

Piccola biblioteca teologica

117

PICCOLA BIBLIOTECA TEOLOGICA



- G. TOURN, *La predestinazione nella Bibbia e nella storia*
E. GENRE, *Con quale autorità? Ripensare la catechesi nella postmodernità*
E. NOFFKE, *Giovanni Battista. Un profeta esseno? L'opera e il messaggio di Giovanni nel suo contesto storico*
W.R. HERZOG II, *Gesù profeta e maestro. Introduzione al Gesù storico*
M. ZEINDLER, *Dio giudice. un aspetto irrinunciabile della fede cristiana*
E. BUSCH, *La teologia di Giovanni Calvino*
La grande notizia. Relazione di Marco. Interpretazione di Francesco Lo Bue
G. MIEGGE, *La Vergine Maria. Saggio di storia del dogma*
E. BORGHI, *Credere nella libertà dell'amore. Per leggere la Lettera ai Galati*
S. MOSÈS, *Un ritorno all'ebraismo. Colloquio con Victor Malka Il cristianesimo secondo gli ebrei*, a cura di Fritz A. Rothschild
L. MAGGI, *Le donne di Dio. Pagine bibliche al femminile*
S. ROSTAGNO, *La scelta. Ciò in cui credi e la norma che ti dai*
A. MAILLOT, *I miracoli di Gesù*
G. THEISSEN, *L'ombra del Nazareno*
E.E. GREEN, *Il vangelo secondo Paolo. Spunti per una lettura al femminile (e non solo)*
Karl BARTH, *L'umanità di Dio. L'attualità del messaggio cristiano*, a cura di Sergio Rostagno
L. MAGGI, *L'Evangelo delle donne*
Y. REDALIÉ, *I vangeli Variazioni lungo il racconto. Unità e diversità nel Nuovo Testamento*
J. BERQUIST, *Una teologia del corpo*
E. GREEN, *Il filo tradito. Vent'anni di teologia femminista*
A. MODA, *Lo Spirito Santo*
W. BRUEGGEMANN, *Pace*
La filosofia e il Grande Codice. Fissità dello scritto - Libertà del pensiero?, a cura di Maria Cristina Bartolomei
A. GOUNELLE, *Nella città. Riflessioni di un credente*
L. TOMASSONE, F. VOUGA, *Per amore del mondo. La teologia della croce e la violenza ingiustificabile*
K. BARTH, *La preghiera. Commento al Padre nostro*, a cura di F. Ferrario
M. ALTHAUS-REID, *Il Dio queer*, a cura di G. Gugliermetto
T. WRIGHT, *Semplicemente cristiano. Perché ha senso il cristianesimo*
M. FOX, *Compassione. Spiritualità e giustizia sociale*, edizione italiana a cura di G. Gugliermetto
L. TOMASSONE, *Crisi ambientale ed etica. Un nuovo clima di giustizia*

SERGIO ROSTAGNO

DOCTOR MARTINUS

Studi sulla Riforma

CLAUDIANA - TORINO

www.claudiana.it - info@claudiana.it

Scheda bibliografica CIP

Rostagno, Sergio

Doctor Martinus : studi sulla Riforma / Sergio Rostagno

Torino : Claudiana, 2015

253 p. ; 21 cm. – (Piccola biblioteca teologica ; 117)

ISBN 978-88-6898-016-0

1. Lutero, Martino 3. Riforma

284.1092 (ed. 22) - Chiese luterane. Persone

230.044 (ed. 22.) - Teologia protestante

© Claudiana srl, 2015

Via San Pio V 15 - 10125 Torino

Tel. 011.668.98.04 - Fax 011.65.75.42

info@claudiana.it - www.claudiana.it

Tutti i diritti riservati - Printed in Italy

Copertina: Vanessa Cucco

In copertina: foto di Marco Scozzi.

1

Lutero e l'Europa

«Resta nella fede, che ti dà Cristo: qui tu hai infinitamente più che abbastanza; e nell'amore, che dà te al prossimo: qui tu da fare ne troverai talmente da essere infinitamente troppo poco».

