismo y en el futuro.

Palabras claves:

Feuerbach, esencia de la Fe, Lutero

Datos del Autor

- Licenciado en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana
- Doctor en Filosofía
- Profesor Asociado de Historia de la Filosofía Contemporánea de la Universidad del Piemonte Oriental
- Vicepresidente de la “Internationale Gesellschaft der Feuerbach-Forscher”
- Recientemente ha publicado: *Ludwig Feuerbach e a fratura no pensamento contemporâneo*, Edições Loyola, São Paulo 2015.

1. La liberazione dalla schiavitù

Il 1844, anno di pubblicazione de *L'essenza della fede secondo Lutero*, rappresentò la definitiva dissoluzione della sinistra hegeliana, emblematicamente rappresentata dal naufragio dei “Deutsch-französische Jahrbücher”, progettati per coinvolgere le forze più innovative della Francia e della Germania sotto la direzione di Arnold Ruge e Karl Marx, ma interrotti subito dopo l’uscita del primo numero. Nel riferire a Feuerbach il fallimento, Ruge accennava ai problemi finanziari, ma anche alla difficile collaborazione con Marx sia per il suo temperamento, sia per la sua visione politica. Secondo lui il suo collega nella direzione del periodico aveva più il taglio dello studioso che del giornalista. Dotato di “talento critico”, esercitava fino all’eccesso la dialettica, si sprofondava in un mare di libri, ma non portava a compimento nulla. Per la sua “dotta disposizione” apparteneva ancora “interamente al mondo tedesco”, mentre da questo era escluso a causa “della sua mentalità rivoluzionaria”. Al di là delle critiche personali, che includevano anche la sua ingratitudine, Ruge lasciava trasparire un dissenso più profondo riguardo alle idee rivoluzionarie che stavano maturando in Marx. Egli colpiva indirettamente anche lui, quando si inoltrava in un’ampia critica ai comunisti francesi accusandoli di sognare una organizzazione livellatrice della società che avrebbe resi “partecipi *tutti* gli uomini di questa miseria e oppressione”. Anziché la libertà, si sarebbe creato “uno stato di polizia o, anzi, uno stato di schiavi”. A questo esito sarebbe sfociato il sogno irrealizzabile di un “paradiso” senza miseria o di una libertà universale, come dimostrava il terrore subentrato nel corso della rivoluzione francese¹. La critica di Ruge fa emergere il conflitto fra quanti nella sinistra hegeliana avevano abbracciato il liberalismo con maggiore o minore radicalità e quanti interpretavano in senso sempre più socialista la democrazia. Feuerbach non seguì Ruge, anzi disapprovò la sua rottura coi comunisti, ai quali si sentì in quel momento più vicino grazie al loro principio fondamentale, che riteneva giusto, ossia la loro lotta contro la schiavitù. Di questo atteggiamento è in qualche modo testimonianza *L'essenza della fede secondo Lutero*. Essa uscì nel vivo di queste vicende. Nella lettera in cui Feuerbach esprimeva all’editore Wigand il timore che la censura intervenisse con tagli sull’opera, lamentava anche la fine dei “Deutsch-französische Jahrbücher”. Al di sotto della trattazione religiosa si può notare una coloritura sociale e politica. Avvenuta la pubblicazione nel giugno 1844, Marx ne pubblicò vari estratti su “Vorwärts” nei mesi di agosto, settembre e ottobre di quell’anno. Egli cercava di attirare dalla sua parte Feuerbach. Nella lettera a Feuerbach dell’ 11 agosto 1844 esaltava i *Principi della filosofia dell’avvenire* e *L'essenza della fede secondo Lutero* vedendovi la “base filosofica” del socialismo. Precisava poi che così li avevano intesi i “comunisti”. Aggiungeva infine che “la parte comunista” dei lavoratori

1. Lettera a Feuerbach del 15 maggio 1844, Ludwig Feuerbach, *Gesammelte Werke* (=GW), Hrsg. W. Schuffenhauer, Berlin, Akademie Verlag, 1967-, XVIII, pp. 347-349.

2. Lettera a Wigand del 30 aprile 1844, GW XVIII, pp. 343-344.

si riuniva due volte la settimana per udire lezioni su *L’essenza del cristianesimo*³. Feuerbach non si lasciò coinvolgere nella lotta politica diretta, convinto del fatto che le azioni silenziose fossero le migliori e che l’opera di chiarificazione delle menti avrebbe poi avuto risultati pratici⁴. Anche il confronto con la religione non doveva essere abbandonato nell’interpretazione dei fenomeni antropologici.

