

Introduzione

1. Il compendio di *Storia del dogma* nella biografia intellettuale di Adolf Harnack¹

La professione di fede della chiesa cristiana è: in nessun altro nome c'è la salvezza che nel nome di Gesù Cristo, né è dato agli uomini nessun altro nome, in virtù del quale possiamo diventare beati².

Con queste parole Adolf Harnack iniziava la sua conferenza *Il cristianesimo e la storia*, tenuta a Francoforte sul Meno nel 1894, appena un anno dopo la pubblicazione della seconda edizione del suo fortunato *Grundriss der Dogmengeschichte*³. Dopo vent'anni di carriera universitaria, egli stava per raggiungere le più alte vette della vita accademica e politica. Figlio d'arte⁴, Harnack consegue nel 1873 il dottorato con una dissertazione sulla critica delle fonti dello gnosticismo; nel 1876 è già professore straordinario a Lipsia. Nel corso dell'anno accademico 1877-78 Harnack, schierandosi apertamente a favore delle idee teologiche di Albert Ritschl (1822-1899), considerate liberali⁵, compie una svolta determinante per il suo percorso di ri-

¹ Harnack (1851-1930) nacque a Dorpat (oggi Tartu) in Estonia. Studiò teologia a Dorpat e a Lipsia. Entrambe le facoltà erano considerate all'epoca piuttosto conservatrici. Harnack ottenne il titolo nobiliare nel 1914. Nel testo di questo saggio, tuttavia, scriveremo il suo cognome senza la preposizione «von». Nei riferimenti bibliografici useremo invece il cognome completo.

² A. VON HARNACK, *Cristianesimo, storia, società. Due conferenze*, a cura di P. BOSCHINI, Pisa, Edizioni ETS, 2003, p. 37. Si tratta di un riferimento esplicito al testo di At. 4,12.

³ La prima edizione della *Dogmengeschichte* risale agli anni 1889-1891. Fu però solo la seconda edizione del 1893 che diede al libro la sua forma pressoché definitiva; si vedano più avanti in questo volume le introduzioni alle varie edizioni dell'opera.

⁴ Il padre di Adolf, Theodosius (1817-1889), cultore di Lutero, fu pastore e docente di teologia a Dorpat. L'influenza di Theodosius su Harnack si nota anche nelle pagine del compendio di *Storia del dogma* a proposito della valutazione di Lutero e della sua opera.

⁵ Sulla figura di Ritschl e sui dibattiti suscitati dal suo metodo teologico si veda H. BERKHOF, *200 anni di teologia e filosofia. Da Kant a Rahner*, Torino, Claudiana, 1992, pp. 153-207.

cerca. L'approccio di Harnack al patrimonio della fede cristiana rimane tuttavia prettamente storico, a differenza di Ritschl, influenzato nella sua teologia dalla filosofia kantiana.

Nel 1879 l'Università di Giessen, nota per la sua impostazione culturale progressista, gli affida la cattedra di Storia della chiesa. L'insegnamento a Giessen dura sette anni. Sono anni in cui Harnack fonda, in collaborazione con Emil Schürer, la più nota rivista di segnalazioni bibliografiche, la "Theologische Literaturzeitung" (1881). Nel 1882 Harnack inizia anche la pubblicazione di una collana di studi e ricerche di storia della letteratura cristiana antica: *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*. Nel 1886 si sposta all'Università di Marburgo, considerata la vera roccaforte del liberalismo teologico. Al tempo stesso un gruppo di amici e discepoli fonda la rivista "Christliche Welt", che gli darà un costante sostegno nel corso dei numerosi dibattiti suscitati dalle sue opere. Sempre nel 1886 esce il primo volume del *Lehrbuch der Dogmengeschichte (Manuale di storia del dogma)*. I volumi successivi saranno pubblicati nel 1889 e nel 1890. Sia l'approccio metodologico sia le tesi di Harnack hanno una portata rivoluzionaria e suscitano reazioni diverse nel mondo accademico: dall'incondizionato entusiasmo all'aperta ostilità. Quest'ultima reazione assume la forma di un vero e proprio osteggiamento quando, nel 1888, Harnack, per espresso volere del cancelliere del Reich Otto von Bismarck, è chiamato alla cattedra di Storia della chiesa a Berlino. Gli oppositori di Harnack accusano addirittura il governo di una violazione dell'autonomia accademica dell'Università di Berlino. Nonostante l'ostracismo di una parte dell'ambiente accademico tedesco, nel 1890 Harnack è accolto come membro dell'Accademia prussiana delle scienze. Nell'ambito dell'Accademia egli fonda nel 1891 la Commissione per lo studio dei Padri della chiesa, iniziando la pubblicazione dei testi degli scrittori cristiani greci anteriori al concilio di Nicea (321). A questo periodo risale anche la sua monumentale edizione critica della *Didachè*. L'anno successivo lo vede coinvolto in un acceso dibattito circa l'opportunità di conservare ancora in vigore, nelle cerimonie delle chiese evangeliche in Germania, il simbolo apostolico. Nel suo scritto divulgativo *Das apostolische Glaubensbekenntnis (La professione di fede apostolica)* Harnack cerca di mediare tra i due estremi della disputa: auspica il mantenimento del simbolo, mettendo tuttavia in risalto la sostanziale differenza tra questa formula teologica e i contenuti essenziali della fede cristiana. È a questo punto che si inserisce il compendio di *Storia del dogma*, che esce dalle stampe nel 1889 per assumere la sua forma definitiva nel 1891. Grazie alla sua compattezza il libro ottiene subito un notevole successo editoriale: l'edizione francese curata da Eugène Choisy, con la prefazione dello stesso Harnack, vedrà la luce già nel 1893.

Prima di ritornare alla nostra opera è necessario soffermarsi su alcune tappe successive del percorso intellettuale di Harnack. Nel 1893, seguendo il piano di ricerca dell'Accademia delle scienze, egli licenzia il primo

dei due volumi dedicati alla storia della letteratura cristiana dei primi tre secoli, *Geschichte der altchristlichen Literatur der ersten drei Jahrhunderte*; il secondo volume, dedicato esclusivamente alla cronologia e alla datazione, uscirà nel 1897. È una ricognizione minuziosa e accurata dei testi noti, della storia della loro tradizione teologica, edizione, attendibilità, origine, datazione. L'originalità è costituita dal fatto che anche i libri canonici del Nuovo Testamento sono trattati in quest'opera alla stessa stregua degli altri documenti letterari. Benché aiutato da un gruppo di ricercatori e assistenti, è stato Harnack ad assumersi la parte più grave del lavoro e la responsabilità per l'intero progetto. Ancora oggi la ricchezza di risultati ne rende utile la consultazione. Una terza parte del progetto non è stata mai ultimata e ne esistono solo alcuni frammenti.

Le lezioni di Harnack sull'essenza del cristianesimo, tenute nel semestre invernale 1899-1900 e pubblicate nel 1901 sotto il titolo *Das Wesen des Christentums*⁶, costituiscono indubbiamente lo scritto più conosciuto di Harnack; la sua pubblicazione innesca subito un ampio dibattito che travalica il mondo accademico tedesco, suscitando anche accesi dibattiti interconfessionali⁷. *L'essenza del cristianesimo* assume chiaramente i connotati di uno scritto programmatico, anche se la sua origine fa pensare a una destinazione diversa e prettamente accademica. Nell'opera emergono distintamente le tre convinzioni fondamentali del liberalismo teologico, che si intrecciano con una vera e propria professione di fede dell'autore⁸.

La prima si fonda sull'asserzione che è possibile, attraverso un'indagine storica accurata e criticamente responsabile, individuare e circoscrivere il nucleo originario di ogni fenomeno storico. Una volta individuato, esso costituisce la sua verità e conferisce certezza al sapere umano. L'essenza del cristianesimo è appunto il suo nucleo storico originario che, secondo Harnack, coincide con la predicazione di Gesù. Tre sono i suoi tratti essenziali: l'annuncio del regno di Dio e la possibilità di percepire oggettivamente la sua venuta; la fede in Dio padre, per il quale ogni anima umana ha un valore infinito; l'esigenza di una giustizia superiore, che sia cioè dettata dall'amore del prossimo e persino dei nemici.

La seconda convinzione del liberalismo teologico si riferisce alla coscienza religiosa di Gesù e al suo rapporto con Dio. Il cristianesimo signifi-

⁶ È senz'altro l'opera di Harnack più tradotta in italiano. Nota come *L'essenza del cristianesimo*, la sua prima traduzione fu pubblicata a Torino già nel 1903. Cfr. G. SPINI, *Italia liberale e protestanti*, Torino, Claudiana, 2002, p. 273. Le successive edizioni risalgono al 1980 e il 1992, curate da G. BONOLA per i tipi della Queriniana di Brescia. Di recente è apparsa in Germania una nuova edizione critica dell'opera. A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, a cura di C.-D. OSTHÖVENER, Tubinga, Mohr, 2005; cfr. la recensione di F. FERRARIO, "Protestantesimo", 60, 3-2005, pp. 258-260.

⁷ Cfr. P.C. BORI, *Sviluppi e dibattiti*, in: A. VON HARNACK, *L'essenza del cristianesimo*, Brescia, Queriniana, 1992², pp. 35-62.

⁸ Cfr. P. RICCA, *Le chiese protestanti*, in: AA.VV., *Storia del cristianesimo. L'età contemporanea*, a cura di G. FILORAMO e D. MENOZZI, Roma-Bari, Laterza, 2001, p. 91.

ca in questa prospettiva la possibilità e la necessità di ripetere l'esperienza religiosa di Gesù, rivivere il suo rapporto filiale con Dio, essere afferrati non solo dalla forza delle parole di Gesù ma dal mistero della sua persona.

La terza convinzione espressa da Harnack vede nell'evangelo la forza di trasformazione sociale. Non si tratta di vedere in Gesù un riformatore sociale, ma di riconoscere che l'evangelo con la sua giustizia fondata sull'amore è un fermento di critica sociale e di ricostruzione dei rapporti collettivi nel segno di un'effettiva solidarietà e fraternità con i poveri.

Una particolare rivalutazione della teologia liberale, riassunta attraverso il pensiero di Harnack, è stata espressa da Dietrich Bonhoeffer in una lettera scritta nel carcere di Tegel il 3 agosto 1944 e indirizzata a Eberhard Bethge:

La Chiesa deve uscire dalla sua stagnazione. Dobbiamo tornare all'aria aperta del confronto spirituale col mondo. Dobbiamo rischiare di dire anche cose contestabili, se ciò permette di sollevare questioni di importanza vitale. Come teologo «moderno», che tuttavia porta in sé l'eredità della teologia liberale, io mi sento tenuto a mettere sul tappeto tali questioni. Tra i giovani non ce ne saranno molti che connettono in sé le due cose⁹.

