

# Universalità e storicità nella concezione schleiermacheriana della religione

di Omar Brino

According to Schleiermacher, the historic nature of religion is to be considered scientifically from complementary points of view: the 'philosophical' perspective looks for a general definition of religiousness and performs a morphological juxtaposition among the different religious communities; the 'theological' perspective attempts a historical reconstruction beginning with the experience of faith of one's own specific community; 'philological' research sees itself as independent and fundamental with respect to the two preceding perspectives. This essay wishes to investigate the theoretical foundations and the concrete results of this set-up, confronting it with contemporary positions and considering the critical evaluations—both positive and negative—that it has stimulated up to this very day.

## Introduzione

Nei convegni che si sono svolti in occasione del recente bicentenario dei *Discorsi sulla religione* di Schleiermacher, pubblicati la prima volta nel 1799, temi particolarmente dibattuti, anche per la loro indubbia attualità, sono risultati essere il confronto che nei *Discorsi* si instaura tra il cristianesimo e le altre religioni e il problema stesso di una definizione generale della religione rispetto alla consistenza storica plurale delle comunità religiose. Significativo in questo senso è il ricco convegno internazionale, svoltosi ad Assisi nel novembre 1999, che ha visto confrontarsi su questi temi da un lato autorevoli esperti di Schleiermacher (come C. Berner, H. Fischer, G. Moretto, G. Scholtz, S. Sorrentino e altri), dall'altro importanti studiosi di storia delle religioni, come H. Kippenberg, o di contemporanea teologia delle religioni come J. Dupuis.<sup>1</sup>

---

Abbreviazioni: *SW* = F. SCHLEIERMACHER, *Sämtliche Werke*, Berlin 1834-1864; *WA* = F. SCHLEIERMACHER, *Werke. Auswahl in vier Bände*, Leipzig 1910-1913; *CG* = F. SCHLEIERMACHER, *Der Christliche Glaube*, edizione critica basata sulla II ed., a cura di M. REDEKER, Berlin 1960; *KGA* = F. SCHLEIERMACHER, *Kritische Gesamtausgabe*, Berlin - New York 1984 ss.

<sup>1</sup> Gli atti del convegno di Assisi sono stati pubblicati in S. SORRENTINO (ed), *Religione e religioni. A partire dai 'Discorsi' di Schleiermacher*, Assisi (Perugia) 2000. Molti interventi sono stati dedicati al tema della pluralità delle religioni secondo Schleiermacher anche nel convegno organizzato dalla *Kirchliche Hochschule* di Wuppertal, i cui atti sono pubblicati in F. HUBER (ed), *Reden über Religion*,

Sia i contributi presentati ad Assisi, sia altre ricerche su Schleiermacher sottolineano la ricchezza e l'originalità della prospettiva schleiermacheriana, ma anche la sua problematicità.

Da un lato i *Discorsi* avviavano la ricerca di una specifica regione spirituale autonomamente e universalmente religiosa, irriducibile a qualsiasi altra istanza conoscitiva o morale. Dall'altro lato, i *Discorsi* difendevano la peculiare individualità delle religioni storiche, così come di qualsiasi altra individualità spirituale, da ogni tentativo di riduzione astratta e universalistica.

Questi due aspetti sono certamente intrecciati fin da questa prima opera schleiermacheriana in un'unica concezione di base, essi sono però anche occasione di attrito reciproco. Come si concilia il tentativo di vedere una base comune nell'universale esperienza religiosa da una parte con la difesa della specificità individuale delle singole religioni dall'altra? Come si giustifica l'appartenenza a una singola religione e come si rapportano le religioni le une alle altre, se ognuna ha il medesimo diritto di rivendicare la propria irriducibile individualità?

Un ulteriore tratto problematico riguarda lo sviluppo delle concezioni schleiermacheriane su questi temi. Nei giovanili *Discorsi*, come è stato detto efficacemente, «l'autore più che lamentare si compiace della condizione di pluralismo esistente tra le comunità religiose nel mondo»;<sup>2</sup> nelle opere mature, e in particolare nel suo tardo capolavoro, la *Dottrina della fede* (prima edizione 1821-1822, edizione definitiva 1830-1831), invece, viene presentata una concezione fortemente cristocentrica della storia religiosa e la presentazione delle altre religioni appare piuttosto sfocata.

In realtà, non tanto nonostante, ma proprio a causa di questa problematicità, la posizione schleiermacheriana su questi temi e quesiti appare, a mio avviso, ancora al giorno d'oggi particolarmente degna di essere indagata.

È noto che da parte degli autori della cosiddetta «teologia dialettica», e in particolare da parte di K. Barth e E. Brunner, Schleiermacher venne fortemente attaccato perché, a loro dire, aveva sostituito, come fondamento teologico, alla fede nella parola rivelata una concezione filosofica e universalistica della religione. Lo stesso concetto di «religione» apparve in sé teologicamente sospetto.<sup>3</sup>

Da più parti, però, in questi ultimi decenni, si sta cercando di rivalutare, anche nella prospettiva teologica, il tentativo schleiermacheriano di mettere a confronto il più volte da lui ribadito cristocentrismo teologico, da una

200 Jahre nach Schleiermacher: eine interdisziplinäre Auseinandersetzung mit Schleiermachers Religionskritik, Wuppertal 2000. Si veda, inoltre, il recentissimo incontro, tenuto nel novembre 2002 a Toronto dallo Schleiermacher-Group della American Academy of Religion, che ha avuto come tema appunto «Schleiermacher and Religious Pluralism».

<sup>2</sup> D. KLEMM, *Il 'destino del sentimento' nei Discorsi di Schleiermacher e nel dibattito attuale in America*, in S. SORRENTINO (ed), *Religione e religioni*, p. 95.

<sup>3</sup> Si veda ad esempio il § 17, intitolato: «Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion», di K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, I/2, Zürich 1938, pp. 304 ss.; cfr. H. FISCHER, *La rottura epistemologica nella teologia evangelica del Novecento*, in S. SORRENTINO (ed), *Religione e religioni*, p. 333.

parte, con la ricerca, dall'altra parte, di elementi comuni alle esperienze di fede nelle diverse comunità religiose e, quindi, con un proficuo dialogo tra le religioni.

Vorrei citare a questo proposito tre autorevoli posizioni emerse nel citato convegno di Assisi. Il teologo evangelico Fischer scrive:

«Schleiermacher aveva definito l'essenza della religiosità, che rappresenta l'elemento costante nelle varie religioni, come *coscienza di una dipendenza assoluta*, e aveva espresso col concetto di *Dio* il referente di provenienza di questa dipendenza».

«Non si tratta», però, continua Fischer,

«di costruire un concetto generale di *religione*, per poi *dedurne* il cristianesimo o altre religioni storiche quali sue forme specifiche, come spesso si è inteso erroneamente. Si tratta piuttosto di rendere visibile in ogni genere storico-positivo di fede ovvero in ogni *religione* l'elemento non contingente, e dunque universale. Ciò è e rimane necessario perché mediante una tale teoria della religione si possa addurre la prova che nella religiosità, e nelle sue organizzazioni sociali in comunità religiose, dunque in chiese, non si tratta di iniziative arbitrarie o aberranti dello spirito umano, bensì di atti della coscienza umana che hanno un loro proprio diritto e un loro senso razionale rispetto a altre attività della coscienza come il pensare e l'agire».<sup>4</sup>

Fischer sottolinea, inoltre, le potenzialità di questa impostazione per il dibattito attuale sull'ecumenismo e sul dialogo tra le religioni, perché l'impostazione della «teologia dialettica», che pure ha avuto molti meriti nell'approfondimento del discorso teologico, rischia di concludersi in una «strategia dell'isolamento» che fa «perdere la *capacità di dialogo* con le altre religioni».<sup>5</sup>

Dupuis, uno dei maggiori studiosi contemporanei della teologia delle religioni in ambito cattolico, propone un modello che «ritiene assieme il carattere costitutivo universale dell'evento-Cristo nell'ordine della salvezza e il significato salvifico delle tradizioni religiose in una pluralità di principio delle tradizioni religiose al di dentro dell'unico multiforme piano di Dio per l'umanità»,<sup>6</sup> e dunque «il dialogo interreligioso può rappresentare un arricchimento per gli stessi cristiani».<sup>7</sup> La difesa della pluralità storica delle religioni e l'universalismo cristocentrico non si escludono dunque a vicenda, per Dupuis, così come non si escludevano, come vedremo meglio, per lo stesso Schleiermacher (pur con le ovvie differenze che vi sono nella prospettiva schleiermacheriana, di due secoli fa, rispetto alle posizioni attuali).

<sup>4</sup> H. FISCHER, *La rottura epistemologica*, pp. 337-338 (dello stesso autore cfr. anche la recente sintetica ma assai efficace presentazione del complesso dell'opera schleiermacheriana: *Friedrich Schleiermacher*, München 2001).

<sup>5</sup> H. FISCHER, *La rottura epistemologica*, p. 343.

<sup>6</sup> J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni nella teologia cattolica degli anni recenti*, in S. SORRENTINO (ed), *Religione e religioni*, p. 324.

<sup>7</sup> *Ibidem*. Queste tematiche sono state sviluppate in due ampie opere recentemente tradotte in italiano: J. DUPUIS, *Verso una teologia del pluralismo religioso*, trad. it., Brescia 1997 e, dello stesso autore, *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, trad. it., Brescia 2001.

Lo storico delle religioni Kippenberg aggiunge un ulteriore importante elemento di attualità della posizione schleiermacheriana rispetto al problema del rapporto tra il concetto generale di religione e la storia delle religioni. Secondo Kippenberg, infatti, non si può separare in maniera assoluta storia delle religioni e riflessione filosofica sulla religione e Schleiermacher ha avuto una posizione decisiva nello sviluppo storico di questa consapevolezza.<sup>8</sup>

Come si vede, molti sono i motivi di attualità che spingono a una precisa considerazione storiografica di come Schleiermacher imposti il problema del rapporto tra universalità e storicità nelle religioni.

Questo lavoro, lasciando sullo sfondo le posizioni iniziali dei *Discorsi*, si vuole concentrare soprattutto sul modo in cui Schleiermacher sviluppa questi temi nelle sue opere mature, tanto nella direzione teologica, quanto in quella filosofica e storiografica. L'imponente insieme delle opere mature di Schleiermacher, nate dal suo insegnamento universitario, testimonia, infatti, da un lato un intenso confronto con le grandi discussioni filosofiche del suo tempo, dall'altro, l'intento di elaborare una vera e propria riformulazione sistematica di tutte le discipline teologiche.

A questo proposito, è particolarmente importante, a mio avviso, il confronto teorico che Schleiermacher intraprende con Schelling, nel momento di passaggio dalle prime posizioni dei *Discorsi* all'articolazione sistematica che troverà pieno sviluppo nelle opere mature. La lunga recensione dedicata, nel 1804, alle *Lezioni sul metodo dello studio accademico* di Schelling fornisce un documento essenziale per vedere come Schleiermacher imposta la relazione tra universalità e storicità delle religioni, attraverso il confronto critico con una delle principali posizioni, sul tema, della propria epoca.

Nella prima sezione, dunque, partendo dal confronto tra Schelling e Schleiermacher, cercherò di vedere le basi teoriche generali con cui quest'ultimo articola, rispetto alla filosofia del suo tempo, il problema della storicità delle religioni.

Nella successiva sezione si osserverà il modo in cui a queste basi teoriche risponde la trattazione concreta dei problemi di storia religiosa, prendendo in considerazione come Schleiermacher affronta la storia generale delle religioni e la posizione in essa del cristianesimo nelle opere mature (soprattutto nella *Dottrina della fede*, nelle *Lezioni sulla vita di Gesù* e nelle *Lezioni sulla storia ecclesiastica*), con particolare attenzione agli aspetti più controversi. Interessanti, a questo proposito, risulteranno anche alcune prediche – svolte da Schleiermacher in epoche diverse – che, a partire dal passo evangelico

---

<sup>8</sup> Cfr. H.G. KIPPENBERG, *La storia delle religioni come categoria filosofica*, in S. SORRENTINO (ed), *Religione e religioni*, p. 54: «Tra la scienza delle religioni, quale disciplina storica, e la filosofia della religione vi sono nessi tutt'altro che accidentali o marginali. Non potrebbe essere che l'idea di una storia delle religioni, con tutte le sue implicazioni, viene concepita correttamente solo se la trattiamo in base a una prospettiva filosofico-religiosa più ampia che abbracci tempi più lunghi? In una prospettiva del genere a Schleiermacher compete una funzione essenziale». Queste posizioni sono state espone in maniera più ampia nel lavoro recentemente tradotto in italiano: H.G. KIPPENBERG, *La scoperta della storia delle religioni*, trad. it., Brescia 2002, nel quale vi sono molti riferimenti ai *Discorsi* schleiermacheriani.

del discorso di san Paolo all'Areopago, trattano del problema generale del rapporto tra cristianesimo e altre religioni.

Nella terza sezione si presenteranno in sintesi le molte discussioni a cui è stata sottoposta la prospettiva schleiermacheriana sulla storia religiosa, dall'apparire delle sue opere fino ai dibattiti più recenti (con particolare attenzione a questi ultimi); nel breve paragrafo conclusivo, infine, si cercherà di trarre alcune osservazioni di merito sui risultati ottenuti da tale prospettiva.

1. *L'articolazione sistematica dei piani della storia religiosa: filosofico, teologico, documentale*

Tra i grandi filosofi del suo tempo, è a Schelling che Schleiermacher riserva il rispetto e l'attenzione maggiore. La formazione scientifica di Schleiermacher avviene fondamentalmente in modo indipendente da Schelling,<sup>9</sup> ma il confronto con le posizioni di quest'ultimo costituisce indubbiamente uno stimolo fondamentale per chiarire, per affinità e per contrasto, le proprie stesse concezioni, in particolare riguardo allo statuto epistemologico della teologia, al rapporto tra teologia e storia, al ruolo del cristianesimo, al contesto complessivo delle scienze in cui la teologia si va ad inserire.<sup>10</sup> Il documento essenziale del confronto tra i due filosofi è la citata recensione del 1804 alle schellinghiane *Lezioni sul metodo dello studio accademico*.

Secondo le *Lezioni* di Schelling, la teologia rappresenta la scienza somma di tutto il complesso delle scienze. Egli individua, infatti, due direzioni essenziali in tale complesso: da un lato vi sono le scienze storiche, che studiano come l'attività libera degli uomini si rapporta alla natura, trasformandola secondo i propri fini ideali; dall'altro lato vi sono le scienze fisiche, che studiano nello specifico quell'ambiente naturale, reale. La teologia espone invece «l'immediata scienza dell'essenza assoluta e divina», perché «mostra in modo oggettivo l'assoluto punto di indifferenza»<sup>11</sup> dell'ideale e del reale.

Una tale deduzione filosofica della teologia non deve però risultare indipendente dalla teologia storica,<sup>12</sup> ma entrambe devono essere congiunte

<sup>9</sup> Cfr. sulla formazione di Schleiermacher il tuttora fondamentale lavoro di E. HERMS, *Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher*, Gütersloh 1974.

<sup>10</sup> Cfr. l'ancora importante studio di H. SÜSKIND, *Der Einfluss Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System*, Tübingen 1909 (rist. anast., Aalen 1983); più recentemente sul rapporto tra Schelling e Schleiermacher cfr. W. PANNENBERG, *Teologia e filosofia: il loro rapporto alla luce della storia comune*, trad. it., Brescia 1999, pp. 213 ss. e E. BRITO, *Philosophie et Théologie dans l'oeuvre de Schelling*, Paris 2000, pp. 82-87. Mi permetto di rimandare anche alla traduzione italiana da me curata della recensione di Schleiermacher a Schelling, di prossima pubblicazione in «Humanitas», 2003.

<sup>11</sup> F. SCHELLING, *Sämtliche Werke*, Stuttgart 1856 ss., V, p. 283; trad. it. *Lezioni sul metodo dello studio accademico*, Firenze 1989, p. 62.

