

Johannes Zachhuber e la teologia come scienza

Antonio Russo

Johannes Zachhuber and the theology as a science

Abstract

This article analyses a number of essays by Johannes Zachhuber of Oxford University. In particular, he highlights the central nodes of his research, in which he reconstructs some of the main currents of 19th-century theology in Germany, which for many reasons are worth appreciating, not only to identify and recognise the salient clusters of meaning of a page of our recent past that has had singular prominence at the highest European level, but also to specify and fully grasp contemporary theology, which owes so much to 19th-century German theology. The importance of Zachhuber's work, which is very well founded and conducted with a solid philological and interpretative basis is for these aspects particularly successful and we can therefore say that it is a praiseworthy and exemplary work. With its informative balance and acumen, Zachhuber's work brings into focus, and clarifies the physiognomy of contemporary theology and the environment in which it arose.

Keywords: German theology, theology as a science, The Tübingen School, XIX century theology, German idealism

Johannes Zachhuber¹, titolare della cattedra di Teologia storica e sistematica presso l'Università di Oxford (Trinity College), largamente affermato, noto ed apprezzato per i suoi lavori sulla tradizione patristica orientale², si è anche egregiamente occupato *ex professo et in extenso*, sulla scia, a pieno titolo, degli studi ormai classici di K. Barth³ e di W. Pannenberg⁴, con ricchezza di documentazione, della teologia

¹ Sull'argomento, qui oggetto di specifica analisi, cfr. *Theology as Science in Nineteenth-Century Germany*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

² *The Rise of Christian Theology and the End of Ancient Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press, 2020.

³ Per quanto riguarda i lavori sulla teologia protestante, a partire dalla Scuola di Tubinga, si veda il testo di K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich, 1946 (in inglese tradotto col titolo *Protestant Thought: from Rousseau to Ritschl*, New York, 1959), dove (*ivi*, p. 306) si parla di Schleiermacher come del nuovo Padre della chiesa del XIX secolo: "The first place in a history of the theology of the most recent times belongs and will always belong to Schleiermacher, and he has no rival. It has often been pointed out that Schleiermacher did not found any school. This assertion can be robbed of some of its force by mention of the names of his successors in Berlin, August Twisten, Karl Immanuel Nitzsch of Bremen, and Alexander Schweizer of Zurich. But they are correct in so far as Schleiermacher's significance lies beyond these beginnings of a school in his name. What

come scienza nel XIX secolo in Germania, con una approfondita trattazione di alcune delle sue maggiori figure. La sua ricerca è mossa dalla convinzione che un'indagine storiografica di questo tipo è non solo illuminante per tracciare un bilancio del passato, ma anche di aiuto per coloro che oggi sono impegnati nella chiarificazione del ruolo e del futuro della teologia. Lo stesso discorso vale anche per l'opera *The Rise of Christian Theology and the End of Ancient Metaphysics*, dove l'intento fondamentale di Zachhuber è quello di mettere in chiaro il fatto che

«The Christian writers of late antiquity are famous for their foundational and decisive contribution to the formation of the Church's teaching. Rarely has it been recognized, however, that they also pursued an ambitious and exciting philosophical project alongside their engagement in the doctrinal controversies of their age. In this book, I will for the first time offer a full analysis of this Patristic philosophy. I will show how it took its distinctive shape in the late fourth century and give an account of its subsequent development until the time of John of Damascus»⁵.

Si tratta, quindi, di un periodo storico-teologico particolarmente importante, che ha prodotto e determinato degli sviluppi epocali, che poi sono stati largamente recepiti e hanno dato vita, nel corso dei secoli successivi, a innumerevoli dibattiti. Tanto che i Padri Cappadoci sono stati e sono tuttora letti e grandemente apprezzati e in Occidente e in Oriente⁶. E anche se è difficile tracciare in modo limpido ed univoco la presenza e l'influsso delle loro idee, tuttavia l'importanza dei loro scritti è unanimemente ammessa. Questo lo si può rilevare se si prendono in esame quattro differenti ambiti e campi storici riguardanti specificamente: 1) la cultura bizantina; 2) il mondo islamico; 3) il pensiero occidentale del Medioevo; 4) gli inizi del mondo moderno⁷.

he said of Frederick the Great in his Academy address entitled 'What goes to make a great man' applies also to himself: He did not found a school, but an era. The man who published an essay in 1907 called *Schleiermacher der Kirchenvater des 19. Jahrhunderts* (Schleiermacher, the Church-father of the Nineteenth Century), was speaking the historical truth. The nineteenth century brought with it many deviations from Schleiermacher, and many protests against him; often his ideas were distorted to the point of unrecognizability, and he was often overlooked and forgotten. But in the theological field it was nevertheless his century").

⁴ Cfr. W. Pannenberg, *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Göttingen, 1997. Poi, sul rapporto teologia e filosofia della scienza, cfr. W. Pannenberg, *Theology and the Philosophy of Science*, London, 1976, soprattutto la Part Two del volume (pp. 225-440), dove in tre densi capitoli si tratta della *Theology as a Science* nella storia della teologia. Per quanto riguarda il XIX secolo, e in particolare Schleiermacher, si vedano le pp. 250-263 su *Schleiermacher and the Thematic Unity of Theology*.

⁵ J. Zachhuber, *The Rise of Christian Theology and the End of Ancient Metaphysics*, op. cit., p. 1.

⁶ *Ivi*, p. 317.

⁷ *Ivi*, pp. 318-321.

Per tutte queste ragioni, il loro studio approfondito merita di essere collocato e di mantenere un posto ragguardevole accanto a quello della teologia del XIX secolo in Germania connotato da una rinnovata determinazione del ruolo della teologia. Si tratta, in entrambi i casi, di due modelli decisivi, finanche epocali, per la comprensione della teologia, rispettivamente nell'orizzonte dei problemi della storia antica e della storia contemporanea. In particolare, la Patristica ha avuto una vitalità di secoli, di millenni nell'ambito del Cristianesimo e nella stessa società; la teologia del XIX, così come è stata sviluppata in Germania, è divenuta un punto di riferimento obbligato non solo per la odierna teologia protestante, ma anche per quella cattolica. Zachhuber vede questi due momenti non come tra di loro separati, ma come due esperienze fondamentali da mettere per così dire in sinossi. È questo un segno dell'unità profonda della esemplare ricerca pluridecennale di Zachhuber. Egli dà un posto di rilievo e interpreta, con grande rigore e competenza, le principali opere e momenti dei periodi storici esaminati e li situa in un più vasto orizzonte, come due espressioni paradigmatiche del rapporto tra la teologia e la scienza e i problemi del proprio tempo, di fronte a mutate condizioni culturali e storiche, sociali.

Zachhuber individua e precisa i tratti essenziali delle origini e dello sviluppo del programma di una teologia come scienza, portato avanti da studiosi che vanno da F. C. Baur a E. Troeltsch e collocato nel suo contesto storico e culturale - tra il 1820 e il 1880 - e lo mette in relazione al pensiero filosofico e teologico del proprio tempo. Ci presenta così, nelle sue varie forme alcuni dei documenti fondamentali che sono a monte di non poca parte delle discussioni che muovono anche la teologia contemporanea.

In questa sua opera, tuttavia, il panorama e la problematica di fondo esposta ed analizzata hanno limiti convenzionali di tempo e di spazio. Si tratta, infatti, di alcuni eminenti autori che operarono nelle Facoltà di teologia protestante: un ristretto gruppo di studiosi che ha determinato l'identità delle "due dominanti scuole teologiche nel XIX secolo in Germania, la Scuola di Tubinga e la Scuola di Ritschl"⁸. Zachhuber ritiene, in sostanza, che questa sia la formula più aderente a un'autentica comprensione del periodo in questione, sul piano della indagine storiografica volta ad inquadrare e a riassumere la raccolta e l'accertamento delle posizioni esaminate. E a questa formula egli adatta l'articolazione del suo discorso.

