



OMAR BRINO

**LA «DICERIA CHE LA RELIGIONE
OFFENDEREBBE LA TOTALITÀ DEI GIUDIZI
DELLA SCIENZA NATURALE»: «SENSO
DELL'INFINITO» E MIRACOLO IN
SCHLEIERMACHER**

**THE «RUMOR THAT RELIGION WOULD OFFEND THE TOTALITY OF THE
JUDGMENTS OF NATURAL SCIENCE»:
«SENSE OF THE INFINITE» AND MIRACLE IN SCHLEIERMACHER**

The article proposes an analysis of Schleiermach's discussion of the question of miracles, a discussion which lasted for more than thirty years - from the first edition of On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers in 1799 to the last edition of the Glaubenslehre in 1830/31. This discussion places itself on the one hand at the conclusion of the long process of hermeneutic accommodation of religious contents with respect to post-Copernican science and, on the other hand, at the beginning of a further season of religionistic research: the problem of the miracle either as accommodation, or as a contrast between science and religion is, in fact, transcended towards a properly religious understanding of it.



I.

Nel contesto di *Sulla religione. Discorsi a chi è colto e la disprezza* del 1799,¹ e in particolare nel secondo di tali discorsi, *L'essenza della religione*, Schleiermacher propone esplicitamente di risemantizzare il termine 'miracolo': egli parla, infatti, di un «mio significato» di miracolo rispetto al «vostro», laddove quest'ultimo possessivo indica i destinatari dell'opera fin dal sottotitolo, ossia coloro che si ponevano verso la religione secondo la cultura del tempo e tendevano a disprezzarla, a non valutarla abbastanza.

Riferendosi ai «metafisici» e «moralisti» di tale cultura, tanto accademici che popolari, Schleiermacher scrive:

Il discutere quale avvenimento [*Begebenheit*] sia realmente un miracolo e in che cosa propriamente consista il suo carattere, quale vi sia l'estensione della rivelazione e fino a che punto e perché vi si debba propriamente credere, e il manifesto preoccuparsi, per quanto è possibile fare ciò con scrupolo e attenzione, di contestarla e accantonarla, nella folle convinzione di prestare in questo modo un servizio alla filosofia e alla ragione, questa è una delle più infantili operazioni dei metafisici e dei moralisti nella religione. Essi sconvolgono tutti i punti di vista e attirano sulla religione la diceria [*Geschrei*] secondo cui essa offenderebbe la totalità [*Totalität*] dei giudizi della scienza e della fisica.²

In queste impostazioni, Schleiermacher vede, infatti, un'umiliazione, un 'disprezzo', dei contenuti religiosi che non sono compresi in se stessi, ma assunti come un problema da risolvere con strumenti diversi dalla religione stessa. Di fronte a ciò, egli vuole sottolineare che la religione rappresenta invece in se stessa un modo specifico di considerare la realtà – una specifica *Ansicht* – e come tale non ha bisogno di adattarsi alla fisica o alla psicologia, perché fin dall'inizio si muove in un piano diverso rispetto al loro:

La religione, per quanto rivendichi ad alta voce tutti quei concetti malfamati, vi lascia intatta la vostra fisica e anche, se Dio vuole, la vostra psicologia. Che cos'è dunque un miracolo? Ma ditemi in quale lingua – non parlo certamente di quelle lingue che come le nostre sono nate dopo il tramonto di ogni religione – esso è chiamato altrimenti che è un segno, un'indicazione [*Andeutung*]? E dunque tutte quelle espressioni non asseriscono nient'altro che il rapporto diretto di un fenomeno con l'infinito [*die unmittelbare Beziehung einer Erscheinung an dem Unendlichen*], con l'universo; ma ciò esclude che ce ne sia uno

¹ F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (anonima, 1799), ora in H.-J. BIRKNER ET. AL. (eds.), *Kritische Gesamtausgabe*, vol. I/2, de Gruyter, Berlin-New York 1980 ss., pp. 185-326 (d'ora in poi KGA). Per recenti introduzioni generali agli scritti schleiermacheriani, con aggiornate bibliografie, cfr. M. OHST (ed.), *Schleiermacher Handbuch*, Mohr Siebeck, Tübingen 2017 e A. DOLE - S.A. POE - K. VANDER SCHEL (eds.), *Oxford Handbook of Friedrich Schleiermacher*, Oxford University Press, Oxford 2023.