<sup>12</sup> Il rapporto tra filosofia e storia religiosa per Schelling non deve essere più dunque quello affermato dalla «dottrina kantiana, il cui più importante obiettivo pare ridursi alla fine solo ad allontanare quel che è storico e positivo e depurare il cristianesimo fino a farlo diventare una autentica religione razionale», F. SCHELLING, *Sämtliche Werke*, V, p. 299; trad. it. p. 75.

in una costruzione unitaria. Storia religiosa e filosofia confluiscono insieme: «l'essenziale dello studio della teologia è l'unione della costruzione sia speculativa che storica del cristianesimo e delle sue principali dottrine».<sup>13</sup>

«Per comprendere il cristianesimo in modo adeguato occorre vederlo in opposizione soprattutto con la religione greca»,<sup>14</sup> scrive Schelling. Mentre nel politeismo greco il mondo etico e ideale veniva determinato dal mondo reale e naturale, nel cristianesimo è al contrario quest'ultimo che viene determinato dal primo. «Con il cristianesimo», egli afferma,

«tutto il rapporto tra la natura ed il mondo ideale era dunque destinato a rovesciarsi: se nel paganesimo a rivelarsi era la natura mentre il mondo ideale appariva in secondo piano, come mistero, nel cristianesimo era piuttosto il mondo ideale a rivelarsi».<sup>15</sup>

Lungi dal depurare la storia della religione, il compito del filosofo diventa quello di affrontarla nel suo complesso per farne emergere la sua struttura interna:

«vera religione razionale significa riconoscere che vi sono solo due specie di religione, la vera religione naturale, che è necessariamente politeistica nel senso dei greci, e quella del tutto etica che vede Dio nella storia».<sup>16</sup>

Di qui Schelling costruisce i due modi fondamentali di concepire la storia: quella propria del mondo antico, che la intende come destino, e quella propria del mondo moderno, che la intende come provvidenza. Nella prima ogni avvenimento è riportato alla necessità naturale, reale, nella seconda è invece la volontà etica ideale, cioè la libertà, a prevalere. La stessa Chiesa viene concepita a partire da questa prevalenza dell'ideale nel mondo moderno, rispetto allo Stato, la comunità reale a cui tutto era subordinato nel mondo antico. Il dogma dell'incarnazione di Dio in Cristo è interpretato da Schelling come «il divino che si libera dall'involucro»<sup>17</sup> ed entra nella storia libera degli uomini.<sup>18</sup> Nelle *Lezioni* non è importante tanto il momento iniziale di Cristo in sé, quanto la storia che questo momento iniziale ha promosso e ha fatto sviluppare successivamente, aprendo alla prevalenza dell'ideale sul reale.<sup>19</sup>

A partire dall'opposizione di reale e ideale, Schelling compiva così una riddiscussione della categoria di storia, in cui confluivano vecchie e nuove

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 304; trad. it. p. 79. Sul modo in cui Schelling affronta la storia del cristianesimo nelle *Lezioni* si veda l'analisi di M.M. OLIVETTI, *La filosofia della religione come problema storico. Romanticismo e idealismo romantico*, Padova 1974, pp. 159 ss.

<sup>14</sup> F. SCHELLING, *Sämtliche Werke*, V, p. 287; trad. it. p. 66.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 289; trad. it. p. 67.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 299; trad. it. p. 75.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 289; trad. it. p. 67.

<sup>18</sup> D.F. Strauss considerava la concezione della cristologia presente in queste *Lezioni* schellinghiane un importante viatico alla prospettiva speculativa della cristologia sviluppata poi da Hegel. Cfr. C. CESA, *Prefazione* a F. SCHELLING, *Lezioni sul metodo dello studio accademico*, p. XI.

<sup>19</sup> Cfr.: «I primi libri di storia e dottrina del cristianesimo non sono altro che una particolare e imperfetta manifestazione di esso ... non dobbiamo soffermarci a una sola epoca, scelta arbitrariamente, ma avere in mente tutta la storia ed il mondo che il cristianesimo ha creato», F. SCHELLING, *Sämtliche Werke*, V, p. 300; trad. it. p. 76.

opposizioni: storia profana e storia sacra, antico e moderno, fisico ed etico, inconscio e conscio, destino e provvidenza.<sup>20</sup>

Nella recensione, Schleiermacher accetta la bipartizione sistematica essenziale tra le scienze della natura e le scienze della storia e apprezza molto quanto Schelling scrive delle prime. Il recensore si mostra però scettico sull'assunzione della teologia come scienza assoluta e fondativa rispetto alle altre scienze.<sup>21</sup> Per Schleiermacher, infatti, fin dalla prima edizione dei *Discorsi*, la religione è un'esperienza autonoma, un contenuto primario e irriducibile a qualsiasi conoscenza metafisica. La teologia ha in lui, quindi, un compito derivato, quello di aiutare a ordinare in modo conoscitivo un contenuto di esperienza non scientifico; essa non ha né il diritto, né la capacità di inverare il contenuto di fede in una scienza somma e assoluta, che sia di base alle altre scienze. Se la teologia facesse questo la religione risulterebbe sottoposta e inglobata nella scienza.<sup>22</sup>

Carattere sistematicamente fondativo ha in Schleiermacher non una scienza, la teologia, ma la religione, come esperienza pre-logica originaria. Il sentimento religioso si situa, in posizione autonoma, al di sopra sia della dimensione intellettuale del sapere sia della dimensione impulsiva della volontà, garantendo la superiore unità di questi due aspetti dello spirito. Ciò è già chiaro nei *Discorsi* e viene ulteriormente approfondito fino all'ultima elaborazione della *Dottrina della fede*. Nei *Discorsi* il sentimento religioso viene definito come un rapporto immediato di finito e infinito che fonda tutte le altre attività del finito; nella *Dottrina della fede* si parla di «sentimento della dipendenza assoluta», come coscienza del proprio rapporto con Dio, ed è questa superiore coscienza a fondare tutte le altre attività del soggetto, tanto nei suoi aspetti conoscitivi quanto in quelli volitivi. Il sentimento religioso si sottrae, quindi, a una compiuta descrizione scientifica proprio perché si situa in una dimensione anteriore rispetto al conoscere.<sup>23</sup>

Nel sistema delineato da Schelling, inoltre, manca per Schleiermacher una vera e propria etica; per lui, invece, l'intero campo delle scienze dell'ideale sul reale, cioè ciò che Schelling chiamava «scienza della storia», deve dipendere da una disciplina di base che possa offrire i riferimenti generali dell'attività ideale, ossia appunto l'etica; la stessa storiografia, che Schelling

<sup>20</sup> Su queste opposizioni e, in particolare su quella cruciale di antico e moderno, che Schiller e Schlegel avevano contribuito a rimettere in grande evidenza, riprendendo e ridiscutendo la seicentesca *Querelle des antiques et des modernes*, cfr. P. SZONDI, *Poetik und Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a.M. 1974.

<sup>21</sup> *KGA*, I/4, pp. 469-470: «La scienza che rende oggettivo il punto di indifferenza è la scienza dell'assoluta essenza divina, ossia la teologia ... Ma può in generale aver luogo una cosa simile? Il punto di indifferenza può diventare effettivamente l'oggetto di una scienza reale?».

<sup>22</sup> Cfr. nella stessa recensione l'insoddisfazione di Schleiermacher per il rapporto di teologia e religione in Schelling: «In relazione proprio a quanto discusso vi è il rapporto della teologia, come scienza dell'assoluto sapere divino, alla religione, come intuizione dell'infinito nel finito o viceversa, in quanto quest'ultima viene introdotta in modo forzato e, allo stesso tempo, senza ulteriori argomentazioni, viene spiegato che essa è la medesima cosa della prima»; *KGA*, I/4, p. 473.

<sup>23</sup> Sul sentimento religioso in Schleiermacher cfr. C. ALBRECHT, *Schleiermachers Theorie der Frömmigkeit*, Berlin - New York 1994 (con ampia bibliografia su un tema studiatissimo).

aveva riportato all'arte, deve dipendere dall'etica quale scienza fondamentale del mondo storico.<sup>24</sup> Nelle proprie lezioni universitarie di etica, che ci sono testimoniate a partire da importanti manoscritti del biennio 1804-1806,<sup>25</sup> Schleiermacher cerca di dare consistenza sistematica a tale concezione dell'etica come scienza generale dello spirito e come scienza della storia.

In queste lezioni si propone una «costruzione» generale e sistematica delle diverse attività umane, il cui risultato complessivo viene chiamato, utilizzando il termine delle scuole etiche antiche, «sommo bene».<sup>26</sup> Tale costruzione si struttura su due funzioni essenziali: quella definita «organizzatrice» e quella definita «simbolizzante». Alla prima Schleiermacher riconduce i beni della famiglia, dell'amicizia, del diritto, dell'economia, della produttività nazionale e statale. Nella seconda vengono invece collocate come dimensioni originarie e indipendenti la conoscenza scientifica, la religione, l'arte. Ad ogni attività spirituale essenziale corrisponde una comunità che ne rappresenta la necessaria organizzazione sociale: così, in particolare, lo Stato rappresenta la realizzazione comunitaria della disposizione politica, la scuola, nel senso più vasto del termine, nasce necessariamente dalla disposizione al sapere e le Chiese sono la necessaria manifestazione sociale della disposizione spirituale propriamente religiosa.<sup>27</sup>

Del tutto peculiare in questa «costruzione» etica è il ruolo della religione. Da un lato, come si è detto, la religione costituisce l'ambito specifico e primario, che garantisce l'unità organica di tutte le altre disposizioni spirituali – intellettuali e volitive – considerate dall'etica. Dall'altro lato, per chiarire la specificità stessa della religione nell'intero dello spirito, occorre osservare le relazioni che essa intrattiene con le altre dimensioni etiche dell'agire e del conoscere. La religione rappresenta la fondazione reale dell'unità organica delle diverse funzioni etiche; l'etica rappresenta la scienza che meglio può delineare la specificità della religione nell'intero dello spirito.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> Si vedano le conclusioni nella recensione a Schelling, *KGA*, I/4, p. 479: «Si potrebbe quasi credere che ... la cosiddetta scienza della storia, che non si voleva proprio far rinvenire, perché non doveva situarsi né nel punto di vista filosofico, né in quello religioso, non sia altro che la costruzione dell'eticità. E in questa maniera anche le disperse asserzioni sullo Stato, la Chiesa e altri prodotti ideali, in cui l'agire si esprime esternamente, potrebbero forse ricevere un qualche miglior trattamento. Così sembra quasi che se il signor Schelling volesse soltanto costruire la morale e ordinarla con la filosofia teoretica e quella pratica, si colmerebbero anche le lacune nel sistema delle conoscenze».

<sup>25</sup> L'edizione a tutt'oggi migliore delle varie stesure delle lezioni schleiermacheriane di etica è quella a cura di O. BRAUN e J. BAUER, contenuta in *WA*, II.

<sup>26</sup> Per «sommo bene» Schleiermacher intende, infatti, «la totalità del bene come prodotto etico», *WA*, II, p. 256. Con la scelta di questo termine egli si richiama coscientemente alla tradizione aristotelica, per cui il risultato dell'azione morale umana – il sommo bene – deve essere fornito dall'azione stessa e non può situarsi invece in una retribuzione trascendente, così come accade, a suo parere, nell'impostazione kantiana.

<sup>27</sup> Sull'etica di Schleiermacher come «scienza della storia» o come teoria generale della cultura, cfr. già R. HEINZE, *Die Kulturauffassung Schleiermachers nach der 'Ethik' und der 'Christlichen Sitte'*, Gotha 1935; A. REBLE *Schleiermachers Kulturphilosophie*, Erfurt 1935 e, soprattutto, più recentemente G. MORETTO, *Etica e storia in Schleiermacher*, Napoli 1979; F. TESSITORE, *Schleiermacher e lo storicismo etico*, in «Archivio di filosofia», 52 (1984), pp. 123-142; G. SCHOLTZ, *Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Frankfurt a.M. 1995.

<sup>28</sup> Sul rapporto, particolarmente complesso, di etica e religione in Schleiermacher si veda M. SIMON, *La philosophie de la religion dans l'oeuvre de Schleiermacher*, Paris 1974, pp. 217-227. Rispetto

Distinguendo così gli ambiti di produttività spirituale e indicandone la loro complementarità, l'etica fornisce alla storiografia le direttive generali con cui ordinare gli infiniti fenomeni individuali della storia, che devono essere indipendentemente raccolti nella ricerca empirica. Viceversa, la storiografia fornisce all'etica la narrazione delle infinite realizzazioni individuali delle strutture fondamentali del sommo bene (Chiesa, Stato ecc.), che nell'etica restano analizzate in modo astratto e formale.

Il riscontro di questa concezione etica sul piano della storiografia è nel manoscritto delle prime lezioni di *Introduzione alla storia della Chiesa* del 1806,<sup>29</sup> in cui Schleiermacher afferma che lo storico della Chiesa deve sempre partire da ciò che è eticamente proprio della Chiesa stessa, cioè l'originaria esperienza religiosa di una comunità per come essa si sviluppa nel tempo, rispetto a ciò che appartiene ad ambiti etici diversi, quali quello politico e quello scientifico. Una volta stabilito cos'è internamente la storia ecclesiastica, si può quindi impostare il problema del suo rapporto con le altre forme di storia. Si dà luogo così alla storia politica della Chiesa, che studia nel tempo il rapporto tra la Chiesa e lo Stato, e alla storia dei dogmi, che studia nel tempo il modo in cui il sentimento religioso è stato sottoposto ad analisi scientifica. Entrambe queste storie sono importanti per la storia ecclesiastica: non bisogna però ridurre la produttività religiosa o alla mera storia politica o alla mera storia dell'elaborazione scientifico-dogmatica; lo storico deve invece essere in grado di cogliere i rapporti di relazione tra religione, politica e scienza nella storia, così come lo studioso di etica li ha colti in generale, senza togliere cioè la rispettiva specificità e indipendenza di ogni funzione originaria.<sup>30</sup>

Una conseguenza fondamentale della posizione schleiermacheriana della scienza della storia come etica è lo stretto legame che egli instaura tra la ricognizione storica quale sviluppo di comunità etiche e la vita presente delle comunità stesse. Lo stesso complesso delle discipline teologiche ha per Schleiermacher una base che nasce da una comunità vivente, non può isolarsi in una dimensione esclusivamente speculativa.<sup>31</sup>

---

a Kant, in Schleiermacher la religione non si rapporta all'etica, a partire dalla speranza del compimento della legge morale universale; in lui, piuttosto, la religione individua il fondamento ultimo dell'etica come attività unitaria dello spirito, l'origine della spiritualità come intero. Di qui, nelle *Reden*, la critica a Kant per aver ricondotto la religione a semplice complemento della morale e, d'altro lato, l'indicazione che «ogni autentico agire deve essere morale e, può esserlo, ma i sentimenti religiosi devono, come una sacra musica, accompagnare ogni azione dell'uomo: egli deve fare tutto con religione, non a causa della religione»; *KGA*, I/2, p. 219; trad. it. *Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano*, Brescia 1989, p. 84.

<sup>29</sup> Pubblicato postumo nei *SW*, I/11, pp. 623-631. Sulla concezione schleiermacheriana della storiografia ecclesiastica cfr. H. JURSCH, *Schleiermacher als Kirchenhistoriker*, Jena 1933 e, più recentemente, J. BOECKLS, *Schleiermacher als Kirchengeschichtler*, Berlin - New York 1994. Interessante, inoltre, è il capitolo dedicato a Schleiermacher in P. MEINHOLD, *Geschichte der kirchlichen Historiographie*, II, Freiburg i.Br. - München 1967, pp. 134-141, perché l'impostazione di Schleiermacher è collocata e confrontata rispetto al vasto contesto della storiografia ecclesiastica a lui precedente e contemporanea.

<sup>30</sup> Cfr. *SW*, I/11, pp. 628-630.

<sup>31</sup> Cfr. «Die christliche Theologie ist der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Anwendung ein christliches Kirchenregiment nicht möglich ist», *KGA*, I/6, p. 249 (*Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, 1811).

Questo provoca un'impostazione diversa rispetto alle *Lezioni* schellinghiane per quanto riguarda il rapporto tra l'esposizione storica e la prassi di una comunità.

Anche in Schleiermacher, come già in Schelling,<sup>32</sup> troviamo una valutazione negativa della storiografia «pragmatica», tipica di molta storiografia settecentesca. La storiografia teologica schleiermacheriana non intende considerare i singoli momenti e i singoli individui della storia religiosa come semplici casi da cui trarre un esempio tecnico per il presente, e non cerca di riscontrare qualche causa contingente del recente passato che possa spiegare questo o quel fatto del presente (è questo il significato che Schleiermacher, come già Schelling, considera deterioro della «storiografia pragmatica»<sup>33</sup>).