E, qui, è doveroso ricordare che non solo quella protestante, ma anche la Scuola cattolica di Tubinga fu fondata nel XIX sec. e rappresentò una svolta nella revisione dei principi e dei metodi della ricerca teologica, tanto da diventare espressione del più importante movimento di rinnovamento cattolico in Germania. J. S. Drey⁹ viene comunemente considerato come il suo iniziatore. Egli ne pose le basi

⁸ J. Zachhuber, *Theology as Science in Nineteenth-Century Germany*, *op. cit.*, p. 18.

⁹ Johann Sebastian Drey (1777- 1853), il vero padre della Scuola, nacque a Killingen (Ellwangen, Baden-Württemberg) e trascorse l'infanzia e la stessa gioventù in uno stato di estrema povertà. Nel 1801 ricevette l'ordinazione sacerdotale; nel 1806 fu nominato insegnante di religione, matematica e

effettive, dando vita nel 1819 anche alla rivista «Tübinger Theologischer Quartalschrift», che assunse ben presto un ruolo di guida e tuttora rappresenta l'organo più qualificato e noto nella letteratura scientifica e nella pubblicistica, non solo in Germania, ma a livello internazionale, come espressione della locale Facoltà di teologia cattolica. La sua fase delle origini comprende, oltre agli scritti programmatici di Drey¹⁰, le opere e l'attività di J.B. Hirscher, F.A. Staudenmaier e Möhler¹¹ che viene visto come il «padre del più recente cattolicesimo tedesco» (K. Barth)¹².

fisica nell'Accademia cattolica di Rottweil. Dal 1812 venne nominato docente di teologia dogmatica, apologetica, metodologia e enciclopedia nella Friedrichs-Universität di Ellwangen. Nel 1817, dopo la soppressione dell'università di Ellwangen, divenne professore nell'Università di Tübingen. La sua opera principale, insieme alla *Breve introduzione, è L'apologetica come dimostrazione scientifica della divinità del Cristianesimo nella sua apparizione*. Per Max Seckler, che oggi ne è lo studioso più qualificato, Drey è a tutti gli effetti un pioniere della teologia contemporanea, perché ne ha definito a nuovo il ruolo e il mandato pubblico di esercitare un influsso nella Chiesa, in conformità alla scienza del proprio tempo. Su tutti questi aspetti, si veda il saggio di M. Seckler, *Kein Abschied von der Katholischen Tübinger Schule*, in A. Russo, G. Coffele, *Divinarum rerum notitia. La teologia tra filosofia e storia. Studi in onore del Cardinale Walter Kasper*, Roma, Studium, 2001, pp. 752-753, poi anche M. Seckler, *Una 'Guida pionieristica della teologia odierna'*, in J. S. Drey, *Breve introduzione allo studio della teologia*, Brescia, Morcelliana, 2002; e, dello stesso autore, i due importanti e ponderosi tomi su *Glaubenswissenschaft und Glaube. Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Katholischen Tübinger Schule*, Tübingen, Francke Verlag, 2013.

¹⁰ Oggigiorno, Drey viene considerato come un autore di «importanza permanente», perché ha avuto, secondo Joseph Ratzinger, «il coraggio di affrontare la totalità, l'intero [...] Questo ampio sguardo di Drey sull'intero oggi non è superato. Egli mostra anche oggi l'essenza costitutiva della teologia e ciò che dice da quell'ottica deve essere ripreso a nuovo oggi, la sua visione dell'intero si deve osare nuovamente» (J. Ratzinger, *Prefazione*, in J. S. Drey, *Breve introduzione allo studio della teologia*, cit., p. 8).

¹¹ Per quanto riguarda Möhler, Ratzinger nei suoi confronti non esita a riconoscere il proprio permanente debito di gratitudine, tanto da scrivere: «gli scritti di J.A. Möhler mi hanno accompagnato a partire dal tempo in cui ero studente e quelli di Hefele mi sono sempre stati per così dire accanto nei miei lavori storici» (J. Ratzinger, *Anmerkungen zur Aktualität von Johann Sebastian Drey's*, in M. Kessler u. M. Seckler, hrsg. von, *Theologie, Kirche, Katholizismus*, Tübingen und Basel, Francke Verlag, 2003, p. 2). E l'opera di Möhler (1796-1838), come anche quella di Hefele, si innesta sulla stessa linfa di Drey, portandola ad ulteriore sviluppo. Anche W. Kasper, soprattutto per impulso del suo maestro Geiselman, si è formato in particolare sui testi di Möhler. Come egli stesso ricorda: «Così, fin dagli anni di studio trascorsi a Tubinga, familiare mi era diventata una visuale storica viva, nonché una visuale cristologica e pneumatologica della chiesa. La chiesa non fu mai per me solo un'istituzione, ma il corpo di Cristo mantenuto vivo e di continuo rinnovato dallo Spirito Santo. Da allora mi sono sempre sentito impegnato a seguire questa concezione ecclesiologica della scuola di Tubinga, in particolare di Johann Adam Möhler» (W. Kasper, *Chiesa cattolica. Essenza - Realtà - Missione*, Brescia, Queriniana, 2012, p. 17; cfr. inoltre W. Kasper, in «Ellwanger Jahrbuch», 37, 1999, pp. 203-206, in part. pp. 205 ss.).

¹² K. Barth, *Kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zu einer kirchlichen Dogmatik*, Evangelischer Verlag A.G., Zollikon – Zürich, 1948, Band I/1, p. 624: «la figura classica di questa teologia che ha portato i migliori frutti del Neoprotestantesimo nei granai cattolici, dopo Drey,