Il successo dello scritto *L'essenza del cristianesimo* rischia di spostare in secondo piano l'unica opera di Harnack non dedicata alla storia del cristianesimo: *Geschichte der preussischen Akademie der Wissenschaften (Storia dell'Accademia prussiana delle scienze)*, pubblicata nel 1900. È tuttavia proprio questo studio a porre Harnack in stretto contatto con la politica culturale dell'imperatore Guglielmo II. Si intensifica così la presenza di Harnack ai più alti livelli decisionali dello stato prussiano; al tempo stesso il suo impegno personale lo porta a dirigere dal 1903 al 1911 il Congresso evangelico-sociale, organismo che coordina l'impegno dei cristiani nella sfera sociale.

L'impegno politico non impedisce a Harnack di continuare le sue ricerche. Nel 1902 appare un altro dei suoi saggi più celebri *Die Mission und Ausbreitung des Christentums (La missione e la diffusione del cristianesimo)*. È l'opera della piena maturità scientifica, la sintesi completa delle conoscenze storiche e filologiche dall'autore. Nel 1905 Harnack assume la direzione generale della Biblioteca nazionale. L'anno dopo inizia il suo lavoro di minuzioso studio storico dei vangeli, i *Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament (Contributi per l'introduzione al Nuovo Testamento)*, terminato nel 1916. Nel 1911 Harnack ispira la fondazione e assume la presidenza della Kaiser-

⁹ D. BONHOEFFER, *Resistenza e Resa. Lettere e scritti dal carcere*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1996², p. 458. Bonhoeffer seguì alcuni seminari di storia del cristianesimo tenuti da Harnack all'Università di Berlino negli ultimi anni della sua vita. Si può affermare che l'influenza di Harnack sul pensiero di Bonhoeffer è stata tutt'altro che superficiale. Si veda lo studio di C.-J. KALTENBORN, *Adolf von Harnack als Lehrer Dietrich Bonhoeffers*, Berlino, Evangelische Verlagsanstalt, 1973, pp. 106-146. Il saggio di Kaltenborn è inoltre un'interessante introduzione al pensiero teologico di Harnack.

Wilhelm-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften, la massima istituzione tedesca per la ricerca scientifica¹⁰. A quell'epoca risale la sua amicizia con Friedrich Schmidt-Ott (1860-1956), ministro della cultura fino al 1920 e principale architetto della politica prussiana nel campo della formazione universitaria e della ricerca scientifica¹¹.

In questa prospettiva segue la firma apposta da Harnack al manifesto dei 94 intellettuali a sostegno dell'entrata in guerra della Germania nel 1914. Nello stesso anno Harnack è elevato al rango di barone, e quindi al suo cognome si aggiunge la preposizione «von». Tuttavia, già nel 1916, egli si impegna pubblicamente a favore di una conclusione negoziata della pace e di una riforma della monarchia e dell'amministrazione statale.

Dal 1918 in poi la sua carriera politica entra in una fase di declino. Il governo della Repubblica di Weimar tende a limitare l'effettiva influenza di Harnack sulla vita culturale tedesca. Questo mutamento è anche legato a una forte reazione contro la teologia liberale e contro Harnack stesso che avrà in Karl Barth uno dei principali protagonisti. Nel 1919 Harnack pubblica uno scritto intitolato *Fünfzehn Fragen an die Verächter der Wissenschaftlichen Theologie* (*Quindici domande a chi disprezza la teologia scientifica*). Lo scritto evidenzia in maniera abbastanza palese la sostanziale inconciliabilità delle posizioni di Harnack e Karl Barth.

Nel 1921 Harnack lascia la direzione della Biblioteca Nazionale e limita l'attività di insegnamento. Nello stesso anno pubblica l'ultima delle sue opere maggiori dedicate al cristianesimo antico: *Marcion, das Evangelium vom fremden Gott* (*Marcione, il vangelo del Dio straniero*). È un'opera costruita con il consueto rigore scientifico, ma tra le righe si legge l'intenzione di mettere in guardia le chiese e le facoltà di teologia dai pericoli della teologia della trascendenza, della distanza, del rifiuto di quella sintesi tra cristianesimo e cultura che caratterizzava la teologia liberale. La pubblicazione nel 1923 del suo carteggio con Barth segna tuttavia una frattura anche tra i seguaci del liberalismo teologico: l'approccio storico-critico viene di fatto superato da quello esistenziale e kerygmatico. Harnack cerca di reagire trasformando la sua casa di Berlin-Dahlem in un circolo culturale, luogo di incontro e dibattito tra studiosi ancora fedeli all'impostazione della ricerca scientifica propria di Harnack. Questo impegno si concluderà solo nel 1930 con la sua morte.

Come si è detto, nell'imponente bibliografia degli scritti di Adolf Harnack l'opera più letta e citata è *L'essenza del cristianesimo*. Abbiamo evidenziato in precedenza le ragioni di tale considerazione. Bisogna tuttavia precisare che il compendio di *Storia del dogma* è il più importante documento dell'approccio metodologico di Harnack alla storia del pensiero cristiano. Tale approccio è stato ovviamente sviluppato e teorizzato nel *Lehrbuch der*

¹⁰ La Società è stata rifondata nel 1948 come *Max-Planck-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften*.

¹¹ Si veda la dedica con cui si apre il compendio.

Dogmengeschichte (*Manuale di Storia del Dogma*), pubblicato negli anni 1886-1890. Con particolare consapevolezza Harnack scelse tuttavia il compendio per divulgare e perfezionare sia le tesi della sua ricerca sia l'approccio metodologico stesso.

2. Il compendio di *Storia del dogma* come sintesi di un approccio metodologico

Harnack si colloca in continuità con un filone di ricerche storiche sul cristianesimo caratterizzato da un particolare rigore nel salvaguardare l'autonomia della ricerca. È un metodo che esclude a priori qualunque apologetica, ma è anche ben lontano dalla filosofia della religione. Le radici del metodo affondano nel lavoro innovatore di alcuni illuministi come H.S. Remarius o J.S. Semler. Nel corso dell'Ottocento diversi studiosi, tra cui W. Herrmann, J.W. Kaftan, J. Wellhausen e il già citato Albert Ritschl, hanno consolidato la convinzione della necessità dell'approccio storico al dogma¹². Negli anni immediatamente precedenti alla stesura dell'opera di Harnack, Ernst Troeltsch stimola il dibattito sul rapporto reciproco tra ricerca storica e cristianesimo. Secondo Troeltsch il cristianesimo come religione storica è relativo, perché una religione può essere considerata assoluta solo nel particolare contesto storico e ambito culturale in cui è apparsa; in altre parole, nella storia non ci sono assoluti. L'unico assoluto è Dio stesso, tuttavia la certezza di fede non va fondata sul dato storico ma, piuttosto, cercata in un rapporto mistico o intuitivo con Dio.

Con il suo metodo, Harnack si colloca dunque su un versante abbastanza diverso. Per lui i fatti, desumibili dalle fonti, assumono un posto centrale, la singolarità dei fenomeni storici si colloca in un percorso lineare, in cui alcune apparenti somiglianze tra diversi fenomeni ne affermano sostanzialmente l'irripetibilità; il significato degli accadimenti e il senso delle mutazioni può essere evidenziato a partire dal loro interno e dalla loro evoluzione. In altre parole, tutta la realtà determinabile e i fattori determinanti non stanno fuori della storia ma vanno ricercati in essa. Harnack valorizza dunque la storia come strumento di conoscenza, partendo dall'asserto che l'uomo si definisce ed è conoscibile nella sua storicità. Applicando questo enunciato all'uomo Gesù e alla sua vicenda, Harnack crea un approccio liberante e sovversivo al tempo stesso. La liberazione consiste nel recuperare la purezza esistenziale di Gesù e nel risollevare la forza trasformatrice contenuta nella sua persona e nelle sue parole. L'aspetto sovversivo consi-

¹² Cfr. G. BONOLA, *L'essenza del cristianesimo nella prospettiva di Adolf von Harnack*, in: A. VON HARNACK, *L'essenza del cristianesimo* cit., p. 12.

ste nella polemica «contro la tradizione di diciassette secoli di storiografia ecclesiastica», in altre parole, contro il condizionamento dogmatico della ricerca storica.

Gianfranco Bonola, analizzando il metodo di Harnack, afferma che in esso emerge una chiara concezione del ruolo dello storico:

Funzione precipua dello storico è colmare la distanza culturale in piena avvertenza di essa e della insopprimibile diversità delle situazioni e delle concezioni. Rendendo giustizia alla peculiarità delle concezioni degli antichi, anche delle idee meno componibili con le collaudate certezze del suo secolo, Harnack non solo si cautela dal cadere in incomprensioni o liquidazioni troppo frettolose, ma intende trarre anche una salutare lezione di modestia circa la relatività del nostro sapere¹³.

La tensione tra la relatività del sapere e l'oggettività del fatto storico è particolarmente evidente nell'uso delle fonti storiche. Sfogliando le pagine del compendio colpisce la quantità di testi originali in un volume di dimensioni non particolarmente vaste. Un raffronto con i tre volumi del manuale (*Lehrbuch*) dimostra che la profusione delle fonti citate è, in proporzione e in termini assoluti, solo di poco inferiore, rispetto all'opera principale. Tale abbondanza è la principale ricchezza del compendio, ma anche la più grande difficoltà di lettura. Nel suo approccio alle fonti, Harnack evita la traduzione. Il filologo Harnack è molto attento all'analisi dei termini principali del discorso, allo studio dell'ambientazione culturale dello scritto e del suo autore, senza tuttavia condizionare la lettura del testo con la propria traduzione. Il documento scritto, dunque, non risolve completamente la tensione tra relatività e oggettività, e non si può prescindere dalla sua esistenza.