Ma il rapporto di necessità e libertà nella storia, che già Schelling aveva reimpostato in quello parallelo di inconscio e conscio, viene risolto da Schleiermacher non come in Schelling in un'intuizione artistica tragica,<sup>34</sup> bensì in una interconnessione tra le leggi eticamente organiche, inconse, delle comunità, e le disposizioni consce di coloro che sono al vertice delle comunità stesse, e ne devono indirizzare lo sviluppo ulteriore. Dice il manoscritto per la storia ecclesiastica del 1806:

«Tra i laici gli speculativi disprezzano la Chiesa e si traggono sempre più fuori dalla sua comune manifestazione esteriore, talvolta anche dalla sua vita interiore; e così tutto ciò che accade nella Chiesa perde il contenuto speculativo. Lo scopo empirico che concerne l'amministrazione della Chiesa non può che apparire di poco pregio a chi è propriamente un dotto, e d'altra parte coloro che si interessano di più all'aspetto pratico vorrebbero quanto più possibile disfarsi della speculazione (dogmatica). Entrambi vi perdono egualmente la loro posizione corretta. La dottrina teologica, infatti, viene tenuta insieme solo in relazione alla Chiesa ... Si vede come non si può uscire da questo dissidio se da una parte non si comprende in un'unità la dottrina teologica e la Chiesa – un'unità che può aver luogo sia nella più alta speculazione dogmatica sia nella storia – e dall'altra parte se non si considera il tempo presente, nonostante tutta la sua miseria, come un punto nodale, che può aver luogo in modo *solamente* storico».<sup>35</sup>

È questo un nuovo modo di intendere la relazione tra ricognizione empirica e prassi teologica presente; con la *Breve esposizione dello studio teologico*, uscita in prima edizione nel 1811, questa impostazione trova la sua pressoché definitiva articolazione.

<sup>32</sup> Nella decima delle *Lezioni sul metodo dello studio accademico*, intitolata *Sullo studio della storiografia e della giurisprudenza*, Schelling individua tre livelli distinti di storiografia: quello cronachistico, quello pragmatico e quello superiore o artistico. La cronaca si limita a raccogliere i dati storici in modo irrelato, la storia pragmatica resta confinata ad un fine didattico immediato, senza penetrare nella autentica contemplazione storica, che è invece quella a cui giunge il terzo livello: «non c'è bisogno di sottolineare», scrive Schelling, «che la tragedia costituisce, per lo storico, la vera fonte delle grandi idee e del modo di pensare nobile, al quale deve essere istruito»; F. SCHELLING, *Sämtliche Werke*, V, p. 312; trad. it. p. 86.

<sup>33</sup> «La cosiddetta storiografia pragmatica» è «spiegazione di ciò che è presente da ciò che è passato ma solo in senso psicologico. Con ciò è tipica di questa concezione la tendenza a rinvenire piccole cause per i grandi avvenimenti, e a considerare così l'intero risultato della storia come un che di casuale, perché si considera necessario proprio ciò che non è autenticamente tale»; SW, I/11, p. 624.

<sup>34</sup> Cfr. *supra*, nota 32.

<sup>35</sup> SW, I/11, p. 626.

La Chiesa presente e la sua elaborazione dogmatica necessitano di comprendere la propria storia e allo stesso tempo questa storia può comprendersi solo a partire dall'esperienza comunitaria presente. La teologia interviene per analizzare e descrivere il contenuto di fede della comunità per come è nato, si è sviluppato nel tempo e ed è vivente al giorno attuale. La stessa storia ecclesiastica diventa parte integrante del compito teologico generale.

Distanziandosi dal concetto che ritiene limitativo di «storiografia pragmatica», in Schleiermacher il compito per lo storiografo teologico, nel rapporto tra passato e prassi, è invece ben più ambizioso: comprendere i diversi momenti e gli individui cardine di una comunità religiosa come un tutto spirituale, che rimanda continuamente dal presente al passato e viceversa. Schleiermacher chiama «organica» questo tipo di storiografia, il cui scopo è connettere storia e prassi teologica come un tutto.<sup>36</sup>

Complessivamente, la storia religiosa si trova così circoscritta in Schleiermacher da due limiti estremi: da un lato vi è l'indicazione della religiosità in generale fornita dalla «costruzione» dell'etica come scienza della storia, dal lato opposto vi è la situazione presente della comunità religiosa alla quale lo storico appartiene e che orienta il suo stesso interesse storico.

Dal primo ha origine la direzione «filosofica» della storia religiosa che parte dalla teoria generale del «sommo bene»; questa direzione è fondamentale per non isolare la Chiesa e la religione dalle altre attività spirituali e per discutere i rapporti che quelle intraprendono con queste.<sup>37</sup>

Dal secondo estremo ha origine la direzione «teologica» che parte dal presente della comunità religiosa cristiana.

Secondo Schleiermacher questi due diversi punti di vista né coincidono, né si escludono a vicenda. La conoscenza teologica come conoscenza positiva parte da un dato di fatto: l'esperienza attuale di fede di una comunità presente. La conoscenza filosofica elabora, invece, una teoria generale, ma non può produrre di per se stessa nessun dato di fatto, nessuna appartenenza reale.

Da questi due modi convergenti, filosofico e teologico, viene affrontata la questione centrale della posizione del cristianesimo nella storia della religione.

<sup>36</sup> Il tentativo di connettere in modo organico le individualità del passato e la vita presente è uno dei fili conduttori di tutta l'attività filosofica e teologica di Schleiermacher. Già in uno scritto giovanile, *Sull'insegnamento della storia*, redatto nel periodo di soggiorno presso il seminario diretto da G. Gedike a Berlino (settembre 1793 - aprile 1794), egli avverte subito la pericolosità di «quella errata disgiunzione tra l'esposizione cronachistica che mette insieme un mero registro di dati e la comune esposizione pragmatica che cerca di spiegare il sorgere dei singoli fatti» (KGA, I/1, p. 495). Su questo scritto, cfr. recentemente K. NOWACK, *Theorie der Geschichte. Schleiermachers Abhandlung, Über den Geschichtsunterricht von 1793*, in G. MECKENSTOCK (ed), *Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums*, Berlin - New York 1991, pp. 419-439; e S. JORDAN, *Schleiermachers Geschichtsbegriff und seine Bedeutung für die Geschichtswissenschaft*, in D. BURDORF - R. SCHMÜCKER (edd), *Dialogische Wissenschaft. Perspektiven der Philosophie Schleiermachers*, Paderborn - München - Wien - Zürich 1998, pp. 187-205. Ma cfr. anche G. MORETTO, *Etica e storia in Schleiermacher*, pp. 141-149 e H. JURISCH, *Schleiermacher als Kirchenhistoriker*, pp. 98-101.

<sup>37</sup> Cfr. KGA I/6, p. 334 (kurze Darstellung des theologischen Studiums, 1830<sup>2</sup>, § 21) e CG, § 2,1, I, p. 12.

Dal lato filosofico ciò deve avvenire in un confronto critico e morfologico tra i diversi tipi di religione e di Chiesa, che è lo scopo di quella che Schleiermacher chiama «filosofia critica della religione».<sup>38</sup>

Dal lato teologico, invece, Schleiermacher instaura una circolarità a ritroso tra la situazione presente del cristianesimo, affrontata nella dogmatica, la ricostruzione del suo sviluppo e delle sue origini, affrontate rispettivamente nella storia ecclesiastica e nell'esegesi, e la determinazione della sua essenza specifica rispetto alle altre religioni, trattata in quella che egli chiama «teologia filosofica».<sup>39</sup>

La filosofia critica delle religioni e la teologia filosofica hanno dunque lo stesso tema, la storia generale delle religioni e, in particolare, la posizione in essa del cristianesimo, ma lo affrontano da due direzioni diverse e i loro risultati non sono quindi esattamente coincidenti, le due discipline rappresentano il difficile punto di incontro tra la direzione filosofica e quella teologica della storia religiosa.

Queste due direzioni, però, delimitano e orientano ma non esauriscono la considerazione storica della religione.

Se Schelling nelle *Lezioni* parlava di una «costruzione storica» del cristianesimo, Schleiermacher, pur apprezzando vari aspetti della prospettiva schellinghiana sul tema, è invece più cauto. Egli scrive, infatti, nella definitiva edizione della propria *Breve esposizione dello studio teologico*:

«poiché tanto poco l'essenza specifica del cristianesimo può essere *costruita* in modo puramente scientifico quanto poco può essere compresa in modo esclusivamente empirico, essa si fa determinare soltanto in modo critico attraverso il raffronto di ciò che nel cristianesimo è storicamente dato e delle antitesi in base alle quali le comunità religiose possono essere distinte le une dalle altre».<sup>40</sup>

La «costruzione» etica è per Schleiermacher possibile e necessaria per individuare le forme originarie e universali dello spirito, e le rispettive comunità, ma queste forme restano vuote senza una ricognizione empirica che dia

<sup>38</sup> Sulla statuto epistemologico delle discipline critiche cfr. *WA*, II, p. 252; per quanto riguarda in particolare la «filosofia critica della religione» cfr. i §§ 7-10 della *Dottrina della fede*; su questi paragrafi della *Dogmatica* cfr. in particolare M. FARINA, *La filosofia della religione nell'Introduzione alla Glaubenslehre*, in G. PENZO - M. FARINA (edd), *F. D. Schleiermacher (1768-1834) tra teologia e filosofia*, Brescia 1990, pp. 449-484; dello stesso M. FARINA si veda l'analisi di tutta l'introduzione alla *Glaubenslehre: Pensare e credere. L'introduzione alla 'Glaubenslehre' di F. D. Schleiermacher*, Trento 1988.

<sup>39</sup> Cfr. i §§ 11-14 della *Dottrina della fede*; sul sistema delle scienze teologiche in Schleiermacher cfr. H.J.- BIRKNER, *Schleiermachers christliche Sittenlehre im Zusammenhang seines philosophisch-theologischen Systems*, Berlin 1964. In particolare, sul concetto di «teologia filosofica» cfr. M. RÖSSLER, *Schleiermachers Programm der Philosophischen Theologie*, Berlin - New York 1994.

<sup>40</sup> *KGA*, I/6, p. 338; F. SCHLEIERMACHER, *Lo studio della teologia*, trad. it., Brescia 1978, p. 119 (corsivo nostro). Nella prima edizione dell'opera (1811) non compare il termine «costruzione» ma il significato è altrettanto chiaro: «So wenig das eigentümliche Wesen des Christenthums bloss empirisch kann aufgefasst werden, eben so wenig lässt es sich rein wissenschaftlich aus Ideen allein ableiten»; *KGA*, I/6, p. 256. Un confronto tra le due edizioni estreme dell'opera potrebbe mostrare, comunque, come progressivamente la concezione teologica schleiermacheriana si evolva, pur in un'impostazione abbastanza costante, ponendo l'accento sempre più verso il lato storico-empirico, rispetto a quello propriamente speculativo.

loro consistenza.<sup>41</sup> Le forme generali restano nel campo del possibile, è la ricerca storica empirica che le fa entrare nell'ambito delle individualità reali; la scienza non potrà mai ricondurre compiutamente a sé il fatto propriamente storico, che comporta sempre una componente empirica ed individuale, irriducibile a una scienza universale.

Per segnare tale irriducibilità dell'individuale storico a qualsiasi costruzione filosofica Schleiermacher utilizza talvolta l'aggettivo *unübertragbar*,<sup>42</sup> intrasferibile. La produzione storica ed etica avviene per Schleiermacher con i caratteri della intrasferibile peculiarità; solo attraverso individualità le stesse funzioni universali diventano reali.<sup>43</sup> Il nucleo storico dell'individuale resta irrazionale, cioè non riconducibile compiutamente a rapporti logici universali e quindi a scienza.<sup>44</sup> Ciò vale a maggior ragione per gli aspetti religiosi, che si situano, come abbiamo visto, in una dimensione a-logica e non compiutamente riportabile a scienza.

Gli argomenti filosofici forniti da Schelling nelle *Lezioni* sul carattere del cristianesimo non bastano quindi per Schleiermacher a fornirne una «costruzione». Certo, quello che Schelling afferma sul cristianesimo nelle *Lezioni* è assai interessante: «la sua natura interamente mistica e il suo rapporto con la storia sono sviluppati con grande chiarezza».<sup>45</sup> Anche Schleiermacher aveva parlato nei *Discorsi* del cristianesimo come la religione «più autenticamente storica», contrapponendola alla religione naturale dei Greci; anche per Schleiermacher è essenziale il rapporto organico, vivente, che si instaura tra l'origine del cristianesimo e, come dice Schelling, «tutta la storia ed il mondo che il cristianesimo ha creato»; ma Schleiermacher tiene a sottolineare che questa origine ha una base empirica storica in una persona determinata, non

<sup>41</sup> Chiarissimo a questo proposito è un brano delle *Lezioni di etica* del 1816-1817: «L'etica è condizionata, rispetto al contenuto, dalla ricerca storica; infatti, l'universale non può essere conosciuto, nella sua produzione dell'individuale, senza la ricognizione del particolare. L'etica può essere garantita solo in quanto ha la ricerca storica accanto a sé. Nella misura in cui la ricerca storica è insufficiente, sarà altrettanto insufficiente e unilaterale l'etica; quest'ultima risulta arbitraria se ha la tendenza a prevaricare sull'altra. Perciò l'etica non è mai migliore della ricerca storica, ma c'è un continuo equilibrio tra le due»; *WA*, II, p. 539.

<sup>42</sup> Cfr. ad esempio *WA*, II, pp. 96 e 265.

<sup>43</sup> W. Dilthey ha inquadrato la posizione schleiermacheriana sull'individualità come una integrazione in senso storicistico della teoria leibniziana della monade, di cui già Fichte aveva accentuato fortemente l'elemento dinamico, aprendo quindi la strada alla prospettiva schleiermacheriana. Cfr. ad esempio W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, Göttingen 1911 ss., V, p. 228; VII, pp. 112-113; XIII, pp. 342 ss.; XIV, pp. 660 ss. Dopo Dilthey la teoria schleiermacheriana è stata studiata in numerosi contributi, tra cui quello di F. MEINECKE, *Zur Entstehungsgeschichte des Historismus und des Schleiermacherschen Individualitätsgedanke*, in F. MEINECKE, *Vom geschichtlichen Sinn und Sinn der Geschichte*, Leipzig 1939; trad. it. *Senso storico e significato della storia*, Napoli 1980, pp. 105-124.

<sup>44</sup> Per esempio nella sua vasta opera *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*, Schleiermacher scrive che «La ragione è certamente la stessa in tutti ed è quanto di più uniforme e comune, così che è veramente privo di significato parlare di una ragione individuale, se questo vuol significare qualcosa di più della mera diversità dell'organizzazione e delle condizioni esteriori di spazio e tempo. La fantasia invece è ciò che è propriamente individuale»; *WA*, I, p. 271. Sul farsi spazio di questa concezione dell'individuale come irrazionale durante il diciottesimo secolo in Germania è sempre da vedere il libro di A. BÄUMLER, *Das Irrationalismusproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, Darmstadt 1967<sup>2</sup> (I edizione, con il titolo *Kants Kritik der Urteilskraft. Ihre Geschichte und Systematik. 1. Band*, Halle an der Saale 1923).

<sup>45</sup> *KGA*, I/4, p. 473.

è il frutto di una costruzione speculativa, sulla base di termini astratti quali l'opposizione di reale ed ideale.

Da un lato, quindi, non è possibile alcuna «costruzione» speculativa dei dati storici, la cui ricerca resta indipendente, dall'altro la direzione filosofica e quella teologica sono i due modi privilegiati per ordinare e dare senso a quei dati, altrimenti irrelati.

Tra la considerazione etica generale e la prassi teologica, tra la considerazione intemporale delle strutture generali del mondo spirituale e la vita attuale delle comunità etiche nel presente resta una tensione non riconducibile completamente all'una o all'altra dimensione. Lo spazio che si apre in questa tensione è riempito dalla ricerca empirica storiografica, che, in modo indipendente, rende conto della nascita dell'individualità specifica e irriducibile della comunità etica di cui si deve indirizzare la prassi. Questa nascita è irrazionale, cioè sottratta a una deducibilità logica; solo la ricerca storiografica empirica può renderne conto.

