

Giorgio Penzo

SCHLEIERMACHER GOGARTEN E LA TEOLOGIA

Il pensiero filosofico-teologico come crisi

«Nella misura in cui si può conoscere, sussiste la divisione tra Dio e uomo».
(F. GOGARTEN, *Fichte als religiöser Denker*)

1. Friedrich D. E. Schleiermacher (1768-1834) e Friedrich Gogarten (1887-1967) sono due pensatori filosofi e teologi ad un tempo. Pur essendo vissuti in due secoli diversi e quindi in culture diverse, si ritrovano nel fatto che portano avanti un pensare filosofico-teologico. Entrambi tematizzano il fondamento dell'uomo, ed entrambi mettono in luce tale fondamento nella dimensione dell'altro che si converte in quella di Dio. Dio è trascendente. Si tratta però di una trascendenza che si apre solo nell'uomo, anche se l'uomo non può mai esaurirla. Dio e uomo sono e non sono la stessa cosa. Il fondamento dell'uomo si chiarisce come orizzonte in cui si rivela la dimensione di Dio che rimane però per intrinseca natura ciò che è oltre. Tale essere-oltre si rivela come il fondamento della coscienza autentica dell'uomo. L'autocoscienza (*Selbstbewusstsein*) è il teatro della teofania di Dio che è ad un tempo il fondamento stesso dell'uomo. Tale dimensione di Dio si converte con il senso autentico del religioso, del sacro. Il sacro è quindi per Schleiermacher e per Gogarten ciò che è oltre e che per essenza deve rimanere oltre. Quindi il divino si manifesta nell'a coscienza, pur rimanendo sempre l'altro della coscienza. Sotto quest'angolo visivo si ritrovano Gogarten e Schleiermacher come se fossero due pensatori dello stesso tempo.

2. Schleiermacher opera nella prima metà dell'Ottocento in una cultura idealistico-romantica. Sotto l'aspetto teologico egli viene posto tra i teologi liberali. Gogarten opera nella prima metà del Novecento, in una cultura dove domina la fenomenologia, lo storicismo e l'esistenzialismo. Egli viene posto tra i teologi dialettici, assieme a Barth e a Bultmann. Mentre il giudizio critico è unanime nel considerare Schleiermacher il più grande teologo del secolo precedente, non si può dire lo stesso per Gogarten. Per lo più si ritiene Barth come il più grande teologo della

prima metà del nostro secolo. Questo però è a mio avviso un giudizio critico che deve essere ridimensionato. Senza dubbio, ha giocato a sfavore di Gogarten la sua rottura con Barth dopo una lunga cooperazione nella rivista «Zwischen den Zeiten»; e soprattutto ha giocato a suo sfavore la sua adesione al gruppo evangelico nazionalsocialista *Deutsche Christen*. Questa decisione non è stata mai perdonata dalla cultura teologica del dopoguerra. Si deve far notare a riguardo che l'adesione di Gogarten al nazionalsocialismo dura poco più di un mese. Dopo questa esperienza egli si chiude in un lungo silenzio di oltre dieci anni.

Penso che tra i tre grandi teologi della prima metà del nostro secolo, Gogarten possa ritenersi il più filosoficamente impegnato. La sua teoria della secolarizzazione, che riprende e approfondisce pure sotto l'aspetto filosofico la teoria della demitizzazione di Bultmann, è in fondo una teoria filosofica. Gogarten non intende, come Barth, scrivere una *summa* teologica. La problematica gogarteniana cerca di trovare nella cultura del suo tempo un senso trascendente. La cultura del suo tempo era come era stato delineato da Stirner e Nietzsche, una cultura nichilistica. Il problema della secolarizzazione s'intreccia con il problema del nichilismo nel tentativo di chiarire il momento positivo di tale nichilismo, che Gogarten coglie appunto nella fede cristiana. Questa può benissimo sorgere dalla cultura in crisi, qualora ovviamente si riesca a chiarire la crisi della cultura nella sua dimensione ontologica. La cultura in quanto tale, come linguaggio dell'uomo, deve essere sempre in crisi. Il cogliere il limite della cultura significa già porsi nell'orizzonte della non-cultura. La fede cristiana è autentica cultura in quanto non-cultura. È ovvio che il pensiero teologico segua più volentieri la via di un pensatore sistematico come Barth piuttosto che la via di un pensatore problematico come Gogarten. Però la fede è problema e non sistema. L'uomo che ha fede è sempre l'uomo che opera nella cultura in cui vive.

3. In uno degli scritti del primo periodo, *Theologische Tradition und theologische Arbeit* (*Tradizione teologica e lavoro teologico*), che è del 1927, si legge come sottotitolo: *Storia dello spirito o teologia?* In questo interrogativo Gogarten intende mettere a fuoco i termini di un dibattito che era vivo nella cultura del suo tempo. Si tratta del rapporto tra idealismo (storia dello spirito) e cristianesimo. Si discuteva il problema se il cristianesimo poteva essere compreso o dalla teologia della Riforma o dalla filosofia dell'Idealismo, e quindi si discuteva il problema se l'Idealismo poteva dirsi una filosofia cristiana.

Gogarten è convinto che il pensiero teologico tipico della teologia liberale non può dirsi autentica teologia ma semplice storia dello spirito (*Geistesgeschichte*) o scienza dello spirito (*Geisteswissenschaft*). Egli non si propone di opporre a un determinato modo di far teologia, come può

essere ad es. quello della teologia liberale, un altro determinato modo di far teologia come può essere appunto quello della teologia dialettica. Se ci si pone su questa linea polemica e apologetica, non si capisce Gogarten. A suo avviso, parlare di teologia dialettica non significa parlare di una determinata teologia ma della teologia come tale, dato che la teologia non può essere se non dialettica. Questo si può vedere in pensatori come Agostino, Calvino, Lutero.

