

## Un vessillo di libertà: il razionalismo teologico di H.S. Reimarus

«La prima parte tratta della necessità della rivelazione, considerandola in relazione alla profonda corruzione della natura umana e al mezzo di redenzione; vi si analizzerà il complesso dell'ordinamento di salvezza, saggiandolo in ogni proposizione secondo la regola della contraddizione. Questa materia, però, mi ha condotto all'interrogativo circa la possibilità di comunicazione e ricezione universale di una simile rivelazione, imperniata su elementi empirici e presentata all'interno di testi specifici. Ho considerato quindi la natura di quei libri e del loro contenuto, così come degli uomini, per concludere che una scienza e un dominio universali di tale rivelazione contraddicono strutturalmente i caratteri propri del genere umano. La seconda parte è invece storica, e esamina le figure dei mediatori della rivelazione, nell'*Antico* e nel *Nuovo Testamento*, sia nelle loro azioni, sia nelle loro prospettive. Mi sembra, infatti, evidente che nessun protagonista dell'*Antico Testamento* abbia avuto adeguato concetto di una vera religione, fosse solo razionale, o abbia orientato la propria azione principalmente alla diffusione della religione. Al contrario, dai tempi di Mosè in poi ogni interesse è stato concentrato solo sulla gerarchia e sul governo sacerdotale, con negative conseguenze [...]. Cristo ha indubbiamente predicato una religione migliore, più completa e pura, particolarmente per la sua natura pratica, e ha contrastato l'ipocrisia farisaica. Ma nei suoi discorsi non ritroviamo riferimenti a quei misteri che in seguito gli apostoli - in specie Paolo - hanno introdotto. In questo modo essi hanno costruito un sistema religioso completamente nuovo, essenzialmente differente dalla dottrina e dalle finalità del loro maestro. In effetti, Gesù non delegittimò del tutto la legge levitica, ma volle inserirvi semplicemente una riforma ispirata a una religiosità razionale, e avviare un governo più efficace»<sup>1</sup>.

In questi termini, in una redazione della "Vorrede" (Prefazione) risalente probabilmente agli anni a cavallo della metà del XVIII secolo - elaborazione intermedia della prefazione finale della sua *Apologia ovvero difesa degli adoratori razionali di Dio* - Hermann Samuel Reimarus veniva abbozzando la struttura dell'opera che l'avrebbe visto impegnato fino alla fine dei suoi giorni (1768). Non deve stupire il lasso di tempo intercorso tra quella redazione e la definitiva "Reinschrift" (bella copia): infatti, già le pagine degli anni '50 intervenivano su un materiale lungamente assestato e plasmato, verosimilmente sin dai primi anni '20, dopo il soggiorno olandese e inglese dell'autore. Della lenta sedimentazione la pagina citata mostra la complessa articolazione storico-critica (come vedremo, frutto della frequentazione della cultura deistica, ma anche del bagaglio di erudizione accademica) e l'ampio compasso di nodi teologici, necessariamente coniugato con un enorme sforzo di comprensione e organizzazione dell'ingente materiale tradizionale. Nello stesso tempo, dalle righe si evince l'intenzione razionalistica di penetrare l'incerto terreno teologico ricorrendo rigidamente alle regole specifiche della *ratio*, evitando, in altre parole, le ambiguità dell'*above reason*. Si può quindi introduttivamente sfruttare quel programma per tentare di cogliere il senso di una delle più temerarie operazioni della cultura illuministica.

### Le peripezie del testo

H.S. Reimarus, nato ad Amburgo nel 1694, si era formato nello Akademisches Gymnasium della città (il famoso *Johanneum*), per proseguire poi gli studi universitari a Jena e Wittenberg, dove infine si addottorò, nel 1719, intraprendendo la carriera universitaria nell'ambito della filosofia e delle lingue orientali. Dal 1728, assumendo l'incarico di professore di ebraico e lingue orientali al *Johanneum*, si stabilì nuovamente ad Amburgo, dove rimase fino alla morte. Una parabola, la sua, analoga a molte altre, così come sostanzialmente integrato nella normale tradizione accademica

---

<sup>1</sup>) Citato in G. Alexander, *Einleitung* in H.S. Reimarus, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, herausgegeben von G. Alexander, Insel Verlag, München 1972, pp. 29-30.

appare il personaggio: le sue *Vernunftlehre als Anweisung zum richtigen Gebrauch der Vernunft*<sup>2</sup> (1756) e *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere*<sup>3</sup> (1760) sono correntemente annoverate tra le prove, magari anche felici, di un anonimo razionalismo di marca wolffiana, a sua volta bollato come pallida copia di quello leibniziano. L'etichetta, insomma, della tipica pedanteria accademica tedesca del Settecento.

Nella nostra ottica diverso è il valore delle *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*<sup>4</sup> (1754), oggetto di numerose riedizioni e anche di traduzioni olandesi e inglesi: infatti, come ha mostrato la ricerca filologica del curatore della (relativamente) recente edizione della *Apologie*, Alexander, quella apparentemente innocua esercitazione wolffiana altro non era che la *pars construens* dei progettati *Gedanken von der Freiheit eines vernünftigen Gottesdienstes*<sup>5</sup>, scorporata in un secondo tempo dal resto del materiale, ormai evidentemente cresciuto e segnato dalla prevalente impronta critico-polemica. All'interno di questa introduzione ci serviremo quindi delle *Abhandlungen* per illuminare alcuni nessi impliciti nell'argomentazione della *Schutzschrift*.

L'opera immensa (1656 pagine nella edizione Alexander) cui Reimarus attese, con apparente continuità, per tutta la vita (stendendone diverse redazioni, via via rielaborate fino alla definitiva pulitura del 1768), era destinata, nelle intenzioni dell'autore, a rimanere inedita, tanto che pochissime persone furono messe al corrente della sua esistenza. Alla morte del professore i manoscritti subirono invece le più diverse peripezie. I figli J.A. Hinrich e Elise ne offrirono, infatti, ampio saggio a G.E. Lessing, probabilmente già nel corso del 1768, impegnandolo, in ogni caso, a non rivelarne la paternità. L'illuminista, a sua volta, si servì del materiale (che doveva appartenere in larga parte a una stesura intermedia) nell'ambito delle proprie (drammatiche) battaglie culturali, pubblicandone ampi stralci come *Frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel*<sup>6</sup>, spacciandoli come reperti della biblioteca granducale dove egli prestava servizio, per la cui circolazione non era prevista autorizzazione da parte della censura ufficiale. Sette estratti, di varia lunghezza, furono pubblicati a tre riprese, tra il 1774 e il 1778, innescando il cosiddetto *Fragmentenstreit* tra lo stesso editore e l'Hauptpastor J.M. Goeze. Un ulteriore estratto, forse proveniente dal materiale lessinghiano sfuggito al sequestro ordinato dalle autorità all'apice dello *Streit*, uscì per mano di C.A.E. Schmidt (probabile pseudonimo di A. Riehm) nel 1787, come supplemento all'edizione lessinghiana.

Il contenuto degli estratti abbracciava tanto l'*Antico* quanto (in prevalenza) il *Nuovo Testamento*, anche se dovevano essere le pagine su Gesù e gli apostoli quelle più irritanti per l'ortodossia e più innovative nel campo degli studi biblici. È plausibile che Lessing intendesse pubblicare l'intero manoscritto (o almeno tutta la parte in suo possesso), avviando in questo senso contatti a Berlino presso l'editore Voss, ma che fosse poi sconsigliato dagli amici Mendelssohn e Nicolai, e infine abbandonato dallo stesso Voss, preoccupato per le conseguenze censorie. L'impresa fu ulteriormente tentata a Gotha, con un editore locale, ma l'intervento dei fratelli Reimarus bloccò definitivamente gli sviluppi.

Nonostante il fatto che, in seguito allo scandalo suscitato dall'edizione lessinghiana dei frammenti, cominciasse a circolare (secondo un copione collaudato nella stampa clandestina della tradizione libertina) copie manoscritte dell'opera reimarusiana o di parti di essa, fu solo per iniziativa di Johann Albert Hinrich Reimarus, nel 1814, che la "Reinschrift" autografa dell'ultima redazione fu affidata alla Stadtbibliothek di Amburgo con l'esplicita indicazione dell'autore e la preghiera di non diffondere il materiale se non tra studiosi di provata serietà:

---

<sup>2</sup>) *Dottrina del corretto impiego della ragione.*

<sup>3</sup>) *Considerazioni generali sugli istinti degli animali.*

<sup>4</sup>) *Trattato sulle prime verità della religione naturale.*

<sup>5</sup>) *Pensieri sulla libertà di culto razionale di Dio.*

<sup>6</sup>) Di cui esiste un'ottima edizione italiana, curata da F.M. Parente, per l'editore Bibliopolis, Napoli 1977.

«Tuttavia, se dovesse presentarsi l'occasione, in particolare se l'umanità corresse il rischio di ricadere nel cattolicesimo per opera di qualche esaltato, potrebbe tornare utile contrapporgli ricorrendo a un tale vessillo di libertà».

Un'altra copia, non controllata sull'originale, fu dallo stesso inviata alla Universitätsbibliothek di Göttinga. Una terza copia, non originale, è conservata allo Staatsarchiv di Amburgo, trasmessa da una famiglia del luogo.

Da questo materiale disperso attinsero le abbozzate imprese editoriali ottocentesche: dalla parziale pubblicazione, sulla *Zeitschrift für die historische Theologie*, da parte di W. Klose nel 1850, limitata alla prima parte (vetero testamentaria), alla monografia di D.F. Strauss (1862), che produceva ampi saggi delle pagine neo testamentarie. Dopo gli apprezzamenti di A. Schweitzer (che comunque ritenne improponibile un'edizione integrale, che difficilmente avrebbe trovato lettori disponibili), l'idea fu ripresa nel Novecento da H. Sievking, il quale poi rinunciò, nel timore che il pregiudizio antisemita, che Reimarus condivideva con molti uomini di cultura del proprio secolo, potesse essere sfruttato e stravolto dalla propaganda nazionalsocialista. Solo di recente, nel 1972, per iniziativa della Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften di Amburgo, ha visto la luce la prima edizione critica, condotta da Alexander sul manoscritto autografo, confrontato sulle due altre copie conosciute. Su questa edizione, ovviamente, si è basata la nostra traduzione.

### Ragione e rivelazione nella tradizione evangelica

Come si evince facilmente dalle prime righe del passo reimarusiano con cui abbiamo aperto questa introduzione, la riflessione dell'autore si inseriva criticamente tra le analisi del tradizionale concetto di rivelazione, condotte a partire dalla presunta *necessità* della iniziativa divina, per colmare, quantitativamente e qualitativamente, un deficit di razionalità o una radicale corruzione della natura umana. Impostazione appunto ricorrente tanto nell'ambito della dogmatica genericamente cristiana, quanto - semmai con ulteriori esasperazioni - all'interno della interpretazione luterana del nesso uomo-Dio. Essa sottolineava, infatti, l'impotenza della ragione, oscurata *in toto* a seguito della *caduta*, ne svuotava la funzione in campo teologico-religioso, accentuando il peso della gratuita concessione di Dio: Egli si rivelava in Cristo e la fede in Cristo e nel suo sacrificio si dimostrava l'unico principio di conoscenza divina, dopo il naufragio della *ratio* (nell'ampia accezione, originariamente luterana, di complesso delle capacità naturali dell'uomo), conseguente al peccato di superbia dei primi esseri umani.

Nella tradizione teologica tedesca questo era schematicamente il punto di partenza per la rilettura, alla luce della nuova ermeneutica della fede, del rapporto ragione-rivelazione, dove i termini risultavano fortemente condizionati anche dalla peculiarità della protesta luterana, che, nel rifiuto del ruolo mediatore della Chiesa, aveva drammaticamente ricondotto il discorso religioso alla solitudine della coscienza del credente. Un elemento, questo, che sarebbe venuto attenuandosi già tra i primi seguaci di Lutero, ma che sarà ribadito tra Sei- e Settecento, nella lezione pietistica.

In realtà, la tradizione ortodossa luterana, oggetto dei ripetuti attacchi di Reimarus, aveva avuto modo di precisare e correggere l'originaria insistenza sulla "corruzione", recuperando con Melantone uno spazio specifico alla ragione, la quale, capace di cogliere l'impronta di Dio nella creazione, era poi destinata a soccorrere la fede nella comunicazione dei suoi contenuti, per arrivare infine a stemperare, nella relazione con il referente immediato del cristiano - il testo sacro -, l'eccessiva interiorità della esperienza di fede.<sup>7</sup> Il risultato più palese fu il progressivo irrigidimento sulla lettera e sulla ispirazione bibliche, che, giustificato dallo sforzo di oggettivazione dogmatica e di emarginazione del dissenso teologico, giungerà in molti casi a riproporsi come un nuovo *Papsttum* (cattolicesimo, papismo). La funzione di guida e di illuminazione della fede sulla ragione si trasformava, nei fatti, in obbligazione verso un ventaglio di verità teologiche che rivendicavano uno statuto *sovra-razionale*.

---

<sup>7</sup>) Si veda W. Elert, *Morphologie des Luthertums*, Bd1: *Theologie und Weltanschauung des Luthertums*, München 1958, capitolo I.

Già nell'ambito delle sette distaccatesi dall'alveo centrale del movimento riformato, le coordinate del nesso ragione-rivelazione venivano meglio precisandosi. In particolare, per rimanere a quelle tradizioni maggiormente presenti nella cultura teologica tedesca del Settecento, il socinianesimo, nonostante conservasse la centralità focale del testo biblico e quindi si muovesse essenzialmente dentro l'orizzonte della rivelazione, riconoscendo i limiti di una autonoma iniziativa religiosa umana, venne rimarcando il vaglio discriminante della *ratio* nell'indagine sulla verità religiosa. Introdotta, al solito, con la precisa funzione di limitare e regolare la cosiddetta *libertà di profezia* - corrispondendo quindi a una esigenza di obiettivo equilibrio ermeneutico - la ragione, se non poneva in discussione l'adesione al complesso biblico, inteso come indiscutibile e garantito (dalla ispirazione divina) punto di partenza, finiva però con il controllare l'intero ambito dogmatico, cancellandone quanto si mostrasse *contro-ragione*.<sup>8</sup>

Interessante, nella nostra prospettiva, il riscontro immediato della funzione certificante affidata alla ragione rispetto al *corpo* della rivelazione: la focalizzazione del problema ermeneutico. Rilanciata in ambito protestante, per parare gli attacchi di quei cattolici che sostenevano la incertezza critica delle Scritture senza l'apporto illuminante dell'autorità della tradizione, la definizione delle regole del processo interpretativo aveva puntato a sottolineare l'indipendenza normativa del testo biblico, da intendersi nella globalità e unitarietà della ispirazione.<sup>9</sup> L'articolarsi del panorama religioso delle sette e del conseguente dibattito teologico nel corso del Seicento aveva sortito l'effetto di concentrare l'analisi in larga misura proprio sul problema del testo, sollecitando una maggiore consapevolezza della storicità del libro sacro, che, se non lo destituiva di valore, ne correggeva in ogni caso la presunta monoliticità e contribuiva a ridimensionare la portata del concetto di ispirazione, differenziandolo da quello di mera dettatura divina, largamente sfruttato in vero nella dogmatica ortodossa luterana, come rivelato dalla posizione estrema assunta da uno dei massimi specialisti, J.A. Quenstedt (1617-88):

«L'autorità delle Sacre Scritture e l'autorità di Dio sono esattamente la stessa cosa [...]. L'autorità della Scrittura è dovuta a un unico decreto di Dio e al fatto che essa fu trascritta per divina ispirazione. Lo Spirito Santo di fatto fornì, ispirò e dettò esattamente quelle parole e proprio ogni termine, individualmente».<sup>10</sup>

Quella operazione di revisione ermeneutica, portata avanti particolarmente in campo arminiano (la cui letteratura era ben presente a Reimarus), ritornava nelle più tarde generazioni sociniane, per le quali, fermo restando il principio luterano secondo cui solo la Scrittura era fonte di verità, urgeva ugualmente definire un criterio per decifrare quella verità. La soluzione, che risentiva degli sviluppi razionalistici nella cultura dell'epoca, specialmente nel versante protestante (si pensi, per esempio, ai contemporanei effetti della lezione teologica inglese), suggeriva il privilegiamento delle facoltà razionali dell'uomo, tanto da spezzare l'inscindibile binomio luterano *sola Scriptura-sola fide*. In questo senso, nell'ambito del razionalismo protestante, evocare il *sola Scriptura* finì poi per significare richiamarsi a quel residuo essenzialmente salvifico (e quindi ispirato), cui approdava il vaglio analitico della ragione.