Egli, proprio nell’estate del 1844, cercò di informarsi sul socialismo leggendo le opere di Lorenz von Stein⁵ e del sarto Wilhelm Weitling,⁶ ma mantenne la sua peculiare ottica, orientata all’umanesimo e alla critica religiosa. Nell’esprimere la sua ammirazione per Weitling, egli lo chiamava “profeta del suo ceto”. Ne evidenziava la “serietà, l’atteggiamento, l’anelito alla formazione” rispetto agli studenti delle università e prospettava come “risultato del comunismo” un radicale capovolgimento: quelli che erano più in alto sarebbero stati più in basso e viceversa. I servi sarebbero diventati signori, i signori servi. I re si abbassavano a “pietisti”, gli artigiani invece diventavano “atei” “non nel senso dell’ateismo antico, insignificante, vuoto, scettico, bensì di quello moderno, positivo, efficace, religioso”⁷.

Da questa posizione Marx avrebbe preso sempre più le distanze, stimolato anche dall’attacco di Max Stirner che nell’autunno del 1844 pubblicò *L’unico e la sua proprietà* accusando Feuerbach di conservare, attraverso il suo umanesimo, il cristianesimo in uno sforzo disperato “per stringerlo a sé”⁸. Engels e Marx ne furono colpiti e presero le distanze dal suo umanesimo⁹. Feuerbach, dal canto suo, respinse l’interpretazione di Stirner secondo cui la sua critica religiosa era volta a conservare la religione, ma replicò che in essa si trovavano valori da recuperare per l’uomo¹⁰.

In questo contesto si colloca dunque la pubblicazione de *L’essenza della fede secondo Lutero*, che reca come sottotitolo: *Un contributo all’ “Essenza del cristianesimo”*. Nella prefazione alle sue *Opere* Feuerbach rettificò la parola “contributo” precisando che non si trattava semplicemente di quello. L’opera aveva un “significato indipendente”: si scuoteva di dosso il filosofo per far emergere l’uomo. Mentre infatti ne *L’essenza del cristianesimo* si aggirava ancora nella sua testa l’“essenza astratta della ragione, l’essenza della filosofia a differenza dell’essenza reale sensibile della natura e dell’umanità”, questa si imponeva nel lavoro su Lutero¹¹. Esso vuol dunque calarsi nella concretezza umana, di cui un aspetto saliente sarà appunto quello del bisogno. *L’essenza del cristianesimo*, che viene ricordata nel sottotitolo, è però importante per comprendere la genesi de *L’essenza della fede secondo Lutero*.

3. GW XVIII, pp. 376, 379.

4. Cfr. già lettera a Ruge del giugno 1843, GW XVIII, pp. 272, 274.

5. *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs*, Leipzig, Wigand 1842.

6. *Garantien der Harmonie und Freiheit*, Visis 1842.

7. Lettera a Friedrich Kapp del 15 ottobre 1844, GW XVIII, p. 398.

8. Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigenthum*, Leipzig, Wigand 1845, 43-44.

9. Cfr. già la lettera di Engels a Marx del 19 novembre 1844, Marx-Engels, *Werke*, Berlin, Dietz Verlag 1955-, XXVII, pp. 11-12.

10. GW IX, pp. 428-429.

11. GW X, p. 188.

2. Il protestantesimo nella formazione di Feuerbach

Una posizione negativa e ingiustificata verso il protestantesimo venne rimproverata a Feuerbach dai teologi protestanti che recensirono *L'essenza del cristianesimo*. Il primo, Julius Müller lamentò il fatto che egli avesse individuato come tipici del cristianesimo i tratti cattolici, come il monachesimo e il celibato e si fosse appoggiato soprattutto sui Padri della chiesa e i teologi medioevali. Feuerbach gli rispose che quei tratti corrispondevano al cristianesimo antico. Viceversa il protestantesimo rappresentava un compromesso col mondo moderno. In questo confronto introduceva la figura di Lutero: "I padri della chiesa e i mistici volevano essere *solo* cristiani, Lutero è cristiano e uomo". La sua ambiguità però aveva avuto un'importanza storica universale. Era stato nella storia della religione cristiana "il primo uomo". Da qui la sua "riforma"¹². In questa prospettiva Lutero sembra quasi staccarsi dal protestantesimo e rappresentare emblematicamente il recupero dell'umano.

Sulla linea di Müller, ma in modo molto più articolato si mosse Eduard Zeller, giovane teologo e filosofo che poi divenne universalmente noto per i suoi studi sul pensiero greco. Formatosi nella critica storica all'università di Tubinga, Zeller lamentò un inadeguato e inattendibile uso delle fonti. Mentre Feuerbach aveva addotto testi autentici e spuri dei Padri della chiesa e dei mistici medioevali, aveva trascurato Lutero e ignorato lo slancio del protestantesimo per ritornare alle origini. Inoltre, accecato dall'ascetismo, aveva ignorato la tendenza all'impegno nel mondo e la lotta contro la schiavitù che aveva caratterizzato il cristianesimo¹³.

