

## Book Reviews

Johann August Eberhard, *Propedeutica alla teologia naturale. Per l'uso nelle lezioni accademiche*, a cura di Hagar Spano, Milano-Udine, Mimesis, 2018, 128 pp.

Viene proposto per la prima volta al pubblico italiano un piccolo gioiello della cosiddetta *Aetas kantiana*, la *Vorbereitung zur natürlichen Theologie: zum Gebrauch akademischer Vorlesungen* di Johann August Eberhard. L'autore fu un filosofo di notevole rilievo ai suoi tempi, ben inserito nell'ambiente dell'Illuminismo (*Aufklärung*) tedesco, noto per i suoi studi di estetica e di lessicografia, nonché per quel tentativo di "divulgazione" filosofica passato alla storia con il nome di *Popularphilosophie*.

Eberhard studiò teologia, filosofia e filologia classica a Halle, una delle università più prestigiose della Prussia settecentesca. Entrò poi in stretto contatto con l'Illuminismo berlinese, in particolare con filosofi come Friedrich Nicolai e Moses Mendelssohn. Esordì con uno scritto intitolato *Neue Apologie des Sokrates, oder Untersuchung von der Seligkeit der Heiden*, pubblicato nel 1772, in cui criticò alcuni dogmi tradizionali della teologia cristiana, tra i quali la dottrina della dannazione collettiva dei pagani e la dottrina del castigo eterno dell'inferno (che egli attaccò anche in riferimento agli *Essais de Théodicée* di Leibniz, suscitando una vivace polemica con Lessing). Da un punto di vista strettamente filosofico, si può affermare che Eberhard sia un seguace di Christian Wolff, di cui occupò la cattedra a Halle: e in effetti le sue opere appaiono fortemente influenzate dal leibnizianesimo, nella forma "scolastica" che esso ricevette da Wolff e da Georg Friedrich Meier.

Nel 1776 Eberhard pubblicò il libro *Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens*, che ricevette il premio della Königl. Akademie der Wissenschaften di Berlino e gli valse la nomina a professore di Filosofia nell'Università di Halle, dove lo stesso Kant aveva precedentemente rifiutato una chiamata a professore ordinario, preferendo rimanere a Königsberg. La sua notorietà rimane comunque legata a una serie di sette contributi, pubblicati nel 1789, sulla *Critica della ragion pura* di Kant, in cui difendeva la filosofia di Leibniz e Wolff contro le obiezioni kantiane, cercando di dimostrare che la verità della filosofia di Kant poteva già essere reperita negli scritti di Leibniz. Kant reagì a queste obiezioni nel 1790 con il noto scritto *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*.

Il breve scritto qui tradotto in italiano (di una precedente traduzione inglese – *Preparation for Natural Theology: With Kant's Notes and the Danzig Rational Theology Transcript*, London, Bloomsbury Academic, 2016 – Spano ha pubblicato un'ampia recensione in ASE 35/2 [2018] 566-571) apparve a Halle nel 1781, lo stesso anno in cui Kant diede alle stampe la *Critica della ragion pura*, sicché il destino storiografico dello scritto e quello del suo autore sono strettamente legati alla ingombrante figura di Kant.

Nella sua accuratissima introduzione (che nulla concede a esigenze divulgative e si rivolge quasi esclusivamente a un pubblico di addetti ai lavori), Hagar Spano mette in rilievo

come Eberhard non fosse, diversamente dall'*opinio communis*, una sorta di mera “controfigura dogmatico-wolffiana” del filosofo della *Critica*. Peraltro, Kant stesso si servì del manuale eberhardiano nelle proprie lezioni di filosofia della religione, cosa che in realtà tradisce una sintonia tra i due pensatori maggiore di quanto si sia di solito disposti ad ammettere.