è stata quella di Joh. Adam Möhler [...] considerato a ragione come il padre del più recente cattolicesimo tedesco. Anche Möhler, un buon conoscitore in particolare di Schleiermacher, è partito dalla distinzione tra fede e dottrina, spirito e lettera [...] Ma questi due momenti vengono da lui visti, in maniera più chiara rispetto a Drey, e con un certo miglioramento cattolico di Schleiermacher appunto, come originariamente orientati l'un verso l'altro, e con ciò sin dall'inizio viene reso intimamente comprensibile il risultato cattolico finale dell'ascoltare la Chiesa. Secondo il primo grande scritto di Möhler, all'unità dello spirito della Chiesa corrisponde l'unità del corpo, l'unità mistico-spirituale e l'intima unità dottrinale, in cui comunque anche l'individualità dei credenti ha il suo spazio esterno, in maniera verticale rappresentata nel vescovo come unità della comunità [...] nell'unità dell'episcopato e infine nell'unità della sede romana". Barth riconosce che i risultati e le affermazioni principali in cui si è articolata la scuola cattolica di Tubinga sono degne della più grande attenzione, per quanto riguarda le vicende del cattolicesimo tedesco nel XIX sec. La loro importanza è dovuta al fatto che la scuola si colloca sulla scia della «filosofia e teologia idealistica e romantica, a cavallo tra il XVIII e il XIX sec., in cui il Neoprottestantesimo aveva raggiunto il suo apice e lo aveva anche superato. Essa ammette l'intima parentela del cattolicesimo con questo sistema acattolico e si appropria delle sue sollecitazioni. Così arricchita, è nelle condizioni di riassumere teoricamente i risultati del precedente sviluppo intracattolico e di presentarli all'uomo moderno con una forza di illuminazione del tutto nuova» (ivi, p. 624). Tuttavia, è da aggiungere che le posizioni di Drey e di Möhler, pur con il riconoscimento del loro vigore speculativo, vengono prese a termine di serrato confronto critico nella *Dogmatica ecclesiale* (vol. 1/2), in un lungo e denso paragrafo (par. 20) dedicato all'autorità nella Chiesa. In particolare, secondo Barth, che qui sottoscrive un giudizio fortemente negativo di D. Fr. Strauss, si potrebbe dire di Möhler che egli «"seppe ricavare dalla coscienza cristiana la Chiesa del papa, l'unica che rende beati, esattamente come fece Schleiermacher con il suo Salvatore, seppe dare una forma al principio cattolico della tradizione, che allo stesso modo vide possibile scambiare con il principio moderno del progresso"» (ivi, p. 626). Avanzando per questa strada, tuttavia, Möhler lascia irrisolta la questione fondamentale, e cioè dove è «la bocca che esprime la rivelazione, dove è da cercare e da ascoltare *in concreto* l'autorità della Chiesa che è identica con quella della parola di Dio»? (ivi, pp. 628-629). Per W. Kasper, la critica di Barth si concentra sulla «mediazione ecclesiologica di unicità e continuità dell'evento Cristo» (W. Kasper, *Fede e storia*, Brescia, 1993, p. 31). È necessario, allora, innanzitutto ben distinguere e cogliere correttamente i tratti essenziali del discorso dei tubinghesi. Ad essi, e persino in ambito cattolico, egli afferma, è stato imputato di avere una visione organicistica della Chiesa, presa a prestito dal Romanticismo. In particolare, si obietta loro che Cristo si dissolverebbe, per così dire, nella chiesa, che qui non verrebbe mantenuta la superiorità di Cristo sulla chiesa e non sarebbe più presa sul serio l'unicità qualitativa e la permanente normatività dell'evento Cristo. La chiesa non avrebbe più qui un interlocutore critico, essa attingerebbe semplicemente dalla sua intrinseca autocoscienza. A questa critica, secondo Kasper ha dato una risposta il Vaticano II, mettendo in risalto l'immagine della chiesa che è *popolo di Dio, in statu viae*, così come lo è anche la riflessione su di essa è, perciò, sempre *theologia viatorum*, perché dipende dalle concrete condizioni storiche e culturali dell'epoca in cui è sorta. Non si deve dimenticare, comunque, che l'accentuazione dell'idea di chiesa come *popolo di Dio* è avvenuta, ovviamente, dopo la Scuola cattolica di Tubinga; e quindi si tratta di aspetti che non potevano svolgere alcuna funzione in essa. Tuttavia, già in quegli anni i teologi di Tubinga, per Kasper, «hanno riconosciuto con molta chiarezza i limiti del modello di pensiero e si avvicinano così molto alla nostra problematica odierna» (ivi, pp.31-32). Essi, inoltre, si sono appropriati dell'idea di organismo, ma prendendola a prestito dall'idealismo tedesco (Hegel e Schelling soprattutto) e non da Darwin, che è venuto dopo. Non l'hanno quindi compresa in senso biologico, naturalistico, ma spirituale. Sulle reazioni cattoliche alle critiche di Barth e della sua scuola, si veda il lavoro di B. Dahlke, *Karl Barth, Catholic Renewal and Vatican II*, New York, 2012.

Per tutte queste ragioni si può ben dire che

«la corrente identitaria della Scuola cattolica di Tubinga non si è mai interrotta e, sfruttando l'impegno di autori come St. Lösch, K. Adam, ma in particolare di J.R. Geiselmann, ha fatto emergere anche nel XX secolo alcuni importanti rappresentanti»¹³.

Il suo nome, inoltre, non si è legato in maniera esclusiva «alla Facoltà di Tubinga, ma si è diffuso ben oltre, a prescindere dai suoi effetti molteplici lontani, anche personali e istituzionali (Gießen, Marburg, Luzern, Freiburg i. Br., München). In ambito internazionale è da menzionare l'influsso sulla Scuola romana (G. Perrone, C. Passaglia, J. B. Franzelin), su J. H. Newman e M. J. Scheeben, nel XX sec. su H. de Lubac, Y. Congar e altri»¹⁴.

Quello che era in questione, nelle opere degli esponenti della Scuola di Tubinga, era la concezione di una *scientia fidei*, avviata soprattutto in età medioevale ad opera di Anselmo di Canterbury, che è risultata essere il modello decisivo della teologia nel Cristianesimo, pur se non necessariamente legato al concetto aristotelico di scienza. Questo binomio tra scienza e fede ha svolto un ruolo di primaria importanza nella grande tradizione della Chiesa, anche laddove, persino nella Scolastica, non ci si attenne fermamente ad esso. Già l'Aquinate, infatti, aveva cercato di offrire una soluzione allo stesso problema, ma nel XIX secolo il caso si configura diversamente, per via del mutato clima culturale, in un contesto caratterizzato dalla necessità di una rinnovata determinazione della teologia, alla luce e dopo la temperie della filosofia idealistica intesa come *Dottrina della scienza* e le discussioni sollevate da Kant con la sua celebre definizione di sistema, espressa nella *Critica della ragion pura*, come «l'unità delle molteplici conoscenze sotto un'idea» o «concetto razionale della forma di una totalità»¹⁵.

¹³ M. Seckler, *Kein Abschied von der Katholischen Tübinger Schule*, in A. Russo, G. Coffele, *Divinarum rerum notitia*, cit., p. 754.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura, Dottrina trascendentale del metodo*, cap. III, *L'architettonica della ragion pura*, 538-539. Nella edizione, finora la migliore, curata da G. Colli, Adelphi, Milano 1995, p. 806, Kant scrive: «Poiché l'unità sistematica è l'unico elemento che possa trasformare la conoscenza comune in scienza [...] l'architettura è così la dottrina di ciò che è scientifico nella nostra conoscenza [...] Per sistema, d'altronde, intendo l'unità di molteplici conoscenze sotto un'idea. Questa idea è il concetto razionale della forma di un tutto, in quanto sia l'estensione del molteplice, sia la posizione reciproca delle parti, vengono determinate *a priori* da tale concetto [...] Il tutto è quindi articolato (*articulatio*), e non ammassato (*coacervatio*); esso può bensì crescere internamente (*per intussusceptionem*), ma non esternamente (*per appositionem*): esso cioè è come un corpo animale, il cui crescere non aggiunge alcun membro, ma rende più forte e più efficiente per i suoi scopi ogni membro, senza alterare le proporzioni». Su questi aspetti, e soprattutto sul modo in cui Kant definisce il concetto di sistema, cfr. il commento di S. Marcucci, *Guida alla lettura della "Critica della ragion pura" di Kant*, Laterza, Bari, 1999, pp. 131 sgg.: «...c'è

L'intenzione era quella di portare avanti una teologia moderna intesa come discorso critico che si deve sviluppare non necessariamente sulla base di parametri stabiliti dal magistero della chiesa o dalla tradizione ecclesiale e il bisogno di conferirle una rigorosa scientificità, per collocarla con pari dignità all'interno del sistema universitario istituzionalizzato. Di questo nuovo spirito, furono allora testimonianza autori diversi per impostazione e per appartenenza confessionale, come F. Schleiermacher, nel suo coinvolgimento con la fondazione dell'ateneo di Berlino nel 1812, ma anche J. H. Newman e la sua idea di Università. Ed è lo stesso spirito che, poi, più di un secolo dopo, ha caratterizzato le controversie suscitate da W. Pannenberg¹⁶. Il riferimento alle istituzioni accademiche è di primaria importanza perché, anche se la teologia, e non di rado, è stata studiata al di fuori di esse, tuttavia la trasmissione dell'annuncio cristiano vi ha sempre trovato un luogo privilegiato attraverso l'insegnamento e lo studio. E, perciò, la questione se la teologia sia o meno una scienza storicamente si è esplicitata nel problema di giustificare e spiegare la logica della sua inclusione, come disciplina, all'interno di esse.

