

La giustificazione nella “Dottrina della fede” di F. Schleiermacher

Fabrizio Rinaldi – ISSR Ferrini, Modena

Abstract

Il pensiero di F. Schleiermacher (= S.) è spesso presentato sbrigativamente come espressione di soggettivismo religioso e di riduzione del cristianesimo ad una questione di «sentimento». L'articolo vuole invece mostrare in modo più accurato la sua riflessione teologica affinché se ne possano comprendere più chiaramente le potenzialità e i limiti.

Si prenderà in esame un testo fondamentale di S., *La dottrina della fede*¹, e si valuterà la descrizione che viene fatta della giustificazione² del credente. Infatti questo tema è centrale nel pensiero di S. al punto che lui stesso rilegge tutto il cristianesimo come l'evento e la consapevolezza della redenzione³.

1. Struttura religiosa della persona umana

La dottrina della fede è divisa in due parti principali: la prima di esse mostra le condizioni di possibilità dell'esperienza religiosa, la seconda invece mostra il suo inveramento storico nel cristianesimo. La teologia di S. infatti si sviluppa in modo trascendentale mostrando una dottrina sull'uomo, sul mondo e su Dio che emerge come struttura portante e condizione di possibilità dell'esperienza di fede del credente⁴. E' evidente

-
- 1 F. SCHLEIERMACHER, *La dottrina della fede esposta sistematicamente secondo i principi fondamentali della chiesa evangelica*, Brescia 1981-1985 (= DF). A nostro avviso l'analisi di questo testo consente di comprendere molto meglio il suo pensiero rispetto ai *discorsi sulla religione*, i quali sono connotati da un particolare intento comunicativo che alle volte va a scapito della sistematicità e precisione concettuale.
 - 2 In questo articolo il termine «giustificazione» è utilizzato per indicare l'incontro fondamentale con Cristo che cambia l'uomo da peccatore a giusto e l'intero processo di trasformazione del credente che questo incontro comporta.
 - 3 Lui stesso nella *Introduzione* alla sua opera definisce il cristianesimo in base al fatto che in esso «tutto viene rapportato alla redenzione compiuta da Gesù di Nazaret». Infatti «nel cristianesimo questi due aspetti, l'incapacità [dell'uomo a salvarsi] e la redenzione nella loro reciprocità, non costituiscono semplicemente un singolo elemento religioso... anzi tutte le altre stimolazioni religiose si ricordano a questi due nodi». (DF § 11, 3).
 - 4 Infatti sia la prima parte sia ciascuna delle due sezioni della seconda parte sono a propria volta suddivise in tre capitoli che riguardano rispettivamente l'uomo, il mondo

quindi che struttura trascendentale e inveramento storico si richiamano a vicenda e la stessa descrizione della costituzione umana, intrinsecamente orientata alla dimensione religiosa, è frutto di una riflessione che nasce dall'esperienza cristiana⁵.

La riflessione di S. indaga dunque l'esperienza del soggetto e mostra che essa è costitutivamente legata a due poli: la coscienza che percepisce e il mondo inteso come la totalità degli oggetti di volta in volta conosciuti. Alla radice di questa opposizione dialettica vi è però un'esperienza più originaria che S. definisce come *sentimento di dipendenza assoluta*. Con queste parole egli vuole indicare che si tratta di un coinvolgimento esistenziale di tutto l'uomo (sentimento), nel quale egli percepisce di non essere il fondamento di ciò che ha davanti (dipendenza) e che questa esperienza non riguarda tanto questa o quell'altra situazione ma la condizione stessa del vivere umano (assoluta)⁶.

La prima e fondamentale tematizzazione di questa esperienza originaria è la *coscienza di Dio*, intesa come la consapevolezza di sé davanti all'assoluto e insieme l'esperienza di un assoluto che si è implicato con il soggetto. Infatti la coscienza di Dio non è semplicemente una rappresentazione teorica della propria condizione umana ma è sempre un'esperienza vitale, essa è associata di volta in volta ad un sentimento positivo o negativo che esprime il rapporto tra questa coscienza e la situazione particolare in cui il soggetto vive ed opera. In altre parole, le varie esperienze che la persona vive sul piano concreto provocano in lei un sentimento di fondo positivo nella misura in cui esse sono armoniche con la coscienza di Dio, negativo quando il livello sensibile si impone al soggetto anziché rimandarlo all'assoluto così che le varie esperienze esprimono una vita che pretende di autofondarsi⁷.

L'incontro con Cristo che giustifica l'uomo produce per S. il risveglio

e Dio.

5 «L'elemento cristiano sta sempre alla base di tutto il discorso della *Glaubenslehre*, anche quando esso affronta l'elemento pre-cristiano. D'altra parte l'elemento pre-cristiano rappresenta la radice *trascendentale*, ossia la condizione di possibilità, dell'elemento cristiano (S. SORRENTINO, «Introduzione del curatore», in DF, I, p. 17)».