Alcuni studiosi hanno richiamato delle reminescenze teoriche di Kant in questa impostazione schleiermacheriana,<sup>46</sup> per la permanenza di due fondamentali tensioni irriducibili: quella tra la teoria e la prassi e quella tra il piano trascendentale e il piano empirico; Schleiermacher appare, infatti, intrecciare, pur in un contesto teorico molto mutato rispetto a Kant, queste due tensioni fondamentali (teoria/prassi, piano trascendentale/piano empirico) per rendere conto delle aperture che hanno luogo tra i tre i distinti campi spirituali che egli ha individuato nella storia (teoria generale delle strutture spirituali/nascita delle comunità etiche individuali/prassi delle comunità etiche individuali attuali). Resta, rispetto a Kant, la profonda differenza che la considerazione etica deve riferirsi necessariamente al mondo storico, in cui è essenziale il valore positivo delle individualità, e non al piano universale dell'azione morale, in cui le inclinazioni irrazionali dell'individuo sono considerate fondamentalmente come contenuti da limitare. Attraverso le proprie tensioni teoriche, cioè, Schleiermacher vuole dar luogo a un'etica contenutistica in proficuo rapporto con il mondo storico degli individui e non a un'etica solamente formale, quale resta per lui quella kantiana.<sup>47</sup>

La critica maggiore che è stata avanzata da più parti alla storiografia religiosa schleiermacheriana, però, è che l'aspetto propriamente «cronachistico», della raccolta empirica dei dati storici, risulti sacrificato rispetto agli altri due e che, quindi, la temporalità della storia della religione venga sostanzialmente schiacciata da un lato sulla dimensione intemporale della

<sup>46</sup> Cfr. i numerosi scritti di S. SORRENTINO su Schleiermacher, in particolare *Ermeneutica e filosofia trascendentale. La filosofia di Schleiermacher come progetto di comprensione dell'altro*, Bologna 1986, e M. SCHRÖDER, *Die kritische Identität des neuzeitlichen Christentums. Schleiermachers Wesenbestimmung der christlichen Religion*, Tübingen 1996, p. 229.

<sup>47</sup> Sulla critica di Schleiermacher all'etica di Kant cfr. C. CESA, *Schleiermacher critico dell'etica di Kant e di Fichte. Spunti dalle 'Grundlinien'*, in «Archivio di filosofia», 52 (1984), pp. 19-34; M. MOXTER, *Güterbegriff und Handlungstheorie. Eine Studie zur Ethik Friedrich Schleiermachers*, Kampen 1992.

religiosità in generale, dall'altro sul presente della vita attuale della comunità di appartenenza.

È un fatto che la raccolta cronachistica dei dati storici è per Schleiermacher un lavoro esclusivamente preliminare; solo l'elaborazione di tali dati a partire da un interesse presente e da una «costruzione» unitaria può far salire la cronaca al rango di storia.<sup>48</sup> D'altra parte, però, la raccolta preliminare dei dati è necessaria e deve essere condotta indipendentemente dalla successiva rielaborazione; quest'ultima, infatti, non può sostituirsi ai documenti ma solo selezionarli e inquadrarli in un tutto organico.<sup>49</sup> Di qui il necessario riferimento alle fonti per qualsiasi esposizione storiografica, di qui l'indipendenza metodologica della ricerca empirica e filologica rispetto a qualsiasi elaborazione successiva,<sup>50</sup> di qui la indispensabilità di un piano propriamente «documentario» per la storiografia religiosa.<sup>51</sup>

Le opposizioni tra empiria e speculazione e tra speculazione e prassi sono concepite da Schleiermacher in un modo che egli definisce «dialettico»: nessuno dei due poli di queste opposizioni può esaurire completamente l'altro e ciascuno acquista un proprio significato solo nella sua relazione all'altro.<sup>52</sup>

Prima di considerare sinteticamente i biasimi e le difese che la letteratura secondaria ha elaborato rispetto a queste proposte di Schleiermacher,

<sup>48</sup> Cfr. *KGA*, I/6, p. 280: «Wie überall auch die vollständigste Chronik nur Vorarbeit ist für die Geschichte: so kann die Chronik der christlichen Kirche besonders gar nicht als theologische Disciplin gedacht werden, weil sie mit dem Interesse an der Wirksamkeit für das Christentum in gar keinem Zusammenhange steht». Questa contrapposizione di cronaca e storia si trova spesso in Schleiermacher (cfr. ancora, ad esempio, *SW*, I/11, p. 623; *SW*, I/6, pp. 1-2). Concepire la raccolta cronachistica come lavoro preliminare, però, consente di tenerla separata, dandogli quindi un valore autonomo, rispetto all'elaborazione propriamente teologica e filosofica. È vero che solo tramite questa elaborazione la cronaca sale al rango di storia, ma è altrettanto vero che tale elaborazione non può produrre di per se stessa i dati e abbisogna quindi, preliminarmente, di una raccolta documentale, da selezionare e da esporre organicamente in un secondo tempo.

<sup>49</sup> Cfr. un brano del 1806: «Non si può sempre giungere a tutte le fonti, e in generale la storia sarebbe assai povera, se si dovessero usare soltanto fonti. È la critica ad insegnare a convertire in fonti le esposizioni dedotte. Il fatto è però che non può compiere ciò, senza presupporre la conoscenza delle fonti stesse. E d'altra parte, solo dalla conoscenza dei rapporti si può sapere quali fonti sono da preferire, e questo ci riconduce alle esposizioni dedotte»; *SW*, I/11, pp. 630-631 (corsivo nostro).

<sup>50</sup> I problemi metodologici della filologia storica sono stati trattati da Schleiermacher nelle famose lezioni di critica ed ermeneutica, tenute a partire dal 1805 ed editate postume in *SW* I/7, nel 1838. Si attende ancora l'edizione critica di queste lezioni nella *KGA*. Ancora rispetto alle *Lezioni sul metodo dello studio accademico* di Schelling, Schleiermacher scriveva nel 1803 all'amico Brinkmann: «Mi sembra che Schelling abbia parlato troppo duramente contro la filologia, così come sento la mancanza, in generale, di un corretto punto di vista storico, che dia la giusta dignità a quanto è prodotto dalla autentica erudizione». Cfr. *KGA*, I/4, p. LXXXVI.

<sup>51</sup> Cfr. F. SCHLEIERMACHER, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, I edizione, II § 49, *KGA*, I/6, pp. 286-287; II edizione, §§ 156-157, *KGA*, I/6, p. 382. Sul significato dei «documenti» (*Dokumenten*) per la storia religiosa, cfr. § 88 della II edizione, *KGA*, I/6, p. 360.

<sup>52</sup> Sul modello di dialettica peculiare a Schleiermacher (molto diverso da quello sviluppato nello stesso periodo da Hegel) cfr. i contributi pubblicati in S. SORRENTINO - T.N. TICE (edd), *La dialettica nella cultura romantica*, Roma 1996. Le lezioni schleiermacheriane di «dialettica» sono ora pubblicate in edizione critica in *KGA*, II/10, 2 voll., Berlin - New York 2002. Oltre alle discussioni di autori contemporanei come Kant, Fichte e Schelling, molto importante nell'elaborazione del concetto schleiermacheriano di dialettica è stato il confronto con i dialoghi cosiddetti «dialettici» di Platone e in particolare il *Sofista*, cfr. G. SCHOLTZ, *Ethik und Hermeneutik*, pp. 258 ss.

comunque, occorre osservare più da vicino come alla impostazione teorica generale corrisponda in lui la trattazione concreta dei problemi di storia religiosa, a cominciare proprio dalla questione cruciale della posizione del cristianesimo nella storia generale delle religioni.

## 2. *La storia generale delle religioni e la posizione in essa del cristianesimo*

Il luogo in cui Schleiermacher presenta in modo più diffuso le proprie concezioni sulla storia generale della religione sono alcuni paragrafi della vasta introduzione alla propria dogmatica, la *Dottrina della fede* (i paragrafi 13-17 e 22 nella prima edizione del 1821-1822, 7-10 e 12 nella seconda definitiva edizione del 1830-1831).

La dogmatica, come si è accennato, è per Schleiermacher l'esposizione il più possibile sistematica e scientifica del contenuto di fede del presente della comunità religiosa di appartenenza.

Bisogna, quindi, ricordare che quanto viene detto sulla storia generale delle religioni nei paragrafi citati è funzionale soprattutto al presente della comunità religiosa cristiana, né Schleiermacher tratta esplicitamente questi temi in opere specifiche, al di fuori di tale funzionalità.

Nell'introduzione alla *Dogmatica* assistiamo prima alla determinazione, attraverso l'etica filosofica, del concetto generale di religiosità e di Chiesa (§§ 3-6), poi alla specificazione, attraverso la filosofia critica della religione, del cristianesimo rispetto alle altre religioni e Chiese (§§ 7-10) e infine alla individuazione, tramite la teologia filosofica, dello specifico del cristianesimo dall'interno della comunità stessa (§§ 11-14). Con i paragrafi dal 3 al 10 siamo, dunque, nel campo della direzione 'filosofica' verso la storia delle religioni, mentre con i paragrafi dall'11 al 14 entriamo a tutti gli effetti nel campo teologico, di appartenenza alla specifica comunità cristiana.

Nei paragrafi iniziali, 3 e 4, Schleiermacher propone la sua famosa definizione della religiosità in generale come «sentimento della dipendenza assoluta» e la sua definizione dogmatica generale di Dio come referente necessario di questa dipendenza: «L'elemento comune di tutte le espressioni, così diverse, della religiosità, quello in forza del quale essa si differenzia nel contempo da tutti gli altri sentimenti, e dunque l'essenza identica a se stessa della religiosità, è questo: che noi siamo coscienti di noi stessi come assolutamente dipendenti, ovvero, che è quanto dire la stessa cosa, come in rapporto con Dio».<sup>53</sup>

Tale definizione resta comunque una concettualizzazione astratta e imperfetta della concretezza storica dei sentimenti religiosi per come essi si realizzano nelle comunità religiose effettive; come abbiamo visto, infatti, per Schleiermacher nessuna teoria scientifica della religione potrà mai descrivere

<sup>53</sup> CG, I, p. 23; trad. it. *La dottrina della fede*, a cura di S. SORRENTINO, Brescia 1980, I, p. 155.

compiutamente il contenuto religioso, che si situa in una dimensione spirituale individuale e diversa dalla scientificità. La definizione del paragrafo 4, per utilizzare una terminologia della semantica logica, ha un massimo grado di estensione, ma un bassissimo grado di intensione. È una sorta di analisi terminologica per cercare di definire cosa si intende in generale per religione, ma non pretende certo di sostituirsi alla determinatezza reale delle diverse religioni. I paragrafi della filosofia critica della religione, dal settimo al decimo, si trovano a un livello di astrazione inferiore rispetto ai precedenti e si avvicinano quindi maggiormente alla concretezza storica della religiosità, tramite il tentativo di un'analisi morfologica delle diverse comunità religiose storicamente date.

Questa analisi è condotta tramite due classificazioni.

Nella prima troviamo il modello – sviluppatosi dal Medioevo fino ai tempi, vicini a Schleiermacher, di Lessing – che vede le tre grandi religioni monoteistiche (ebraismo, cristianesimo, islamismo) contrapporsi nettamente a tutte le rimanenti come un grado superiore rispetto a gradi inferiori.

Schleiermacher sostiene questa contrapposizione con un ragionamento che appare richiamare le categorie kantiane della quantità: e cioè singolarità, pluralità, totalità.

Il grado inferiore di religiosità è dato, quindi, dall'idolatria o feticismo, in cui il referente della dipendenza religiosa è trovato in un oggetto singolo slegato; il politeismo rappresenta un grado superiore, perché referente di dipendenza diventa una pluralità di potenze religiose, che si compongono però in un sistema e fanno presagire quindi in questa loro sistematicità una superiore unità.

Il grado più perfetto del sentimento religioso, però, è ovviamente quello monoteistico. Solo nelle religioni monoteistiche la dipendenza religiosa diventa radicalmente assoluta, ponendosi il referente necessario di tale dipendenza come una totalità altra rispetto alla dimensione mondana.

Più che il referente stesso della dipendenza assoluta, la seconda classificazione riguarda piuttosto il modo in cui la religiosità agisce nella vita complessiva degli uomini e della comunità. Per questo, Schleiermacher afferma che essa non può indicare, come la prima, «diversi livelli di sviluppo» nella religiosità, ma solo «diversi generi» all'interno dello stesso livello.

Questa seconda classificazione è bipartita, Schleiermacher oppone una religiosità che definisce «estetica» e una religiosità che definisce «teleologica». La prima inquadra la dimensione religiosa in un piano di godimento e di bellezza, rapportandola soprattutto all'armonia con tutte le cose del mondo naturale; nella seconda, invece, il sentimento religioso diventa stimolo ad agire moralmente sulla natura piuttosto che godere passivamente di essa.<sup>54</sup>

<sup>54</sup> Su questa bipartizione cfr. G. MORETTO, *Religione estetica e religione teleologica. Ebraismo, ellenismo e cristianesimo nell'interpretazione di Schleiermacher*, in G. MORETTO, *Ispirazione e libertà*, Napoli 1986, pp. 303-334; in particolare sulla definizione di «religione teleologica» cfr. D. LANGE, *Das fromme Selbstbewusstsein als Subject teleologischer Religion bei Schleiermacher*, in G. MECKENSTOCK (ed), *Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums*, pp. 187-205.

Siamo, come si vede, non lontani dalla contrapposizione storica fondamentale, descritta da Schelling nelle *Lezioni sul metodo dello studio accademico*, tra il paganesimo greco da una parte e il cristianesimo dall'altra (e in Schelling confluivano già varie tematiche filosofiche del periodo, per esempio la nota contrapposizione riformulata da Kant nella *Critica del Giudizio* tra bello e sublime).

Lo stesso Schleiermacher afferma: «Ciò che soprattutto abbiamo presente come elemento che sotto questo profilo è rigorosamente opposto al cristianesimo non si colloca sul suo stesso piano, bensì appartiene a un livello inferiore: ed è cioè il politeismo ellenico».<sup>55</sup>

La grande importanza del rapporto con l'ellenismo nella determinazione dello specifico del cristianesimo per Schleiermacher, la si vede anche nella sua predilezione per il passo evangelico degli *Atti degli Apostoli* che contiene il discorso di san Paolo all'Areopago, ossia il punto classico nel canone neotestamentario, in cui è istituito il confronto tra la religiosità cristiana e la cultura ellenica (questo passo è scelto come testo di riferimento in ben tre prediche, tenute in un largo arco temporale, nel 1802, nel 1810, nel 1820).

La stessa religione ebraica rientra a fatica nella seconda classificazione. Essa viene collocata, infatti, fondamentalmente nella forma teleologica, ma, secondo Schleiermacher, la dimensione morale, che pure è prevalente rispetto a quella estetica, si esplica nel giudaismo ancora tramite mezzi non autonomamente morali, bensì connessi in qualche modo con un legge imposta, con il temere un dolore o con l'aspettarsi una ricompensa; quindi, egli conclude «il tipo teleologico è impresso soprattutto nel cristianesimo e in modo meno perfetto nel giudaismo».<sup>56</sup>

Inoltre, all'ebraismo viene imputata come fondamentale la mancanza di aspirazione all'universalità degli uomini, il volersi rinchiudere nella singolarità di un'unica stirpe, che porterebbe il suo monoteismo addirittura ad avere qualche resto del primo grado della religiosità, quello che interpreta il rapporto di dipendenza ancora attraverso una singolarità.

Per molti aspetti, Schleiermacher risulta condividere quindi con altri autori del suo tempo una concezione alquanto limitativa della religiosità ebraica (pensiamo alla immagine polemica che l'ebraismo ha in Hegel fin dai primi scritti o alle polemiche presentazioni di esso in Fichte). Anche il rapporto tra ebraismo e cristianesimo appare storiograficamente e teologicamente limitato in Schleiermacher – a parte l'ovvio elemento del monoteismo che vi è in entrambe le religioni – e i riferimenti al Vecchio Testamento restano scarsi in tutta la *Glaubenslehre*.<sup>57</sup>

<sup>55</sup> CG, I, p. 62; trad. it., I, p. 195.