Ora i poli di tale dialettica possono essere colti proprio nel sottotitolo dello scritto in questione. E precisamente, il polo della teologia viene definito come lasciar-si-dire (*Sich-sagen-lassen*) e il polo della storia dello spirito viene definito come esprimere-se-stessi (*Sich-selbst-sagen*). Solo nell'orizzonte come lasciar-si-dire si può parlare di teologia in senso autentico. Gogarten ci tiene a far presente che in questo orizzonte non si è di fronte a un mondo ideale che si svolge all'interno della coscienza ma si è di fronte a un processo che si svolge in un mondo reale. Tale orizzonte del lasciar-si-dire, che è un orizzonte filosofico, mostra il suo risvolto teologico là dove Gogarten pensa che si tratta di un lasciar-si-dire la parola della Bibbia (*Sich-das-Wort der Bibel sagen-lassen*). Con ciò Gogarten vuole sottolineare che il pensiero filosofico-teologico è tale solo in un rapporto intrinseco con la Sacra Scrittura.

Ed è appunto il diverso modo di cogliere la parola della Sacra Scrittura che ci porta di fronte a una concezione teologica inautentica o autentica. Così, nella dimensione dell'esprimere-se-stessi (*Sich-selbst-sagen*) la Bibbia viene letta come autotestimonianza della coscienza religiosa dell'uomo e riceve il suo carattere di rivelazione nel fatto che questa si riconosce in tale coscienza religiosa. In questo contesto l'atto di ascoltare la Sacra Scrittura viene a chiarirsi come autoricordo (*Selbst-erinnerung*) dello stesso spirito che ascolta. Nella dimensione del lasciar-si-dire, invece, la parola di Dio non viene ridotta ad autotestimonianza della coscienza, dato che Dio parla proprio contro la coscienza dell'uomo. E quindi la parola di Dio non può essere udita come autoricordo, dato che in tale contesto la Bibbia non viene udita come parola di Dio, ma come semplice autotestimonianza della coscienza religiosa dell'uomo. Gogarten fa notare che questi due poli del pensiero dialettico pur essendo fondamentalmente diversi, sono molto vicini e possono essere scambiati molto facilmente.

Non c'è una misura oggettiva grazie alla quale sia possibile distinguere se la parola che viene detta dall'altro non sia invece la parola stessa che viene detta nell'ambito della coscienza e non sia quindi un nuovo prodotto della coscienza. Cioè, non si può facilmente distinguere se il dire dell'altro non sia piuttosto il processo di ricordarsi del contenuto del proprio spirito. Ed è per questo che Gogarten parla del pericolo di

«paralizzare» l'orizzonte inteso come lasciar-si-dire per mutarlo in quello dell'esprimere-se-stessi. Tale dialettica non può dirsi, secondo Gogarten, una concezione. Con il termine concezione (*Auffassung*) si intende l'atto di cogliere (*erfassen*) un oggetto. Nella tematica in questione tale oggetto è la Bibbia.

In genere, formarsi una concezione di un oggetto significa comprenderlo in base all'io razionale. comprenderlo in forza dell'identità con l'io. In tale contesto l'oggetto riceve il suo senso nel venire subordinato allo spirito, cioè all'io razionale. Data questa valenza soggettiva inclusa nel termine concezione, risulta che la dimensione del lasciar-si-dire non si può definire propriamente come una concezione. Questo spiega perché non sia possibile presentare un metodo per cogliere la dimensione autentica della teologia. La concezione (*Auffassung*) viene chiarita più precisamente come autoconcezione (*Selbstauffassung*) o concezione di sé-stessi (*Selbst*). Gogarten distingue nei confronti di quell'oggetto speciale che è la Bibbia tre modi di essere se-stessi.

Se l'io viene considerato a livello di logos, la Bibbia viene letta quale deposito di pensiero divino. Se l'io viene considerato a livello etico, la Bibbia viene letta quale testimonianza di vita personale. Se l'io viene considerato a livello storico, la Bibbia viene letta quale sv'gimento storico della rivelazione. In tutte queste letture rimane sempre determinante l'atto soggettivo del comprendere (*Begreifen*). Gogarten è convinto che nell'analisi di questo atto rimane fuori dall'ambito conosciuto proprio ciò che è costitutivo dell'uomo. Il comprendere denota solo l'atto dello spirito che si impadronisce di un oggetto che viene però colto come qualche cosa di determinato da parte dello spirito. In fondo il comprendere implica l'atto della ragione che giudica. Di qui la critica di Gogarten, che è tipica dei filosofi dell'esistenza come Stirner, Nietzsche, Heidegger e Jaspers, che il comprendere quale atto della ragione non coglie mai l'uomo come uomo, dato che rimane fuori il fondamento stesso dell'uomo. La ragione rimane prigioniera in se stessa. In questo contesto lo spirito, che è come tale un continuo creare, tende a comprendere la parola di Dio in senso faustiano e quindi tende a far violenza ad essa. Secondo Gogarten, a tale livello viene meno la divinità di Dio che per essenza è sempre oltre l'ambito della coscienza. Cioè, la parola di Dio è come tale l'altro. Di qui la pesante accusa che Gogarten muove alla filosofia idealistica e di conseguenza alla teologia liberale, di essere un pensare senza Dio. Il discorso su Dio diventa il discorso su un idolo.

4. Se si tengono presenti queste considerazioni, mi sembra di poter dire che Schleiermacher con la sua tematica dell'altro che in lui si precisa come tematica della dipendenza, non si debba porre nell'ambito

della teologia liberale ma debba essere piuttosto considerato come precursore della teologia dialettica. La sua ermeneutica acquista una profonda validità proprio sotto questo aspetto.

In generale, si sottolinea in Schleiermacher il pensatore che riesce a superare la tematica dell'illuminismo. E ciò a ragione. Non nel senso che Schleiermacher abbia voluto rifiutare l'illuminismo ma in quanto egli ha tentato di superarlo. Egli sostiene la tesi, che è a mio avviso quanto mai fondamentale, che un autentico filosofo può essere pure un autentico cristiano. Questo spiega perché le sue concezioni filosofiche più profonde collimano con il suo sentimento religioso. Nell'illuminismo viene sostenuta la tesi che si può avere di Dio un sapere nel senso di dimostrare (*beweisen*). La teologia prende così la forma di teologia naturale o di teologia morale che si riallaccia a Kant. La religiosità viene considerata in questo contesto come una appendice dell'etica kantiana.

