

La critica di Franz Overbeck al protestantesimo liberale

di Antonia Pellegrino

This article proposes to analyze the critical reflection of Franz Overbeck on then liberal protestant theology of the second half of the 19th century. For theological liberalism the historical study of Christianity ought to uncover its authentic core, liberating it from dogmatic overstructures, which rendered it alien to modern sensibility. For Overbeck, on the contrary, it is the affirmation of historical consciousness itself, which inevitably destroys religious faith. Therefore, theology, and especially liberal theology, which seeks to reconcile modern science and Christianity, appears to Overbeck as a betrayal both of science and of faith. Its only result being that of a Christianity emptied of any content, which becomes the instrument for religious legitimization of contemporary society and its ideals.

«La religione è la forma della coscienza in cui la verità è per tutti gli uomini, per gli uomini di qualsiasi livello di cultura; ma la conoscenza filosofica della verità è una forma particolare della loro coscienza, la cui elaborazione è una fatica a cui non tutti, ma, piuttosto, soltanto pochi si sobbarcano. *Il contenuto è lo stesso*, ma, come dice Omero di alcune cose che esse hanno due nomi, l'uno nel linguaggio degli dèi, l'altro nel linguaggio degli uomini, così per quel contenuto ci sono due linguaggi».

G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia*.

I. UN'ENIGMATICA POLEMICA E UN'IMPOSSIBILE PACE: «SULLA CRISTIANITÀ DELLA TEOLOGIA DEI NOSTRI TEMPI» (1873)

1. *Il contesto*

Nel 1870 il cantone di Basilea-città offre al libero docente di Jena Franz Overbeck (San Pietroburgo 1837 - Basilea 1905) la cattedra di Egesi

Questo contributo nasce da un soggiorno di ricerca presso il Seminario di teologia dell'Università di Basilea reso possibile da una borsa di studio dell'ITC-isr - Centro per le Scienze Religiose. Desidero esprimere tutta la mia gratitudine ad Antonio Autiero, Niklaus Peter, Ekkehard Wilhelm Stegemann, Barbara von Reibnitz e Frank Bestebreurtje per il sostegno, gli spunti di discussione e i materiali su Overbeck ancora inediti che mi hanno consentito di utilizzare.

Abbreviazioni: *OWN* = F. OVERBECK, *Werke und Nachlass*, Stuttgart - Weimar 1994- = *OWN*; *Cristianità* = F. OVERBECK, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, Leipzig 1873 (Leipzig

neotestamentaria e Storia della Chiesa antica, appena istituita presso la locale università dopo una lunga serie di contrasti fra diversi orientamenti teologici e politici¹. La cattedra in questione doveva assicurare un'adeguata rappresentanza all'ala teologica progressista. Anche in Svizzera si riproponeva – sia pure in forme parzialmente diverse² – la contrapposizione fra i vari partiti teologici innescatasi in Germania riguardo alla legittimità e alle conseguenze del metodo storico-critico applicato allo studio del Cristianesimo.

Si tratta di una discussione che ha le sue radici teoriche in Hegel e in Schleiermacher. Esplicitamente a Hegel si era richiamato David Friedrich Strauss nella sua *Vita di Gesù* (1835). Sulla base di una serrata analisi storica e comparativa dei Vangeli, che evidenziava sia le divergenze tra i Sinottici e il Vangelo di Giovanni sia le analogie dei contenuti della religione cristiana con altri culti dell'antichità, Strauss concludeva che i racconti evangelici erano miti prodotti inconsapevolmente – senza alcuna intenzione esplicita di menzogna – dalla coscienza popolare. Erano dunque privi di qualsiasi verità storica, dal momento che ciò che ne aveva innescato la produzione in essi era stato trasfigurato fino a renderne non più percepibile la vera dimensione. Secondo Strauss, queste conclusioni rappresentavano il coerente sviluppo della filosofia di Hegel, che non solo aveva individuato il nucleo del Cristianesimo nell'unità di Dio e dell'uomo, ma aveva anche definito il rapporto fra religione e filosofia in base alla differenza fra rappresentazione e concetto. Era la stessa verità, l'unica verità, ad esprimersi in forme diverse sia nella religione che nella filosofia, nell'una in forma rappresentativa, nell'altra in forma concettuale. Ma, prosegue Strauss, dal momento il concetto porta a piena trasparenza quello che la rappresentazione non basta ancora a rendere in maniera adeguata, la forma religiosa può ormai essere considerata un modo superato di esprimere la verità: anche il dogma centrale del Cristianesimo, l'unità di Dio e dell'uomo, che nella forma rappresentativa si esprimeva nella figura di Cristo, secondo Strauss non indica altro che il progressivo sviluppo spirituale e materiale dell'umanità nel suo complesso.

Ugualmente su premesse hegeliane si sviluppò uno dei primi tentativi organici di interpretare storicamente il Cristianesimo dimostrando nel contempo la legittimità teologica di questo tipo di approccio: l'opera di Ferdinand Christian Baur e della scuola di Tubinga.³ Baur si pone come fine

1903²; ora anche in *OWN*, I), trad. it. *Sulla cristianità della teologia dei nostri tempi*, Pisa 2000 (condotta sulla II edizione).

¹ Per una presentazione della figura di Overbeck cfr. N. PETER, *Im Schatten der Modernität: Franz Overbecks Weg zur «Christlichkeit unserer heutigen Theologie»*, Stuttgart - Weimar 1992; dello stesso autore, si veda la voce *Overbeck, Franz Camille (1837-1905)*, in *Theologische Realenzyklopädie*, XXV, Berlin - New York 1995; M. HENRY, *Franz Overbeck: Theologian? Religion and History in the Thought of Franz Overbeck*, Bern 1995. In italiano, mi permetto di rimandare a due miei contributi: *La «teologia del futuro» di Franz Overbeck*, premesso all'edizione italiana della *Cristianità; Franz Overbeck: teologo negativo?*, in «Humanitas», 1 (2002), pp. 108-128.

² Overbeck stesso fa cenno alla forte presenza del pietismo nel cantone: cfr. *Cristianità*, p. 18.

³ Sulla scuola di Tubinga di Baur cfr. F.CH. BAUR, *Die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart* (1860²), in F.Ch. BAUR, *Ausgewählte Werke in Einzelausgaben*, a cura di K. SCHOLDER, V, Stuttgart - Bad Cannstatt 1975. Per un quadro sulla scuola di Tubinga è di particolare interesse tutto il

principale quello di ricostruire il Cristianesimo delle origini nella sua verità storica, scardinando le interpretazioni unilaterali e inesatte che ne erano state date dalla tradizione ecclesiastica. Egli ammette senza esitazioni le differenze fra i Sinottici e il Vangelo di Giovanni, e non esita ad assegnare a quest'ultimo una datazione tarda, che rendeva impossibile pensare a uno degli apostoli come autore. Inoltre, non teme di scardinare la visione unitaria del Cristianesimo delle origini, riconoscendo invece esplicitamente che anche le prime comunità cristiane erano divise in partiti e tendenze, che riflettevano le diverse interpretazioni del messaggio e dell'opera di Cristo. Non serviva cercare, come era invece prassi per la Chiesa e la teologia tradizionalista, di comporre o negare le divergenze fra i diversi Vangeli. Bisognava invece individuare la «tendenza» dei singoli racconti, il fine che volevano conseguire, l'interpretazione da essi trasmessa dell'annuncio cristiano. Solo in quest'ottica i Vangeli emergevano in tutto il loro valore, come testimonianze della realtà storica del Cristianesimo originario, nella molteplicità e complessità dei suoi aspetti; da essi invece non ci si poteva né ci si doveva aspettare un resoconto oggettivo degli eventi narrati, semplicemente perché non era questa la finalità per la quale erano stati scritti. Ma questo non significava affatto che il contenuto dei Vangeli fosse – come sosteneva Strauss – mitico e poetico.⁴

Certamente Baur non ignorava il potenziale distruttivo della ricerca storica nei confronti della tradizione e della dogmatica ecclesiastiche. La *Vita di Gesù* di Strauss, del resto, lo aveva fatto emergere in tutta la sua pienezza. E Strauss aveva esteso la sua critica anche all'intero edificio della dogmatica cristiana, nella sua *Glaubenslehre*,⁵ dimostrando come ricostruire la storia dei dogmi e indagarne le origini nelle particolari condizioni spirituali di un'epoca ne comportasse allo stesso tempo la dissoluzione: i dogmi apparivano come espressioni storicamente condizionate, riconducibili a una percezione non ancora corretta del nucleo di verità del Cristianesimo, che essi ammantavano in sovrastrutture inessenziali ed estrinseche. Se Hegel poteva ancora dire che proprio la dogmatica era il contenuto concreto della fede cristiana, l'esito

quinto volume (intitolato per l'appunto *Für und wider die Tübinger Schule*) di questa raccolta di opere di Baur in ristampa anastatica. Cfr. inoltre D.J. DIETRICH - M.J. HIMES (edd), *The Legacy of the Tübingen School: the Relevance of Nineteenth-Century Theology for the Twenty-First Century*, New York 1997; U. KÖPF (ed), *Historisch-kritische Geschichtsbetrachtung. Ferdinand Christian Baur und seine Schüler*, Sigmaringen 1994.

⁴ L'insistenza di Baur sulla diversità del proprio metodo e della propria interpretazione dei Vangeli dalle posizioni di Strauss fu considerata da quest'ultimo come dettata dalla cautela e dalla volontà di compromesso: cfr. su questo N. PETER, *Im Schatten der Modernität*, pp. 71-77, e i documenti ivi utilizzati. Overbeck invece, pur riconoscendo che la posizione di Strauss non derivava – come invece aveva sostenuto Baur – da un uso soggettivo, unilaterale ed estremizzato della critica storica, sa valutare appieno la differenza metodologica, propendendo per la lettura di Baur dei Vangeli come scritti di «tendenza» e non come miti prodotti in maniera inconsapevole: cfr. la recensione di F. OVERBECK a D.F. STRAUSS, *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, Leipzig 1864², in «Literarisches Centralblatt», 19 (1865), coll. 489-493.

⁵ Cfr. D.F. STRAUSS, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft*, Tübingen 1840-1841.

ultimo della ricerca storico-critica sul Cristianesimo sembrava essere proprio la dissoluzione di questo contenuto.

Tuttavia Baur e la scuola di Tubinga, pur consapevoli della difficoltà del problema, non erano disposti ad accettare un esito del genere, che negavano in virtù di una duplice strategia argomentativa. In primo luogo, il Cristianesimo veniva interpretato come il culmine dello sviluppo spirituale di tutto il mondo antico. Si trattava di un nuovo principio verso cui tutto lo sviluppo precedente non solo della religione ma, soprattutto, della filosofia e della cultura, tendeva. Il principio che con il Cristianesimo si era affermato nella storia, l'unità di Dio e dell'uomo, non era dunque circoscrivibile a un singolo e peculiare ambito dell'esperienza umana, ovvero all'esperienza religiosa; veniva interpretato invece come un esito dello sviluppo spirituale complessivo, che si estrinsecava in forma religiosa perché questa era naturalmente precedente all'esplicitazione filosofica.

In questo modo veniva fondata l'idea del Cristianesimo come religione assoluta: in quanto espressione di un principio universale, preparato da tutte le forze spirituali dell'epoca precedente, rappresentava il massimo livello cui la religione poteva giungere, il massimo contenuto di cui una forma rappresentativa potesse farsi tramite. Inoltre, secondo uno schema hegeliano, si voleva radicare all'interno dello stesso principio cristiano la possibilità della sua evoluzione: il principio nuovo, che nel Cristianesimo si era affermato in forma rappresentativa, della quale è normale che il nuovo si rivesta nel momento in cui compare nella storia, era destinato a una progressiva esplicazione, che lo avrebbe portato a riversarsi sempre di più nella forma concettuale.⁶ Ma, una volta consolidato il ruolo del Cristianesimo come religione assoluta, rimaneva da risolvere un secondo lato del problema, strettamente relativo all'epoca presente: come dimostrare che il progressivo trapasso del suo contenuto in forme concettuali non rendeva superflua l'esistenza stessa di una religione cristiana?

A questo Baur tenta di rispondere attraverso la sua interpretazione della Riforma. Essa aveva rappresentato un momento decisivo dello sviluppo del principio cristiano proprio in quanto lo aveva sciolto da qualsiasi necessaria connessione con specifici contenuti. La Chiesa del protestantesimo non è la Chiesa come istituzione, ma la Chiesa invisibile, la comunità ideale dei fedeli, che non è in alcun modo assimilabile e ridicibile alle forme storiche nelle quali di volta in volta concretamente si incarna. Allo stesso modo avveniva per il dogma: solo nel protestantesimo era emerso chiaramente che la religione cristiana era suscettibile di infinito sviluppo, in quanto non si esauriva in nessuna delle forme dogmatiche che di volta in volta erano state reali e condivise.

Quindi, secondo Baur, se la critica storica erodeva i dogmi, questo non significava affatto che riuscisse ad intaccare la verità del Cristianesimo; anzi,

⁶ Cfr. F.CH. BAUR, *Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, Tübingen 1860², pp. 5-20.

dimostrava che questa verità era tale a prescindere dal mutare continuo del contenuto dogmatico.⁷

La ricerca storica sul Cristianesimo era quindi il modo migliore per dimostrare la forza e la vitalità di questa religione. Che le Chiese e la teologia di orientamento conservatore la avversassero andava contro il vero interesse del Cristianesimo: esse infatti si illudevano di salvaguardarlo irrigidendolo in forme determinate che però, proprio in quanto tali, erano inevitabilmente destinate ad essere erose dal progressivo sviluppo storico. Solo dimostrando che il Cristianesimo non si riduce ad esse lo si può rendere un elemento vitale dell'epoca presente, un fattore che ne accompagna e sostiene lo sviluppo, e non uno strumento di reazione.

La scuola di Tubinga era una delle componenti principali del liberalismo teologico, ma non l'unica. L'idea che il Cristianesimo dovesse conquistare una libertà sempre più ampia nel modo di considerare i propri miti e i propri dogmi, modificandosi gradualmente in accordo con l'evoluzione culturale, aveva ricevuto una fondazione anche in un contesto teorico del tutto diverso da quello hegeliano, ad opera di Schleiermacher. Diversamente da Hegel, Schleiermacher si rifiuta di postulare un'identità di contenuti fra il Cristianesimo e la speculazione filosofica. La religiosità e la riflessione sono due sfere diverse della vita umana, ognuna con una specifica connotazione. Si possono attribuire allo spirito umano tre livelli diversi di autocoscienza: il primo è quello legato alla sensibilità, che attesta semplicemente la presenza di una dimensione esteriore rispetto alla quale l'individuo si delimita e con cui interagisce; il secondo, che è quello del sapere in senso lato, e dunque anche della speculazione filosofica, oltrepassa la mera percezione dell'esteriorità per arrivare a interpretarla come un complesso di relazioni dell'individuo con il mondo esterno, rispetto al quale egli è sia attivo che passivo. Per Schleiermacher, questo secondo grado dell'autocoscienza, da lui denominata oggettiva, non rappresenta ancora la possibilità più alta della vita spirituale: infatti l'individuo, oltre che con il mondo nella molteplicità dei suoi aspetti, può porsi in relazione con la totalità della propria esistenza, prescindendo dai contenuti e dalle forme specifiche nelle quali essa si realizza. La terza forma dell'autocoscienza considera l'esistenza nella sua impossibilità di bastare a se stessa, di autofondersi, e dunque nel suo rapporto di dipendenza da altro che la trascende. Si tratta di un rapporto del tutto diverso dal vincolo imposto da singole condizioni del mondo reale, che può essere anche rimosso o modificato dall'attività dell'uomo. Pertanto, la terza forma dell'autocoscienza è il sentimento di una dipendenza assoluta, che si esplica nell'idea di Dio. È questa, secondo Schleiermacher, l'origine della religione.⁸ Il sentimento

⁷ Cfr. F.Ch. BAUR, *Das Princip des Protestantismus*, in «Theologische Jahrbücher», 14 (1855), pp. 1-137, in particolare pp. 132-137; F.Ch. BAUR, *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, Tübingen 1858², pp. 17-18 e p. 357.

⁸ Cfr. F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, a cura di M. REDEKER, II, Berlin 1960, I, pp. 23-30 (§ 4), trad. it. *La dottrina della fede esposta sistematicamente secondo i principi fondamentali della Chiesa evangelica*, II, Brescia 1981-1985, I, pp. 155-162.

di dipendenza assoluta permea l'esistenza nella sua totalità, senza legarsi tuttavia necessariamente ad alcun contenuto specifico. Di principio, tale sentimento è associabile a qualsiasi contenuto e a qualsiasi stadio concreti. E anche il Cristianesimo, in quanto religione, pur dando una peculiare connotazione all'esistenza nel suo complesso, non può vincolarsi ai contenuti di una determinata epoca, perché essi non gli sono essenziali. Anche se in tali contenuti il Cristianesimo trova necessariamente, di volta in volta, le sue forme espressive (senza le quali, beninteso, non avrebbe nessuna realtà), esse possono e devono cambiare nel corso del tempo.⁹ Quindi per il Cristianesimo la dogmatica è certo una forma necessaria di esplicazione, ma nessuna dogmatica va interpretata come una realtà assoluta, quanto piuttosto come la forma espressiva adeguata al Cristianesimo in un determinato momento storico. Anche Schleiermacher, non diversamente da Baur, ritiene legittima la ricerca storica sul Cristianesimo. Essa non può danneggiare, come invece obiettano i conservatori, la fede cristiana, appunto perché quest'ultima è irriducibile a singole forme storiche concrete. Anzi, la ricerca storica può svolgere un ruolo proficuo per la religione proprio relativizzando le forme legate al passato e fungendo da stimolo ad elaborarne di nuove.¹⁰

Anche per Schleiermacher, come per Baur, il Cristianesimo è l'espressione più alta concepibile del sentimento di dipendenza assoluta e la religione destinata a non essere più soppiantata da nessun'altra. Questo perché solo nel Cristianesimo il sentimento di dipendenza assoluta è giunto ad un tipo di espressione veramente adeguato. Nelle altre forme di religione il rapporto con la dimensione oggettiva non era ancora giunto a piena trasparenza, per cui esse risultavano troppo legate a contenuti specifici, relativi a determinate epoche e a determinati popoli. Nel Cristianesimo è venuta in luce la contingenza e mutabilità del contenuto, e questo gli consente di affermarsi come religione assoluta e suscettibile di infinito sviluppo.