«Bleibe du ym glauben, der dir Christum gibt, da hastu viel mal gnug an, unnd ynn der liebe, die dich dem nehisten gibt, da wirstu tzu thun gnug finden, deyn viel mal tzu wenig sein wirt»¹.

1.1 BEN NOTE VICENDE

Si fa carico alla Riforma di aver spezzato l'unità spirituale dei popoli europei. Nell'attuale impegno teso a rifondare l'Europa sul piano tanto politico quanto culturale non può mancare la cura affinché le antiche questioni religiose siano regolate una volta per tutte, ovvero siano più semplicemente dichiarate sorpassate. A vero dire, mentre le compagini politiche trovano difficilmente accordi tra loro, sono proprio i teologi che oggi elaborano, sia pure nella ovvia varietà di accentuazioni, discorsi largamente comuni o almeno condivisibili. Si moltiplicano dunque anche gli sforzi per riconsiderare le dottrine che emersero dalla riflessione di Lutero; dottrine che attraverso riflessioni e rivoluzioni si inserirono nella trasformazione politica dell'Europa, e che si propagarono poi nelle Americhe, mescolate con nuove vicende.

¹ M. LUTERO, *Evangelo dei Dieci Lebbrosi* [1521], scritto per Giovanni di Sassonia, che aveva chiesto informazioni sul rapporto tra fede e opere (qui WA 8,366,22-25). Le traduzioni dei testi di Lutero, salvo diversa indicazione, sono mie.

È sulla portata teorica di quelle dottrine che vogliamo qui discutere, tralasciando le conseguenze che esse ebbero sul piano politico e religioso. Tali conseguenze formarono nuove costellazioni all'interno del cristianesimo, e smossero un assetto che molti consideravano intoccabile, sul piano religioso prima di tutto, ma anche dal punto di vista politico e culturale. Di questo parlano i libri di storia. Diversa la considerazione della Riforma da parte della cultura. Difficilmente infatti i libri di filosofia riescono a integrare il cristianesimo nelle loro direttrici di sviluppo. Perciò nei manuali e nei saggi dal Medioevo si salta quasi sempre al Seicento, attraverso gli umanisti, e si relegano le dottrine religiose in un luogo appartato, da lasciare ai soli teologi e alle loro chiese «sorte dalla Riforma», come si dice comunemente, o al contraddittorio dialogo «ecumenico». Dall'illuminismo in poi la cultura ha preso il posto della religione, lasciando alla religione le briciole della pietà. Noi desideriamo, per quanto ci è possibile, penetrare le dottrine luterane, cercare in esse il potenziale che potrebbe ancora esserci; senza accontentarci di averle già comprese, o di darle per assodate, senza parificarle con le idee di coloro che, avendole immeritatamente ereditate, le considerano alla stregua di rivelazioni e doni spirituali loro concessi.

Lutero ha forse voluto «riformare» la chiesa? Il termine Riforma non deve ingannare. Esso è semplicemente un'etichetta utile nell'ambito della storiografia, per indicare quel movimento complesso che prese origine nel convento di Wittenberg, dove Lutero preparava le sue lezioni e che finì, come abbiamo detto, in mille direzioni, cambiando l'aspetto dell'Europa o forse del mondo. È utile avere un termine che indichi approssimativamente di che cosa si tratta. Tale termine è indubbiamente quello ben noto di «Riforma». Da questo a fare di questa etichetta un vero e proprio riconoscibile «programma» ci corre. Alla fine del Cinquecento circa metà dell'Europa è protestante e l'altra metà, quella più a sud e più prossima a Roma, segue invece il rinnovamento cattolico, dopo il Concilio di Trento, in continuità con il Medioevo, ma anche con slanci spirituali e idee rinnovate nella sostanza. Il concilio riaffermò la tradizione cattolica e decise di riorganizzare le parrocchie. Parallelamente, anche i protestanti si affermarono nelle loro opere dogmatiche e nelle loro strutture ecclesiastiche. La polemica infierì da una parte e dall'altra, tanto da rendere insopportabili per secoli alle persone di buona cultura umanistica le dispute teologiche. Nello stesso tempo infuriavano antagonismi sanguinosi, di cui abbiamo ancora avuto strascichi fin in epoche recenti.