La questione fondamentale e preliminare che si è posta è: in che senso si può coniugare un discorso che per le sue premesse si innesta sulla autorità dei principi e dei dati scritturistici e della tradizione ecclesiale con lo statuto epistemologico e le categorie di una speculazione di indirizzo storico-critico, per definizione non asservita ad alcuna fazione? L'Aquinate, per Zachhuber, aveva già avvertito l'importanza e la necessità di chiarire questi aspetti, suscitando dibattiti, polemiche ed anche reazioni fortemente avverse. Con l'emergere della modernità e della idea ad essa strettamente correlata di uno sviluppo evolutivo – connotato essenzialmente dalla processualità storica - le soluzioni del passato si sono trovate immerse in una crisi senza precedenti, nel tentativo di tener conto che il problema della storicità è un problema che riguarda non solo la filosofia, ma anche la fede. E ciò spiega il programma di una teologia come scienza, sviluppato in Germania nel XIX secolo, mosso dalla convinzione che i nuovi strumenti e il nuovo approccio metodologico, storico e filosofico, fossero più adeguati ed efficaci delle vie seguite in precedenza per rielaborare e illustrare sopra solide fondamenta l'edificio teologico¹⁷.

Due, in particolare, furono le ragioni che resero necessaria l'applicazione delle nuove metodologie storiografiche alla teologia: 1) i dati della tradizione avevano bisogno di essere verificati criticamente; 2) la loro corretta comprensione aveva bisogno di una contestualizzazione storica. Si ebbe così una inversione di rotta, con

un'affermazione di grosso interesse teorico, specie se teniamo presenti gli sviluppi che la tematica kantiana avrà nove anni dopo, nella *Critica del Giudizio*: 'nessuno tenti di fare una scienza (*eine Wissenschaft*) senza avere un'idea a base' e quindi senza compiere un 'sistema'».

¹⁶ Sulle posizioni di Pannenberg, cfr., in italiano, il testo di G.L. Brena, *La teologia di Pannenberg. Cristianesimo e modernità*, Piemme, Casalmongera, 1993 (con una intervista allo stesso Pannenberg).

¹⁷ J. Zachhuber, *Theology as Science in Nineteenth-Century Germany*, op. cit., p. 5.

l'avvento di un nuovo paradigma, di una nuova cultura critica. Era questo un impianto culturale che prese sempre più piede dappertutto in Europa, ma che in Germania trovò un terreno fertile e, per via del confronto con l'Idealismo e dell'inserzione nel dibattito di motivi e contenuti teologici, assunse una sua connotazione specifica. Il più significativo esponente teologico protestante che venne influenzato da queste idee fu F. Schleiermacher, il cui debito nei confronti di Schelling è stato variamente rilevato e si fonda sul tentativo di Schelling di collocarsi tra la storiografia dell'Illuminismo e il pensiero puramente speculativo di Hegel. Nelle *Lezioni sul metodo accademico*, Schelling afferma che la realtà storica del Cristianesimo, non è soltanto una sua componente, ma in senso stretto è la sua propria storia. Schleiermacher non segue Schelling se non in parte: si discosta dall'Illuminismo e dalla sua visione della religione naturale, prendendo posizione a favore delle posizioni del Romanticismo e dell'Idealismo, accogliendone le istanze storicistiche. E perciò scrive che “la Storia nel suo senso più precipuo è il massimo oggetto della religione: con [la storia] essa inizia e finisce”¹⁸.

Ne è testimonianza tra l'altro, secondo Zachhuber, il suo quinto *Discorso (Reden)*, in cui per un verso egli è spinto a liquidare radicalmente il concetto illuministico di religione naturale; e per l'altro accoglie e fa propria l'idea di una religione positiva, storica. E proprio il confronto tra le varie religioni positive porta Schleiermacher a considerare il Cristianesimo come la “Religion der Religionen” (religione delle religioni)¹⁹. Tanto che “his later formula of the nature or essence

¹⁸ F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin, 1799, p. 100, cit. in J. Zachhuber, *Theology as Science in Nineteenth-Century Germany*, op. cit., p. 11.

¹⁹ F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, op. cit., p. 310. Cfr. anche F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799)*, in F. Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. V/2: *Schriften aus der Berliner Zeit 1769-1799*, hg. v. Günter Meckenstock, Verlag Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1984, p. 325. Per l'edizione italiana del testo, si veda: F. Schleiermacher, *Scritti di filosofia e religione 1792-1806*, a c. di D. Bondi, con testo tedesco a fronte, Bompiani editore, Milano, 2021, *V Discorso su Le religioni*, p. 435: “Ora, seppure ci saranno sempre dei cristiani, il cristianesimo deve per questa ragione, essere infinito anche nella sua estensione universale e dominare da solo nell'umanità come l'unica forma della religione? Esso disprezza questo dispotismo, onora abbastanza ognuno dei suoi elementi per intuirlo volentieri anche come il centro di un proprio tutto; non vuole solo produrre in sé una varietà tendente all'infinito, ma anche guardarla al di fuori di sé. Non dimenticando mai di avere la migliore prova della sua eternità nella sua corruttibilità, nella propria triste storia, e aspettando sempre una redenzione dalle cose miserevoli, da cui è appunto pressato, vede sorgere volentieri, al di fuori di questa corruzione, altre e più giovani forme di religione, che gli si accostano da tutti i punti, anche da quelle regioni che gli paiono come i confini più esterni e ambigui della religione. La religione delle religioni non può accumulare sufficiente materia per il lato più autentico della sua più intima intuizione e, come non vi è niente di più irreligioso della richiesta di uniformità nell'umanità, così nulla è più anticristiano della ricerca di uniformità nella religione”. Per O. Brino, *Introduzione a Schleiermacher*, Laterza, Bari, 2010, pp. 19-20: “il Cristianesimo è la religione della «mediazione» (*Vermittlung*). Tale mediazione non significa però fusione indistinta, al contrario il cristiano è colui che maggiormente avverte la manchevolezza del finito in quanto tale: il «peccato» della «tendenza

(*Wesen*) of Christianity in *The Christian Faith* is equally contextualized within the history of religions: the most fundamental idea of this religion is achieved through its comparison with other ‘kinds and levels’ of religion”²⁰.

Tuttavia, le sue posizioni speculative di fondo “remains ambivalent, he never fully commits himself to the identity of theology and a philosophical history of religion as demanded by Schelling and others. While occasionally he seems to come close to its endorsement - as in the formula of Christianity as the ‘religion of religions’ - he never goes all the way”²¹.

Per Zachhuber, per cogliere correttamente il centro di gravità delle sue posizioni occorre tener presente che il suo punto di vista è decisamente condizionato dal suo impegno per la costituzione della Facoltà di teologia nell’Università di Berlino²². Egli, in particolare, riprendendo la definizione di Aristotele della scienza come “qualcosa a cui tutti gli uomini tendono per natura”, è convinto che questo fine non può essere raggiunto da un solo uomo, per quanto geniale, ma è il frutto di un lavoro comune di molti, chiamati a collaborare e uniti da un comune linguaggio. Inoltre, la scienza ha bisogno di essere insegnata e praticata e questo può avvenire in luoghi ed istituzioni accademiche dedicate a questo scopo, che hanno anche il compito di trasmettere ai “giovani l’idea di scienza e la nozione dell’unità della conoscenza in tutta la sua varietà”²³. Intendere questo sapere, sempre sulla scia della *Metafisica* di Aristotele, significa esaminare i primi principi e le cause, cioè fare filosofia, che “è la scienza che conosce il fine per cui viene fatta ogni cosa; e il fine, in ogni cosa, è il bene, e, in generale, nella natura tutta, il fine è il sommo bene” (*Metafisica* A, 982 b 5). E perciò il centro della filosofia di Schleiermacher è

«l’etica intesa come sistema del bene. È per questa ragione che può difendere la struttura tradizionale dell’università: la teologia, il diritto e la medicina traggono vantaggio da uno scambio regolare con la filosofia, ma la filosofia stessa sarebbe incompleta senza queste estensioni. Questo non significa che per lui la teologia sia filosofia della religione - semmai Schleiermacher tende alla visione opposta - ma che

[*Streben*] egoistica della natura individuale»; intimamente connessa con la coscienza di tale mancanza si fa strada l’esigenza di aprirsi a una dimensione che trascenda ogni finito. Di qui il carattere «polemico» con tutto il finito che voglia porsi in quanto tale; di qui la «sacra mestizia» (*heilige Wehmut*) con la quale il cristiano guarda il mondo finito, avvertendo «il sentimento di un’inesausta aspirazione nostalgica [*unbefriedigte Sehnsucht*]» del finito verso l’infinito. Il Fondatore (*Urheber*) del Cristianesimo, Cristo, ha rivelato nel modo più perfetto, nella sua stessa persona, tale mediazione continua”.