6 Cfr S. SORRENTINO, «Introduzione del curatore», in DF, I, pp. 105.

7 Cfr S. SORRENTINO, «Introduzione del curatore», in DF, I, pp. 115-117.

della coscienza di Dio, una trasformazione interiore che da un lato fa emergere la contraddizione presente in tutte quelle parti della propria personalità che ancora non si accordano con l'assoluto (coscienza di peccato), dall'altro produce una spontaneità sempre maggiore, una attività del soggetto che inverte storicamente la nuova consapevolezza e la fede di essere salvato, una storicizzazione che lo apre alla comunità e al mondo intero (santificazione). Prima di descrivere nei dettagli questa trasformazione sono tuttavia necessarie due precisazioni.

In primo luogo occorre richiamare che S. pone una chiara distinzione tra il sentimento profondo che contrassegna la propria condizione in rapporto alla coscienza di Dio e il sentimento sensibile legato alla situazione concreta che si sta vivendo. Per esempio a proposito del peccato il nostro autore indica che «riprovazione» e «dolore» sono uniti ma distinti: solo la riprovazione è *sentimento in senso stretto* (quello legato alla coscienza di Dio) mentre il dolore è più sensibile, e se lo stato del soggetto è determinato da un dolore molto forte occorre dubitare che ci sia una vera riprovazione e quindi apertura alla fede⁸. Il fare riferimento al sentimento profondo (che noi da ora chiameremo affetto) non è quindi una riduzione della fede all'emotività, quanto piuttosto il tentativo di unire l'esperienza sensibile con la lettura di fede della stessa, dando un risvolto concreto alla trasformazione operata dalla redenzione e al tempo stesso salvaguardando la trascendenza della fede. Inoltre il fare riferimento all'affetto consente al nostro autore di unire il versante passivo della redenzione (l'affetto nasce da una percezione che per S. è sempre legata a qualcosa che agisce su di noi) con il suo interpellare e muovere il soggetto ad una attività sempre maggiore. L'affetto infatti si traduce in «spontaneità» della coscienza che inclina la volontà ad agire, interpellando la libertà dell'uomo ma impedendo di intendere la vita nuova come frutto esclusivo del suo impegno e delle sue buone opere:

tra quella coscienza quiescente (di essere salvata) e l'attività si introduce il desiderio in due forme interdipendenti: come continua rottura, residuale rispetto al pentimento, della comunione con la vita del peccato e come voler-accogliere l'impulso che procede da Cristo. E

8 Cfr DF § 108, 3.

questo desiderio a duplice irraggiamento è la metanoia prodotta da Cristo la quale, legando pentimento e inizio della fede, presenta la vera unità della conversione⁹

In secondo luogo occorre ricordare che la descrizione della giustificazione come risveglio della coscienza di Dio è frutto di un'analisi trascendentale dell'esperienza di fede. Per evitare che questa descrizione sia equivocata è bene, prima di entrare nei dettagli, richiamare i fondamenti dell'esperienza di fede che lo stesso S. non trascura di mettere in luce.

2. La giustificazione come incontro con Cristo nella Chiesa

Secondo S. l'esperienza di fede si muove tra due fuochi che sono la figura storica e archetipale di Cristo come redentore e l'esperienza di fede della comunità.

Il *legame a Cristo* appare già nell'introduzione della DF dove S. afferma che non si dà il caso di un soggetto con una coscienza di Dio egemone senza che sia legato a Cristo e viceversa non si trova persona legata a Cristo senza che abbia una coscienza di Dio egemone¹⁰. Anzi, proprio la redenzione di Cristo costituisce il punto di riferimento per delimitare ciò che è autenticamente cristiano:

Se ora l'essenza peculiare del cristianesimo consiste nel fatto che tutte le stimolazioni religiose vengono rapportate alla redenzione compiuta da Gesù di Nazaret il fenomeno ereticale potrà sorgere in due modi...o la natura umana viene definita in modo tale che non si possa compiere una redenzione in senso stretto o il redentore viene identificato in maniera tale da non poter operare la redenzione¹¹

Dopo aver mostrato come la struttura umana è passibile di una trasformazione da parte dell'assoluto (risveglio della coscienza di Dio), S. vuole mostrare come la figura di Gesù di Nazaret sia ad un tempo *l'archetipo dell'uomo pienamente realizzato* e *la causa efficiente della giustificazione*. Anche in questo caso l'argomentazione parte dalla

9 DF § 108, 2.

10 Cfr DF § 11, 3. Questo tema è ripreso molte volte, ad es. § 108, 5.

11 DF § 22, 2.

coscienza del credente, la quale percepisce la propria passività all'interno del cammino di redenzione¹². Ne segue chiaramente che Cristo non può essere ridotto soltanto ad un modello di riferimento:

nel caso che la salvezza avesse potuto essere stata comunicata, per così dire, mediante la semplice contemplazione di codesta dignità, senza che ad essa fosse stata legata nessuna attività che procedesse da lui, in coloro che contemplavano ci dovrebbe essere stato più che ricettività; anzi la sua apparizione andrebbe considerata solo come l'occasione per la rappresentazione che essi avrebbero prodotto spontaneamente¹³

Questa ricettività del soggetto si riscontra anche a livello fenomenico. Infatti la coscienza di Dio è risvegliata da un tocco esterno, una parola umana attraversata dal divino in cui il credente riconosce il contatto diretto con Cristo¹⁴. In questo modo si può affermare che a livello trascendentale l'incontro con Cristo è diretto mentre sul piano storico esso è sempre mediato e questa mediazione si realizza nella Chiesa.