A metà del XIX secolo la teologia liberale era costituita sostanzialmente dagli esponenti della scuola di Tubinga e dall'ala più progressista dei teologi che si rifacevano a Schleiermacher. Altri suoi allievi e continuatori si attestavano invece su posizioni più moderate, che cercavano di conciliare le esigenze della ricerca storica con la salvaguardia dell'ortodossia: si tratta degli esponenti della cosiddetta «teologia della mediazione» (*Vermittlungstheologie*). All'interno di questa teologia liberale, le divergenze teoriche tra Hegel e Schleiermacher tendevano a passare in secondo piano, dando luogo a un sistema teorico di riferimento piuttosto eclettico, in cui si fondevano,

⁹ Overbeck condivide l'idea che il sentimento religioso debba necessariamente attingere le proprie forme espressive da un determinato contesto storico, ma se ne serve come elemento per dimostrare la contraddittorietà di fede e sapere: cfr. *Cristianità*, pp. 26-27.

¹⁰ Nella sua lezione inaugurale, tenuta a Basilea il 7 giugno del 1870, Overbeck riconosce esplicitamente in Baur e Schleiermacher i due antesignani della ricerca storica sul Cristianesimo: cfr. *Über Entstehung und Recht einer rein historischen Betrachtung der Neutestamentlichen Schriften in der Theologie*, Basel 1871, ora in *OWN*, I, pp. 75-106, in particolare p. 97.

qualche volta in maniera originale, spunti tratti da entrambi. Prioritario veniva invece considerato il lato ‘pratico’ o, se si vuole, operativo, del dibattito teologico. Era essenziale, per la sopravvivenza stessa del Cristianesimo, liberarlo dalla costrizione del suo stesso sistema dogmatico, che lo faceva apparire una forma di pensare e di sentire del tutto avulsa dall’epoca contemporanea, senza alcuna possibilità di incidenza in essa. Per quest’opera, la ricerca storica, come si è già detto, svolgeva un ruolo essenziale. Ma essenziale era considerato anche il coinvolgimento dei laici, perché la religione non venisse più vista come una pratica riservata a una minoranza e vissuta in maniera passiva dagli altri. La teologia liberale promosse un vasto movimento associativo, di cui l’espressione più matura e organica fu il *Protestantenverein* (Unione dei Protestanti), fondato nel 1863. Veniva così portata avanti l’idea che la società moderna non fosse distante dal Cristianesimo in quanto religione, bensì dalle varie Chiese, come organismi gerarchici, conservatori, arroccati in difesa del proprio ruolo e di un sistema dogmatico e rituale legato al passato.¹¹ In questo modo la teologia liberale cercava di costruirsi un radicato sostegno nell’opinione pubblica soprattutto delle classi colte. E anche la teologia conservatrice cominciò a organizzarsi in forme simili.

Ferdinand Christian Baur muore nel 1860, facendo quindi appena in tempo a vedere i primi successi del liberalismo in Germania. Nel 1858, in Prussia, con l’ascesa al trono di Guglielmo I e l’elezione di un parlamento a maggioranza liberale, iniziava la *Neue Ära*, anche se le speranze di una rapida modernizzazione della vita politica vennero presto deluse dall’apertura di un conflitto fra sovrano e Parlamento che avrebbe portato alla chiamata di Bismarck al governo. Ma nella seconda metà dell’Ottocento in Germania, e non solo in Prussia, il liberalismo era ormai una forza politica in ascesa, un interlocutore a pieno diritto dei sovrani e dei governi, che non poteva essere semplicemente represso ma andava al limite regolamentato e incanalato (come del resto fece Bismarck). Mentre per Baur il potere statale si connotava ancora come uno strumento di reazione, al di là della sua ottimistica previsione di un’evoluzione inevitabile in senso liberale, la teologia liberale protestante del periodo successivo comincia a vedere sempre di più nell’autorità statale un potenziale alleato: uno Stato autenticamente moderno non può che essere interessato al progresso non solo materiale ma anche culturale, alla lotta contro l’oscurantismo e i dogmatismi. Il culmine di questo processo può essere ritenuto il *Kulturkampf*.

Del resto, data l’organizzazione delle Chiese protestanti e il loro legame con l’amministrazione statale, era ovvio che esse cercassero strumenti di

¹¹ La teologia liberale sosteneva che la società moderna fosse ormai in conflitto con le varie Chiese (*unkirchlich*), ma non per questo scristianizzata (*unchristlich*); anzi, alcuni ideali della cultura moderna (tra cui, come già sostenuto da Baur, la libertà dell’autocoscienza e la consapevolezza dell’uomo di essere un soggetto etico) erano in piena armonia con l’insegnamento cristiano, al punto che era legittimo parlare di un «cristianesimo inconscio (*unbewusstes*) della cultura moderna»: cfr. W. NIGG, *Geschichte des religiösen Liberalismus*, Zürich 1937, p. 217.

influenza e di pressione sull'autorità politica, e il modo più efficace di farlo era acquisire consenso nell'opinione pubblica. Questo spiega il rafforzarsi, nella seconda metà dell'Ottocento, dell'associazionismo religioso, e lo sforzo costante di divulgare il più possibile i dibattiti teologici.

Overbeck viene chiamato a Basilea proprio in virtù di questa dinamica.¹² Tradizionalmente, in materie ecclesiastiche il cantone era di orientamento conservatore o moderato, con una forte componente pietistica, anche se le spinte innovatrici gradualmente conquistavano terreno. L'Università di Basilea, e la facoltà di teologia in particolare, era piuttosto piccola. Questo spiega l'iniziale senso di straniamento che Overbeck dovette provare e che, non subito,¹³ lo spinse a riflettere sulle conseguenze delle dispute teologiche più profondamente di quanto non avesse fatto negli anni precedenti, a Lipsia, Gottinga, Berlino e infine Jena.¹⁴ A Basilea, infatti, il terreno principale dello scontro teologico non era l'università, o lo era solo in seconda istanza; ne erano invece protagonisti in primo luogo gli ecclesiastici, i pastori, dunque coloro che avevano un ruolo e una posizione ben precisi di fronte a una comunità di fedeli. Le dispute teologiche nascevano direttamente nel contesto della prassi ecclesiastica, e si radicavano con maggiore facilità fra i fedeli, incoraggiando particolarmente l'associazionismo, sia di orientamento conservatore (*Christliche Gemeinschaft*) che liberale (*Reformverein*¹⁵). I diversi orientamenti naturalmente facevano anche pressione per avere un'adeguata rappresentanza nelle istituzioni del cantone e nell'Università: ad esempio, quando negli anni Trenta a Basilea fu chiamato il teologo razionalista De Wette, le reazioni contrarie furono aspre, e fu necessario trovargli un contrappeso in Johann Tobias Beck. A questa logica risponde anche l'istituzione della cattedra teologica poi occupata da Overbeck, e fortemente voluta dal *Reformverein*. Si è detto che gli scontri teologici più duri nel cantone di Basilea-città sorgevano sul terreno della prassi ecclesiastica, principalmente ad opera di quei pastori che avevano ricevuto la loro formazione universitaria in Germania o che comunque erano profondamente influenzati dal dibattito teologico ivi in corso. Gli scontri più accesi verificatisi a Basilea partirono proprio da due laureati in teologia che avrebbero voluto intraprendere la

¹² Cfr. M. BURCKHARDT, *Politische, soziale und kirchliche Spannungen in Basel um 1870*, in R. BRÄNDLE - E.-W. STEGEMANN (edd), *Franz Overbecks unerledigte Anfragen an das Christentum*, München 1988, pp. 47-66, in particolare pp. 61-65.

¹³ Nelle prime lettere da Basilea – in particolar modo nel carteggio con Adolf Hilgenfeld (1823-1907), uno degli ultimi esponenti della scuola di Tubinga – Overbeck assume un tono quasi di sufficienza nei confronti degli esponenti del liberalismo teologico del cantone, che a suo parere ignorano le vere dimensioni del problema e sono molto meno radicali di lui sul piano scientifico, per quanto infinitamente più attivi a livello della prassi concreta: cfr. H.M. PÖLCHER (ed), *Overbeckiana* (si tratta di una selezione di otto lettere di Overbeck a Hilgenfeld), in «*Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*», 6 (1954), 1, pp. 49-64, in particolare pp. 51-53.

¹⁴ Cfr. *Cristianità*, p. 18, sull'esigenza di avere chiare fino in fondo le «conseguenze dei miei colti passati tempi». Il passo si trova nell'*Introduzione* premessa da Overbeck alla II edizione (1903) della *Cristianità*.

¹⁵ Nel 1871 confluita nello *Schweizerischer Verein für freies Christentum* (Unione svizzera per il libero Cristianesimo), cui Overbeck fa riferimento nella *Cristianità*, p. 41.

professione di pastori, Wilhelm Rumpf e Franz Hörler. A Rumpf non fu concesso di essere ordinato pastore perché lo si accusava di avere espresso delle opinioni radicalmente contrastanti con la dottrina ecclesiastica stabilita ufficialmente dalla Chiesa riformata del cantone. Hörler, che già nel 1858 aveva difeso Rumpf promuovendo un dibattito nel Parlamento del cantone (il *Grosser Rat*), chiamando così l'autorità politica a farsi garante del fatto che nella Chiesa potessero esprimersi orientamenti di pensiero e di fede diversi, nel 1871 prende lui stesso l'iniziativa, e con altri esponenti del *Reformverein* indirizza una petizione al Parlamento chiedendo l'abolizione dell'obbligo di pronunciare il *Credo* in specifici momenti della liturgia (battesimo, cresima). Questa richiesta, ovviamente, partiva dalla considerazione che ormai molti ecclesiastici educati scientificamente non condividevano più i contenuti del *Credo*, pronunciandolo quindi solo per obbligo, e non per autentica fede.¹⁶

2. «Sulla cristianità della teologia dei nostri tempi» e i suoi destinatari

Agli occhi di chi doveva valutarne la plausibilità per la cattedra di Basilea, Overbeck non poteva che apparire come un esponente della teologia liberale più progressista.¹⁷ La sua produzione scientifica non era vasta, né lo sarebbe diventata in seguito, ma testimoniava senza dubbio la volontà di svolgere coerentemente un lavoro di ricerca storico-critica sulla letteratura cristiana e la storia della Chiesa senza lasciarsi condizionare da remore dogmatiche. I rappresentanti principali della teologia liberale, e soprattutto quelli provenienti dalla scuola di Tubinga, riconoscevano in lui un valido collaboratore, a volte anche un amico.¹⁸ Per questo il volumetto che Overbeck pubblicò nel 1873, in contemporanea con la prima delle *Considerazioni Inattuali* di Nietzsche,¹⁹ dette l'impressione o di una *boutade* da non prendersi

¹⁶ In Germania nella seconda metà dell'Ottocento le polemiche sul *Credo* e sul suo carattere vincolante per gli ecclesiastici non fecero che intensificarsi. Nella *Cristianità*, p. 54, si fa cenno al clamore suscitato a Berlino dalle conferenze di E. Lisco e di A. Sydow, che rifiutavano alcune affermazioni del *Credo*, ovvero l'incarnazione sovranaturale del Cristo e la sua discesa agli inferi. Questa fu la cosiddetta prima disputa sul *Credo* apostolico (*Apostolikumstreit*). Una seconda ebbe luogo nel 1877, e la terza, nella quale fu coinvolto anche Harnack, si aprì nel 1891. Cfr. H. KASPARICK, *Lehrgesetz oder Glaubenszeugnis? Der Kampf um das Apostolikum und seine Auswirkungen auf die Revision der preussischen Agende (1892-1895)*, Bielefeld 1996; la voce *Apostolikumstreit*, curata da D. DUNKEL, in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, I, Tübingen 1998⁴. Cfr. inoltre il § 3 della voce *Apostolisches Glaubensbekenntnis II*, curata da H.-M. BARTH, in *Theologische Realenzyklopädie*, III, Berlin - New York 1978.

¹⁷ Le vicende che portarono alla chiamata di Overbeck a Basilea sono state ricostruite da C.P. JANZ, *Die Berufung Franz Overbecks an die Universität Basel 1870*, in «Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde», 92 (1992), pp. 139-165.

¹⁸ Un rapporto abbastanza stretto lega, come si è già visto, Overbeck a Hilgenfeld e alla sua «*Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*». A Carl Holsten (1825-1897), uno degli ultimi esponenti della scuola di Tubinga e membro fondatore del *Protestantenverein*, Overbeck fu molto vicino soprattutto nel periodo in cui il primo insegnò a Berna (1870-1876). Sulla collaborazione di Overbeck al *Bibellexikon* di Daniel Schenkel (1813-1885) e alla «*Theologische Literaturzeitung*» cfr. *Cristianità*, p. 16 e p. 134 (rispettivamente nell'*Introduzione* e nell'*Appendice* alla II edizione).

¹⁹ Su questi due scritti 'gemelli' cfr. *Cristianità*, pp. 21-23. Cfr. inoltre K. PESTALOZZI, *Overbecks «Schriftchen» «Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie» und Nietzsches «Erste unzeitgemässe*

sul serio o di un tradimento incomprensibile, di cui l'amicizia con Nietzsche sarebbe stata la causa più verosimile.

Nella *Cristianità* Overbeck conduce una polemica a tutto tondo contro la teologia, indipendentemente da qualsiasi differenza di orientamento. La teologia presuppone di essere scienza del Cristianesimo e allo stesso tempo scienza cristiana, ma l'idea che possa esistere una cosa del genere è frutto di una radicale incomprensione della natura delle due grandezze in gioco, scienza e religione: «l'antagonismo tra fede (*Glauben*) e sapere (*Wissen*) è un antagonismo immutabile e assolutamente inconciliabile». ²⁰ La teologia, nata da una contaminazione teoricamente ingiustificabile di queste due grandezze, non può definirsi cristiana se non in virtù di un'illusione:

«Perciò anche l'operare di ogni teologia, in quanto porta a contatto la fede con il sapere, è in se stesso e secondo la sua struttura un operare *irreligioso*, e nessuna teologia può mai sorgere laddove vicino all'interesse religioso non se ne pongano altri ad esso estranei». ²¹

Questa tesi generale è potenzialmente applicabile a qualsiasi periodo storico, ma in realtà Overbeck intende servirsene come strumento polemico verso la teologia della sua epoca, che si illude di aver definitivamente conquistato e consolidato il proprio *status* scientifico grazie al metodo storico-critico:

«La Chiesa antica era ancora libera dalla superstizione che un documento sacro potesse essere conservato, applicandogli l'interpretazione storica, nella sua considerazione religiosa ... In realtà nulla porta alla luce l'essenza della teologia, estranea per sua natura a quella religione che proclama di servire, più chiaramente della sopravvalutazione, oggi così forte, dell'elemento storico per gli scopi positivi della teologia». ²²

Nel momento in cui Overbeck scrive, l'uso della scienza storica era prassi comune in tutti gli orientamenti teologici, sia in quello conservatore che in quello liberale, sia pure in forme diverse. Ma non c'è dubbio che per la teologia liberale fosse un elemento essenziale dei propri progetti di riforma del Cristianesimo e della Chiesa, mentre la teologia conservatrice era in qualche modo costretta a servirsene per non essere da meno e per poter condurre la polemica sullo stesso piano. Overbeck del resto ne era perfettamente consapevole, se può scrivere una frase del genere:

«Ora, se abbiamo dovuto rimproverare alla teologia apologetica di avere in mano, della cosa che essa difende, ormai solo la scorza senza più la sostanza, pare che, data la posizione notoriamente libera assunta nei confronti dei miti e dei dogmi dalla teologia che oggi si suole chiamare liberale, emerga da sé il giudizio contro questa teologia: vale a dire che essa ha gettato via, insieme alla sostanza, anche la scorza del Cristianesimo,

Betrachtung: David Strauss. Der Bekenner und der Schriftsteller», in R. BRÄNDLE - E.-W. STEGEMANN (edd), *Franz Overbecks unerledigte Anfragen an das Christentum*, pp. 91-107.

²⁰ *Cristianità*, p. 26.

²¹ *Ibidem*, pp. 27-28.

²² *Ibidem*, p. 36.

e che dunque, in ogni caso, deve essere prigioniera di illusioni ancora più forti quando rivendica di agire esclusivamente nell'interesse della religione cristiana». ²³

Lo stesso vale anche per la tesi dell'insanabile contraddizione tra fede e sapere: essa risultava molto più dannosa per la teologia liberale e i suoi progetti di modernizzazione del Cristianesimo di quanto lo fosse per i conservatori. Del resto, questo aspetto emerge abbastanza chiaramente dalle recensioni che la *Cristianità* ebbe: in quelle sui periodici di orientamento conservatore, fatta salva comunque la riprovazione per lo scritto, si nota un barlume di soddisfazione alla vista di una teologia liberale che divora se stessa. ²⁴

E che Overbeck, con il suo volumetto, volesse aprire una polemica chiarificatrice con i teologi liberali, cioè con coloro che fino a quel momento erano stati suoi compagni di strada, emerge da vari elementi. Innanzi tutto, è Overbeck stesso a dichiararlo esplicitamente:

«Il modo in cui mi sono opposto alle iniziative concrete di uomini che mi annoverano tra i loro collaboratori scientifici, con i quali io intrattengo relazioni personali più o meno strette, e che debbo ringraziare per la grande benevolenza con cui hanno accolto i miei lavori scientifici, vuole solo essere una prova del fatto che io abbia scritto del tutto libero da riguardi personali. *E nemmeno è mia intenzione spezzare, con questo scritto, un sentire comune che esiste realmente*». ²⁵

Overbeck quindi da un lato si separa esplicitamente dal programma riformatore della teologia liberale, dall'altro continua a rivendicare l'appartenenza a un comune orizzonte mentale. Il nucleo della polemica overbeckiana nei confronti della teologia liberale non rimanda a un suo passaggio di fronte, a un suo spostamento verso i conservatori (cosa di cui fu pure accusato): egli riteneva di polemizzare contro il liberalismo in nome di quella stessa scienza storica che esso aveva eletto a proprio fondamento. Secondo Overbeck, le proprie posizioni derivavano semplicemente da uno sviluppo conseguente, non viziato da interessi estranei, dei principi della critica storica. Il liberalismo teologico, invece, se ne serviva senza avere la percezione della sua autentica natura e della sua valenza distruttrice per la religione. La critica overbeckiana alla teologia è condotta in nome della «scienza», quindi di un'idea perfettamente rientrante nell'orizzonte del liberalismo:

«In tutto ciò che ho detto, il mio desiderio più sincero è stato quello di aiutare la scienza ad assicurarsi il posto incontestato che nella teologia, proprio per la natura di questa disciplina, comunque le è così difficile conquistare, ma che oggi, secondo il mio parere, viene messo in grave pericolo anche da alcune tendenze della teologia liberale, proprio mentre alla teologia rimangono ancora da risolvere questioni di importanza enorme nell'intero ambito della storia del Cristianesimo». ²⁶

²³ *Ibidem*, p. 64. Che questo non implichi un giudizio favorevole sulla teologia apologetica lo precisano le righe immediatamente successive.

²⁴ Cfr. la recensione alla *Cristianità* (*Zwei neue Reformatoren*) nella «Neue Evangelische Kirchenzeitung», 15 (1873), 41, coll. 646- 650.