Questa complessa materia giungeva nel Settecento tedesco attraverso la mediazione di Leibniz (circa la non contraddittorietà di *razionale* e *sovra-razionale*) e quella successiva di Wolff, che, emarginando l'irrazionale, proponeva la rivelazione come comunicazione di verità indisponibili naturalmente all'uomo. Ciò non implicava in ogni caso necessariamente l'insistenza sulle deficienze e sulla corruzione dell'umana natura, considerato lo spazio dallo stesso Wolff dedicato alla "teologia naturale" (su cui avremo modo di tornare). Anzi, lo sforzo del pensatore fu proprio quello di riportare la trattazione sul concetto di rivelazione "*nel contesto di un discorso filosofico che*

---

<sup>8</sup>) Per le notizie sul movimento sociniano secentesco si veda F. Pintacuda De Michelis, *Socinianesimo e tolleranza nell'età del razionalismo*, La Nuova Italia, Firenze 1975.

<sup>9</sup>) Si veda W. Dilthey, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura*, La Nuova Italia, Firenze 1974, pp. 143 ss..

<sup>10</sup>) Citato in W. Grossmann, J.C. Edelmann, *From Orthodoxy to Enlightenment*, The Hague-Paris 1976, p. 113.

riguarda essenzialmente il retto uso della ragione umana”.<sup>11</sup> Pur negando la piena normatività etico-religiosa della ragione (a differenza del razionalismo deistico radicale), Wolff le riconosceva “quelle regole imprescindibili del giudizio che sono il principio di ragion sufficiente e di identità e non contraddizione, che la pongono in grado di giudicare la rivelazione nella sua espressione concreta, che necessariamente non può non sottostare a quelle stesse regole e a quegli stessi principi”.<sup>12</sup>

Il massimo specialista italiano della *Aufklärung*, Nicolao Merker, facendo leva sulle pagine di una delle opere wolffiane di più larga e influente diffusione, la *Logica tedesca*, ha in proposito precisato:

«Al quesito su “come giudicare le verità della Scrittura”, egli risponde nella maniera più autentica possibile rispetto alla netta divisione che Lutero aveva fatto fra verità mondane (umane) e soprarazionali (divine), affermando invece che “anche le dottrine esposte nella Scrittura possono venir puntualmente distribuite in quelle classi di verità in cui si dividono le verità mondane”, e anzi possono “con molto profitto venir esaminate precisamente con quei metodi che abbiamo indicato per queste ultime”. E pur concedendo - ma è una concessione la quale nel contesto dell’orientamento generale di Wolff ha qui l’aria di esser fatta *pro bono pacis* - che la Scrittura si occupa “di molte cose che concernono soltanto Dio in quanto Creatore, conservatore e reggitore del mondo, e l’uomo in quanto creatura”, e le cui premesse quindi appartengono al campo della rivelazione, egli conclude che però “queste verità possono venir conosciute anche mediante il retto uso delle forze naturali dell’intelletto”, come appunto, egli avverte ancora, spiegherà nella *Metafisica tedesca*».<sup>13</sup>

Sarà poi S.J. Baumgarten (contemporaneo di Reimarus) a operare il deciso innesto del wolffismo all’interno del dibattito teologico-religioso della *Aufklärung*, proponendo un’esplosiva miscela di istanze razionalistiche (rivelazione come complemento della conoscenza naturale), richiami pietistici (la santificazione dell’uomo, nell’unione con Dio, come fine della rivelazione) e nuovi indirizzi deistici (di cui fu divulgatore e traduttore in tedesco).<sup>14</sup> Mi pare, in particolare, che il contributo di questo autore allo sviluppo del movimento teologico della *Aufklärung* (la cosiddetta *Neologie*) vada cercato in due distinte direzioni.

In primo luogo nel deciso ridimensionamento dell’ostracismo teologico alla ragione (per le presunte deficienze implicite nella originaria *caduta*): essa era riconosciuta come l’unico, irrinunciabile strumento di conoscenza, nonostante i propri limiti strutturali.

In secondo luogo nel passaggio da un *Bibelglauben* a un *Offenbarungsglauben*, per cui le Scritture costituivano solo il documento della rivelazione e non la *Rivelazione*, il che comportava di fatto anche uno svuotamento della fede miracolistica a vantaggio di una considerazione finalistica e naturalistica del piano della salvezza, in cui, in altre parole, natura e grazia, leibnizianamente, si saldavano in un sistema onnicomprensivo, teleologicamente strutturato.

L’ottimismo etico, l’atteggiamento quasi pelagiano sul problema della colpa originale, il riduzionismo teologico e dogmatico, la storicizzazione della lettura biblica, che saranno alcuni dei caratteri di fondo del movimento neologico, sembrano potenzialmente trovare proprio in Baumgarten un anticipatore, magari ancora indisponibile alle offensive polemiche, tuttavia sensibile alle nuove urgenze culturali.

## Il problema della rivelazione in Reimarus

---

<sup>11</sup>) F. Parente, *Introduzione*, a H.S. Reimarus, *Frammenti dell’anonimo di Wolfenbüttel pubblicati da G.E. Lessing*, Bibliopolis, Napoli 1977, p. 26.

<sup>12</sup>) *Ibidem*, p. 27.

<sup>13</sup>) N. Merker, *L’illuminismo tedesco*, Laterza, Bari 1974, pp. 245-6.

<sup>14</sup>) Per questo si può consultare E. Hirsch, *Geschichte der neuen evangelischen Theologie*, Bd. II, Gütersloh 1960, pp. 370ss..

Molto sinteticamente, questo era il quadro tedesco in cui Reimarus veniva a orientare il proprio (celato) contributo, segnalando, nel corso della pluridecennale stesura, radicali aperture al contemporaneo dibattito deistico, particolarmente inglese, memore almeno di tre distinte lezioni: i) quella wolffiana, ii) quella sociniana, iii) quella arminiano-groziana, ma risentendo in qualche misura probabilmente anche della polemica libertina (tanto nella sua più nota ma comunque complessa versione francese, quanto nella più tormentata e ambigua tradizione tedesca), della quale è possibile abbia per certi versi riproposto la fenomenologia, pur non condividendone gli echi ateistici. La sintesi, legata anche a un'impressionante erudizione, che consente all'autore una mediazione tra analisi teorica, analisi testuale e esemplificazione storica, sembra nel complesso sfuggire alle classiche etichette, fornendo prova della coesistenza, nel medesimo contesto, di radicali accelerazioni deistiche e di accademiche soluzioni razionalistiche, sullo stile della moderata "Physikotheologie".

Il terzo dei frammenti pubblicati da Lessing, *Impossibilità di una rivelazione che tutti gli uomini possano credere in una forma stabilita*, affrontava di petto il problema della *Offenbarung*, con un'articolata serie di argomentazioni, in larga misura estratte dai capitoli del primo libro della *Apologie* qui tradotti (il terzo frammento, in effetti, è l'unico a non avere precisa collocazione in paragrafi e capitoli dell'opera, risultando piuttosto una sorta di sinossi a tema). Partendo da questo materiale è quindi possibile avviare una prima radiografia delle posizioni di Reimarus, in particolare per quel che riguarda il versante più tipicamente critico-illuministico.

Intanto si considerino preventivamente le "regole" che lo stesso autore, in diversi passaggi, introduce come premesse imprescindibili del discorso teologico: le prime due, di carattere evidentemente universale, condizionano ogni tipo di discorso sensato:

«ogni cosa è ciò che è; una cosa non può allo stesso tempo essere e non essere[...] Queste regole non valgono soltanto in filosofia e matematica, ma per tutte le verità, anche nelle Scritture e in teologia». <sup>15</sup>

Esse rivelano esplicitamente la propria intenzione anti-dogmatica con il sottoporre lo stesso messaggio biblico alla sintassi della ragione:

«La Scrittura per esempio dice: "Dio è veritiero: è impossibile che Dio inganni, impossibile che Egli si penta di qualcosa". Perché? In quanto ciò concorda con il concetto di Dio e la sua essenziale perfezione, risultando invece il pentimento in contrasto con quel concetto[...] La Scrittura pone dunque la ragione e le sue regole a fondamento della verità, per ciò che riguarda lo spirito di Dio». <sup>16</sup>

Una operazione che complessivamente richiamava il contemporaneo razionalismo wolffiano, esaltandone semmai le potenzialità eversive del conclamato concordismo tra ragione e rivelazione. Più specificamente afferente alla tipologia dei testi biblici è il secondo gruppo di norme, che, se vogliamo, rappresenta anche il nucleo essenziale della articolazione polemica dell'intera *Apologie*, e in questo senso è denso di possibili echi e riferimenti alla cultura razionalistica tra Sei- e Settecento:

«[...] nel frattempo posso indicare regole generali, semplici e brevi, con cui dobbiamo mettere alla prova ogni verità, anche quella delle presunte rivelazioni. 1) Esse si ricevono non immediatamente da Dio stesso, ma da uomini che dicono d'essere inviati da Dio. Quindi si tratta di testimonianze umane su una rivelazione divina, che i messaggeri affermano di avere avuto. La verifica deve allora svolgersi secondo le regole in uso per l'analisi delle testimonianze umane [...] 2) [...] Le dottrine e prescrizioni dei veri messaggeri di Dio devono essere commisurate alla perfezione divina e servire per

---

<sup>15</sup>) Reimarus, *Apologie*, cit. lib. I, cap. III, § 8, p. 110.

<sup>16</sup>) *Ibidem*.

una maggiore perfezione e felicità degli uomini. Ciò che contraddice se stesso o altre evidenti verità, in particolare le perfezioni divine e le leggi della natura, non può essere una rivelazione [...] 3) chi è ancora involuto nei pregiudizi della propria religione paterna e non è del tutto imparziale su ciò che possa scaturire come giudizio finale dalla propria indagine, e sente invece una forte inclinazione a trovare conferma alla verità della propria religione paterna, non è tagliato per una disamina sincera e ingannerà solo se stesso».<sup>17</sup>

Come corollari, Reimarus reclamava coerenza con le finalità divine da parte dei messaggeri (e quindi annoverava come elementi negativi, indice di travisamento, ambizione e calcolo utilitaristico) e la possibilità di stabilirne le capacità e l'equilibrio, così da escludere illusione e fanatismo.

In questo modo l'autore si riallacciava agli sviluppi più recenti dell'esegesi biblica, cattolica e protestante: in particolare nelle righe citate sembra presente la consapevolezza delle distorsioni della mediazione storica e della trasmissione documentaria, chiaramente messa a tema dal padre oratoriano Richard Simon nelle due opere *Histoire critique du Vieux Testament* (1678) e *Histoire critique du Nouveau Testament* (1689), ben note a Reimarus, in cui si inclinava la superficiale equazione tra ispirazione e dettato divino, per lasciar maggior rilievo alla continuità storica della tradizione. Ma tanto più palpabile è il contributo dell'arminiano Jean Le Clerc, specialmente del suo *Sentiments de quelques Theologiens de Hollande* (1695), scritto in polemica con il Simon, proprio per la problematicità del riferimento alla trasmissione storica, che nel professore ginevrino (ma olandese di adozione) comportava un netto ridimensionamento del concetto di *ispirazione* e, appunto, l'emarginazione del ruolo della *tradizione*, a vantaggio di un'essenzializzazione del messaggio cristiano intorno ai contenuti salvifici<sup>18</sup>.

Questa prospettiva sarebbe confermata anche da alcuni passaggi della "Vorbericht" che mostrano una notevole convergenza con la strategia arminiana:

«Se fosse in questo contesto permesso, come negli altri sistemi prodotti dagli uomini, indagare a fondo per sceverare ciò che è vero e valido, tralasciando le restanti assurde insensatezze, non avrei esitato un attimo a aderire alle sublimi e potenti dottrine di Gesù e a riconoscermi cristiano. Purtroppo, invece, tutto quanto scritto e fatto da Mosè e dai profeti o prodotto e istituito dagli apostoli, dopo la morte di Gesù, rivendicherebbe una matrice divina e pretenderebbe di costituire un inscindibile complesso sistematico della divina rivelazione. Quanto basta per impedire un esame razionale».<sup>19</sup>

D'altro canto, il rilievo con cui Reimarus correlava la presunta rivelazione a una qualsiasi comunicazione storica, condizionata dall'onestà delle testimonianze, aveva notevoli precedenti anche nella letteratura deistica (approfondita da Reimarus nel suo soggiorno olandese e inglese), a partire dalla *Religio laici* (1683) di Charles Blount, con il suo attacco alla estrinsecità delle testimonianze sulla rivelazione, alla loro inverificabilità, manipolabilità, per cui "*to credit these things is altogether matter of Faith, and not of Common Reason; from whence I cannot recede, or build any new Doctrine upon such reports*".<sup>20</sup> A sottolineare l'impossibilità di una certificazione *a posteriori* della rivelazione, sulla scorta delle distorsioni proprie del piano storico, in linea con un modello razionalistico avviato dal *De Veritate* (1624) di Herbert of Cherbury, dove innatismo e apriorismo finivano necessariamente per spiazzare la tradizionale apologetica.

È in ogni caso probabile che le implicazioni logiche del discorso esegetico reimarusiano richiamino, come proprio immediato referente, le pagine wolffiane dedicate alla questione nella *Logica tedesca* (1713), già in precedenza citata, e in particolare i tre punti enucleati da Merker (cap.XII §8):

---

<sup>17</sup>) *Ibidem*, cap. I, § 6, pp. 74-5.

<sup>18</sup>) Su questo si veda M. Sina, *L'avvento della ragione*, Vita e Pensiero, Milano 1976, pp. 318-28.

<sup>19</sup>) Reimarus, *Apologie* cit. *Vorbericht*, p. 52.

<sup>20</sup>) Citato in Sina, *op. cit.*, p. 188.