Le critiche non erano infondate. Citazioni dirette dalle opere di Lutero mancano nella prima edizione dell'*Essenza del cristianesimo*, come nelle opere precedenti. Inoltre non solo il monachesimo e l'ascetismo, ma anche alcuni aspetti della teologia, evidenziati da Feuerbach, si attagliano più al cattolicesimo che al protestantesimo. Basti pensare alla centralità di Maria, collocata nella Trinità come terza persona al posto dello Spirito santo, all'importanza assegnata al mediatore fra Dio e gli uomini, o all'interpretazione dei sacramenti nella loro efficacia *ex opere operato*¹⁴.

Accanto alla ragione già addotta contro Müller, secondo cui il cattolicesimo era più vicino al cristianesimo antico nel suo orientamento verso l'aldilà, ve n'è per Feuerbach anche un'altra: le differenze fra le due confessioni erano secondarie rispetto all'essenziale¹⁵.

Per comprendere queste due valutazioni può essere utile ricordare la formazione di Feuerbach. Benché i genitori fossero luterani, egli fu battezzato secondo il rito cattolico. Le ragioni pratiche possono essere state che a Landshut, città cattolica, in cui

12. GW IX, p. 205.

13. Zeller, recensione a *Das Wesen des Christenthums* [...], Von Ludwig Feuerbach, Leipzig 1841: „Theologische Jahrbücher“, Tübingen 1843, pp. 352, 354, 362, 356.

14. GW V, pp. 143-147, 150, 162, 278

15. Ibid., pp. 147, 246-247, 404-405.

allora si trovava la famiglia, potessero mancare pastori protestanti o che il padre, Paul Johann Anselm, docente di diritto nella università volesse con quel gesto mostrare riguardo verso la confessione religiosa lì praticata. Determinante dovette essere una certa svalutazione dei riti e delle differenze confessionali che si stava diffondendo fra i ceti colti, sotto l'influenza del razionalismo illuministico. Per loro era più importante il messaggio morale. Anche la prima istruzione avvenne in un ambiente cattolico. Trasferitasi la famiglia a Monaco di Baviera, il piccolo Ludwig frequentò le prime scuole in cui insegnavano, in gran parte, ecclesiastici cattolici¹⁶.

La sua formazione, pur determinata dalla famiglia secondo la mentalità protestante, si svolse a stretto contatto col mondo cattolico e si tradusse in un approccio moraleggiante e devozionale alla Bibbia che poteva accordarsi con entrambe le confessioni di fede. Da adolescente, egli cercava di consolare la madre, separatasi per un certo tempo dal marito e dai figli maschi, consigliandole di far leggere alle figlie, rimaste con lei, il “bel libro di Tobia”, il libro del Siracide e il “sublime e bel discorso della montagna nei capitoli quinto, sesto e settimo di Matteo”. Inoltre sarebbe state utili un libretto, intitolato “Stunden der Andacht” (*Ore di meditazione*)¹⁷, che in nome del rapporto intimo con Dio aveva attenuato gli aspetti confessionali e non lasciava ben affiorare la sua origine in ambiente protestante. L'autore, per lungo tempo sconosciuto, era Heinrich Zschokke (1771-1848), pedagogista protestante e amico di Pestalozzi. Se qui si possono scorgere influenze del pietismo, conviene però tener presente che un atteggiamento morale e sentimentale verso la religione si era affermato anche nell'illuminismo tedesco e, poi nel romanticismo. Da un certo misticismo, qualificato addirittura come “rozzo”, l'adolescente Ludwig Feuerbach fu messo in guardia nel ginnasio *Carolinum* di Ansbach, come risulta da un giudizio scritto su di lui. Una tendenza al misticismo era peraltro presente nella sua famiglia: il fratello maggiore Joseph Anselm e la sorella Rebekka Magdalene ne subirono i contraccolpi con gravi crisi psicologiche¹⁸.

Prima di immatricolarsi alla facoltà di teologia di Heidelberg, Feuerbach lesse le *Lettere sullo studio della teologia* di Herder. Dai manoscritti che sono rimasti, risulta che abbia studiato diligentemente le prime venticinque lettere sull'Antico e sul Nuovo Testamento e che abbia interrotto la sua lettura alla parte dogmatica. Sulla scorta di Herder, egli si rivolse alla Bibbia, vista come depositaria di una verità semplice e originaria, capace di dare senso ai racconti miracolosi e di mostrare poeticamente la fusione del divino con l'umano¹⁹.

Iniziato lo studio della teologia protestante, Feuerbach abbracciò l'insegnamento di Karl Daub, che elesse come suo maestro di vita. Questi, profondamente imbevuto

16. Cfr. Claudio Cesa, *Il giovane Feuerbach*, Bari, Laterza 1963, p. 17; Josef Winiger, *Ludwig Feuerbach. Denker der Menschlichkeit*, Darmstadt, Schneider 2011, pp. 45-46; Francesco Tomasoni, *Ludwig Feuerbach. Biografia intellettuale*, Brescia, Morcelliana 2011, pp. 27-28.