²⁵ *Cristianità*, p. 6 (*Premessa* alla I edizione).

²⁶ *Ibidem*.

Anche la teologia liberale è insufficiente rispetto al compito che pure è essa stessa a porsi, quello di promuovere una comprensione autenticamente storica del Cristianesimo. E lo è, questa sarà la tesi overbeckiana, non per ragioni contingenti, ma strutturali: la scienza storica distrugge il Cristianesimo come religione, e qualsiasi teologia, per continuare ad esistere, non può che retrocedere di fronte a questa verità, evitando di applicare coerentemente fino in fondo il metodo scientifico. Proprio in virtù del riconoscimento di questa contraddizione insanabile nel cuore della teologia Overbeck propone la pace dopo la polemica, cercando di esplicitarlo già nel sottotitolo dell'opuscolo: scritto di polemica e di pace (*Streit- und Friedenschrift*).²⁷ Una proposta di pace che è concepibile se rivolta alla teologia liberale, cui Overbeck ammetteva di essere legato da un «sentire comune», ma che non poteva includere la teologia conservatrice, dalla quale la ricerca storica veniva esplicitamente asservita a interessi dogmatici.²⁸

Con la *Cristianità* Overbeck, ormai consapevole di essere arrivato, a partire dalle stesse premesse del liberalismo, a conclusioni sensibilmente diverse sulla possibilità di conciliare il Cristianesimo con la contemporaneità, sente il bisogno di uscire allo scoperto, anzi si ritiene obbligato a farlo dal fatto stesso di essere un professore di teologia.²⁹ Ricoprendo ormai un ruolo 'ufficiale', egli ritiene di non poter rimandare oltre una discussione chiarificatrice con il suo stesso ambiente teologico proprio perché non ci fossero più dubbi su cosa ci si potesse aspettare da lui e su fino a che punto egli volesse collaborare alle iniziative di riforma politico-ecclesiastica del liberalismo teologico. Del resto, a più riprese aveva mostrato di apprezzare e di ritenere necessaria la sincerità nell'espressione dei punti di vista in teologia e nella valutazione delle conseguenze della scienza storica sul Cristianesimo in quanto religione.³⁰ E il contesto in cui si era venuto a trovare a Basilea

²⁷ Questo sottotitolo sparisce nella seconda edizione del 1903: sul suo significato e sui nuovi destinatari cfr. *infra*.

²⁸ Il documento più convincente dell'avversione di Overbeck per la teologia conservatrice sono le sue recensioni, in particolare quelle pubblicate sul «Literarisches Centralblatt für Deutschland», negli anni 1862-1874. Le recensioni richieste da questa rivista erano tutte anonime, e solo lentamente si affermò la prassi di far comparire le iniziali. Naturalmente, questo non significava affatto impossibilità assoluta di risalire al nome dell'autore. Nelle sue recensioni, Overbeck si dimostra completamente schierato a difesa della scienza storica e di una sua conseguente applicazione al Cristianesimo, al punto da non risparmiare critiche nemmeno agli autori liberali, nel momento in cui gli sembra di individuare nei loro testi dei cedimenti a idee preconcepite o a convinzioni dogmatiche. Sulle opere prodotte dalla teologia ortodossa, che si sforza di negare i risultati della critica storica, ad esempio quelli sulla datazione dei Vangeli e in particolare del Vangelo di Giovanni, il suo giudizio è a volte addirittura sarcastico. La convinzione di fondo è ovviamente che la teologia liberale si muova nella direzione giusta, pur non avendo a volte il coraggio di perseguirla fino in fondo. L'elenco delle recensioni overbeckiane (insieme a quello delle opere) si trova in E. STAEHELIN (ed), *Overbeckiana. Übersicht über den Franz-Overbeck-Nachlass der Universitätsbibliothek Basel*, I: *Die Korrespondenz Franz Overbecks*, Basel 1962, pp. 15 ss.

²⁹ *Cristianità*, p. 5: «E nemmeno i motivi che mi sollecitavano ad esprimermi in un senso più generale sulla teologia, per quanto fossero forti, sarebbero bastati ad avere la meglio sulle molteplici ragioni che invece consigliavano il silenzio – soprattutto il timore di compromettere con una esposizione immatura una causa che io ritengo buona –, se il mio incarico di professore in una facoltà teologica non mi avesse fatto sentire l'obbligo di uscire allo scoperto».

³⁰ Cfr. per esempio la recensione a D.F. STRAUSS, *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, col. 492.

aveva dovuto rafforzare ulteriormente questa valutazione. Il *Reformverein*, che aveva fatto pressioni per avere una cattedra di teologia di orientamento progressista, sperava di trovare in Overbeck un energico sostenitore dei programmi liberali, e non ne faceva mistero, se i primi calorosi messaggi di benvenuto a Basilea si pronunciavano esplicitamente in questo senso.³¹ Ma in che termini e fino a che punto Overbeck si era separato dalla teologia liberale? Quali erano le sue posizioni sul significato e sul ruolo della teologia da un lato, della ricerca storica sul Cristianesimo dall'altro?

3. *Fede nel Cristianesimo e storia del Cristianesimo: la condizione dell'epoca moderna*

La teologia liberale si fondava sulla convinzione che non esistesse alcuna incompatibilità fra la fede nel Cristianesimo e la ricerca storico-critica su di esso. La premessa che il Cristianesimo fosse la religione assoluta, suscettibile di un infinito sviluppo e non destinata ad esaurirsi come le altre forme religiose che l'avevano preceduta, veniva generalmente condivisa: anzi, la teologia liberale cercava in ogni modo di distinguersi nettamente da esiti radicali come quelli di Strauss, giudicandoli frutto di una visione unilaterale del processo storico, capace solo di vederne gli elementi di crisi e non anche i potenziali nuovi esiti.

Overbeck invece ritiene che la nascita della scienza storica e della visione storica della realtà umana abbia segnato un mutamento radicale tale da porre la sua epoca in una condizione spirituale completamente nuova, non solo di fronte al Cristianesimo ma anche rispetto alla riflessione filosofica in senso ampio. La scienza storica, se riconosciuta nel suo pieno valore intellettuale e non intesa come una mera tecnica di analisi del dato di fatto, afferma il condizionamento temporale di qualsiasi realtà, rendendo impossibile il presupposto di una verità assoluta. Dal punto di vista di questa scienza, il Cristianesimo non può che essere considerato come un fenomeno storico fra gli altri – per quanto importantissimo –, che ha un inizio, una parabola storica e una presumibile fine. La scienza storica è quindi distruttiva per la fede religiosa, perché ne mina uno dei presupposti fondamentali. Ma non solo per la fede di tipo religioso. Secondo Overbeck, appunto perché la scienza storica ha una funzione relativizzatrice su qualsiasi fenomeno, è impossibile fare storia di una realtà viva e vitale, capace di coinvolgere pienamente gli individui. Chi crede in un'idea, chi vive attivamente in un determinato contesto, non ha nessuna tendenza a relativizzarlo, ma lo interpreta senz'altro come vero, conferendogli un valore assoluto. Per fare storia di qualcosa è necessario che una certa distanza si sia interposta, che la cosa in questione non faccia più parte di ciò che è immediatamente condiviso senza essere oggetto di analisi: l'oggetto della storia deve essere diventato, per il ricercatore, passato. Il senso storico, la coscienza storica, non sono

³¹ Sono riportati da C.P. JANZ, *Die Berufung Franz Overbecks an die Universität Basel 1870*.

semplici acquisizioni dell'epoca contemporanea, ma una sua caratteristica intrinseca, capace di differenziarla in maniera netta dai periodi passati, anche da quell'Illuminismo che si era fondato sull'esaltazione dei diritti della ragione e sulla critica alle religioni positive. Scrive Overbeck in un appunto conservato nel suo *Nachlass*:

«Il secolo scorso, che era privo di senso storico, traslava nel passato se stesso, e allo stesso modo si rapportava anche al Cristianesimo. Sostituì ad esso la sua propria morale, e ritenne che ciò fosse l'antico Cristianesimo. Noi abbiamo imparato a distinguere. Ma la conseguenza è che mentre il secolo precedente poteva ancora sapersi tutt'uno con il Cristianesimo, noi non siamo più in grado di farlo. In particolare, noi abbiamo imparato che già intere epoche, e tra queste soprattutto il secolo precedente, che pensavano di essere ancora tutt'uno con il Cristianesimo, in realtà già non si fondavano più su di esso. E queste epoche non possono più essere cancellate dalla storia. Noi abbiamo ricevuto la loro eredità, e in più abbiamo acquisito anche quella coscienza che a loro mancava».³²

Coscienza storica significa consapevolezza della differenza dei tempi, netta distinzione fra passato e presente, interpretazione di ogni realtà storica come suscettibile di durata, e perciò non eterna. La conoscenza storica non ricerca nel passato gli stessi ideali e le stesse forme di pensiero che sono proprie del presente, ma cerca di comprenderlo nella sua peculiarità, così come esso è stato, nella piena consapevolezza che dal suo studio possono venire alla luce forme di pensiero non più vive, che vanno ormai ricostruite dall'esterno. E anche il Cristianesimo è potuto diventare l'oggetto di uno studio storico proprio perché è, almeno in una qualche misura, passato.³³ Da questo punto di vista, lo studio storico del Cristianesimo può essere anche considerato come un estremo tentativo dei moderni di riacquistare una perduta sintonia con esso, scoprendone una nuova forma.³⁴ Un esempio concreto che Overbeck cita a questo proposito riguardo alla teologia liberale è la ricerca di un Cristianesimo di Cristo, o di una religione di Cristo. Attraverso lo studio storico sulla vita di Gesù, molti teologi liberali si illudono di poter ricostruire il sentire religioso dell'uomo Gesù, che sarebbe allo stesso tempo la forma più originaria di Cristianesimo e quella più libera da fraintendimenti e sovrastrutture, accumulate solo nei secoli successivi. Ma, sottolinea Overbeck, il Cristianesimo, non solo nella sua realtà storica ma anche e

³² *Franz-Overbeck-Nachlass*, cart. A 268, b). Una descrizione completa del *Nachlass* scientifico si trova in M. TETZ (ed), *Overbeckiana. Übersicht über den Franz-Overbeck-Nachlass der Universitätsbibliothek Basel*, II: *Der wissenschaftliche Nachlass Franz Overbecks*, Basel 1962.

³³ Su questo cfr. F. OVERBECK, *Über Entstehung und Recht*, in particolare pp. 103-104.

³⁴ *Ibidem*, p. 97, sull'esigenza dell'epoca presente di uno studio storico del Cristianesimo per riscoprirlo ancora in sintonia con sé. Cfr. inoltre *Cristianità*, pp. 68-69, sull'esigenza ancora viva nelle coscienze di trovare una composizione fra scienza e Cristianesimo, per quanto si tratti di un compito impossibile: «Tutt'al più, è possibile che nell'iniziativa stessa di ricostruire la vita di Gesù si nasconda ancora una qualche forma di interesse religioso cristiano, poiché è lecito dubitare che una scienza che si determina unicamente a partire da se stessa e che si pone dei compiti solo nell'ambito di ciò che per essa ammette una soluzione voglia cimentarsi nella biografia di una vita di cui è conosciuto un solo anno, e anche quello per fatti sparsi».

soprattutto in quella ideale e religiosa, non ha mai voluto presentarsi come l'imitazione di una religione che Cristo avrebbe professato come uomo. Il Cristianesimo non è la fede personale del Gesù umano, ma la fede in Cristo, e come tale è frutto di una idealizzazione della figura di Gesù che lo ha elevato alla dignità di essere divino. Anche i primi seguaci di Gesù, che pure veneravano in lui un Messia umano, non pensavano di dover condividere il suo credo religioso personale ma che nella sua persona si fosse rivelato un messaggio nuovo, che travalicava i confini della dimensione umana. La loro fede non era quindi la fede «di» Gesù come uomo, ma la fede «in» Gesù in quanto Cristo. L'idea di un Cristianesimo di Cristo, o di una religione di Cristo, come ben sapeva già Lessing, non può avere altro che una funzione critica nei confronti della religione come tale: richiamandosi alla religiosità personale di Gesù, si sottolinea il suo essere semplicemente un uomo, che come tutti gli altri uomini ha sue idee e convinzioni personali, e si fa cadere la dimensione dell'origine divina, che è l'essenza di ogni religione, ciò che la distingue da tutti gli altri movimenti ideali apparsi nella storia. Nel *Kirchenlexikon* overbeckiano³⁵ si trova anche un articolo dedicato al confronto fra le figure di Socrate e Cristo nel quale si evidenzia la distinzione fra il fondatore di una nuova religione e il portatore di nuove idee filosofiche: Socrate insegna a cercare una verità che è tale anche a prescindere da lui, rispetto a cui egli stesso come maestro non ha altro compito se non quello di rendersi superfluo non appena possibile; Cristo invece deve insegnare che lui stesso è la verità, e che non c'è verità al di fuori di lui.³⁶

³⁵ Si tratta di uno schedario o 'enciclopedia privata' che Overbeck cominciò a costruire già prima di abilitarsi, e che fu il suo principale strumento di lavoro per tutta la vita. È formato da numerosissime schede contenenti annotazioni e riflessioni su concetti, libri, eventi, personaggi, organizzate in ordine alfabetico. Vari anni dopo la morte di Overbeck, Carl Albrecht Bernoulli, cui Overbeck aveva lasciato in eredità le proprie carte personali, attinse dagli articoli del *Kirchenlexikon* per cercare di elaborare un quadro coerente della riflessione overbeckiana. Il risultato è un volume di cui Overbeck figura come autore, senza aver tuttavia mai progettato di scrivere qualcosa di simile, né di utilizzare a questo fine le sue annotazioni: F. OVERBECK, *Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie*, Basel 1919 (rist. Darmstadt 1963). Nell'edizione critica delle opere di Overbeck sono ora disponibili nella loro integrità tutti gli articoli dai quali Bernoulli attinse per il suo *collage*, in *OWN*, IV e V (*Kirchenlexikon Texte. Ausgewählte Artikel*). Inoltre, in *OWN*, VI/1, è stato riedito *Christentum und Kultur*, rendendo evidente, tramite segni grafici, il meccanismo di composizione da cui ha avuto origine.

³⁶ Cfr. articolo *Jesus und Sokrates*, inedito (*Franz-Overbeck-Nachlass*, A 227). Della peculiarità della figura di Cristo Overbeck dà una lettura per molti versi analoga a quella di Schleiermacher, mentre Baur pone l'accento sul contenuto del messaggio di Cristo, e quindi sulla necessità di abbandonare gradualmente il vincolo alla sua figura (cfr. F.Ch. BAUR, *Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, pp. 11-41, in particolare pp. 35-41). Ma Schleiermacher tracciava la distinzione tra la dimensione umana di Gesù e il suo essere Cristo per dimostrare che la ricerca storica era compatibile con la fede religiosa, perché non ne toccava gli aspetti essenziali: dal punto di vista della fede religiosa, che la vita di Gesù si sia svolta in un modo o in un altro, che se ne conosca più o meno, è del tutto indifferente. Overbeck obietta che una tale indifferenza è possibile solo in virtù di quel processo di trasfigurazione che ha elevato Gesù a essere divino. Questa trasfigurazione può sussistere però solo per chi ha fede, quindi solo all'interno di una prospettiva religiosa: compito della scienza storica è invece proprio quello di dimostrare che la trasfigurazione non è altro che una costruzione umana, e che quindi non è mai esistito un Gesù che fosse qualcosa di più e qualcosa di diverso da un essere umano se non nella mente dei suoi fedeli. Ma questo significa distruggere la fede religiosa in Cristo, minare le fondamenta stesse del Cristianesimo.

La possibilità di stabilire un nuovo equilibrio fra Cristianesimo e modernità è dunque secondo Overbeck puramente illusoria. Nella prima parte della *Cristianità* Overbeck ha dichiarato fede e sapere due realtà completamente antitetiche. Da questo punto di vista, potrebbe sembrare curioso che la sua polemica si incentri immediatamente sulla teologia a lui contemporanea, dal momento che essa non farebbe altro che replicare le illusioni della teologia di tutti i tempi. Quello che però rende più 'colpevole' la teologia dei suoi tempi rispetto a quella dei secoli passati è proprio il fatto che essa ha ormai tutti gli strumenti per divenire consapevole di ricercare una conciliazione impossibile e per valutare come tali anche tutte le forme di conciliazione cercate nei secoli passati. Invece, la teologia contemporanea, rifiutandosi di valutare fino in fondo le conseguenze di quella scienza storica sulla quale pretende di fondarsi, si illude di poterla usare addirittura come uno strumento per infondere nuova forza nel Cristianesimo. La scienza storica segna la definitiva impossibilità di pensare una qualsiasi forma di conciliazione tra fede e sapere. Nella prospettiva di Overbeck, la teologia liberale, pur presentandosi come radicalmente antitetica a quella conservatrice o apologetica, si fonda proprio sullo stesso schema mentale: l'idea che la scienza possa essere usata come uno strumento per difendere e rafforzare la fede. Ma quando un'idea o un contenuto religioso ha bisogno di un puntello ad esso esterno, questo significa che la sua capacità di incidenza sulle coscienze è venuta meno, che non è più condiviso, e sta scivolando nel passato.

Nella *Premessa alla Cristianità* del 1873 Overbeck scrive, come abbiamo già visto, che il suo interesse più autentico è quello di rafforzare il ruolo della scienza nella teologia. Un'affermazione abbastanza singolare, se si pensa alla tesi che poche pagine dopo avrebbe espresso, ovvero che fede e sapere sono assolutamente inconciliabili e tendono a distruggersi vicendevolmente. Se la cristianità della teologia – di qualsiasi teologia – viene messa in dubbio e infine negata perché essa opera sulla base di un interesse che non è già più esclusivamente religioso, cosa significa voler rafforzare e consolidare il ruolo che la scienza ha nella teologia? Come si può dire che la scienza distrugge la religione e allo stesso tempo volerla radicare ancora più profondamente nel seno stesso della teologia?