²⁰ J. Zachhuber, *Theology as Science in Nineteenth-Century Germany*, op. cit., p. 11.

²¹ *Ivi*, pp.11-12.

²² Sulle vicende relative alla nascita dell’università di Berlino, si veda: Valenza P., *La nascita dell’Università di Berlino e il dibattito sul ruolo della filosofia*, in K. Kajon e N. Siciliani de Cumis (a cura di), *La filosofia nella scuola e nell’università*, Lithos, Roma, 2005, pp. 127-142.

²³ J. Zachhuber, *Theology as Science in Nineteenth-Century Germany*, op. cit., p. 14.

la riflessione filosofica non può mai essere condotta in astrazione dalle realtà concrete della natura e della cultura. Schleiermacher è profondamente scettico sulla capacità della mente umana di costruire un sistema di pensiero capace di spiegare la realtà nella sua pienezza - da qui la sua opposizione a Fichte e Hegel e la sua difesa di un'epistemologia dialogica come prima filosofia. La conoscenza e quindi la scienza sono fondamentalmente dipendenti dalla comunicazione e dallo scambio; sono sempre perfettibili e mai complete»²⁴.

Questo avviene in maniera esemplare all'interno della università, che per poter assolvere adeguatamente il suo compito di pubblico servizio deve essere un sistema aperto e prevedere l'inclusione in essa della teologia, avere un carattere dialogico e dibattere al suo interno le varie aree dello scibile umano. Inoltre, deve essere immessa nella prospettiva della cultura universitaria perché "il pubblico ha interesse... che i ministri della chiesa siano adeguatamente formati nello stesso modo in cui vuole medici con una buona formazione medica e giudici con una corretta comprensione della legge". Tutto ciò significa che la teologia deve diventare una disciplina o 'scienza positiva' aperta ad un continuo scambio, senza rinserrarsi faziosamente nei limiti del proprio ambito di ricerca,

«con la *Wissenschaft* propriamente detta, cioè la filosofia. Un professore di diritto o di teologia quindi, secondo Schleiermacher, che non si sforzi di contribuire attivamente alla filosofia - nel senso ampio in cui essa comprende non solo la metafisica e l'etica ma anche la filologia e la storia - merita di essere ridicolizzato, addirittura escluso dall'università»²⁵.

Ma cosa significa teologia come scienza?

Per Schleiermacher la teologia può prendere senso dalle dottrine della Chiesa e dar prevalenza ad esse, cioè ispirarsi a principi che non sono quelli della scienza stessa, ma questo non significa che debba far ricorso a fatti di carattere soprannaturale, tanto più che la rivelazione è "always (or almost always) accessible only as historical information whether contained in biblical texts or in authoritative writings of the ecclesiastical tradition"²⁶; ed è appunto

«this inscrutable reality of Christianity as a historical and social formation (which Schleiermacher calls the Church) that provides an extraphilosophical focal point of reference for theology in his theory. This same historical and social reality of

²⁴ *Ivi*, p. 14.

²⁵ *Ivi*, p. 15.

²⁶ *Ivi*, p.16.

Christianity is also the principle that unites the various philosophical, historical, and practical fields pertaining to it»²⁷.

Sulla base di queste caratteristiche, la posizione di Schleiermacher sulla teologia come scienza sembra presentarsi in maniera convenzionale e, non a caso, gran parte dei suoi allievi la considerò come una variante “moderatamente conservatrice” della *Vermittlungstheologie*, una via mediana tra il liberalismo teologico e l’ortodossia, tra esegesi storico-critica e biblicismo protestante. Tuttavia, per Zachhuber, risulta chiaro il carattere moderno delle posizioni di Schleiermacher, perché egli in realtà sostenne e dette impulso alla tesi che la teologia, in quanto scienza teologica, deve nel suo ambito operativo non solo conformarsi al rigore del lavoro accademico più alto e serio, ma anche rapportarsi, appoggiarsi e recepire con costanza i contributi delle altre scienze.

Qui ci si può chiedere se Schleiermacher fosse ben conscio delle implicazioni di questo discorso, in apparenza affatto pacifico, soprattutto se avesse sufficientemente meditato sugli esiti ultimi dell’applicazione di questo metodo. Egli sembra pensare di poter ricorrere alla tradizione e all’autorità ecclesiale come una possibilità capace di prevenire o smussare le eventuali conclusioni critiche dovute all’applicazione del metodo storico-critico, come per esempio quelle riguardanti l’interpretazione del canone biblico, ma malgrado questo tentativo di mitigarne la portata, la sua opera, presa nel suo insieme, “seems to have underestimated the enduring force of historicism in the undoing of all traditional belief claims”²⁸.

Questo è il contesto entro cui si muove l’impronta dominante del volume di Zachhuber, cioè l’analisi del programma di una teologia come scienza a partire da F. C. Baur fino ad arrivare a Ernst Troeltsch. È vero che il problema della teologia come scienza era di molto antecedente il XIX secolo, ma le sfide poste ai teologi dai cambiamenti avvenuti in quel tempo ebbero come conseguenza la necessità di un ammodernamento dell’istruzione universitaria, tanto che gran parte dei protagonisti, se non tutti, vennero spinti dall’urgenza di dare una risposta al compito di elaborare una visione della teologia all’altezza del proprio tempo, per evitare il rischio illuministico che portava al superamento di tutte le religioni positive e rivelate, riducendole tutt’al più ad una provvisoria ideologia storico-sociale. Lo stretto connubio tra lo storicismo tedesco e la riflessione teologica letta attraverso le lenti dell’Idealismo tedesco, nel suo concreto svolgimento, portava ad un incontro che, in vario modo e con vari esiti, a volte con caratteri frutto di una notevole consistenza critica, agì fortemente sulla Scuola teologica protestante di Tubinga e su quella di Ritschl.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ivi*, p. 17.

E perciò tale incontro, non privo di tensioni interne, infine produsse come risultato un aperto conflitto e portò all'abbandono del disegno concettuale iniziale. Questo travaglio di ricerca e di interpretazione avvenne in due fasi: 1) dapprima con F. Ch. Baur e la Scuola di Tubinga, nasce e viene elaborata, a cominciare dagli anni attorno al 1820 fino ad arrivare agli anni attorno al 1850, la concezione, ispirata essenzialmente allo storicismo - idealistico, di una teologia come scienza, che comunque trova la sua espressione più significativa e controversa nel 1835, con F. D. Strauss e la sua *Vita di Gesù*. 2) Con A. Ritschl, formatosi inizialmente sotto la guida di Baur, ma successivamente staccatosi dal suo insegnamento, inizia il declino della Scuola di Tubinga e in pari tempo emerge e cresce la volontà di un gruppo di studiosi come A. Harnack, W. Herrmann, ma anche E. Troeltsch, di cercare le vie di un nuovo storicismo teologico.

L'intento del libro di Zachhuber è quello appunto di chiarire sistematicamente questa situazione. L'importante materiale di indagine che egli raccoglie, tuttavia, non ha tanto lo scopo di mettere in chiaro le tensioni interne e le divergenze tra le due scuole, quanto piuttosto di individuare il loro minimo comune denominatore, perché sia le posizioni di Baur che quelle di Ritschl, e dei rispettivi discepoli, pur con tutte le differenze, si muovono sulla scia dello storicismo e dell'Idealismo tedesco del XIX secolo. Ed è soltanto agli inizi del secolo successivo, cioè col tramonto dello storicismo e l'affermarsi di nuovi indirizzi filosofici, con la possibilità di trattare diversamente i fenomeni storici, ivi compresi gli studi e i problemi di religione, che si impone un nuovo paradigma. L'opera di Zachhuber è dedicata alla illustrazione e all'analisi, condotta in profondità, di questi aspetti e coerentemente si divide in due parti: 1) l'analisi della Scuola di Tubinga, con particolare riferimento a Baur; 2) l'emergere della scuola di Ritschl's e la sua critica a Baur, con l'accentuazione del modo in cui la teologia di Ritschl's si configura nel suo tentativo di sviluppare un discorso teologico all'interno del contesto storico e filosofico del suo tempo.