<sup>56</sup> CG, I, p. 64; trad. it., I, p. 197.

<sup>57</sup> Sulla trattazione dell'ebraismo in Schleiermacher cfr. il saggio dal già chiaro titolo di H.D. PREUSS, *Vom Verlust des Alten Testaments und seinen Folgen (dargestellt anhand der Theologie und Predigt F.D. Schleiermachers)* in J. TRACK (ed), *Lebendiger Umgang mit Schrift und Bekenntnis: theologische Beiträge zur Beziehung von Schrift und Bekenntnis und zu ihrer Bedeutung für das Leben der Kirche*, Stuttgart 1980, pp. 127-160; R. SMEND, *Die Kritik am Alten Testament*, in D. LANGE (ed), *Friedrich Schleiermacher 1768-1834. Theologe – Philosoph – Pädagoge*, Göttingen 1985, pp. 106-128; B. KLAPPERT, *Schleier-*

Per quanto riguarda l'islamismo, pur essendo «altrettanto perfetto sotto il profilo del monoteismo» viene fatto coincidere, in maniera piuttosto forzata, con una religione prettamente estetica, perché avrebbe un «carattere fatalistico», nel quale «si manifesta nel modo più palmare una subordinazione dell'elemento morale rispetto a quello naturale».<sup>58</sup>

Anche in questo caso, Schleiermacher condivide con molti altri autori del suo tempo una visione piuttosto di maniera della religione islamica.

Non si riscontra, invece, in Schleiermacher quell'interesse per le religioni orientali che si trova nelle *Lezioni sulla filosofia della religione* di Hegel o negli scritti del tardo Schelling. Tali religioni restano in Schleiermacher confinate nei due gradi inferiori della religiosità e come tali non vengono ulteriormente considerate nello specifico. Questo si spiega, però, anche con il fatto che la storia generale delle religioni è affrontata da Schleiermacher, come si diceva, solo all'interno della dogmatica, in cui il compito primario resta l'individuazione del carattere specifico del cristianesimo più che una vera e propria completa esposizione storiografica.

Al di là dell'interesse primario per il compito teologico, comunque, bisogna segnalare il grande rispetto con cui Schleiermacher guarda all'esperienza religiosa, in qualunque sua manifestazione storica. Ogni «forma di culto, sia presso gli elleni che presso gli egiziani e gli indiani»<sup>59</sup> o anche nel campo delle «mitologie nordiche e orientali»,<sup>60</sup> è vista come una manifestazione spontanea della disposizione spirituale alla religiosità e come tale dev'essere apprezzata e valutata anche in tutta la sua intrasferibile individualità storica, seppure Schleiermacher indica chiaramente, attraverso le sue classificazioni, una gradualità ascensionale che porta al cristianesimo, come religione monoteistica nel suo aspetto più compiutamente teleologico.

Quest'ultima definizione del cristianesimo, a cui si perviene nei paragrafi dedicati alla filosofia critica delle religioni, per quanto già maggiormente in contatto con la storicità rispetto ai paragrafi dedicati alla religiosità in generale, resta però complessivamente ancora troppo astratta rispetto a una entità storica di quella complessità.

Come abbiamo visto, secondo Schleiermacher la determinazione di un qualsiasi fenomeno storico deve avvenire certo in modo «filosofico», cercando di classificarlo nell'intero dello spirito, ma, altrettanto necessariamente, anche in modo propriamente storico-empirico. La classificazione filosofica non può affatto sostituire la determinazione storica, può solo aiutare a riportare la sua intrasferibile specificità al resto della vita spirituale.

Essenziale nella religione cristiana è dunque il riferimento alla persona di Gesù di Nazareth, persona che nessuna filosofia, nessuna costruzione, può offrire da se stessa.

*machers Verständnis von Islam, Judentum und Christentum*, in F. HUBER (ed), *Reden über die Religion – 200 Jahre nach Schleiermacher*, in part. pp. 142-163.

<sup>58</sup> CG, I, p. 64; trad. it., I, p. 197.

<sup>59</sup> CG, I, p. 71; trad. it., I, p. 205.

<sup>60</sup> CG, I, p. 72; trad. it., I, p. 206.

Schleiermacher può utilizzare in tutta coscienza gli strumenti filosofici della sua giovinezza riguardo alla classificazione delle religioni, perché è convinto che tali strumenti siano solo di ausilio a una determinazione che resta da sostanziare a livello storico empirico e da garantire a livello della propria personale esperienza di fede comunitaria.

Lo si vede non solo nei confronti dello Schelling delle *Lezioni* ma anche nei confronti di Fichte. In opere come i *Tratti fondamentali dell'epoca presente* Fichte individua all'interno del cristianesimo, una netta contrapposizione tra una concezione «paolina» ancora troppo legata al rapporto, seppur per contrasto, con la tradizione ebraica della legge, e una concezione «giovannea», autenticamente cristiana e completamente svincolata dall'ebraismo. Anche in Schleiermacher, come abbiamo visto, il rilievo dell'ebraismo nel nascente cristianesimo è piuttosto limitato e anche in Schleiermacher il vangelo di Giovanni è, come in molti autori della sua epoca, quello privilegiato, quello in cui il messaggio cristiano è presentato nella sua maggiore purezza.<sup>61</sup> Tuttavia, nella sua recensione ai *Tratti fondamentali* di Fichte, Schleiermacher ci tiene a prendere le distanze da una contrapposizione come quella fichtiana, tra cristianesimo paolino-ebraico e cristianesimo giovanneo-non ebraico, proprio perché troppo «costruttiva» e troppo poco storica. Fichte, scrive Schleiermacher nella recensione ai suoi *Tratti fondamentali dell'epoca presente*,

«loda molto un cristianesimo giovanneo, che però non è nient'altro che il concetto generale della disposizione religiosa, senza alcun carattere peculiare ... Questo Giovanni non deve sapere alcunché di espiazione, alcunché sul fatto che la beatitudine dipende dal riconoscimento di Gesù come Messia, e ... per lui anche l'origine ebraica di Gesù dovrebbe essere dubbia. In questo modo egli non avrebbe scritto affatto la prima lettera e nemmeno i passi più belli del suo Vangelo, tra gli altri alcuni nel quarto e nel sesto capitolo».<sup>62</sup>

La specificità del cristianesimo, quindi, più ancora che dalla elaborazione generale della contrapposizione di religiosità estetica e religiosità teleologica, emerge nella peculiarità intrasferibile del fondatore del cristianesimo, Gesù di Nazareth, e nel suo confronto con i fondatori delle altre religioni monoteiste, Mosè e Maometto.

Secondo il paragrafo 11 della *Dogmatica*, e siamo quindi già entrati nel piano della «teologia filosofica» non più in quello della «filosofia critica della religione», la peculiarità di Gesù è in primo luogo il fatto che si è posto come Redentore universale. Il concetto di redenzione e quello strettamente

<sup>61</sup> Su questo cfr. G. MORETTO, *Etica e storia*, in particolare il capitolo IV intitolato «Storicismo giovanneo», pp. 439-541. Sul giovanismo in Schleiermacher e in Fichte cfr. dello stesso G. MORETTO, *Coscienza e giovanismo. La cristologia filosofica di Schleiermacher e Fichte*, in G. MORETTO, *Filosofia e religione nell'età di Goethe*, Brescia 1997, pp. 265-286. Sui rapporti tra la cristologia fichtiana e quella schleiermacheriana cfr. inoltre X. TILLIETTE, *La cristologia idealista*, trad. it., Brescia 1993, in part. cap. II, *Vita di Gesù e Idea del Cristo*, pp. 33-85.

<sup>62</sup> *KGA*, I/5, p. 145. E nel corso della recensione si afferma, inoltre, che la concezione fichtiana di Paolo è troppo limitata.

connesso di peccato sono quindi del tutto peculiari, per Schleiermacher, al cristianesimo.

Per peccato Schleiermacher intende un impedimento che il cristiano avverte continuamente frapporsi alla sua piena realizzazione della dimensione religiosa, la quale ultima è appunto la redenzione.<sup>63</sup> Nel cristianesimo questa redenzione viene riferita necessariamente al suo fondatore, che ne ha incarnato nella sua stessa persona storica il messaggio universale, non si è limitato ad annunciare la dimensione religiosa monoteista come Mosè e Maometto.<sup>64</sup>

Nella persona di Gesù si congiungono, quindi, in modo del tutto peculiare la massima universalità del messaggio di redenzione e la massima storicità della sua incarnazione.

In alcuni paragrafi cruciali della *Dogmatica* Schleiermacher argomenta la congiunzione dell'universale e dello storico particolare nella persona di Gesù, utilizzando il concetto di matrice neoplatonica di «archetipo»;<sup>65</sup> in Gesù «das Urbildliche mußte vollkommen geschichtlich werden, und jeder geschichtliche Moment desselben zugleich das Urbildliche in sich tragen».<sup>66</sup>

Anche in questo caso, ovviamente, non si intende affatto «dimostrare», tramite la teoria dell'archetipo, il ruolo storico di Gesù; si intende soltanto proporre un ausilio, per inquadrare dal punto di vista scientifico (e con gli strumenti che provengono da tale punto di vista) quanto non può essere affatto ricondotto esclusivamente a un ragionamento filosofico, ma resta primariamente un'esperienza storica e un'esperienza di fede.

Egli argomenta nella predica del 1810 sul discorso di san Paolo all'Areopago, dal significativo titolo «Sul rapporto di ciò che tutti gli uomini religiosi hanno in comune tra di loro con ciò che è specificamente cristiano», che il cristianesimo ha portato a compimento quello che nelle precedenti forme di religiosità era già presente, ma allo stato di potenzialità. «Il sentimento presente nell'uomo di rapportarsi a Dio come il figlio al padre non è rinchiuso nei limiti del cristianesimo ma dev'essere la proprietà dell'uomo», scrive Schleiermacher, perché «quella religiosità universale, a cui tutti i migliori

<sup>63</sup> Sul tema del peccato in Schleiermacher cfr. H. FISCHER, *Subjektivität und Sünde. Kirkegaards Begriff der Sünde mit ständiger Rücksicht auf Schleiermachers Lehre von Sünde*, Itzehoe 1963 e, dello stesso autore, *Friedrich Schleiermacher*, pp. 102 ss.

<sup>64</sup> Cfr. CG, § 11.

<sup>65</sup> Anche Kant, come è noto, aveva parlato di Cristo come *Urbild*, ma in un contesto diverso, in cui l'accento è posto sul modello di comportamento morale (cfr. I. KANT, *Gesammelte Schriften*, Berlin 1900 ss., VI, pp. 60 ss.)

<sup>66</sup> CG, II, p. 34. Sulla tematica centrale dell'Archetipo cfr. R. SLENCZKA, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi, Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesus-Frage*, Göttingen 1967 (in particolare cap. VI, *Geschichtlichkeit und Urbildlichkeit: die historische Jesusfrage in der Christologie Schleiermachers*, pp. 197-223); X. TILLIETTE, *La cristologia idealistica*, pp. 51-73 (e X. TILLIETTE, *Le Christ historique de Schleiermacher*, in «Archivio di filosofia», 52 [1984], pp. 387-407); M. FARINA, *F.D.E. Schleiermacher, Il Cristo archetipo perfetto dell'uomo inabitato da Dio*, in S. ZUCAL (ed), *Cristo nella filosofia contemporanea*, I, Cinesello Balsamo (Milano) 2000, pp. 83-114, con bibliografia aggiornata sull'argomento. Cfr. inoltre la monografia di M. JUNKER, *Das Urbild des Gottesbewusstseins. Zur Entwicklung der Religionstheorie und Christologie Schleiermachers von der ersten zur zweiten Auflage der Glaubenslehre*, Berlin - New York 1990, su cui si tornerà più avanti.

in tutte le stirpi e in tutti i popoli sono mossi» è la rivelazione di Dio «non solo nel mondo esteriore» ma nella stessa propria vita.

«Poiché Egli è dal principio l'eterna effigie del Padre, poiché noi in Lui riconosciamo pienamente che siamo stirpe divina, poiché il legame dell'amore, dell'obbedienza, della conciliazione è fondato tra di noi attraverso di Lui»<sup>67</sup>

egli commenta, utilizzando una terminologia presente nel passo evangelico di riferimento.

Anche in questo caso non siamo troppo lontani dalla «costruzione» che Schelling nelle *Lezioni sul metodo dello studio accademico* aveva elaborato a partire dal dogma dell'incarnazione, la differenza essenziale per Schleiermacher, però, è che la sua argomentazione nasce dalla storicità empirica della persona del Redentore e non da un ragionamento.

Con questa teoria della corrispondenza di archetipo e storico, egli cerca di inquadrare circolarmente i tre diversi approcci storiografici all'essenza del cristianesimo. Dal lato cronachistico questa teoria per Schleiermacher si difende solo con il riferimento empirico alla persona di Gesù di Nazareth. Dal lato teologico-pragmatico questa teoria fonda il rapporto privilegiato che ogni credente cristiano ha nella storia con il suo Redentore, quale archetipo della propria stessa esperienza religiosa, e con l'intera comunità che a partire dal Redentore ha avuto origine.

Ma il risultato più interessante si ha dal lato filosofico perché il Cristo come archetipo universale di salvezza corrisponde, in modo reale, alla esperienza religiosa universale che in astratto si era trovata nell'etica.

Questa corrispondenza e questa circolarità non fanno problema però a Schleiermacher, perché: 1. egli le vede, si ripete, fondate sulla persona reale di Cristo e su una esperienza completa, non su un ragionamento astratto e 2. intende come una caratteristica del tutto inscindibile del cristianesimo la sua universalità.<sup>68</sup> Si vedano le conclusioni della citata predica del 1810:

«Cari amici, credo che per colui che ha afferrato veramente il senso del cristianesimo non c'è più alcuna discussione su quanto per lui sia più importante: ciò che nel cristianesimo come religiosità ha in comune con tutte le religioni o ciò che invece è peculiarmente suo. Per lui, uno dei due aspetti non viene prima dell'altro, l'uno è divenuto attraverso l'altro, e entrambi sono in lui uniti ... Laddove, al contrario, sorge una tale discussione, ci deve essere già una separazione dell'animo, non ci deve essere già più una vista corretta, ma già si vede con uno sguardo obliquo, per cui anche l'unico oggetto appare doppio, e ognuno che giunga a questo caso vada in se stesso e ricerchi in se stesso l'origine della discussione, nell'erroneità del suo senso e del suo pensiero, prima che essa sia un'origine d'errore e di dubbio».<sup>69</sup>

<sup>67</sup> SW, II/4, p. 531.

<sup>68</sup> Su questa confluenza di universalità e storicità nell'esperienza del rapporto con Cristo cfr U. BARTH, *Christentum und Selbstbewusstsein. Versuch einer rationalen Rekonstruktion des systematischen Zusammenhanges von Schleiermachers subjectivitätstheoretischer Deutung der christlichen Religion*, Göttingen 1983; S. SORRENTINO, *La cristologia di Schleiermacher. Saggio di lettura critica*, in «Filosofia e Teologia», 3 (1989), pp. 40-69; M. FARINA, *F.D. Schleiermacher*; X. TILLIETTE, *La cristologia idealista*.

<sup>69</sup> SW, II/4, p. 531.

Nella forma più libera e emozionale della predica, rispetto alla secchezza sistematica della *Dogmatica*, vediamo emergere con maggiore evidenza che la circolarità tra l'universalità della religione e la determinazione storica del cristianesimo come religione universale non costituiscono un problema per Schleiermacher, in quanto egli li ritiene risolti nello stesso atto di fede di ciascun cristiano. Quello che il filosofo e lo stesso teologo, come uomini di scienza, devono tenere separato (cioè i tre gradi distinti dell'universalità intemporale, della storicità del Redentore e della storicità presente del fedele) sono per Schleiermacher unificati nel semplice atto di fede del cristiano.

L'ultima predica sul discorso di san Paolo all'Areopago, quella del 1820 (tenuta nell'occasione natalizia e concentrata su due soli versetti *Atti*, 17, 30-31), è ancora più esplicita sulla posizione del cristianesimo nella storia delle religioni e nella storia in generale; già il titolo è indicativo *Die Veränderung, welche seit der Erscheinung des Erlösers auf der Erde begonnen hat*.