Sin dai suoi primi scritti Overbeck si dimostra profondamente convinto della legittimità di studiare storicamente il Cristianesimo. Che l'epoca moderna si avvicini alla sua religione in questo modo non è affatto casuale, ma frutto di una evoluzione storica ormai giunta al suo epilogo nel corso della quale il sapere ha gradualmente eroso il Cristianesimo o il Cristianesimo ha perso sempre di più la sua capacità di incidenza sulle coscienze lasciandosi erodere dal sapere.³⁷ Ma dichiarare che il Cristianesimo è una realtà storica tra le altre, da studiare applicando gli stessi criteri e metodi, è cosa ben

³⁷ Overbeck insiste ripetutamente sulla non casualità della scienza storica, sul suo essere un compito pervenuto all'epoca contemporanea attraverso i secoli, da assumere senza possibilità di scelta: cfr. per esempio *Über Entstehung und Recht*, in *OWN*, I, p. 83.

diversa e infinitamente più facile che tradurre in pratica la dichiarazione. Overbeck, che pure vede³⁸ in Baur e Schleiermacher coloro che hanno gettato le fondamenta per uno studio storico del Cristianesimo, non esita a mettere in luce i limiti delle loro posizioni. Né l'uno né l'altro sono mai riusciti ad abbandonare la premessa – ingiustificabile dal punto di vista della scienza storica – del Cristianesimo come religione assoluta. E non si tratta affatto di una premessa relativa solo alla sfera personale, del tutto separata dal loro lavoro scientifico: essa invece operava attivamente nel plasmare i criteri attraverso i quali veniva letta la storia del Cristianesimo. Il Cristianesimo veniva considerato come il culmine di tutta la cultura antica, come il principio nuovo nel quale trovano soddisfazione le esigenze che quest'ultima aveva suscitato lasciandole inappagate. Ma che il Cristianesimo si fondasse in tendenze e idee del tutto avverse a questa cultura, e a ogni cultura, è ipotesi che né Baur né Schleiermacher avrebbero mai potuto considerare, nonostante il passo della prima lettera di Paolo ai Corinzi secondo cui il Cristianesimo predica «Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani» (1 Cor 1,23). Se non vengono scardinate le premesse dogmatiche su cui si fonda non solo la visione tradizionale della storia del Cristianesimo ma anche, sia pure in modo diverso, la lettura del liberalismo, è impossibile avere una visione autenticamente storica del Cristianesimo, e capire cosa realmente sia stato, quali le sue caratteristiche, la sua peculiarità e il suo ruolo all'interno della storia dell'Occidente.

Delle recensioni overbeckiane apparse sul «Literarisches Centralblatt», molte di quelle dedicate a esponenti della teologia liberale hanno come fine comune lo smascheramento dei residui dogmatici che si annidano anche nelle letture apparentemente più spregiudicate della storia del Cristianesimo. Dello stesso libro di Daniel Schenkel,³⁹ *Das Charakterbild Jesu*, che pure tante polemiche suscitò per l'esplicita rivendicazione dell'umanità di Gesù, del quale Schenkel vuole ricostruire lo sviluppo spirituale che solo gradualmente lo portò all'idea di avere una missione da compiere, Overbeck evidenzia gli aspetti per i quali esso non riesce ancora a dare una visione completamente e coerentemente scientifica del suo oggetto. Schenkel, ad esempio, riconosce la datazione tarda del Vangelo di Giovanni e ne rifiuta l'attribuzione tradizionale, ma da questo non viene portato ad alcuna considerazione autenticamente critica della letteratura evangelica, concludendo semplicemente che se pure Gesù non era realmente così come lo descrive questo Vangelo, lo era tuttavia «in verità».⁴⁰ Ma non solo di ingenuità dogmatica può peccare la scienza storica. L'altro grande ostacolo che essa deve superare è la considerazione astrattamente razionalistica del passato, che presume l'esistenza di leggi del pensiero eterne, rinvenibili in ogni periodo storico, senza riflettere

³⁸ *Ibidem*, pp. 97-99.

³⁹ Daniel Schenkel (1813-1885), al cui *Bibellexikon* anche Overbeck aveva collaborato con alcuni articoli, fu tra i principali promotori del *Protestantenverein*.

⁴⁰ Recensione a D. SCHENKEL, *Das Charakterbild Jesu. Ein biblischer Versuch*, Wiesbaden 1864², in «Literarisches Centralblatt», 2 (1865), coll. 33-35, in particolare col. 35.

che anche le idee sono realtà suscettibili di nascita, trasformazione e fine. Così Schenkel, quando considera i miracoli narrati nella letteratura evangelica, ne tenta una spiegazione naturalistica, come era prassi nell'Illuminismo, mentre per una critica autenticamente storica questo tipo di approccio è completamente inutile: non è in discussione infatti se quei miracoli siano effettivamente avvenuti o no, ma quale sia il loro significato in quel contesto, quale visione del suo oggetto il narratore, servendosi di essi, miri a trasmettere. Sia il razionalismo che il dogmatismo hanno almeno una premessa in comune, l'ammissione di una realtà assoluta che permane pur nell'avvicinarsi dei tempi.

Nello stesso anno, compare sulla rivista una recensione alle lezioni sulla *Vita di Gesù* tenute da Schleiermacher all'università di Berlino ed edite postume.⁴¹ Nel discuterle, Overbeck sostiene che le posizioni schleiermacheriane sulla dogmatica da cui la *Glaubenslehre* ha avuto origine motivano sia l'interesse dell'autore per la ricerca storica sia l'impossibilità di condurla coerentemente. La dogmatica si fonda infatti su una fede specifica e determinata, e in base ad essa legge la storia. Da questo deriva che Schleiermacher, nella sua *Vita di Gesù*, ponga dei problemi che nessuna ricerca esclusivamente storica riconoscerebbe mai come tali, ad esempio come possa conciliarsi la preveggenza di Cristo con l'ammissione di Giuda nella cerchia degli apostoli a lui più vicini. In realtà, continua Overbeck, nell'opera di Schleiermacher convivono due letture possibili della figura di Cristo, delle quali una, quella che lo assimila alle personalità geniali in campo artistico, viene sacrificata dall'interesse dogmatico all'altra, che lascia a Gesù solo l'apparenza di un essere umano.⁴²

Un giudizio analogo viene espresso su un altro teologo liberale, Theodor Keim (1825-1878), anch'egli legato alla scuola di Tubinga:⁴³ in un'opera completamente storica, come la sua raccolta di saggi si presenta, non ha senso presentare ancora la figura di Gesù come «senza peccato», facendo enormi sforzi per darne un'interpretazione che la renda ancora plausibile.

La critica di Overbeck non risparmia lo stesso Baur. Overbeck ne recensisce per il «Literarisches Centralblatt» due opere: la *Storia della Chiesa nel diciannovesimo secolo* e la *Teologia neotestamentaria*.⁴⁴ Nel primo testo, Overbeck mostra chiaramente di non condividere l'ottimismo bauriano sulla possibilità di conciliare scienza storica e Cristianesimo. Baur stesso, che pure crede fermamente nella capacità del Cristianesimo di evolversi continua-

⁴¹ Recensione a F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Das Leben Jesu. Vorlesungen an der Universität zu Berlin im Jahre 1832 gehalten*, a cura di K.A. RÜTENIK, Berlin 1864, in «Literarisches Centralblatt», 42 (1865), coll. 1105-1108.

⁴² *Ibidem*, col. 1107.

⁴³ Recensione a T. KEIM, *Der geschichtliche Christus*, Zürich 1866³, in «Literarisches Centralblatt», 32 (1866), coll. 841-845.

⁴⁴ Recensione a F.Ch. BAUR, *Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts*, a cura di E. ZELLER, Tübingen 1862, in «Literarisches Centralblatt», 8 (1863), coll. 169-172; recensione a F.Ch. BAUR, *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*, a cura di F.F. BAUR, Leipzig 1864, in «Literarisches Centralblatt», 7 (1866), coll. 161-163.

mente, non sa dare nessuna indicazione plausibile su cosa possa diventare il Cristianesimo una volta che la critica storica ne abbia sgretolato il contenuto, vale a dire la dogmatica. In vari suoi scritti Baur ha accennato all'inevitabile superamento della crisi, che avrebbe condotto a una nuova epoca, una nuova fase del contenuto del Cristianesimo, ma senza oltrepassare di molto il semplice auspicio. E nella *Storia della Chiesa nel diciannovesimo secolo*, come Overbeck non manca di notare, rimanda esplicitamente alla decisione e alla scelta dei singoli per quanto riguarda il modo di porsi di fronte alla crisi ed eventualmente di superarla: il che è contraddittorio, visto che Baur è comunque convinto che il futuro debba portare a una composizione del conflitto non solo basata sulla scelta del singolo ma su rapporti oggettivi, e che la scelta personale di sostenere l'inconciliabilità del conflitto viene da lui comunque censurata come posizione unilaterale, incapace di tener conto della dinamica e dei principi della storia.

Un apprezzamento quasi incondizionato Overbeck lo riserva alla *Vita di Gesù rielaborata per il popolo tedesco* di David Friedrich Strauss,⁴⁵ che sarebbe riuscito a delineare la figura di un Gesù puramente umano, in pieno accordo con le premesse della cultura contemporanea, ovvero con i principi scientifici sui quali essa aspira a fondarsi. Inoltre, Overbeck mostra di apprezzare la «sincerità» di Strauss, che gli impone di non tentare salvataggi impossibili, preferendo lasciare insoddisfatti i lettori piuttosto che offrire loro l'apparenza di una soluzione.

Da questa attività di Overbeck emerge chiaramente come per lui la ricerca di una interpretazione puramente storica del Cristianesimo implicasse necessariamente la critica alla teologia. Senza decostruire le premesse teologiche della visione del Cristianesimo, sarebbe stato impossibile delinearne la storia in maniera autenticamente scientifica, secondo le stesse metodologie e gli stessi criteri applicati agli altri fenomeni. Ma cosa significa decostruire le premesse teologiche? Per portare a termine un'operazione del genere era necessario chiarire la natura stessa della teologia, chiedendosi come era nata questa disciplina, e a quali esigenze aveva dato una risposta. Nel primo capitolo della *Cristianità*, Overbeck dimostra di aver definito la propria tesi a riguardo: la teologia era nata dall'esigenza di conciliare l'inconciliabile, fede e sapere. Si tratta di una esigenza che legittimamente sorge negli individui: se infatti, a una considerazione oggettiva della parabola storica delle religioni, risulta per Overbeck del tutto evidente che il sapere o ne è asservito o le erode, trasformandole gradualmente in semplici culti esteriori rientranti nel costume e nell'abitudine, lo è altrettanto che in ogni singolo la frattura tra fede e sapere, credo religioso e *habitus* razionale, non può rimanere aperta, perché sarebbe intollerabile. Ci sono senza dubbio uomini completamente soddisfatti da una visione razionale della vita e, dall'altro lato, uomini così profondamente religiosi da non essere sfiorati dal dubbio. Ma in un gran numero di individui la fede religiosa personale sussiste accanto all'interesse

⁴⁵ Cfr. *supra*, nota 4.

per la conoscenza razionale, e deve trovare in qualche modo con essa una forma di convivenza. Nessun uomo sopporterebbe di ammettere un aperto contrasto tra queste due dimensioni della propria vita spirituale. Si potrebbe pensare che questo contrasto sia del tutto analogo a quello che normalmente sussiste fra l'opera scientifica di un individuo (e di uno storico in particolar modo) e le sue convinzioni personali. In parte l'analogia è senza dubbio corretta, e in questo senso va letta l'affermazione overbeckiana che non ci può essere, in senso autentico, storia della contemporaneità, perché gli interessi e le lotte materiali e ideali che in essa sussistono non possono non influenzare l'indagine dello storico. Il passato può invece diventare oggetto di storia – di scienza – solo perché è ormai separato dal presente e dagli interessi in esso vivi. Naturalmente, esiste sempre la possibilità che lo storico stravolga il passato leggendolo secondo i criteri del presente, ma questo può semplicemente essere interpretato come un'assenza di disposizione scientifica, imputabile al singolo come tale oppure alla mentalità dell'epoca cui esso appartiene. Tuttavia, il rivolgersi al passato crea almeno la condizione di possibilità dell'oggettività scientifica, ed essa non può sussistere nel caso del presente da cui nessuna distanza separa.

Anche lo studio storico di una religione è davvero possibile solo quando essa appartiene al passato. La difficoltà sorge per il fatto che nessuna religione, finché ha un barlume di vita e di incidenza sulle coscienze, accetterà mai di dichiararsi un'esperienza conclusa e sorpassata. Le religioni sono espressioni della vita spirituale aventi una ben precisa connotazione e peculiarità: mentre tutte le idee nate nel corso della storia in qualche misura ammettono la propria contingenza, la religione dal suo sorgere si pone come rivelazione assoluta e completa, non suscettibile né di mutamento né di tramonto. Per una religione, e per il Cristianesimo in maniera del tutto peculiare,⁴⁶ il fatto stesso di avere una storia è contraddittorio, e nessuna religione viva e vitale ha interesse a fare storia di se stessa e indagare le proprie origini, ritenendosi invece la verità assoluta che è sempre stata tale per quanto rivelata solo in un determinato momento del tempo. Ma dall'altro lato, la religione, come ogni manifestazione della vita umana, non può che avere una storia, cioè essere sottoposta al tempo e alla durata, pur rifiutandoli di principio. La religione ha quindi un doppio aspetto: considerata come tale, da una prospettiva interna, è ciò che non ammette il tempo e la durata, e non ha bisogno di comprendersi storicamente; considerata da un punto di vista esterno, che è già il punto di vista del sapere, essa non è che una delle espressioni della vita umana, uno degli elementi della cultura, e come tale suscettibile di nascita, evoluzione, fine.⁴⁷ Di una religione ormai venuta

⁴⁶ Il carattere peculiare del Cristianesimo, secondo Overbeck, è quello di essere una religione ascetica ed escatologica, nemica di tutta la dimensione mondana, della quale anzi annuncia la fine imminente. Diversamente da tutte le religioni che lo hanno preceduto, il Cristianesimo non vuole intrattenere alcun tipo di legame con la realtà terrena, e non si presenta nemmeno come religione di uno specifico popolo.

⁴⁷ Cfr. nel *Kirchenlexikon* gli articoli *Cultur und Philosophie*, *Cultur und Religion Allgemeines* e *Cultur und Tod*, in *OWN*, IV, pp. 303-307.

meno si può dare senza troppe difficoltà una conoscenza storica, come è il caso del paganesimo antico.

Una religione però non accetta di scomparire gradualmente nel corso del tempo senza cercare in qualche modo di approntare degli strumenti di difesa, e la teologia assolve proprio a questo compito, cercando di trovare una forma di compromesso fra religione e sapere, fra l'interesse per l'autonoma indagine razionale e l'esigenza di credere in una verità rivelata. Per questo la teologia sorge nello stadio in cui una religione incomincia già a perdere la sua forza e a non essere più vissuta come una verità indiscussa, ma ha come suo compito quello di prolungarne indefinitamente l'esistenza. Secondo Overbeck, l'epoca contemporanea è in realtà in una condizione spirituale molto simile a quella della tarda antichità pagana: la religione vi aveva perso qualsiasi capacità di incidenza reale sulle coscienze, e veniva considerata semplicemente come un costume esteriore, un elemento del patrimonio culturale. Ma l'esistenza di una teologia agguerrita è l'ostacolo più grande ad ammetterlo esplicitamente.

Overbeck manifesta apertamente queste sue tesi solo nella *Cristianità*, ma già nelle recensioni è chiaramente individuabile, come si è cercato di mostrare, l'idea di una reciproca e necessaria implicazione fra critica alla teologia e studio storico del Cristianesimo.

Quanto della riflessione di Overbeck filtrò all'interno della teologia liberale di cui era considerato un esponente? Probabilmente poco, e di sicuro molto meno di quanto Overbeck stesso si aspettasse, ma non a causa dell'anonimità delle recensioni sul «Literarisches Centralblatt»: indizi degli esiti overbeckiani si trovavano infatti anche nei saggi di esegesi e di storia della Chiesa che egli scrisse prima della chiamata a Basilea. Tra i più significativi va ricordato *Über die Aehnlichkeit der sarkof. Aehnlichkeit ~ Röm. 8,3*.⁴⁸ L'articolo ha la forma di una lettera aperta a Carl Holsten. Commentando l'esegesi del passo della Lettera ai Romani nel quale si legge che Dio ha mandato «il proprio figlio in una carne simile a quella del peccato», Overbeck afferma che solo con Holsten essa è divenuta autenticamente un problema scientifico, uscendo dalle nebbie della dogmatica.⁴⁹ In tutta la lunga storia della teologia questo passo è stato invece un esempio lampante di come i diversi interessi religiosi possano condizionare la lettura dei passi biblici fino a farne smarrire completamente il vero significato. Nella Chiesa antica esso divenne uno degli elementi centrali della disputa sul docetismo. Contro la possibile lettura docetica, Tertulliano sottolineò che, anche se Dio aveva mandato il proprio figlio in una carne solo simile a quella del peccato, ciò non significava affatto che la sua carne fosse un mero *phantasma*. Le interpretazioni teologiche insistono sostanzialmente su due punti: che «similitudine» non significa affatto uguaglianza; che «similitudine» si riferisca non a «carne», bensì a

⁴⁸ Questo contributo apparve sulla «Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie», 12 (1869), pp. 178-213, ora in *OWN*, I, pp. 39-73.

⁴⁹ *OWN*, I, p. 62.

«carne del peccato», volendosi intendere che la carne di Cristo era solo «simile» alla carne affetta dal peccato ma non per questo diversa dalla carne umana in senso generale. La tesi di Holsten, che si basa su una serrata analisi linguistica del concetto di «similitudine» nelle lettere paoline, giunge alla conclusione che Paolo volesse proprio dire che la carne di Gesù era «carne del peccato» proprio come quella di tutti gli altri uomini. Overbeck accentua ancora di più questa linea esegetica, sottolineando come Paolo usi il termine che di solito viene tradotto con «similitudine» proprio per indicare l'identità di due cose che solo apparentemente sono diverse; e quindi Paolo vuole dire che anche se nel caso di Cristo nella carne si è manifestato un essere più che umano e senza peccato, tuttavia la sua carne era identica a quella di tutti gli altri uomini.⁵⁰ In questo saggio emergono due idee fondamentali della riflessione overbeckiana: l'impossibilità di fare ricerca storica finché sussistono condizionamenti teologici; il fatto che la ricerca storica, nel momento in cui indaga scientificamente sul vero carattere del Cristianesimo, lo restituisce come qualcosa di completamente estraneo, che gli stessi teologi da un certo punto in poi hanno – quasi necessariamente – frainteso.⁵¹

4. *Fede e sapere e la loro definizione: il concetto di Welt- und Lebensbetrachtung e la «Christliche Dogmatik» di Biedermann*

Una delle singolarità del volumetto overbeckiano del 1873, e forse quella che risultò più straniante ai teologi liberali, è il fatto che si apra con l'affermazione netta della contraddittorietà di fede e sapere senza dare una qualsivoglia definizione né dell'una né dell'altro. Nelle pagine della *Cristianità*, quando Overbeck vuole indicare il nucleo essenziale di una religione, si serve del concetto di «concezione del mondo e della vita» (*Welt- und Lebensbetrachtung*). Ma questo non risolve la difficoltà, perché a sua volta questo concetto non viene definito. Compare per la prima volta quasi all'inizio della *Cristianità*, adoperato però quasi *en passant*, a proposito del Cristianesimo medievale, nel quale «si è così acutizzata, in tutta la sua concezione del mondo (*Weltbetrachtung*), la repulsione verso il sapere tipica di ogni religione».⁵² Ma nei due capitoli successivi, dedicati rispettivamente

⁵⁰ OWN, I, p. 67.