Spano osserva come lo scritto si situi all'incrocio tra teologia naturale in senso stretto e una filosofia della religione intonata alla critica dei dogmi in senso illuministico (la *Dogmenkritik* che culminò nelle opere di Lessing e Reimarus). Siamo di fronte a una sorta di «logica della teologia» che, a parere del curatore, può perfino interessare coloro che sono sensibili al tema della «rinascita della teologia naturale nella filosofia analitica». Elementi che Spano prende bensì in considerazione ma senza mai obliterare il preciso contesto storico in cui l'opera si colloca. Soprattutto, Spano cerca di dissipare i luoghi comuni che tendono a ridurre la riflessione eberhardiana a una polemica di retroguardia nei confronti del criticismo kantiano. Luoghi comuni che avrebbero prodotto un doppio effetto indesiderato: da un lato gli scritti di Eberhard sono rimasti a lungo confinati nella cerchia degli specialisti e degli studiosi di Kant, con il risultato che di solito le indagini critiche si sono mosse a partire da una prospettiva di ricezione di tali tematiche nell'ambito degli studi sulla filosofia trascendentale, piuttosto che dal punto di vista di un genuino interesse per l'autore *iuxta sua principia*; dall'altro lato, gli scritti presi maggiormente in esame sono stati quelli collegati immediatamente alla disputa antikantiana, divampata alla fine degli anni ottanta del XVIII secolo e diffusa grazie al *Philosophisches Magazin*. In realtà, come Spano ben sottolinea, questi scritti non forniscono una rappresentazione completa del confronto Eberhard-Kant, né esauriscono l'opera di un filosofo «che fu bensì avversario irriducibile del *Kantianismus*, ma non solo questo» (p. 9). Certo, Eberhard non fu mai convinto della bontà delle tesi di Kant, neppure quando scese in campo a difesa di Fichte – e quindi di un filosofo che di Kant si professava ancora devoto seguace – nel celebre *Atheismusstreit* del 1799: per lui, se «Leibniz, di certo senza volerla denigrare, ha chiamato la filosofia di Spinoza un *Cartesianisme outré* [cartesianesimo esagerato], forse i suoi successori, di certo con eguale rispetto, chiamerebbero il criticismo un *Leibnitianisme incomplet*» (*ibidem*).

Spano ha peraltro il merito di rivalutare tutti i vari aspetti della figura di Eberhard, che non fu solo un filosofo ma anche un politologo, un teorico della società, un lessicografo e un teologo che aderì a quella corrente del protestantesimo illuministico nota come “neologia” (teorizzata *in primis* da Johann Joachim Spalding, sulla scorta del deismo inglese, essa avanza l'idea di una religione naturale che però non neghi e non sia in conflitto con la Rivelazione). Il curatore richiama inoltre un giudizio del compianto Claudio Cesa su Herder («Non è inverosimile che la virulenta polemica antikantiana [...] abbia contribuito alla sua emarginazione, perché gli argomenti da lui operati, e gli autori da lui invocati, lo facevano apparire indissolubilmente legato al pensiero dell'*Aufklärung*»), sostenendo che esso potrebbe essere agevolmente trasposto anche al pensiero di Eberhard, inquadrandolo non soltanto nel contesto fecondo dell'Illuminismo tedesco ma anche valorizzandone quei tratti di originalità filosofica che molti storici della filosofia hanno negletto o addirittura negato.

La *Propedeutica alla teologia naturale* – osserva Spano – è non solo un'opera genuinamente illuministica, ma è anche un testo che si situa al crocevia tra la filosofia della “scolastica” wolffiana e quella filosofia popolare resa famosa da Moses Mendelssohn. Si tratta di un documento prezioso, che presenta due volti complementari: da un lato è una dottrina che indaga la natura di Dio secondo un metodo razionalistico in senso stretto (*im engeren Sinne*); dall'altro, è una filosofia della religione che si ispira alla critica dei dogmi di stampo schiettamente illuministico. Il metodo razionalistico, per quanto consegnato al suo tempo, offre – come si diceva – anche preziosi spunti di riflessione per coloro che sono sensibili al tema della reviviscenza della teologia naturale nell'ambito della filosofia analitica della religione.