In poco tempo si delinearono distinte aree confessionali, entro le quali si definirono i caratteri più o meno ortodossi, secondo che questa o quella chiesa o scuola considerava essere propriamente «ortodosso». Si concessero certo ambiti più sfumati, dove un accordo poteva essere più facilmente intravisto; ma nello stesso tempo si definirono frontiere invalicabili, dove ogni concessione sarebbe stata percepita come tradimento. Di tutto ciò ora restano le varie chiese cristiane, entro le quali si mescolano ormai le tendenze più diverse. Svariati accordi tra loro ridefiniscono i punti non più controversi e lasciano gli altri aperti a future nuove precisazioni e intese eventuali. Parlando di dottrine «luterane» in questo libro usiamo un aggettivo che correntemente può riferirsi sia a Lutero stesso, sia alle chiese che da lui per consuetudine (contro la sua volontà, come è noto) presero il nome; noi useremo tale aggettivo riferito sempre al solo pensiero di Lutero. Del resto l'aggettivazione, anche per quelle chiese, ha un significato puramente descrittivo. La chiesa cristiana è tale per il suo riferimento a Gesù Cristo e le altre etichette si legano a fatti storici importanti, ma restano nettamente sul piano storico.

Viviamo ora a cinquecento anni dalla Riforma. Tra le formule di Lutero e le nostre c'è un'epoca. Lutero appartiene ormai a tutti, a tutti i pensatori e a tutte le chiese. Non si deve interpretare Lutero soltanto in funzione di questa o quella chiesa, fosse pure della chiesa che porta l'etichetta di luterana o di evangelica. Gli elementi contenuti nelle tesi di Lutero appartengono a lui solo in prima istanza, e a chiunque, in seconda istanza, nelle chiese cristiane o altrove, voglia poi avvicinarsi a essi con intelligenza.

L'Italia conobbe un certo numero di aree dove presero consistenza le idee della Riforma. L'unica area dove esiste ancora una continuità con la Riforma è quella piemontese, dove i valdesi finirono per spuntarla sui ripetuti tentativi di cancellare la loro presenza. La loro storia è stata narrata e approfondita molte volte con libri e altre forme di comunicazione che hanno raggiunto un vasto pubblico.

I valdesi in Italia diventarono per loro fortuna e sfortuna teste di ponte del protestantesimo europeo; vinsero la loro battaglia, ma subirono anche le efferatezze delle guerre religiose e le angherie fino al Settecento inoltrato. Con loro, furono numerose in Italia le persone che aderirono alle idee luterane, e che furono costrette per questo a emigrare in altri paesi. Anche queste vicende sono ben note e gli storici le hanno ormai esplorate, si può dire, in ogni particolare. In alcune zone d'Italia divennero protestanti interi territori; solo l'evolu-

zione storica, non senza violenza, fece sì che alla fine tutti tornassero cattolici. Lo stesso dicasi per certe zone dell'attuale Confederazione elvetica. Ma per che cosa si combatteva allora? Che cosa vale la pena oggi di ritenere importante; ora che la libertà di pensiero è almeno teoricamente completa e semmai occorre resistere al conformismo indotto da nuovi tipi di assuefazione e consenso? Per far fronte al conformismo occorre dare consapevolezza, offrire motivi rilevanti al pensiero, indicare appigli forti da discutere, senza con questo ricadere in dottrine formalizzate e imposte con autorità. In funzione di questo fine riteniamo utile ancora il pensiero della Riforma.