Il *legame all'esperienza storica della comunità credente* è per S. altrettanto evidente di quello con Cristo e viene a costituire sia il punto di partenza sia il confine per le espressioni di fede. Egli infatti afferma che non si dà esperienza credente al di fuori di questa totalità vivente che è la Chiesa:

la religiosità cristiana in nessuna persona singola sorge indipendentemente per sé, bensì solo a partire dalla comunità e nella comunità, perciò anche l'adesione a Cristo si dà solo in connessione con l'adesione alla comunità¹⁵

Per questo motivo il nostro autore fin da subito indica la necessità di fare

12 «Abbiamo la comunione con Dio solo in una tale comunione di vita con il redentore nella quale la sua perfezione assolutamente esente da peccato e la sua carica di salvezza rappresenta la libera attività che emana da sé, mentre il bisogno di redenzione dell'uomo fatto oggetto di grazia rappresenta la libera ricettività che accoglie in sé (DF § 91)».

13 DF § 92, 1.

14 Cfr DF § 108, 5.

15 DF § 24, 4.

un'opzione confessionale in quanto il cristianesimo si è strutturato diversamente nella sua forma romano-cattolica e nella sua forma protestante¹⁶; inoltre afferma che tutti gli asserti della dogmatica devono fondarsi (in modo diretto o per collegamento con altri asserti) sul Nuovo Testamento o sugli scritti confessionali¹⁷. Il legame e la subordinazione alla comunità credente è così forte che lo stesso autore si sente in dovere di precisare che la sua impostazione si avvicina a quella cattolica ma salvaguarda lo spirito protestante in quanto

da un lato non stabilisce come principio fondamentale che anche l'interpretazione della scrittura sta sotto un'autorità, e dall'altro non attribuisce ai suoi asserti un valore indipendentemente dal fatto che essi esprimano un'esperienza interiore di ciascuno¹⁸

Sviluppando questa impostazione S. indica che se è vero che vi è sempre un'influenza reciproca tra il singolo e il suo ambiente, parlando della redenzione va ricordato che essa procede da Cristo verso il singolo uomo, facendo sì che la Chiesa sia «semplicemente» mediazione di questo incontro e destinataria delle opere di santificazione che caratterizzano la vita nuova dei credenti¹⁹. Infatti parlando del peccato, S. pone enfasi sul movimento che va dall'ambiente al singolo, mettendo in evidenza come la famiglia, la nazione e la cultura di appartenenza forniscano le condizioni perché l'inclinazione al peccato dell'uomo si possa concretizzare. Egli quindi è attivo circa il peccato ma tendenzialmente passivo circa le forme storiche che questo assume²⁰. Parlando di Chiesa, invece, l'enfasi è posta

16 Cfr DF §§ 23 e 24.

17 Cfr DF § 27.

18 DF § 27, 4. Da notare che con il suo procedere demitizzante S. si è proposto di favorire l'ecumenismo ma solo all'interno del mondo protestante in quanto la differenza con la visione cattolica era ritenuta troppo radicale.

19 Non entriamo nel tema della specificità della Chiesa rispetto al mondo. Ricordiamo solo che S. non permette di considerare la Chiesa soltanto come una parte di un intero più grande (cfr DF § 156) ma ricorda che la comunità credente si caratterizza sia perché nei suoi membri la coscienza di Dio è egemone, sia per la sua prassi comunitaria di annuncio della Parola, sacramenti e costituzione stessa della comunità (cfr DF § 127).

20 Cfr DF § 69, 2.

sulla *continua attività redentrice di Cristo* che attraverso le mediazioni umane giunge al singolo e da questo alla collettività. Come la nascita della Chiesa dipende dalla persona e dall'attività di Gesù di Nazaret così avviene per la sua continua ri-generazione nelle varie epoche della storia, al punto da poter definire la comunità cristiana come la «totalità vivente che risale all'attività di Gesù»²¹. Per questo motivo anche coloro che crescono in un ambiente ecclesiale non possono limitarsi a seguire i consigli dei membri più progrediti, ma devono prima o poi sperimentare un incontro personale con Cristo che li porterà a rileggere la propria esperienza di fede come una svolta²². E' solo l'azione di Cristo infatti che può innalzare i singoli verso la pienezza della egemonia della coscienza di Dio e questa azione «diretta» non può essere appiattita sulle mediazioni storiche ed ecclesiali che pure la caratterizzano²³.