Dice Schleiermacher: «la Sua redenzione non è, come poteva accadere in tutta la storia precedente, un aiuto temporaneo fino a che un altro aiuto diventasse necessario rispetto a una corruzione più forte. Al contrario, la Sua apparizione è per noi il grande punto di svolta dell'intera storia del genere umano». <sup>70</sup> Il versetto 17.31, in cui si parla della «garanzia che Dio offre a tutti gli uomini» con la resurrezione dai morti di Cristo, viene qui interpretato da Schleiermacher, affermando che tale garanzia «è precipuamente duplice: l'assicurazione della verità e dell'infalibilità della vita divina che si rivela nel Redentore, e poi anche l'assicurazione del sacro nesso della comunità, che Egli ha fondato tra coloro che lo riconoscono come il loro Signore e Maestro». <sup>71</sup> Il motivo della resurrezione viene dunque qui interpretato da Schleiermacher come mantenimento del vivo legame spirituale tra il singolo credente e il Redentore, un legame che è sempre allo stesso tempo anche tra il singolo credente e l'intera comunità religiosa, che si costituisce a partire dal Redentore.

Questa duplicità del legame che rende la fede mai solo soggettiva ma sempre anche intersoggettiva è essenziale per la definizione della sua storicità. È attraverso la comunità e il suo linguaggio, sempre storicamente determinati, che il singolo ha la comunicazione del messaggio di redenzione. La fiducia duplice nel continuo legame spirituale con il Redentore e con la comunità da lui fondata deve rimanere per Schleiermacher alla base di qualsiasi ricostruzione storica del cristianesimo, deve costituire il riferimento principale attraverso cui vanno letti i documenti storici e le fonti, e si trova a fondamento della interpretazione schleiermacheriana del contenuto dogmatico dello spirito santo (e la sua dottrina pneumatologica è uno degli aspetti a cui la ricerca si è recentemente maggiormente reinteressata<sup>72</sup>).

<sup>70</sup> F. SCHLEIERMACHER, *Kleine Schriften und Predigten*, III, a cura di H. GERDES e E. HIRSCH, Berlin 1969, p. 191.

<sup>71</sup> *Ibidem*, pp. 202-203.

<sup>72</sup> E. BRITO, *La pneumatologie de Schleiermacher*, Leuven 1995; M. DIEDERICH, *Schleiermachers Geistesverständnis. Eine systematisch-theologische Untersuchung seiner philosophischen und theolo-*

In queste prediche e nelle restanti opere, Schleiermacher sottolinea dunque fortemente il carattere universale del messaggio cristiano e proprio in questo si vede bene come l'universalità e la storicità non costituiscano in lui una contraddizione irresolubile, ma si fondano insieme nella figura del Redentore.

La massima convergenza, presente tra la comunità cristiana storica e la portata universale del messaggio su cui essa si basa, si viene a comporre nella speranza escatologica del compimento finale di tale comunità, il «regno di Dio» in terra.<sup>73</sup>

Mentre in un autore come Kant il compimento escatologico della Chiesa universale si attua attraverso una progressiva depurazione delle componenti storiche delle singole Chiese reali,<sup>74</sup> Schleiermacher, coerentemente con la sua impostazione, afferma che non può esserci compimento universale senza appartenenza storica; per il cristiano questo significa che il compimento della Chiesa universale, il «regno di Dio» in terra, non può che essere l'ampliamento della Chiesa che si riconosce nella redenzione universale di Cristo.<sup>75</sup> È solo la fede del credente, però, a fondare questa speranza di compimento finale, non un ragionamento astratto, e tale compimento può avvenire solo nella modalità della «libera comunità»: non vi può essere un obbligo di tipo logico o di tipo politico, proprio perché il sentimento religioso si sviluppa in modo autonomo, libero e indipendente rispetto ad altre istanze spirituali.<sup>76</sup>

Ma, nelle stesse prediche che abbiamo preso a riferimento è facile vedere come nella medesima storicità originaria del messaggio evangelico viene operata da Schleiermacher una selettività, che riguarda in particolare l'elemento escatologico individuale della resurrezione dai morti. La tematica escatologica, come accennato, è concepita da Schleiermacher in senso fortemente comunitario, intrecciandola alla pneumatologia, e la parte del discorso di san Paolo all'Areopago che verte la resurrezione viene interpretata – lo si è visto – mettendo in secondo piano il senso letterale, rispetto a un più generale senso pneumatologico.

*gischen Rede vom Geist*, Göttingen 1999; D. SCHLENKE, 'Geist und Gemeinschaft'. *Die systematische Bedeutung der Pneumatologie für Friedrich Schleiermachers Theorie der christlichen Frömmigkeit*, Berlin - New York 1999. Su questi tre lavori si veda lo scritto di G. MORETTO, *Schleiermacher: lo spirito tra libertà illimitata e sistema*, in «Humanitas», 54 (1999), pp. 903-916. Sul tema cfr. già W. BRANDT, *Der Heilige Geist und die Kirche bei Schleiermacher*, Zürich 1968.

<sup>73</sup> Sul tema del regno di Dio in Schleiermacher cfr. M.E. MILLER, *Der Uebergang: Schleiermachers Theologie des Reiches Gottes im Zusammenhang seines Gesamt Denkens*, Gütersloh 1970, e soprattutto E. HERMS, *Reich Gottes und menschliches Handeln*, in D. LANGE (ed), *Friedrich Schleiermacher 1768-1834*, pp. 163-192.

<sup>74</sup> Cfr. I. KANT, *Gesammelte Werke*, VI, p. 121, laddove Kant prospetta che «la religione finalmente si liberi a poco a poco [allmählig losgemacht werde] di tutti i principi empirici di determinazione, di tutti gli statuti fondati sulla storia ... e in tal modo domini infine la pura religione razionale su tutte le altre».

<sup>75</sup> Cfr. WA, I, pp. 492-493.

<sup>76</sup> Nel saggio sul «sommò bene» del 1827, Schleiermacher vede appunto il compimento finale della universale disposizione spirituale religiosa nella «libera comunità della pia fede» (WA, I, p. 465) e il cristiano può aspirare a questo compimento solo a partire dalla propria fede nel Redentore universale.

Nella *Dogmatica* il tema della resurrezione della carne viene trattato in quelli che Schleiermacher chiama articoli «profetici»; ed egli scrive che in questi articoli ciò che è profetico «nel suo significato superiore non avanza alcuna pretesa di produrre una conoscenza in senso proprio, bensì è destinato soltanto a dare forma stimolante a principi già conosciuti». <sup>77</sup>

Per Schleiermacher, cioè, il valore teologico della redenzione e del rapporto continuo tra il singolo credente, il Redentore e la loro comunità non dipende dalla rappresentazione profetica della resurrezione della carne, bensì è quest'ultima rappresentazione che dipende da quel rapporto vivente.

Nella *Dogmatica* egli mette in guardia, inoltre, su una rappresentazione troppo «sensibile» della vita dell'anima dopo la morte, che rischia di rendere meno puro, con elementi di quella che aveva chiamato religiosità «estetica», il rapporto propriamente spirituale che sottostà alla dimensione religiosa, e in particolare a quella cristiana.

Entro questi limiti, l'esposizione schleiermacheriana della escatologia nella *Dogmatica* può considerarsi a tutti gli effetti ortodossa, in quanto egli espone ordinatamente e sistematicamente secondo i suoi principi di base tutti i contenuti escatologici propri, come egli stesso scrive, «all'opinione divenuta dominante», cioè alla tradizione ecclesiale.

Secondo M. Weber, autore di una recente monografia sulla escatologia schleiermacheriana, <sup>78</sup> in sede di dogmatica Schleiermacher si sforza al massimo di rappresentare, secondo i suoi principi, i dogmi escatologici per come sono percepiti nel presente della sua comunità ecclesiale; nella sede più libera dell'omiletica – o, si può aggiungere, in quella ancora più libera dei *Discorsi sulla religione* (anche nella loro ultima edizione del 1831) – presenta invece una sua interpretazione più svincolata dalla tradizione; un'interpretazione che, come abbiamo visto anche nella già citata predica del 1820, cerca di portare il più possibile i contenuti escatologici individuali in quelli pneumatologici.

La trattazione della resurrezione è anche l'aspetto più discusso nell'opera propriamente storiografica di Schleiermacher sulla vita di Gesù, le *Lezioni sulla vita di Gesù*, tenute alla facoltà teologica dell'università di Berlino fino dal 1819. <sup>79</sup>

Dato che le discussioni maggiori sulla *Vita di Gesù* schleiermacheriana riguardano il fatto se essa corrisponda effettivamente alla storicità del racconto evangelico, occorre discutere brevemente il significato che egli assegna a questa storicità. Per storicità si intende un racconto di fatti ritenuti veritieri (attraverso un riferimento diretto o indiretto a una testimonianza oculare o

<sup>77</sup> CG, § 163, Aggiunta, II, p. 440 (trad. it. II, p. 587).

<sup>78</sup> M. WEBER, *Schleiermachers Eschatologie: eine Untersuchung zum theologischen Spätwerk*, Gütersloh 2000.

<sup>79</sup> Schleiermacher fu il primo a intraprendere questo insegnamento specifico all'interno della facoltà di teologia; di queste lezioni non approntò un'edizione per la stampa ed esse uscirono molto tempo dopo la sua morte, nel 1864, nell'edizione, curata da K.A. Rütenick per i SW, a partire da quaderni degli uditori degli ultimi corsi; è annunciata fra non molto un'edizione critica delle *Lezioni sulla vita di Gesù* nella KGA.

attraverso altra sorta di documentazione). Ma per storicità si intende non meno un racconto istituito secondo precise regole di continuità spazio-temporale. L'opposto al primo significato di storicità è un racconto non veritiero; l'opposto al secondo significato è, invece, un racconto di fatti che esulano dalla norma storica e si possono considerare quindi sovrastorici. A questo secondo tipo di racconto si riconnette ciò che viene chiamato da Schleiermacher nella *Dogmatica* «il mitico» cioè «una rappresentazione storica di un sovrastorico».<sup>80</sup>

Per Schleiermacher quanto è teologicamente fondamentale nella vita di Gesù accoglie entrambi i sensi di storicità: è testimonianza veritiera di fatti e non interrompe le leggi spazio-temporali di continuità storica.

Quanto nel racconto evangelico interrompe invece queste leggi, e cioè i miracoli in generale e in particolare la resurrezione e l'ascensione, è ritenuto comunque da Schleiermacher a tutti gli effetti racconto veritiero di fatti; dal punto di vista teologico, però, anche da storico come già da dogmatico,<sup>81</sup> egli tende a limitare il più possibile la portata di questi fatti, e a interpretarli conclusivamente più come un rafforzamento che come una fondazione del messaggio religioso propriamente cristiano.

La fede si situa per Schleiermacher al di là della contrapposizione storico/sovrastorico, sono il teologo e lo storico, in quanto scienziati, che per descrivere la fede in termini scientifici sono portati a mettere in evidenza gli elementi di continuità spazio/temporale rispetto a quelli di discontinuità. Non è la fede quindi che esige questo, ma la scienza, perché ritenendo fondamentali nella fede gli elementi sovrastorici non sarebbe possibile più alcuna descrizione scientifica, nemmeno approssimata, del dato di fede.

Di qui una duplice strategia. In primo luogo Schleiermacher cerca di limitare il più possibile l'interruzione delle norme di continuità storica nel racconto evangelico (utilizzando talvolta da questo punto di vista anche alcuni strumenti tipici del razionalismo teologico settecentesco); d'altra parte però egli compie queste operazioni senza mai mettere in dubbio la veridicità storica di quanto raccontato; ciò che, dopo ogni operazione di riduzione alle leggi di continuità storica, resta sovrastorico viene accettato come tale, e come veritiero, e viene interpretato teologicamente come rafforzamento della fede già ottenuta attraverso il racconto storico.

Nelle *Lezioni sulla vita di Gesù* Schleiermacher cerca, quindi, di restare coerente con la propria concezione di miracolo, avanzata fin dalla prima edizione dei *Discorsi sulla religione*; miracolo è per Schleiermacher manifestazione autentica del religioso, teofania, indipendentemente dal fatto che questa manifestazione infranga o meno le norme fisiche e storiche; anzi, la

<sup>80</sup> CG, § 163, Aggiunta, II, p. 440 (trad. it. II, p. 587) «in das Mytische, d. h. in geschichtliche Darstellung eines Übergeschichtlichen». Oltre al mitico in questo passo si parla anche del «visionario ... che è una rappresentazione terrena di un sovraterreno».

<sup>81</sup> Cfr. «I discepoli riconobbero in lui il Figlio di Dio senza sospettare nulla della sua resurrezione e della sua ascensione; e lo stesso possiamo dire noi; così come anche la presenza spirituale da lui promessa e tutto ciò che egli dice del suo permanente influsso su coloro che rimangono non viene mediato da nessuno di questi due eventi», CG, § 99, II, p. 82; trad. it., II, p. 183.

teofania è tanto più ricca e universale in quanto avviene nelle norme e non contro di esse.<sup>82</sup>

Data la ribadita circolarità di fonti storiche e portata teologica attuale, infine, non sorprende che, per quanto riguarda i documenti storici sulla vita di Gesù, la predilezione da parte di Schleiermacher vada, come in molti autori del suo tempo, al Vangelo di Giovanni. Tale Vangelo gli appare una descrizione più compatta e omogenea di una vita a partire da un principio religioso unico e preciso: quello appunto del cristianesimo come religione della redenzione universale attraverso l'incarnazione divina in Gesù. Tale compattezza gli fa apparire il quarto Vangelo come un'opera scritta organicamente da un testimone oculare, mentre i sinottici gli appaiono raccolte di dati storici senza una precisa unità.<sup>83</sup>

Se le *Lezioni sulla vita di Gesù* possono considerarsi un tentativo di trattazione storica coerente alla dogmatica e alla filosofia della religione schleiermacheriane, esse costituirono però fin da quando vennero tenute (prima ancora di essere stampate postume) un motivo di insoddisfazione in molti auditori del seminario teologico.<sup>84</sup>

E, in generale, il problema cristologico, così centrale in tutta l'impostazione teologica e storica ma anche, si può dire, filosofica di Schleiermacher, è stato fin dall'inizio l'aspetto forse più discusso nella sua opera; e questo già all'apparire della prima edizione della *Dogmatica* nel 1821.

Una breve carrellata sulla storia del dibattito su questo argomento fino agli studi più recenti può dunque servire per approfondire la tematica dell'intera storia religiosa in Schleiermacher, vedendone problemi e aperture.

### 3. *Il dibattito critico sulla cristologia e sul problema della storia religiosa in Schleiermacher*

Già F.C. Baur, fin da una lettera al fratello del 1823,<sup>85</sup> poi in uno scritto pubblicato in latino nel 1827<sup>86</sup> e infine nella vasta opera *Die Christliche Gnosis* del 1835,<sup>87</sup> pur mostrando rispetto per la posizione di Schleiermacher,

<sup>82</sup> Sulla concezione schleiermacheriana del miracolo si veda G. MORETTO, *Etica e storia*, pp. 523 ss. (con bibliografia delle precedenti trattazioni); M. OHST, *Jesu Wunder als Thema der Dogmatik Schleiermachers*, in G. MECKENSTOCK, *Schleiermacher*, pp. 229-245; X. TILLIETTE, *La cristologia idealista*, p. 71.

<sup>83</sup> Cfr. su questo punto, oltre alle *Lezioni sulla vita di Gesù*, anche le *Lezioni di ermeneutica*, SW, I/7, pp. 169-175; trad. it. F. SCHLEIERMACHER, *Ermeneutica*, a cura di M. MARASSI, Milano 1996, pp. 531-541.

<sup>84</sup> Cfr. G. SCHOLTZ, *Ragione e religione. Aspetti fondamentali nella storia dell'incidenza della 'Dottrina della fede' di Schleiermacher*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 66 (1987), pp. 205-219.

<sup>85</sup> Pubblicata da H. LIEBLING, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 54 (1957), pp. 238-243.

<sup>86</sup> F.C. BAUR, *Primae Rationalismi et Supernaturalismi historia capita potiora, Pars II: Comparatur Gnosticismus cum Schleiermacherianae theologiae indole* (Tübinger Osterprogramm), Tübingen 1827.