Come è noto, la teologia dell'illuminismo si fonda sul principio della divisione tra Dio e mondo ed in quella tra Dio e uomo. Dio è il creatore del mondo. L'uomo può quindi parlare di Dio solo fondandosi sulla propria ragione che, per usare una espressione cara ad Heidegger, viene considerata come ragione calcolante. Proprio a questa ragione viene sottoposta la tradizione cristiana. Di qui tutta la critica storica alla Bibbia, tipica di questo periodo, che porta avanti in fondo la critica di Rousseau e di Voltaire e in genere quella del deismo inglese. La tesi della distinzione tra Dio e mondo viene difesa sia dai razionalisti che dai soprannaturalisti, anche se i primi pensano che Dio non possa intervenire nell'ordine del mondo, mentre i secondi sono di avviso che Dio può di quando in quando far violenza all'ordine del mondo. Di qui la possibilità del miracolo quale premessa per dimostrare Dio.

Schleiermacher vive in questo clima culturale e sotto alcuni aspetti lo fa suo, come si può vedere dal forte influsso che ha avuto su di lui Kant. Egli però riprende pure la tesi di Spinoza, *deus sive natura*, che rappresenta in fondo una tesi opposta a que'la dell'illuminismo. Di qui la tesi tipica del romanticismo, della identità del finito con l'infinito, anche se il romanticismo non accetta il metodo geometrico spinoziano. Superare il principio della dualità per quello dell'identità significa riconoscere che Dio come creatore di ogni ente è presente in ogni ente. Tale principio porta Schleiermacher a chiarire il suo concetto di religiosità. Ed è proprio su questo piano che Schleiermacher non può più essere considerato filosofo e teologo del secolo passato ma del nostro secolo.

Il primo passo della messa in luce della concezione di religiosità può cogliersi nell'opera del 1799 *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, (*Sulla religione. Discorso agli eruditi tra coloro che la disprezzano*). Un secondo passo si può vedere nelle diverse stesure

della *Dialektik*. Ed infine, un terzo passo nella opera *Christliche Glaube* (*La fede cristiana*), conosciuta pure come *Glaubenslehre*, dove il concetto di religiosità e quindi del sacro viene messo a fuoco nella dimensione dell'altro come dipendenza.

Schleiermacher fa presente che le due tesi che sostiene l'illuminismo, cioè da una parte la possibilità di una dimostrazione teoretica di Dio a prescindere se questa viene intesa in senso razionale o in senso soprarazionale, e dall'altra quella del postulato morale kantiano, presuppongono entrambe una divisione tra soggetto e oggetto. Da una parte l'io come soggetto e dall'altra Dio come oggetto. Con il principio di identità, Schleiermacher intende superare proprio questa tesi di fondo dell'Illuminismo. L'identità è presente in noi e l'atto di esperire questa identità si chiama sentimento (*Gefühl*). Com'è stato notato da diversi critici, la scelta di questo termine non è felice dato che esso può essere interpretato in senso psicologico. Schleiermacher intende però con sentimento soltanto l'impronta dell'universo in noi, cioè nella profondità del nostro essere, dove appunto i momenti di soggetto e oggetto vengono trascesi. Questo spiega perché egli adoperi pure il termine di intuizione (*Anschauung*), e più precisamente intuizione dell'universo. E così pure si capisce perché egli descriva questa intuizione come divinazione. Con queste espressioni Schleiermacher vuole sottolineare l'immediato sentimento suscitato nella coscienza da qualche cosa che è al di fuori della coscienza. Per esprimere la dimensione di religiosità, Schleiermacher preferisce nello scritto *La fede cristiana* ai termini sentimento e intuizione dell'universo, che si leggono nei *Discorsi*, l'espressione: sentimento della dipendenza in quanto tale.

5. Nel secondo dei discorsi *Sulla religione*, che è certo il fondamentale, si parla dell'essenza della religione. La religione viene distinta dalla metafisica e dalla morale. Sia la metafisica che la morale hanno lo stesso oggetto della religione cioè l'universo ed il rapporto dell'uomo con l'universo. Questa identità di oggetto è stata secondo Schleiermacher la causa di parecchi errori, per cui è entrato nella religione un linguaggio tipico della metafisica e della morale. La religione tratta ovviamente lo stesso oggetto della metafisica e della morale ma lo tratta in modo del tutto diverso. La metafisica infatti ricerca le ragioni di tutto ciò che esiste, mentre la religione non può entrare in questo campo, dato che il suo compito non è quello di ricercare le cause ultime ed esprimere verità eterne. Lo stesso vale della morale.

L'essenza della religione non è quindi né pensiero (metafisica), né azione (morale), ma intuizione e sentimento. La religione tende a vedere nell'uomo non meno che in tutte le altre cose particolari e finite l'im-

pronta dell'infinito. Essa si pone in tal modo come terza dimensione accanto alle dimensioni della metafisica e dell'a morale. Voler possedere la speculazione e la pratica, lasciando da parte la religione denota da parte della ragione un atto di temeraria arroganza e quindi di inimicizia contro gli déi. Se l'uomo ha capito il sentimento della sua infinità e della sua somiglianza con Dio egli però deve avere la coscienza dei limiti impliciti in questo sentimento.