«Tali criteri tendevano innanzitutto ad evitare che per troppa credulità si desse un assenso precipitoso a quelle testimonianze di avvenimenti le quali, poiché non abbiamo assistito agli avvenimenti stessi, si devono accettare “per fede”. E consistevano nel badare 1) che chi rende una testimonianza abbia potuto conoscere bene l’oggetto su cui essa verte, 2) ch’egli riferisca la cosa come l’ha conosciuta; e nel ricordare 3) che “l’attendibilità di una testimonianza diminuisce se questa è passata attraverso la bocca di molti” e se, in particolare, “passa molto tempo prima ch’essa arrivi a noi”».<sup>21</sup>

Inoltre, l’appello reimarusiano al ricercatore perché si svincoli dai pregiudizi della religione paterna, al di là della sua genericità di topos illuministico, potrebbe rinviare a un preciso modello anglosassone, *A Treatise of Human Reason* (1674) di Martin Clifford, il quale nella sua difesa della libertà di pensiero, mettendo in guardia contro le pericolose presunzioni del dogmatismo, riconosceva come obbligo morale per l’uomo la ricerca e l’esame spassionato della propria religione. Ancora nella “Vorbericht” (che in larga misura riprende introduttivamente i temi della polemica di Reimarus che ritroviamo poi nel libro I) si legge in proposito:

«Nessun essere umano deve fondare la propria opinione su meri pregiudizi; tanto meno però egli deve accogliere superficialmente la propria religione sulla base della pura casualità, per il fatto cioè di essere stato cresciuto da genitori ebrei, turchi o cristiani, accettando ciecamente quanto la nascita ha determinato accidentalmente. Certamente sei stato introdotto alla fede cristiana senza un’adeguata cognizione e una scelta personale, nell’età dell’innocenza: devi dunque rimanere per sempre fanciullo, proprio in quell’ambito in cui sono maggiormente necessarie convinzione e fondata certezza?».<sup>22</sup>

Un’ultima delicata questione può essere sollevata a proposito dei criteri indicati: quella della convergenza dell’argomentazione reimarusiana con alcune tesi del *Trattato teologico-politico* di Spinoza. Leggiamo infatti nel VI capitolo di quest’opera (“Dei miracoli”):

«Per interpretare i miracoli della Scrittura e per capire dal racconto di essi in che modo i fatti si siano realmente svolti, è necessario, dunque, conoscere le opinioni di coloro che per primi li narrarono e li misero per iscritto, distinguendole da quelle che furono le percezioni dei loro sensi, perché altrimenti confonderemmo le loro opinioni e i loro pregiudizi con il miracolo stesso quale realmente si verificò».<sup>23</sup>

Dove in precedenza si era insistito sulle alterazioni e falsificazioni indotte dalle opinioni preconcepite dei testimoni e sui condizionamenti della trasmissione storica, nonché sull’inaccettabilità del dettato biblico “*se vi si trova alcunché, di cui si possa dimostrare apoditticamente che contrasti con le leggi naturali o che non ha potuto derivare da esse*”. In effetti, richiamare Spinoza può essere un facile *escamotage*, un modo forse per ingenerare solo confusione, lasciando indeterminato, da un punto di vista culturale, la scelta di Reimarus. È noto, infatti, l’uso e abuso cui, già negli ultimi decenni del XVII secolo, era stata sottoposta l’opera (ma anche il nome!) dell’Olandese, sfruttata per le finalità e nei contesti più vari.

Tuttavia l’eco spinoziana potrebbe giustificarsi non solo per la mediazione dell’esegesi arminiana, ma anche alla luce delle radicali intenzioni critiche dell’autore: mi sembra tipico della strategia reimarusiana (come emergerà anche per altri versanti) il coinvolgimento polemico e tattico delle tesi moderate, per procedere poi a una loro esasperazione oltre le originarie coordinate.

Così, se da un lato le regole introdotte si allineavano per certi versi alla tradizione wolffiana, per altri a quella arminiano-sociniana, sviluppandone le urgenze razionalistiche, le assonanze

---

<sup>21</sup>) Merker, *op. cit.*, pp. 248-9.

<sup>22</sup>) Reimarus, *Apologie*, cit., *Vorbericht*, p. 53.

<sup>23</sup>) B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, a cura di A. Droetto e E. Giancotti Boscherini, Einaudi, Torino 1972, p. 163.

spinoziane potrebbero accennare, dall'altro, al rovesciamento del presupposto fondamentale di quelle posizioni: il concetto di rivelazione. Infatti rievocare quei capitoli del *Trattato teologico-politico*, di una delle prove più radicali nel panorama teologico-filosofico della seconda metà del Seicento, implicava anche recuperarne la carica eversiva, derivante soprattutto dall'appropriazione libertina dei temi spinoziani, che ne aveva ulteriormente rilanciato la diffusione europea.

A conferma di questa indicazione, si potrebbe addurre la circostanza che Reimarus possedeva manoscritti della "saga", squisitamente libertina, "*de tribus impostoribus*", come documentato da Lessing, il quale ricevette dal figlio copia del *De tribus impostoribus liber magnus* (1680)<sup>24</sup>, testo ampiamente popolare, più volte ristampato, e responsabile tra i primi della nascita del cliché di Spinoza materialista ateo. D'altra parte, facilmente Reimarus avrebbe potuto attingere direttamente dal *Trattato teologico-politico*, ricorrendo a una delle numerose edizioni clandestine circolanti in Olanda e Francia, oppure averne avuto notizia indiretta attraverso i sommari largamente circolanti nella cultura dell'epoca. Per non dire delle opportunità offerte dallo stesso dibattito "clandestino" in Germania, con il *De imposturis religionum* (1753, ma presente, manoscritto, nei decenni precedenti) di Johannes Joachim Müller, in cui confluiva non solo la lezione spinoziana, ma anche quella hobbesiana e la contorta tradizione delle sette radicali, ispirate alla esegesi dell'Olandese (i "Gewissener" di Matthias Knutzen, per esempio), e l'esperienza eterodossa, a partire da esigenze pietistiche, del contemporaneo Johann Christian Edelmann, il primo a servirsi esplicitamente e sistematicamente di Spinoza<sup>25</sup>.

### *Impossibilità della rivelazione*

Ciò che in ogni caso colpisce, passando dalle premesse ermeneutiche reimarusiane all'argomentazione specifica, è appunto la radicalizzazione e strutturazione dell'attacco dell'illuminista amburghese al concetto di *Offenbarung*, rispetto, ad esempio, agli esiti deistici di quegli autori, in larga misura presenti a Reimarus e nella *Apologie*, che si erano avventurati sullo stesso terreno, muovendo talvolta da analoghi presupposti esegetici. Una (coerente) estremizzazione che non era altrettanto esplicitamente rintracciabile nei classici inglesi (J. Toland *Christianity not mysterious* [1696], M. Tindal *Christianity as old as Creation* [1730], A. Collins *Discourse on the Ground and Reasons of the Christian Religion* [1724]), né in quei critici che fornirono a Reimarus strumenti polemici su questioni particolari (Woolston, Morgan).<sup>26</sup> Comune, infatti, ai pensatori deisti era l'intenzione di ridurre, magari anche energicamente, l'*above Reason*, bandendo il *contrary to Reason*, all'interno però di un implicito riferimento alla rivelazione, che, concettualmente emarginata e svuotata talora di reale significato, non era mai stata confutata e rifiutata alla radice (si dovrebbe forse fare eccezione nel caso di Toland, considerando lo sviluppo dalle *Letters to Serena* [1704] al *Tetradymus* [1720], anche se la contestazione della *impossibilità* non risulta così sistematica e documentata).

L'impegno di Reimarus si rivela, invece, essenzialmente orientato alla confutazione della *possibilità* stessa della rivelazione (secondo la scansione tipica del modello fondativo del razionalismo wolffiano), articolandosi al proprio interno intorno alle contestazioni prodotte dalla trattatistica deistica e libertina, per concludere con la contraddittorietà e autocontraddittorietà del concetto stesso. In questo modo, pur battendosi come sostenitore di una religione naturale-razionale (dai tratti, al limite, teistici), egli sembra fruire ampiamente della polemica dell'estremismo ateo e libertino, nutrito di elementi del naturalismo rinascimentale, rivisitati anche alla luce della discussione cartesiana e spinoziana. Penso in particolare al nodo teorico della discontinuità tra natura e ragione, da un lato, e religioni storiche dall'altro, alla controversia sull'antropocentrismo e

---

<sup>24</sup>) Per questo F. Niewoehner, *Veritas sive Varietas. Lessings Toleranzparabel und das Buch von den drei Betrügern*, Heidelberg 1988, p. 325.

<sup>25</sup>) Per questi aspetti tedeschi dello spinozismo si vedano D. Bell, *Spinoza in Germany from 1670 to the age of Goethe*, London 1984, cap.I; R. Wild, *Freidenker in Deutschland* in AA.VV., *Il libertinismo in Europa*, a cura di S. Bertelli, Ricciardi, Milano-Napoli 1980.

<sup>26</sup>) Per la sottolineatura di queste differenze in particolare H. Graf Reventlow, *Das Arsenal der Bibelkritik des Reimarus*, in AA.VV., *H.S. Reimarus: ein "bekanntner Unbekannt" der Aufklärung in Hamburg*, Göttingen 1973.

antropomorfismo di tanta parte della tradizione cristiana, alla critica dello scadimento di una religiosità che si riduce per lo più a superstizione, fanatismo, bigotteria<sup>27</sup>. Si potrebbero poi aggiungere opere anonime come l'*Examen de la religion* e l'*Analyse de la religion*, segnalate da Spink<sup>28</sup> per la grande diffusione, per non dire della produzione tedesca. Infatti, nella battaglia contro le pretese positive delle religioni che si rifacevano a presunte rivelazioni storiche, si erano già distinti in Germania M. Seidel, con un trattato *Sull'origine e i fondamenti della religione cristiana* (1587) e G. Wagner, autore, alla fine del XVII secolo, di numerosi interventi di stampo decisamente naturalistico ed esplicitamente eterodosso.<sup>29</sup>

In Reimarus, come si diceva, colpiscono la strutturazione e l'inesorabilità dell'offensiva, e il coordinamento strategico delle diverse prospettive critiche, tanto più evidenti nel terzo frammento lessinghiano:

«Se noi ora ponessimo in primo luogo l'eventualità estrema, che Dio abbia offerto direttamente una conoscenza sovranaturale a tutti e ciascuno, in tutti i tempi e in tutti i luoghi, allo stesso tempo dovremmo anche ammettere che avvengano miracoli in ogni momento e in ogni luogo presso tutti gli uomini [...] Ma che Dio debba fare continuamente miracoli è cosa contraria alla sua sapienza».<sup>30</sup>

L'assurdità rilevata da Reimarus, in apertura della trattazione specifica, è sostanzialmente quella tra la presunta indispensabilità della rivelazione e la modalità di trasmissione presa ipoteticamente in esame, manifestamente in contrasto con il concetto di una sapienza divina, creatrice, ordinatrice e provvidente all'interno dell'orizzonte naturale, che finirebbe con lo smentire costantemente se stessa, nel continuo ricorso a miracolose comunicazioni. Anche accettando l'ipotesi di una caduta originaria, la reintegrazione delle capacità corrotte avrebbe potuto, secondo l'autore, avvenire per via naturale, senza il disegno della salvezza incentrato sul sanguinoso sacrificio vicario di Cristo.

Pur non risultando rigorosamente cogente sul piano logico, l'argomentazione reimarusiana sfruttava persuasivamente due concetti cardinali nella riflessione teologico-filosofica sei-settecentesca, illustrati in vari passaggi del I e III capitolo del I libro della *Apologie*: quello di *göttliche Weisheit*, sapiente saggezza, immutabile fondamento della scelta creatrice, e quello connesso di *weise Ordnung Gottes*, teleologica predisposizione della creazione, per cui la costituzione essenziale di ogni ente è adeguatamente rapportata alle sue specifiche finalità intrinseche. Il quadro implicava un piano provvidenziale nella stessa natura umana, la quale, nei nessi natura-dovere, dovere-perfezione, perfezione-felicità svelava la nostra destinazione eterna (secondo uno schema di grande rilievo culturale nell'ambito della *Aufklärung*). Energico richiamo alla *potentia Dei ordinata* riproposta dal contemporaneo S.J. Baumgarten, di cui si accentuava il *naturalismo*, e che sarebbe stato riproposto intorno alla metà del secolo prima da J.J. Spalding, quindi da J.G. Toellner, proprio in relazione agli stessi scottanti temi teologici.

Sulla scorta di questi presupposti culturali, di questa riduzione dell'azione divina a un contesto intrinsecamente e finalisticamente ordinato, Reimarus poteva concludere, alla luce delle preliminari assunzioni discriminanti, che sarebbe "*in contraddizione con la sapienza di Dio, che egli avesse ritenuto necessario per l'uomo un tipo di conoscenza superiore a quella che egli può naturalmente avere e che ha ricevuta per natura*".<sup>31</sup> Un esito che rievoca le pagine tolandiane della *Christianity* dedicate alla "Confutazione delle obiezioni fondate sulla corruzione della ragione umana", dove, partendo da una riduzione della rivelazione - in senso teoretico - a *mean of information*, si indicava nella *reason* l'unico strumento da cui "*noi uomini abbiamo spiegazioni e conoscenza, e senza di*

---

<sup>27</sup>) Per questi aspetti in particolare O. Pompeo Faracovi, *L'antropologia della religione nel libertinismo francese del Seicento*, in AA.VV., *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*, Atti del Convegno di studio di Genova (30 ottobre - 1 novembre 1980), La Nuova Italia, Firenze 1981.

<sup>28</sup>) J.S. Spink, *Il libero pensiero in Francia da Gassendi a Voltaire*, Vallecchi, Firenze 1974, p. 341.

<sup>29</sup>) Wild, *op. cit.*, pp. 96-7.

<sup>30</sup>) Reimarus, *I frammenti...*, cit.p. 142.

<sup>31</sup>) *Ibidem*, p. 144.

*essa né possiamo informare altri, né progredire noi stessi più dei bruti*".<sup>32</sup> Uno strumento essenziale e irrinunciabile per il nostro orientamento, rispetto al quale, dunque, ogni pretesa sovranaturale avrebbe finito per stigmatizzare l'ingiustizia della sanzione divina.