3. La giustificazione come risveglio della coscienza di Dio

1. Per S. la giustificazione comporta una *trasformazione reale* della persona, un cambiamento della sua interiorità caratterizzato dal fatto che la coscienza di Dio si risveglia e diventa egemone. La coscienza di Dio infatti era presente anche nello stato di peccato, essa però era come assopita e le sue stimolazioni «non determinavano la volontà, ma semplicemente trascorrevano», mentre «solo l'autocoscienza sensibile determinava la volontà»²⁴. Dopo la giustificazione invece il soggetto è determinato dall'interno in modo stabile da un «non voler più essere parte della totalità vivente che riproduce il peccato» e da un «voler essere determinato da Cristo»²⁵. Egli quindi percepisce tutto ciò che proviene dalla coscienza di Dio come appropriato, come espressione della sua soggettività, mentre

21 DF § 88. Sorrentino afferma che per S. «nel campo della storia la individualità può fungere da specie, ossia come radice di altre germinazioni individuali. E' quanto avviene precisamente nel caso della totalità vivente cristiana e della Chiesa fondata da Cristo (S. SORRENTINO, «Introduzione del curatore», in DF, II, p. 66)».

22 Cfr DF § 108, 4.

23 Da notare che per S. questa è anche la distinzione «fenomenologica» tra il cristianesimo e le altre religioni monoteiste, che pur riconoscendo un fondatore e talvolta un redentore non riconducono la salvezza nel contatto diretto con lui.

24 DF § 107, 1.

25 DF § 110, 2.

percepisce il peccato come qualcosa di estraneo a sé:

nell'uomo nuovo il peccato non è più attivo, bensì è solo l'effetto ritardato ossia la ripercussione dell'uomo vecchio. L'uomo nuovo dunque non si appropria più del peccato...quindi la coscienza della colpa è abolita²⁶

Questo cambiamento radicale non deve far pensare che S. ponga una disgiunzione netta tra i momenti della vita dell'uomo nello stato di peccato e di grazia, al contrario egli descrive questa *trasformazione come un processo* che tuttavia a posteriori può essere *compreso solo come una vera e propria svolta*. Ad esempio egli indica che il pentimento, che prepara alla conversione, e il presentimento del rango superiore di Cristo, che prepara alla fede, sono già parte del processo di rigenerazione²⁷; segnala una certa continuità tra il desiderio di redenzione presente nello stato di peccato e la sua realizzazione nello stato di grazia; si oppone a quelle visioni che chiedono ai credenti di saper indicare il giorno preciso del passaggio dalla disperazione del peccato all'euforia della salvezza²⁸; richiama che c'è sempre una compresenza di uomo vecchio e uomo nuovo²⁹. Tuttavia quando il soggetto ripensa alla propria vita, egli percepisce un cambiamento di priorità e una trasformazione tale che può considerare in modo unitario la propria storia solo presupponendo una svolta:

lo stadio in cui tale vita [nuova] è in divenire, se rapportato nella memoria a quello in cui essa non era ancora in divenire, può essere collegato e può essere riaccolto insieme a quello precedente alla continuità temporale della medesima persona solo col presupposto di una svolta³⁰

In questo modo il nostro autore riesce a rendere molto dinamico il legame tra l'esperienza concreta dei credenti, spesso segnata da ambiguità,

26 DF § 109, 2.

27 Cfr DF § 108, 2.

28 Cfr DF § 108, 3.

29 Cfr DF § 111, 1.

30 DF § 106, 1.

e la sua tematizzazione nella fede, che richiede di distinguere chiaramente lo stato di peccato da quello di grazia. Anche a livello terminologico, S. nel descrivere «il modo con cui la perfezione e la salvezza del redentore si esprime nella singola anima»³¹ distingue «rigenerazione» e «santificazione»: il primo di questi termini esprime il passaggio dallo stato di peccato a quello di giustificato; il secondo termine indica «la continuità nella crescita del nuovo»³². Questa distinzione permette così di descrivere da un lato il cammino di santificazione del credente dove egli esprime sempre più pienamente e attivamente la vita nuova, dall'altro di ricondurre il cambiamento di prospettiva, e in fondo l'intero cammino, all'opera di Cristo.

2. Entrando maggiormente nei dettagli di questa trasformazione, descriviamo innanzitutto come S. intende *la condizione dell'uomo nel peccato*. Il nostro autore evidenzia che il peccato è essenzialmente un'inclinazione interiore, una predisposizione ad agire per se stessi che si concretizza nella prassi non appena si trovano condizioni esterne favorevoli. Egli ritiene che anche l'inclinazione interiore sia già peccato, anzi che la differenza tra essa e la sua realizzazione storica sia più accidentale che sostanziale:

in sé e per sé non solo l'inclinazione al peccato presente nella situazione non viene accresciuta dal suo estrinsecarsi, ma anzi il peccato attuale è del tutto identico anche là dove appare uno stato di peccato solo interiore, e prende parte solo ad un momento della coscienza che si esprime come pensiero o come desiderio³³

Ogni credente può quindi riconoscere in se stesso la predisposizione a tutti i tipi di peccato, una predisposizione che se si ponessero gli incentivi esterni adeguati si concretizzerebbe in opere storiche, ma che già ora costituisce uno stato di peccato. Si crea così una solidarietà negativa tra il peccato personale e quello sociale, una solidarietà legata al fatto che

31 Cfr DF §§ 106-112.

32 DF § 106, 1.

33 DF § 73, 2.

l'interiorità viziata del soggetto gli fa percepire l'ambiente come consono a sé proprio quando esso crea le condizioni favorevoli al peccato. Il soggetto percepisce quindi positivamente la propria condizione proprio quando essa comporta in realtà una situazione di vita ed un agire peccaminoso³⁴, per questo egli non potrà mai realizzare un vero cambiamento attraverso le sue opere né sarà di stimolo per il rinnovamento della società. Emerge dunque con evidenza *il bisogno di una redenzione che venga da fuori dell'uomo e che al tempo stesso abbia la forza di cambiare la sua interiorità*, un bisogno che contrassegna sia il singolo che l'umanità nel suo complesso.