Ciò che è determinante nelle considerazioni di Schleiermacher è il fatto che egli sottolinea di continuo il momento di individualità e quindi di finitezza che è costitutivo di quello della religiosità. Ogni cosa finita sussiste mediante la determinazione dei suoi limiti che devono essere però sempre ricavati dalla dimensione dell'infinito. In questo discorso Schleiermacher mette in luce diverse volte il rapporto con l'altro. Ogni intuizione deriva da un influsso da parte dell'oggetto intuito sul soggetto intuente. L'altro viene descritto più precisamente come una azione originaria e indipendente dal soggetto. L'universo è attività ininterrotta e si rivela all'uomo in ogni momento. Ogni forma che esso produce è un'azione sull'uomo finito. Pertanto, accettare ogni cosa particolare come parte del tutto e quindi ogni cosa finita come espressione dell'infinito, rappresenta la dimensione di religiosità. Se invece si vuole penetrare più profondamente nella sostanza del tutto, si è già fuori dalla religione. Pertanto considerare i diversi avvenimenti del mondo come riflessi dell'azione di Dio, significa essere religiosi. La religiosità esprime le diverse relazioni finite connesse a un tutto infinito.

Però, se si vuole porre il problema dell'esistenza di questo infinito, di questo Dio fuori del mondo, si fa metafisica e quindi non si è più nell'orizzonte di una religiosità autentica. Così, se si pensa che ogni intuizione è sempre qualche cosa di particolare, di individuale, di separato in quanto si tratta sempre di una percezione immediata, il voler collegare queste intuizioni diventa già un problema tipico del pensiero astratto. Ogni intuizione e ogni sentimento sono realtà che esistono per se stesse. Nella religione solo l'individua'e è vero e necessario. Niente può essere dimostrato in questo contesto. Ogni individuo ha una propria intuizione religiosa che è diversa dall'altro individuo. Questo spiega perché, se si introducono nella religione riflessioni metafisiche ed etiche, la religione viene corrotta. A riguardo Schleiermacher fa notare che le guerre che si fanno in nome della religione, si fanno più precisamente in nome della sua morale e soprattutto delle sue costruzioni metafisiche. A differenza della filosofia che tende a portare sotto un comune sapere coloro che vogliono pensare, la religione invece non vuole portare sotto un'unica fede, o sotto un unico sentimento quelli che credono e che sentono. Se la nuova Roma lancia scomuniche, osserva a riguardo Schleiermacher, la vecchia è pia e religiosa perché si mostra ospitale verso ogni divinità.

Con queste considerazioni Schleiermacher vuole mettere in luce il nucleo originario e a se stante della religiosità dove intuizione e sentimento sono connessi in modo intrinseco. Infatti, se l'intuizione senza sentimento è non-ente pure il sentimento senza intuizione è non-ente. Entrambi sono invece qualche cosa se uniti e indivisi. In tal modo pure la concezione della divinità viene sottoposta a quella di religiosità e quindi ai due momenti del sentimento e dell'intuizione. Dio è per l'individuo l'oggetto di una intuizione particolare. Una religione senza Dio può essere migliore di un'altra con Dio. Di qui la tesi che Dio nella religione non è tutto ma soltanto una parte.

6. Come si vede la preoccupazione fondamentale che Schleiermacher rivela nei *Discorsi*, che si trova del resto nei *Monologhi*, è quella di mettere in luce la dimensione del finito nell'ambito stesso dell'infinito. Solo così l'orizzonte dell'infinito può trovare il suo terreno ontologico che è appunto quello della finitezza dell'uomo. Se l'uomo si crede capace così, di cogliere lo stesso infinito, si trova di fronte a una astratta dimensione di infinito, si trova di fronte a una astratta dimensione di infinitezza, sia questa nell'ambito del sapere come in quello morale. Grazie all'intuizione e al sentimento, solo la religiosità può essere il luogo del disvelamento dell'infinito nel finito. Penso che questo sia il nocciolo del secondo discorso sulla religione.

Nei diversi abbozzi della *Dialettica* Schleiermacher continua ad approfondire l'essenza della religiosità come luogo del divino. Egli sposta però l'angolo visivo delle sue riflessioni. Se nei *Discorsi* si parla dell'intuizione e del sentimento quali momenti della religiosità, nella *Dialettica* si parla piuttosto dei presupposti del sapere e dell'agire. In queste pagine le analisi scavano più nel profondo della coscienza rispetto ai *Discorsi*. Così pure viene sottolineato in modo più decisivo quel bisogno tipico del romanticismo di portare ogni riflessione a un orizzonte unitario. In particolare, Schleiermacher sottolinea la dimensione di trascendenza quale momento fondamentale per capire l'intima natura dell'altro. Così, al posto della intuizione si manifesta determinante per comprendere la dimensione della religiosità il momento di dipendenza. Egli parla di dipendenza in quanto tale (*schlechthinnige Abhängigkeit*) che si chiarisce come autocoscienza immediata (*unmittelbares Selbstwusstsein*).

In tal modo, nell'approfondire l'ambito dell'autocoscienza, Schleiermacher arriva a chiarire un concetto di trascendenza che è intrinsecamente legato a un sentimento originario di autocoscienza. Il sentimento (*Gefühl*) si presenta ora come il terreno dell'autocoscienza immediata che è diversa dall'autocoscienza riflessa propria dell'io. Nella prima parte della *Dialettica* che porta il titolo significativo di «Speculazione generale», si

parla del fondamento originario del pensiero e del volere nell'ambito dell'autocoscienza. Il sentimento di religiosità come autocoscienza immediata diventa il luogo dove vengono portati a unità questi due momenti dello spirito, cioè il sapere e il volere. Nell'autocoscienza c'è in ogni momento il volere come pensare (*abbildliches Denken*) e il pensare come volere (*vorbildliches Denken*).