² KGA, vol. I/2, p. 240; tr. it. a cura di G. MORETTO, *Scritti filosofici*, UTET, Torino 1998, p. 148 (qui e nel prosieguo indico le traduzioni italiane, qualora presenti, ma esse potranno essere ritoccate per questioni di omogeneità terminologica).

altrettanto diretto con il finito e la natura? “Miracolo” è soltanto il nome religioso di un avvenimento; ogni avvenimento anche il più naturale e più abituale appena si presenta in modo che la considerazione [Ansiht] religiosa di esso possa essere quella dominante è un miracolo. Per me tutto è miracolo mentre, nel vostro significato, sarebbe per me un miracolo, cioè qualcosa di inspiegabile e di strano, solo ciò che non è tale nel mio significato.³

Gli ‘accomodamenti’⁴ della tarda *Aufklärung*, accademica o popolare, pur condotti anche in buona fede, mantenevano, dunque, secondo Schleiermacher l’impressione fallace, la «diceria», che religione e scienza si muovessero in un unico piano conoscitivo e che la prima offendesse ormai la seconda e dovesse invece adattarsi ad essa, in modo più o meno maldestro, laddove per Schleiermacher occorre in primo luogo comprendere la diversità di considerazione tra le due.

Originariamente, infatti, dice Schleiermacher, il miracolo non costituiva affatto un attacco alla scienza, semplicemente perché la scienza, intesa in senso moderno, nemmeno c’era. La ‘ri-semantizzazione’ del miracolo rispetto al significato comune alle *élites* del suo tempo viene dunque presentata da Schleiermacher come la riscoperta di un significato più originario del miracolo stesso, un significato che, essendo precedente alla scienza moderna, non ha bisogno di opporsi ad essa.

Occorre, cioè, in primo luogo riscoprire il ‘senso religioso’, la capacità di avvertire la realtà in modo religioso; fatto questo, la stessa contrapposizione con la scienza diventa un falso problema, una diceria appunto:

ogni discussione, da una parte e dall’altra, su singoli avvenimenti di cui ci si chiede se meritano di essere chiamati con questo nome, mi dà soltanto la dolorosa impressione di quanto sia povero e gracile il senso religioso [*der religiöse Sinn*] dei disputanti. Gli uni dimostrano ciò protestando ovunque contro il miracolo, e gli altri interessandosi in particolare di questo o quello ed esigendo che un fenomeno si è configurato in maniera molto strana per essere per essi un miracolo.⁵

Il «senso religioso», come Schleiermacher aveva esplicitamente detto precedentemente nel

³ KGA, vol. I/2, p. 240; tr. it. cit., pp. 148-149.

⁴ Sulla tematica della *Akkommodation* o *Anpassung* nel dibattito teologico del Settecento tedesco cfr. H. LEE, *The Biblical Accommodation Debate in Germany. Interpretation and the Enlightenment*, Palgrave-Macmillan, London 2017 e L. DANNEBERG, *Schleiermacher und das Ende des Akkommodationsgedankens in der hermeneutica sacra des 17. und 18. Jahrhunderts*, in U. BARTH - CL.-D. OSTHÖVENER (eds.), *200 Jahre „Reden über die Religion“. Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft, Halle, 14.-17. März 1999*, de Gruyter, Berlin-Boston 2000, pp. 194-246. Danneberg mostra, tra l’altro, come il tema dell’‘accomodamento’ nell’ermeneutica biblica ha un momento di snodo fondamentale dopo la rivoluzione copernicana, in figure come Galileo e Spinoza, ma è presente in forme diverse fin dall’epoca patristica.

⁵ KGA, vol. I/2, p. 240; tr. it. cit., p. 149.

corso del secondo discorso, è innanzitutto il «senso e gusto dell'infinito»;⁶ si tratta certo di un modo di considerare gli avvenimenti, ma in primo luogo di uno specifico «rapporto» reale e non solo 'soggettivo' di essi con l'infinito. La scienza studia i rapporti dei finiti tra loro, mentre la religione si muove nei rapporti dei finiti all'infinito: tra i due piani non vi è affatto offesa reciproca.