Tra i grandi modelli contemporanei, tuttavia, l'articolazione del discorso di Reimarus sembrerebbe rifarsi all'altra famosa *Christianity*, quella tindaliana, il cui ultimo capitolo ("Considerazioni sul discorso del dr. Clarke sull'immutabile obbligazione della religione naturale, e sulla verità e certezza della rivelazione cristiana"), polemizzando con il teismo del maggior esponente della "Newtonian Ideology", insisteva sulla stessa contraddizione rilevata dal tedesco:

«Il dottor Clarke non solo sostiene che la legge di natura è eterna, universale e assolutamente immutabile, ma dedica due sezioni a provare che la volontà di Dio determina sempre se stessa ad agire secondo l'eterna ragione delle cose e che tutte le creature razionali sono obbligate a governarsi in tutte le loro azioni con la stessa eterna regola di ragione, il che presuppone che tutte le creature razionali non solo sono capaci di conoscere questa eterna regola di ragione, ma anche di conoscere che non ci può essere altra regola per le azioni, sia di Dio, sia degli uomini [...] Il che fa supporre che sarebbe tirannia in Dio esprimere comandi arbitrari o dare agli uomini altre regole, oltre le regole di questa legge eterna, vero fondamento e misura del suo dominio sulle sue creature».<sup>33</sup>

In tal modo Reimarus, focalizzando (con l'intenzione di toglierla) la contraddizione tra natura e sovra-natura, arrivava a ribaltare, almeno sul piano teoretico, una prospettiva classica, centrale nella teologia di Lutero, che puntava invece a esasperare lo iato esistente tra richiesta di Dio (la Legge) e possibilità dell'uomo storico, per denunciarne l'impotenza. Un rovesciamento già proposto anche dal contemporaneo Edelmann, il quale, sebbene all'interno di una tradizione culturale molto diversa, quella delle sette più o meno ambiguamente legate alla lezione pietistica, ma facendo leva come Reimarus sulla inaccettabilità dello schema salvifico ebraico-cristiano, individuava nella ragione l'unico vero criterio e metro per vagliare la presunta rivelazione storica, arrivando a identificare Dio con la "Ragione" stessa. Un nesso, quello tra Edelmann e Reimarus, che W. Grossmann, maggiore studioso e editore dell'opera edelmanniana, ha rilanciato in considerazione di una comune matrice critica rappresentata dall'esempio di Johann Konrad Dippel.<sup>34</sup>

Passando a considerare una seconda possibile modalità di comunicazione straordinaria, Reimarus approdava a un nuovo giudizio di condanna, trovando assurdo che la supposta rivelazione avesse avuto luogo, presso tutti i popoli, solo per un gruppo di individui, che avrebbero poi dovuto comunicarne i contenuti agli altri esseri umani.<sup>35</sup> In primo luogo non si sarebbe dovuto parlare in questo caso propriamente di rivelazione divina, semmai di testimonianza umana su una presunta rivelazione divina, ciò che ne avrebbe ridotto immediatamente e irrimediabilmente l'efficacia, implicando, tra l'altro, l'ulteriore difficoltà di una pluralità di testimonianze e di testimoni, con conseguente rischio di confusione. Inoltre, qualora questa rivelazione fosse stata ristretta a un'epoca determinata, necessariamente la trasmissione sarebbe risultata esiziale per la credibilità, esposta alle interpolazioni o ai fraintendimenti comuni tra gli uomini:

«ne consegue anzitutto che Dio non può essersi realmente servito di questa via, quella cioè di rivelarsi presso più popoli. Ne consegue anche che Dio non possa essersi servito

---

<sup>32</sup>) A. Sabetti (a cura di) *I liberi pensatori inglesi del Settecento: Toland, Collins, Tindal*, La Nuova Italia, Firenze 1978, p. 10. Importante il saggio introduttivo dell'antologia *All'origine della ragione borghese: la critica della ragione nell'Inghilterra del Settecento*.

<sup>33</sup>) *Ibidem*, p. 159.

<sup>34</sup>) Grossmann, *op. cit.*, p. 172.

<sup>35</sup>) Reimarus, *I frammenti...*, cit., p. 144; ma anche *Apologie* cap. I, § 5, p. 72.

di questa via per la sua sapienza, perché in tal modo egli non potrebbe certo arrivare al suo scopo».<sup>36</sup>

La matrice di questa seconda argomentazione è la constatazione, *de facto*, del progressivo frantumarsi storico dell'umanità in gruppi e sette religiose, cui Reimarus, in questo seguendo le consuetudini del razionalismo teologico secentesco, si appoggia spesso per smascherare il fallimento (storico) dei dogmatismi ortodossi, ma che contribuisce a drammatizzare, documentando con la propria erudizione biblica l'originario pluralismo ebraico e cristiano. A ciò si aggiunge, secondo un copione tipicamente deistico e libertino, l'ulteriore consapevolezza (storica) che quel pluralismo ha di fatto comportato, in ogni tempo, positività e ritualità, inducendo, per il proprio supposto carattere di comunicazione privilegiata, intolleranza e persecuzioni reciproche. Un nesso, questo tra positività religiosa, settarismo e intolleranza, stigmatizzato, a partire dalla "Prefazione" del *Trattato teologico-politico*, ma tra i contemporanei soprattutto da Tindal (specialmente per gli aspetti autoritari del dogmatismo) e Collins, il quale, in un analogo contesto scriveva:

«Allo stesso modo i bramini, i persiani, i bonzi, i monaci buddisti, i dervisci, i rabbini e tutti gli altri preti che edificano la loro religione sui libri, sono in disaccordo, per la natura stessa delle cose, riguardo ai libri della medesima religione, circa la loro ispirazione».<sup>37</sup>

Affidata alle incertezze della trasmissione e alla empiricità dei segni adottati a riprova della divina ispirazione, anche questa ipotesi sulla rivelazione si arenava di fronte a una contraddizione, che, se non logica, risultava in ogni modo evidente alla luce della lezione storica contemporanea e di una diffusa coscienza culturale (che per certi versi si può far risalire fino a Montaigne).

Un nuovo approfondimento era proposto con l'ultima eventualità presa in esame: "*che Dio possa essersi rivelato solo presso un popolo in un tempo determinato, attraverso determinate persone*"<sup>38</sup>, per aprire, con quella rivelazione, la via a tutti gli uomini verso la beatitudine. Un caso che "*sembra essersi verificato*" nella storia ebraica, apparentemente riducendo le tensioni implicite nelle ipotesi precedenti, attraverso la semplificazione del processo. Ragion per cui più strutturato è l'attacco reimarussiano, che, prendendo le mosse dall'assunto (razionalistico) della inutilità di un'azione soprannaturale per il conseguimento di un risultato potenzialmente disponibile in via naturale, introduce l'argomento deistico dell'oscurità del presunto "sovra-razionale", contrapposta alla chiarezza delle conclusioni ricavate da verità conosciute per via naturale.

Pur essendo nell'economia della polemica di Reimarus secondario, questo appunto traduce fedelmente un'istanza fondamentale della *Apologie*, debitrice nei confronti della critica tolandiana al mistero nella III sezione della *Christianity*, e della equazione tra *above Reason* e *contrary to Reason* nell'*Essay concerning the Use of Reason in Propositions, the Evidence whereof depends upon Human Testimony* (1707) di Collins. Opere, a dire il vero, orientate da diverse premesse gnoseologiche (lockiane), e più direttamente spinte alla contestazione diretta della matrice ideologica del *mistero*, ma che in ogni caso condividevano la convinzione reimarussiana che l'inevidenza del sovra-razionale comportasse, di fatto, la sua inutilizzabilità come eventuale "integrazione".

È interessante in questo senso annotare come, in contemporanea con la prima riflessione deistica inglese, anche tra le più tarde generazioni sociniane, attive anche nell'area tedesca, il problema fosse affrontato in uno dei testi più significativi, la *Religio rationalis* (1685) di Wiszowaty (Wissowatius), dove il mistero teologico era ridotto qualitativamente allo stesso livello dei fenomeni fisici (quindi immanenti all'orizzonte naturale) ancora indecifrabili.<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup>) Reimarus, *I frammenti...*, cit. p. 147.

<sup>37</sup>) Citato in Sabetti, *op. cit.*, p. LXXIII.

<sup>38</sup>) Reimarus, *I frammenti...*, cit. p. 148.

<sup>39</sup>) Per questo si veda Pintacuda De Michelis, *op. cit.*, p. 180.

L'effetto del rilievo reimarusiano è quello di annullare immediatamente gli apparenti vantaggi della forma di comunicazione presa in esame, contribuendo essa, di fatto, alla potenziale confusione e alla litigiosità tra gli interpreti, a motivo delle difficoltà connesse alla trasmissione e mediazione storica. La incomprendibilità (sia nel senso di assurdità, sia in quello di eccessiva profondità) non può non ingenerare dubbi sulle testimonianze (pur sempre umane) e, nelle diverse "lezioni", nuove fratture settarie, "così come ci attesta allo stesso modo la storia dell'antico e quella del Nuovo Testamento presso il popolo ebraico".<sup>40</sup>

Nuovamente Reimarus, pur toccando tangenzialmente il problema dello statuto del "sovra-razionale", preferisce rinviare all'insegnamento vivo della storia contemporanea e antica, alle situazioni *di fatto*, spesso davanti agli occhi di tutti, per palesare l'infedeltà della rivelazione positiva, affidata al linguaggio, alla cultura e alla mentalità di un gruppo, quindi incapace di quell'universalità che non poteva non costituire l'obiettivo.

Nel sottolineare poi l'altro ostacolo rappresentato dalla trasmissione da un popolo all'altro, l'autore viene accentuando la critica all'ebraismo e al cristianesimo, denunciandone indirettamente, con la deficiente trasparenza razionale, il carattere di condizionatezza storico-nazionale, implicita nel rilievo degli aspetti empirici del culto, delle cerimonie, e nel contesto narrativo delle Scritture. Radicalizzando in questo modo l'impegno del contemporaneo C.M. Pfaff, inteso a liberare dal rivestimento storico-geografico le verità di fondo, universali, della rivelazione cristiana, e anticipando J.J. Semler nella convinzione che solo la "de-giudaizzazione" del cristianesimo primitivo potesse produrne l'universalizzazione<sup>41</sup>, Reimarus sgombera il terreno per la *rivelazione naturale*.

La conclusione dell'argomento è che "è impossibile, data la natura e la realtà degli uomini, che tutti per tutta quanta la terra possano venire a conoscenza di una simile rivelazione e crederla, e per questo mezzo raggiungere la beatitudine".<sup>42</sup> L'illuminista amburghese, tanto nel III frammento dell'edizione lessinghiana, quanto nei capitoli del primo libro della Apologie qui tradotti, conforta quella constatazione con una fitta serie di indicazioni relative alle innumerevoli difficoltà che, concretamente, si inframmezzano, frustrando qualsiasi pretesa universalistica della rivelazione storica: dalla ipocrisia del battesimo infantile, alla cecità del metodo pedagogico catechistico, alla accidentalità della nascita, fino agli impedimenti della diffusione orale, legati alle diversità linguistiche. L'esperienza smentisce dunque l'efficacia del presunto ordinamento di salvezza, imperniato su quell'insegnamento positivo, mostrandolo in contraddizione con l'affermazione della necessità di una rivelazione, e in generale in contrasto con la perfezione divina e la razionalità. L'autore non fa mancare in questo contesto alcuni rilevanti, energici richiami naturalistici, rilevando come contraddizione il fatto che, per quel che riguarda il corpo, Dio abbia concesso in abbondanza quanto è indispensabile alla sopravvivenza degli esseri umani, ponendo invece, stranamente, nella vita spirituale, di là dalle umane capacità proprio quel che è imprescindibile per l'eterna beatitudine<sup>43</sup>.

Da un lato, quindi, Reimarus sottolinea come l'impronta soprannaturale, implicando necessariamente uno scarto rispetto al piano della razionalità, finisca con l'avvolgere la rivelazione nella oscurità, avvilendo l'adesione umana a cieca fede: ciò che è soprannaturale sembra dunque sortire effetti *contro-natura* e smentire l'ordine intrinseco a ogni umana facoltà, per cui essa può eseguire solo quanto deve, secondo le proprie norme fisiologiche, non potendo esserle richiesto di trascendere i propri limiti strutturali. Motivo per cui, in ultimo, la fede cieca soffoca la ragione e con la ragione l'unica possibilità di religione conforme alla natura umana creata da Dio<sup>44</sup>. Per altri versi, in ogni caso, rinviando costantemente alla testimonianza della storia, egli intende mostrare come l'appello alla rivelazione non coinvolga solo oscurità, ma induca anche situazioni deteriori,

---

<sup>40</sup>) Reimarus, *I frammenti...* cit., p. 149.

<sup>41</sup>) Per questo si veda Hirsch, *op., cit.*, vol. II, p. 337; vol. IV, p. 61.

<sup>42</sup>) Reimarus, *I frammenti...* cit., p. 150.

<sup>43</sup>) *Ibidem*, p. 156.

<sup>44</sup>) Reimarus, *Apologie*, cit., cap. I, § 4, p. 70.

che, nella contemporanea, diffusa condanna della degenerazione settaria interna alla cristianità, confermavano irrefutabilmente l'inconsistenza della presunta rivelazione ebraico-cristiana. Specialmente per il primo aspetto Reimarus sembra molto vicino alla protesta tolandiana, per cui la fede deve ridursi alla riflessione razionale, pena la degenerazione:

«Da tutte queste osservazioni, e da ciò che è stato detto prima, consegue evidentemente che la fede è tanto lontana dall'essere un assenso implicito a qualcosa che va al di là della ragione, che, anzi, questa nozione contrasta con gli scopi della religione, con la natura dell'uomo, e con la bontà e la sapienza di Dio. Ma se è così, obietterà qualcuno, la fede non è più fede, ma conoscenza».<sup>45</sup>

Con la stessa intenzione teoretica, il tedesco nella prefazione della *Apologie*, ritornando su un tema ricorrente nel I libro, evidenziava il ruolo insopprimibile della ratio nella soluzione dei problemi che una eventuale, supposta rivelazione avrebbe comportato, per poi concludere:

«Una religione razionale deve diventare, prima di ogni altra cosa, il metro fondamentale per ogni cosiddetta rivelazione, in quanto derivante in modo certo, attraverso la natura, direttamente da Dio. In ciò ci deve essere guida il libero uso della ragione e delle sue regole. Senza ragione e senza il suo uso non saremmo capaci di alcuna religione, proprio come le bestie; e la stessa rivelazione, quand'anche vera, sarebbe per noi inutile, come se il Vangelo fosse predicato a buoi e asini».<sup>46</sup>

#### Rivelazione e *religio rationalis*

Nel frammento pubblicato da Lessing, dopo la prima parte destinata all'esame della intrinseca contraddittorietà delle diverse possibili modalità di trascendente comunicazione divina, Reimarus affrontava un altro gruppo di difficoltà, logiche e storiche, connesse direttamente al mezzo depositario della rivelazione, le Scritture. Analogamente, nell'importante V capitolo del I libro della *Apologie*, aveva toccato il problema, anche se in modo meno articolato, nell'ambito dell'apostrofe contro la gretta ignoranza diffusa nella cristianità.

Avvio della trattazione, in entrambi i casi, era stato il logico assunto che, essendo la *Bibbia* condizione di una fede ben fondata, tutti dovrebbero essere in grado di intenderla, di leggerla in pratica *con riflessione e intelligenza*, convinti che in essa è la vita eterna. Dato il carattere del testo, tuttavia, a una ricezione universale si opponevano oggettivamente le abilità eccezionali richieste all'interprete, in vari settori specifici, per consentire la decifrazione di una lettera così impregnata di storia, mentalità, credenze, esperienze linguistiche squisitamente ebraiche.

Per non dire poi della basilare esigenza di capillare diffusione popolare dell'opera, in traduzione, perché effettivamente potesse garantire un'universale, motivata conversione. Alla luce di una semplice constatazione storica circa l'ignoranza diffusa tra le masse, ciò che si sarebbe potuto concretamente universalizzare era solo la fede cieca, per la quale si è pregiudizialmente condizionati a credere, senza neppure un accenno di concreta appropriazione personale, quanto è propinato come rivelazione biblica. Con il solito risultato esiziale per la ragione, ma anche per la stessa religione, progressivamente minata e snaturata dall'ignoranza e superstizione più rozza.

A tutto questo si aggiunge in Reimarus il riscontro filologico sul carattere composito dei vari libri sacri, sulle avventure dei testi traditi, sulla loro corruzione. La consapevolezza delle contraddizioni palesi non può che suscitare nella ragione il pregiudizio contro la rivelazione, escludendo quindi la possibilità di una fede nel messaggio rivelato, adeguatamente fondata. La difficoltà a collegare *ragione* e *rivelazione* ribadisce la tensione di fondo tra il portato naturale dell'uomo (la sua razionalità) e la sua integrazione soprannaturale, resa necessaria dalla corruzione seguita alla caduta, la cui unica risoluzione si registra, sul piano storico, solo negli esorcismi contro la ragione,

---

<sup>45</sup>) *I liberi pensatori...*, cit., p. 20.