L'aspetto linguistico delle fonti cristiane è alla base del principale presupposto dell'approccio di Harnack: l'incontro del messaggio cristiano originario con la cultura ellenistica ha generato una trasformazione del messaggio assolutamente imprescindibile per lo studio della storia del cristianesimo. Nel pensiero di Harnack si possono distinguere due aspetti di tale decisivo incontro. Il primo, espresso con il termine «grecizzazione», riguarda la lingua stessa. La predicazione di Gesù e dei suoi più stretti seguaci è stata pronunciata in aramaico. Il primo passo verso la completa grecizzazione del cristianesimo è già l'opera di Paolo di Tarso; i più antichi scritti del cristianesimo, le lettere di Paolo, appunto, sono redatti in greco¹⁴. Il secondo aspetto di questo processo è l'incontro con la cultura greca, chia-

¹³ G. BONOLA, *op. cit.*, p. 15.

¹⁴ In questa affermazione Harnack è strettamente legato allo stato delle ricerche archeologiche ed esegetiche della sua epoca; egli non poteva prendere in considerazione le scoperte più recenti riguardanti la cosiddetta «chiesa dei circoncisi». Un'ampia rassegna di studi critici sull'argomento e delle scoperte archeologiche avvenute negli anni Cinquanta e nei primi anni Sessanta del secolo scorso è contenuta in L. RANDELLINI, *La Chiesa dei Giudeo-cristiani*, Brescia, Paideia, 1968, pp. 12-17.

mato «ellenizzazione». Nel caso di Paolo non è ancora corretto parlare di ellenizzazione perché si tratta, in sostanza, di un ebreo che scriveva in greco e aveva alcune nozioni di filosofia greca di matrice stoica. Il passaggio verso l'ellenizzazione, intesa come uso dei concetti e dei modelli di ragionamento tipici della cultura greca, si registra solo all'inizio del II secolo d.C., e il più illustre rappresentante di questo processo di trasformazione è Giustino, detto il Martire. Bisogna tuttavia precisare che Harnack non accolse mai pienamente le tesi del suo contemporaneo Auguste Sabatier (1839-1928), che tendeva a costruire il suo approccio alla storia del dogma sulla base dell'analisi linguistica delle formule dottrinali¹⁵.

Il secondo presupposto di Harnack assume connotati più teologici: la trasmissione del messaggio cristiano in un contesto ellenistico, con il suo schema specifico di razionalità e forme di pensiero, condusse al tentativo di concettualizzare e dare sostanza metafisica alla rilevanza di Gesù. Harnack individua quindi uno spostamento da una soteriologia individualistica, vale a dire dall'influenza personale di Gesù sull'esistenza del credente, verso la cristologia speculativa. Le origini di questa trasformazione va cercata, secondo Harnack, da un lato nello gnosticismo di matrice cristiana, dall'altro nell'ampia diffusione della nozione di *Logos*, dovuta a Filone di Alessandria e sviluppata in ambito cristiano da Origene.

Da questi presupposti nasce una delle affermazioni più contestate di Harnack, dedicata al rapporto tra dogma e Scrittura:

La tesi delle chiese secondo cui i dogmi sarebbero l'esposizione della stessa rivelazione cristiana, perché dedotti dalla Sacre Scritture, non trova conferma nella ricerca storica. Piuttosto da essa risulta che il cristianesimo dogmatico (i dogmi) nella sua concezione e nel suo sviluppo sia un'opera dello spirito greco sul terreno del vangelo [...]. Gli strumenti concettuali, con i quali nell'antichità si è cercato di far comprendere e di proteggere il vangelo, sono stati fusi insieme con il suo stesso contenuto. In questo modo è sorto il dogma, alla cui formazione hanno contribuito in ogni caso anche altri fattori (innanzi tutto, l'interpretazione del culto rituale – il dogma segue spesso l'evoluzione pratico-religiosa, senza determinarla se non successivamente; singoli detti delle Sacre Scritture; la necessità di valutare nei giusti termini la devozione popolare e superstiziosa; motivi politico-ecclesiastici e clericali, false conclusioni ecc.), ma tutto ciò tuttavia non senza che lo sforzo di comprendere, esplicitare e applicare il pensiero fondamentale della salvezza cristiana mantenesse, quantomeno nell'epoca più antica, la supremazia (p. 43).

Proprio l'applicazione di questa tesi alla teologia sistematica, o meglio una certa confusione metodologica nella sua applicazione, ha suscitato la

¹⁵ Si veda la seconda considerazione metodologica a p. 11: «La tesi secondo cui il dogma è il linguaggio della religione [...] è vera solo in parte; il linguaggio autentico di questa religione è la confessione di fede, la preghiera e l'agire; il dogma è un linguaggio imposto». Su Sabatier cfr. H. BERKHOF, *op. cit.*, pp. 409-412.

maggior parte delle polemiche intorno al metodo di Harnack. Ritorniamo su questo argomento in seguito, analizzando gli esiti della storia del dogma.

Fatte le premesse e chiariti i presupposti metodologici si apre la questione fondamentale: che cos'è il dogma per Harnack? La definizione più sintetica potrebbe essere la seguente: un'affermazione di fede che, in riferimento alla conoscenza del mondo e della storia, è presentata come verità assoluta. Harnack, però, preferisce definire il concetto del dogma al plurale:

[Il dogma è un complesso di] affermazioni di fede *connesse le une con le altre*, formulate concettualmente, adatte a una trattazione scientifico-apologetica, che hanno per contenuto la conoscenza di Dio, del mondo e degli atti salvifici di Dio, e mirano alla beatitudine degli esseri umani (p. 42).

Il sorgere del cristianesimo dogmatico è dunque legato all'imposizione di tale quintessenza della dottrina a ogni membro maggiorenne della chiesa:

Con questa quintessenza la comunità cristiana [...] assunse una posizione precisa e in apparenza incrollabile nei confronti della conoscenza del mondo e della storia, portò a espressione la sua fede religiosa in Dio e in Cristo e, legando allo stesso tempo tutti i suoi membri alle affermazioni di fede, diede a quelli tra loro dediti alla riflessione una materia suscettibile di essere sviluppata senza limiti (p. 42).

Il compito della storia del dogma è dunque quello di risalire alla nascita del cristianesimo dogmatico e di descriverne lo sviluppo. Il confine tra i due aspetti della ricerca è per lo stesso Harnack fluido e talvolta poco rilevante. Egli tuttavia distingue precisamente la storia generale del dogma da quella specifica. La prima cerca di caratterizzare le singole epoche storiche dal punto di vista teologico. La suddivisione può essere fatta in base al criterio esterno (grandi eventi politici e sociali) oppure interno (eventi particolari all'interno della chiesa e/o sorgere di dottrine nuove). È da preferire il secondo criterio, poiché legato alla storia specifica del dogma, che isola e segue le singole dottrine. Harnack, pur distinguendo i due approcci, ritiene che essi andrebbero tenuti insieme all'interno di un paradigma che divide la storia del dogma in due fasi principali: la nascita e lo sviluppo. Quest'ultimo è suddiviso da Harnack in tre periodi:

- a. Lo sviluppo del dogma secondo la sua concezione originaria (in Oriente dall'arianesimo sino alla lotta iconoclasta).
- b. Lo sviluppo in Occidente del dogma sotto l'influsso del cristianesimo di Agostino e della politica della sede papale.
- c. I tre esiti del dogma (nelle chiese della riforma protestante, nel cattolicesimo tridentino, nella critica sociniana e nel razionalismo illuminista).

Ci occuperemo degli esiti della storia del dogma nel paragrafo successivo, tuttavia, prima di concludere la parte dedicata alla metodologia, è importante soffermarsi sugli scopi del metodo elaborato da Harnack:

Espone il processo della nascita e dello sviluppo del dogma, la storia del dogma offre anche uno strumento più adatto per liberare la chiesa dal cristianesimo dogmatico e per accelerare l'inarrestabile processo di emancipazione, iniziato – senza che egli stesso lo sapesse – con Agostino. Ma essa testimonia anche dell'*unità* della fede cristiana nel corso della sua storia, nella misura in cui dimostra che il significato della persona di Gesù Cristo e le concezioni fondamentali del vangelo non sono mai andati perduti e hanno resistito a tutti gli attacchi (pp. 44 s.).

Che cosa intende Harnack con il termine «attacchi» contro la persona di Gesù Cristo e contro le concezioni fondamentali del cristianesimo? Essi possono essere divisi in due categorie: estrinseci e intrinseci. Gli attacchi estrinseci sono stati sferrati dal giudaismo stesso. L'affermazione della risurrezione di Gesù, il compimento delle Scritture ebraiche nella sua persona e quindi la sua identificazione con il messia (Cristo)¹⁶, hanno provocato una profonda trasformazione del cristianesimo da movimento interno al giudaismo a sistema religioso indipendente, in netta opposizione al giudaismo, arroccato sulla difesa di un monoteismo rigoroso, disposto al massimo a riconoscere in Gesù un rabbino più o meno ortodosso, a seconda delle diverse correnti¹⁷. La prima fase dell'apologetica cristiana risponde quindi all'esigenza di distinguere la particolarità della dottrina cristiana rispetto al suo retroterra giudaico. Questo tipo di apologetica trova il massimo esponente in Giustino.

La seconda fase di attacchi esterni è dovuta alla gnosi. La gnosi deve essere ritenuta nella sua sostanza un sistema di credenze anteriore e, in fondo, indipendente dal cristianesimo¹⁸. La reciproca contaminazione tra le due dottrine, avvenuta probabilmente già verso la fine del I secolo d.C., rischiava di portare il cristianesimo verso una deriva dualistica, negando radicalmente la divinità di Gesù. Nonostante una dura polemica tra giudaismo e gnosticismo, entrambi convergevano sulla negazione dell'unicità della persona di Gesù nel processo della rivelazione di Dio. La più completa testimonianza di questa polemica si trova negli scritti di Ireneo. La necessità di confrontarsi con lo gnosticismo ha generato uno dei più grandi pe-

¹⁶ Nella prospettiva di Harnack la principale prova di tale passaggio è la testimonianza di Paolo in I Cor. 15,1-11.

¹⁷ Cfr. G. STEMBERGER, *Il giudaismo classico. Cultura e storia del tempo rabbinico (dal 70 al 1040)*, Roma, Città Nuova, 1991, pp. 98-110; 245-264.

¹⁸ Lo gnosticismo (dal termine «gnosi», conoscenza) è un fenomeno particolarmente complesso. Per quanto riguarda il cristianesimo una preziosa antologia di testi gnostici in italiano è stata curata da L. MORALDI, *Testi gnostici*, Torino, Utet, 1982. Sul rapporto tra giudaismo e gnosticismo cfr. G. STEMBERGER, *op. cit.*, pp. 264-269.

ricoli intrinseci al cristianesimo, ovvero la sua «ellenizzazione acuta», per usare l'espressione coniata, di fatto, dallo stesso Harnack. Questo pericolo, appunto, si manifestò pienamente in ciò che Harnack chiama «cristianesimo dogmatico». L'oggetto della critica di Harnack non sono però i dogmi in sé, bensì il carattere vincolante e normativo che essi assumono come espressioni uniche della dottrina cristiana.