II.

Nella seconda edizione dei *Discorsi*, nel 1806,⁷ Schleiermacher sottolinea ulteriormente il tema della centralità della considerazione 'soggettiva', dello «stato d'animo» (*Gemütszustand*) dell'osservatore, ma, ancora una volta, tale considerazione soggettiva coglie o non coglie quello che Schleiermacher ritiene un rapporto 'reale' tra finiti e infinito.

Tra i passi che vengono riscritti o aggiunti vi è questo:

il nostro nome di miracolo, che ha a che fare solo con lo stato d'animo dell'osservatore [*den Gemütszustand des Schaundes*], è efficace in quanto segno – tanto più se non ci fosse nient'altro oltre ad esso – se si configura in modo da far porre attenzione su di sé e sulla sua forza di significazione. Ogni finito è però in questo senso un segno dell'infinito.⁸

Coloro che protestano contro i miracoli, si aggiunge anche in questa edizione, lo fanno perché «non vogliono vedere il rapporto immediato all'infinito e alla divinità».⁹

Evidentemente, Schleiermacher non ritiene il lato soggettivo e ideale e il lato oggettivo e reale come completamente scindibili tra loro: il rapporto tra il finito e l'infinito non è affatto meno reale e oggettivo di quello dei finiti tra loro, chi osserva solo i finiti tra loro non coglie un rapporto reale dei finiti all'infinito.

La posizione della teologia illuministica dell'«accomodamento», che cercava di superare la contrapposizione tra religione e scienza partendo dalla scienza, fisica o psicologica, mantenendo, però, così facendo, la contrapposizione, è dunque oltrepassata da Schleiermacher partendo dalla religione, che, in quanto tale, osserva un rapporto reale non tenuto in considerazione dalla scienza, ma nient'affatto contrapposto ad essa.¹⁰

⁶ Cfr. KGA, vol. I/2, p. 212; tr. it. cit., pp. 113-114. «La prassi è arte, la speculazione è scienza, la religione è senso [*Sinn*] e gusto [*Geschmack*] dell'infinito».

⁷ Le edizioni delle *Reden* dalla seconda all'ultima curata dall'autore si trovano collazionate in KGA vol. I/12, pp. 1-322.

⁸ KGA, vol. I/12, p. 113; tr. it. dell'autore.

⁹ KGA, vol. I/12, pp. 113-114; tr. it. dell'autore.

¹⁰ Sul tema dei rapporti tra conoscenza della natura e religione nello Schleiermacher maturo cfr. A. DOLE, *Schleiermacher on Religion and the Natural Order*, Oxford University Press, Oxford 2010 e

Nel passo aggiunto appena citato si vede anche l'inserzione del termine «divinità» insieme ad «infinito» nel riferimento al rapporto religioso, laddove in generale nell'edizione del 1806, rispetto alla prima, si assiste a una diminuzione quantitativa del termine 'universo'. Il termine 'universo' suggerisce, infatti, una certa indistinzione tra 'infinito' e 'totale', mentre in vari passi della seconda edizione sono maggiormente differenziati i rapporti tra la totalità dei finiti, o 'mondo', da un lato, e l'infinito ulteriore rispetto a tale totalità, dall'altro. Proprio per specificare questo infinito ulteriore rispetto alla totalità dei finiti, la seconda edizione usa con più frequenza il termine 'Dio' o, come qui, 'divinità'. Il rapporto con l'infinito, in cui consiste la religione, si differenzia, dunque, dalla «totalità dei giudizi della scienza e della fisica»¹¹ che hanno invece a che fare con i rapporti dei finiti tra loro.