<sup>46</sup>) Reimarus, *Apologie*, cit., p. 54.

praticati dal momento della cerimonia battesimale via via fino all'età adulta, come cedimento, progressivo e radicale, alla cecità della fede.

Reimarus, in questo costante coinvolgimento del *blinde Glauben*, non vuole semplicemente additare lo stretto nesso tra rivelazione, gretta ignoranza e superstizione, recuperando l'antropologia della religione classica del libertinismo, e la polemica anti-clericale di Blount (*Great is Diana of the Ephesians* 1695) e Toland (*Letters to Serena* I e III 1704, *Tetradymus* 1720), ma soprattutto attaccare qualsiasi soluzione che, intendendo mediare tra rivelazione e ragione, conservasse un significato alla prima. Questo è l'aspetto decisamente radicale, quello che pone in risalto l'autore nel proprio ambiente culturale e, in genere, nella tradizione deistica. Non si tratta di riduzionismo teologico, di recupero degli elementi *ragionevoli* (se non ancora razionali) del messaggio divino, come nella lezione sociniana, né di accantonamento, emarginazione della rivelazione, come in Collins e Tindal: è proposto e argomentato il rifiuto della *Offenbarung*, la sua impossibilità alla luce del concetto di sapienza divina, quindi si procede energicamente a delegittimare la tradizione ebraico-cristiana. Non c'è rivelazione storica che possa essere effettivamente universale, né fede che possa essere fondata: cadono insomma i cardini della *reasonableness* lockiana e le ambiguità della soluzione della cosiddetta "Uebergangstheologie" (Buddeus, Pfaff, Mosheim, Baumgarten) e della contemporanea Neologia. Non a caso Lessing si servirà di Reimarus per denunciare le incertezze di quel movimento. La fenomenologia articolata dell'operazione neologica era spiazzata alla radice dalla conclusione reimarusiana dell'impraticabilità, storica e logica, di un processo rivelativo soprannaturale di respiro universale.

Tindal era stato abbastanza esplicito, pur non traendo le estreme conseguenze, quando aveva messo in bocca ad uno dei due interlocutori della sua *Christianity*:

«Se, infatti, Dio ha sempre voluto che tutti gli uomini pervenissero alla conoscenza della sua verità, e non c'è mai stato un tempo in cui Dio abbia voluto che gli uomini non avessero alcuna religione, oppure ne avessero una imperfetta, inadatta a realizzare lo scopo per cui viene istituita da un legislatore infinitamente sapiente, questo fatto, alla mia ragione turbata e smarrita, sembra implicare che fin dalle origini non c'è stata che una sola religione vera, che tutti gli uomini dovevano riconoscere esser loro dovere abbracciare; se questo è vero, allora non riesco a comprendere come questo carattere risponda a quello della religione cristiana, senza ammettere, nello stesso tempo, che essa sia tanto antica quanto la creazione».<sup>47</sup>

Reimarus, condividendo premesse e argomenti, è molto più netto nella conclusione: la rivelazione non deve essere necessaria, né l'uomo deve esser fatto per la rivelazione.

Fondata o non fondata, la fede in una rivelazione non può in ogni caso universalizzarsi. Logicamente e strutturalmente, quindi, il razionalismo di Reimarus infrangeva lo stesso sfondo del contemporaneo dibattito teologico, proiettandovisi, senza clamore, "a futura memoria", ma con raro vigore e rigore:

«Rimane quindi un'unica via per la quale una cosa possa veramente diventare universale: la lingua e il libro della natura, le opere di Dio e le tracce della perfezione divina che in esse si mostrano come in uno specchio a tutti gli uomini».<sup>48</sup>

### La religione razionale

Il tema della religione razionale è programmaticamente centrale nella *Apologie*, introdotto sia dal titolo definitivo della "Reinschrift", sia da quello del primo libro, e presente nel testo sin dalle primissime battute, tanto nella "Vorbericht", quanto nei paragrafi iniziali del primo capitolo. Come è tuttavia facile verificare dall'indice e dallo stesso contenuto dei frammenti pubblicati da Lessing, quel tema non riceveva nell'ambito della lunga trattazione uno spazio specifico, in cui, in altre

<sup>47</sup>) *I liberi pensatori*, cit., p. 115.

<sup>48</sup>) Reimarus, *I frammenti...*, cit., p. 214.

parole, il concetto di *vernünfftige Religion* potesse essere adeguatamente e articolatamente analizzato e fondato. Molti paragrafi del primo libro consentono una messa a fuoco abbastanza precisa, ma dal punto di vista teoretico il contributo della *Apologie* sull'argomento rimane piuttosto generico, rinviando semmai (come già segnalato) a un'altra importante prova reimarusiana, le *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* (1754), le quali a loro volta non costituivano che la prima parte dell'originario progetto dei *Gedancken von der Freiheit eines vernünfftigen Gottesdienstes*.

Il fatto che questa "pars construens" fosse stata incorporata dal finale disegno della *Schutzschrift*, sviluppata e pubblicata (con grande circolazione europea)<sup>49</sup>, conforta, a mio parere, l'impressione ricavabile dalla lettura delle pagine dei manoscritti reimarusiani: che la radicalità e conseguenza della polemica contro il concetto di rivelazione e dell'attacco contro il cuore della tradizione ebraico-cristiana non siano poi riscontrabili all'interno della proposta razionalistica di una religione naturale, per molti versi allineata sul teismo della lezione wolffiana. Non solo. Il tema stesso della religione naturale-razionale è costantemente avvicinato da Reimarus con evidente cautela; l'indagine razionale è presentata come premessa a una fondata ricezione del messaggio rivelato: chi non sia motivatamente convinto dell'esistenza di Dio, non può nemmeno credere a una sua rivelazione. L'insistenza è sulla priorità dell'ordine naturale, per cui, essendo noi animali, non dovremmo rinunciare a una conoscenza razionale, pena la deiezione in una "fede cieca"<sup>50</sup>. Un approccio tipico nella contemporanea Neologia, ma che aveva le proprie radici nell'insegnamento di J.F. Buddeus (1667-1729) e nella cultura anglosassone da questi recuperata, tanto più evidenti nelle pagine iniziali della "Vorbericht" e del primo libro, che richiamano la convinzione che la religione naturale debba fungere da base per ogni religione.<sup>51</sup>

Ovviamente, nel quadro complessivo della *Apologie*, l'*incipit* moderato era poi risolto in senso decisamente naturalistico, tuttavia più per la puntuale critica alla concezione di una comunicazione trascendente, sovrarazionale, che non per un'insistita sottolineatura dell'autonoma normatività della ragione. Se dunque l'apparente allineamento sulle posizioni della "Uebergangstheologie" e della tradizione latitudinaria ha solo un valore tattico e una funzione introduttiva rispetto alla delicatezza del problema nello sfondo culturale settecentesco (che giustifica la presenza di immagini come quella del *telescopio*, che, analogamente alla rivelazione, avrebbe solo il compito di potenziare la facoltà naturale fondamentale), sembra d'altra parte altrettanto innegabile che nella propria *religione razionale* Reimarus mantenga, probabilmente in polemica con gli eccessi del naturalismo libertino, i legami con la tradizione della *theologia naturalis*, rilanciata da Wolff con i *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch alle Dingen ueberhaupt*<sup>52</sup> (1720).

In questo senso il wolffismo reimarusiano sarebbe riconducibile ai termini della cosiddetta "Physikotheologie", tutta intesa a rintracciare nell'ordine della creazione il segno della presenza, sapienza e potenza di Dio.<sup>53</sup> Questa impronta, propria dell'ambiente amburghese in cui Reimarus si era formato, è facilmente riscontrabile nella sua produzione "essoterica", ma ritorna anche nella *Apologie*, caratterizzandosi per il sistematico ricorso alle "prove" a posteriori dell'esistenza di Dio.

Il punto di partenza privilegiato in questo ambiente era l'esperienza delle *sinnlichen Dingen* (enti sensibili), dal cui ordine si muoveva per risalire *zu dem ersten unsichtbaren Wesen* (al primo Ente invisibile). Perno dell'argomentazione risultava il principio di ragion sufficiente, l'esigenza, in altre parole, di fondare, di giustificare logicamente la determinatezza oggettiva e esistenziale delle realtà mondane contingenti. L'approdo era costituito dal *selbständige Wesen*, il wolffiano *ens a se*, in sé e per sé sussistente. Nelle *Abhandlungen*, accanto a questo argomento centrale, si ritrovavano quello della causalità, quello nomologico-teleologico, quello etico-religioso (caratteristico di Reimarus, per l'insistenza sulla differenza radicale tra animale e uomo, legata alla consapevolezza del secondo della propria dipendenza da un ente superiore). Nel primo capitolo della *Apologie*, in particolare, in

---

<sup>49</sup>) Si veda Alexander in Reimarus, *Apologie*, cit., pp. 10-14.

<sup>50</sup>) *Ibidem*, cap. I, § 1, p. 67.

<sup>51</sup>) Hirsch, *op. cit.*, vol. IV, p. 324.

<sup>52</sup>) *Pensieri razionali su Dio, il mondo e l'anima dell'uomo, e in genere su tutti gli enti*.

<sup>53</sup>) Si veda W. Philipp, *Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht*, Göttingen 1957, p. 16.

modo estremamente sintetico, sono per grandi linee compresenti tutte queste linee argomentative teistiche, sebbene nel complesso maggiore sia l'insistenza sul tema dell'ordine e della finalità nella creazione, implicante l'esistenza di un'intelligenza trascendente, di infinita potenza.

Altro possibile modello moderato cui Reimarus avrebbe potuto ispirarsi nella propria strategia razionalistica, per i temi dell'ordine provvidenziale, della teleologia interna e universale e della *perseità* divina, è quello groziano del *De Vera Religione Christiana* (1627)<sup>54</sup>, che però sfruttava gli aspetti nomologico-teleologici per una finalità apologetica del tutto estranea alla riflessione reimaruseriana. Essa tuttavia potrebbe essersi servita proprio della tradizione della teologia naturale per stemperare gli spunti più radicali della critica libertina, per altri versi ampiamente fruiti, che rigettavano appunto la possibilità stessa di ricavare l'idea di Dio a partire dalla natura, sostenendo che in caso affermativo quell'idea avrebbe dovuto essere condivisa e comune a tutti gli uomini.

In altre parole, la posizione dell'illuminista amburghese sarebbe da accostare a quella di un Blount, attento e documentato nella denuncia della corruzione delle religioni storiche, delle pretese dei dogmatismi, propugnatore dei temi dell'anticlericalismo, del significato politico della religione, della critica al miracolo e alla profezia, tipici del libertinismo continentale, ma allo stesso tempo impegnato in una diversa interpretazione della religione, fondata nell'ambito della religione naturale e dell'esigenza di sottomissione di ogni dato religioso alla *common reason*<sup>55</sup>.

Di possibile ascendenza groziana è pure un altro assunto rintracciabile sin dai primi paragrafi del testo e destinato a continue riprese nella cultura tedesca del Settecento: quello della destinazione eterna dell'uomo, rivelata dalla stessa natura umana e vincolata all'orizzonte della creazione divina. La *Bestimmung*, da intendersi tanto come costituzione, quanto appunto come destinazione, non si risolveva (come invece accadeva in Grozio) nell'identificazione della felicità eterna come fine più degno per l'uomo, ma nella connessione intrinseca tra natura e dovere, dovere e perfezione, perfezione e felicità.

Pur con qualche ambigua concessione a un lessico ancora segnato dalla lezione teistica, Reimarus palesa come compito fondamentale della religione razionale (oltre al riconoscimento dell'esistenza e degli attributi di Dio) quello di riportare ogni incombenza etica umana al *veste Grund* rappresentato dalla nostra natura e dai suoi vincoli con gli altri enti, chiarendo quindi la stretta relazione intercorrente tra l'adempimento di quei doveri e la nostra perfezione e felicità. In questa prospettiva, l'inesauribilità delle nostre potenzialità testimonierebbe, secondo quel carattere naturale ricevuto dal Creatore, la nostra destinazione a un'infinita perfezione e felicità. La religione razionale, nel sondare l'ordine e la finalità immanenti all'universo, prodotto di un'intelligenza creatrice, rinviene nello sviluppo e articolazione della nostra vita razionale il senso specifico della condizione umana (e la sua peculiarità rispetto al regno propriamente animale) e il suo orizzonte normativo.

Rimane l'ambiguità di un linguaggio che, pur parlando in termini di sostanziale autonomia razionale, non può o non sa rinunciare al riferimento (eteronomo) alla sapiente regia dell'Ente Supremo, il cui provvidenzialismo, ridimensionato, "naturalizzato", continua ad affacciarsi nelle pagine della *Apologie*. Così, si potrebbero con cautela accostare i primi paragrafi dell'opera alle pagine di un autore conosciuto e a volte citato (in altri contesti) da Reimarus, e molto vicino al clima della "Physikotheologie": S. Clarke. Nelle sue "Boyle Lectures" del 1704-5 (poi stampate come *Demonstration of the Being and Attributes of God* e *A Discourse concerning the Unchangeable Obligation of Natural Religion*) egli, muovendo dall'esperienza immediata, non solo giungeva a porre come condizione della realtà un ente "Self-existent", infinito, onnipotente e saggio, ma riconosceva poi come patrimonio comune di tutti gli esseri ragionevoli la norma etica fondamentale, quella, in pratica, di agire rispettando l'ordine e la natura delle creature<sup>56</sup>, nella convinzione della giustificabilità razionale della certezza nella destinazione eterna, con la riduzione di fatto della rivelazione a stimolo per la volontà umana, sorvolando sulle deficienze della ragione.

---

<sup>54</sup>) L'autore è tra quelli spesso citati nella *Apologie*.

<sup>55</sup>) U. Bonanate, *Cultura classica e cultura libertina in Inghilterra*, in AA.VV., *Ricerche su letteratura libertina...*, cit., pp. 381-2.

<sup>56</sup>) Sina, *op. cit.*, p. 691.

## Religione razionale e dogmatica

Nonostante queste convergenze con il razionalismo moderato, mi pare che Reimarus mantenga aperto un ulteriore livello d'indagine, inconfondibilmente radicale: dopo aver nel secondo paragrafo sinteticamente proposto una istantanea della propria concezione di *vernünftige Religion* (che riprenderà poi nel terzo paragrafo del secondo capitolo), nel successivo, precisa come i principi di questa siano funzionali anche alla vita e alla perfezione delle comunità civili.

Ciò che l'autore sembra non dimenticare in questo caso è la lezione, spinoziana per un verso, dei "liberi pensatori" inglesi (o del contemporaneo Edelmann) sul legame inscindibile tra religione naturale-razionale e tolleranza, e tra tolleranza e felicità sociale, un tema costante della produzione del periodo che precede e segue la *Glorious Revolution*, già approfondito da Blount e Clifford, ma ricorrente nella *Christianity* tindaliana. La sottolineatura reimarusiana è senz'altro legata alle preoccupazioni di fondo del suo impegno polemico, la critica del concetto di rivelazione, l'esame storico della situazione di conflittualità all'interno della cristianità e l'appello alla tolleranza per gli *adoratori razionali di Dio*, e forse è inserita in un quadro religioso condivisibile anche dai più moderati, proprio per renderne conseguentemente ancora più eversivi gli effetti.