Eberhard compila il proprio manuale con una preoccupazione costante: quella di fornire una veste coerente alla «scienza delle regole per la formazione della più perfetta conoscenza di Dio nell'intelletto umano e per la sua comunicazione». Come l'autore spiega nel paragrafo iniziale, essa si divide in una parte *teoretica*, dedicata alla genesi della conoscenza di Dio e a quelle che chiama le «regole della sua perfezione» (si tratta dei criteri con cui vengono stabilite le proprietà necessarie e “perfette” della divinità), e in una parte *pratica*, che contiene le regole per la comunicazione di questa conoscenza. L'intento non è solo costruttivo o ricostruttivo, ma anche polemico, e segnatamente contro quegli errori teologici che vanno evitati attraverso una debita indagine scientifica. Ciò permetterebbe una convergenza tra Scritture e ragione naturale, che nell'alveo delle filosofie illuministiche coincide poi con l'idea che la religione senza la ragione annaspa e incespica come una persona claudicante. Anche qui si nota però un primo punto di dissenso verso Kant (come dice Spano, verso la «filosofia trascendentale»,

benché in questo caso a rigore si tratti del Kant “precritico”), giacché Eberhard prende le distanze dallo scritto kantiano *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, del 1763. E ancora maggiore è la distanza che lo separa dalle lezioni di teologia razionale che Kant tiene a Königsberg dopo il 1780, nelle quali vengono ripresi e approfonditi alcuni passaggi della Dialettica trascendentale in cui le prove dell’esistenza di Dio vengono dichiarate «speculativamente impossibili», oltre al tema dell’ideale teologico-morale del Sommo Bene, che nella Dottrina trascendentale del metodo è definito come «fondamento determinante del fine ultimo della ragion pura» e che coincide con «l’idea di una tale intelligenza, in cui la volontà morale più perfetta, congiunta con la somma beatitudine, sia la causa di ogni felicità nel mondo» (Immanuel Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Milano, Bompiani, 2004, 1141). Eberhard coglie bene la crucialità del piano teologico per l’evoluzione del pensiero kantiano, dato che in esso si concentrano tutte le intenzioni della filosofia critica e si tenta di fondare l’autonomia della ragione umana come orizzonte ultimo di riferimento gnoseologico e morale: ma dietro all’utilizzo da parte di Kant di manuali di matrice razionalista e wolffiana, per fini espositivi e didattici, Eberhard ravvisa il tentativo di superare quella matrice e di chiarire la diversa prospettiva trascendentale in cui si inquadra ogni possibile fondazione della “metafisica” e della morale. Per il Kant “critico”, come Spano giustamente ricorda (p. 22), la religione è connessa con il tema portante della *Verbindlichkeit* (obbligazione), ossia «la necessità di un’azione libera sotto un imperativo categorico della ragione»: sicché la religione viene ridotta al «riconoscimento (*Auffassung*) di tutti i doveri come comandamenti divini», dove i doveri sono ciò che obbliga e vincola il soggetto. E, nonostante l’uso di una certa terminologia, è del tutto evidente come Kant abbia abbandonato l’orizzonte dogmatico del razionalismo wolffiano, che faceva leva sulla relazione intrinseca tra essere e concetto, ossia sul fatto che i predicati riferiti al concetto di Dio sono predicati “reali” (e non concetti di secondo livello, come osservò Gottlob Frege), mentre per il filosofo di Königsberg «l’autentica difficoltà consiste nel fatto che il concetto [di Dio] è trascendente e non può darsi alcuna sua proprietà in una qualsivoglia esperienza possibile» (AA XVIII, p. 518). Il che equivale a dire che nessun concetto può condurre a una conoscenza reale senza che gli si possa assegnare una corrispondente intuizione. E per Kant neppure la prova fisico-teologica (ossia quella che risale dal mondo all’intelligenza somma come principio di ogni ordine e perfezione naturale) ha valore, perché l’idea di Dio non deve conformarsi all’osservazione della natura, ma piuttosto alle esigenze della moralità. Per Eberhard, invece, occorre trovare una via di mezzo tra la superstizione, che rischia di mettere «il mondo intero in fiamme» (p. 28), e la negazione di Dio, tra fanatismo e incredulità, che sono entrambi dannosi perché contengono ignoranza ed errore. E a questo scopo la critica lockiana e kantiana, proposte come antidoto al dogmatismo e allo scetticismo, gli sembrano insufficienti.