Nello Schleiermacher maturo, dalle lezioni di dialettica a quelle di dogmatica cristiana che confluiranno nella monumentale *Dottrina della fede* del 1821/22, infatti, i termini 'mondo' e 'Dio' sono rigorosamente distinti, laddove, in una specifica impostazione trascendentale, il mondo è il referente dell'autocoscienza umana verso l'insieme dei finiti, nei cui confronti l'autocoscienza è sempre in rapporti di interdipendenza, ossia di attività e recettività relativa, mentre Dio costituisce, invece, il «da dove» infinito verso cui l'autocoscienza si avverte assolutamente dipendente e tale dipendenza assoluta è la specificità del rapporto di fede.¹²

Il rapporto al mondo e il rapporto a Dio restano dunque in Schleiermacher differenti ed è questo un tema su cui Hegel ha sempre polemizzato, vedendo benissimo già nella prima edizione dei *Discorsi* tale differenza, che poi Schleiermacher avrebbe successivamente sempre meglio esplicitato. Dal punto di vista di Hegel i giudizi della fisica o della scienza della natura vanno integrati totalmente nella filosofia dello spirito, per Schleiermacher scienza e religione si muovono invece in due piani gnoseologici distinti.

La differenza tra Hegel e Schleiermacher non è tanto sulla concezione del miracolo – in entrambi scienza naturale e religione spirituale non si oppongono affatto tra loro in modo sostanziale – quanto sulla concezione della religione stessa, laddove in Hegel la totalità dei finiti si risolve totalmente nell'infinito (e viceversa), mentre per Schleiermacher, invece, l'infinito si

D.J. PEDERSEN, *The Eternal Covenant: Schleiermacher on God and Natural Science*, de Gruyter, Berlin-Boston 2017.

¹¹ Una leggera variante nella seconda edizione, laddove si parla della «diceria che la religione si opporrebbe alla validità generale [*allgemeine Gültigkeit*] dei giudizi della scienza e della fisica», KGA vol. I/12, p. 113.

¹² Da un punto di visto teorico generale la distinzione tra mondo e Dio è trattata nel modo più ampio da Schleiermacher nelle proprie lezioni di dialettica, ora in KGA, voll. II/10.1 e II/10.2; tr. it. a cura di S. SORRENTINO, *Dialettica*, Trauben, Torino 2004. La definizione della «locuzione Dio» come il «da dove» (*Woher*) proviene il sentimento di dipendenza assoluta, nella *Dottrina della fede*, KGA I/13.1, pp. 38-39; tr. it. a cura di S. SORRENTINO, *La dottrina della fede*, vol. I, Paideia, Brescia 1981-1985, p. 160.

staglia in una dimensione diversa rispetto a quella totalità.¹³

In Schleiermacher la fede e la scienza non configurano affatto due verità; la verità in assoluto è una sola e infinita, laddove la fede e la scienza costituiscono due distinte relazioni che colgono due diversi e tra loro non contraddittori aspetti, non solo ‘sogettivi’, della verità. Nessuna capacità umana può cogliere la verità in modo totale e assoluto, essendo la verità come tale infinita, sia rispetto al mondo che rispetto alla trascendenza, mentre le capacità umane, tanto della fede che della scienza, sono finite. Nelle lezioni di dialettica, egli parla dell’infinito trascendente (Dio) come origine infinita di ogni sapere (*terminus a quo*), nonché del mondo come termine infinito immanente di tutte le relazioni dei finiti tra loro, *terminus ad quem* del sapere mondano.¹⁴

In questo modo, Schleiermacher preserva consapevolmente anche la dimensione di ciascuna finitezza in quanto tale, che, come egli sottolinea più volte, possiede una specificità ‘intrasferibile’,¹⁵ mai interamente riducibile al suo relazionarsi con tutti gli altri finiti. Ogni avvenimento è un miracolo per Schleiermacher perché ogni avvenimento finito è in rapporto con l’infinito e non può essere solo considerato come un momento di un divenire complessivo. Non si tratta, però, del ‘narcisismo’ o dell’‘idiozia’ del voler mantenere la propria individualità spicciola (secondo l’accusa di Hegel¹⁶), perché non è solo la propria individualità in quanto tale che viene difesa nella prospettiva schleiermacheriana, ma quella di tutti, di tutti gli avvenimenti che non possono essere schiacciati solo nel loro rapporto reciproco, laddove perderebbero in tale schiacciamento il valore del tutto ‘intrasferibile’ che ciascuno di essi possiede.

III.