Direttamente connessa alla proposta razionalistica è la polemica, chiaramente mirata, contro il concetto di peccato originale e quello di successiva redenzione nel sacrificio di Cristo, presente in alcuni passaggi del primo libro. In entrambi i casi si trattava di argomenti particolarmente delicati all'interno della tradizione teologica tedesca, che non a caso esploderanno proprio nel corso del Settecento, per opera sia degli ambienti dell'eterodossia pietistica, alla Dippel e alla Edelmann<sup>57</sup>, sia del movimento neologico, che ripetutamente interverrà per emarginarli o reinterpretarli energicamente. Delicati, perché focali nella teologia di Lutero, per le sue radici nell'agostiniana *aversio a Deo*, per l'ossessiva coscienza del peccato e dell'impotenza rispetto al metro della Legge (quel *non poter fare* quanto si *deve*, che è poi alla base della concezione luterana del *servo arbitrio*), per l'interpretazione del peccato stesso come attiva contrapposizione a Dio (Padre e Giudice), e, più in generale, per la centralità della croce, del *propter Christum*, nel rapporto Dio-uomo.

D'altra parte, nell'umanista Melantone l'intima, immediata esperienza della effettiva, radicale disobbedienza a Dio si era parzialmente attenuata, mentre nella tradizione dogmatica successiva si era poi fatto strada il modello più generico della "anomìa" ("*peccatum est aberratio a lege divina*"), in cui andava del tutto perduta proprio la drammaticità e paradossalità implicite nella contraddizione rilevata da Lutero<sup>58</sup>. L'incomprensibilità di fondo del peccato, che ancora in Melantone determinava la preoccupazione per una perdurante debolezza della natura umana, di là dalla consapevolezza della *ratio*, veniva a trasformarsi in una mera questione di (deficiente) chiarezza rappresentativa, in scacco a seguito della colpa originaria: con un evidente e appannamento del ruolo della *Legge* e quindi con uno svuotamento del senso originario del peccato. Così, tra i contemporanei di Reimarus, Jerusalem nelle sue *Predigten* (1745) poteva proporre il racconto del *Genesi* sulla caduta di Adamo come esemplare di una situazione di inversione tra moventi sensibili e razionali, che si sarebbe ripetuta nella posteriore umanità (senza rinviare tuttavia all'idea di una trasmissione diretta, e di una *corruzione* del genere umano).

Parallelamente mutava il senso del sacrificio di Cristo e del cristocentrismo originari ("*Ergo in Christo crucifixo est vera Theologia et cognitio Dei*"). In Lutero è sulla croce che, dialetticamente, vicinanza e lontananza di Dio coincidono (in modo paradossale e assurdo per la *ratio*):

«Infatti Cristo è un uomo come noi, posto sotto la Legge, ha sperimentato l'ira di Dio e chiude la propria parabola con la morte. Che Egli comunque sia il *Deus revelatus* può riconoscerlo solo la fede, nel momento stesso in cui aggiunge quel "pro me". Perché solo allora l'atto dell'ira divina, che si adempie con la croce di Cristo, è immediatamente rivelazione della sua misericordia. Perciò la fede trae in definitiva la propria forza proprio dall'atto dell'estrema umiliazione di Cristo».<sup>59</sup>

<sup>57</sup>) Per il rapporto con Reimarus si veda Grossmann, *op. cit.*, p. 172.

<sup>58</sup>) Elert, *op. cit.*, pp. 28-9.

<sup>59</sup>) *Ibidem*, p. 64.

Analogamente, come riguardo al peccato originale sembrò poi esagerato insistere sulla radicale corruzione della natura umana, sottolineando invece la possibilità di ribaltare naturalmente lo squilibrio, a favore delle tendenze positive presenti nell'uomo, il sacrificio di Cristo perdeva i tratti della *satisfactio vicaria* per assumere quelli più generici della testimonianza esplicita dell'amore e della disponibilità divina verso i peccatori. In entrambi i casi la lezione ortodossa sembrava comunicare un'immagine poco credibile della divinità, almeno alla luce di un razionalismo che puntava sulla saggezza provvidenziale (e non poteva di conseguenza accettare la crudeltà della *trasmissione* della colpa, né l'idea di una soddisfazione per conto terzi).

In generale il mutamento poteva giustificarsi rinviando soprattutto alla incidenza della tradizione sociniana, sia per la propria impronta pelagiana, ottimista rispetto alle possibilità razionali in ambito teologico e religioso, sia per la propria cristologia, impegnata a risolvere il problema della natura di Gesù nel senso della sua riduzione a maestro illuminato da Dio. Tuttavia non si deve sottovalutare il tormentato contributo di personaggi importanti nella cultura eterodossa tra Sei- e Settecento come i già citati Dippel e Edelmann, che, attaccando il quadro tradizionale dell'ordine salvifico (che a loro modo di vedere delineava un'intollerabile, vendicativa tirannide divina), rompevano in particolare tanto con l'idea di un'*offesa* verso Dio, quanto con la connessa concezione del *sacrificio*, recuperando piuttosto il ruolo pienamente umano e naturale (Edelmann) di Cristo.

Al solito, l'intervento di Reimarus in questo sfondo superava, per la propria radicalità, l'uso moderato del socinanesimo da parte del movimento neologico, i cui maggiori esponenti (Spalding, Jerusalem e poi Eberhard e Toellner) non procedevano a un azzeramento della dogmatica, pur svuotandone i contenuti di ogni efficace portata religiosa, che non fosse simbolica o allegorica. Così, anche sui temi appena esaminati la tattica reimarusiana si confermerebbe quella di estremizzare progressivamente il discorso teologico, a partire da posizioni di apparente analogia con la strategia moderata: introdotto il modello corrente di *religio naturalis*, imperniato sul finalismo interno alla creazione e quindi sulla legittimazione della norma razionale, l'autore se ne servirebbe, coerentemente e radicalmente, per destituire di senso le forme di culto positivo o le dottrine in contrasto con quella norma.

I paragrafi centrali del terzo capitolo affrontano direttamente il tema del "*miserabile peccato originale dei progenitori*":

«Nella condizione di innocenza, sostengono, l'uomo aveva un'innata nozione di Dio, vale a dire, una sufficiente conoscenza di Dio, del mondo e di se stesso, così come poteva vantare sapienza, giustizia e santità. Con il peccato originale, però, egli si è giocato questi privilegi e ha impiantato ogni sorta di corruzione corporale e spirituale».<sup>60</sup>

Nella prospettiva ortodossa, quindi, i fondamenti stessi della possibilità di una religione naturale sembrerebbero messi in scacco dalla *caduta*: quel modello religioso è visto in relazione a una mitica innocenza che il peccato avrebbe irrimediabilmente segnato. Se ancora nella tradizione teologica illuministica si faceva talvolta riferimento allo schema per giustificare la permanenza del concetto di rivelazione (e con esso la tradizione testamentaria), riducendone però complessivamente i chiaroscuri, Reimarus optava invece per un rifiuto del significato comunemente attribuito al racconto, che finiva per rovesciarne anche le prospettive:

«Ora, se i primi esseri umani nella loro perfettissima condizione di innocenza, senza portare in sé colpa originale, hanno in ogni caso potuto mancare e peccare proprio come noi, per la stessa causa - la carente padronanza razionale dei desideri e degli affetti sensibili -, come si può fondare su questa storia la tesi di una corruzione delle nostre più nobili capacità naturali, e incolpare proprio la ragione di uno scadimento che l'avrebbe accecata nella conoscenza delle cose divine, rendendone pericoloso l'impiego rispetto a

---

<sup>60</sup>) Reimarus, *Apologie*, cit., cap. III, § 6, pp. 106-7.

esse? La soppressione dell'esercizio razionale sarebbe appunto la via per allontanarci davvero dall'adeguata conoscenza di Dio e dall'obbedienza da noi dovuta ai suoi inviati, come mostrato dai nostri progenitori». <sup>61</sup>

La morale è che i curatori d'anime dovrebbero, semmai, raccomandare ai propri fedeli l'uso della sana ragione, come guida non ingannevole alla conoscenza di Dio, essendo i nostri progenitori caduti per non aver adeguatamente sfruttato le loro qualità razionali. Così, mentre la teologia illuministica si serviva dell'idea della caduta leggandola, allegoricamente o esemplarmente, come mitica consapevolezza della inversione, costantemente operante nell'uomo, tra sensibilità e intelletto (problematicamente riflessa dalla disordinata condotta dell'umanità), Reimarus sembrava partire da analoga constatazione per terminare con l'indicazione del compito imperativo di allargare e potenziare l'uso della ragione, evitando ogni ammonimento contro sue presunte debolezze strutturali, che avrebbe finito con il rivelarsi esiziale, in generale, per la razionalità stessa.

Se il quadro storico sembrava confermare le cautele neologiche a proposito del presunto "male radicale", l'illuminista amburghese, rinvenendo nell'inefficienza della *ratio* non una conseguenza, ma la causa del peccato dei progenitori, rimarcava come la bontà della creazione consistesse proprio nell'adeguato rapporto, intrinseco alle creature stesse, tra la loro costituzione fondamentale e le loro finalità, escludendo che la consapevolezza dei limiti della ragione comportasse necessariamente una sua pretesa corruzione. Usando implicitamente uno schema che ritornerà in Jerusalem e parzialmente in Toellner e Lüdke, Reimarus proporrà, come rimedio alle insufficienze denunciate nel racconto biblico, il coraggio di verificare se, con la pura ragione, non sia possibile giudicare di Dio assai più rettamente di quanto non abbiano fatto i primi uomini. Questo per concludere che "*la ragione, che contraddistingue l'essenza dell'uomo da quella delle altre specie animali, non ha avuto nei primi uomini una forza superiore a quella che ha ora nei discendenti[...] Quindi essa sembra essere uscita originariamente dalla mano del creatore proprio con gli stessi limiti essenziali*". <sup>62</sup>

Pur mancando in Reimarus qualsiasi riferimento a un modello pedagogico della rivelazione come progressiva educazione dell'umanità e conseguente emancipazione dall'irrazionalità, quale invece si manifesterà nei rappresentanti più avanzati della tradizione neologica (Jerusalem e Lüdke), è evidente che la rilettura della *caduta* proposta nella *Apologie* comportava anche il compito di una nuova impostazione dell'insegnamento, religioso e non. Di qui l'aspra polemica con le scuole e i catechismi, palestre di ignoranza, superstizione e intolleranza, strettamente connesse, come vedremo. L'insistenza sul tema dell'ordine naturale, l'illustrazione dei passaggi essenziali dello sviluppo di una naturale conoscenza di Dio, la sottolineatura del legame implicito tra quella conoscenza razionale, la felicità individuale e l'equilibrio nella costituzione delle società civili, mi pare confermino l'importanza (tutta illuministica) da Reimarus assegnata alla crescita dell'orientamento razionale degli individui. Esso, d'altra parte, convive con un sensibile pessimismo antropologico, di matrice libertina, riferito alla irriducibile resistenza delle masse a un'opera di educazione, e alla loro facile soggezione a un superficiale surrogato fideistico.

All'interno della teologia illuministica tedesca, al progressivo stemperamento della dimensione radicale della corruzione originaria, aveva ovviamente fatto da pendant la riduzione di peso e di significato del luterano *propter Christum*, del sacrificio con cui il figlio di Dio avrebbe riscattato l'umanità, accollandosene le colpe e offrendo sulla croce soddisfazione a Dio. In questo caso è tanto più palpabile l'incidenza sociniana, in una duplice direzione: da un lato nell'affermazione della natura semplicemente umana di Cristo, dall'altro nell'insistenza sulla sua mediazione, svuotata dell'aura di mistero e di vera e propria sacramentalità. <sup>63</sup> Entrambi gli aspetti sono rielaborati nell'opera matura di Jerusalem <sup>64</sup> e nel *Taetige Gehorsam Jesu Christi* (1768) di Toellner: Gesù come maestro inviato da Dio, in rapporto privilegiato con Dio, pur nella sua umanità, e il suo

---

<sup>61</sup>) *Ibidem*.

<sup>62</sup>) *Ibidem*, cap. III, § 7, p. 109.

<sup>63</sup>) Pintacuda De Michelis, *op. cit.*, p. 33.

<sup>64</sup>) A cui è dedicato ampio spazio nel classico K. Aner, *Die Theologie der Lessingzeit*, Halle 1929.

sacrificio sulla croce come sintesi di colpa e amore, in cui Cristo indicherebbe agli altri uomini la vera via di salvezza, recuperando per loro l'azione della grazia divina.

Mentre i maggiori neologi si impegnarono, anche sul piano della esegesi biblica, per giustificare il ridimensionamento della impostazione ortodossa, Reimarus nella *Apologie* non si sofferma ad affrontare in modo sistematico il problema della *satisfactio vicaria*, così come invece, di passaggio, aveva fatto per il peccato originale. Eppure in molti punti dell'opera si riferisce in tono estremamente polemico alle conseguenze, nella vita della cristianità, di quella convinzione religiosa. La differenza di fondo in ogni caso percepibile rispetto al trattamento neologico investe direttamente la figura di Gesù, da Reimarus affrontata in termini estremamente più concreti sul piano storico-culturale (da questo punto di vista egli è davvero l'iniziatore delle "ricerche su Gesù"<sup>65</sup>), evitando ogni ambiguità circa l'elezione divina di Cristo.

Quanto può dirsi divino in Cristo è quel nucleo di insegnamento etico immediatamente riconducibile alla religione razionale, che ha significato e portata universali, pur inserendosi in un disegno tutto nazionale di riforma delle degenerazioni levitiche della legge mosaica (che già rappresentava una prima proposta razionale). L'irrazionalità e insostenibilità della *satisfactio vicaria* era da Reimarus risolta sostanzialmente secondo uno schema, a dire il vero ricorrente nella letteratura deistica inglese (almeno da *A Summary of the deist religion* di Blount, 1686), che ne stigmatizzava il riscontro negativo nell'ipocrisia popolare e nella corruzione dei costumi. Nell'importante capitolo conclusivo del primo libro, il riferimento alla *satisfactio* avviene all'interno di una denuncia decisa dell'ipocrita, falsa sicurezza che caratterizza l'atteggiamento cristiano, garantito da una deresponsabilizzante giustificazione imperniata sul sacrificio di Cristo; ma rinvia altresì a quella bigotteria e superficialità largamente sfruttate dal clero a proprio vantaggio (un nesso che non era sfuggito a Blount).

Nel complesso, è palese in questo caso come l'irrazionalità nel comportamento, indotta dalla cieca fede nella *satisfactio*, funga da cartina di tornasole per evidenziarne non solo l'insostenibilità in relazione all'archetipo di religione naturale-razionale prospettato, ma anche l'intrinseca contraddittorietà rispetto alle stesse intenzioni originarie di Lutero. In questo senso Reimarus poteva sfruttare anche un imponente materiale critico tedesco, di origini diverse, dalla tradizione manoscritta di Müller alla produzione pietistica di Spener e Arnold sui temi della libertà di coscienza e della urgenza di un consapevole, "vissuto" impegno di fede, "anticonformistico", fino all'eterodossia di Edelmann, che decisamente poneva l'accento sulla corruzione della società cristiana e quindi sul fallimento delle gerarchie ecclesiastiche, colpevoli d'aver tradito l'originaria spiritualità del Riformatore.