Tenendo conto della cronologia nel compendio di *Storia del dogma* è evidente che l'attenzione di Harnack si concentra su quella fase dello sviluppo del dogma che culmina nelle formulazioni dogmatiche dei concili di Nicea (325), di Costantinopoli (381), di Efeso (431) e di Calcedonia (451). Fatta l'eccezione per Agostino e per la questione del *Filioque*, Harnack dedica senz'altro meno attenzione al cristianesimo occidentale. Egli assume, a ragione e in una certa sintonia con A. Sabatier, la tesi che nella formulazione del dogma l'Occidente ha compiuto in sostanza lo sforzo linguistico finalizzato alla corretta espressione in latino del sistema dogmatico del cristianesimo di lingua greca.

3. I tre esiti della storia del dogma

Harnack ha dedicato agli esiti del suo approccio metodologico il terzo volume del suo *Handbuch der Dogmengeschichte*. Sul piano della divulgazione, più che quel ponderoso volume, hanno contribuito alla diffusione del suo pensiero le già menzionate lezioni sull'essenza del cristianesimo nonché le successive edizioni del compendio, dalla quarta nel 1905 fino alla sesta del 1922¹⁹.

3.1 Gli esiti della storia del dogma e la metodologia di Harnack

I tre esiti della storia del dogma teorizzati da Harnack, riforma protestante, cattolicesimo e socinianesimo sono, di fatto, valutazioni sugli esiti storici raggiunti nel primo Novecento dal fenomeno dogmatico. In estrema sintesi, tali esiti potrebbero essere definiti come superamento del dogma da parte della riforma protestante, assolutizzazione del dogma a opera del cattolicesimo post-tridentino e distruzione del dogma da parte del socinianesimo. Va da sé che le preferenze di Harnack si concentrano sul primo, identificato quasi esclusivamente con l'opera di Lutero. Già questa predilezione costituisce

¹⁹ La settima edizione del 1931 e l'ottava del 1991 sono semplici riproduzioni anastatiche della sesta.

un limite dell'approccio. Identificare la riforma protestante quasi totalmente con Lutero è una scelta consapevole e motivata, sulla quale torneremo in seguito. Tale scelta limita tuttavia già a monte l'utilità dello strumento metodologico creato da Harnack. Si dimostrano indiscutibilmente più versatili i paradigmi di riflessione identificati con il cattolicesimo e con il socianesimo. Ma anch'essi, come d'altronde la riforma protestante, sono limitati dal successivo sviluppo del pensiero cristiano. Il limite più consistente è costituito dalla *Dogmatica ecclesiale* di Karl Barth, che affronta i quesiti posti da Harnack in modo completamente diverso, senza cadere tuttavia nell'assolutismo dogmatico tipico del cattolicesimo. Il secondo limite, meno consistente teoricamente ma particolarmente evidente sul piano pratico, è lo sviluppo del cosiddetto cristianesimo sociale. Harnack interpreta la dimensione sociale del cristianesimo in chiave prevalentemente etica, tendendo a sottovalutare la sua portata storica e le numerose elaborazioni di tipo teologico, compiute già dai suoi contemporanei, in particolare Troeltsch. Il terzo limite di carattere metodologico è costituito dalla trasversalità dei tre esiti elaborati da Harnack. Egli propone un modello costruito su un sistema di compartimenti stagni, mentre l'applicazione del suo stesso metodo d'analisi alla storia del dogma nel cristianesimo dimostra la trasversalità dell'assolutizzazione, del superamento e della distruzione del dogma. Tale trasversalità è riscontrabile per esempio nei movimenti pauperistici del Medioevo, che Harnack sembra trattare con una certa superficialità. Un altro genere di trasversalità, sempre riconducibile ai tre esiti della storia del dogma, emerge abbastanza chiaramente dai documenti del concilio di Trento; mentre i suoi decreti assolutizzano il dogma, i verbali del dibattito documentano abbondantemente numerose elaborazioni tese al superamento, ovvero alla rifondazione del dogma su basi abbastanza simili all'approccio di Lutero. Harnack si ferma tuttavia sul primo aspetto, senza approfondire abbastanza il secondo. In questo paragrafo cercheremo quindi di commentare brevemente i tre esiti della storia del dogma mantenendo l'impostazione originale di Harnack, pur riconoscendone i limiti.

Prima di affrontare gli argomenti principali è opportuno chiarire un equivoco legato all'approccio metodologico di Harnack. Dopo la sua morte, la figlia Agnes Zahn-Harnack, scrivendone la biografia, nel 1930, metteva in luce soprattutto la religiosità, l'abilità organizzativa e il senso politico di Harnack. Erich Seeberg, successore di Harnack a Berlino, recensendo questo volume, lamenta di avervi trovato il teologo. Egli, infatti, nella sua commemorazione, pubblicata sempre nel 1930, aveva definito Harnack «il teologo dell'umanità». Ma in realtà Harnack era e voleva essere anzitutto uno storico²⁰. Su questo punto sorgeva e si accentuava il contrasto tra lui e i teologi conservatori, ma anche non conservatori, come Barth in am-

²⁰ Cfr. M. PUGLISI, *Adolfo Harnack. Ricordi universitari di Berlino*, "Protestantesimo", 6, 2-1951, pp. 86-87.

bito protestante e Alfred Loisy in ambito cattolico progressista. L'applicazione del metodo storico di Harnack in campo teologico ha generato, infatti, diversi problemi. Il primo di questi è indubbiamente la questione dell'autorità della Scrittura. Harnack si schierò abbastanza nettamente contro le interpretazioni dei vangeli come mito e contro quanti vedevano in essi la prevalenza di intenti missionari e strumentalizzazioni finalizzate a essi. Per Harnack i tre vangeli sinottici sono le fonti per eccellenza utili alla ricostruzione della "biografia" di Gesù; in maniera diversa lo sono anche tutti gli altri scritti del Nuovo Testamento, che documentano, secondo Harnack, la vita e la dottrina del cristianesimo delle origini. Quest'affermazione dell'uso storico dei testi neotestamentari costituisce al tempo stesso il principale limite nell'uso del metodo di Harnack nella teologia: se i testi del Nuovo Testamento possono essere analizzati alla stessa stregua di qualunque altro documento storico, allora l'autorità normativa della Scrittura rischia di essere notevolmente ridotta. Lo stesso si può dire anche dell'autorità dei concili e del papa nel cattolicesimo romano. Contro il primo rischio si schierò in blocco il protestantesimo conservatore di matrice anglosassone, pubblicando tra il 1909 e il 1915 i famosi dodici opuscoli di *The Fundamentals*. Alla messa in discussione del magistero romano, ripresa dal modernismo cattolico, Pio X reagì nel 1907 con la sua enciclica *Pascendi dominici gregis*, anticipata nello stesso anno dal decreto del Santo Uffizio *Lamentabili*. Paradossalmente, le due reazioni sono unite dalla grave accusa rivolta contro i sostenitori di Harnack nel campo teologico: la storia del dogma trasforma il cristianesimo in un umanesimo etico che rasenta l'agnosticismo. Ma alla luce degli scritti di Harnack, tale accusa potrebbe essere rivolta contro qualche teologo liberale o modernista cattolico particolarmente radicale nell'interpretazione degli esiti della storia del dogma. Rivolgere tale accusa contro lo storico Harnack rischierebbe di diventare una semplificazione infondata. È stato anzi Harnack stesso ad avvertire in ciò che chiama «socinanesimo» il rischio di una deriva agnostica, antropocentrica, tendente a ridurre il cristianesimo a puro sistema etico, basato sulla mera imitazione dell'uomo Gesù.

3.2 Lutero e la riforma protestante: il superamento del dogma

Per quello che riguarda la riforma la storia del dogma è in grado di illustrare solo il cristianesimo di Lutero al fine di rendere comprensibili gli sviluppi seguenti, ed esso o appartiene nella sua totalità (sino a oggi) alla storia del dogma oppure ne è del tutto escluso. Tuttavia è più corretto escluderlo del tutto, poiché il dogma antico si presentava come infallibile, e la riforma ha respinto questa pretesa per le sue proprie formulazioni. Se, dunque, nelle formulazioni del protestantesimo del XVI secolo si volessero riconoscere dei

dogmi e si volesse condurre la storia del dogma sino alla formula di Concordia e ai canoni di Dordrecht, si perpetuerebbe la confusione degli epigoni, i quali per la dottrina protestante cercano ancora un concetto che si collochi in una posizione intermedia tra il riformabile e l'infalibile. Le chiese della riforma possiedono certo ordini di dottrina ma non dogmi infallibili (p. 417).

Questa citazione esprime il limite cronologico e concettuale che Harnack ha imposto alla sua ricerca. Quali sono però le ragioni della posizione riservata a Lutero nella storia del dogma? Leggendo le pagine di questo compendio dedicate al riformatore di Wittenberg si nota una carica emotiva particolarmente intensa. Harnack eleva Lutero all'altezza di Agostino per l'originalità dell'elaborazione teologica e per il ruolo nella storia del cristianesimo.

Sul piano storico Harnack attribuisce a Lutero un duplice merito. Prima di tutto Lutero ha liberato il vangelo di Gesù Cristo dall'ecclesiasticismo e dal moralismo, dominanti nel Medioevo. Al tempo stesso egli ha ridato vigore al cristianesimo delle origini, restaurando il dogma antico sulla base del vangelo e recuperando la centralità della soteriologia, messa ai margini dal dogmatismo speculativo. In altre parole, Lutero «ha condotto i suoi contemporanei fuori dal cristianesimo umanistico, francescano e politico, e li ha costretti a interessarsi a ciò che per loro era del tutto estraneo: *il vangelo e la teologia antica*» (p. 440).

Un altro tratto portante dell'opera di Lutero è la sua ecclesiologia. Essa è fondata su quattro affermazioni fondamentali: 1) lo Spirito Santo fonda la chiesa per mezzo della parola di Dio; 2) questa parola è la predicazione della rivelazione di Dio in Cristo che crea la fede; 3) la chiesa non ha altro campo d'azione che non sia quello della fede; essa è anche la madre nel cui grembo si giunge alla fede; 4) la religione non è altro che la fede; la sfera nella quale la chiesa e i singoli conservano la fede non può consistere in pratiche speciali e neanche in un ambito particolare, ma piuttosto il credente deve dimostrare la sua fede negli ordini naturali della vita e nel servizievole amore per il prossimo.