Nella terza edizione dei *Discorsi*, che uscì nel 1821, in contemporanea con il primo volume della monumentale *Dottrina delle fede*, il testo del 1806, nel complesso viene ribadito con minuti interventi, ma si aggiungono importanti note in chiusura ad ogni discorso, che, oltre a precisare

¹³ Sui rapporti teorici e biografici tra Hegel e Schleiermacher cfr. di recente A. ARNDT - T. ROSEFELDT (eds.), *Schleiermacher/Hegel*, in «Hegel-Jahrbuch», Sonderband, XIII, Duncker & Humblot, Berlin 2020 (con ulteriore bibliografia).

¹⁴ Cfr. KGA I/10.1, p. 147 e *passim*.

¹⁵ Cfr. per es. F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Entwürfe zu einem System der Sittenlehre*, in O. BRAUN - J. BAUER (eds.), *Werke. Auswahl in vier Bänden*, vol. II, Meiner, Leipzig 1913, p. 96 e p. 265.

¹⁶ Per Schleiermacher, dice sprezzantemente Hegel in *Fede e sapere* del 1802, «la libertà dell’intuizione suprema deve consistere nella singolarità e nell’aver per sé qualcosa di particolare [...], invece di distruggere la particolarità [*Eigenheit*] soggettiva dell’intuizione (idiota si dice di uno in quanto vi è in lui una particolarità), o perlomeno di non riconoscerla», G.W.F. HEGEL, *Jenaer kritische Schriften*, hg. von H. BUCHNER - O. PÖGGELER, in *Gesammelte Werke*, vol. IV, Meiner, Hamburg 1968 ss., p. 386; tr. it. a cura di R. BODEI, *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1971, pp. 214-215.

ulteriormente le argomentazioni, stabiliscono espliciti rapporti con quell'opera più propriamente teologica.

Anche al passo specifico sui miracoli del secondo discorso, Schleiermacher aggiunge una nota dedicata, nella quale si trova, tra l'altro, scritto:

L'espressione qui adoperata che il miracolo è solo il nome religioso per avvenimento e che tutto ciò che accade è miracolo può facilmente essere sospettata di essere una negazione pratica del miracoloso, perché se tutto è miracolo, nulla lo è.¹⁷

Di fronte a questa critica, Schleiermacher non nega che

è evidentemente vero che tutti gli avvenimenti che risvegliano di più l'attenzione religiosa e nei quali la connessione naturale è più nascosta risultano maggiormente considerati quali miracoli,¹⁸

ma ribadisce che «è altrettanto vero che in se stesso e in rispetto alla causalità divina ogni accadimento è un miracolo».¹⁹

La differenza tra un accadimento considerato più miracoloso o meno è, dunque, solo relativa alla loro capacità di suscitare più o meno l'attenzione religiosa, mentre dal punto di vista assoluto non esiste alcuna differenza, perché una volta posta l'onnipotenza divina necessariamente ogni avvenimento deve essere considerato in relazione a tale divina causalità e dunque miracoli assoluti rispetto a miracoli relativi non esistono, o meglio il miracolo in senso assoluto è che tutti i finiti si relazionano, ciascuno per conto suo, all'infinito.

Schleiermacher rimanda qui al primo volume della citata *Dottrina della fede* uscito in contemporanea, un rimando che nella quarta e definitiva edizione dei *Discorsi*, quella del 1830, viene rettificato in relazione alla seconda e definitiva edizione della stessa *Dottrina della fede*, il cui primo volume uscì appunto anch'esso nel 1830. Di esso sono richiamati i seguenti luoghi: § 14, aggiunta; § 34, 2.3. e § 47, paragrafi che contengono le ultime posizioni schleiermacheriane sull'argomento.

Tali posizioni ribadiscono innanzitutto la polemica contro la «diceria» che la religione «offenderebbe la totalità dei giudizi della scienza naturale».

«È difficile», scrive, infatti, Schleiermacher,

concepire come l'onnipotenza divina debba mostrarsi con più efficacia nelle interruzioni del contesto della natura che non nel suo corso immutabile conforme all'ordinamento originario, che pure è quello divino, poiché appunto per colui che regge l'ordine il poter agire diversamente all'interno della realtà ordinata costituisce un pregio solo se sussiste una ragione per dover agire diversamente, la quale a sua volta può essere fondata unicamente solo sull'imperfezione di se stesso o della sua opera. [...] Dall'altra parte bisogna ancora tener presente che là dove ricorre con maggiore frequenza una simile concezione

¹⁷ KGA, vol. I/12, p. 143; tr. it. dell'autore.