Conclusione

L'importanza dell'opera di Zachhuber, assai fondata e condotta con solida base filologica ed interpretativa, e a cui perciò noi abbiamo dato il debito peso e riconoscimento, è per gli aspetti suaccennati particolarmente riuscita ed è opera che possiamo quindi dire benemerita ed esemplare. Egli ricostruisce alcune delle principali correnti di cui è intessuta la trama della teologia del XIX secolo in Germania, che per tante ragioni vale la pena di valorizzare, non solo per identificare e riconoscere i nodi salienti di una pagina del nostro recente passato che ha avuto singolare spicco, al più alto livello europeo, ma anche per avere gli elementi che occorrono per capire, ri-costruire e nel caso rivedere gli sviluppi successivi del discorso teologico. Con il suo equilibrio informativo e la sua acribia l'opera di

Zachhuber mette a fuoco, e ne precisa la fisionomia, l'ambiente in cui è sorta la teologia contemporanea, che tanta parte ancor oggi deve alla teologia tedesca dell'Ottocento.

È ormai, infatti, unanimemente riconosciuta la vistosa presenza della Scuola di Tubinga nella stessa teologia cattolica. Un autore come Walter Kasper, per esempio, è stato introdotto dai suoi docenti J. R. Geiselman, F. X. Arnold e H. Fries alla lettura degli autori della Scuola cattolica di Tubinga. Poi, ha letto ed approfondito soprattutto alcune opere di Möhler, come per esempio *l'Unità nella chiesa* (1852) e la sua *Simbolica* (1832), che nel secolo XX sarebbe divenuta un punto di riferimento obbligato per la teologia ecumenica²⁹. Questi testi verranno presi a termine di costante riferimento dal giovane Kasper, tanto che la sua produzione e il suo pensiero sono stati plasmati in maniera duratura dagli anni universitari, sulla cui linfa egli ha innestato tutta la sua produzione scientifica, così da diventare uno dei più noti e importanti nomi della scuola cattolica di Tubinga. Egli si è profondamente ispirato ad essa e le ha così dato un nuovo impulso creativo; «ha sempre messo in risalto le sue radici, non solo come insegnante di teologia, e membro del corpo docente di questa scuola, ma anche come vescovo» e cardinale³⁰.

Questa fedeltà Kasper l'ha espressa e fissata in maniera esemplare, quasi come in una specie di ricapitolazione ed un bilancio, il 19 ottobre del 1997, per esempio in occasione di una solenne commemorazione di Johann S. Drey:

«La Chiesa e la teologia si sono evolute dopo Drey. Tuttavia — o forse proprio per questo — è possibile considerare il compito che Drey affida alla teologia ancor oggi come un segnavia. Proprio oggi abbiamo tutti i motivi per ripensare di nuovo la coappartenenza dei tre citati principi della teologia, della sua ecclesialità, della sua scientificità e del suo esser riferita alla prassi. Le forze centrifughe, che minacciano di separare tra di loro i tre aspetti, sono forti.

Dobbiamo opporci ad esse in maniera decisa, perché l'ecclesialità della teologia senza una vera scientificità va a finire in un piatto conformismo.

La scientificità senza l'ecclesialità rende la teologia vacua, sradicata, priva di terreno nel vero senso del termine, inappropriata. Una teologia, che vuole riferirsi solo alla prassi, perde l'orientamento e finisce con l'essere attivismo. Dove si perde il riferimento alla prassi la teologia non ha più nulla da dire.

Oggi, le forze centrifughe diventano evidenti soprattutto, ma non soltanto, nella tensione tra teologia scientifica e magistero ecclesiale. Noi non dovremmo solo biasimare questa tensione, ma anche considerarla in modo positivo. Le tensioni sono

²⁹ W. Kasper, *Al cuore della fede. Le tappe di una vita*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009, p. 30.

³⁰ M. Seckler, *Kein Abschied von der Katholischen Tübinger Schule*, in A. Russo, G. Coffele, cit., p. 750.

anche — come seppero proprio i rappresentanti della scuola di Tubinga — un segno della vita che si muove sempre attraverso tensioni. Le tensioni possono perciò essere anche un indizio del fatto che lo scontro per la corretta determinazione del rapporto tra i citati principi è in pieno corso di svolgimento, che c'è interesse a precisare e bilanciare di nuovo l'ecclesialità, la scientificità e il riferimento alla prassi della teologia di fronte a mutate condizioni. Lavorare su questi problemi è una sfida e per il magistero e per la teologia [...]

Sono convinto che la teologia accademica, così come la esercitiamo in Germania, nella facoltà teologiche all'interno delle università statali, può dare un contributo essenziale alla soluzione di questi conflitti. Essa ha il vantaggio di essere al passo con il livello dello spirito e della scienza del tempo. Essa deve accettare la sfida spirituale del presente. E all'inverso ha possibilità di influire nella vita dell'università e con ciò nella vita spirituale della società [...] Ho incominciato con un grazie. Vorrei concludere anche con un grazie. La teologia di Johann Sebastian Drey è un invito e un incoraggiamento per un pensiero teologico che è saldamente ancorato nella tradizione della Chiesa, ma che nello stesso tempo si trova nel fluire delle correnti del tempo e può mostrare le prospettive che indicano il futuro e conducono oltre. Considera la tradizione non come una grandezza in sé irrigidita e pietrificata, ma come un annuncio da trasmettere ulteriormente, che è vivente e vissuto, viene dalla vita, è responsabile di fronte alla ragione, promuove la vita e apre al futuro. Questo è ciò che a noi oggi spesso manca e di cui noi abbiamo urgentemente bisogno. Perciò ancora una volta il mio sentito grazie»³¹.

Si tratta di un riconoscimento importante, di carattere fondamentale. La Scuola cattolica di Tubinga sorse nel contesto del «Deutschen Bewegung» (J. R. Geiselman), e rappresentò una svolta nella revisione dei principi e dei metodi della teologia, tanto da diventare espressione del più importante movimento di rinnovamento cattolico in Germania.

Johann Sebastian Drey (1777- 1853) è considerato il vero padre della Scuola. Tra i suoi scritti più importanti, oltre alla *Breve introduzione*, sono da ricordare soprattutto il testo che viene considerato come la sua opera principale, ossia *L'apologetica come dimostrazione scientifica della divinità del Cristianesimo nella sua apparizione*.

Per Max Seckler, che oggi ne è lo studioso più qualificato³², egli è un pioniere della teologia contemporanea, perché ne ha definito a nuovo il ruolo e il mandato pubblico di esercitare un influsso nella Chiesa, in conformità alla scienza del proprio tempo. L'attuazione di questo discorso viene sancita, per quanto riguarda i

³¹ W. Kasper, in «Ellwanger Jahrbuch», 37, 1999, pp. 203-206, in part. pp. 205 ss.

³² Per una sintetica nota bibliografica circa gli scritti di Max Seckler, si veda M. Seckler, *Glaubenswissenschaft und Glaube*, Bd. 1, Francke Verlag, Tübingen 2013, pp. 622-625.

principi, soprattutto nella *Breve introduzione allo studio della teologia*, il cui tratto distintivo è ciò che noi oggi indichiamo con l'idea del Corso fondamentale teologico, ossia di una scienza introduttoria. Si tratta, in questo intento, di volgersi alla fondazione rigorosa di un'enciclopedia della teologia per procedere dai suoi principi ad una loro disposizione in forma scientifica, come articolazione ordinata del Cristianesimo, da cui enucleare metodi e strutture concettuali³³.