Harnack pone un accento particolare sulla quarta affermazione. Secondo lui, Lutero ha restituito il diritto indipendente agli ordinamenti naturali nel matrimonio, nella famiglia, nella professione e nello stato, emancipandoli dalla tutela della chiesa e subordinandoli allo spirito della fede e dell'amore. La liberazione compiuta da Lutero sul piano della dottrina, e nella società, permette dunque a Harnack di attribuire alla sua opera il carattere di una svolta epocale che pone fine alla storia del dogma:

Riconoscendo come cosa più importante ciò che sino ad allora, sotto le macerie dei raffinati e complicati ideali, era stato poco considerato – la confidenza umile e certa nella provvidenza paterna di Dio e la fedeltà nella vocazione nella certezza del perdono dei peccati – egli introdusse una nuova epoca della storia del mondo (p. 444).

3.3 Socinianesimo e cattolicesimo: distruzione e istituzionalizzazione del dogma

Questi due esiti della storia del dogma sono perfettamente antitetici. La riforma protestante, identificata da Harnack con Lutero non può essere considerata una sintesi o una via di mezzo. La radicale differenza si riscontra già nel tentativo di descrivere i due fenomeni: il socinianesimo si presenta come un sistema di molteplici dottrine, svincolato da qualunque gabbia istituzionale, mentre il cattolicesimo unisce un sistema dottrinale preciso e compatto a un'istituzione perfettamente organizzata e rigida. Nel socinianesimo la distruzione del dogma avviene per l'assolutizzazione della ragione, nel cattolicesimo si realizza invece l'assolutizzazione dell'istituzione ecclesiastica, che identifica se stessa con il dogma. In ultima analisi entrambi i fenomeni si manifestano dunque come paradigmi totalmente autoreferenziali.

Il termine «socinianesimo» è legato nella storia del cristianesimo all'opera di Lelio e Fausto Sozzini che, sulla scia della riforma protestante, fondarono in Polonia una comunità ecclesiale di matrice antitrinitaria. Il più importante riassunto della dottrina di questa comunità è il *Catechismus Racoviensis*, pubblicato nel 1605. Il fenomeno sociniano, così come descritto da Harnack, ha tuttavia radici ben più profonde, che devono essere ricercate addirittura nello gnosticismo. Sul piano della storia del dogma il socinianesimo può essere ricondotto alle dottrine di Ario. Un particolare incontro tra riforma protestante e umanesimo, avvenuto nella seconda metà del Cinquecento, produsse invece il socinianesimo analizzato da Harnack. La filosofia umanistica che compenetrò la teologia della riforma protestante produsse una critica ai dogmi fondamentali della chiesa cristiana antica: la trinità, la natura divina e l'opera redentrice di Gesù Cristo, affermando sostanzialmente che soltanto il Padre celeste di Gesù è Dio. Tali orientamenti si manifestarono al sinodo anabattista di Venezia del 1550, e furono rielaborati dai due Sozzini, ma anche da Michele Serveto, Giorgio Blandrata, Gian Paolo Alciati, Valentino Gentili e molti altri.

Nel socinianesimo, dunque, il razionalismo speculativo e antropocentrico ha minato il dogma sino a frantumarlo. Al tempo stesso, però, anche la teologia antica, ritenuta da Lutero uno dei fondamenti della chiesa, viene ripresa nella sua versione eterodossa, diversa dal dogma costitutivo. La tensione tra cristologia e soteriologia è risolta attraverso l'abolizione della prima e la riduzione della seconda alla morale, in altre parole, a una particolare condotta di vita costruita in base al libero arbitrio. L'elaborazione della dottrina cede il posto al misticismo autoreferenziale e al soggettivismo teologico.

Sul versante opposto si colloca il cattolicesimo tridentino. Dal punto di vista storico, il concilio di Trento fu un evento particolarmente complesso;

già la sua durata, dal 13 dicembre 1545 fino al 4 dicembre 1563, lo denota. Sul piano della storia del dogma è particolarmente importante il primo periodo tridentino, vale a dire le otto sessioni che si sono svolte dal dicembre 1545 fino al marzo 1547. Sono da ricordare: la terza sessione con il decreto sul Credo niceno-costantinopolitano come simbolo di fede; la quarta sessione con il decreto sulla sacra Scrittura e le tradizioni da accogliere, la quinta sessione con il decreto sul peccato originale, la sesta sessione con il decreto sulla giustificazione, la settima con il decreto sui sacramenti in generale e sul battesimo e la cresima in particolare (le sessioni successive hanno sviluppato questo decreto, fissando il numero dei sacramenti a sette).

Nella sua analisi del cattolicesimo dogmatico Harnack si avvale di un presupposto e di una valutazione. Il presupposto asserisce che lo sviluppo del dogma è *in abstracto* illimitato, *in concreto* tuttavia concluso, perché la chiesa greca ha completato il suo sistema dogmatico alla fine della lotta iconoclasta, mentre la stessa chiesa cattolica, che ammette la possibilità della formulazione di nuovi dogmi riconosce tuttavia che questi possono soltanto chiarire un *depositum fidei* già dato. Nella sua valutazione delle formulazioni dogmatiche del cattolicesimo, dal concilio di Trento sino al concilio vaticano I, Harnack afferma che tali formulazioni poggiano essenzialmente «sulla base di motivi politico-ecclesiastici» e che il dogma è stato sviluppato «come ordinamento giuridico, che esige fedeli ubbidienti più che consapevoli» (p. 42). La trasformazione del dogma in ordinamento giuridico neutralizza quindi il dogma antico e pone l'enfasi sul valore normativo della tradizione, assolutizzando in questo modo sia la nozione del dogma, sia tutte le formulazioni dogmatiche aggiuntive proprie del cattolicesimo romano.

L'altra questione è legata al concetto dell'infallibilità. Il concilio di Trento afferma l'infalibilità del dogma. Già con questa affermazione il cattolicesimo post-tridentino si colloca su un versante opposto rispetto alla riforma protestante, che costruisce le sue affermazioni dottrinali senza attribuire a esse il valore di infallibilità assoluta. Un ulteriore passo nell'assolutizzazione del dogma si manifesta durante il concilio vaticano I, con la dogmatizzazione dell'infalibilità del papa in materia di fede e morale. Harnack riconosce in questa decisione diverse ragioni politico-ecclesiastiche, ma la sua critica mette in risalto la creazione di un paradigma completamente autoreferenziale, in cui l'istituzione ecclesiastica stessa si identifica con la nozione del dogma.

4. L'influenza dell'approccio storico di Harnack sul pensiero cristiano

Per tracciare uno schizzo delle principali linee del pensiero cristiano influenzate dall'approccio di Harnack alla *Storia del dogma* si rendono necessarie alcune precisazioni. La prima di queste riguarda la teologia liberale nel suo insieme. Harnack ne è giustamente considerato un emblema. Ai fini di questo saggio introduttivo abbiamo tuttavia preferito distinguere il suo approccio metodologico, prettamente storico, dalle ulteriori elaborazioni dei teologi liberali. In altre parole, Harnack ha fornito alla teologia liberale uno strumento e uno stimolo di primaria importanza, ma non è metodologicamente corretto identificare *tout court* la teologia liberale con il suo nome. La seconda premessa è di carattere cronologico. Seguendo il dibattito suscitato dal metodo e dalle tesi di Harnack ci siamo limitati ad esporre lo *status questionis* fino al 1930. Ciò significa che saranno prese in considerazione solo le prime reazioni dei contemporanei di Harnack, senza entrare nel merito delle elaborazioni successive.

L'altra precisazione riguarda l'influenza di Harnack e del suo metodo scientifico sulla storia del cristianesimo. In questo campo Harnack ha stabilito almeno due criteri imprescindibili e indiscutibili. Il primo, legato all'uso rigoroso delle fonti, svincola il metodo storico da qualunque legame confessionale e ne esclude qualsiasi uso apologetico a favore dell'una o dell'altra denominazione cristiana. Il secondo criterio riguarda l'uso degli scritti patristici. Harnack ci mette in guardia sui rischi che si corrono considerando i teologi del periodo patristico come normativi in materia di dottrina. L'enorme patrimonio della letteratura patristica è soggetto alla critica scientifica nella stessa misura in cui lo sono tutte le altre elaborazioni nella lunga storia del pensiero cristiano. Quest'ultimo criterio trova d'accordo gli storici del cristianesimo. La sua applicazione teologica è tuttora al centro dei dibattiti tra le chiese della riforma protestante, la chiesa cattolica romana e quelle legate all'ortodossia orientale.

L'ultima precisazione è di carattere bibliografico. *Das Wesen des Christentums* è indubbiamente lo scritto più celebre di Harnack e che ha influenzato maggiormente il dibattito teologico del primo Novecento²¹. Bisogna tuttavia considerare che, di fatto, le lezioni di Harnack, alla base del libro, non erano altro che un'esposizione semplificata degli esiti della storia del dogma. D'altro canto, come abbiamo già accennato, le edizioni del compendio di *Storia del dogma*, pubblicate tra il 1905 e il 1922, sono indubbiamente un tentativo di risposta alle critiche, o meglio di riconferma delle posizioni di Harnack.

²¹ Cfr. P.C. BORI, *Sviluppi e dibattiti*, in: A. VON HARNACK, *L'essenza del cristianesimo* cit., pp. 35-62.

4.1 Ernst Troeltsch (1865-1923)

Poco più giovane di Harnack, Troeltsch si oppose con fermezza al tentativo, alla base della storia del dogma, di dimostrare storicamente l'assolutezza del cristianesimo. Troeltsch affidò la sua critica allo scritto *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, (*L'assolutezza del cristianesimo e la storia della religione*), pubblicato nel 1902²². In questo saggio egli parte dal presupposto che la realtà storica, in quanto tale, può avere solo un significato relativo e mai veramente assoluto. Sul piano filosofico Troeltsch si affida al neokantismo della «scuola di Baden» e al suo maggiore esponente, H. Rickert, secondo cui le scienze della natura sono interessate alla causalità e all'universale mentre la scienza storica mira all'individualità, che agisce nella storia realizzando valori sovraindividuali. Troeltsch ha elaborato e ampliato questo presupposto definendo «metastorici» i valori sovraindividuali che si realizzano storicamente nell'individuo, passando dall'empiria storica, così fondamentale per Harnack, alla metafisica. Troeltsch non fatica quindi a rendere plausibile l'idea che il cristianesimo costituisca il grado, sino a oggi, più alto della conquista umana della verità su un Dio vivo che non è solo essere ma anche volontà e azione. Gesù di Nazareth sarebbe in questa prospettiva il punto più alto nella storia dell'umanità, ma non ancora l'incarnazione della verità assoluta. Secondo Troeltsch, solo la fine del tempo e il giudizio di Dio dischiuderanno pienamente la verità assoluta.