Riflettervi può essere utile agli evangelici stessi, ai valdesi per primi. Non basta certo guardare indietro ai tempi eroici, occorre anche riflettere sul significato attuale di ciò che si crede. L'identità non è qualche cosa che si abbia una volta per tutte. Occorre aggiornarla, ribadire i principi, riconsiderare le premesse e le relative conclusioni. Altrimenti essa viene riassorbita da pie genericità. Occorre indicare i terreni nei quali affondano le radici stesse. Questo lavoro oggi non è più, per nostra fortuna, violento e polemico. Niente ci lega alle violenze dei secoli passati, se non il comune inorridire sul ricordo dei fatti. Il lavoro relativo all'identità deve giustamente orientarsi verso l'individuazione di nuove faglie, di nuove denunce, di nuovi fronti ideali, i quali tengano conto delle differenze, senza trasformare queste in barriere e opposizioni. Ma non per questo si deve rinunciare alle distinzioni. Le discussioni possono invece offrire possibilità di incontro. Occorre spiegarsi, non offendere. Occorre mettersi in gioco, non pretendere di avere ragione. D'altra parte occorre invece evitare l'appiattimento delle posizioni proprie o altrui, rinforzare le buone convinzioni, costruire alternative chiare e nello stesso tempo non tradizionali. Non di rado i teologi, a differenza delle chiese, si trovano abbastanza concordi in questo lavoro, salve le loro legittime preferenze per questa o quella prospettiva.

La riedizione degli scritti di Lutero iniziata nel 1883 (quarto centenario nella sua nascita) favorì il lavoro di approfondimento nei primi decenni del secolo XX. D'altra parte la critica cattolica (soprattutto con i saggi molto critici di Heinrich Denifle e Hartmann Grisar², oggi sostituiti da molti altri di indole ben diversa) costringeva i protestanti stessi alla rilettura delle fonti. Il Lutero delle origini appariva più interessante delle dottrine consolidate che erano state tramandate

² DENIFLE 1904; GRISAR 1933.

quasi come inattaccabili sintesi del suo pensiero. Il ritrovamento di un importante testo autografo preparato da Lutero per le sue lezioni sull'Epistola ai Romani (1515-1516), di cui si era persa traccia, e la relativa decifrazione e pubblicazione del manoscritto nel 1908, a cura di Johannes Ficker, stimolarono fortemente la discussione accademica; quest'ultima non si fermò poi ai confini dell'università, ma dilagò ben presto nei territori della filosofia e della politica.

Chi avesse seguito l'autorità di un Ernst Troeltsch avrebbe assegnato il pensiero originale del Riformatore al Medioevo piuttosto che all'età moderna. La modernità veniva fatta iniziare dopo, con la tolleranza e l'età dei Lumi: Lutero non poteva certo appartenerle. Tutto sembrava superato delle antiche disquisizioni, mentre resisteva da un lato l'eccentrica figura di Lutero e dall'altro – quale sostanziale eredità della Riforma – la ferma moralità del singolo cristiano, legata alla prospettiva kantiana dell'integra autonomia della persona³. Ben presto la prospettiva cambiò. Fu l'irrazionalità della storia del Novecento a rendere di nuovo attuale il pensiero primitivo di Lutero. Nei primi decenni del XX secolo Lutero ridiventa protagonista di una stagione teologica imperniata sull'avvenire, non più qualificata dal solo insegnamento tradizionale, ma molto più dalla ricerca di un nuovo spunto teologico. Quest'ultimo ha come orizzonte il fondamento dell'*humanum* universale più che la particolarità della propria chiesa.