17. Agosto, 1821, GW XVII, p. 15.

18. Winiger, *op. cit.*, pp. 48; Tomasoni, *op. cit.*, 20-21, 24, 30.

19. Uwe Schott, *Die Jugendentwicklung Ludwig Feuerbachs bis zum Fakultätswechsel 1825. Zur Genese der feuerbachschen Religionskritik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1973, pp. 50-64.

di filosofia idealistica, sosteneva posizioni coraggiose e autonome rispetto ai dogmi. Nella sua lotta contro l'individualismo moderno, egli ravvisava una radice di esso nel protestantesimo. Fu dunque accusato dai suoi colleghi di nutrire un "criptocattolicesimo" e di sognare una "chiesa ideale cattolico-protestante"²⁰. Anche Hegel, per udire il quale Feuerbach si trasferì a Berlino, scorse nel protestantesimo una prima affermazione della soggettività moderna che doveva essere controbilanciata dall'oggettività e dall'universalità. Nei suoi primi scritti Feuerbach risentì di questi insegnamenti e mosse aspre critiche al pietismo per il suo ripiegarsi nella soggettività preoccupata solo della propria salvezza.

I Pensieri sulla morte e l'immortalità sono introdotti da un quadro storico in cui il protestantesimo è fatto oggetto di particolare critica per aver reso "divino" l'individuo e aver posto come fondamento anziché la chiesa, la persuasione personale. Ben diverso era il cattolicesimo medioevale, caratterizzato dalla visione comunitaria²¹. In base a questa formazione si comprendono sia l'attenuazione delle divergenze dogmatiche fra le due confessioni religiose a beneficio di un comune aspetto morale, sia la critica al protestantesimo come iniziatore del soggettivismo moderno. Esistono però due punti che diventeranno importanti nella successiva evoluzione di Feuerbach: l'aspetto sentimentale della religione che all'inizio esercitò una attrattiva su di lui, fu poi da lui collegato al pietismo con una accentuazione sempre più negativa. Eppure egli non abbandonò, anzi in seguito riconfermò sempre più la convinzione che senza sentimento non fosse concepibile una religione. In secondo luogo il protestantesimo implicava la rivendicazione di una libertà. Già il padre intorno al 1818 e 1819 aveva visto nella concezione luterana della chiesa invisibile e della fede l'affermazione della libertà interiore e se ne era avvalso contro la proposta di un concordato fra la Santa Sede e la Baviera²². Si era trattato di una battaglia perdente. Quando poi Feuerbach prese come oggetto di studi Pierre Bayle lo esaltò come campione della libertà. Lo scrittore francese era passato dal protestantesimo al cattolicesimo e da questo di nuovo al protestantesimo. La sua guida però, secondo il giudizio di Feuerbach, era stata la ragione²³. Come tale, il protestantesimo aveva proseguito nell'oppressione dell'uomo non più attraverso la mortificazione della carne, come nel cattolicesimo, ma attraverso la negazione della ragione in nome della fede²⁴.

Questa tesi fu ribadita anche in occasione del dibattito scoppato sui matrimoni misti in Renania. L'arcivescovo di Colonia, Clemens August von Droste-Vischering, rispetto ai matrimoni misti, aveva imposto ai genitori l'educazione cattolica dei figli. A tale decisione si era opposto lo stato prussiano, sostenuto dai protestanti e dalla

20. Falk Wagner, *Die vergessene spekulative Theologie. Zur Erinnerung an Carl Daub anlässlich seines 150. Todesjahres*, Zürich, Theologischer Verlag, 1987, pp. 39, 42-45, 54; Ewald Stübinger, *Kommentierende Einführung*, in: Carl Daub, *Theologumena*, Hrsg. E. Stübinger, Waltrop, Verlag H. Spenner 2008, pp. 11-13.

21. GW I, pp. 189-190.

22. Gustav Radbruch, *Paul Johann Anselm Feuerbach. Ein Juristenleben*, Wien, Springer 1934, pp. 110-113, 128, 132-141.

23. GW IV, pp. 102-103, 212

24. GW IV, pp. 17-29.

destra hegeliana. A difesa dell'arcivescovo erano intervenuti con decisione i cattolici conservatori della Germania meridionale. Una posizione più distaccata rispetto allo scontro confessionale aveva assunto Arnold Ruge che, negli articoli sugli “Hallische Jahrbücher”, aveva invitato i protestanti a recuperare lo spirito di libertà, proprio della riforma. Ancor più lontano dalla polemica diretta si era tenuto Feuerbach che aveva ricordato l'atteggiamento illiberale del protestantesimo, radicato nei giudizi negativi di Lutero verso la ragione. Coerentemente i pietisti, rappresentati da Joachim Lange, più di cento anni prima, nel 1723, avevano scacciato Christian Wolff dall'università. Da ciò però Feuerbach ricavava una conseguenza che finiva per dare ragione a Lutero: filosofia e cristianesimo non potevano fra loro concordare²⁵. Ovviamente egli sceglieva l'alternativa opposta: la ragione. Tuttavia, riconosceva alla religione un suo spazio in una sfera diversa dalla ragione, giacché essa aveva una “natura drammatica”²⁶.