⁵¹ Nello stesso periodo Overbeck lavora a una rielaborazione della *Kurze Erklärung der Apostelgeschichte* di W.M.L. DE WETTE, completandola in contemporanea con il suo arrivo a Basilea. Si tratta di un'opera molto interessante, anche perché attesta una interpretazione degli Atti degli Apostoli ormai completamente diversa da quella di Baur. Secondo Baur, gli Atti rappresentavano il momento di sintesi delle due principali forme del Cristianesimo, quello petrino e quello paolino, dalla quale sarebbe poi nata la Chiesa cattolica. Overbeck cerca di dimostrare che alla base degli Atti c'è una situazione spirituale molto più complessa: gli Atti sono un testo esclusivamente paolino (in essi l'altro orientamento è del tutto assente), ma frutto di un paulinismo «degenerato», che ha perso la sua forza originaria, che già non comprende più il vero significato di alcuni concetti fondamentali di Paolo e che sta assumendo in sé elementi estranei. Overbeck espone queste tesi anche in un articolo di poco successivo, la cui uscita precede di un anno la *Cristianità*: si tratta di *Über das Verhältniss Justins des Märtyrers zur Apostelgeschichte*, in «Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie», 15 (1872), pp. 305-349, ora in OWN, I, pp. 107-154.

⁵² *Cristianità*, p. 33.

alla critica della teologia apologetica e liberale, ritorna con molta frequenza, anzi Overbeck afferma esplicitamente di voler considerare questi due orientamenti teologici «soprattutto in un ambito nel quale innanzi tutto ogni controversia sulla religione guadagna un interesse generale e un contenuto autentico, vale a dire l'ambito della concezione della vita (*Lebensbetrachtung*)». ⁵³

In realtà, è facile rendersi conto dell'esistenza di un'ambiguità nel discorso overbeckiano, o meglio, ancora una volta, di una serie di premesse non esplicitate. Il concetto di *Welt- und Lebensbetrachtung* viene impiegato in funzione critica sia contro quanti ritengono che i miti e i dogmi di una religione non le siano indispensabili, e possano essere gradualmente sostituiti da altri contenuti più plausibili per la ragione, sia contro coloro che vogliono difendere ad oltranza i miti e i dogmi fondandoli su «prove» scientifiche. ⁵⁴ Quindi i miti e i dogmi del Cristianesimo sembrano essere allo stesso tempo imprescindibili e indifendibili:

«Perché anche se questi miti e dogmi appartengono indissolubilmente a quella religione che l'apologetica difende, tuttavia non la esauriscono; al contrario, non possono essere separati dallo sfondo di una determinata concezione della vita e del mondo che, come il tronco le foglie, li ha generati». ⁵⁵

Ma cosa sia una concezione religiosa della vita, e perché essa debba esplicitarsi in racconti mitici e in contenuti dogmatici, non viene affatto chiarito. Risulta solo che ogni religione è sempre una concezione della vita ben determinata, avente un carattere peculiare. Tutte le concezioni religiose della vita hanno in comune un carattere generalissimo, l'avversione nei confronti del sapere, vale a dire il fatto di collocarsi agli antipodi rispetto a una lettura razionale della realtà. Ma, al di là di questo, ogni religione dà di questo carattere generalissimo una peculiare declinazione, ed è proprio questo che costituisce l'individualità specifica di una religione come tale. Il Cristianesimo ha come sua caratteristica peculiare quella di essere un credo ascetico ed escatologico. Esso apparve nel mondo portando l'annuncio della fine imminente della dimensione terrena, e questo suo nucleo ne ha determinato il carattere alieno a tutte le istituzioni della mondanità. In questo senso, anche come forma religiosa, il Cristianesimo è completamente diverso dalle religioni dell'antichità, ciascuna delle quali era legata esplicitamente a un determinato popolo e alle sue istituzioni.

La tesi overbeckiana a proposito della condizione del Cristianesimo nella sua epoca è che, essendo ormai palesemente venuta meno la concezione cristiana della vita, non ha senso, come fa la teologia apologetica, volerne salvaguardare solo l'espressione esteriore, ovvero il contenuto mitico e dogmatico. E allo stesso tempo non ha senso voler costruire, come progetta

⁵³ *Ibidem*, p. 41.

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 42-50.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 63.

invece la teologia liberale, nuove forme espressive per un nucleo che non esiste più. La cultura moderna e gli uomini moderni sono ormai completamente estranei a una concezione della vita come quella cristiana, in quanto perfettamente convinti di avere nella dimensione mondana, nei suoi principi e nei suoi vari ambiti, la loro piena realizzazione. Ma allora, perché i moderni vogliono ancora dirsi cristiani, pur non essendolo?

Lasciando momentaneamente da parte questa domanda, è possibile cercare di chiarire l'origine e il significato della nozione overbeckiana di *Welt- und Lebensbetrachtung* sulla base delle carte personali di Overbeck e in particolare del suo confronto con il teologo liberale Alois Emanuel Biedermann (1819-1885). Punto di partenza può essere un'annotazione del *Kirchenlexikon* di datazione incerta ma senz'altro posteriore al 1869 e presumibilmente anteriore alla *Cristianità*: si tratta di un appunto originato dalla lettura della *Christliche Dogmatik* (la prima edizione, di cui Overbeck si serve, fu pubblicata appunto nel 1869) di Biedermann.⁵⁶ Scrive Overbeck:

«*Senso duplice* del concetto di fede.

a) Una convinzione fondata su motivi solo soggettivamente sufficienti (opposto al concetto di sapere).

b) L'agire religiosamente (*religiöse Thätigkeit*) (in questo senso fede non indica semplicemente una convinzione teoretica ma racchiude in sé *tutti* i momenti dell'agire religiosamente).

Sulla confusione generatasi nel linguaggio *teologico* per la mancata distinzione di questi due concetti, e della quale già Schleiermacher disperò di venire a capo, vedi in particolare Biedermann, *Christliche Dogmatik*, p. 28 e s. Si è soliti attribuire alla fede come mera convinzione teoretica quello che vale solo per la fede religiosa (per la religiosità soggettiva). 'Dalla sovrapposizione dei due concetti ha origine la più gran parte della confusione e della mancanza di chiarezza concettuale in tutto ciò che si dice e si scrive sulle cose religiose, sia da destra che da sinistra' (Biedermann, p. 29)».⁵⁷

Nella sua *Christliche Dogmatik* Biedermann, volendo esporre in primo luogo il concetto di religione nella sua più ampia generalità, la definisce come «un rapportarsi dell'uomo a Dio» (*eine Beziehung des Menschen auf Gott*). Si tratta di un concetto desumibile per via empirica, in quanto comune a tutte le diverse forme di religione.⁵⁸ Dopo aver esposto le determinazioni fondamentali dei due poli tra i quali il rapporto religioso si instaura – Dio e

⁵⁶ A.E. BIEDERMANN, *Christliche Dogmatik*, Zürich 1869. Biedermann, di impostazione teorica hegeliana, è tuttavia un ottimo esempio di quell'eclittismo filosofico tipico della teologia liberale dell'epoca, in cui strutture concettuali hegeliane si integravano con elementi e spunti tratti da Schleiermacher. Egli era uno degli esponenti più importanti del liberalismo teologico in Svizzera. Overbeck parla con interesse della *Dogmatik* in una lettera a Hilgenfeld del 5 agosto 1870: cfr. H. PÖLCHER (ed), *Overbeckiana*, p. 53: «Per ora ne ho letto solo la prima parte, con grande interesse, compiacendomi di molti pensieri energici che essa contiene, ma senza riuscire a dividerne pienamente le posizioni. Soprattutto avrei dei dubbi sulla valutazione, o meglio sottovalutazione, di Biedermann dell'elemento storico nella religione».

⁵⁷ Articolo *Glaube (Vermischtes)*, in *OWN*, I, p. 407.

⁵⁸ A.E. BIEDERMANN, *Christliche Dogmatik*, p. 23.

l'uomo – Biedermann precisa la natura del rapporto stesso in quanto tale. Si tratta del primo luogo cui Overbeck fa riferimento nella sua annotazione:

«La determinazione più precisa della relazione stessa in cui la religione effettivamente consiste. Tale relazione – considerata in primo luogo dal punto di vista della sua *forma psicologica* – non è un semplice essere-in-relazione fattuale, oggettivo, bensì *un atto spirituale attraverso il quale l'uomo si relaziona a Dio*. E inoltre questo atto non è solo il prodotto di una singola attività dello spirito, né della coscienza oggettiva (un sapere) né di quella sensibile (un sentimento), né della volontà (un fare); ma è un prodotto dello spirito umano nell'*unità* del suo essere, in modo che tutti i suoi lati ne siano coinvolti in maniera essenziale». ⁵⁹

Il riferimento di Dio all'uomo viene espresso nel concetto di «rivelazione (*Offenbarung*)», ⁶⁰ mentre quello dell'uomo a Dio, che, come abbiamo visto, è un atto che coinvolge lo spirito umano nel suo complesso, in tutta la molteplicità delle sue manifestazioni, è la fede (*Glauben*). La stessa coscienza comune, secondo Biedermann, conferma la correttezza dell'interpretazione del concetto di fede come atto che oltrepassa la mera convinzione: una fede che è solo mera convinzione e senza più radici nel sentimento è infatti comunemente considerata una fede morta; e se la convinzione religiosa si rivela incapace di determinare la volontà si parla di una fede sterile. ⁶¹ Quindi il concetto di fede in senso religioso va accuratamente distinto da quello di fede come convinzione soggettiva: questo secondo concetto è meno specifico, ha un contenuto più ampio, e pertanto può trovare applicazione anche al di fuori dell'ambito religioso. ⁶² Dato che non si può evitare che i due significati di «fede» continuino a sussistere l'uno accanto all'altro, è necessario almeno distinguerli accuratamente, evitando di attribuire caratteri della fede intesa in senso specificamente religioso alla fede intesa in senso comune, e viceversa. E si tratta di una distinzione che spesso non viene fatta nemmeno in ambito scientifico, e che i teologi stessi trascurano. Lo stesso Schleiermacher, disperando di riuscire a dissipare la confusione intorno al concetto di fede, aveva scelto di evitare il più possibile di servirsene.

Overbeck si occupò abbastanza intensamente della *Christliche Dogmatik*, come ci testimoniano altre schede del suo *Kirchenlexikon* e lo stesso carteggio con Biedermann, ⁶³ ed è molto probabile che vi abbia trovato lo

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 28-29.

⁶⁰ Biedermann precisa (*ibidem*, p. 37) che questa definizione del concetto di rivelazione è puramente formale e funzionale: essa sottolinea semplicemente l'intrinseca relazione reciproca che sussiste tra il concetto di religione e quello di rivelazione (cui si aggiunge ovviamente anche quello di fede, come rapporto dell'uomo a Dio), e non si pronuncia in alcun modo su come si debba interpretare concretamente la rivelazione, se come la premessa divina della religione, se come il momento divino della religione, o se semplicemente come una rappresentazione puramente umana che sorge nella coscienza religiosa.

⁶¹ *Ibidem*, p. 38.

⁶² *Ibidem*, pp. 38-39.

⁶³ Cfr. l'articolo *Glaube und Wissen (Vermischtes)*, in *Franz-Overbeck-Nachlass*, A 224 (ma ne esiste anche una trascrizione in appendice a R. WEHRLI, *Alter und Tod des Christentums bei Franz Overbeck*, Zürich 1977); ancora tra le schede inedite del *Kirchenlexikon* si trovano gli articoli *Biedermann (Christliche Dogmatik)*, *Biedermann (Christliche Dogmatik) Verhältniss zu Hegel*, *Biedermann (Christliche Dogmatik) Aufgabe*, *Biedermann (Christliche Dogmatik) Vermischtes*, seguiti inoltre da alcune

spunto decisivo per la sua definizione di religione come *Welt- und Lebensbetrachtung*. Tuttavia le conseguenze per il rapporto tra fede e sapere che Biedermann deriva dalle sue definizioni, nel seguito della *Dogmatik*, vanno in una direzione diametralmente opposta a quella seguita da Overbeck. L'interpretazione della fede come «religiöse Tätigkeit» che coinvolge tutte le manifestazioni dello spirito servirà infatti a Biedermann proprio per fondare la possibilità di un sapere che operi all'interno della fede, o meglio, traendo da essa il proprio impulso.

Anche la *Welt- und Lebensbetrachtung* di Overbeck, come la «religiöse Tätigkeit» di Biedermann, coinvolge tutta la vita spirituale nel suo complesso, il sentimento, il volere e lo stesso sapere. Questo non significa che tutte le componenti della vita spirituale abbiano in essa ciascuna un ruolo autonomo e una posizione paritetica; piuttosto, si tratta di una disposizione unitaria nella quale tutte le forze spirituali vengono piegate e declinate in una specifica relazione reciproca in funzione di una determinata esigenza unificante. Del resto, anche Biedermann intende la sua definizione in questo senso, ammettendo esplicitamente che il contenuto della fede non può essere spiegato dal sapere e che quindi il sapere stesso, per ammettere l'esistenza di una realtà che eccede i suoi confini, deve essere stato già preventivamente 'orientato', in una attività globale e unitaria dello spirito. Se Overbeck non parla di *Thätigkeit* ma di *Betrachtung*, questo non significa che voglia mettere in particolare rilievo una ipotetica componente contemplativa della fede. Semplicemente, egli non è interessato, come invece Biedermann, alla fede in quanto atto o attività del rivolgersi a Dio, ma a indagare quali ripercussioni la premessa e la consapevolezza del rapporto con Dio ha sull'esistenza e sulle sue molteplici possibilità di espressione. Come viene interpretata e vissuta la vita sulla premessa di un rapporto con il divino? Anche Overbeck definisce il carattere di questo rapporto servendosi del concetto di rivelazione, ma dando a questo rimando un senso radicalmente diverso da quello che gli attribuisce Biedermann. Nel binomio fede-rivelazione si esprime una disposizione umana che nega la capacità dell'uomo di comprendere con i propri mezzi l'esistenza. Il reale rimanda a una dimensione che lo eccede, per la quale le sue leggi, che proprio da essa ricevono la propria origine e il proprio senso, non sono vincolanti. La rivelazione è un'oggettività, un dato di fatto, un evento che l'uomo si trova di fronte, ma la cui esistenza e il cui contenuto non possono essere compresi e motivati dalla conoscenza umana.

Azzardando una definizione del concetto overbeckiano di religione, si potrebbe dire che essa è appunto questa implicazione reciproca di fede e rivelazione. Una religione, nella sua concretezza, nella sua effettiva esistenza, è originata sempre e necessariamente da questi due momenti. La fede non

pagine (6 facciate) che contengono un inizio di schedatura del volume, frutto di una lettura che voleva essere approfondita e attenta. Le lettere fra Biedermann e Overbeck sono state parzialmente edite da P. BURCKHARDT (ed), *Aus der Korrespondenz von A.E. Biedermann 1819-1885*, in *Aus fünf Jahrhunderten schweizerischer Kirchengeschichte*, Basel 1932, pp. 317-358, e pp. 337-352 per il carteggio con Overbeck.

è mai fede indeterminata alla ricerca del proprio oggetto, ma ha sempre un contenuto specifico, che nasce con essa, e nel quale essa ha la propria realtà. La religione è quindi la realtà della fede, e nella religione fede e rivelazione sono inscindibili. Ma quali sono le caratteristiche del contenuto della religione? Esso rappresenta la determinazione concreta del rapporto dell'uomo con Dio, ovviamente; ma dato che la religione implica un orientamento globale di tutte le facoltà umane, in essa si originerà anche una visione complessiva del mondo, della sua origine e della sua destinazione, e della vita dell'uomo al suo interno: *Welt- und Lebensbetrachtung*, per l'appunto.

La forma in cui il contenuto religioso esiste è il mito, ovvero una forma di espressione che si muove nella dimensione del sovrannaturale, del miracolo. E del resto, il fatto, prima ancora che il contenuto, della rivelazione, in quanto non esauribile dalla conoscenza umana, non può che essere interpretato come miracolo, come interruzione del corso naturale delle cose, interruzione che, per il fatto di essere avvenuta una volta, è divenuta di principio possibile sempre. Il fatto e il contenuto della rivelazione religiosa non possono quindi esprimersi che nella forma del mito. O del dogma, che tuttavia è già la forma espressiva di una religione che va gradualmente perdendo la propria forza vitale.⁶⁴

Fede è quindi per Overbeck, come anche per Biedermann, non una generica convinzione individuale, ma una interpretazione complessiva e precisamente – storicamente – determinata del mondo e della vita umana. Ma dove quest'interpretazione è manifesta nella sua forma autentica? Ogni fenomeno ideale, e quindi anche ogni forma religiosa, ha una genesi, che è difficilissimo ricostruire, visto che si tratta di una fase di gestazione oscura, della quale non rimangono di solito testimonianze visibili. Questo vale in maniera particolare per le religioni, che hanno con la propria genesi un rapporto conflittuale: mentre le altre idee non hanno nessun particolare interesse a negare la loro genesi umana, le religioni manifestano invece proprio questa peculiarità: esse devono porsi come rivelate, e non come prodotte o nate da specifiche esigenze spirituali. La fase della costituzione di una religione è denominata da Overbeck *Urgeschichte*, e da lui definita come una forma di passato alla seconda potenza. Quando invece una religione compare nella storia, cioè comincia a lasciare tracce concrete di sé, è ormai completamente definita nei suoi caratteri peculiari, ha una fisionomia precisa il cui nucleo non muterà più: il paragone più immediato, cui Overbeck del resto ricorre esplicitamente, è quello dell'organismo vivente. Prima della sua nascita non se ne può definire la fisionomia, ma dopo, pur nella molteplicità dei

⁶⁴ Overbeck interpreta la formazione del dogma e la nascita del Canone come l'inizio della decadenza di una religione. Un sentimento religioso, finché è vivo e vitale, produce sempre nuove testimonianze, senza cristallizzarsi in forme fisse. Quando invece questo accade, significa che il sentimento religioso stesso comincia a venir meno, che non comprende più il vero senso delle forme nelle quali si è fino a quel momento esplicitato ma cerca disperatamente di conservarle fissandole per l'eternità: cfr. per questo soprattutto F. OVERBECK, *Zur Geschichte des Kanons*, Schloss-Chemnitz 1880 (rist. Darmstadt 1965), ora in *OWN*, II, pp. 379-538.

cambiamenti, è sempre individuabile un nucleo comune, cui i cambiamenti stessi vengono riferiti. Questo nucleo, nel caso della religione, è la concezione del mondo e della vita, e il momento in cui la si rintraccia nella sua purezza, ancora libera da elementi estranei, è il Cristianesimo originario. Ma l'analogia fra gli organismi viventi e le idee come prodotti storici – ivi comprese le religioni – non finisce qui. Come gli organismi, anche le idee sono suscettibili di evoluzione, invecchiamento e morte: entrambi questi tre momenti sono connotati da un diverso equilibrio con il contesto esterno in cui l'idea viene a trovarsi. Un'idea è in evoluzione quando riesce a piegare a sé la realtà che la circonda, invecchia se invece questa realtà comincia a decomporla e muore quando il suo stesso nucleo viene dissolto dall'esterno. Questa dialettica fra idea e contesto ha i caratteri della necessità: come ogni organismo, nessuna idea è destinata ad essere eterna, a inquadrare per sempre la realtà nei propri criteri. Le religioni aspirano all'eternità, e come religioni non possono fare altro, in quanto è proprio questa la loro peculiarità; ma sono sottoposte alle leggi del corso storico non meno di tutte le altre forme ideali.