<sup>87</sup> F.C. BAUR, *Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Tübingen 1835, pp. 626-668.

rilevava che egli aveva sostanzialmente schiacciato la storicità del fondatore del cristianesimo sulla propria prospettiva dogmatica.<sup>88</sup>

Parallelamente, le lezioni schleiermacheriane *Sulla vita di Gesù* agirono fortemente, per contrasto, in D.F. Strauss che poté leggerne una *Nachschrift* a Berlino, già nel 1832. È stato notato, infatti, che la periodizzazione della famosa prima edizione della *Vita di Gesù* straussiana segue fedelmente l'articolazione di Schleiermacher ed è stata avanzata l'ipotesi che la *Nachschrift* delle *Lezioni* abbia fornito a Strauss una sorta di impalcatura di riferimento critico, da discutere e confutare punto per punto.<sup>89</sup> Ciò che conclusivamente Strauss imputa a Schleiermacher, che pure era stato importante nella sua formazione, è, come è noto, un'ambiguità di fondo. Da un lato Schleiermacher si mostra sensibile alle interpretazioni «costruttive» e «speculative» del dogma dell'incarnazione, quali sono proprie a Schelling e poi soprattutto a Hegel, dall'altro cerca ancora di difendere un riferimento storico empirico di questo dogma, senza ammettere che l'interpretazione speculativa sia sufficiente. Qualora si sia ammesso però che il dogma fondamentale del cristianesimo rappresenta non tanto un determinato momento storico, quanto la realizzazione del diventare altro da sé di Dio, eternamente compiuta per ritornare presso di sé come spirito, anche la persona storica del fondatore del cristianesimo può perdere per Strauss una rilevanza centrale e il suo carisma può essere rimandato storiograficamente alla forza di realizzazione mitica della comunità cristiana primitiva.<sup>90</sup>

Nel corso dell'Ottocento, con il prosieguo della ricerca storica sulla vita di Gesù, inoltre, emergevano nuove istanze che mettevano ulteriormente in discussione la prospettiva schleiermacheriana. Il Vangelo di Giovanni cominciava ad essere meno privilegiato come fonte storica rispetto ai sinottici, proprio per l'aspetto per il quale Schleiermacher l'aveva preferito, cioè la sua maggiore compattezza e organizzazione storico-teologica; la forma più diretta e meno elaborata dei sinottici faceva presupporre una loro anteriorità e quindi una loro maggiore pregnanza storiografica.

Così fortemente critico della biografia di Gesù, operata da Schleiermacher, è A. Schweitzer nella sua *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (uscita

<sup>88</sup> Sulle critiche di Baur a Schleiermacher cfr. H. LIEBLING, *Ferdinand Christian Baur Kritik an Schleiermachers Glaubenslehre*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 54 (1957), pp. 225-243 e S. SORRENTINO, *Geschichte und Zeitlichkeit in der Auseinandersetzung zwischen F.Ch. Baur und Schleiermacher*, in «Archiv für Begriffsgeschichte», 33 (1990), pp. 493-508, i quali difendono sostanzialmente Schleiermacher dalle accuse di Baur, e M. JUNKER, *Das Urbild des Gottesbewusstseins*, pp. 133-150, la quale invece, come vedremo meglio più avanti, ritiene fondati alcuni punti critici di Baur a Schleiermacher.

<sup>89</sup> Cfr. W. JAECHKE, *Paralipomena Hegeliana zur Wirkungsgeschichte Schleiermachers*, in K.-V. SELGE (ed), *Internationaler Schleiermacher-Kongress, Berlin 1984*, Berlin - New York 1985, pp. 1157-1170.

<sup>90</sup> Oltre al citato saggio di Jaeschke, sui rapporti tra Strauss e Schleiermacher cfr. C. CESA, *Hege- lismo e filosofia a Tubinga attorno al 1830*, in C. CESA, *Studi sulla sinistra hegeliana*, Urbino 1972, pp. 17-78; D. LANGE, *Historischer Jesus und mythischer Christus, Untersuchungen zu dem Gegensatz zwischen Friedrich Schleiermacher und David Friedrich Strauss*, Gütersloh 1975; G. MORETTO, *Etica e storia*, pp. 509 ss.; più recentemente cfr. la nuova edizione, curata e introdotta da A. DÖRFLER-DIERKEN e J. DIERKEN, di D.F. STRAUSS, *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte: eine Kritik des Schleiermacher'schen Lebens Jesu*, Waltrop 2000 (la prima edizione originale dell'opera risale al 1865).

in prima edizione nel 1906 con il titolo *Vom Reimarus zu Wrede*). E queste critiche, dati i punti di partenza di Schweitzer, sono ben comprensibili. Egli partiva, infatti, da un rilievo pressoché esclusivo della prospettiva escatologica e da una forte vicinanza del cristianesimo nascente con l'ebraismo; proprio due punti che, come abbiamo visto, erano stati invece tendenzialmente limitati in Schleiermacher.<sup>91</sup>

Anche coloro che, come E. Troeltsch e la sua scuola, tra i due secoli si richiamavano molto più favorevolmente a Schleiermacher, non risparmiavano tuttavia critiche alla sua concezione della storiografia religiosa, critiche che andavano però in una direzione ben diversa da quella di Schweitzer.

Così, un autore vicino a Troeltsch, H. Süsskind, pubblicò nel 1911 un'interessante ricerca, al termine della quale arrivava a riscontrare in Schleiermacher un irrisolvibile «dualismo tra la sua filosofia e il suo cristianesimo, tra le sue convinzioni religiose e la sua cognizione scientifica».<sup>92</sup> Dal punto di vista teologico, c'è infatti in Schleiermacher, scrive Süsskind,

«l'affermazione della determinazione esclusiva ed universale del cristianesimo per l'intera umanità, o ancora più precisamente ... la costruzione della persona di Cristo come la personalità centrale dell'intera storia dell'umanità»;

d'altro lato, però, «questo pensiero sta in una contraddizione incompatibile con le concezioni filosofiche di Schleiermacher sulla storia».<sup>93</sup>

Se Süsskind è netto nel segnalare quella che è per lui una contraddizione irrisolvibile in Schleiermacher, non altrettanto lo è però nel proporre una visione alternativa. Nelle ultime compresse pagine del lavoro in cui tale proposta dovrebbe essere fatta, richiamandosi alle posizioni di Troeltsch, Süsskind scrive che occorre

«estendere lo schema cristiano della filosofia della storia della religione a un altro punto di osservazione che ammetta come principale la relatività del cristianesimo e che tuttavia ci faccia comprendere il cristianesimo come la somma forma della verità assoluta che ci è data».<sup>94</sup>

È facile vedere in queste parole conclusive un imbarazzo e una difficoltà, proprio nel momento in cui bisognerebbe risolvere la questione. Da un lato la

<sup>91</sup> Già prima dell'uscita del libro di Schweitzer, vi era stata l'attività di F. Overbeck, in cui il peso della tematica cristologica veniva posto nell'aspetto propriamente escatologico, arrivando quindi a uno scontro con la visione schleiermacheriana. Per un interessante confronto tra la concezione cristologica di Schleiermacher e quella di Overbeck, cfr. il recente saggio di A. PELLEGRINO, *L'«inizio» come categoria metodologica e come strumento polemico nella riflessione di Schleiermacher e Overbeck sulla storia del Cristianesimo*, in «Teoria», 21 (2001), 1, pp. 91-107. Sui rapporti tra Overbeck e Schleiermacher soprattutto riguardo la questione del Vangelo di Giovanni cfr. inoltre G. MORETTO, *Etica e storia*, in particolare pp. 45, 461, e 500.

<sup>92</sup> H. SÜSKIND, *Christentum und Geschichte. Die geschichtsphilosophischen Grundlagen der Schleiermacherschen Theologie. Teil I. Die Absolutheit des Christentums und die Religionsphilosophie*, Tübingen 1911, pp. 193-194 (la progettata seconda parte del libro non poté purtroppo essere scritta perché l'autore morì giovane nella prima guerra mondiale).

<sup>93</sup> *Ibidem*, pp. 196-197.

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 197.

contraddizione tra la teologia e la filosofia della religione che Süskind vede in Schleiermacher deve togliersi in modo che il lato teologico di essa si risolva in quello filosofico: il cristianesimo deve intendersi cioè non come una religione assolutamente privilegiata ma come una manifestazione determinata, relativa assieme alle altre, della verità religiosa; dall'altro lato, in una visione comparativa, il cristianesimo resta ancora la somma forma di tale verità.

Sia Süskind sia il suo stesso maestro Troeltsch appaiano muoversi alla fine nel difficile crinale tra una massima apertura alla teoria della cultura religiosa da una parte, e una centralità del cristianesimo, comunque affermata come necessaria, anche per il loro stesso ruolo di teologi, dall'altra.

La cosiddetta «teologia dialettica», come è noto, reagì fortemente, a partire dagli anni venti, a questi imbarazzi del *Kulturprotestantismus* della scuola di Troeltsch, offrendo una posizione teologica radicalmente opposta, anche per quanto riguarda l'interpretazione di Schleiermacher.

Così in K. Barth troviamo una interpretazione che potrebbe definirsi quasi complementare a quella di Süskind, rispetto al problema storiografico del cristianesimo in Schleiermacher.

Se Süskind cercava di risolvere l'oscillazione in Schleiermacher tra cristianesimo e universale cultura religiosa, mirando ad ampliare in maniera più compiuta la filosofia della religione fino a fare confluire interamente il cristianesimo in essa, Barth rinfaccia a Schleiermacher proprio di aver aperto la possibilità di questa confluenza; il cristianesimo va messo, invece, per Barth, in una posizione del tutto intangibile a qualsiasi filosofia della religione o teoria della cultura, proprio per non farlo interpretare come una realtà culturale tra le altre.<sup>95</sup>

A partire dagli anni sessanta si è cercato di reagire, almeno da parte di alcuni settori della teologia, sia alla interpretazione critica della cristologia di Schleiermacher operata dalla teologia dialettica, sia, anche, a quella del *Kulturprotestantismus*. Si è provato cioè a contestare il terreno comune di entrambe queste pur tanto diverse posizioni su Schleiermacher: ossia il fatto che la sua concezione storica complessiva sia irrimediabilmente ambigua e contraddittoria.

Questo è avvenuto, in primo luogo, con una accurata precisazione della diversità di piani tra religione, teologia e filosofia in Schleiermacher, in cui fondamentale è stato il lavoro di H.-J. Birkner. A cominciare dal libro del 1965 sulla dottrina etica cristiana di Schleiermacher<sup>96</sup> per continuare con altri contributi importanti, come *Philosophie und Theologie. Einführung zur Schleiermachers Interpretation* del 1974,<sup>97</sup> Birkner ha messo in rilievo che filosofia e teologia in Schleiermacher non possono essere sovrapposte e allo

<sup>95</sup> Sul lungo e complesso rapporto tra Schleiermacher e Barth cfr. l'ampia esposizione di D. LÜTZ, *Homo viator. Karl Barths Ringen mit Schleiermachers*, Berlin 1999<sup>2</sup>; cfr., inoltre, J.O. DUKE e R.F. STREETMAN (ed), *Barth and Schleiermacher: Beyond the Impasse?*, Philadelphia 1988.

<sup>96</sup> H.-J. BIRKNER, *Schleiermachers christliche Sittenlehre im Zusammenhang seines philosophisch-theologischen Systems*.

<sup>97</sup> H.-J. BIRKNER, *Philosophie und Theologie. Einführung zur Schleiermachers Interpretation*, München 1974; cfr., inoltre, H.-J. BIRKNER, *Schleiermacher-Studien*, Berlin - New York 1998.

stesso modo ben distinte restano anche la teologia e la religione. La filosofia si muove in un campo rigorosamente concettuale ma non risolutivo dal punto di vista esistenziale; la teologia, invece, consiste in un ausilio concettuale, con i necessari criteri della scientificità, a una dimensione a-concettuale e a-scientifica, ma esistenzialmente rilevante come la religione. Voler ricondurre uno di questi ambiti semplicemente a uno degli altri significa per Birkner non aver compreso l'impostazione originaria di Schleiermacher. Birkner sottolinea, inoltre, la forte impronta comunitaria, basata sul continuo rinnovamento attuale di esperienze storiche, che presiede a tutta l'opera schleiermacheriana e anche alla sua teologia.

Anche E. Hirsch è tornato nella sua tarda maturità, alla fine degli anni sessanta, a riflettere in maniera approfondita su Schleiermacher e in particolare sulla sua cristologia e sulla sua concezione della storia. Egli pubblicò nel 1968 l'importante volume *Schleiermachers Christusglaube. Drei Studien*<sup>98</sup> e nel biennio successivo curò una riedizione annotata di alcune prediche fondamentali fra cui quella sopra citata del 1820 sul discorso di san Paolo all'Areopago.

Hirsch definisce molto bene i contorni della cristologia schleiermacheriana: «La fede della redenzione in Schleiermacher è coscienza della beata, liberatrice presenzialità dell'eterno e del divino in mezzo alle difficoltà, ai dolori e alle tentazioni di questa vita terrena. Cristo è per lui colui che con la sua persona ha fatto di questa coscienza di Dio, pura, beata e presente nella vita temporale, il fondamento portante della sua esistenza individuale. Ciò che Schleiermacher costantemente aspettava e sentiva di Cristo era la certezza irremovibile dell'unico amore del Padre, che ci può portare e sostenere nella nostra vita terrena».<sup>99</sup> Nella cristologia schleiermacheriana resta, invece, in ombra, o comunque schiacciato sulla prospettiva della redenzione, l'aspetto del dolore, della passione, della *theologia crucis*.<sup>100</sup>

Quello che Hirsch ad ogni modo apprezza di più in Schleiermacher è il rapporto diretto che la sua teologia instaura tra la vita del singolo credente e l'individualità di Cristo: «Costituisce non il limite, ma la grandezza della ricerca di Schleiermacher sui Vangeli il fatto che egli ha compenetrato la rigorosa inflessibilità della conoscenza scientifica con la domanda personale e passionale sull'estremo mistero in Gesù».<sup>101</sup> È cioè la relazione inscindibile di ricerca storiografica e fede attuale il problema che Schleiermacher, secondo Hirsch, pone continuamente a chiunque si accinga a una cristologia teologica. Gli spunti suggeriti da Hirsch e da Birkner furono sviluppati in ampie ricerche da una generazione più giovane di teologi.

<sup>98</sup> E. HIRSCH, *Schleiermachers Christusglaube, Drei Studien*, Gütersloh 1968.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>100</sup> Anche X. Tilliette sottolinea vigorosamente la mancanza nella cristologia di Schleiermacher di una elaborazione adeguata del tema della croce; cfr. X. TILLIETTE, *La cristologia idealistica*, pp. 86-87 e *passim*; cfr. inoltre W. SCHULTZ, *Die Transformierung der Theologia Crucis bei Hegel und Schleiermacher*, in «Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie», 6 (1964), pp. 290-317. Sul tema della croce nella *Dogmatica* cfr. il § 104.

<sup>101</sup> E. HIRSCH, *Schleiermachers Christusglaube*, p. 105.

Per quanto riguarda l'aspetto storiografico della cristologia è stato D. Lange in un ampio e storicamente assai documentato studio, uscito nel 1975, a cercare di mettere in rilievo le originarie istanze schleiermacheriane. A partire da una approfondita discussione del concetto schleiermacheriano di individualità e di biografia in tutte le diverse sfaccettature (etica, ermeneutica, teologica), Lange arriva alla conclusione che «attraverso la sua concentrazione all'individualità di Gesù, la biografia schleiermacheriana di Gesù si distingue in modo fondamentale, nonostante tutte le analogie metodologiche, dal razionalismo».<sup>102</sup>

Certo anche un autore ben disposto come Lange è costretto ad ammettere che in Schleiermacher «il tentativo di pensare unitariamente una personalità storica è in una certa misura riuscito più in astratto che in concreto»; le *Lezioni sulla Vita di Gesù* restano per molti aspetti troppo schematiche e «basta confrontarle con la contemporanea *Vita di Gesù* di Hase per vedere quanto era possibile fare con simili presupposti» e con gli strumenti storiografici del suo tempo.