### La polemica sull'insegnamento

Tra le questioni aperte dalla prospettiva razionalistica, su cui la polemica reimarusiana intervenne più aspramente, ci sono quelle relative al battesimo infantile e all'insegnamento catechistico (pare che proprio le discussioni amburghesi sulla riforma catechistica fossero all'origine dell'iniziativa critica di Reimarus<sup>66</sup>), che maggiormente si scontravano con l'impostazione e l'ordine naturali fermamente proposti dall'autore.

I primi due capitoli dell'opera sono, non a caso, prevalentemente incentrati su questi due temi, il primo dei quali (il battesimo) aveva una lunga preistoria di diatribe all'interno dello stesso movimento riformato. Già in Lutero, infatti, l'assunto fondamentale dell'inefficacia dei sacramenti senza la fede sembrava minare alle radici il senso sacramentale di quello amministrato per primo: tra i seguaci alcuni (sull'esempio di Carlstadio) conclusero coerentemente che il battesimo potesse essere proposto solo agli adulti, dopo l'esperienza di una fede personale consapevole, mentre Lutero in un primo tempo, distinguendo tra la fede vigile e quella dormiente, e partendo dal presupposto che la fede è in ogni caso dono di Dio, mantenne il battesimo infantile. È vero tuttavia che in un secondo tempo egli ebbe a modificare la propria posizione, insistendo maggiormente sulla centralità

---

<sup>65</sup>) Parente, *Introduzione*, in H.S. Reimarus, *I frammenti...*, cit..

<sup>66</sup>) *Ibidem*, p. 58.

della fede del padrino e della comunità cristiana. Le implicazioni erano veramente importanti, come rilevato da Bainton:

«La disputa circa il battesimo degli infanti o degli adulti è d'importanza assai grande per la definizione di quel ch'è la Chiesa. Il battesimo degli adulti s'accorda infatti con la teoria secondo cui la Chiesa è l'assemblea di tutti coloro che sono passati attraverso l'esperienza della rigenerazione interiore; il battesimo dei pargoli implica invece che la Chiesa comprenda l'intera collettività d'un paese in cui ogni nato viene anche battezzato. Ci troviamo qui dinnanzi al problema della setta e della Chiesa; della conventicola spontanea, esigua e selezionata, contrapposta a una istituzione indiscriminata che coincide con lo Stato e con la società».<sup>67</sup>

L'articolazione di questo dibattito è presente nella polemica, ora sdegnata, ora ironica, del primo capitolo, in particolare per quanto concerne le implicazioni: da un lato le fratture e la litigiosità settaria, dall'altro l'intolleranza e il dominio sulle coscienze.

Il punto d'attacco di Reimarus (ripreso da latitudinari e sociniani) è che in ogni modo la fede presupponga una qualche idea di ciò che si deve credere, e quindi non possa essere vincolante nel caso del battesimo infantile, né a sua volta vincolata da un impegno che nessuna razionalità giuridica potrebbe avallare. Oltre all'aspetto intrinsecamente irragionevole e illiberale, per cui la cerimonia è gestita da terzi, al di sopra di qualsiasi margine di autonomia e responsabilità dei soggetti, pur pretendendo poi indiscutibile cogenza, l'autore è impegnato soprattutto a denunciare l'irrimediabile soggiogamento della ragione alla fede e quindi la clamorosa inversione (e eversione) dell'ordine naturale, nonché l'esorcismo di fatto operato nei confronti della libertà di arbitrio. Un'eversione che l'educazione catechistica, basata su una inintelligente, servile mnemonicità, non faceva che accentuare, inducendo una fede cieca con le minacce e un addestramento meccanico: rinunciando all'ordine naturale-razionale si rinunciava alla possibilità di un reale convincimento, dunque a quella religione che sola si atteggiava alla natura umana voluta da Dio.

Anche riguardo a questi temi Reimarus si allineava, in modo personale, alle contestazioni vive nella cultura tedesca contemporanea: non solo la tradizionale rivendicazione pietista della libertà di coscienza e della necessità di una costante revisione interiore della propria fede (che poneva in primo piano, secondo l'insegnamento di A.H. Francke, il senso stesso della conversione, come consapevolezza e decisione), ma anche la più recente polemica delle frange più estremiste - tipico il caso del solito Edelmann, ma, prima ancora, di Knutzen - che rifiutavano come accidentale l'appartenenza a un gruppo di fede e a una chiesa (negando valore in questo modo alla cerimonia battesimale), puntando a una interiorizzazione, spiritualizzazione e quindi liberalizzazione del rapporto con la divinità, ostile a qualsiasi irregimentazione dogmatico-catechistica.

### Religione razionale e tolleranza

L'altro tema che programmaticamente trascorre tutta la *Apologie*, ma è particolarmente pregnante nel primo libro (anche da questo punto di vista, quindi, una vera e propria introduzione generale) è quello della tolleranza. Ovviamente un caposaldo della riflessione illuministica, da Reimarus comunque ripreso e sviluppato soprattutto nella sua accezione religiosa, e solo tangenzialmente richiamato nei suoi risvolti politici. Anche in questo caso ciò che colpisce non è l'originalità dei riferimenti e delle argomentazioni, molto segnati dalla tradizione deista inglese, da quella sociniana e da quella libertina, ma la sistematicità e articolazione dell'offensiva, che raggiunge il culmine nell'ultimo capitolo.

Il cardine dell'intervento è ancora la polemica sul servilismo e sulla cecità dell'insegnamento catechistico, che, nell'insinuare e perpetuare una fede inintelligente, condanna all'ignoranza e al pregiudizio. È poi infatti dal pregiudizio che facilmente si scatena l'intolleranza verso quanto risulti alternativo o eversivo rispetto all'indottrinamento ortodosso, e sul pregiudizio si radica in

---

<sup>67</sup>) R.H. Bainton, *La riforma protestante*, Einaudi, Torino 1958, p. 57.

particolare la violenza intollerante della plebe ignorante. Un motivo, questo, riconducibile a un più generale atteggiamento reimarusiano (che coinvolge anche la sua scelta di condurre in segreto le proprie ricerche radicali) di forte ascendenza libertina, memore delle pagine di Knutzen e Edelmann sul flagrante contrasto tra la pratica dell'amore seguita da Cristo e la violenza intollerante verso il dissenso perseguita dalle gerarchie cristiane. Un atteggiamento che, consapevole della matrice largamente ideologica del cristianesimo gestito dalle diverse ortodossie contemporanee, stigmatizzava proprio nella ricaduta popolare del pregiudizio l'ostacolo maggiore per un'apertura razionalistica, e il nemico mortale per ogni forma di pura adorazione di Dio (certamente non libertina).

L'irrazionalità e la casualità della fede, nelle maglie fittissime delle sette, non facevano che innescare una spirale viziosa (documentata anche nella "Prefazione" al *Trattato teologico-politico* di Spinoza), per cui la fede cieca, nutrendosi della debolezza della ragione, suscitava odio per una religione naturale e intolleranza verso ogni tentativo di razionalizzazione; l'intolleranza, a sua volta, sviluppava ipocrisia, questa di nuovo bigottaria e superstizione, che, pur prestandosi ai disegni egemonici dell'ortodossia, ne inquinavano la religione, rivelandosi in aperta contraddizione con l'*Antico e Nuovo Testamento*. In questo senso Reimarus può insistere ripetutamente sul quadro storico contemporaneo, secondo modalità già registrate in precedenza, per farne risaltare le fratture senza fine nella cristianità e per rimarcare come da parte degli stessi predicatori quelle deformazioni superstiziose e ipocrite siano denunciate come indizio grave di scadimento della vita religiosa. Quanto sfugge invece all'ortodossia, secondo Reimarus, è che causa stessa di quella denunciata corruzione è l'insieme di aspetti dogmatici che hanno finito per stravolgere il nucleo essenziale dell'insegnamento di Cristo: "*amare Dio sopra tutto, e il prossimo come se stessi*". Una suggestione che richiamava direttamente le pagine del trattato spinoziano e, conseguentemente, gli sviluppi della *Aufklärung* radicale di Edelmann - il quale ne aveva fatto un refrain nella sua polemica eterodossa tanto delle *Unschuldige Wahrheiten*<sup>68</sup> quanto del *Moses mit Aufgedeckten Angesichte*<sup>69</sup> (1740), dove confluiva con le esigenze di certa critica pietistica alla G. Arnold, autore della famosa *Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie*<sup>70</sup> (1699). Da un lato l'irrigidimento delle diverse professioni di fede e la loro tendenza a perpetuarsi attraverso astrusi sistemi dottrinari esclusivi, dall'altro la possibilità di esercitare, tramite le svariate formule catechistiche, un effettivo dominio sulle coscienze, avevano, per Reimarus, progressivamente indotto un clima di oppressione verso la religione razionale e in generale verso ogni tentativo di razionalizzazione, subito valutato come eresia (il riferimento è a arianesimo e socinanesimo).

Si tratta di motivi centrali della cultura europea del XVII e XVIII secolo, nel richiamo all'esigenza di carità e unità tra le diverse confessioni cristiane, nella necessità avvertita di un libero esame della verità dell'annuncio cristiano; temi presenti sia nel pietismo tedesco, sia nella tradizione latitudinaria inglese, sia nell'arminianesimo olandese, protagoniste di quella strategia di riduzionismo teologico tesa alla individuazione dei fondamenti essenziali di una possibile pacifica convivenza dei diversi gruppi religiosi.

In particolare poi, la denuncia della mancanza di carità e tolleranza nella cristianità riprende specifici interventi sociniani, come la *Dissertatio de pace et concordia ecclesiae* (Amsterdam 1628) di Samuel Przyrkowski, in cui si stigmatizzava la triste condizione di lacerazione e conflitti interni alle confessioni cristiane, indicando tra le cause anche le fuorvianti discussioni teologiche e i ricorsi all'autorità<sup>71</sup>; oppure le *Vindiciae pro religionis libertate* (Amsterdam 1637) di Samuel Crell, dove muovendo dalla persuasione che i dogmi cristiani indispensabili alla salvezza fossero pochissimi, l'autore ribadiva l'urgenza di misurare la fede solo sul terreno dell'obbedienza al comandamento dell'amore, per concludere, in linea con una radicata convinzione sociniana: "*Ben difficile se non impossibile trattare da eretico un cristiano*".<sup>72</sup>

---

<sup>68</sup>) *Verità incolpevoli*.

<sup>69</sup>) *Mosè dal volto scoperto*.

<sup>70</sup>) *Storia imparziale della chiesa e dell'eresia*.

<sup>71</sup>) Pintacuda De Michelis, *op. cit.*, pp. 58 ss..

<sup>72</sup>) *Ibidem*, pp. 86 ss..

D'altro canto il reiterato riferimento agli effetti corrosivi del pregiudizio nella cristianità, al nesso tra pregiudizio e plebe ignorante come all'esca scatenante i fenomeni più violenti d'intolleranza, sembrerebbe rievocare genericamente Bayle, più nello specifico forse le pagine famose della prima delle *Letters to Serena* di Toland, in cui se ne radiografava l'articolazione, dal suo insinuarsi nell'infanzia, attraverso le manipolazioni sacerdotali e le superstizioni familiari, tanto da risultare in fine quasi un dato innato e originario, al suo posteriore radicarsi come ignoranza, al servizio dei disegni del clero e delle autorità.

Così come di marca tolandiana (ma largamente riecheggiate anche dai *Freydenker* tedeschi) appaiono le pagine dell'ultimo capitolo dedicate alla requisitoria contro la superstizione, che, pervadendo tutti gli aspetti della vita quotidiana delle masse, finiva con l'invertire essenzialmente i termini del rapporto religioso: secondo uno schema ricorrente, l'attacco alla cecità bigotta è mediato da un richiamo ai precedenti storici, pagani e ebraici, che ancora minavano le fondamenta dell'edificio cristiano con il loro feticismo, animismo, ritualismo ecc.:

«A cosa si deve imputare la responsabilità per tale situazione, se non alla mancanza di una religione razionale? Se essi conoscessero Dio, la natura, se stessi e i propri doveri secondo la sana ragione, allora ogni superstizione sparirebbe come ombra e fantasticheria».<sup>73</sup>

Alla base c'è insomma la stessa irrazionalità paralizzante del curriculum catechistico, imperniato sull'accurata inibizione della "*più nobile capacità spirituale dell'uomo, senza il cui uso egli non è capace di una religione*", ma anche l'oggettiva impossibilità di raggiungere una fede fondata, collegando rivelazione e ragione con vere dimostrazioni, per l'inaffidabilità (già constatata) delle Scritture sul piano storico-filologico. Su questo punto Reimarus è molto duro:

«I bambini e la plebe possono credere qualunque catechismo venga loro propinato [...] Venissero richiesti al contrario una conoscenza e un convincimento fondati circa le verità divine, una personale perfezione e un perfezionamento della volontà, prima di potersi definire cristiani [...] allora non sarebbe così facile impiantare il cristianesimo e la fede cristiana».

Proprio per questa ragione, per scongiurare l'eventualità di una radicale eversione, l'ortodossia (intesa qui in senso lato) non può che accentuare il fideismo, l'ignoranza nelle masse, attizzando l'odio e la persecuzione nei confronti degli adoratori razionali di Dio. "*Si lascino parlare storia ed esperienza*": così l'autore giustifica, come in altri passaggi, la propria presa di posizione contro questo hobbesiano "regno delle tenebre", contro l'oppressione e il soffocamento della religione razionale.

Abbiamo in ogni caso già rintracciato una nemesi, esiziale per la stessa confessione ufficiale: l'intolleranza non può non indurre ipocrisia e questa a sua volta implode, corrodendo la società alle radici, in termini ben più seri e incontrollabili. Un tema, quello del nesso intolleranza-ipocrisia, che, oltre a richiamare la riflessione libertina, aveva giocato un ruolo importante nell'ultimo capitolo del *Trattato teologico-politico* spinoziano:

«Ma, supponiamo che questa libertà si possa reprimere e che gli uomini si possano dominare al punto che non osino di proferir parola che non sia conforme alle prescrizioni della suprema potestà. Con ciò, però, questa non potrà mai far sì che essi non pensino se non ciò che essa vuole: onde seguirebbe necessariamente che gli uomini continuerebbero a pensare una cosa e a dirne un'altra, e per conseguenza si corromperebbe la fede, che in uno Stato è sommamente necessaria, e si favorirebbe

---

<sup>73</sup>) Reimarus, *Apologie*, cit., cap. V, § 4, p. 153.

l'abominevole adulazione e la perfidia, donde l'inganno e la corruzione di ogni buon costume». <sup>74</sup>

Evidentemente il discorso di Spinoza ha un respiro e implicazioni diverse, eppure l'accostamento e la suggestione non mi sembrano forzati, specialmente se teniamo conto del risvolto latamente politico della strategia reimarusiana. In due momenti diversi, nel IV e V capitolo, l'illuminista ritorna infatti su una fondamentale convinzione: che la libera discussione religiosa non metta in pericolo la stabilità di una comunità civile, semmai la rafforzi, contrariamente a quanto deve invece registrarsi nel caso delle lacerazioni aperte da un atteggiamento intollerante.