3. Il ritorno a Lutero

Su questo sfondo avvenne l'approccio a Lutero dopo la pubblicazione dell'*Essenza del cristianesimo*. La seconda edizione, uscita due anni dopo, nel 1843, è ricca di citazioni dalle opere del grande riformatore. L'arricchimento fu stimolato dalle critiche dei teologi protestanti²⁷. Feuerbach non mutò la sua interpretazione della religione, anzi vide nel grande riformatore un ulteriore appoggio. Tuttavia cominciò a nutrire forte simpatia per la sua persona²⁸. Lutero è dunque invocato come ulteriore autorità a sostegno della riduzione antropologica del cristianesimo. Anche nell'articolo *Luther als Schiedrichter zwischen Strauss und Feuerbach*, uscito nel febbraio del 1843, con firma: Kein Berliner e, per molto tempo attribuito per lo più a Marx, ma recentemente rivendicato a Feuerbach, Lutero appare come arbitro che contro Strauss difende l'interpretazione feuerbachiana dei miracoli in quanto realizzazione soprannaturale di un desiderio naturale²⁹. Questo tema fornirà la chiave per nuove aperture e riconoscimenti.

Intanto la riforma di Lutero assumeva per Feuerbach un valore emblematico per il rinnovamento da lui auspicato, come risulta nel titolo delle *Tesi per la riforma della filosofia* e nei paragrafi iniziali dei *Principi* in cui il protestantesimo è definito il “modo religioso o pratico dell'umanizzazione” di Dio. In esso la teologia sarebbe diventata “soltanto cristologia, cioè antropologia religiosa”, Dio in sé sarebbe diventato “Dio per

25. *Der wahre Gesichtspunkt*, GW VIII, pp. 208-209, 213-214, 216.

26. GW VIII, pp. 216, 215.

27. Cfr. al riguardo, Johannes Wallmann, *Ludwig Feuerbach und die theologische Tradition*: “Zeitschrift für Theologie und Kirche”, 1970, pp. 56-86; *Why did Feuerbach concern himself with Luther?*: “Revue internationale de Philosophie”, 1972, pp. 372-385.

28. Cfr. Luis Miguel Arroyo Arrayás, “Yo soy Lutero II”. *La presencia de Lutero en la Obra de L. Feuerbach*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca, 1991, p. 135.

29. Cfr. per questo scritto, Arroyo, *op. cit.*, pp. 102-104.

noi³⁰. In uno scritto inedito, pubblicato in tempi recenti, *Necessità di un cambiamento*, Feuerbach indicava più chiaramente il compito politico attuale come il compimento della riforma. “Ciò che la riforma voleva e si proponeva nel campo della religione, si vuole ora nel campo della politica”. Se fosse venuto meno quel rivestimento religioso che lo avvolgeva, si sarebbe sprigionato tutto il suo anelito alla libertà. “Il protestante è un repubblicano *religioso*. Il protestantesimo conduce perciò nella sua dissoluzione [...] al repubblicanesimo *politico*”³¹. Il passo decisivo verso la libertà, rappresentato dal protestantesimo, pur con le sue contraddizioni, doveva dunque essere portato a compimento. Questi spunti, legati al nuovo approccio a Lutero sono importanti per cogliere le implicazioni politico-sociali dell’opera dedicata a Lutero. In una lettera a Ruge, che, come abbiamo ricordato, aveva esaltato i valori di libertà insiti nella riforma protestante, Feuerbach annunciò la sua prossima pubblicazione su Lutero come il tentativo per ritornare all’ispirazione originaria, alla “grande azione nella storia universale”. Essa avrebbe offerto principi “pratici” per il futuro coinvolgendo il popolo³².

4. Bisogno, desiderio e realtà

Un motivo centrale de *L’essenza della fede secondo Lutero*, preannunciato nei *Principi*, è quello dell’umanizzazione di Dio, ossia del fatto che Dio in sé sia diventato Dio “per noi”. Questo sarebbe appunto il mistero dell’incarnazione, che ne *L’essenza del cristianesimo* era stata anche descritta nei termini della lettera di Paolo ai Filippesi (2,7) come abbassarsi di Dio, come uno spogliarsi della sua divinità in favore dell’uomo³³. L’incarnazione era stata definita “una lacrima della compassione divina”³⁴. La centralità di Cristo, là riconosciuta, viene ora confermata attraverso gli scritti di Lutero nei quali Feuerbach sottolinea l’insistenza del “per noi”. “L’essenza della fede secondo Lutero consiste perciò nella fede in Dio come ente *essenzialmente* riferito all’uomo”³⁵.