4.2 Benjamin B. Warfield (1851-1921)

Warfield si colloca su un versante radicalmente opposto rispetto a Troeltsch, ma non per questo meno critico nei confronti di Harnack. Come teologo Warfield è difficilmente catalogabile secondo le classificazioni disciplinari attuali. La sua prima cattedra, a Pittsburgh, fu di Nuovo Testamento, mentre a Princeton, nel periodo della sua piena maturità teologica, ebbe la cattedra di «teologia didattica e polemica»²³, a testimonianza del fat-

²² Cfr. H. BERKHOF, *op. cit.*, pp. 195-198

²³ Warfield è stato l'ultimo esponente della cosiddetta «scuola di Princeton», un bastione della teologia riformata classica, dove, sino alla fine dell'Ottocento, il manuale introduttivo per i corsi di teologia era l'*Institutio theologiae elencticae* del lucchese-ginevrino Francesco Turretini (1623-1687). Con la sua morte nel 1921 si chiude un'epoca. A Princeton, dopo di lui, si afferma gradualmente quella tendenza che Warfield aveva strenuamente combattuto, al punto che coloro che si sentono eredi della «vecchia» Princeton (Gresham Machen in particolare) fondano a Filadelfia la facoltà teologica di Westminster (1929), dove si porta avanti la linea di Princeton. La morte di Warfield coincide anche con l'esaurirsi del movimento fondamentalista che aveva animato il secondo decennio del Novecento. A partire dagli anni Venti, infatti, il fondamentalismo conosce un'involuzione che ne irrigidisce ulteriormente l'antagonismo culturale e ne ri-

to che la sua teologia è ricca e non riducibile a una sola competenza. Certamente, Warfield è stato un sistematico nel senso pieno del termine: attento esegeta soprattutto del Nuovo Testamento, fine storico del dogma e appassionato apologeta della fede cristiana.

Per questa ragione, Warfield diede il suo sostegno al movimento fondamentalista d'inizio Novecento, nel quale si coagulò un fronte molto ampio che, non senza contraddizioni interne, reagì alle posizioni del liberalismo teologico.

Warfield si schierò apertamente contro Harnack. Tale polemica è evidente nel suo articolo *L'essenza del cristianesimo e la croce di Cristo*, pubblicato nel 1914 ("The Harvard Theological Review")²⁴. La tesi cristologica che unisce gli undici contributi del volume è nella sostanza piuttosto semplice: tutta la Scrittura dell'Antico e del Nuovo Testamento attesta un'unica storia della salvezza centrata su Gesù Cristo. In quest'ottica non sono tanto le formulazioni dogmatiche dei concili di Nicea e di Calcedonia a determinare la fede cristiana, ma la Scrittura stessa, che si esprime nelle formulazioni dogmatiche. Sia la verità da confessare sia lo spazio teologico da esplorare sono dunque circoscritti dalla cristologia classica, che non è una mera dogmatica bensì una cristologia biblica. Sul piano metodologico, quindi, il nome e la persona di Gesù non possono essere separati dalla figura del Cristo Salvatore, Figlio di Dio. Pertanto, qualsiasi tentativo di separazione dovrebbe essere visto come un tentativo di sbilanciare il perfetto equilibrio dell'unione ipostatica tra le due nature, umana e divina. Nella prospettiva tracciata da Warfield, l'opera salvifica compiuta da Dio in Cristo e per mezzo di Cristo non può essere ridotta esclusivamente alle sue conseguenze etiche, oppure vista solo in prospettiva escatologica. L'etica e l'escatologia trovano la loro giusta disposizione solo nell'ambito di una soteriologia che ammetta sia la dimensione storica sia quella ontologica della salvezza.

4.3 Karl Barth (1886-1968)

La controversia tra Barth e Harnack segna senz'altro la tappa fondamentale nello sviluppo della teologia evangelica. Barth e Harnack appartengono a due generazioni diverse. Quando Barth inizia gli studi in teologia, Harnack si trova all'apice della carriera accademica. Araldo di una nuova visione della chiesa, della società e della teologia cristiana, Barth ebbe di fronte Harnack, corifeo di una scuola teologica ben consolidata ma destinata a

duce ancor più la piattaforma teologica. Non a caso, in sede storiografica, si è soliti parlare di neo-fondamentalismo per indicare la trasformazione significativa del fondamentalismo originario a cui Warfield aveva aderito, pur denunciandone l'approccio troppo selettivo.

²⁴ Edizione italiana: B.B. WARFIELD, *La persona e l'opera di Cristo*, Caltanissetta, Alfa & Omega, 2001, pp. 477-535. Si veda anche la prefazione di L. DE CHIRICO.

entrare in una fase di declino. Bisogna inoltre aggiungere che Barth non fu mai discepolo di Harnack; la sua formazione è legata al nome di Johann Wilhelm Herrmann (1846-1922), professore di teologia a Marburgo dal 1879 al 1916²⁵. Ritenuto uno dei maggiori esponenti della teologia liberale, egli rappresenta nel suo approccio al cristianesimo un metodo prettamente teologico, plasmato dalla filosofia di Kant e dal Risveglio. Nelle note che seguono ci limiteremo quindi a tracciare solamente alcuni punti salienti del dibattito tra Barth e Harnack.

Nel 1910 Barth tenne una conferenza ai pastori svizzeri intitolata *Der christliche Glaube und die Geschichte*²⁶ (*La fede cristiana e la storia*). La conferenza, pubblicata due anni più tardi, fu preparata da Barth durante il periodo di vicariato a Ginevra. L'importanza di questo testo sta nella sua prima frase, che vede nel rapporto tra fede cristiana e storia il principale problema della teologia protestante. Nel testo non ci sono tuttavia riferimenti particolarmente espliciti alle teorie di Harnack, e l'impianto generale dell'esposizione è ancora legato alla scuola di Herrmann.

L'evento che segnò una chiara presa di distanza di Barth rispetto a Herrmann, e quindi anche ad Harnack, fu il manifesto dei 93 intellettuali tedeschi che di fronte all'opinione pubblica mondiale si identificarono con la politica di guerra dell'imperatore Guglielmo II e del suo cancelliere Bethmann-Hollweg. Il dissenso di Barth nei confronti dei maggiori esponenti del liberalismo teologico fu dunque inizialmente di natura politica; l'elaborazione teologica del distacco, pressoché totale, si manifestò invece nel suo commento alla Lettera ai Romani (*Römerbrief*). Tralasciamo in questa sede le differenze tra la prima edizione del 1919 e la seconda del 1922, per concentrarci su due punti principali della critica di Barth al metodo storico di Harnack. Il primo è legato all'affermazione dell'incomparabile alterità di Dio. Per comprendere il rapporto del cristianesimo con la storia, afferma Barth, è necessario partire da Dio, dalla sua rivelazione unica e definitiva e dalla relazione che egli instaura con l'essere umano, non dall'esperienza umana empirica (*Erfahrung*) o vissuta (*Erlebnis*) dell'intervento di Dio nella storia individuale o collettiva, secondo i postulati di Schleiermacher accolti da Harnack. Nell'impostazione di Harnack l'approccio storico è un correttivo alla soggettività dell'esperienza religiosa. Nell'impostazione di Barth un simile ruolo, anche se assai più importante nell'insieme dell'impianto teologico, è svolto dalle Scritture, che riconquistano un valore diverso rispetto alle altre fonti storiche, ovvero un valore normativo che esclude qualunque tentativo di mera storicizzazione. Il secondo punto di critica di Barth nei confronti dell'approccio di Harnack è legato alla distinzione metodologica tra «storia» (*Geschichte*) e «cronistoria» (*Historie*).

²⁵ Cfr. H. BERKHOF, *op. cit.*, pp. 185-262. Quest'ampia parte dell'opera di Berkhof è una delle più complete analisi dell'influenza di Herrmann sulla teologia contemporanea.

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 233.

Barth recupera la storia, intesa come luogo di rivelazione, delegittimando tuttavia la cronistoria come metodo valido per restituire il vangelo alla sua purezza originaria. La cronistoria è del tutto secolarizzata e, per questo, incapace di cogliere pienamente l'evento della Parola di Dio. Barth, quindi, recide di fatto il legame tra storia e cronistoria, ed è quanto Harnack gli rimprovera.

Harnack tentò di rispondere alle critiche di Barth e del gruppo di studiosi formatosi intorno alla rivista "Zwischen den Zeiten" con il suo breve scritto *Fünfzehn Fragen an die Verächter der Wissenschaftlichen Theologie* (1919). Queste pagine contengono l'accusa di una fuga verso la trascendenza che tenderebbe a sottrarre la teologia dall'ambito della scienza per ridurla a pura speculazione metafisica estemporanea, distaccata dalla cultura e dalla società.

Lo scambio epistolare tra Barth e Harnack, suscitato dall'opuscolo contro i «delatori» della teologia scientifica scritto da Harnack, fu reso pubblico nel 1923 e contribuì notevolmente alla netta separazione tra due interpretazioni del cristianesimo: lo storicismo teologico dell'età guglielmina da un lato, l'approccio esistenziale e kerygmatico dall'altro²⁷.

4.4 Alfred Loisy (1857-1940)

Teologo condannato dalle autorità curiali e studioso del Nuovo Testamento Alfred Loisy è stato uno dei simboli del modernismo europeo²⁸. Si ritiene generalmente che il modernismo cattolico abbia accolto, con entusiasmo e un po' acriticamente, le principali istanze della teologia liberale. Tale generalizzazione è piuttosto approssimativa. Il movimento modernista fu assai fluido e articolato. Si può schematicamente dire che i suoi sostenitori si occuparono di tre tematiche principali: l'applicazione del metodo storico-critico nell'interpretazione dei testi biblici, il superamento della scolastica tomista in nome di una filosofia dell'immanenza, lo sganciamento dal controllo della gerarchia nel campo dell'azione sociale e politica dei cattolici. In linea di massima il modernismo ha accolto, sulla scia di Harnack, la necessità di applicare il metodo storico al dogma. La critica di Loisy al metodo di Harnack dimostra tuttavia che all'interno del modernismo i percorsi individuali erano tutt'altro che lineari e paralleli²⁹.