Sicché nella *Propedeutica* Eberhard riprende molte tradizionali prove dell’esistenza di Dio: ad esempio, nel § 20 (“Dimostrazioni della realtà esterna ovvero della realtà effettiva di Dio”), egli osserva come le dimostrazioni della realtà *esterna* di Dio possano essere ricavate o dal concetto dell’Essere infinito in senso metafisico (e la nozione di infinità è analizzata con rigore matematico nei paragrafi precedenti) o dalla contingenza del mondo. E chiama le prime dimostrazioni *a priori*, le seconde *a posteriori*, richiamandosi per quelle *a priori* a sant’Anselmo e Descartes, ma osservando che solo Leibniz e Wolff hanno messo in rilievo la necessità di dimostrare preliminarmente non *l’esistenza* di un essere perfettissimo, bensì la sua possibilità, unitamente alla tesi per cui non potrà mai essere oggetto di esperienza.

Peraltro, nel ribadire le ragioni del razionalismo e la necessità di pervenire alla conoscenza dei suoi attributi e della sua esistenza, Eberhard non manca di accennare ai risvolti “pratici” (in un senso non dissimile da quello kantiano) di tale conoscenza. Infatti, conoscere le perfezioni di Dio non equivale a «una conoscenza sterile. Deve piuttosto avere un’influenza morale sul nostro agire» (§ 48 della *Propedeutica*). E i dogmi teologici devono essere riletti criticamente alla luce di quello che si potrebbe chiamare “protestantesimo illuminato” (*aufgeklärter Protestantismus*), perché concepiti in modo rigido costituiscono un ostacolo e un impedimento nei confronti del conseguimento della più autentica determinazione (*Bestimmung*) morale dell’uomo. Rilettura che arriva fino a minare gli stessi fondamenti, di remota origine agostiniana, del protestantesimo, mettendo in discussione la dottrina della grazia e della predestinazione (con toni quasi pelagiani), per aprire verso una rinnovata concezione dell’uomo come “essere libero” (*freies Wesen*, p. 37), capace di autodeterminarsi.

In ultima analisi, il criterio ispiratore che muove Eberhard, e che gli consente di non cedere né ai pericoli del dogmatismo, né alla dissoluzione di ogni credenza stabile e sicura operata dallo scetticismo, consiste nella tesi per cui nel giudizio su ogni questione religiosa è necessario servirsi delle argomentazioni razionali, soprattutto quando l’evidenza delle



interpretazioni della Scrittura viene meno. E in fondo, come scrisse nella Prefazione alla seconda edizione del primo libro della *Neue Apologie des Sokrates*, opera che Spano reputa di determinante importanza per l'intelligenza della stessa *Propedeutica*, e alla quale assegna largo risalto nel suo ampio saggio introduttivo, «le teorie contenute nei sistemi teologici sono null'altro che filosofia. Mediante null'altro che la filosofia possono dunque essere giudicate».

Teodosio Orlando  
Liceo Classico Statale "Dante Alighieri", Roma.  
teodosio.orlando@gmail.com

Joan E. Taylor, *What Did Jesus Look Like?*, London, Bloomsbury, 2018, 288 pp.