Posta questa condizione del soggetto nel peccato, S. definisce la libertà umana come «libera ricettività»³⁵, egli vuole cioè lasciare all'uomo quel minimo di libertà che consenta di chiamarlo tale, senza poterla ulteriormente distinguere in una parte attiva e una passiva³⁶. Appare chiaro tuttavia che la sua visione è rispettosa del fatto che la libertà non può essere del tutto annullata dal peccato, infatti: quando parla della incapacità di superare il peccato non sta parlando di singole azioni ma della condizione generale della persona³⁷; indica che la coscienza di Dio era presente prima della svolta anche se si esprimeva solo in lampi³⁸; prima della svolta era presente un desiderio (quindi anche un'inclinazione ad agire) come presentimento di un atto di carità possibile³⁹. La stessa rigenerazione che trasforma la condizione dell'uomo richiede di essere accolta nella fede e sarebbe senza efficacia senza questa accoglienza⁴⁰. Per questo il credente riconosce ad un tempo in Cristo la sorgente del proprio nuovo stato di vita e in se stesso la libera accettazione della grazia⁴¹.

3. La rigenerazione cambia radicalmente l'interiorità dell'uomo, ora egli percepisce negativamente tutti quei momenti in cui prevale la coscienza

34 Anche la legge di Mosè è ritenuta incapace di far riconoscere il peccato interiore (Cfr DF § 112, 5).

35 DF § 91.

36 Cfr DF § 108, 6.

37 Cfr DF § 107, 1.

38 Cfr DF § 106, 1.

39 Cfr DF § 108, 6.

40 Cfr DF § 109, 3.

41 Cfr DF § 91, 1.

sensibile e che lo portano quindi a vivere in modo disarmonico rispetto alla coscienza di Dio⁴². L'emergere di queste situazioni inoltre non è appropriato dal soggetto, egli le percepisce come estranee a sé e le riconosce quindi come un peccato che però non ha più forza su di lui: la coscienza di peccato si trasforma così nella *consapevolezza di un peccato perdonato*.

E così a causa della fede la coscienza del peccato diviene per lui coscienza della remissione dei peccati⁴³

Il cambiamento è così radicale che S. lo ritiene irreversibile. La rigenerazione ha risvegliato la coscienza di Dio ed essa diviene egemone, orienta le scelte della persona e la sua stessa percezione delle proprie azioni, dell'ambiente sociale e della vita. Il cammino di santificazione consiste quindi in una progressiva estensione di questo dominio della coscienza di Dio a tutte le parti della persona; questa può certamente commettere altri peccati ma non tali da costituire una vera battuta di arresto o un rinnegamento del cammino di fede.

Ci deve essere una differenza molto grande tra ciò che appartiene al tornare indietro dal peccato per coloro che non ancora vivono nella comunione con il redentore e ciò che vi appartiene per coloro che già vivono nella comunione con il redentore... per questi ultimi certo non affiorerà alla coscienza nessun peccato senza pentimento, essi non dovranno iniziare daccapo una nuova vita né avranno bisogno di una metanoia in senso stretto⁴⁴

Nello stato di rigenerati quindi *il peccato non può conquistare nuovi spazi* ma solo difendere quelli che aveva. Ciò non significa che il soggetto non possa commettere azioni peccaminose inedite rispetto al suo passato, ma questo fatto è imputato all'ambiente che ora offre incentivi nuovi a determinati comportamenti. In altre parole, la discontinuità del cammino di fede che emerge nell'esperienza è imputata soltanto alle pressioni

42 Cfr DF § 67, 2.

43 DF § 109, 2.

44 DF § 108, 1.

ambientali e non al soggetto che ormai è stato irreversibilmente afferrato e redento da Cristo⁴⁵. Questo *non significa andare nel quietismo*. Dopo la rigenerazione S. ricorda la lotta costante contro il peccato: contro gli entusiasti egli afferma che anche per il rigenerato c'è una lotta contro la carne e chi non si impegna in questa lotta non è realmente rigenerato⁴⁶; infatti chi nega questa partecipazione, rendendo l'uomo puramente passivo, rende incomprensibili tutte le esortazioni della scrittura e cade in aporie teologiche⁴⁷.