Schleiermacher fa ancora notare in questo contesto che il sentimento religioso non è mai puro quale immediatezza assoluta ma ha bisogno sempre della dipendenza da un oggetto. Questo significa che non c'è religiosità né nella concezione del pensiero come unità somma o nella concezione del volere come finalità somma. I due prodotti del pensiero e del volere, rispettivamente l'idea e la legge, non possono per se stessi esprimere il momento autentico di religiosità. Solo il superamento di questi due momenti dello spirito può esprimere il divino in noi. In altre parole, non è possibile una coscienza immediata di Dio né sotto l'aspetto del pensiero né sotto quello del volere, ma solo se si tiene presente la dipendenza dall'oggetto come l'altro. Del resto, un volere diretto alla dimensione assoluta si rivelerebbe come puro nulla, poiché non porterebbe l'uomo a nessuna azione determinata. Lo stesso si deve dire del pensiero che approderebbe a una idea vuota e vaga dell'assoluto, dove viene meno la concretezza del divino. In tal modo, Dio non può essere considerato parte della nostra autocoscienza, poiché esso si rivela soltanto nell'orizzonte dell'altro. In tal modo, il sentimento viene a chiarirsi nel suo aspetto ontologico come unità di attività e di passività. Nella dialettica tali momenti rimangono a mio avviso ancora legati all'ambito dell'autocoscienza, cioè non viene ancora messo a fuoco in tutto il suo profondo significato il momento di trascendenza come dipendenza da, come si può vedere invece nello scritto fondamentale *La fede cristiana*.

7. Questa nuova impostazione si può vedere già nel paragrafo 3 del primo capitolo di questa opera. Ivi si legge che la religiosità (*Frömmigkeit*) non può essere né sapere (*Wissen*) né azione (*Tun*) ma una determinata affezione del sentimento o della autocoscienza immediata. Schleiermacher chiarisce che, se pone sentimento e autocoscienza sullo stesso piano, non intende però identificarli. Il sentimento non è mediato ma immediato, perché non è rappresentazione di un qualche oggetto e non è quindi coscienza di un oggetto determinato. Tra i due momenti dello spirito, quello del sapere (*Wissen*) e quello del fare (*Tun*), il sentimento è più vicino al sapere. Se la vita deve essere determinata come uno scambio tra rimanere-in-sé (*Insichbleiben*) e uscire-da-sé (*Aussichheraustreten*), si vede come il sapere ed il sentimento appartengono alla dimensione di rimanere-in-sé, mentre il fare appartiene alla dimensione dell'uscire-da-sé.

Però, il sapere è anche agire in quanto il possesso di conoscenze diventa effettivo (*Empfänglichkeit*). Esso è un rimanere-in-sé come un essere-stato-mosso-da (*Bewegtwordensein*).

Nel paragrafo 4 si legge che la religiosità, pur avendo collegamenti con il sapere e con l'agire, appartiene soltanto al sentimento. Se la religiosità appartenesse del tutto al sapere, essa dovrebbe essere caratterizzata come contenuto. Questo comporterebbe però che chi si trova a possedere in una forma più perfetta un tale contenuto, si troverebbe in una posizione religiosa più profonda. Lo stesso si deve dire nei riguardi della convinzione che accompagna il contenuto religioso perché in tal modo i diversi gradi di convinzione rappresenterebbero la misura della religiosità. Il sentimento religioso invece non può mai essere chiarito come rappresentazione ma soltanto quale rapporto esistenziale immediato. Queste considerazioni si possono applicare alla dimensione dell'agire. Così, se sapere e agire appartengono alla religiosità (*Frömmigkeit*), però nessuna delle sue funzioni può arrogarsi il diritto di rappresentare l'essenza del religioso. Si deve pure far presente che il sentimento non può essere subordinato al sapere e all'agire, poiché in tal modo il sentimento sarebbe considerato come qualcosa di confuso e di inefficace.

A riguardo si deve far presente che le analisi sul sentimento religioso raggiungono il punto più alto proprio nel paragrafo 4, dove si sottolinea che il sentimento religioso è diverso da ogni altro sentimento poiché non dipende da un oggetto determinato ma è definito come dipendenza assoluta. La dimensione ontologica del sentimento come non essere-dipendente-da un oggetto determinato, può essere chiarita, anche se Schleiermacher non lo dice espressamente, nella dimensione del non-oggetto o, che è lo stesso, dal nulla dell'oggetto, cioè dal nulla. L'essere-dipendente-da come dipendenza assoluta ci apre così la dimensione del nichilismo in un senso positivo. Ed è proprio tale dimensione del nulla che si confonde con la dimensione di Dio. Schleiermacher scrive espressamente a riguardo: «L'essenza della religiosità è il sentirsi coscienti come dipendenti in quanto ta'i. o, che significa lo stesso, come in rapporto con Dio».

Schleiermacher mette ancora in luce i due momenti fondamentali dell'autocoscienza nelle due espressioni di porre-se-stesso (*Sichselbstsetzen*) e aver-posto-se-stesso-non-in-modo-tale (*Sichselbstnichtsogesetzthaben*). Analoga a questa seconda espressione è quella di essere-diventato-in-un-modo-qualsiasi (*Irgendwiegewordensein*). Questa seconda dimensione presuppone ovviamente la dimensione dell'altro come oltre l'io coscienziale, dalla quale si possa avere una determinazione necessaria per l'autocoscienza. Però, Schleiermacher ha cura di far notare che tale dimensione dell'altro (*dieses Andere*) non viene rappresentata in modo oggettivo. Solo

per questo si può parlare di autocoscienza immediata. Ora, questa duplicità dell'autocoscienza spiega perché l'uomo sia di continuo portato a cercare l'altro, rappresentandolo in modo oggettivo per poter appunto darsi ragione di questo sentimento di dipendenza. Egli parla a riguardo di atto (*Akt*).

Nell'autocoscienza vi è così un atto o un elemento che esprime l'essere del soggetto per sé e un altro atto o elemento che esprime l'essere-assieme-a-un-altro. Tutto questo significa che nell'autocoscienza vi è un momento di spontaneità (*Selbsttätigkeit*) che è in rapporto con l'io e un momento di ricettività (*Empfänglichkeit*) che denota il rapporto con l'altro. Si è detto più volte che per l'autocoscienza è determinante la dimensione di essere-dipendente-da. Senza il momento dell'altro l'autocoscienza sarebbe ridotta a pura spontaneità nel senso di un volersi-sprigionare (*Hervortreten wollen*) e quindi sarebbe una agilità (*Agilität*) senza colore. Questo però significherebbe un voler chiudere l'autocoscienza in una immanenza assoluta. Così, se la religiosità è sentimento, questo si viene precisando come sentimento di dipendenza (*Abhängigfühlen*) e sentimento di libertà (*Freiheitsgefühl*). Di questi è determinante il primo, poiché solo grazie al sentimento di dipendenza noi possiamo mettere in luce i limiti intrinseci della nostra spontaneità. Si vede così come in questa concezione non si possa mai parlare di libertà assoluta o di spontaneità assoluta.