Tale relazione è però un movimento avviato da una situazione di disparità, anzi da un contrasto: “aut – aut”³⁶. La negatività che Feuerbach aveva criticato nel protestantesimo viene ora rivalutata come momento di questo dinamismo. Lutero aveva descritto l’uomo come peccatore, privato ormai della libertà e della ragione. Nell’alternativa radicale fra Dio e uomo aveva scelto il primo e, per esaltarlo, aveva

30. GW IX 265-266, cfr. Arroyo, *op. cit.*, pp. 101-102.

31. *Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung*, in: L. Feuerbach, *Entwürfe zu einer Neuen Philosophie*, Hrsg. W. Jaeschke u. W. Schuffenhauer, Hamburg, Meiner 1996, p. 133.

32. Lettera di metà aprile 1844, GW XVIII, pp. 338-339.

33. GW V, pp. 106, 115.

34. *Ibid.*, p. 102.

35. GW IX, p. 366.

36. *Ibid.*, p. 355.

abbassato il secondo: “La nullità dell’uomo è il presupposto dell’essenzialità di Dio”³⁷. Tuttavia questo Dio era un Dio umano. L’abbassamento dell’uomo dipendeva dall’abbassamento di Dio. “Lutero è inumano verso l’uomo perché ha un *Dio umano*”³⁸. Come si spiega questo gioco di negatività? Con la struttura del bisogno e del desiderio, ai quali in quest’opera si dedica grande attenzione.

Nella fame l’uomo sente dentro di sé il vuoto, la propria nullità, “tutte le sue forze vengono meno, il suo animo cede, la sua fiducia in se stesso scompare”. “Disperato esclama: ah! Come è proprio nulla l’uomo senza cibo”³⁹. Gli accenni alla asprezza della fame dovevano trovare accoglienza nel popolo al quale Feuerbach voleva rivolgersi. Egli però indicava una prospettiva positiva. Come Lutero aveva messo l’uomo in una condizione di fame per far assaporare Gesù Cristo, così la fame era un “*buon cuoco*” e rendeva saporito il cibo. Il bisogno era dunque una negatività che richiedeva di essere negata. Già ne *L’essenza del cristianesimo* l’alienazione preludeva alla riappropriazione da parte dell’uomo dei valori trasposti in Dio. Era come la circolazione del sangue dal centro alla periferia e dalla periferia al centro⁴⁰. Qui però si insiste maggiormente sull’importanza della negatività come molla del movimento.

Quando il bisogno diventa cosciente e ispira l’immaginazione, si fa desiderio. “Ogni aspirazione, ogni desiderio ha qualcosa contro di sé, infatti io desidero che qualcosa che è, *non* sia e, viceversa, che un’altra cosa che non è, sia. Così quando desidero mangiare, ho la fame contro di me e desidero appunto che la fame che è, non sia e che invece la sazietà che non è, sia. Ogni desiderio vuol fare dell’essere un non essere e del non essere l’essere”. Il desiderio è, come tale, negazione della realtà esistente e induce a immaginare un’onnipotenza. “Ogni desiderio è il desiderio di un’onnipotenza, di una creazione dal nulla”. Se, in relazione al miracolo come realizzazione di un desiderio, Lutero era stato invocato come autorità, qui si ribadisce che il “desiderare umano oltrepassa i confini della natura e della ragione”⁴¹. È innegabile in questi passi l’insistenza sulla carica utopica del desiderio⁴² che poteva essere impiegata per il cambiamento della situazione politico-sociale, apparentemente senza vie d’uscita.

Questo è ancor più chiaro nella connessione che viene stabilita con l’istinto della felicità. “Dio, l’oggetto della fede cristiana non è altro che *l’istinto di felicità soddisfatto* [...] Ma che cos’è il tuo desiderio, la tua aspirazione? Libertà da tutti i mali [...] libertà dalla morte [...], libertà dai limiti della natura, in una parola: *beatitudine*”. Affinché questa beatitudine non sia “un semplice pensiero privo di consolazione, una speranza senza oggetto”, diventa con Dio un “*ente reale*”. Dio appare dunque come la garanzia del desiderio umano che come tale non ha limiti. Così la resurrezione di Cristo è

37. Ibid., p. 354.

38. Ibid., p. 362.

39. Ibid., p. 361.

40. GW V, p. 73.

41. GW IX, p. 373.

42. Gabriel Amengual, *Critica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach*, Barcelona, Laia 1980, p. 338 ha scorto nell’interpretazione feuerbachiana della religione il riconoscimento del suo slancio utopico, profondamente positivo.

la certezza della beatitudine, della redenzione dal peccato e dalla morte. Come il desiderio, così l'istinto di felicità non ha limiti è "svincolato da tutte le materie determinate, da tutti gli oggetti determinati della realtà, soprannaturale"⁴³.