¹⁸ KGA, vol. I/12, p. 144; tr. it. dell'autore.

¹⁹ *Ibidem*.

dei miracoli, cioè delle situazioni in cui c'è ancora poca conoscenza della natura, proprio là anche il nostro sentimento fondamentale appare nelle forme più deboli e più inefficaci; invece quanto più le scienze naturali sono diffuse, e quindi l'applicazione di quel concetto è più rara, tanto più si afferma quella venerazione di Dio che è espressione del nostro sentimento fondamentale.²⁰

Questa posizione viene incardinata all'analisi trascendentale dell'autocoscienza cristiana che regge tutta l'opera:

Nessuno col termine il mondo (che è oggetto della conservazione divina) intende soltanto il meccanismo della natura, bensì l'interazione di questo e degli esseri che agiscono liberamente, cosicché nel quadro di quello già si tiene conto di codesti, come a proposito di questi si mette in conto anche quel meccanismo della natura. [...] Viceversa [...] il miracolo *unico* [das *eine* Wunder] della missione di Cristo ha chiaramente lo scopo di restaurare ciò che le cause libere hanno modificato, però nel loro ambito proprio, non nel campo del meccanismo della natura e neppure contro il corso stabilito originariamente da Dio.²¹

Così come, per ogni coscienza religiosa in generale, il miracolo vero e proprio è solo il rapporto di tutti i finiti all'infinito, così per la coscienza religiosa specificamente cristiana l'unico miracolo è il rapporto di ogni coscienza credente cristiana al suo Redentore e questo rapporto si muove nell'ambito delle coscienze libere, non ha bisogno di intaccare l'ordine delle cause naturali.

La redenzione di Cristo consiste infatti nel liberare dal peccato provocato dall'ottundimento del rapporto con l'infinito divino e questo rapporto non ha a che fare con quello con le leggi naturali precedenti alla comparsa dell'uomo.²²

Certo, Schleiermacher ammette che

se a un certo punto Cristo è riconosciuto come redentore, e quindi come l'inizio dello sviluppo culminante della natura umana nel campo dell'autocoscienza, è una presupposizione ovvia che, proprio là dove si manifesta con la massima intensità un'esistenza siffatta, si presentino vissuti spirituali che non si possono spiegare in base all'essere anteriore, e quello stesso che esercita un'incidenza così inaudita sul resto della natura umana dimostrerà altresì, in forza della connessione generale, una forza inaudita nell'operare sul versante fisico della natura umana e sulla natura esterna.²³

²⁰ KGA, vol. I/13.1, p. 278 (§ 47); tr. it. cit., pp. 375-376. Su queste argomentazioni e in generale sulla concezione dei miracoli nella *Dottrina delle fede*, cfr. PEDERSEN, *The Eternal Covenant*, cit., in part. pp. 67-98.

²¹ KGA, vol. I/13.1, p. 279 (§ 47); tr. it. cit., pp. 376-377.

²² Sul tema del peccato, anche in relazione alla questione delle leggi naturali, cfr. di recente D.J. PEDERSEN, *Schleiermacher's Theology of Sin and Nature: Agency, Value, and Modern Theology*, Routledge, Oxford-New York 2020.

²³ KGA, vol. I/13.1, p. 121 (§ 14. Aggiunta); tr. it. cit., pp. 234-235.

Egli spiega in questo modo le caratteristiche inaudite che i credenti in Cristo assegnarono immediatamente a lui anche rispetto all'interazione delle cause libere sulle cause naturali, ma sottolinea subito che è la fede in Cristo come redentore universale a fondare, per il cristiano, la fede in questa capacità inaudita e non viceversa,²⁴ perché altrimenti la missione di Cristo verso la libertà sarebbe sottomessa al suo rapporto con le cause puramente naturali e la fede cristiana sarebbe sottomessa a «qualcosa di magico» [*etwas magisches*].²⁵

IV.