Dall'altro lato S., pur ammettendo che vi è un certo incentivo ad agire che deriva dalla ripetizione, sia per le opere dello spirito che per quelle della carne⁴⁸, contro quella che lui ritiene essere la concezione cattolica afferma che *la fede non cresce né cala*, altrimenti se le opere possono perfezionarla significa anche che possono farla sorgere⁴⁹. La convinzione del nostro autore su questo punto è molto ferma in quanto esso costituisce uno degli assi portanti dell'intero sistema teologico: la trasformazione dell'interiorità nella rigenerazione è opera della grazia ed essa fa sì che nei credenti il peccato non sia più produttivo. Eliminare questa differenza sostanziale rispetto alla condizione precedente significa uscire dal cristianesimo e andare nel pelagianesimo «in quanto, tolta questa opposizione, non resta più alcun effetto interiore specifico della redenzione»⁵⁰. Per questo motivo il processo di santificazione è da ritenersi irreversibile, esso costituisce il dispiegamento nel tempo del decreto divino di salvezza⁵¹ e se un credente che vive già nella conversione non si sente giustificato ma peccatore, dobbiamo pensare che si stia solo illudendo di peccato⁵².

4. La trasformazione interiore del credente comporta un suo nuovo modo di agire e questa *novità è legata alla motivazione interiore e non al fatto di*

45 Cfr DF § 110, 2.

46 Cfr DF § 111, 2.

47 Cfr DF § 70, 2.

48 Cfr DF § 67, 2.

49 Cfr DF § 112, 1.

50 DF § 74, 4.

51 Cfr DF § 111, 3.

52 Cfr DF § 107, 1.

spendersi in ambiti esplicitamente religiosi. Infatti S. distingue la giustizia civile dalla giustizia del rigenerato in base al fatto che nella prima l'uomo può fare del bene senza la grazia ma è sempre una affermazione di sé (anche attraverso l'affermazione della patria, della comunità...) mentre nella seconda egli agisce in modo disinteressato, per il Regno⁵³. La vita nuova quindi abbraccia in forma di vocazione tutta l'esistenza, persino gli ambiti di tentazione che divenendo occasioni di lotta contro il peccato sono già affermazione dell'uomo nuovo⁵⁴.

Il nostro autore utilizza la categoria di «professione» per indicare tutte le possibilità che il soggetto ha di agire per il Regno, possibilità che sono legate alla sua collocazione nel mondo, alla sua cerchia sociale e alla «misura delle energie che stanno a disposizione della sua volontà»⁵⁵. Egli afferma quindi che «tutte le opere buone» devono essere al tempo stesso «mezzi di grazia» cioè espressione della propria fede e vie per accrescere la santificazione propria e altrui, per questo

non si danno né azioni puramente ascetiche né azioni arbitrarie, ossia opere buone che si collocano al di fuori della professione; e tanto meno azioni che uno possa compiere, per così dire, in sovrappiù dopo che uno ha espletato a sufficienza la propria professione⁵⁶

Nel descrivere l'agire del credente S. usa la categoria della «*spontaneità*» per indicare che il cambiamento interiore predispone al cambiamento delle opere. Infatti il risveglio della coscienza di Dio non assorbe il soggetto verso una mistica distaccata dal mondo, al contrario si incarna in sentimenti nuovi che emergono nelle varie situazioni di vita, producendo una nuova consapevolezza e predisposizione ad agire. Al tempo stesso, essendo la spontaneità una predisposizione e non un obbligo costrittivo all'azione, rimane spazio per la libertà del soggetto, per una

53 Cfr DF § 70, 3. Il tema è ripreso anche a proposito della categoria di «ricompensa» che viene considerata inutile perché la persona cristiana non la cerca e nella misura in cui la cerca essa non è più opera buona. Il cristiano ha già la ricompensa nel senso che partecipa alla figliolanza di Cristo (Cfr DF § 112, 3).

54 Cfr DF § 111, 4.

55 DF § 112, 4.

56 Ibidem.

cooperazione attiva promossa dalla grazia⁵⁷.

4. Potenzialità e problemi irrisolti di questa impostazione teologica

1. Dalla nostra analisi è emerso un ammirevole tentativo di S. di *rivedere il cristianesimo alla luce della filosofia trascendentale*. In questo modo egli ha unito in modo dinamico l'esperienza storica del singolo con una visione cristiana circa l'uomo, il mondo e Dio. Il suo approccio consente quindi, oggi come allora, di superare la rigidità che talvolta contrassegna le tradizioni religiose positive e di porre l'attenzione sul movimento della coscienza di fede⁵⁸. Egli è riuscito così a descrivere una natura umana costitutivamente aperta alla trascendenza e al dialogo con Dio, gettando le basi per un fecondo *dialogo con il mondo intellettuale della sua epoca*. Al tempo stesso, il far riferimento alla condizione esistenziale dell'uomo nel mondo (il «sentimento») gli ha evitato di ridurre tutta l'argomentazione ad una speculazione solo teorica, ancorandola invece all'esperienza vissuta dei credenti.