Nel caso del Cristianesimo, il suo nucleo centrale è la concezione ascetica ed escatologica del mondo e della vita, che erroneamente veniva ritenuto un carattere contingente, dovuto al contesto storico in cui il Cristianesimo era nato.⁶⁵ La teologia liberale, in particolar modo, negava l'essenzialità di questo carattere, spinta dall'esigenza di dimostrare che il Cristianesimo non rifiutava la dimensione mondana, ma era al contrario suscettibile di adattarsi alle infinite forme che essa poteva assumere. Secondo Overbeck, invece, la concezione ascetica della vita è alla base di tutte le forme autentiche del Cristianesimo, fra le quali egli individua soprattutto il monachesimo.

Su questa base, Overbeck legge la storia del Cristianesimo in una maniera completamente diversa da quella proposta dalla teologia liberale. Il Cristianesimo è – ed era soprattutto al suo primo apparire – una concezione ascetica ed escatologica del mondo e della vita, perché si fondava sull'annuncio, portato da Cristo, della fine prossima della dimensione mondana. Il ritorno di Cristo, dai suoi primi fedeli, era considerato imminente. La prima trasformazione radicale il Cristianesimo la subì nel momento in cui dovette accettare che questo ritorno non sarebbe avvenuto nei tempi brevi previsti dai primi cristiani. Ma questo non significò il venir meno della concezione del mondo cristiana, bensì il suo assumere una nuova forma, espressa dall'attesa della morte, il *memento mori* dei monaci. Nell'epoca moderna invece, secondo Overbeck, è proprio il nucleo essenziale del Cristianesimo che sta venendo meno, e che, ben lungi dal riuscire a trasformarsi per conservare se stesso, viene eroso da altri ideali di provenienza esterna.

⁶⁵ Di questo parere sono invece sia Baur che Strauss. Coerentemente con la sua definizione del nucleo centrale del Cristianesimo, Overbeck ne considera il monachesimo come una delle forme più importanti, diversamente da quanto avveniva non solo nell'ambito della teologia liberale ma della teologia protestante in genere: cfr. *Cristianità*, pp. 71-75, e la conferenza (tenuta nel 1867) *Über die Anfänge des Mönchthums*, in *OWN*, I, pp. 1-37.

Nella corrispondenza con Biedermann successiva alla pubblicazione della *Cristianità*, Overbeck affrontava anche il problema della relazione esistente fra i due significati di fede già sopra citati. Il quadro proposto da Biedermann nella sua *Dogmatik* viene ancora una volta sistematicamente stravolto. Confrontandosi con la *Cristianità* e riportandola alle proprie posizioni, Biedermann ritiene di poter obiettare a Overbeck che la contraddittorietà fra fede e sapere possa essere sostenuta solo intendendo «fede» nel primo senso, come convinzione soggettiva, e non come fede religiosa (*religiöse Thätigkeit*, o *Welt- und Lebensbetrachtung* che dir si voglia). Purtroppo la lettera di risposta di Overbeck è andata perduta, e si tratta di una perdita importante, visto che lo stesso Biedermann si dichiara poi soddisfatto della spiegazione avuta, e di come Overbeck aveva chiarito il rapporto reciproco fra i due sensi in cui si può parlare di fede. Tuttavia, non è difficile ricostruire la posizione overbeckiana, soprattutto sulla base del contenuto della *Cristianità*. Se è vero che la fede religiosa non può essere identificata con una convinzione personale *tout court*, perché è del tutto evidente che non necessariamente una convinzione soggettiva ha carattere religioso, lo è tuttavia anche che fede religiosa e convinzione soggettiva hanno la stessa radice psicologica. Credere in una rivelazione comporta una disposizione spirituale radicalmente opposta a quella della richiesta di motivazioni oggettive e verificabili propria del sapere. Né la fede religiosa è una disposizione produttiva e attiva dell'animo umano analoga a quella artistica.⁶⁶

Secondo Overbeck, la cultura è completamente incentrata sul principio del sapere, e da questo punto di vista il destino delle religioni non può essere se non quello di venire gradualmente erose nel corso della storia, nonostante la loro capacità di dominare intere epoche. Questo ovviamente non pregiudica, di volta in volta, la nascita di nuove religioni. Come si è già accennato, il meccanismo è parzialmente analogo a quello che regge l'avvicinarsi delle idee: fino a quando una idea è vitale, viene immediatamente condivisa senza che se ne richieda il fondamento oggettivo o la genesi. Quando sorgono questi interrogativi, essa sta venendo meno e scivolando nel passato, che è il tessuto stesso della cultura, ciò che va conservato in quanto parte dell'esperienza e della parabola umana nel tempo. L'analogia è parziale nel senso che rientra nella peculiarità delle religioni come forme della vita spirituale quella di non poter riconoscere l'eventualità della propria fine.

L'idea che la cultura sia incentrata sul principio del sapere può sembrare estremamente unilaterale. In realtà Overbeck intende la cultura come una sorta di metadiscorso su tutte le attività e le acquisizioni umane: è ovvio che di una cultura facciano parte anche manifestazioni spirituali non incentrate sul sapere, come l'arte e la religione, ma anche come tutta una serie di attività che rispondono a interessi peculiari e non alla logica oggettiva della

⁶⁶ Tutt'al più lo può essere per il fondatore di religioni, non per i seguaci. Cfr. la critica a Wagner sulla possibilità che l'arte venga a sostituire la religione nella vita dei singoli: articolo *Künstler (Allgemeines)*, in *OWN*, V, pp. 99-101.

scienza. Ma la cultura è una considerazione di queste attività dal punto di vista del sapere, che le vede come molteplici espressioni dell'uomo, creatore della storia.

5. *La teologia come «scienza pratica» e il compito del teologo nell'epoca contemporanea*

Fede e sapere sono del tutto inconciliabili, sia come atteggiamenti psicologici sia come grandezze concrete, dotate di una precisa fisionomia storica (religione e scienza). Overbeck è ben consapevole che, nonostante questa opposizione di principio, esse convivono e si trovano intrecciate l'una all'altra in svariate forme di compromesso. Questo vale sia a livello della coscienza individuale, in cui possono essere compresenti attitudine scientifica e sentire religioso, sia a livello di forme storiche sovraindividuali (la stessa esistenza della Chiesa come istituzione è un esempio di compromesso fra fede e sapere, Cristianesimo e cultura mondana). La sua 'definizione' della religione come concezione del mondo della vita dà conto, come si è visto, di questo stato di cose. Una fede religiosa è una visione complessiva dell'esistenza che, fondandosi su un'attitudine psicologica ben precisa, orienta in un determinato modo tutta l'attività spirituale, sapere compreso. Per questo all'interno di una visione religiosa della vita o la disposizione scientifica viene repressa o viene piegata a interessi estranei, smorzando in questo modo la sua opposizione alla fede.

Ma nel momento in cui viene in luce – come è avvenuto nell'epoca moderna – il meccanismo sotteso all'illusione di una convergenza fra fede e sapere, l'illusione stessa non è più possibile. Questo impone, secondo Overbeck, di ridefinire il ruolo della teologia, che non può più proporsi come una scienza, dal momento che fonda la sua esistenza su un'opposizione teoreticamente inconciliabile. Non esiste una scienza cristiana del Cristianesimo: la scienza come tale non può che essere profana. La teologia è quindi una «scienza pratica», un'arte pratica del compromesso, che piega la scienza a un fine del tutto estraneo, quello di difendere il Cristianesimo (il che vale, in modi diversi, sia per la teologia conservatrice che liberale), e parzialmente reinterpreta il Cristianesimo in chiave mondana.

La diagnosi overbeckiana sull'epoca contemporanea suona inequivocabile: in essa sia il Cristianesimo sia la teologia sono giunti alla loro fine. Del Cristianesimo è ormai venuta meno proprio la concezione del mondo, che infine ha dovuto soccombere all'erosione progressiva del sapere. Nessuna discussione sul contenuto mitico e dogmatico può mutare questa realtà. Vani sono i progetti dell'apologetica di salvaguardare almeno parte dei dogmi cristiani, rafforzandoli attraverso la scienza. Ma vano è anche il tentativo della teologia liberale di far sopravvivere il Cristianesimo al di là della sua stessa dogmatica. Nel corso della sua storia millenaria, il Cristianesimo si è dovuto trasformare più volte, ma ha potuto farlo perché il suo nucleo vitale sopravviveva ancora e, anzi, cercava nuove forme per poter continuare

a sopravvivere. Quello che differenzia l'epoca contemporanea dalle precedenti è invece proprio la progressiva estinzione del nucleo stesso, che rende superflua qualsiasi illusione sulle forme.

Ma allora, qual è l'atteggiamento da tenere nei confronti di una fede religiosa che sta morendo? La sinistra hegeliana, ritenendo il Cristianesimo una forma ormai superata dello spirito, auspicava che questa acquisizione teorica fosse applicata anche alla realtà concreta e alla prassi, conducendo a una società completamente secolarizzata. Overbeck non è su queste posizioni, per motivi del tutto diversi da quelli della teologia liberale, e che anzi dovettero apparire alquanto astrusi agli esponenti di quest'ultima. Imparare a fare a meno di una religione non è operazione facile e indolore. La dimostrazione migliore di questo Overbeck ritiene di trovarla nell'ultimo libro di David Friedrich Strauss, *La vecchia e la nuova fede*, da lui contestato vivamente nel quarto capitolo della *Cristianità* del 1873, nonostante le parole di apprezzamento che aveva avuto per le opere storiche dell'autore.⁶⁷ In questo volume, che ai suoi tempi fu un vero e proprio successo editoriale, Strauss partiva da posizioni teoriche sostanzialmente analoghe a quelle overbeckiane: l'epoca moderna, che riconosce nel sapere scientifico la propria più alta conquista, non può più dirsi cristiana. Problematiche per Overbeck sono le conseguenze che Strauss ritiene di poter derivare da questa diagnosi, ovvero che, anche se l'epoca contemporanea non è più cristiana, ha tuttavia ancora una religione. Non è più la persona divina del Cristianesimo, ma l'universo stesso con le sue eterne leggi, ad ispirare un senso religioso. Secondo Overbeck, il libro di Strauss è l'esempio più lampante di cosa significa volersi liberare frettolosamente di una religione e dei pericoli che questo comporta. Innanzi tutto, la stessa idea straussiana del «culto dell'universo» rinnega l'intento con cui è stata proposta: non ci si libera di una religione cercandone immediatamente un surrogato. Se si combatte il Cristianesimo in nome della scienza, non si deve poi divinizzare la visione scientifica del mondo, facendole prendere il posto che il Cristianesimo ha lasciato vuoto. Una scienza che si presta a un'operazione del genere, che richiede il culto e non stimola invece la critica e il sapere, ha già perso la corretta percezione di se stessa.

Overbeck, in definitiva, ribadisce che la crisi della religione cristiana può dare adito a tentativi di contrabbandare come nuove religioni dei contenuti desunti dalla scienza o da altri ambiti culturali. Si tratta di una situazione pericolosa perché in questo modo tali contenuti si sottraggono alla critica e vengono assolutizzati. Dall'altro lato, una costruzione come lo straussiano «culto dell'universo» sarà sempre una pseudo-religione, perché incapace di rispondere, con i suoi contenuti attinti da ambiti diversi, alle esigenze più autentiche che determinano la nascita di una religione.⁶⁸

⁶⁷ Nella *Premessa* alla I edizione Overbeck riconosce in *La vecchia e la nuova fede* di D.F. STRAUSS e nell'opuscolo di P. DE LAGARDE, *Sul rapporto dello Stato tedesco con la teologia, la Chiesa e la religione* i due stimoli principali che lo avevano convinto a esporre le sue posizioni teologiche: cfr. *Cristianità*, p. 5.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 97: «In luogo della perduta fede nei miracoli ci deve ora confortare un 'tendere' senza scopo, in luogo della perduta fede nella Provvidenza l'idea che 'la nostra condizione riceve

Qual è allora la corretta attitudine nei confronti di un Cristianesimo al tramonto? L'analisi di Overbeck in proposito è assolutamente pragmatica, o, se si vuole, teologica, intendendo la teologia nel senso da lui proposto, come scienza pratica, arte dello stabilire compromessi sempre precari fra grandezze inconciliabili. Si è detto che la *Cristianità* si vuole diretta a destinatari ben precisi, a un pubblico composto in primo luogo da teologi. Secondo Overbeck, anche se la contraddittorietà fra fede e sapere è un dato di fatto incontrovertibile, essa non è ancora affiorata in tutte le coscienze. Presumibilmente è destinata sempre di più ad affermarsi, ma non è ancora universalmente diffusa. Ci sono perfino uomini di scienza che non avvertono alcun contrasto fra le loro ricerche e la loro fede personale. A maggior ragione questo vale per tutti coloro che non sono impegnati nella ricerca scientifica, e soprattutto per i ceti meno colti della società civile. C'è però senz'altro una classe di individui che non può salvarsi da questa consapevolezza e che anzi non solo non può ma non deve schivarla: si tratta proprio di «quei teologi che siedono sulle cattedre e scrivono libri». Essi, in quanto uomini di scienza che pretendono di affrontare il Cristianesimo in un'ottica scientifica, non possono dichiararsi ignari della contraddizione tra fede e scienza, perché essa, secondo Overbeck, è palese a chiunque veda fino in fondo le implicazioni e le conseguenze dei metodi della scienza, senza lasciarsi abbagliare da interessi e pregiudizi personali. Anche all'interno della stessa teologia, però, non tutti sono interessati a un approccio scientifico al Cristianesimo: c'è anche chi conserva una fede ingenua, che non sente nessun bisogno di sostenersi o confermarsi attraverso la scienza, e trova invece la sua forma di espressione più adeguata nel servizio presso una comunità di fedeli.⁶⁹

Quindi il discorso overbeckiano si rivolge ai teologi che esplicitamente rivendicano alla teologia lo statuto di scienza, i quali di solito scelgono di operare nelle università, e solo secondariamente e contingentemente come pastori. Ma Overbeck non assegna loro il compito di diffondere il più possibile la tesi della contraddittorietà fra fede e sapere, tutt'altro. Proprio perché si tratta di un conflitto insanabile, è inutile farlo emergere nelle coscienze. L'unica conseguenza ottenibile sarebbe quella di distogliere gli uomini dal Cristianesimo senza tuttavia riuscire ad estinguere le esigenze che li portano a cercare una religione, lasciandoli quindi in balia delle proposte di nuovi 'culti' come quello straussiano. Overbeck sente molto forte il pericolo che nel vuoto lasciato dalla religione tradizionale si insedino nuovi oggetti di

dall'esterno solo la sua forma, mentre il suo contenuto di felicità o infelicità lo riceve esclusivamente dalla nostra propria dimensione interiore' ... in luogo della perduta fede nell'immortalità ciascuno viene completamente abbandonato a se stesso: 'Per chi non sa aiutarsi da solo non possiamo fare niente, un tale uomo non è ancora maturo per il nostro punto di vista'. Ovunque la stessa disperata revoca dell'individuo a se stesso, una revoca che contraddice la reale mancanza di difese del singolo, rende impossibile ogni esistenza autenticamente umana».

⁶⁹ *Ibidem*, p. 6 (*Premessa* alla I edizione): «I miei giudizi non si riferiscono affatto ai laici, ma solo ai teologi, soprattutto a quelli che siedono sulle cattedre e scrivono libri, perché io non dubito che ci siano molti saggi pastori che danno alle nostre controversie teologiche contemporanee il peso che meritano, e ne rimangono lontani, dedicandosi alla loro vocazione pratica».

venerazione aventi origine esclusivamente mondana: uno di questi è lo Stato, che, nel momento in cui egli scrive la *Cristianità*, tre anni dopo la fondazione del secondo *Reich*, gli appare come il fagocitatore di tutte le energie spirituali del popolo tedesco. La grande vittoria contro la Francia sembrava aver fatto smarrire ai tedeschi la consapevolezza della complessità e varietà della cultura, portandoli ad assimilarla con il successo politico e con il perfetto funzionamento dell'apparato statale. Va impedita la strumentalizzazione in senso politico di chi non può fare a meno di una religione, per cui, stabilito che il sapere distrugge la fede in qualsiasi sua forma (gli ipotetici nuovi culti non meno del 'vecchio' Cristianesimo), è preferibile conservare quello che resta del Cristianesimo piuttosto che fare spazio all'assolutizzazione di idee per loro natura estranee alla dimensione religiosa.