Si tratta, qui, della concezione di una *scientia fidei*, avviata in età medioevale soprattutto ad opera di Anselmo di Canterbury, che è risultata essere il modello decisivo della teologia nel Cristianesimo, pur se non necessariamente legato al concetto aristotelico di scienza. Questo binomio tra scienza e fede ha svolto un ruolo di primaria importanza nella grande tradizione della Chiesa, anche laddove, persino nella Scolastica, non ci si attenne fermamente ad esso. In ogni caso, Drey si colloca nel suo alveo e da esso parte per svolgere le sue considerazioni. Il suo maggior merito, perciò, non consiste tanto nell'attingere ad una pre-esistente tradizione di auto-comprensione della teologia, quanto «nella serietà con cui egli prese questa impostazione e in che cosa ne fece»³⁴.

I motivi che lo spinsero verso questa opzione furono dettati soprattutto dall'urgenza e dalla necessità di dare una risposta al compito di elaborare una visione della teologia all'altezza del proprio tempo. Per queste ragioni, Drey cercò di fornirle nuove basi teoriche, tramite un procedimento intrinsecistico. In esso, il sentimento religioso viene chiamato a garantire alla sua peculiare conoscenza una chiarezza dal carattere normativo o, il che è lo stesso, a farla assurgere a scienza.

Per assolvere questo compito, il teologo di Killingen dapprima, con l'idea di Regno di Dio, propone una visione del Cristianesimo come *universale concretum*; poi, muove da esso per tracciare le linee di una teologia intesa come scienza positiva,

³³ M. Seckler, *Una 'Guida pionieristica della teologia odierna'*, in J. S. Drey, *Breve introduzione allo studio della teologia*, Morcelliana, Brescia 2002, p. 34. Sulla sua cattedra di dogmatica a Tubinga si sono succeduti nel tempo J. Ratzinger (dal 1967 al 1969) e W. Kasper (dal 1970 al 1989), che, insieme ai curatori Max Seckler e Michael Kessler, hanno presentato nel 2003 lo scritto programmatico di Drey intitolato *Breve introduzione allo studio della teologia*. Il merito di Max Seckler, con i suoi interventi, le sue edizioni critiche, i suoi saggi e le sue conferenze, è stato ed è tuttora quello di promuoverne l'eredità a tutti i livelli e di enucleare gli aspetti fondamentali del suo pensiero ancor oggi attuali e fecondi. Tra l'altro Drey è stato suo illustre coregionale e predecessore nella cattedra di Teologia fondamentale (allora Apologetica) dell'Università di Tubinga. A Seckler si deve l'accurata edizione dei due tomi delle *Praelectiones Dogmaticae: 1815-1834* e la messa a fuoco del lascito intellettuale e dell'ambiente in cui sorse e acquistò fisionomia culturale la produzione di Drey. Poi, dello stesso autore sono da ricordare i due tomi su *Glaubenswissenschaft und Glaube. Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Katholischen Tübinger Schule* (Francke Verlag, Tübingen 2013, rispettivamente pp. 634 e pp. 638).

³⁴ *Ibid.*, p. 41.

trasponendo alcune idee di Schelling sul terreno metodologico ed enciclopedico³⁵. Tutto ciò ha anche una dimensione ecclesiale. E qui Drey esibisce le ragioni di uno tra i più rilevanti aspetti del suo pensiero, perché cerca di fornire, nel trattare del Cattolicesimo, «una teologia come scienza ecclesiale», ossia come «sistema cattolico». Nell'ambito dell'Idealismo, con l'inserzione in esso della dimensione storica, questa concezione aveva dato luogo ad una visione organicistica del sapere inteso come scienza, con tutta la sua costellazione di singole discipline che formano in definitiva una totalità. Drey ne trae profitto e su di essa *metodologicamente* costruisce la sua ecclesiologia, in particolare nel testo programmatico, dato alle stampe in forma anonima, *Vom Geist und Wesen des Katholizismus* del 1819. Egli parte dalla considerazione che il Cristianesimo primitivo è il fondamento a cui si richiamano, e devono farlo, tutte le varie confessioni e che il tratto proprio del Cattolicesimo, che serve a differenziarlo dalle altre confessioni cristiane, non è «uno spirito antiquario», ma la prosecuzione oggettivamente vera, viva e continua, del «dato di fatto originario». Perciò, la teologia cattolica viene ad essere «la costruzione della fede cristiano-religiosa tramite un sapere, sulla base della Chiesa cattolica, nello spirito di quella Chiesa»; cioè, in altri termini, la teologia viene ad essere intesa come scienza necessaria e nello stesso tempo ecclesiale (*Breve introduzione*, §§ 54-55)³⁶.

In tal modo, egli dà avvio alla Scuola cattolica di Tubinga, con una teologia rinnovata nel costante dialogo con le scienze del proprio tempo e, nello stesso tempo, connotata, nelle sue esigenze di fondo, oltre che dai tratti di una rigorosa scientificità anche da quelli dell'ecclesialità, nonché dalla coniugazione di verità e storia. Tale carattere ecclesiale, cioè il concetto di Cattolicesimo, non solo non si contrappone alle ragioni e al bisogno di far più coerente il discorso teologico con le categorie prese a prestito dalle scienze, ma trova in esse il luogo più idoneo per operare, cioè «la teologia è scientifica se è ecclesiale ed è ecclesiale se è scientifica, e proprio perché il suo statuto epistemologico è costituito dall'inseparabile combinazione di fede e sapere, di rivelazione storica trasmessa vitalmente nella Chiesa e di speculazione critica»³⁷.

Così Drey, secondo Kasper, con la sua opera ci fornisce un modello di una riflessione teologica che si colloca in una dimensione di apertura e di dialogo con il proprio tempo, in cui i tratti della ecclesialità, della rigorosa scientificità e di una prassi costantemente orientata verso i reali e concreti problemi del tempo, formano un

³⁵ Su questi aspetti, cfr. M. Seckler, *Erläuterungen*, in J. S. Drey, hrsg. von M. Seckler, Francke Verlag, Tübingen 2015, pp. 23ss., in cui l'autore polemizza contro le tesi di J.R. Geiselman circa la dipendenza di Drey da Schelling.

³⁶ Cfr. W. Kasper, in M. Kessler u. M. Seckler, hrsg. von, *Teologie, Kirche, Katholizismus*, Francke, Tübingen und Basel 2003, pp. 61-83.

³⁷ B. Forte, *Postfazione*, in J. S. DREY, *Breve introduzione allo studio della teologia*, cit., p. 279.

tutt'uno in un equilibrio armonico³⁸. La chiave di volta della sua visione formale poggia sul concetto di sistema, che gli consente di dire che il carattere proprio del cattolicesimo sta non «in un più o meno di dogmi», ma nel suo rapportarsi al Cristianesimo primitivo, le cui idee offrono i criteri normativi sui quali si fonda in maniera sistematica il cattolicesimo come prosecuzione vivente «del dato di fatto originario».

Oggi giorno, Drey, con il suo scritto *Vom Geist und Wesen des Katholizismus*, ma anche con altri testi, viene considerato come un autore di «importanza permanente»³⁹. Sempre per Ratzinger, il suo testo *Breve introduzione allo studio della teologia*, anche se apparso «duecento anni fa [...] non ha perduto nulla della sua freschezza fino ad oggi»⁴⁰. Esso «è un'autentica opera fonte, che mise in moto non per caso un nuovo e fecondo sviluppo, ma, ampiamente al di là di questo innesco iniziale di allora, è ancora, come prima, sorgente, feconda e vivifica»⁴¹. Egli, secondo Joseph Ratzinger, ha tentato «dopo il crollo della Scolastica barocca» — analogo al crollo della «sistematica della teologia cattolica, definita essenzialmente dal tomismo, che si era data forma nella seconda metà del XIX secolo, [e che] dopo il Concilio Vaticano II si è dissolta quasi da un giorno all'altro»⁴² — di dare alla teologia «uno statuto nuovo»⁴³, di «comprendere l'uomo, la storia», di tener adeguatamente conto del fatto che «la Rivelazione si fa evento nella storia»⁴⁴. La realizzazione e la concatenazione logica di questo programma è «in Drey riuscita in modo unico nel suo genere, tra positività permanente e al tempo stesso razionalità decisa»⁴⁵ e ha portato ad una visione dell'intero discorso teologico che non vuole fondarsi come «una disciplina accademica autosufficiente», ma si costruisce «sulla base della Chiesa cattolica». E per questo diventa «sommamente salutare per tutte le parti della disputa intorno all'ordinamento nella Chiesa, alla libertà, al vincolo della teologia, andare a leggere nei particolari le corrispondenti esposizioni nella *Breve introduzione*»⁴⁶.