Gli scritti che compongono il Nuovo Testamento non contengono alcuna descrizione dell'aspetto fisico di Gesù. È una mancanza che può passare inosservata, dal momento che oggi tutti hanno ereditato un'immagine mentale di quale potesse essere questo aspetto, grazie a una tradizione universalmente riconosciuta. Ma gli autori dei vangeli tacciono sull'argomento, sia perché non avevano mai visto Gesù, sia perché il suo aspetto fisico non era importante per il messaggio che volevano veicolare. È un'assenza che può stupire, secondo Taylor, dato che molte biografie greco-romane prevedevano una descrizione dei personaggi e non di rado gli antichi leggevano le qualità morali attraverso la lente della fisiognomica. Inoltre, se Gesù fosse stato particolarmente bello ciò sarebbe stato notato, dal momento che sia Mosè sia Davide, ai quali spesso egli fu accostato, furono considerati come tali; ma anche se fosse stato particolarmente brutto, ciò non sarebbe stato passato sotto silenzio. Si intravede già, fin da ora, dove ci condurrà lo svolgersi di questo libro: a un Gesù con un aspetto di uomo qualunque. Ma prima di giungere a questa conclusione Taylor va alla ricerca di qualche informazione sull'aspetto di Gesù all'interno delle rappresentazioni artistiche, delle reliquie e della letteratura, cercando di valutare la credibilità storica di ciascuna di queste fonti.

Il risultato finale di quasi due millenni di elaborazioni iconografiche è il cosiddetto "Gesù europeo", esportato ovunque grazie all'imperialismo e alla colonizzazione, con il suo volto sereno, gli occhi azzurri, i capelli lunghi spartiti nel mezzo, il naso piccolo e le guance rosee; un ritratto che sembra ben adattarsi alla descrizione fornita dalla *Lettera di Lentulo*, uno scritto apocrifo risalente al XV secolo infinite volte riprodotto su tavole accanto al dipinto del volto di Cristo preso di profilo (abbastanza somigliante, secondo Taylor, a certe gemme che rappresentavano l'imperatore di Roma) e ben rappresentato dal capolavoro di Leonardo noto come *Salvator mundi*. La *Lettera di Lentulo* ha avuto un forte influsso sulla creazione del modello tipico del Cristo europeo, subendo in alcuni momenti storici ulteriori modificazioni: è il caso del Gesù ariano dell'epoca nazista, che cercava di eliminare ogni tratto possibilmente semitico dall'iconografia gesuana. Oggi più nessuno storico mette in dubbio la completa ebraicità di Gesù, ma questa acquisizione storica non ha avuto ricadute sull'iconografia che continua a ripetersi nell'arte sacra o nelle rappresentazioni cinematografiche. Il volto di Cristo per la maggior parte delle persone continua a somigliare a quello del Gesù di Zeffirelli o al famoso ritratto di Walter Sallman. Un Cristo europeo e moderno, dunque, ma storicamente inverosimile.

Ci sono ritratti più affidabili? Si parte dall'immagine della Veronica, una donna che avrebbe posseduto una vera immagine di Cristo, come si racconta in alcuni testi a partire dal V-VI secolo, anzitutto la *Vindicta Salvatoris* e la *Cura Sanitatis Tiberii* (Taylor sostiene [p. 31] che quest'ultima non è mai stata tradotta in una lingua moderna, mentre compare in italiano fra gli apocrifi tradotti da Mario Erbetta). La Veronica in teoria è conservata in Vaticano, ma è noto che su di essa oggi non si scorgono altro che macchie indistinte. Joan E. Taylor solo corsivamente dà conto della curiosa teoria secondo cui la Veronica sarebbe stata sottratta durante il sacco di Roma del 1527 e si troverebbe oggi a Manoppello (in realtà il Velo di Manoppello è un dipinto di epoca moderna). È interessante la constatazione che l'iconografia della Veronica ha subito un mutamento a partire dalla metà del XIV secolo, quando si è affermata una tipologia di volto sofferente; vi sono anche indizi che fanno pensare che la Veronica riportasse originariamente un volto con un colore di pelle piuttosto scuro (sulla Veronica è stato recentemente pubblicato A. Murphy *et alii*, *The European Fortune of the Roman Veronica in the Middle Ages*, Turnhout, Brepols, 2017). Fino al V secolo esisteva poi una statua a Paneas in Palestina, che secondo Eusebio di Cesarea raffigurava Cristo nell'atto di guarire l'emorroissa; ma molto probabilmente si trattava di una statua di Asclepio e Igea,