I teologi hanno quindi il compito di riconoscere chiaramente la direzione imboccata dalla cultura contemporanea, poiché sono nelle condizioni di farlo, lasciando però cadere qualsiasi illusione sulla possibilità di trovare una nuova forma di conciliazione fra fede e sapere. In questo modo, Overbeck è arrivato a giudicare dannosa alla causa del Cristianesimo sia l'attività delle associazioni religiose di cui si è detto sopra (in primo luogo il *Protestantenverein*) sia lo sforzo di divulgare il più possibile i dibattiti teologici, rendendone partecipi settori sempre più ampi della popolazione. Secondo Overbeck, la divulgazione ha senso solo in due casi: se aiuta a risolvere i problemi che sono oggetto di discussione (è questo il senso della comunicazione scientifica) o se migliora l'esistenza dei suoi destinatari (per cui è giusto e vantaggioso che le scoperte delle varie scienze positive diventino patrimonio comune). Nel caso della teologia, le dispute sulla possibilità di accordare il Cristianesimo con il mondo moderno in generale, e le controversie sulla storia del Cristianesimo in senso più specifico, non assolvono né all'una né all'altra funzione. Possono distruggere la fede ingenua degli individui, ma non hanno nessuna prospettiva di farle subentrare qualcosa di altrettanto valido.⁷⁰

La fede cristiana, laddove essa esiste, non va turbata, e per questo è necessario che la teologia taccia il più possibile. Overbeck non propone alla teologia di rinunciare alla propria componente scientifica, abbandonando l'idea di condurre studi storici sul Cristianesimo: questo significherebbe semplicemente illudersi di poter cancellare i caratteri dell'epoca contemporanea che, come tutti i caratteri essenziali di un'epoca, non sono scaturiti dal nulla ma preparati dall'evoluzione precedente della mentalità e della cultura, attraverso un processo che si può far iniziare dal Rinascimento e dall'autonomizzarsi delle singole scienze dalla teologia. Ma perché è auspicabile conservare il più possibile una religiosità al tramonto? Secondo Overbeck il Cristianesimo, come del resto ogni altra religione, non è semplicemente una forma privata di sentire. Anche se, in quanto religione ascetica ed esca-

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 79-91, per la serrata critica overbeckiana degli sforzi di divulgazione compiuti dalla teologia liberale.

tologica, non voleva entrare nella storia né avere una storia, è incontrovertibile che esso è diventato proprio una realtà storica, per di più di durata lunghissima. Nel corso di questa sua esistenza il Cristianesimo si è variamente intrecciato con quella cultura mondana che originariamente rifiutava, venendone modificato e modificandola a sua volta, per quanto questo, dal punto di vista rigorosamente religioso, debba essere letto come un compromesso con il mondo e una decadenza dalla purezza dell'ideale originario. Ma le idee che l'umanità ha elaborato lentamente e faticosamente nel corso della storia hanno proprio in quanto tali un alto valore, costituiscono il patrimonio dell'esperienza e della sapienza umane:

«L'unica apologia *storica* del Cristianesimo che è ancora possibile prendere sul serio, ovvero l'unica dalla quale ci si può attendere qualcosa di utile per l'uomo e per l'umanità, è l'apologia che affronta il problema: che cosa ha imparato l'umanità, nella sua esperienza storica, dal Cristianesimo, che vantaggio ne ha tratto, in che misura è diventata un'altra in virtù di esso (peggiore o migliore). È questo un tipo di apologia che si sforza di trattare il problema mantenendolo completamente all'interno dei limiti umani. ... Infatti se c'è qualcosa nel mondo su cui l'umanità ha dei diritti di proprietà esclusivi e inalienabili, questa è la sua *storia*». ⁷¹

E l'umanità, attraverso il Cristianesimo e insieme al Cristianesimo, è effettivamente cambiata, acquisendo idee degne di essere salvaguardate soprattutto nella situazione del mondo moderno. Nell'universalismo cristiano Overbeck vede, ad esempio, un argine necessario contro il peso sempre crescente di un interesse politico orientato in senso nazionalistico. ⁷²

Si è detto che la religione da un lato è un'espressione spirituale in aperta opposizione alla cultura, fondata sull'istanza del sapere, dall'altra rientra essa stessa nella cultura come tutte le manifestazioni umane (arte, politica, scienza). Overbeck è perfettamente consapevole che il sapere è per sua natura una istanza non solo critica, ma anche tendenzialmente elitaria, quindi incapace di fungere da concreto ed efficace vincolo fra gli uomini. Le idee che riescono a far convergere moltitudini di individui a prescindere dalla loro differenza di *status* sociale o di interessi particolari non sono molte, e la religione è una di queste. Per cui, la sopravvivenza del Cristianesimo si pone anche come un argine alla disgregazione e all'inimicizia fra i ceti tipica del suo tempo. ⁷³

Il riconoscimento del ruolo del Cristianesimo nella cultura della sua epoca è anche il motivo della contrapposizione di Overbeck, nel quinto ed ultimo capitolo della *Cristianità*, alle proposte di riforma ecclesiastica di

⁷¹ Cfr. articolo *Christenthum (Apologetik) historische*, in *OWN*, IV, p. 162 (anche in *Christentum und Kultur*, p. 14).

⁷² Cfr. *Cristianità*, p. 95, soprattutto p. 98: «Oggi, quando i popoli con tanta frequenza si staccano gli uni dagli altri, e i ceti della società minacciano di serrarsi in se stessi, nemici fra di loro, e anche gli individui soffrono di una indifferenza inquietante verso qualsiasi comunità che non sia fondata semplicemente su interessi vili, rimane pur sempre di valore inestimabile che su tutta questa dissoluzione funesta rimanga sospeso almeno il nome di cristiani, come una sorta di imperativo categorico che la condanni».

⁷³ *Ibidem*, p. 82 e p. 117.

Paul de Lagarde. In un volumetto *Sul rapporto dello Stato tedesco con la teologia, la Chiesa e la religione* Lagarde, noto orientalista, di sentimenti politici nazionalistici, constatava l'irreversibile declino del Cristianesimo e proponeva di trarne coerentemente le conseguenze anche sul piano pratico. Non aveva più senso che lo Stato continuasse a mantenere facoltà di teologia confessionali (cattoliche e protestanti), che avrebbero dovuto essere invece affidate alle diverse Chiese come seminari per la preparazione degli ecclesiastici. Lo Stato invece avrebbe dovuto istituire facoltà di teologia puramente scientifiche, nelle quali si insegnasse storia comparata delle religioni, preparando così la strada alla «religione tedesca a venire». Overbeck si schiera a favore del mantenimento delle facoltà teologiche così come esse erano, pienamente consapevole di quanto potesse suonare paradossale la sua posizione, visto che aveva auspicato poche pagine prima la separazione completa fra Stato e Chiesa.⁷⁴ La soluzione di Lagarde avrebbe avuto come unica conseguenza quella di portare all'estremo lo spirito settario delle diverse confessioni religiose, senza nessuna ricaduta positiva, visto che è del tutto inconcepibile che la scienza possa produrre una religione.

Il mantenimento della teologia nelle università, pur con il suo ambiguo statuto di semi-scienza, risponde invece alla definizione e al compito che Overbeck le assegna, quello di tutelare la fede cristiana dove essa può ancora sopravvivere. Il legame con il sapere non deve essere reciso (come avverrebbe nel caso della trasformazione delle facoltà teologiche in seminari confessionali), perché questo comporterebbe il venir meno della consapevolezza della crisi in cui il Cristianesimo versa nell'epoca moderna, e il perdurare dei contrasti fra i partiti religiosi: non accettando l'idea della contraddittorietà radicale di fede e sapere, essi continuerebbero la battaglia a favore della propria visione del Cristianesimo, ritenendola quella più adeguata al loro tempo.

Nella sua *Glaubenslehre*, Schleiermacher aveva esplicitamente ammesso che per occuparsi di dogmatica la fede nel Cristianesimo era un presupposto indispensabile; Overbeck, che del resto conosce molto bene il passo,⁷⁵ prospetta una particolare e paradossale figura di teologo per la salvaguardia del Cristianesimo nella sua epoca, quella del teologo senza fede,⁷⁶ perfettamente consapevole della contraddizione tra fede e sapere, dell'incompatibilità di fondo fra Cristianesimo e mondo moderno, ma anche della necessità di

⁷⁴ *Ibidem*, p. 107.

⁷⁵ Nel *Nachlass* overbeckiano, sotto la collocazione A 10, sono conservate le sue note di lettura della *Glaubenslehre* di Schleiermacher, relative ai §§ 1-31 e §§ 86-91; Overbeck si sofferma con attenzione sul § 19, dove Schleiermacher ribadisce che la dogmatica, nonostante si espliciti in forme scientifiche, presuppone la fede religiosa.

⁷⁶ Cfr. M. TETZ (ed), *Overbeckiana. II: Der wissenschaftliche Nachlass Franz Overbecks*, p. 133: «Il vero teologo deve credere ingenuamente oppure essere consapevolmente irreligioso. Solo allora è possibile trarne qualcosa, e, in particolare, può essere la guida di una comunità. Dalla religione il teologo non deve chiedere nulla per se stesso, sia nel caso che egli non abbia alcun dubbio a riguardo, sia in quello che se ne sia distaccato definitivamente. Se è uno che cerca la pace per *se stesso*, allora che almeno lasci perdere l'attività di teologo». Si tratta di una delle annotazioni contenute nella cartella da Overbeck stesso denominata *Eigenes*, *Franz-Overbeck-Nachlass*, A 272.

tutelare la fede laddove essa ancora sussiste. Per i teologi, educati nelle università all'applicazione del metodo storico-critico, egli propone la distinzione di un punto di vista essoterico e di un punto di vista esoterico riguardo alla loro ortodossia. Lo studente di teologia, conclusi i suoi studi universitari, per poter diventare pastore doveva pronunciare un giuramento con cui si vincolava al *Credo* della sua Chiesa. Questo giuramento, come Overbeck ben sapeva, era ormai aspramente discusso, e molti pastori ritenevano le proprie convinzioni scientifiche in almeno parziale contrasto con le dottrine e i dogmi della loro Chiesa. Overbeck propone di risolvere la questione lasciando libera la convinzione personale dei teologi (punto di vista esoterico) ma richiedendo precise assicurazioni e imponendo precisi vincoli riguardo al loro comportamento di fronte alla comunità (punto di vista essoterico), alle cui forme di fede e di culto erano invece obbligati a uniformarsi.

6. *Le ragioni della forma polemica e il suo prevedibile insuccesso*

Nell'*Introduzione* alla seconda edizione (1903) della *Cristianità*, Overbeck afferma che l'arrivo a Basilea lo indusse a una riflessione più approfondita «sulle conseguenze dei miei colti passatempo». Se fino a quel momento aveva considerato la necessità di una critica alla teologia solo dal punto di vista dello storico della Chiesa che vuole consolidare le premesse teoriche delle proprie ricerche, l'esperienza della conflittualità ecclesiastica di Basilea lo portò a interrogarsi sulle conseguenze che il diventare «passato» del Cristianesimo poteva avere sulla vita effettiva dell'epoca moderna. La *Cristianità* del 1873 è il frutto di questa riflessione. Nel volumetto, Overbeck parla consapevolmente da teologo suo malgrado, che si rivolge ai teologi, e soprattutto a quanti pensano di avere in lui un sodale intellettuale, per fare chiarezza sullo statuto e le prospettive di questa disciplina. Cosa può essere ancora la teologia e perché è ancora necessaria? Potrebbe sembrare che, a partire dalle premesse di Overbeck, l'unica conseguenza coerente sia dichiarare ormai impossibile qualsiasi teologia. Per uno studio storico del Cristianesimo condotto con metodi rigorosamente scientifici la teologia è semplicemente un intralcio, una fonte di mistificazioni e unilateralità.

Ma anche nei confronti della teologia Overbeck adotta non il punto di vista del teorico bensì quello dello studioso della realtà storica. Come la rilevanza storica del Cristianesimo non viene affatto annullata anche nel momento in cui se ne sostiene l'origine puramente umana, allo stesso modo dire che l'esistenza della teologia si fonda sulla ricerca di un'impossibile conciliazione non significa affatto dichiararla un puro nulla. Come va studiata l'origine e la storia del Cristianesimo, allo stesso modo devono esserlo la nascita della teologia, le esigenze dalle quali scaturisce, la sua parabola storica fino all'epoca contemporanea. Per Overbeck anzi fare chiarezza sulla natura della teologia è anche l'unico mezzo possibile per elaborarne la critica. La teologia si rivela una peculiare commistione di esigenze diverse, uno dei campi in cui l'interesse scientifico lotta e si confronta con interessi di

altra origine non legittimabili scientificamente. Si tratta di una condizione che non è esclusiva della teologia: in tutti gli ambiti di ricerca lo scienziato lotta costantemente contro l'intralcio che le sue convinzioni personali o le influenze del contesto in cui è inserito possono rappresentare per l'oggettività del suo lavoro. Nella teologia questo scontro tra elemento soggettivo e oggettività scientifica si presenta nella sua forma più accentuata proprio perché la religione non è una semplice convinzione personale avente carattere privato e nemmeno un'istanza sociale o politica fra le altre, presentandosi invece con i caratteri della verità assoluta e immutabile.

Tuttavia Overbeck non si ferma a una considerazione scientifica della teologia, che lo porterebbe a considerarla semplicemente come una realtà del passato, ma prospetta alla teologia stessa una nuova forma di compromesso, l'unica, a suo parere, appropriata all'epoca contemporanea.

Overbeck, in tutta la sua vita, scrisse una sola opera sul problematico statuto della teologia, la *Cristianità*, scegliendo di esprimere la sua posizione solo nella forma di un opuscolo polemico. La ragione di questa scelta probabilmente è duplice. Da un lato, la forma polemica sembrava perfettamente adeguata a chi non aveva una soluzione da proporre alla crisi contemporanea. Dall'altro, doveva scuotere la teologia, e principalmente quella liberale, dal suo torpore e dalla sua sicurezza, innescando un dibattito serio sulle conseguenze della scienza per la fede cristiana. Overbeck procede senza mai definire i concetti di cui si serve, dando per scontato di muoversi in un orizzonte comune e di poter essere compreso da coloro cui si rivolge. Sua convinzione era probabilmente che soprattutto ai teologi liberali fossero necessarie solo due cose per capire fino in fondo i problemi da lui posti: uno sforzo di coerenza nel pensare fino in fondo le conseguenze dello studio storico del Cristianesimo; la capacità di separare, come ogni uomo di scienza deve essere capace di fare per quanto gli costi, la fede personale dalle conclusioni scientifiche. E in questo Overbeck, che pure era fermamente convinto che il confronto fra le idee non avvenisse secondo i criteri della logica scientifica ma in base a interessi e rapporti di forze (materiali e spirituali), sbagliò senz'altro nel valutare il peso che la fede personale, ormai in lui venuta meno, poteva avere nel determinare le posizioni teologiche anche di quanti gli erano più vicini dal punto di vista intellettuale.

La provocazione della *Cristianità* non fu recepita come tale, e venne aspramente criticata proprio da quella teologia liberale cui in primo luogo si rivolgeva. Ripetutamente si rimproverò ad Overbeck di aver dogmaticamente presupposto un contrasto insanabile di fede e sapere senza curarsi di dare una definizione adeguata né dell'una né dell'altro. Ma soprattutto quelle che Overbeck chiama le proprie «indicazioni pratiche»,⁷⁷ in primo luogo la proposta della distinzione di un punto di vista essoterico e di uno esoterico a proposito delle opinioni in ambito teologico, suscitarono aspra opposizione. Si accusò Overbeck di voler 'cattolicizzare' il protestantesimo, introducendo

⁷⁷ *Ibidem*, p. 6 (*Premessa* alla I edizione).

nuovamente la figura del sacerdote da quest'ultimo abolita, e di voler introdurre una distinzione moralmente insostenibile tra l'autentica convinzione del pastore e quello che lui era vincolato a manifestare di fronte ai fedeli conformemente al proprio ruolo.

Uno dei recensori scrisse senza mezzi termini che quelle esposte da Overbeck erano le idee di un uomo che non era mai uscito dal suo studio, e che conosceva senz'altro i libri ma non la realtà della situazione ecclesiastica e i drammi interiori che poteva suscitare.⁷⁸ Questo durissimo giudizio è almeno in parte ingiusto, dal momento che Overbeck senza dubbio si decide ad affrontare pubblicamente il problema della teologia proprio per la consapevolezza pienamente maturata delle sue implicazioni sulle vite degli individui che ancora erano legati alla fede. Ma contiene anche una parte di verità: una posizione come quella di Overbeck era condivisibile o anche solo comprensibile solo a chi si collocasse già al di fuori della fede. Qualunque individuo per il quale il Cristianesimo conservasse ancora un barlume di valore religioso non avrebbe potuto che ribellarsi alle motivazioni per le quali Overbeck ne proponeva la salvaguardia.

II. LA SECONDA EDIZIONE DELLA CRISTIANITÀ E I NUOVI INDIRIZZI DELLA TEOLOGIA LIBERALE

1. *Una polemica immutata?*

Dopo la *Cristianità* Overbeck non pubblicò più nessuna opera sulla condizione della teologia nella sua epoca, se si escludono accenni sempre più circoscritti nei saggi di storia della Chiesa. Che il suo interesse in proposito rimanesse sempre vivissimo, ci è testimoniato dalle carte personali, soprattutto dalle schede del *Kirchenlexikon*. L'atteggiamento di Overbeck, comunque lo si voglia giudicare – e lui stesso non si giudicò benignamente verso la fine della propria vita –, è quello di una completa rinuncia al dibattito, dopo il fallimento del suo unico tentativo di aprirlo. Tuttavia, il silenzio sempre più completo sulle questioni teologiche trova anche una motivazione nelle tesi della *Cristianità*: non essendoci nessuna soluzione alla crisi religiosa dell'epoca presente, era completamente inutile innescare una discussione pubblica di ampia portata, che rischiasse di coinvolgere anche quei non teologi la cui fede si conservava ancora integra. Ma nel corso degli anni Overbeck dovette sperimentare fino in fondo l'insufficienza di questa posizione: egli aveva occultato le proprie tesi, sia nelle sue opere a stampa sia di fronte ai suoi studenti, ma questa scelta era rimasta priva di incidenza nel panorama teologico. La teologia aveva continuato nella ricerca di una

⁷⁸ Cfr. la recensione della *Cristianità* a cura di H. LANG in «Reform – Zeitstimmen aus der schweizerischen Kirche», 2 (1873), 25, pp. 451-455, in particolare p. 452. «Reform» era l'organo principale del liberalismo teologico in Svizzera e il pastore Lang uno dei suoi maggiori rappresentanti.

mediazione tra fede e sapere, Cristianesimo e cultura moderna, senza nessuna consapevolezza – almeno dichiarata – dell'impossibilità di questo compito. E Overbeck, scegliendo la via del silenzio, si era negato qualsiasi possibilità di influire sullo stato delle cose, lasciandole evolvere, senza intervenire, in una direzione che lui considerava disastrosa. Un tentativo *in extremis* di testimoniare la possibilità di un'alternativa per la teologia della sua epoca viene da lui compiuto solo negli ultimi anni, dopo il ritiro dall'insegnamento avvenuto nel 1897. Overbeck avrebbe voluto dedicarsi da allora in poi al progetto di una «storia profana della Chiesa», al quale aveva pensato già dagli anni della giovinezza e del confronto critico con le posizioni della teologia liberale. Ma nel momento in cui la sua critica alla teologia si ritira dalla dimensione pubblica per essere proseguita solo nelle carte personali, un destino simile tocca anche al progetto di una storia profana della Chiesa. Si è visto sopra che per Overbeck i due momenti sono strettamente interdipendenti. Anche come storico della Chiesa, Overbeck pubblicò nel corso della sua vita solo singoli saggi, di cui alcuni importanti e innovativi,⁷⁹ senza realizzare mai un'opera complessiva che pure, nella sua ottica, avrebbe potuto e dovuto essere la critica più efficace e concreta contro i dogmatismi teologici. Nel momento in cui abbandona la sua cattedra, Overbeck si rende rapidamente conto di non avere più le forze per realizzare quest'opera. Per rendere palese la sua critica alla teologia non gli resta che ricorrere a uno strumento di tipo diverso, ed egli lo troverà nell'autobiografia, o meglio, nei tentativi autobiografici:

«Lo studioso ideale deve rendersi comprensibile al suo pubblico attraverso le proprie opere. Né la mia attività di insegnamento universitario né la mia produzione come scrittore possono sembrarmi sufficienti; in questo senso fino ad ora, sulla base dell'esiguità della mia produzione scientifica, posso piuttosto ritenermi senza dubbio solo uno studioso fallito. ... Se voglio ancora sperare di venire in qualche modo compreso, non ho altra scelta se non quella di cercare di spiegare, per quanto posso, il perché la mia produzione sia stata tanto ridotta».⁸⁰

⁷⁹ Tra i più significativi sono senz'altro quelli raccolti nel volume *Studien zur Geschichte der alten Kirche*, Schloss-Chemnitz 1875 (rist. Darmstadt 1965), e in particolare il saggio *Über das Verhältniss der alten Kirche zur Sklaverei im römischen Reiche*, in cui Overbeck contesta la tesi, all'epoca ancora diffusissima, che il Cristianesimo fosse stato un fattore determinante nel venir meno della schiavitù. Overbeck tenta di dimostrare invece che la Chiesa antica fu del tutto indifferente alla schiavitù come istituzione, considerandola alla stregua di tutte le altre forme di organizzazione del mondo. Il cristiano non voleva contestare le istituzioni del mondo, ma vivere in esse considerandole mere regole esteriori; in questo senso, il rapporto schiavo-padrone è un rapporto fra i tanti, al punto da essere sovente paragonato a quello di padre-figlio o moglie-marito. Le *Studien* dovevano articolarsi in due volumi, di cui solo il primo venne realizzato; ora sono anche in *OWN*, II, pp. 1-219.