Möhler venne definito, quando era ancora in vita, una «figura luminosa». Sulla sua tomba, poi, si legge l'epitaffio «Defensor Fidei, Literarum Decus, Ecclesiae Solamen»; e oggi giorno è visto come «un faro dell'ecumenismo»:

«La sua “Symbolik” [...] uscita per la prima volta nel 1832 e che poi ebbe in brevissimo tempo innumerevoli edizioni e traduzioni, è considerata come la più

³⁸ W. Kasper, *Ein Blick auf die Katholisch Tübinger Schule*, in M. Kessler u. M. Seckler, *Teologie, Kirche, Katholizismus*, cit., p. 64.

³⁹ J. Ratzinger, *Premessa*, in J. S. Drey, *Breve introduzione allo studio della teologia*, cit., p. 7.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 10.

⁴¹ *Ibid.*, p. 7.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, p. 8.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 9.

⁴⁶ *Ibid.*

importante opera di teologia controversista a partire dalla seconda metà del 16. sec. [...] Möhler ha dato alla questione dell'unità non solo una intensità inaudita, ma le ha conferito anche una direzione metodica e normativa, che può ancora e ampiamente dare un orientamento [...] Egli si è collocato coscientemente nella tradizione della teologia controversista classica, con acuto senso delle differenze dogmatiche o piuttosto delle contrapposizioni delle confessioni e senza timore di confronti critici nelle questioni teologiche [...] non è stato un teologo controversista nel senso comune del termine, ma uno spirito ecumenico che ha lavorato sotto la pressione della questione della verità, il cui centro teologico di attività in definitiva si concentrò soltanto sull'unità della chiesa nella verità della sua essenza»⁴⁷.

Kasper, soprattutto per impulso del suo maestro Geiselman, si forma in particolare sui testi di Möhler. Come egli stesso ricorda:

«Così, fin dagli anni di studio trascorsi a Tubinga, familiare mi era diventata una visuale storica viva, nonché una visuale cristologica e pneumatologica della chiesa. La chiesa non fu mai per me solo un'istituzione, ma il corpo di Cristo mantenuto vivo e di continuo rinnovato dallo Spirito Santo. Da allora mi sono sempre sentito impegnato a seguire questa concezione ecclesiologica della scuola di Tubinga, in particolare di Johann Adam Möhler»⁴⁸.

In particolare, Möhler elabora una teologia come scienza, fondata sulla persona storica di Gesù Cristo, che supera il metodo dei *dicta probantia* o della teologia da Denzinger e dà avvio a una teologia in cui il riferimento alla Tradizione, ma anche a una prassi costantemente orientata verso i problemi concreti, formano un tutt'uno. Questo discorso, sia pure nei suoi tratti essenziali, non è per Kasper, affatto superato, perché Möhler ha avuto sulla teologia successiva un enorme influsso: sulla Scuola romana per quanto riguarda l'autocomprensione della Chiesa; poi in Germania dopo la fine della I Guerra mondiale, in Francia con la *nouvelle théologie*, in Inghilterra su J. H. Newman. Il dibattito da lui suscitato non si è poi esaurito nel tempo, ma ha avuto ulteriori sviluppi nei decenni a seguire. Anzi, solo oggi le sue esigenze di fondo, cioè della teologia come scienza unitaria ed ecclesiale, hanno raggiunto la loro piena maturità.

⁴⁷ M. Seckler, *Kein Abschied*, cit., p. 760.

⁴⁸ W. Kasper, *Chiesa cattolica. Essenza - Realtà - Missione, Queriniana*, Brescia 2012, p. 17.

Bibliografia essenziale

Barth K., *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich, 1946 (in inglese tradotto col titolo *Protestant Thought: from Rousseau to Ritschl*, New York, 1959. K.

Barth, *Kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zu einer kirchlichen Dogmatik*, Evangelischer Verlag A.G., Zollikon – Zürich, 1948, Band I/1

Brena G.L., *La teologia di Pannenberg. Cristianesimo e modernità*, Piemme, Casalmonferrato, 1993 (con una intervista allo stesso Pannenberg)

Brino O., *Introduzione a Schleiermacher*, Laterza, Bari, 2010

Dahlke D., *Karl Barth, Catholic Renewal and Vatican II*, New York, 2012

Kant I., *Critica della ragion pura, Dottrina trascendentale del metodo, cap. III, L'architettonica della ragion pura*, 538-539. Nella edizione, finora la migliore, curata da G. Colli, Adelphi, Milano 1995

Kasper W., *Fede e storia*, Brescia, 1993; inoltre Kasper W., in «Ellwanger Jahrbuch», 37, 1999, pp. 203-206; poi Kasper W. in M. Kessler u. M. Seckler, hrsg. von, *Theologie, Kirche, Katholizismus*, Francke, Tübingen und Basel 2003, pp. 61-83. *Chiesa cattolica. Essenza - Realtà - Missione*, Brescia, Queriniana, 2012

Marcucci S., *Guida alla lettura della "Critica della ragion pura" di Kant*, Laterza, Bari, 1999

Pannenberg W., *Theology and the Philosophy of Science*, trad. inglese, London, 1976; inoltre *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Göttingen, 1997

Ratzinger J., *Anmerkung zur Aktualität von Johann Sebastian Droys*, in M. Kessler u. M. Seckler, hrsg. von, *Theologie, Kirche, Katholizismus*, Tübingen und Basel, Francke Verlag, 2003; poi anche Ratzinger J., *Premessa*, in J. S. Drey, *Breve introduzione allo studio della teologia*, Brescia, Morcelliana, 2002

Seckler M., *Kein Abschied von der Katholischen Tübinger Schule*, in A. Russo, G. Coffele, *Divinarum rerum notitia. La teologia tra filosofia e storia. Studi in onore del Cardinale Walter Kasper*, Roma, Studium, 2001, pp. 752-753; poi anche M. Seckler, *Una 'Guida pionieristica della teologia odierna'*, in J. S. Drey, *Breve introduzione*

allo studio della teologia, Brescia, Morcelliana, 2002; dello stesso autore, i due importanti tomi su *Glaubenswissenschaft und Glaube. Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Katholischen Tübinger Schule*, Tübingen, Francke Verlag, 2013, inoltre *Erläuterungen*, in J. S. Drey, hrsg. von M. Seckler, Francke Verlag, Tübingen 2015

Schleiermacher F., *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799)*, in F. Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. I/2: *Schriften aus der Berliner Zeit 1769-1799*, hg. v. Günter Meckenstock, Verlag Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1984. Per l'edizione italiana del testo, si veda: F. Schleiermacher, *Scritti di filosofia e religione 1792-1806*, a c. di D. Bondi, con testo tedesco a fronte, Bompiani editore, Milano, 2021, *V Discorso su Le religioni*

Valenza P., *La nascita dell'Università di Berlino e il dibattito sul ruolo della filosofia*, in K. Kajon e N. Siciliani de Cumis (a cura di), *La filosofia nella scuola e nell'università*, Lithos, Roma, 2005, pp. 127-142

Zachhuber J., *Theology as Science in Nineteenth-Century Germany*, Oxford, Oxford University Press, 2013; *The Rise of Christian Theology and the End of Ancient Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press, 2020