²⁷ Per approfondire l'argomento dello scambio epistolare tra Harnack e Barth è fondamentale lo studio di H.M. RUMSCHEIDT, *Revelation and Theology. An analysis of the Barth - Harnack correspondence of 1923*, Cambridge, University Press, 1972. Cfr. anche AA.VV., *Karl Barth. Genèse et réception de sa théologie*, a cura di P. CORSET, P. GISEL, Ginevra, Labor et Fides, 1987, pp. 107-116.

²⁸ Uno dei più esaurienti studi dell'opera di Loisy è stato compiuto da R. CIAPPA, *Storia e teologia, L'itinerario intellettuale di Alfred Loisy (1883-1903)*, Napoli, Liguri Editore, 1993.

²⁹ Per ulteriori approfondimenti si veda G. FORNI ROSA, *Il dibattito sul modernismo religioso*, Roma-Bari, Laterza, 2000.

Nel 1902 Loisy pubblicò uno dei suoi scritti più celebri *L'Évangile et l'Église*³⁰. In esso Loisy concorda con Harnack sull'affermazione che il pensiero cristiano era in principio giudaico. L'ellenizzazione del cristianesimo fu, secondo Loisy, non solo utile ma necessaria affinché il cristianesimo non restasse rinchiuso nei confini angusti di una qualunque setta giudaica. Lo sviluppo dogmatico dei primi secoli fu una manifestazione di vitalità, non una strategia premeditata.

Loisy pertanto sostiene che la dimensione storico-evolutiva del cristianesimo vi è tanto più radicalmente accentuata proprio in rapporto alla prospettiva «destoricizzante» attribuita a Harnack. D'altra parte e sempre in rapporto alla polemica con Harnack, Loisy difende nel suo saggio la tesi della continuità storica, della fedeltà sostanziale della chiesa al vangelo e della necessità dello sviluppo delle formulazioni dogmatiche.

In antitesi puntuale con Harnack, Loisy si sofferma sulle condizioni storico-culturali che hanno consentito, o piuttosto reso necessaria, l'elaborazione dei tre principali dogmi cristiani. In primo luogo, Loisy menziona il dogma trinitario e cristologico, che secondo Harnack grava su tutte le ortodossie cristiane e le tiene inchiodate alla filosofia di Platone e Aristotele. Egli concorda con Harnack che la trinità e l'incarnazione sono dogmi greci, sconosciuti al giudaismo e al giudeo-cristianesimo. Tuttavia, l'assunzione della filosofia greca è solo un abito culturale che appronta un lessico teorico-scientifico, un formulario di mediazione con la primitiva espressione che non intacca lo spirito religioso di cui i dogmi sono permeati³¹.

In una condizione più o meno analoga sono venuti a formarsi, secondo Loisy, il dogma soeriologico e quello ecclesiologico. Il primo, formulato da Agostino, offriva con la mediazione di Paolo un programma di redenzione spirituale fondato sulla grazia efficace, perfettamente adeguato ai problemi etici e disciplinari sorti con la cristianizzazione dei popoli dell'Africa settentrionale. Per quanto consta il secondo dogma, Loisy riprende uno degli esiti della storia del dogma, ovvero l'assolutizzazione del dogma nel cattolicesimo. A suo parere, la sostanza di questo dogma consiste nello stabilire se il vangelo di Gesù è, in linea di principio, individualista o collettivista. L'affermazione del carattere esteriore e visibile della chiesa, retto da un solo capo che possiede la pienezza dei poteri di giurisdizione e magistero è, nell'impostazione di Loisy, conseguenza diretta della messa in discussione, da parte delle confessioni riformate, del principio di autorità. A differenza di Harnack, Loisy distingue dunque il carattere assoluto della sostanza del dogma dal carattere relativo e mutabile della sua formulazione storica, affermando che tutto lo sviluppo della dottrina cristiana non è al di fuori della fede, bensì nella fede, che la domina per intero.

³⁰ Edizione italiana: A. LOISY, *Il vangelo e la chiesa*, a cura di R. FODDE, Roma, Ubaldini, 1975. Il volume contiene anche testimonianze di un ampio dibattito intorno allo scritto di Loisy.

³¹ Cfr. R. CIAPPA, *op. cit.*, pp. 175-176.

5. Harnack, il suo approccio alla storia del dogma e l'Italia

Nelle sue osservazioni dedicate al clima intellettuale dell'Italia nei primi anni del Novecento G. Spini affermava:

Harnack fu il teologo liberale protestante più largamente noto in Italia nel primo Novecento, sia per l'interesse da lui suscitato fra i cattolici modernisti, sia per la sollecita traduzione delle sue opere in italiano³².

Le tre più importanti opere di Harnack furono, infatti, pubblicate in italiano negli anni 1903-1914: *Das Wesen des Christentums* già nel 1903, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* nel 1906 e *Lehrbuch der Dogmengeschichte* tra il 1912 e il 1914. Benché la traduzione delle opere di Harnack appartenga all'ambito modernista italiano, le sue idee ebbero un notevole riscontro non solo in questi ambienti ma anche nell'ambito del protestantesimo storico italiano. Esamineremo dunque in ciò che segue tre personaggi emblematici del primo novecento italiano e profondamente legati alla persona e all'opera di Harnack.

5.1 Giovanni Luzzi (1856-1948)

Nel 1902, Giovanni Luzzi, originario di Tschlin, villaggio della Bassa Engadina, pastore della Chiesa valdese di Firenze, fu chiamato a ricoprire la cattedra di teologia sistematica alla Facoltà Valdese di Teologia, incarico che avrebbe svolto fino al 1923³³. Attento agli sviluppi più recenti nel campo degli studi teologici storici ed esegetici, Luzzi fece penetrare nella cultura italiana del tempo il pensiero di Ritschl e Harnack. Nacque in questo periodo l'amicizia con Ernesto Buonaiuti e con gli altri principali esponenti del modernismo italiano: Brizio Casciola, Romolo Murri, Giovanni Semeria, Umberto Fracassini. Su questo piano bisogna considerare programmatica la sua prolusione del 1904, intitolata *La Facoltà valdese di teologia e l'ora presente*.

In quegli anni di frenetica attività pastorale, teologica e sociale, Giovanni Luzzi iniziò l'opera alla quale avrebbe lavorato per 25 anni e a cui soprattutto il suo nome sarebbe poi rimasto legato in Italia. Chiamato nel 1906 a far parte del comitato di revisione della traduzione biblica del Diodati, po-

³² G. SPINI, *Italia liberale e protestanti*, Torino, Claudiana, 2002, p. 273.

³³ Sulla figura di Giovanni Luzzi si veda la monografia di H.-P., DÜR-GADEMANN, *Giovanni Luzzi (1856-1948). Traduttore della Bibbia e teologo ecumenico*, Torino, Claudiana, 1996.

chi anni più tardi fonda una propria casa editrice, Amor et fides, per pubblicare una traduzione biblica rifatta a partire dai testi originali sulla base dei migliori esiti del metodo storico-critico. La sua traduzione ebbe una straordinaria diffusione, sia nel piccolo mondo protestante italiano, sia in numerosissimi ambienti cattolici della penisola. Il suo successo non fu compromesso nemmeno dall'intervento della Suprema Congregazione del Sant'Uffizio che, con un monito del 2 aprile 1925, ne vietava la circolazione tra i cattolici. Per Luzzi la diffusione della Bibbia era il presupposto indispensabile del rinnovamento morale e civile italiano, ma la Bibbia è fondamentale anche per il suo approccio alla teologia sistematica.

L'opera dogmatica di Luzzi *La religione cristiana secondo la sua fonte originaria* uscì soltanto nel 1939. In questo scritto, costruito intorno al Credo apostolico, manca la tematica trinitaria, l'accento è posto invece, coerentemente con il pensiero di Harnack, sulla centralità di Gesù, visto in una dimensione principalmente soteriologica. Il centro del messaggio biblico è legato, secondo Luzzi, al concetto che Gesù ha della paternità di Dio. In questa prospettiva la salvezza consiste in una trasformazione dei peccatori in veri figli di Dio.

5.2 Alessandro Chiappelli (1857-1931)

Il rapporto epistolare tra Harnack e Chiappelli, instauratosi negli anni 1886-1929, costituisce indubbiamente uno degli episodi specifici della ricezione del pensiero di Harnack in Italia³⁴. Alessandro Chiappelli fu uno dei più poliedrici studiosi italiani del Novecento. Le sue numerose opere spaziano dalla storia del cristianesimo antico alle storie delle dottrine politiche e alla critica letteraria. Insegnò storia della filosofia a Padova, Firenze e Napoli dal 1887 al 1908. In seguito si dedicò quasi esclusivamente all'attività politica e pubblicistica. Sorprende un certo parallelismo nelle biografie dei due studiosi. Età anagrafica a parte, i loro percorsi esistenziali sono pressoché uguali. Le più importanti opere di Chiappelli, *Studi di antica letteratura cristiana* e *Nuove pagine sul cristianesimo antico*, vengono pubblicate rispettivamente nel 1887 e nel 1902. Nel 1915 Chiappelli diventa senatore del Regno d'Italia, appoggiando la linea politica di Vittorio Emanuele III durante la Grande Guerra.

Lo differenziava da Harnack la visione storica della chiesa di Roma. Nel 1928 Chiappelli, sostenendo la tesi della «continuità storica tra l'Italia presente e Roma antica» affermava la superiorità della chiesa di Roma rispetto alle altre, fornendo al regime fascista un importante suppor-

³⁴ Cfr. L. GIORGI, *Una corrispondenza italiana di Adolf Harnack: Alessandro Chiappelli*, in: "Bollettino della Società di Studi Valdesi", 144 (dicembre 1978), pp. 77-84.

to ideologico alle tendenze concordatarie. Nonostante queste posizioni, Chiappelli ebbe frequenti contatti con autorevoli rappresentanti del protestantesimo italiano, come Emilio Comba e Ugo Janni, ma anche con i principali protagonisti della crisi modernista, come Giovanni Semeria ed Ernesto Buonaiuti.