Si tratta in fondo sempre del problema basilare tematizzato nei *Discorsi*, che è quello appunto di mettere a fuoco quale momento fondamentale della coscienza la dimensione di finitezza. Questa si rivela come ontologica poiché non si tratta di un oggetto determinato quale oggetto del conoscere o del fare ma si tratta della dimensione del non-oggetto come l'altro. Cioè il sentimento di dipendenza non è relativo ma assoluto. Solo in questo contesto è possibile parlare di Dio. Grazie al sentimento di religiosità ci sentiamo da una parte come esseri dipendenti-da; di qui la possibile dimensione di Dio. E dall'altra ci sentiamo come esseri liberi. Infatti, senza la nostra spontaneità, la dimensione dell'altro non potrebbe essere determinata.

L'autocoscienza è tale, quindi, grazie a questa azione reciproca (*Wechselwirkung*) che io preferisco chiamare dialettica esistenziale polare. Schleiermacher parla di unità dei due momenti. Si tratta però di una unità che non è mai tale ma è sempre quale processo, grazie appunto a questa azione reciproca. Così pure egli parla dell'altro come di un essere-posto-con (*mitgesetzte Andere*). Il momento del 'con' denota l'atto di farsi luce da parte dell'io solo grazie all'altro che non è, come un oggetto, qualche cosa di definito ma è, se così si può dire, il diventare al-

tro. E ciò perché solo l'oggetto della natura è definito ed è come tale determinato a prescindere dal soggetto che lo conosce.

Non si deve dimenticare che nella *Dialettica* Schleiermacher si sforza di superare la divisione soggetto-oggetto per raggiungere l'unità. Così pure, non si deve dimenticare che questo impulso verso l'unità è tipico della problematica idealistico-romantica. Però Schleiermacher cerca pure di superare ogni tentazione di concepire la dimensione dell'unità come qualche cosa di rappresentabile. Si tratta di una unità che si fonda, come si è detto, su un processo dialettico (*Wechselwirkung*), dove i poli della spontaneità e della ricettività si rimandano di continuo l'uno all'altro. La dimensione dell'altro si chiarisce appunto come un essere-posto-con e non tanto come un essere-dato.

Tutto questo processo esprime la tipica dinamica ontologica dell'autocoscienza, dove soltanto è possibile parlare di Dio. Parlare di Dio significa parlare del sentimento di dipendenza come tale. O meglio, dell'origine (*Woher*) di questo sentimento. Tale origine non può essere il mondo poiché il sentimento che si sprigiona dal mondo è un sentimento di dipendenza ben delimitato. Dipendenza assoluta significa in fondo dipendenza dal nulla. E' ovvio che un tale sentimento di Dio come sentimento del nulla non può essere condizionato da un sapere intorno a Dio, poiché in tal modo si parlerebbe di un sentimento legato all'idea razionale. Schleiermacher non nega che per questa via si possa raggiungere un sapere originario. Però una simile originarietà è ben diversa da quella del sentimento come autocoscienza immediata. La religiosità non può essere altro che questo sentimento di dipendenza assoluta. Se uno pretende di possedere un sapere assoluto, si pone fuori della dimensione della religiosità. Di qui la tesi di fondo di Schleiermacher, che Dio può essere presente in modo originario soltanto nel sentimento.

Nel paragrafo 32, sempre dello scritto *La fede cristiana*, Schleiermacher sottolinea il rapporto intrinseco tra umanesimo e umanesimo cristiano o, se si vuole, tra coscienza a livello ontologico e coscienza a livello teologico. Ogni coscienza religiosamente cristiana presuppone quale momento fondamentale l'essere assolutamente dipendente. Il sentimento di finitezza come sentimento di dipendenza assoluta sostituisce, come si legge nel paragrafo 33, tutte le cosiddette prove dell'esistenza di Dio.

8. Come si è visto, due sono le preoccupazioni fondamentali di Schleiermacher. La prima è quella di sottolineare il rapporto intrinseco tra filosofia e religiosità e quindi tra ragione e fede, ed il secondo è quello di mettere a fuoco una nuova dimensione di razionalità che, pur rimanendo nell'ambito della coscienza, si sottragga però alle strette dell'immanenza di questa. In tal modo il momento del sacro, della religiosità può

essere messo a fuoco in un orizzonte oggettivo che era stato compromesso dal pensiero idealistico. E ciò senza ritornare alla tematica tradizionale o alla problematica etica kantiana.

Ritengo che pure in Schleiermacher si possa parlare di morte di Dio, dato che Dio non viene più tematizzato come l'ente sommo né nel senso oggettivo tipico della metafisica classica e neppure nel senso soggettivo tipico della metafisica idealistica. Schleiermacher rimane però ancora nell'ambito della coscienza, scavando in questa per mettere in luce il fondamento oggettivo di essa che egli mette a fuoco in una dialettica polare (*Wechselwirkung*) tra momento di spontaneità e momento di ricettività. Egli sottolinea proprio il momento di ricettività come dipendenza, che rimanda appunto alla dimensione dell'altro. Non si tratta di dipendenza da un oggetto particolare, altrimenti ci si ritrova di fronte a un ente qualsiasi, ma di dipendenza come tale (*schlechthinnige Abhängigkeit*). Questa rimanda al non-oggetto, cioè al nulla.