Per quest'interprete, però, nonostante tutte le nuove nozioni che l'indagine storiografica ha apportato nella ricerca cristologica, l'opposizione tra Schleiermacher e Strauss resta ancora, a livello teologico, a tutt'oggi la scelta fondamentale: o come Schleiermacher si «cerca l'origine storica della fede cristiana nella forza creatrice della peculiarità individuale di Gesù» o come Strauss la si «trova nella produttività mitologica della comunità»; *tertium non datur*. Da questo punto di vista, quindi, la cristologia schleiermacheriana è ancora per Lange teologicamente degna di interesse attuale, nonostante la chiara distanza temporale ed epocale che la separa dall'odierna prospettiva.

Muovendosi su una linea suggerita da Hirsch proprio a partire dalla sopra citata predica del 1820, W. Gräb, in un volume del 1980,<sup>103</sup> ha riconsiderato tutto il problema della storia nel tardo Schleiermacher e ha risposto a Süskind, argomentando che in Schleiermacher la posizione sulla storia dell'etica filosofica e quella cristocentrica della teologia non solo non sono in contraddizione, perché si situano in piani differenti, ma anzi si integrano necessariamente a vicenda. La concezione filosofica della storia resta infatti nel campo del possibile, non nel campo del reale. È la considerazione fattuale del processo storico, in cui il cristianesimo acquista una empirica, determinante centralità, a far passare quello schema formale dall'ambito del meramente possibile all'ambito del reale.

U. Barth ha sviluppato, invece, in un libro teoreticamente stringente il rapporto tra la soggettività credente e la storicità del cristianesimo.<sup>104</sup>

A partire dagli anni Settanta, studiosi italiani come G. Moretto e S. Sorrentino, tedeschi come G. Scholtz, francesi come C. Berner si sono mossi

<sup>102</sup> D. LANGE, *Historischer Jesus und mytischer Christus, Untersuchungen zu dem Gegensatz zwischen Friedrich Schleiermacher und David Friedrich Strauss*, p. 170.

<sup>103</sup> W. GRÄB, *Humanität und Christentumsgeschichte. Eine Untersuchung zum Geschichtsbegriff im Spätwerk Schleiermachers*, Göttingen 1980.

<sup>104</sup> U. BARTH, *Christentum und Selbstbewusstsein*.

sulla linea della positiva rivalutazione delle posizioni schleiermacheriane, che stava riaprendosi nel settore teologico, segnalandone l'interesse non solo per questo ambito ma anche rispetto a una più generale tematica filosofica di approfondimento teorico del rapporto tra i concetti culturali universali e la storia.<sup>105</sup>

Tutte queste articolate difese, non prive del resto, come abbiamo visto, di puntualizzazioni critiche circostanziate, non hanno comunque risolto le discussioni sulla cristologia e sull'essenza del cristianesimo in Schleiermacher. Basta confrontare le due monografie più recenti sull'argomento per trovare due posizioni ben diverse tra loro.

Così in un libro del 1990, M. Junker non nasconde, pur con alcuni apprezzamenti per Schleiermacher, delle riserve di fondo sui risultati della sua cristologia<sup>106</sup>. L'autrice è critica con la posizione di Gräb, che interpreta come una semplice ripresa della difesa «storicistica» che fa coincidere il cristianesimo con i valori della cultura moderna; ella scrive: «mi appare essere non la forza del concetto di storia proprio a Schleiermacher, dal punto di vista teologico, ma la debolezza di tale concetto dal punto di vista filosofico» il fatto che alla costruzione etica schleiermacheriana, citando Gräb, «resti inesperto il modo in cui l'agire razionale possa attualizzare per se stesso, sotto condizioni terrene-umane, le sue potenzialità nell'edificazione del mondo vivente della cultura».<sup>107</sup> Junker individua, inoltre, una netta divergenza nelle due edizioni della dogmatica schleiermacheriana, per quanto riguarda il tema fondamentale della cristologia.<sup>108</sup> Nella prima, secondo l'autrice, Schleiermacher è più esplicito nella «riconduzione di quanto è ineducabilmente cristiano alla generale essenza dell'uomo»; nella seconda, anche per reazione alle forti critiche dei lettori contemporanei, in particolare quella di Baur del 1827, Schleiermacher cerca, invece,

«di fondare la necessità di una mediazione storica del Redentore, della concreta esistenza del Redentore archetipo e del permanente riferimento del credente a lui ... ma proprio così si mostra chiaramente come senso della storia della salvezza la realizzazione definitiva dell'essenza dell'uomo».<sup>109</sup>

che resta quindi ancora il presupposto essenziale. La forte oscillazione tra le due edizioni, inoltre, mostra per l'autrice la difficoltà che tutto il tema cristologico comporta per la *Glaubenslehre*. La stessa scelta del termine «archetipo», dalla chiara provenienza neoplatonica, per inquadrare la tema-

<sup>105</sup> Cfr. di G. MORETTO i già citati *Etica e storia in Schleiermacher; Ispirazione e libertà, Saggi su Schleiermacher; Filosofia e religione nell'età di Goethe*; di S. SORRENTINO, oltre ai saggi già citati, cfr. le due ampie Introduzioni ai due volumi della sua trad. it. della *Dottrina della fede*; di G. SCHOLTZ cfr. il già citato *Ethik und Hermeneutik e La filosofia di Schleiermacher*, trad. it., Brescia 1998; di C. BERNER cfr. *La philosophie de Schleiermacher. «Hermeneutique», «Dialectique», «Etique»*, Paris 1995.

<sup>106</sup> M. JUNKER, *Das Urbild des Gottesbewusstseins*.

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 197.

<sup>108</sup> Un invito a un confronto tra le due edizioni della *Dogmatica* per quanto riguarda il tema cristologico era venuto da H. GERDES, *Anmerkungen zur Cristologie der Glaubenslehre Schleiermachers in «Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie»*, 25 (1983), pp. 111-125.

<sup>109</sup> M. JUNKER, *Das Urbild des Gottesbewusstseins*, p. 211.

tica del Redentore, è un sintomo della forte preimpostazione filosofica con la quale la storicità di Cristo è affrontata.

L'elemento teologico più interessante in Schleiermacher è per Junker l'approfondimento antropologico del dato di fede, ma la grave mancanza è a suo avviso che questo approfondimento resta privo di un confronto completo con la autentica storicità del cristianesimo e con le aperture da essa comportate.<sup>110</sup> L'autrice mette in guardia, inoltre, dal «pericolo di una subordinazione della cristologia alla ecclesiologia», a cui è sottoposta la storiografia etica schleiermacheriana.

Una sostanziale difesa della posizione di Schleiermacher, anche contro le riserve di Junker, è invece offerta da M. Schröder in *Die kritische Identität des neuzeitlichen Christentums. Schleiermachers Wesenbestimmung der christlichen Religion* del 1996.

Secondo Schröder la mancanza principale della critica di Junker è che «non permette di rendere giustizia al significato del problema dell'individualità per la determinazione dell'essenza del cristianesimo. Le rielaborazioni di Schleiermacher nella seconda edizione», a suo avviso, «non modificano in alcun luogo questo stato di cose essenziale per la posizione sistematica del concetto di religione».<sup>111</sup> Per Schröder, invece,

«alla rifondazione della dogmatica come dottrina della fede appartiene metodologicamente che il concetto di essenza venga introdotto non come una formula che voglia dare di più di quanto è storico, ma al contrario come *concetto di riflessione storica*».<sup>112</sup>

Ciò che Schröder apprezza di più in Schleiermacher è la dimensione dinamica di tale concetto di riflessione storica.<sup>113</sup> L'essenza del cristianesimo è pensata scientificamente da Schleiermacher come un continuo riandare dal presente al passato e viceversa, come una continua riprecisazione critica interna alla comunità.<sup>114</sup>

Tale dimensione dinamica fa sì che, secondo l'autore, si possa pensare a una «determinazione dell'essenza del cristianesimo che porti avanti la concezione schleiermacheriana», in modo però da dover «cercare di legittimare con metodo storico-critico, secondo i nuovi standard esegetici, *l'immagine della persona di Gesù* ivi mostrata»<sup>115</sup> (correggendo e integrando quello che dal punto di vista storiografico in Schleiermacher risulta ormai obsoleto, per esempio la netta prevalenza del Vangelo di Giovanni rispetto ai sinottici come fonte storica, l'apporto assai limitato dell'ambiente ebraico nel nascente

<sup>110</sup> In questo senso, Junker sviluppa degli spunti presenti in T. PRÖPPER, *Schleiermachers Bestimmung des Christentums und der Erlösung. Zur Problematik der transzendental-anthropologischen Hermeneutik des Glaubens*, in «Theologische Quartalschrift», 168 (1988), pp. 193-214.

<sup>111</sup> M. SCHRÖDER, *Die kritische Identität*, p. 51.

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 229.

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 230.

<sup>114</sup> E qui anche Schröder si richiama all'elemento pneumatologico: «Die geschichtsphilosophische Funktion von Schleiermachers Theorie des Heiligen Geistes ist es, die bleibende Repräsentanz des Ursprungsprinzips in der Folgeentwicklung theologisch auszusagen»; *ibidem*.

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 231.

cristianesimo eccetera). Queste precisazioni storiografiche non inficiano, secondo Schröder, l'impostazione schleiermacheriana di base, perché fin dall'inizio essa era aperta a una continua discussione storico-critica, anzi fin dall'inizio aveva fatto della riflessione storico-critica la fondazione stessa di una nuova dogmatica.

Ci siamo soffermati su queste due monografie più recenti, per mostrare come la posizione schleiermacheriana sulla cristologia resti a tutt'oggi un punto di riferimento ancora centrale e discusso all'interno della teologia, si condivida o si contesti l'impostazione di fondo, proprio per il problema della definizione che si ritiene più perspicua della propria storicità.<sup>116</sup>

#### 4. Alcune considerazioni conclusive

Per trarre alcune conclusioni da questa ricognizione su come Schleiermacher affronta la storia delle religioni e del cristianesimo in particolare, proviamo ad indicare i seguenti punti.

Dal punto di vista propriamente storiografico, cioè dal punto di vista che Schleiermacher chiama «cronachistico», è innegabile che i risultati schleiermacheriani rimangano fondamentalmente deludenti. Come abbiamo visto, la storia generale delle religioni non è stata affrontata con grande profondità e le rappresentazioni delle religioni non cristiane restano alquanto schematiche. Ma la stessa storia dell'origine del cristianesimo resta in più punti insufficiente, per quanto Schleiermacher abbia lavorato in questo campo con molto più impegno e interesse. L'elemento escatologico delle prime comunità cristiane, il legame di esse con l'ebraismo restano aspetti troppo poco considerati nella ricostruzione storiografica di Schleiermacher. Anche uno studioso ben disposto verso di lui come Lange è costretto ad ammettere, come abbiamo visto, che, con gli stessi strumenti storiografici che erano possibili all'epoca, Hase aveva scritto una biografia di Gesù molto più vivace e ricca di quella schleiermacheriana.

Dal punto di vista della filosofia della religione, si trovano indubbiamente aperture maggiori. Autori come K.E. Welker<sup>117</sup> hanno messo in massimo rilievo gli aspetti che pongono Schleiermacher tra i fondatori di una fenomenologia storico-comparata della dimensione religiosa.<sup>118</sup>

Che a partire dai *Discorsi*, per esempio, il miracolo venisse interpretato come teofania, come apertura del religioso, indipendentemente dal fatto che

<sup>116</sup> Cfr. G. EBELING, *Interpretatorische Bemerkungen zu Schleiermachers Christologie*, in G. MECKENSTOCK (ed), *Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums*, pp. 125-146.

<sup>117</sup> K.E. WELKER, *Die grundsätzliche Beurteilung der Religionsgeschichte durch Schleiermacher*, Leiden 1965.

<sup>118</sup> Welker sottolinea in particolare i rapporti con R. Otto, l'autore di *Il Sacro*, che curò una riedizione dei *Discorsi sulla religione* – nella loro prima edizione – e fu stato sempre molto attento all'insegnamento schleiermacheriano. Per una recente ripresa e valorizzazione, sulla linea di Welker, dei contatti tra Schleiermacher e autori come Otto cfr. H.G. KIPPENBERG, *La scoperta della storia delle religioni*, pp. 241 ss.

ciò comportasse o meno interruzione delle leggi fisiche, apriva indubbiamente prospettive ricche di approfondimenti, anche nel settore del dialogo interreligioso. Non si trattava più di contrapporre miracoli «veri» a miracoli «falsi», quanto di ridiscutere tutti i fatti autenticamente religiosi in tutte le diverse comunità come una manifestazione spirituale autonoma, che ha anche dei caratteri di continuità e comunanza, pur nelle molteplici differenze e specificità.

Nella stessa *Dogmatica* è possibile riscontrare gli sforzi di Schleiermacher per sostituire la contrapposizione logica astratta, vero/falso, tra una comunità religiosa e l'altra con un rapporto interreligioso molto più sensibile alla consistenza storica di ogni singola comunità.

Bisogna però sottolineare che, se gli elementi che nei giovanili *Discorsi sulla religione* potevano condurre verso una fenomenologia comparata delle religioni non sono stati, a mio avviso, sostanzialmente contraddetti da Schleiermacher nelle opere mature, nemmeno sono stati da lui sviluppati e affrontati teoreticamente in tutta la loro complessità.

Tali elementi sono rimasti piuttosto nello sfondo di un impegno teorico che si svolgeva sempre più in una dimensione propriamente teologica, cioè legata alla dimensione vivente della propria comunità di appartenenza.

Il punto di vista teologico è quindi quello che a Schleiermacher, nella sua maturità, stava più a cuore, qui è dove egli ha profuso il suo impegno teorico maggiore. E questo è stato anche il versante in cui il suo insegnamento si è mostrato più incisivo. Il problema del rapporto continuo tra origine, sviluppo e presente della propria comunità religiosa, quel concetto di riflessione storica, che Hirsch, Lange e Schröder hanno molto rimarcato, rimane, come abbiamo visto, un riferimento teorico costante – pur se controverso – nella storia della teologia fino ai nostri giorni.

Resta ora da vedere se i diversi risultati in questi tre distinti campi si escludano a vicenda, costituiscano una irresolubile contraddizione reciproca o possano invece valere indipendentemente o, ancora, riescano a comporsi in una visione complessiva non contraddittoria.

I risultati non soddisfacenti dal punto di vista propriamente cronachistico inficiano anche i risultati della riflessione teologica sulla storia, come pensano, tra gli altri, Baur, Schweitzer e Junker, oppure la riflessione teologica sulla storia ha enucleato un principio essenziale che può essere anche integrato da risultati migliori dal punto di vista storiografico, come reputano Lange e Schröder?

Le impostazioni che si riscontrano nella filosofia della religione si pongono in una contraddizione irresolubile con la prospettiva teologica della storia, come ritengono, tra gli altri, Süsskind e K. Barth, oppure si situano in due piani che non sono tra loro in contraddizione, come pensa ad esempio Gräß?

Schleiermacher considerava questi tre piani (quello intemporale della filosofia della religione, quello storico dell'origine del cristianesimo, quello attuale e «teologico» della comunità cristiana vivente) come non pienamente

risolubili scientificamente. E questo non perché essi siano in contraddizione tra di loro, ma perché la conoscenza scientifica non è strutturalmente in grado di afferrare in modo compiuto le tensioni di teoria e prassi e di teoria e individualità. L'elemento irrazionale comportato dalla individualità storica non rende possibile una sua compiuta concettualizzazione scientifica. Per questo, alla conoscenza scientifica non resta che proporre diversi approcci teorici che affrontino dai diversi punti di vista il problema dell'individualità storica religiosa e della sua vivente produttività. Come abbiamo visto, per il singolo fedele, invece, questo problema non si pone perché egli vive la sua fede in una dimensione a-logica, in cui i tre piani sono sempre insieme e non scindibili.

La tensione di universalità e storicità nella religione rispecchia, quindi, quella di fede e scienza e come questa resta inscritta, secondo Schleiermacher, nella vita umana; al filologo, al teologo, al filosofo non resta che riconoscere una tale tensione e cercare di articolarla «dialetticamente» a partire dal rispettivo punto di vista. Giudichi il lettore se questa posizione – che Schweitzer chiamava, con una certa insofferenza, storiografia «dialettica» – sia stato solo un tentativo per occultare il contenuto proprio della fede cristiana e delle altre religioni, o se costituisca, invece, ancora una voce degna di ascolto nell'articolazione delle tematiche inerenti al rapporto tra ricerca scientifica e contenuti di fede.