5.3 Ernesto Buonaiuti (1881-1946)

Ernesto Buonaiuti fu la figura saliente del modernismo italiano, sebbene sia impossibile contenerlo entro i confini di un movimento, di una tendenza, di una scuola³⁵. Buonaiuti divenne sacerdote nel 1903 e, poco tempo dopo, cominciò a specializzarsi in storia del cristianesimo. Già in questi primi anni egli manifestò lo stretto legame con il metodo e le tesi di Harnack, fondando, sempre nel 1905, la “Rivista storico-critica delle scienze teologiche”. Dopo la pubblicazione dell’enciclica *Pascendi*, Buonaiuti fu sollevato dagli incarichi ecclesiastici e poi scomunicato, continuando tuttavia solidariamente la sua battaglia intellettuale. Nelle *Lettere di un prete modernista*, pubblicate nel 1908, Buonaiuti esplicò la sua visione della storia del dogma, che lo avvicina sia a Harnack, per il rigore storico, sia a Loisy, nell’affermazione della sostanziale continuità tra la prima esperienza cristiana e le successive formulazioni dogmatiche. Per Buonaiuti la dogmatica e la disciplina cattolica rappresentano uno svolgimento posteriore nell’ordine teorico e nell’ordine pratico della primitiva esperienza cristiana, che le conteneva solo potenzialmente. Il cristianesimo primitivo, sorto tra i primi seguaci di Gesù all’annuncio della buona novella, ha fatto a meno di ogni speculazione riflessa. Quando la forte religiosità cristiana, guadagnando in diffusione, ha perduto di intensità, allora e solo allora, la formulazione dogmatica è intervenuta per garantire la sopravvivenza del sentimento cristiano. La dogmatica, nel suo complesso, rappresenta appunto lo sforzo di tradurre in termini cosmologici e teologici gli elementi razionali capaci di guidare e alimentare l’esperienza religiosa dell’anima collettiva. Il dogma trinitario, quello cristologico e quello ecclesiastico costituiscono, nella visione di Buonaiuti, l’espressione intellettualistica di alcuni postulati religiosi racchiusi in germe nella prima esperienza cristiana. Egli affermava inoltre, in sintonia con Harnack, che per l’antichità cristiana tra la ragione e la verità di Dio c’è un abisso, colmabile solo dalla grazia; mentre per la cristianità post-scolastica quell’abisso è colmabile da una quantità di ponti di passaggio, costituiti dal materiale fragile delle nostre argomentazioni e deduzioni. Secondo Buonaiuti, Paolo raffigurava Cristo nell’atto di distruggere tutti i dogmi delle prescrizioni politiche e scolastiche, per fare del suo

³⁵ Si veda la biografia divulgativa di G.B. GUERRI, *Eretico e profeta. Ernesto Buonaiuti, un prete contro la chiesa*, Milano, Mondadori, 2001.

corpo trafitto sulla croce l'unico dogma vero e palpitante, simbolo di riconciliazione e fraternità tra gli uomini.

Nel 1915 Buonaiuti ottenne la cattedra di storia del cristianesimo all'università di Roma, continuando l'insegnamento fino alla sua espulsione ordinata dal regime fascista nel 1931, dopo che rifiutò di firmare il giuramento di fedeltà. In seguito Buonaiuti trovò ospitalità nella Chiesa metodista wesleyana in Italia, senza aderirvi formalmente, che lo invitò a predicare dai suoi pulpiti, affidandogli negli anni 1932-34 l'insegnamento della teologia biblica presso la propria scuola teologica a Roma. Negli anni 1942-43 Buonaiuti diede alle stampe la sua celebre *Storia del cristianesimo* in tre volumi³⁶. È indubbiamente la sua opera di maggiore spessore, che dimostra la perfetta padronanza del metodo storico di Harnack. Oltre alla forma linguistica, che rasenta la perfezione, l'originalità dell'*opus maior* di Buonaiuti consiste nell'applicazione degli esiti della storia del dogma all'analisi del cristianesimo moderno con risultati di notevole originalità.

6. Il compendio di *Storia del dogma* oggi

Rispetto alle prime traduzioni delle opere di Harnack in italiano, il compendio di *Storia del dogma* ha dovuto aspettare più di un secolo. Dal punto di vista storico è impossibile ricostruire le ragioni di tale lungo intervallo. Una ragione potrebbe essere cercata nella forma stessa dell'opera. Già sfogliandola si rimane colpiti dalla quantità delle citazioni greche e latine nonché dall'estrema sintesi delle affermazioni di Harnack. In alcuni casi le sue note aggiuntive possono essere di qualche aiuto, il più delle volte, tuttavia, esse diventano semplicemente un prolungamento del discorso principale. Chi ha avuto modo di studiare *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, non troverà nel compendio la stessa scorrevolezza del discorso, né, tanto meno, un'accurata analisi del quadro storico generale. Questi aspetti, appena elencati, del compendio sono tuttavia ambivalenti. Da un lato essi costituiscono un limite alla piena fruibilità dell'opera, dall'altro però fanno risaltare i tratti portanti del metodo di Harnack. Per usare un paragone, il compendio di *Storia del dogma* potrebbe essere paragonato a certi orologi da polso o da tasca, praticamente privi di quadrante, il cui fondo non è serrato con una placca di metallo, ma chiuso da una piccola lastra di vetro minerale: un orologio di questo genere si distingue per un'estetica che fa risaltare la bellezza del meccanismo in movimento.

³⁶ Edizione recente in un unico volume: E. BUONAIUTI, *Storia del cristianesimo*, Roma, Newton Compton Editori, 2002.

Un limite oggettivo scaturisce tuttavia dai riferimenti bibliografici di Harnack, che rispecchiano lo stato delle ricerche di fine Ottocento e del primo Novecento. Per uno storico questi riferimenti sono preziosi al fine di ricostruire il quadro intellettuale dell'epoca, per un lettore che desidera approfondire l'argomento studiato sono pressoché inutili³⁷. Il pieno sfruttamento delle citazioni contenute nel volume richiede una buona preparazione filologica in lettere classiche, tutto sommato un privilegio di pochi. Il discorso stesso di Harnack rimane tuttavia accessibile anche senza la perfetta comprensione delle fonti citate.

D'altro canto, questa prima traduzione italiana del compendio di *Storia del dogma* si inserisce in un sempre crescente interesse per l'opera di Harnack³⁸. Questo rinnovato interesse si è manifestato nel 1980 con la nuova traduzione de *L'essenza del cristianesimo*, ripubblicata nel 1992. Nel 2003 è stata data alle stampe la traduzione di due conferenze di Harnack, *Il cristianesimo e la storia* e *Il compito evangelico-sociale della chiesa alla luce della sua storia*; infine, nel 2004, è apparsa anche l'edizione italiana dello scritto *Militia Christi. La religione cristiana e il ceto militare nei primi tre secoli*.

La traduzione del compendio di *Storia del dogma* si inserisce quindi nel percorso di ricerca appena abbozzato. Ma non si tratta soltanto di un'operazione tesa a rendere disponibile un importante documento della storia del pensiero cristiano del Novecento. Ancora oggi Harnack è capace a fornire una chiave di lettura di diversi fenomeni tipici per il cristianesimo contemporaneo. Ci limiteremo a menzionare i due più indicativi.

L'inizio del pontificato di Benedetto XVI ha riportato alle luci della ribalta il certosino lavoro di ricodificazione della dottrina cattolica, già da lui impostato all'interno della Congregazione per la Dottrina della fede. Tale lavoro è stato reso manifesto con la pubblicazione del *Catechismo della Chiesa Cattolica* nel 1992. Una delle prime pubblicazioni ufficiali della chiesa cattolica romana è stato, infatti, il compendio del *Catechismo della Chiesa Cattolica*, promulgato con un apposito *Motu proprio*, il 28 giugno 2005. Non si tratta, ovviamente, della proclamazione di nuovi dogmi; la rielaborazione teologica di Benedetto XVI, particolarmente attenta al legame con la tradizione dei Padri della chiesa e con il magistero pontificio, trova tuttavia un riscontro nell'assolutizzazione del dogma da parte del cattolicesimo, teorizzata da Harnack.

Un altro fenomeno potrebbe essere definito come «transconfessionalità». Si tratta di molteplici movimenti di matrice evangelica, spesso con una forte connotazione pentecostale, che talvolta si costituiscono come chiese. In

³⁷ Per questo motivo la bibliografia proposta dall'editore italiano si apre con l'indicazione di alcuni studi complementari che possono essere utili per la migliore comprensione dell'opera di Harnack.

³⁸ Per una rassegna bibliografica essenziale ma abbastanza completa si veda A. VON HARNACK, *Cristianesimo, storia, società* cit., pp. 29-35.

queste nuove forme di cristianesimo il dogma o si dissolve completamente o è relativizzato sino a diventare irrilevante. La cristologia vi assume una forte connotazione soteriologica e il dogma trinitario è visto esclusivamente in chiave relazionale. Un eccellente esempio di tale orientamento teologico è il brillante saggio di C.S. Lewis, *Mere Christianity* pubblicato già nel 1942³⁹. Questo fenomeno di transconfessionalità possiede anche un'altra dimensione legata al pensiero classico della riforma protestante del Cinquecento (Lutero e Calvino in particolare). Tale transconfessionalità protestante sempre più sovente è identificata come «movimento evangelicale»⁴⁰. Poiché entrambe le versioni del rinnovamento teologico e spirituale del cristianesimo sembrano essere in espansione⁴¹ e sono ben radicate anche nelle maggiori confessioni protestanti storiche, nonché all'interno del cattolicesimo e di alcune chiese ortodosse, il metodo di analisi di Harnack potrebbe diventare anche oggi, sul modello di Buonaiuti, uno strumento utile per lo studio della storia del cristianesimo contemporaneo.

PAWEŁ GAJEWSKI

Ringraziamenti

La traduzione in italiano del presente libro è avvenuta su sollecitazione del pastore Franco Scopacasa. Gli esprimiamo il nostro più sentito ringraziamento sia per aver tenacemente insistito a proporre questo progetto, sia per il contributo offerto per la sua realizzazione. Ringraziamo inoltre il prof. Giovanni Filoramo, che ha rivisto alcuni dei passaggi più difficili da tradurre e più ostici come concetti.

L'editore e i curatori

³⁹ Edizione italiana: C.S. LEWIS, *Il cristianesimo così com'è*, Milano, Adelphi, 2003².

⁴⁰ Cfr. P. BOLOGNESI e L. DE CHIRICO, *Il movimento evangelicale*, Brescia, Queriniana, 2002.

⁴¹ Si veda a questo proposito PH. JENKINS, *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, Oxford, Oxford University Press, 2002 (trad. it. *La terza chiesa. Il cristianesimo nel XXI secolo*, Roma, Fazi, 2004).