La religiosità si chiarisce proprio in questo sentimento del nulla, nel quale soltanto si può parlare di Dio. Se si considera che le analisi di Schleiermacher vengono messe a fuoco nell'ambito dell'autocoscienza e quindi in quello del conoscere, si vede come la religiosità venga messa in luce nel rapporto tra fede e sapere (*Wissen*). In questo rapporto il conoscere come conoscere oggettivo non riveste più un posto di primo piano nei confronti della verità dell'uomo. Questa si fonda su un sapere che invece di aver di fronte l'oggetto, ha di fronte il non-oggetto.

In tal modo nei confronti del sacro viene messo in crisi il conoscere oggettivo o, se si vuole, l'intelletto calcolante. Infatti, tale conoscere vale solo nell'ambito scientifico e non già in quello filosofico-teologico. Tale dimensione di crisi che investe il conoscere, si limita all'ambito dell'autocoscienza. Il pensiero filosofico teologico che viene portato avanti sotto questo particolare angolo visivo può essere chiarito come pensiero filosofico-teologico della crisi. Fede e sapere come crisi è la risposta che Schleiermacher dà al pensiero filosofico-teologico dell'idealismo e quindi a quello della teologia liberale, mostrando così il nuovo cammino che deve essere seguito dal nuovo pensiero filosofico-teologico.

9. Pure Gogarten sottolinea il rapporto intrinseco tra religiosità e filosofia e quindi tra fede e ragione. Anzi, direi che questo è il movente principale di tutto il suo pensiero. La sua dottrina della secolarizzazione intende in fondo mostrare il rapporto intrinseco tra ragione e religione cristiana. A riguardo mi sembra di poter dire che nessun filosofo e teologo del nostro secolo è riuscito a chiarire la dinamica di fondo di questo rapporto intrinseco come Gogarten. Così, come Schleiermacher, pure Gogarten intende superare la dimensione soggettiva della ragione

per una dimensione oggettiva. Questa tematica può anzi essere il terreno in cui s'incontrano tutte le sue riflessioni filosofico-teologiche. Però, a differenza di Schleiermacher, Gogarten mette a fuoco questo problema non come rapporto tra fede e sapere ma come rapporto tra fede e storia, tra fede e cultura.

Egli, che vive in un diverso ambiente culturale rispetto a Schleiermacher, fa proprie le lezioni della fenomenologia, della filosofia dell'esistenza e in particolare dello storicismo. Non si deve dimenticare che Gogarten ha avuto sempre una grande ammirazione per il suo maestro Troeltsch, anche se non condivide tutte le tesi del suo storicismo. Questo spiega come fin dalle sue prime opere Gogarten abbandoni l'ambito dell'autocoscienza per porsi decisamente in quello della cultura e di conseguenza in quello della cultura del suo tempo che è come tale nichilistica. Come si è detto, Gogarten vede la crisi della cultura in senso essenziale, dato che ogni cultura non può manifestare in quanto tale se non i segni della crisi. Si tratta, come in Schleiermacher, di una crisi ontologica.

Si è visto come nel suo scritto giovanile (*Theologische Tradition und theologische Arbeit*) Gogarten parli di una dialettica i cui poli sono lasciar-si-dire ed esprimere-se-stessi, che dicono in fondo i poli della dialettica di Schleiermacher rispettivamente come ricettività e spontaneità. Proprio nel lasciar-si-dire, che corrisponde al polo schleiermacheriano di ricettività, Gogarten vede il momento autentico della teologia.

Questa dialettica viene messa a fuoco soprattutto nelle sue opere mature. In uno dei suoi studi fondamentali, *Die Verkündigung Jesu Christi* (L'annuncio di Gesù Cristo) Gogarten scrive che la natura dell'uomo è determinata da due forze fondamentali, quella dell'agire e quella del ricevere. Con il termine agire (*Tun*) si denota l'azione dell'uomo considerato come essere-nel-mondo, cioè nel suo rapporto con la natura e con la storia e quindi si denota l'ambito generale del sapere. Con il termine ricevere (*Empfangen*) si denota l'ambito del non-sapere, cioè l'atteggiamento dell'uomo di fronte a se stesso in quanto aperto al nulla. Si tratta della dimensione che dà senso all'agire dell'uomo considerato come essere-nel-mondo.

Il termine ricevere dice la dimensione dell'uomo come essere-legato-a, che si precisa come un ascoltare la parola di Dio. L'uomo si distingue così dall'animale non grazie alla ragione ma solo in quanto è quell'essere che può ricevere e che può quindi in quanto aperto-a pure ascoltare. In questa dialettica l'uomo che agisce nel mondo si trova in una dimensione di autenticità non se lascia il piano del mondo secondo un atteggiamento ascetico ma solo se in questo suo agire si trova nell'a dimensione di essere-legato-a come essere-dipendente-da. Solo in questa definizione dell'uomo riceve il suo senso l'autonomia nei confronti della legge del mondo e

della legge della storia, e nello stesso tempo tale autonomia trova pure i suoi limiti intrinseci. L'uomo gode di autonomia assoluta soltanto sul piano dell'agire o, che è lo stesso, in quello del conoscere. Questo però non esclude che il senso del conoscere dipenda dal piano del non-conoscere.

Come Schleiermacher, pure Gogarten si propone di mettere in luce in ogni azione e in ogni conoscenza dell'uomo la dimensione ultima di unità, di totalità di tutto l'uomo. L'uomo non può risolversi solo in quell'essere che maneggia le cose e non può quindi essere diviso secondo le diverse materie che studia. L'uomo non può risolversi nell'essere ad es. medico. psicologo, meccanico ecc. Se fosse così, l'uomo si risolverebbe sul piano puramente scientifico-tecnico, perdendo in tal modo la dimensione di responsabilità che deriva da quella dell'unità. Se si rinuncia a questa visione dell'unità, della totalità, si sostituisce a una concezione umana una concezione disumana. In quest'ultima l'uomo ed il mondo scientifico-tecnico si trovano ad essere di fronte l'uno all'altro come due estranei. Gogarten parla invece come del resto Schleiermacher, dell'«uomo unitario».