⁸⁰ Si tratta di un'annotazione conservata nel *Nachlass*, nella cartella A 268, b), e datata 29 maggio 1899. Nella stessa cartella se ne trova anche un'altra, verosimilmente scritta nello stesso periodo (senz'altro dopo il 15 aprile 1899, visto che si trova sul retro di un foglio di giornale che porta appunto questa data): «Prima considerazione: la vita di uno studioso parla al pubblico attraverso le sue opere. A questo le mie non sono sufficienti. Quindi mi è impossibile pensare di fare tranquillamente mio il punto di vista del giusto di *Apocalisse 14,13*». Overbeck non portò mai a termine la progettata autobiografia. Parte dei suoi appunti preparatori sono stati editi postumi sotto il titolo di F. OVERBECK, *Selbstbekenntnisse*, a cura di E. VISCHER, Basel 1941. Vischer utilizzò queste pagine autobiografiche per negare alla critica

A Overbeck non resta che spiegare come anche l'esiguità della sua produzione scientifica e il suo rifuggire la comunicazione pubblica non siano stati semplicemente una scelta dettata dal capriccio personale – come non lo è, per i moderni, nemmeno il dedicarsi allo studio storico del Cristianesimo – ma un esito della condizione stessa della teologia, se correttamente diagnosticata e vista senza illusioni. È questo il senso della seconda edizione della *Cristianità*, pubblicata nel 1903 a trent'anni di distanza dalla prima: il testo dell'opuscolo del 1873 viene presentato senza variazioni, ma Overbeck vi aggiunge un'*Introduzione* che narra gli eventi e le motivazioni che lo portarono a scrivere quelle pagine e un'*Appendice* in cui ne valuta le conseguenze, sia per sé che per la teologia. Un'operazione del genere ha un duplice significato. Da un lato, in questo modo Overbeck riconosce esplicitamente che la *Cristianità* appartiene ormai al passato, e che, direttamente, non può avere ormai nessuna influenza sulla contemporaneità. Come qualsiasi altro testo di cui sia necessario narrare la genesi e ricostruire il contesto, non parla più alle coscienze, perché sono venute meno le premesse che le consentivano di essere letta e compresa.⁸¹ Dall'altro, le due aggiunte autobiografiche servono a fare in modo che, in forma indiretta e mediata, la *Cristianità* possa ancora parlare. Se la teologia è riuscita ancora una volta a occultare il contrasto tra fede e sapere rendendolo quasi una stravaganza incomprensibile, la seconda edizione della *Cristianità* vuole non solo riproporlo rendendone comprensibili le premesse anche a «lettori completamente nuovi» ma anche ribadirne la realtà e la durezza attraverso la parabola di un'esistenza concreta, quella dello stesso Overbeck.

Nelle pagine dell'*Appendice* Overbeck si dimostra perfettamente consapevole del fatto che riproporre la *Cristianità* trent'anni dopo poteva apparire paradossale: la teologia che lo «scrittarello» criticava infatti non esisteva più. Il posto dei partiti apologetico e liberale degli anni Sessanta e Settanta era stato preso da un nuovo orientamento, che si era dato il nome di «teologia moderna», e i cui rappresentanti principali erano Adolf Harnack ed Ernst Troeltsch. Overbeck interpreta chiaramente la teologia moderna come una sorta di commistione fra apologetica e liberalismo teologico, che della sintesi ha solo l'illusione. In realtà, la teologia moderna di fine Ottocento e inizio Novecento è da considerarsi come una nuova forma del liberalismo teologico. Si trattava senza dubbio di una teologia che voleva essere scienza e in primo luogo scienza storica, disposta a riconsiderare criticamente i dogmi cristiani ma non ad abbandonare l'idea che la fede nel Cristianesimo fosse ancora possibile. Esisteva per questa teologia, come del resto per la teologia liberale del periodo precedente, un nucleo eternamente valido del Cristianesimo al di là della mutevolezza delle sue forme. Anche se è un'estremizzazione

overbeckiana il suo valore oggettivo, attribuendola al difficile rapporto personale con la teologia. Questa tesi fu criticata da J. TAUBES, che curò una riedizione del testo stabilito da Vischer (Frankfurt a. M. 1966).

⁸¹ Cfr. articolo *Urgeschichte (Allgemeines)*, in *OWN*, V, pp. 616-623, in particolare pp. 619-621.

di Overbeck l'idea che questa teologia avesse sgombrato il campo dalle contrapposizioni preesistenti, è però vero che essa riuscì, come non era mai accaduto né per la scuola di Tubinga né in generale per il liberalismo teologico del periodo precedente, a imporsi anche nell'opinione pubblica come orientamento teologico dominante, godendo di riconoscimenti anche da parte delle istituzioni statali.

La teologia moderna di fine secolo ha un'origine e dei referenti abbastanza diversi da quella teologia liberale cui Overbeck si riteneva ancora legato da un «sentire comune». Le sue radici sono nell'insegnamento di Albrecht Ritschl, che in un primo tempo aveva fatto parte della scuola di Tubinga per poi rinnegarne le posizioni in favore di un ritorno almeno parziale all'ortodossia ecclesiastica.⁸² La rottura definitiva con Baur e la sua scuola si consuma sul problema del Vangelo di Giovanni e sull'interpretazione della nascita della Chiesa cattolica,⁸³ finendo però per sfociare in una visione completamente diversa del ruolo e delle possibilità della scienza storica. Per Ritschl la scienza, proprio in quanto esclude di principio realtà come quelle ammesse dalla fede, ha su di essa un potere di comprensione limitato. Non si comprenderà mai cosa è davvero il Cristianesimo senza essere al suo interno, senza porsi nella prospettiva della fede, che nessuno strumento scientifico riuscirà mai a ricostruire. Fede e scienza devono quindi necessariamente integrarsi per consentire di cogliere il significato autentico di una religione. Ritschl, inoltre, non coglie nessuna contraddizione fra l'ideale di vita cristiano e il mondo moderno, in quanto ritiene che il «regno di Dio» si realizzi nell'amore del prossimo e nell'adempimento dei propri doveri civili e sociali. Nulla di più lontano, quindi, dal contenuto escatologico che Overbeck considerava come l'autentico nucleo del Cristianesimo. Queste posizioni teologiche decretavano del tutto illusorio il contrasto tra fede e sapere dal quale, secondo Overbeck, l'epoca moderna era attraversata.

Ancora una volta, non bisogna fermarsi alla tesi generale di Overbeck sulla natura della teologia per cogliere le motivazioni del suo radicale rifiuto di questo nuovo esito del liberalismo. Come esistono delle motivazioni specifiche della critica overbeckiana verso la 'prima' teologia liberale, al di là dell'idea che la teologia sia stata in ogni tempo un tradimento parziale del Cristianesimo, la stessa cosa vale a riguardo della teologia moderna. Non mettere in evidenza queste ragioni nel loro legame con l'analisi della situazione spirituale porterebbe a considerare Overbeck come schiavo del pregiudizio non dimostrato di un'eterna conflittualità tra fede e sapere. Perché dunque Overbeck, che ancora si sente legato alla teologia liberale degli anni Sessanta e Settanta, rifiuta invece qualsiasi affinità con quella del periodo

⁸² Per il giudizio estremamente critico di Overbeck su Ritschl cfr. *Cristianità*, p. 11 (Introduzione alla II edizione).

⁸³ È stato fatto osservare come, nonostante il duro giudizio di Overbeck su Ritschl, le loro posizioni sulla nascita della Chiesa cattolica siano molto simili. Su questo cfr. J.-C. EMMELIUS, *Tendenzkritik und Formgeschichte. Der Beitrag Franz Overbecks zur Auslegung der Apostelgeschichte im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1975.

successivo? Non si tratta semplicemente di contrasti di scuola: egli guarda anzi con interesse ai primi studi di Harnack e se ne aspetta risultati significativi, prima di vederlo imboccare decisamente una via che, a suo parere, era quella del dilettantismo e del soggettivismo⁸⁴.

In linea generale si può dire che, mentre Overbeck riconosce alla prima teologia liberale l'aspirazione sincera a una comprensione rigorosamente scientifica del Cristianesimo, la vede completamente estinguersi nella teologia moderna. La prima teologia liberale viveva nell'illusione di poter svolgere un compito impossibile, ma non avrebbe accettato, consapevolmente, l'idea di stravolgere i metodi e i principi della scienza per difendere il Cristianesimo. La teologia moderna invece 'ufficializza' l'idea che, per potersi applicare al Cristianesimo, i metodi scientifici abbiano bisogno di alcune correzioni, di riconoscere una loro insufficienza e inadeguatezza. E per questo rappresenta un passo indietro nella consapevolezza che la cultura del tempo ha di se stessa. La teologia moderna quindi legittima l'idea di uno stravolgimento della scienza per fini estrinseci alla scienza stessa, e per questo, nonostante le sue pretese di essere moderna e di accordarsi con le conquiste scientifiche del mondo moderno, non è che una nuova apologetica.⁸⁵

2. *Barbarie senza Cristianesimo?*

La confusione fra fede e sapere, secondo Overbeck, è «l'inizio di ogni barbarie».⁸⁶ Questo ovviamente non vale da una prospettiva religiosa, ma scientifica e culturale. Mentre è del tutto naturale che una religione subordini al proprio credo l'intero complesso delle attività spirituali, compito della cultura è riuscire a distinguere sempre più chiaramente cosa pertiene alla fede e cosa invece è suscettibile di un riscontro oggettivo, da tutti verificabile. Cultura, come si è già detto, non è per Overbeck il semplice aggregato delle molteplici attività, espressioni e acquisizioni umane, ma già la riflessione consapevole su di esse, e pertanto retta dall'istanza del sapere. Per una cultura, la commistione di fede e sapere è principio di barbarie perché comporta l'incapacità di distinguere tra soggettivo e oggettivo, interesse e fondamento teorico. Nella realtà fattuale, la dialettica delle idee non si svolge secondo principi logici ma in virtù di rapporti di forza (materiale e spirituale); ma compito del sapere e della cultura è di elaborare una visione complessiva di questo movimento che non sia asservita a interessi particolari. Se questo non riesce a realizzarsi, il sapere e la cultura hanno mancato il loro fine, e sono decaduti a mero strumento di polemica tra gli altri. Anche se in un

⁸⁴ Nel *Kirchenlexikon* overbeckiano numerosissime sono le schede dedicate alla figura e all'opera di Harnack, come teologo e come storico della Chiesa. Un'ampia selezione si trova in *OWN*, IV, pp. 436-585 (cfr. per la sintesi di Bernoulli *Christentum und Kultur*, pp. 198-241).

⁸⁵ Sulla teologia moderna come apologetica cfr. l'articolo inedito *Theologie, moderne (Allgemeines)*, in *Franz-Overbeck-Nachlass*, A 238.

⁸⁶ *Cristianità*, p. 85.

certo senso tutta la teologia è prodotta dalla «barbara» commistione tra fede e sapere, secondo Overbeck, come si è già visto, le epoche precedenti non avevano ancora i presupposti per operare una netta distinzione. In esse la teologia era una espressione ancora legittima di una determinata forma della vita spirituale. Ma nell'epoca moderna, che ha tutti gli strumenti per acquisire la consapevolezza della contrapposizione, la teologia ha perso anche l'immediatezza da cui traeva legittimazione, trasformandosi progressivamente in un prodotto della volontà soggettiva di conservare un'idea ormai priva di autentica incidenza sulle coscienze.⁸⁷

Mentre la prima teologia liberale, secondo Overbeck, nonostante i suoi tentativi di salvaguardare la verità del Cristianesimo, era ancora consapevole della necessità di scindere la considerazione scientifica da qualsiasi interesse soggettivo, la teologia moderna tenta di dare piena legittimità alla commistione tra fede personale e ricerca storica sul Cristianesimo, a detrimento di entrambe. Ma il punto decisivo, per Overbeck, è che nemmeno questa estrema corruzione della scienza serve alla causa del Cristianesimo. L'antica apologetica stravolgeva il sapere facendone lo strumento di una fede ancora salda e definita. La teologia moderna stravolge ugualmente la scienza ma non opera a vantaggio del Cristianesimo, perché incapace di coglierne l'autentico nucleo; incapacità che non deriva da mancanze contingenti di questa teologia o dei suoi rappresentanti, ma dalla situazione oggettiva, storica, dell'epoca moderna, in cui gli ideali cristiani, la concezione cristiana del mondo e della vita, hanno perso di senso. A cosa dunque la teologia moderna asservisce e piega l'oggettività della ricerca scientifica? A nient'altro se non a ideali mondani, a contenuti originariamente non cristiani e non religiosi, che cercano nel sentimento religioso una ulteriore forma di legittimazione. L'esempio più lampante di questo è per Overbeck proprio *L'essenza del Cristianesimo* di Harnack, in cui a suo parere il Cristianesimo viene gradualmente spogliato di tutto il suo contenuto autentico, sostituito poi con ideali profani dell'epoca moderna⁸⁸. Alla difesa – soggettiva – di questi ideali viene sacrificata l'oggettività scientifica. La teologia moderna viene ad essere così una sorta di apologetica profana, apologetica del proprio tempo e dei valori mondani sotto la maschera di apologetica del Cristianesimo.

L'inconsistenza della teologia moderna si rivela anche nell'incapacità di dare risposta ai conflitti spirituali degli ecclesiastici. Dire che il Cristianesimo può essere autenticamente compreso, anche dal punto di vista scientifico, solo da chi ne condivide la fede, non risolve affatto il problema della determinazione dei contenuti di questa fede. Che tali contenuti siano non solo in contrasto ma di principio inconciliabili con gli ideali della modernità secondo Overbeck è testimoniato *ad abundantiam* dal persistere, anzi dall'intensifi-

⁸⁷ *Ibidem*, p. 46: «Invece la cattiva abitudine di adoperarsi in difesa di cose che per noi non hanno alcuna verità interiore produce fra i teologi proprio quell'ardore impuro del quale ci si infiamma per cose nelle quali non si crede veramente, e che è la fonte di ogni astiosità pretesca e di ogni zelo teologico».

⁸⁸ Cfr. *Cristianità*, pp. 164-168 (*Appendice* alla II edizione).

carsi, delle dispute sul *Credo*, e dall'incapacità della teologia moderna di pronunciarsi a riguardo con decisione, in un senso o nell'altro. Nel *Nachlass* di Overbeck, tra i pochi volumi rimasti o recuperati della sua biblioteca, che in gran parte andò venduta,⁸⁹ si trovano anche vari testi di Harnack, tra cui una copia di *Das Apostolische Glaubensbekenntnis*,⁹⁰ con numerose annotazioni che sottolineano come Harnack, nonostante le confortanti e fumose affermazioni di principio, non abbia da proporre alcun criterio-guida per mitigare il dissidio interiore di molti ecclesiastici. Nonostante il richiamo alla irriducibile peculiarità della «persona di Cristo» come al nucleo sempre vitale del Cristianesimo, Harnack non riesce a fare altro, nella migliore delle ipotesi, che a prospettare un tempo prossimo nel quale i contrasti sul *Credo* gradualmente troveranno una loro composizione, dopo che il Cristianesimo si sarà spogliato dei contenuti legati al passato; nella peggiore, invece, il problema viene interpretato come una questione di ordine pubblico, e delegato alle autorità.⁹¹

Un secondo aspetto della teologia moderna, perfettamente coerente con la stretta relazione fra critica teologica e principi della ricerca scientifica sul Cristianesimo, è il suo modo di fare storia del Cristianesimo, tramite ipotesi soggettive, frutto anch'esse della «barbara» commistione tra fede e sapere. Harnack cerca e sa rendere la storia del Cristianesimo «interessante», proponendo sempre nuovi materiali e nuove ipotesi interpretative su singoli aspetti. Ma, secondo Overbeck, non si preoccupa affatto della coerenza delle proprie ipotesi con la realtà storica oggetto del suo studio. Harnack è troppo preso dal tentativo di cercare consonanze tra il Cristianesimo e la contemporaneità per ricostruirlo nella sua autentica fisionomia, senza filtrare il dato storico attraverso la propria soggettività di uomo, e di teologo, moderno.⁹²

⁸⁹ Sull'importanza della biblioteca personale di Overbeck come fonte del suo pensiero (Overbeck era solito annotare accuratamente e sistematicamente i suoi libri) e sulle vicende che portarono alla sua dispersione cfr. M. TETZ, *Franz Overbecks Bibliothek als Quelle?*, in «Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde», 94 (1994), pp. 241-279.

⁹⁰ A. HARNACK, *Das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Berlin 1892²³, in *Franz-Overbeck-Nachlass*, A 374.

⁹¹ *Ibidem*, pp. 40-41, soprattutto p. 36, dove Overbeck, all'affermazione di Harnack che non è suo compito giudicare fino a che punto i disordini del presente possano essere tollerati dalla Chiesa evangelica, annota sarcasticamente che secondo Harnack devono essere le autorità amministrative a decidere, per cui gli è lecito tirarsi indietro (in *Franz-Overbeck-Nachlass*, A 374).

⁹² Cfr. articolo *Harnack (Ad.) Anregend*, e *Harnack (Adolf) Charakteristik Conjectural- und Hypothesenkritik*, in *OWN*, IV, pp. 436-440, e pp. 469-478.