Se dopo questa rapida considerazione della più che trentennale trattazione schleiermacheriana della questione dei miracoli, dalla prima edizione dei *Discorsi* nel 1799 all'ultima edizione della *Dottrina della fede* nel 1830/31, passiamo a qualche stringatissima osservazione consuntiva, si può dire, a mio avviso, che tale trattazione intende porsi da un lato a conclusione del lungo processo di accomodamento ermeneutico dei contenuti religiosi rispetto alla scienza post-copernicana – un 'accomodamento' iniziato fino almeno dalle celebri argomentazioni galileiane – e, dall'altro lato, all'inizio di una ulteriore stagione della ricerca religionistica.

Galileo aveva appunto, all'interno del dibattito post-copernicano, parlato della differenza della questione del 'culto divino' e della 'salute delle anime' rispetto alla questione delle scienze naturali – laddove la Scrittura religiosa si 'accomodava' alle conoscenze del tempo dei suoi primi destinatari, rispetto alle questioni naturali, ma non aveva affatto tali conoscenze naturali come principale obiettivo, e quindi, per i suoi destinatari successivi, l'ermeneutica propriamente religiosa poteva a sua volta 'riaccomodare' quegli antichi testi alle conoscenze naturali ulteriori.²⁶

Per Schleiermacher, tre secoli dopo, questo procedimento è ormai assodato e si può andare verso un ulteriore passaggio: indagare dall'interno l'annuncio – *kerygma*, si dice appunto nella

²⁴ KGA, vol. I/13.1, p. 122 (§ 14. Aggiunta); tr. it. cit., p. 235.

²⁵ KGA, vol. I/13.1, p. 283 (§ 47); tr. it. cit., p. 380.

²⁶ Cfr. G. GALILEI, *Le Opere*, Edizione Nazionale, diretta da A. FAVARO, vol. V, Barbera, Firenze 1895, p. 316: «Chiaramente si scorge, per il solo rispetto d'accomodarsi alla capacità popolare non si è la Scrittura astenuta di [...] pronunciar di esse creature cose non punto concernenti al primario istituto delle medesime Sacre Lettere, ciò è al culto divino e alla salute dell'anime». Sulla collocazione di queste celebri posizioni galileiane nella secolare storia della dottrina ermeneutica dell'accomodamento cfr. DANNEBERG, *Schleiermacher und das Ende des Akkommodationsgedankens*, cit., pp. 205-206, e LEE, *The Biblical Accommodation Debate in Germany*, cit., pp. 41, 75. Sulla filosofia e la teologia dopo la rivoluzione scientifica moderna, che Schleiermacher interpreta in modo strettamente congiunto nelle scienze naturali e nelle scienze storiche, cfr. quanto egli scrive nelle proprie *Lezioni di storia della filosofia*: F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Geschichte der Philosophie*, hg. von H. RITTER, Reimer, Berlin 1839, pp. 230-233 (purtroppo queste lezioni non sono ancora uscite nella KGA e bisogna rifarsi per ora all'antica edizione ottocentesca).

*Dottrina della fede*²⁷ – propriamente religioso e teologico rivolto al «culto divino e alla salute delle anime», ossia, detto in termini schleiermacheriani, al messaggio della redenzione dei finiti in relazione all'infinito; il problema del miracolo o come accomodamento o come contrapposizione tra scienza e religione è dunque oltrepassato in una comprensione propriamente religiosa di esso.²⁸

omar.brino@virgilio.it
(Università di Chieti)

²⁷ KGA, vol. I/13.1, p. 129; tr. it. cit., p. 242.

²⁸ Anche per la questione del miracolo vale, quindi, quanto Danneberg ha sottolineato nel rapporto generale di Schleiermacher all'ermeneutica biblica del suo tempo. Da un lato, il tema dell'«accomodamento» viene riassorbito da lui all'interno di una compiuta inserzione dell'ermeneutica biblica nell'ermeneutica storica generale, non avendo dunque più bisogno di venire evidenziato come tale; dall'altro lato, soprattutto, la problematica dell'accomodamento viene oltrepassata su un piano propriamente religioso e teologico. Cfr. DANNEBERG, *Schleiermacher und das Ende des Akkommodationsgedankens*, cit., in part. pp. 238-239.