Pure in un'altra opera fondamentale, *Der Mensch zwischen Gott und welt* (L'uomo tra Dio e il mondo) egli fa osservare che l'uomo dell'era moderna con il suo modo di intendere l'autonomia arriva all'effetto opposto, a distruggere cioè il mondo. L'autonomia della cultura si muta di conseguenza in «orrenda incultura». Il dominio sul mondo inteso solo in senso tecnico ha gettato l'uomo moderno nella più «profonda schiavitù». Di qui il pericolo della massificazione.

A riguardo mi sembra interessante far notare come Gogarten, nel mettere in luce i due momenti polari della dialettica esistenziale che costituiscono l'essenza dell'uomo, adoperi quasi le stesse espressioni di Schleiermacher. Egli scrive che l'uomo è costituito in senso originario da due momenti, quello di autonomia (*Selbständigkeit*) e quello di dipendenza (*Angewiesenheit*). E proprio come Schleiermacher Gogarten spiega che questi due momenti rappresentano il destino dell'uomo che non riguarda tanto l'uomo in rapporto con le cose quanto il suo esser-uomo (*Menschsein*).

In *L'annuncio di Gesù Cristo*, nel parlare della dimensione di essere-legato-a come dipendenza-da, Gogarten fa notare proprio come Schleiermacher, anche se non lo cita, che questa dipendenza viene a chiarirsi nella più intima autocoscienza (*Selbstbewusstsein*). Egli precisa ulteriormente che, se nell'ambito dell'essere dell'uomo c'è soltanto il momento di autonomia senza quello di dipendenza, si ha che la dimensione di autocoscienza (*Selbstbewusstsein*) si muta in quella di autoaffermazione (*Selbstbehauptung*), dove l'autonomia diventa libertà inautentica. Di qui la conseguenza che l'uomo solo nella dimensione di ricevere come essere-riman-

dato-a o essere dipendente-da si trova aperto all'orizzonte del divino. Mentre come agire, come essere-nel-mondo, l'uomo si trova aperto al mondo.

10. Ora, la tematica della secolarizzazione dice in fondo che i due piani, quello del sacro (piano del ricevere) e quello umano (piano della spontaneità) s'intrecciano tra loro e rimangono in un equilibrio ontologico. In questo equilibrio dialettico, che Schleiermacher denota come si è detto con il termine *Wechselwirkung*, ha luogo l'unità e la totalità dinamica dell'uomo. Se questo equilibrio viene spezzato con il sopravvento del piano dell'agire, del sapere, la secolarizzazione decade a secolarismo. In altre parole, per collegarsi alle espressioni di Schleiermacher, l'autocoscienza decade a autoaffermazione e quindi la scienza decade a tecnica e l'uomo a massa. La secolarizzazione come orizzonte della verità originaria è ad un tempo verità storica.

La secolarizzazione (*Säkularisierung*) viene chiarita pure come mondanizzazione del mondo, mentre il secolarismo denota la mondanizzazione del mondo, si intende dire che il mondo deve essere considerato solo come mondo. In tale ambito la ragione è posta di fronte ai suoi limiti. Il mondo deve essere spiegato solo con l'intelletto. Quindi per spiegare i vari misteri delle leggi del mondo non si deve ricorrere al sacro, dato che il sacro non può essere per essenza nel terreno delle leggi del mondo e quindi nel piano del conoscere. Mondanizzazione del mondo dice eliminazione dell'orizzonte del sacro dal terreno delle leggi del mondo. Di conseguenza, secolarizzazione significa purificazione del sacro.

La sacralità autentica del sacro si trova soltanto sul piano del non-sapere e non su quello del sapere che è tipico delle leggi del mondo. In altre parole, solo nell'orizzonte del nulla può essere messo a fuoco un discorso autentico sul sacro. Il secolarismo (*Säkularismus*) che è detto pure profanazione, ha luogo qualora l'uomo non rimanga nel piano del non-sapere e voglia cercare l'idea della totalità soltanto sul piano del sapere. Cioè, si pensa in questo contesto problematico che la ragione intesa come puro conoscere possa risolvere pure il senso del conoscere che si sottrae invece ad ogni presa del conoscere. Il sapere come conoscere è legato all'oggetto determinato. Il sapere come non-conoscere è legato al piano del non-oggetto, del nulla, dove soltanto può essere messa a fuoco la dimensione dell'unità che si rivela come sacralità del sacro. Di qui il rapporto intrinseco tra fede e cultura, qualora questa venga intesa come crisi di cultura.

Il termine crisi riceve così un suo senso ontologico. In Gogarten, come del resto in Schleiermacher, parlare di teologia come crisi significa portare avanti un discorso filosofico-teologico dove l'uomo è conscio, pur nell'ebbrezza delle conquiste della scienza, dei suoi limiti. Il termine

secolarizzazione esprime in fondo la finitezza dell'uomo, mentre il termine secolarismo esprime il senso faustiano dell'uomo che si ritiene simile a Dio.

In tal modo, Gogarten e Schleiermacher si ritrovano nella tesi di fondo di chiarire l'essenza della fede cristiana in modo filosofico quale equilibrio dialettico, il cui scopo ultimo è quello di mettere in luce di continuo i limiti del conoscere umano. Cioè la fede cristiana nella sua essenza più intima esprime lo sforzo di riportare l'uomo di continuo di fronte all'a sua finitezza. Solo nella coscienza originaria della finitezza può sorgere il sentimento originario di religiosità (Schleiermacher) o quello dell'autenticità del sacro (Gogarten). Secondo Schleiermacher come secondo Gogarten la coscienza della propria finitezza è l'unico terreno per parlare ancora di Dio¹.

¹ Cfr. a riguardo: G. Penzo, *F. Gogarten. Il problema di Dio tra storicismo ed esistenzialismo*, Città Nuova, Roma 1981; *Id.*, *Il nichilismo da Nietzsche a Sartre*, Città Nuova, Roma, 1984². (In questa seconda edizione viene messo a fuoco in un nuovo capitolo sul nichilismo teologico il rapporto tra il nichilismo di Heidegger e di Jaspers e quello di Gogarten).