In secondo luogo occorre rilevare che il continuo richiamo al *tema della coscienza* e dell'interiorità consente alla sua teologia di superare facili riduzionismi dell'esperienza di fede all'osservanza di norme morali e religiose. La mediazione dell'affetto infatti gli permette da un lato di affermare la responsabilità del cristiano nell'impegnarsi attivamente per la crescita del Regno, dall'altro di attribuire la sorgente del suo cambiamento interiore all'opera di Cristo, senza che quest'ultima affermazione di fede perda il suo spessore esistenziale⁵⁹.

Il procedere in modo trascendentale del suo pensiero, infine, consente a S. di indicare che l'azione diretta di Cristo verso il credente si realizza attraverso la *mediazione della Chiesa* senza per questo dover coincidere

57 Cfr DF § 108, 6.

58 Ad es. circa il peccato originale, egli afferma che la modalità di trasmissione dai progenitori alla loro discendenza non è descritta nelle Scritture ed è una specificazione che semplicemente non serve al cammino di fede dei credenti. Cfr DF § 72, 1.

59 Per questo egli afferma che nell'educazione religiosa non si può partire dalla legge morale e religiosa del decalogo per poi allargarne arbitrariamente gli ambiti di applicazione, occorre invece descrivere il Regno di Dio perché la persona possa avvertirlo in coscienza come possibilità di vita nuova. Cfr DF § 112, 5.

con essa. Egli mette in relazione i singoli gesti della tradizione cristiana con la coscienza di Dio del credente e attraverso di essa con il tutto dell'assoluto, ciò gli consente da un lato di recuperare la profondità di quei gesti e dall'altro di mantenere uno sguardo critico su di essi e su come vengono vissuti. Il suo impianto teologico supera così la dicotomia tra naturale e soprannaturale, dato di fede positivo e dato rivelato⁶⁰.

2. La nostra analisi ha messo in luce anche alcuni aspetti problematici dell'impianto teologico di S. In particolare vogliamo porre l'attenzione su due punti nodali: l'irreversibilità del processo di santificazione e la centralità della figura storica di Gesù.

Si è visto che S. afferma più e più volte che il processo di salvezza del credente è *irreversibile*: quando la coscienza di Dio viene risvegliata dal tocco di Cristo e diventa egemone il peccato perde la sua forza produttiva e può solo diminuire⁶¹. La preoccupazione del nostro autore è infatti quella di evitare che un credente possa attribuire a se stesso la propria salvezza, per questo egli ricorda che come un atto non può cambiare la natura di un oggetto così un'opera dell'uomo non può renderlo giusto o peccatore se già non era tale⁶². Ora i peccati in cui l'uomo può cadere dopo la rigenerazione non hanno la forza di cambiare la sua condizione in quanto essi emergono dalla coscienza di un uomo giusto, per questo vengono percepiti come estranei a sé e sono nella sostanza già perdonati:

i peccati di coloro che si trovano nello stato di santificazione portano già sempre con sé la loro remissione, e non sono in grado di eliminare la grazia divina nella rigenerazione, poiché essi vengono già sempre combattuti⁶³

60 Cfr DF §§ 10 e 13.

61 Cfr ad es. DF §§ 74. 107. 111.

62 Esula dallo scopo di questo articolo approfondire la ricaduta morale di un impianto teologico di questo tipo. E' evidente in ogni caso che ci si avvicina ad una morale dell'opzione fondamentale, per con la sostanziale differenza che in S. l'adesione a Cristo non può essere implicita e atematica. Su questa posizione morale e la sua critica da parte cattolica, cfr GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis Splendor*, n. 65.

63 DF § 111.

Inoltre S. descrive la rigenerazione come una comunione tra Dio e l'uomo che si realizza sul modello dell'unione ipostatica di Cristo, questo comporta che essa non può venire meno⁶⁴. Ne deriva evidentemente una *forte riduzione della libertà del soggetto*. Essa viene costantemente affermata sia per quanto riguarda la possibilità di realizzare opere storiche che esprimano la vita nuova, sia per quanto riguarda la lotta con il peccato; ma viene radicalmente negata nel suo valore più profondo di prendere continuamente posizione davanti all'offerta di comunione che viene da Dio⁶⁵. Questa impostazione suscita diverse domande: una visione relazionale della grazia come comunione con Dio non dovrebbe implicare che l'uomo possa rifiutare questa comunione non solo quando gli viene offerta ma anche successivamente quando già si sta realizzando? Nel cammino di fede si dà necessariamente un'unica svolta oppure sono possibili diverse conversioni? Chi è in un cammino di fede sperimenta solo peccati già perdonati o anche vere e proprie regressioni che possono portarlo, procedendo per gradi, fino alla decisione di perseverare nel peccato e di rompere la comunione con Dio? Evidentemente queste domande non trovano risposta nella teologia di S., essa finisce così con il *rilegare la drammaticità del peccato* soltanto al tempo che precede la rigenerazione, cioè *alla condizione del non cristiano*⁶⁶.