Si tratta di una presa di posizione culturalmente molto significativa, che filtra (pur senza ulteriori, decisivi approfondimenti teorici specifici) una serie di cardinali contributi del pensiero europeo tra Sei- e Settecento. Sempre nelle sopra citate *Vindiciae pro religionis libertate*, era stato proprio il sociniano Crell, sulla scorta del contemporaneo dramma della guerra dei trent'anni e dei precedenti francesi, a concludere che "[r]agione e esperienza si alleano nel dimostrare che una politica di tolleranza religiosa, lungi dall'introdurre divisioni all'interno degli stati, favorisce la pace e l'armonia sociale"<sup>75</sup>, a rimarcare in altre parole come la spirale di violenza innescata dalla intolleranza ideologica, potesse essere arrestata solo con una energica iniziativa di riduzione dogmatica da un lato, dall'altro mantenendo rigorosamente distinti l'ambito della vita religiosa e quello della politica.

A suo modo Reimarus nell'ultima pagina del primo libro si accostava notevolmente a quella prospettiva:

«A chi riconosca, in modo del tutto chiaro ed evidente, e possa manifestare la cosa agli occhi del mondo, che la rivelazione imposta è piena di contraddizioni, non è poi possibile darle il proprio assenso, né egli può essere costretto alla fede, o perdere i diritti civili, se solo adempie i doveri d'onesto cittadino, corretto e ragionevole; e chi lo voglia cacciare dalla società o attaccare nei suoi beni ricorrendo al potere spirituale o temporale, non solo agisce verso questo innocente ingiustamente, inumanamente e crudelmente, ma priva anche la società e lo stato di un valido membro e arreca danno alla cristianità da diversi punti di vista». <sup>76</sup>

Tuttavia, oltre l'istanza etico-politica sociniana, mi sembra trasparire dalle pagine reimarusiane anche un'altra decisiva lezione, quella deistica, a partire da quel *A Treatise of Human Reason* (1674) di Martin Clifford, che già riassumeva i termini di un ampio dibattito europeo (con echi anche spinoziani), in cui si corroborava, con esemplificazioni storiche, la tesi che non la libertà di pensiero, ma la presunzione del monopolio della "Verità", producendo intolleranza verso i dissenzienti, fosse la vera, unica causa del disordine.<sup>77</sup> Tema ripreso e articolato da Anthony Collins in diverse opere, ma in particolare nel suo *A Discourse of Free-Thinking* (1713), dove l'oppressione della libera ricerca razionale era stigmatizzata come fomite di superstizione e bigottaria (con un'interessante correlazione tra le categorie del pregiudizio e la mirata guida sacerdotale); di contro, si evidenziavano invece i vantaggi per la società civile, derivanti dalla libertà di pensiero:

«La libera indagine razionale e la libera espressione del proprio pensiero non conducono, come gli apologeti del conservatorismo religioso e confessionale vogliono far credere, alla costituzione di fazioni ribelli, di sette dissenzienti, di gruppuscoli e scuole in lotta tra loro. Solo se garantita questa libertà, spariranno di mezzo alla società umana l'errore, l'inganno, la stregoneria e il sortilegio, e gli uomini, finalmente liberi da

---

<sup>74</sup>) Spinoza, *op. cit.*, pp. 485-6.

<sup>75</sup>) Citato in Pintacuda De Michelis, *op. cit.*, p. 92.

<sup>76</sup>) Reimarus, *Apologie*, cit., cap. V, § 13, p. 180.

<sup>77</sup>) Si veda su questo punto Sina, *op. cit.*, p. 170.

timori e da remore, saranno capaci di riversare la propria attività al bene della società terrena».<sup>78</sup>

In questo senso era cresciuta tra i gruppi del dissenso religioso in Germania la consapevolezza della tragedia rappresentata dalla persecuzione, specialmente se rivolta contro gli stessi cristiani. Coscienza vivissima, nei suoi risvolti eversivi dell'ortodossia luterana, nella riflessione di Arnold (impegnato non a caso nella ricostruzione storica dei fenomeni eretici), espressione a sua volta del nuovo rigore pietistico, ma anche in un irregolare come Edelmann. Egli, di fatto, meditando l'appello di Knutzen alla radicale libertà spirituale e alla centralità del *Gewissen* (coscienza), riciclava polemicamente il giudizio di Spinoza.

Questi aveva infatti chiaramente sottolineato il vantaggio della libertà di espressione contro il "vile servilismo" e "*affinché la somma potestà possa tenere nel miglior modo il governo, e non sia costretta a cedere a uomini sediziosi*", rinviando, a conferma, al modello della "*città di Amsterdam, la quale sta sperimentando, con suo grande vantaggio e con l'ammirazione di tutte le nazioni, i frutti di questa libertà*".<sup>79</sup> Analogamente, Reimarus, in un paio di occasioni, rinvierà altrettanto esplicitamente ai precedenti olandesi, inglesi e danesi, per illustrare (nella propria prospettiva) una tipologia di pacifica convivenza tra confessioni religiose differenti che non ha minacciato la sopravvivenza del cristianesimo.

### Fede e miscredenza

Sottolineate queste convergenze, è ora necessario delineare una peculiarità della polemica reimarusiana, che, memore probabilmente della sprezzante (e pessimista) disamina libertina sulla gretta ignoranza delle plebi, facendo leva sull'equazione, già esaminata, tra il credo cristiano e la cieca fede, si fa più aspra. Nel corso degli ultimi due capitoli si insiste infatti nel rilevare che, almeno nel mondo riformato (e in particolare nei tre casi sopraindicati), la tolleranza aveva progressivamente preso campo, investendo però esclusivamente i "credenti", di qualsiasi confessione o setta purché "credenti", in altre parole immediatamente riconducibili a una qualche forma di adorazione fideistica. In questo senso è lo stesso Reimarus a riconoscere che le varie ortodossie, pur reciprocamente esclusive e tendenzialmente intolleranti, hanno talora rintracciato una possibilità di convivenza nel mutuo riconoscimento della appartenenza a una forma di culto storico-positiva.

Sebbene l'autore in questo caso sembri forzare un riscontro empirico, ricavandone una conclusione poco attendibile in sede storiografica, mi pare comunque efficace sul piano polemico la contrapposizione tra la presunta tolleranza garantita a ogni sorta di degenerazione fideistica e l'universale esecrazione e persecuzione dei soli adoratori razionali di Dio. Efficace perché rivela immediatamente la radice della differenza nel rifiuto, da parte di questi ultimi, di qualsiasi accecamento in nome della fede, e nel loro affidarsi a una naturale conoscenza di Dio, e a una vita etica conseguentemente razionale.

È per questa sottolineatura che l'argomentazione di Reimarus sembra proiettarsi oltre gli stessi appelli sociniani (semmai sfiorando certe asprezze del tardo Toland), svelando proprio nella esigenza di razionalità uno spettro che ogni ortodossia intende esorcizzare (magari concedendo qualcosa a un dissenso pur sempre riconducibile a una fede), per la sua portata destabilizzante rispetto al clima di bigotto fideismo gestito dalla propaganda clericale. Un attacco reso ancora più pesante dal costante richiamo scritturale al genuino insegnamento di Gesù, rivolto a una guida misurata nella vita morale, nell'amore e nella tolleranza del prossimo; tolleranza riscontrata anche nell'atteggiamento mosaico verso i cosiddetti *proseltyti portae seu domicilii*, a testimoniare ulteriormente il progressivo stravolgimento, a partire dalla stessa incerta sistemazione apostolica, dell'originaria convergenza tra cristianesimo e religione razionale.

L'aver imperniato il proprio attacco sul nesso fede-miscredenza (o meglio "non-credenza"), per sviscerarne tutte le potenzialità corrosive anti-protestanti, mi pare avvicini molto Reimarus ai limiti

---

<sup>78</sup>) Parafrasi di Sina, *ibidem*, p. 523.

<sup>79</sup>) Spinoza, *op. cit.*, p. 488.

del secentesco dibattito sul “libertinage”. Da un lato, infatti, in diversi passaggi egli insiste per differenziare la posizione di quelli che definisce “deisti” e “liberi pensatori” (gli adoratori razionali di Dio) da quella di coloro che riducono Dio a natura e agiscono secondo le proprie pulsioni (riprendendo l’immagine deformata del libertino-epicureo, corrente a livello popolare, su cui era già intervenuto anche Bayle con le precisazioni dei suoi *Pensées diverses sur la comète* 1682-3). Dall’altro egli indirettamente riesuma, come obiettivi polemici, molti spunti delle critiche antilibertine di parte cattolica e protestante, nell’intento di stigmatizzare come la persecuzione intollerante contro i “miscredenti” non nascondesse altro, in realtà, che il tentativo di emarginare ogni forma d’infrazione della norma, ogni deviazione eterodossa dall’alveo dogmatico.<sup>80</sup>

In questo contesto Reimarus sembrerebbe in qualche modo offrire una giustificazione della sua scelta di segretezza e anonimato in quanto radicale confutatore della religione rivelata, additando gli eccessi fanatici della plebe ignorante e la lacerazione profonda che, a livello sociale, si aprirebbe per l’esplicito deista, come sufficienti motivi per una pratica di pubblica, superficiale mimetizzazione. Una situazione che ovviamente, a detta dell’autore, non poteva che nuocere all’interno della cristianità, non solo in generale (come già visto) perché fomentava un’avvilente ipocrisia, ma anche a ragione della progressiva, lenta e nascosta consunzione delle stesse strutture portanti dell’insegnamento cristiano. Una situazione che l’autore affrontava in ogni modo con una certa ambiguità, con mosse tattiche che farebbero pensare a un’apologia meditata e architettata per la pubblicazione.

Non a caso già il titolo definitivo dell’opera richiamava polemicamente quell’età in cui i padri cristiani giustificavano di fronte agli imperatori le scelte di fede dei correligionari, godendo di una tolleranza che la stessa cristianità non aveva poi più concesso ad alcun contraddittore. Nello specifico, l’ambiguità è del tipo di quella già in precedenza rilevata: un’iniziale, apparente condiscendenza verso le preoccupazioni religiose protestanti, puntando a rinvenire le radici dei mali che, a detta degli stessi predicatori, indeboliscono il cristianesimo; per giungere infine a una radicale messa a nudo delle responsabilità oggettive nell’irrazionale predicazione, nell’ignoranza istillata da una fede cieca, nell’intolleranza e bigotteria scatenate dal pregiudizio. Più a monte, ovviamente, il problema della rivelazione e della sua irrazionalità.

Tenendo conto di questo approccio tattico, credo sia possibile intendere le ultime pagine di questo primo libro: così, per un verso l’autore riconosce la pericolosità del deismo e libertinismo (nuovamente confusi, al solito secondo il modello deterioro popolare) per la religione cristiana; ipotizzando però, subito dopo, che il cieco fideismo sia in realtà male peggiore. Per altro, invece, si giustifica scritturalmente la libera e razionale adorazione di Dio, l’unica in grado di offrire una guida etica sicura all’umanità e di debellare il deleterio ateismo (interpretato significativamente come effetto reattivo all’irrazionalità dei catechismi e dei metodi di catechesi), classico spauracchio della propaganda antilibertina.

C’è un’ultima questione che si può far rientrare nella riflessione sulla tolleranza e che, anzi, da un punto di vista storico ne ha certamente costituito una delle premesse (specialmente in Germania): il riferimento a quelli che Reimarus definisce eccessi fanatici e entusiastici. Si tratta di un passaggio topico nella cultura moderna, oggetto di famose prese di posizione da parte di Locke, ma presente pure nel *Discourse* di Collins, nella produzione sociniana (Crell in particolare), in Bayle e in genere nella letteratura libertina. Reimarus riprende il tema con un duplice obiettivo: l’illusione nella illuminazione e nell’intervento diretto di Dio nella vita della cristianità, come garanzia della retta dottrina di fede, con le sue ulteriori degenerazioni miracolistiche; l’auscultazione ossessiva della propria interiorità come luogo dell’azione divina, tipica della tradizione pietistica.

Anche in questo caso l’attacco è piuttosto violento, soprattutto contro gli sviluppi della religiosità protestante, accusata di indurre di fatto, con la propria interpretazione della conversione come dono di grazia, iniziativa divina che induce nel credente la risposta di fede, una *Schwärmerei* che poi procede a spirale nel millenarismo e settarismo. È possibile che Reimarus nello scrivere la sua invettiva, oltre ad aver presente in genere il fiorire diffuso dei gruppuscoli pietistici, di “illuminati”,

---

<sup>80</sup>) Su questi aspetti può illuminare il saggio di Schneider, cit., particolarmente il cap. V.

“spirituali” ecc., avesse come referenti per un verso la comunità di Herrnhut del conte Zinzendorf, per altro l’estremismo anarchico dei “Coscientiarii” di Knutzen, e l’appello di Edelmann a una religiosità radicata nell’interpretazione della coscienza come dio vivente, e della centralità dell’ispirazione come interiore parola di Dio.

Se, sulla base di quanto illustrato, è facilmente comprensibile il nesso ignoranza-illusione-fanatismo e il conseguente addebito alla irrazionalità dell’approccio religioso positivo, risulta più sottile (e quindi più pesante) la contestazione diretta a coloro che, rifiutata ogni esterioresità di fede e ogni fede puramente verbale, privilegiando l’esperienza dell’interiore verbo divino e della contemporaneità a Cristo nella fede, finiscono con il rivendicare tutti i doni straordinari attribuiti nel racconto tradizionale alla prima comunità apostolica. Ciò che l’autore intende rimarcare è che l’esito di queste avventure nell’entusiasmo, da parte dei *messaggeri del regno del millennio*, è la ulteriore frantumazione settaria e spesso la violenta intolleranza. Imboccata la prospettiva di una esasperata interiorizzazione della esperienza religiosa, battute strade lontane da qualsiasi possibilità di verifica razionale, Reimarus non sa intravedere sbocchi diversi dai miraggi del chiliasmo. Il commento conclusivo è infatti quanto mai reciso:

«Varrebbe la pena raccogliere una dettagliata storia dell’entusiasmo, dalle origini della cristianità ai giorni nostri, se gli uomini potessero così essere convinti del fatto che un sistema di fede che opprime la religione razionale dà necessariamente spazio a tali fantasie e a tali distorsioni. Infatti dove il principio universale di ogni religione è soffocato, non può essercene altro adeguato. Ma dove la ragione è posta a fondamento della religione, allora illusioni e fantasie hanno subito fine».<sup>81</sup>

## Bibliografia essenziale

### Edizioni delle opere:

Hermann Samuel Reimarus, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, Im Auftrag der Joachim Julius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg herausgegeben von G. Alexander, Insel Verlag, München 1972

Hermann Samuel Reimarus, *I frammenti dell’Anonimo di Wolfenbüttel pubblicati da G.E. Lessing*, a cura di F. Parente, Bibliopolis, Napoli 1977

### Saggi:

J. Engert, *Der Deismus in der Religions- und Offenbarungskritik des Hermann Samuel Reimarus*, Wien 1916

A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1926<sup>4</sup>

A.C. Lundsteen, *Hermann Samuel Reimarus und die Anfänge der Leben-Jesu-Forschung*, Kopenhagen 1939

H.S. Reimarus, *The Goal of Jesu and his disciples*. Introduction and translation by G. Wesley Buchanan, Leiden 1970

AA. VV., *Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) ein “bekannter Unbekannter” der Aufklärung in Hamburg*, Vorträge gehalten auf der Tagung der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg am 12. Und 13. Oktober 1972, Göttingen 1973

DARIO ZUCHELLO

---

<sup>81</sup>) Reimarus, *Apologie*, cit., cap. V, § 8, p. 165.