Feuerbach sfiora qui una problematica che toccherà varie volte. Da un lato il desiderio si pone in contrasto con la realtà esistente, la nega a tal punto da crearne un'altra. In questo modo raggiunge traguardi che apparivano impossibili. È questa certezza interiore che può far sprigionare forze impensate e promuovere cambiamenti che apparivano impossibili. Dall'altro lato però ci sono anche desideri irrealizzabili, velleitari, giacché l'uomo non è onnipotente. Del resto la critica di Feuerbach alla religione aveva già preso di mira i desideri cosiddetti "soprannaturalistici", dovuti all'immaginazione svincolata da ogni legge⁴⁴. Anche qui, dopo aver detto che il desiderio e l'istinto della felicità non hanno limiti, introduce la distinzione fra i desideri "legati a oggetti determinati, reali, a scopi e fini umani" e quelli indotti dal cristianesimo, che sarebbero "soprannaturali"⁴⁵. La precisazione, dovuta evidentemente al timore che attraverso l'infinità del desiderio e dell'istinto di felicità, rientri la religione come unica via per soddisfarli, appare piuttosto frettolosa e il problema del rapporto fra desiderio e realtà non sembra risolto. Ad esso ritornerà la *Teogonia* che contrapporrà il desiderio al destino.

5. Fede, fiducia nel futuro e amore di sé

Un altro motivo rispetto al quale *L'essenza della fede secondo Lutero* mostra un cambiamento significativo è la rivalutazione dell'amore di sé e della fede⁴⁶. Mentre nell'*Essenza del cristianesimo* la fede era stata posta in antitesi all'amore universale in quanto partigiana, ripiegata su di sé, intollerante⁴⁷, ora essa è definita "la radice dell'amore"⁴⁸. In verità è mutato sia il concetto della fede, sia quello dell'amore. A contatto con le opere di Lutero Feuerbach scopre che la fede non è primariamente l'accettazione di una dottrina, ma la fiducia in una persona e in un futuro. Così egli commenta: "La fiducia risveglia l'amore"⁴⁹. "La fede è la convinzione che dappertutto il bene non soccomberà al male, bensì il male al bene [...]. La fede non si abbandona, come l'incredulità, al potere della polizia e del patibolo [...], si abbandona solo alla propria giusta e buona *causa*; perciò anche in catene è certa della sua vittoria. La *fede* è la *lieta prospettiva* che il giorno odierno non è l'ultimo giorno sotto il sole"⁵⁰. Se essa

43. GW IX, pp. 403-404.

44. Si veda ne *L'essenza del cristianesimo*, GW V, p. 232.

45. GW IX, p. 404.

46. Su questo tema, trattato in connessione al prevalere della soggettività, cfr. Arroyo, *op. cit.*, pp. 174-177, 180, 183.

47. GW V, pp. 412-437, 446.

48. GW IX, p. 393.

49. *Ibid.*

50. *Ibid.*, p. 394.

ha una forza capace di spezzare le catene del presente in nome del futuro, è implicito l'invito a recuperarla per un cambiamento profondo della vita e della società, come aveva scritto in *Necessità di un cambiamento* invitando a recuperare le energie insite nella religione⁵¹.

La rivalutazione della fede si accompagna a una nuova concezione dell'amore, non più contrapposto astrattamente all'egoismo. Anzi è proprio in questo scritto che l'amore di sé appare condizione per l'amore degli altri. Per comprendere ciò che può rendere felice un altro, devo provare in me stesso che cosa significa desiderare ed essere felici. Affiora qui un principio che diventerà fondamentale nell'ultima opera di Feuerbach: la qualità moralmente buona di un'azione rivolta all'altro corrisponde al benessere a lui procurato. “Ciò che per l'altro è un *beneficio* (*Wohltat*) è rispetto a me, il benefattore, un'azione moralmente *buona* (*gute*)”⁵². Questo principio implica due conseguenze: chi non accetta se stesso, chi non ama se stesso, non può amare neppure l'altro. Feuerbach se ne era reso conto in modo tragico l'anno prima, nel 1843, alla morte del fratello Eduard, da lui profondamente amato. Questi aveva rinunciato a seguire la sua inclinazione per le scienze naturali e aveva obbedito alla volontà del padre che l'aveva avviato alla giurisprudenza. Era così diventato il figlio modello e aveva avuto una carriera universitaria fulminea, ma in sé aveva celato l'insoddisfazione. Riflettendo su di lui, Feuerbach aveva spiegato l'ipocondria che gli amici avevano attribuito a suo fratello con l'assenza di ogni egoismo, anche quello legittimo e aveva concluso: “Ma profondamente fondato nella natura, profondamente legittimo, necessario alla propria conservazione è un certo egoismo”⁵³. Avendo negato ogni amore di sé, il fratello aveva finito per considerarsi al centro di tutti i mali e per perdere amorevolezza verso gli altri e verso la vita.