Un altro aspetto fortemente problematico della teologia di S. è la *centralità della figura di Cristo*. Il nostro autore afferma la necessità e assoluta rilevanza di Cristo per la salvezza a partire sia dalla Scrittura sia dall'esperienza di fede del credente. Questi percepisce sempre in se stesso una frattura tra la coscienza di Dio e il pieno dominio di essa, tra spirito e carne, e può avere certezza della propria salvezza solo se trova una chiara conferma che questa frattura sia superabile. Cristo è l'uomo in cui la coscienza di Dio è pienamente realizzata, la sua esistenza storica è la

64 Cfr DF § 111, 1.

65 S. si accorge del problema e cerca di recuperare ridefinendo la libertà come capacità di decidersi per Dio che nel processo di santificazione aumenta sempre più. Questo però non elimina il problema di una comunione con Dio che non si può più rifiutare. Cfr DF § 112, 1.

66 Questa affermazione è condivisa anche da Sorrentino. Cfr S. SORRENTINO, «Introduzione del curatore», in DF, II, p. 26.

dimostrazione che la frattura interiore dell'uomo e il peccato che ne deriva non sono parte costitutiva della sua natura ma possono essere superati⁶⁷. Inoltre l'esperienza del credente è quella di essere rigenerato, cioè di essere stato trasformato dall'incontro diretto con Cristo, questi quindi costituisce non solo l'archetipo dell'unione tra Dio e il soggetto ma anche la causa efficiente di essa, al punto che la dignità e l'attività di Cristo «debbono convertirsi completamente l'uno nell'altro e debbono commisurarsi reciprocamente»⁶⁸.

Seguendo il pensiero del nostro autore, si ha tuttavia l'impressione che *la figura storica di Gesù di Nazaret*, pur così sottolineata, *vada costantemente sullo sfondo* a motivo di un'analisi che parte sempre dall'esperienza del soggetto e che procedendo in modo trascendentale arriva al più generico rapporto tra Dio e l'uomo. Lo stesso S. lo riconosce:

ambedue questi momenti [consapevolezza della remissione dei peccati e della figliolanza divina], come i due momenti della conversione [penitenza e fede], sono sì dipendenti dall'attività complessiva di Cristo, tuttavia esprimono direttamente e in sé solo il rapporto dell'uomo con Dio⁶⁹

In questa impostazione teologica *Cristo viene quindi a costituire «semplicemente» l'archetipo* del rapporto compiuto tra umano e divino e anche il riconoscere a questo archetipo la funzione di causa efficiente della giustificazione non elimina il problema del suo legame all'effettiva storia di Gesù di Nazaret⁷⁰. Per evitare una deriva di questo movimento di pensiero già nell'impostazione della dogmatica S. indica che ogni affermazione deve basarsi sugli scritti confessionali e sulle Scritture altrimenti, senza il riferimento alla Parola, si cade nel soggettivismo e

67 Cfr DF § 68, 3. Cfr anche S. SORRENTINO, «Introduzione del curatore», in DF, II, pp. 43-45.

68 DF § 92, 2.

69 DF § 109, 2.

70 Questa critica è sostenuta da diversi autori. Ad es. K. BARTH, *La teologia protestante nel XIX secolo*, pp. 45-49, Milano 1980; H.U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, p. 30, Borla 2006.

nell'individualismo⁷¹. Tuttavia le varie affermazioni del Nuovo Testamento e gli eventi ivi narrati nella sua impostazione servono soltanto ad esprimere la convinzione di fondo che Cristo è il salvatore, il Dio-uomo, e pertanto vengono demitizzati⁷². In questo modo la Parola perde, almeno in parte, la sua forza kerigmatica di provocazione e richiamo alla conversione, sia per l'esperienza vissuta del singolo credente sia per il teologo che sviluppa scientificamente il suo pensiero. A nostro giudizio è questo il limite principale di un'impostazione teologica di cui non vanno comunque nascoste le numerose potenzialità, pur riconoscendo che essa non si è mostrata capace di esprimere in modo compiuto quella sintesi tra esperienza vissuta, tradizione comunitaria e riflessione che S. aveva spesso ricercato⁷³.

71 Cfr DF § 27, 4.

72 Cfr DF § 99. Un processo analogo avviene per lo Spirito. Il nostro autore afferma che si può comprendere il processo della conversione prima di parlare dello Spirito Santo in quanto anche gli apostoli si sono convertiti sulla Parola, prima di riflettere sulla Trinità. Ma così facendo egli confonde l'esperienza di fede con la riflessione sulla stessa, dicendo che quest'ultima diventa possibile a prescindere da elementi che invece la tradizione ritiene fondamentali. Cfr DF § 108, 5.

73 Ci sono varie interpretazioni (non esclusive l'una dell'altra) del perché S. abbia finito con l'exasperare il suo impianto. Senza perderci in dietrologie richiamiamo solo le più diffuse: per contrapposizione alla visione cattolica che secondo lui pone l'accento sulle opere dell'uomo; per la sua visione della religione come comunione tra vari poli antitetici (sapere e volere, metafisica e morale, uomo e Dio); per tentare un dialogo con illuministi e non credenti che criticavano la pretesa di verità della religione positiva; in risposta a Hegel che includeva il movimento del reale e del pensiero filosofico in un'unica sintesi molto razionale; per esprimere la coscienza credente critica rispetto al dato della fede ricevuto.