In questo scritto su Lutero l'amore di sé viene recuperato nel messaggio etico e nel discorso della fede. Egli scrive: “Nella fede io sono ente *assoluto*, sono fine in sé (*Selbstzweck*). Nell'amore *divinizzo* un *altro* ente; ma nell'essere amato sono io l'ente *divinizzato*. Chi mi ama, mi grida: ama te stesso, poiché io ti amo; io ti mostro, ti rendo oggetto solo ciò che tu sei e devi fare; il mio amore ti *autorizza*, anzi ti *obbliga* all'amore di te stesso”⁵⁴. L'orizzonte della reciprocità, già delineato nei *Principi*, permette dunque a Feuerbach di proporre un corretto amore di sé che non escluda l'altro, anzi lo implichi. Questo tema sarà sviluppato fino al termine della sua produzione come alternativa sia all'egoismo assoluto, sia a un amore astratto, imposto come dovere.

Una seconda implicazione riguarda la sensibilità. L'amore di sé infatti include la sensibilità e questa fornisce il criterio della felicità. Come stabilire il benessere altrui senza la sensibilità? Feuerbach afferma qui: “Solo un ente sensibile è un ente capace di rendere felici e di appagare, un ente *benefico*”. L'intuizione sensibile rende “amici

51. *Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung*, p. 125.

52. GW IX, p. 368.

53. *Andenken an Eduard August Feuerbach*, GW IX, p. 348.

54. GW IX, p. 401.

dell'uomo⁵⁵.

Il confronto con Lutero, col suo discorso sulla fede che giustifica l'io peccatore, ma anche col suo carattere vibrante di energia porta dunque Feuerbach a significativi arricchimenti del suo pensiero in una ottica aperta alla sfera pratica.

Rispetto alla complessità del messaggio di Lutero si possono osservare nel discorso di Feuerbach semplificazioni e gravi riduzioni. In particolare i temi subiscono un'inflexione naturalistica, come dimostra l'"aut - aut" di Lutero, interpretato attraverso il bisogno, o la fede in Cristo attraverso la fiducia in sé. Da un lato si riconosce che il riformatore ha scelto la teologia anziché l'antropologia, dall'altro lato si spiega che quella teologia era già antropologia. Se quello aveva dichiarato "solo Dio", Feuerbach ne capovolge il senso e conclude: "solo l'uomo". È un passaggio che non può non apparire forzato. Inoltre il tema della croce, così importante per Lutero, scompare⁵⁶.

Pur con questi limiti, si può però riconoscere che Feuerbach colse sia la positiva insistenza di Lutero sull'umanità di Dio in Cristo e sulla unità dell'uomo nella sua corporeità secondo la visione biblica,⁵⁷ sia una tendenza all'antropologizzazione, impostasi progressivamente nel luteranesimo secondo la denuncia di Karl Barth⁵⁸. Pur sensibile al contesto politico, l'opera ebbe dunque un significato molto più ampio e profondo, che merita ancor oggi la nostra attenzione.

Fecha de Recepción: 09/12/2014

Fecha de Aprobación: 16/03/2015

55. Ibid., pp. 377, 378.

56. Per queste critiche cfr. Matthias Meyer, *Feuerbach und Zinzendorf. Luterus redivivus und die Selbstauflösung der Religionskritik*, Hildesheim, Olms, 1992, pp. 122-125, 133-135, 166-172, 199; Maciej Potepa, *Feuerbach und Luther*, in: *Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie*, Hrsg. W. Jaeschke und F. Tomasoni, Berlin, Akademie Verlag 1998, pp. 173, 178-179, 180.

57. Cfr. per questo, Arroyo Arrayás, *op. cit.*, p. 226; Udo Kern, *Feuerbachs Begriff der Leiblichkeit und dessen biblischer und lutherischer Hintergrund*, in: *Feuerbach und der Judentum*, Hrsg. U. Reitemeyer, T. Shibata, F. Tomasoni, Münster, Waxmann, 2009, pp. 66-71.

58. Arve Brunnvoll, *Feuerbach, Luther und die Zukunft des Protestantismus*, in: *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Hrsg. H.-J. Braun, H.-M. Sass, W. Schuffenhauer, F. Tomasoni, Berlin, Akademie Verlag 1990, pp. 148, 156-160.