Nel primo quarto del XX secolo molti teologi cercavano un nuovo punto di partenza fuori della tradizione. Che cosa ci poteva essere di meglio dei «paradossi» luterani per favorire l'espressione di una teologia esistenziale e innovatrice? Lutero tornò quindi di moda e nuovi numerosi studi furono dedicati alle sue posizioni. Lutero sapeva mantenere il paradosso e farlo diventare espressione di condanna senza mezzi termini di un mondo imbarbarito e nello stesso tempo speranza di un impegno storico finalmente libero e intelligente. Lutero era stato capace di parlare *contro* la ragione, che era diventata falsa e oppressiva. Arrivato a un punto di svolta egli aveva individuato un messaggio diverso, positivo questa volta, e aperto verso l'avvenire. Altrettanto poteva fare il cristiano del Novecento. Gli occorreva infatti diventare intelligente dopo essersi liberato di quei compromessi di cui egli stesso era colpevolmente responsabile, in modo diverso, ma non troppo, da quanto era avvenuto nel Settecento con altri proposi-

³ Vedi, per es., BAUCH 1904.

ti⁴. Non era in gioco la devozione religiosa, ma una resipiscenza profonda da collocare tra i fondamenti stessi della riflessione sull'uomo. L'idealismo cercava questi spunti nuovi nel pensiero, nello Spirito. La nuova teologia cercava invece di tenere aperta la questione, il problema. Da qui la convenienza di dissotterrare le formule luterane. Dopo le grandiose interpretazioni della storia del cristianesimo a opera di colossi come Troeltsch e Adolf von Harnack, se non si vuole risalire fino a Leopold Ranke, pareva che solo la teologia della negazione e del riscatto, che Lutero aveva dispiegato nelle sue lezioni sui Salmi, permettesse l'avvento di una nuova generazione di teologi. Tutti avevano una sola aspirazione, ritrovare l'inizio da cui ricominciare.

Questo avvenne un secolo fa. Ora, come detto, il nostro compito è diverso. Ma anche oggi serve qualche cosa di nuovo. Non è possibile tornare indietro, tornare al Cinquecento. La storia non si ripete e ogni generazione deve scoprire da sola ciò che per lei conta. Non è dunque per guardare indietro, ma per guardare avanti, che ci interessiamo a Lutero. La sua vicenda personale ci interessa relativamente. Neppure il suo pensiero, preso a sé, potrebbe interessarci più di quello di altri autori cristiani che hanno sostenuto idee originali, e che non sono divenuti come lui degli innovatori sul proscenio della storia: pensiamo solo al cardinale Cusano, o prima di lui, a Meister Eckhart o allo stesso Giovanni Taulero, da Lutero indicato e raccomandato quale autore da seguire. Eppure è indispensabile confrontarci una volta di più con quelle posizioni, che Lutero stesso più di una volta ha definito addirittura paradossali e quindi anche per lui sorprendenti⁵. La cultura del Novecento ci ha insegnato a non risolvere i paradossi, a lasciarli semplicemente essere quello che sono, e a tirarne le migliori conseguenze. Che cosa dobbiamo a Lutero? Che cosa ci dicono, se ancora qualche cosa ci dicono, i suoi paradossi? Fu egli semplicemente teso a realizzare un cristianesimo più autentico, più vicino alle fonti, più «integrale», da contrapporre alla cultura convenzionale del tempo?

⁴ Alludo alla formula con cui inizia un celebre scritto di Kant: «L'Illuminismo è l'uscita dell'uomo dall'immaturità, di cui egli stesso è colpevolmente responsabile» (*Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?*, 1783).

⁵ Inviando le tesi «Contro la teologia scolastica» ai confratelli di Erfurt Lutero aspetta le loro decisioni riguardo ai suoi «paradossi»: «*expecto [...], quidam vos de istis paradoxis nostris statuatis*» (lettera del 4 settembre 1517, WABr 1, 103, n. 45, citata in ALAND 1965 p. 22). Inoltre in una lettera dell'11 settembre 1517, citata in ALAND 1965, p. 22, nota 146, definisce paradossi le proprie posizioni: «*positiones nostras prorsus paradoxas*».

Così pensano in molti. Ma certamente egli non guarda in quella direzione. Lutero non è il fautore di un cristianesimo più «integrale», né di una «fede» più sincera o più profonda. Queste categorie non sono le sue. Che cosa dunque ci ripromettiamo dal suo pensiero?

Per rispondere occorre leggere e rileggere. Rileggere le pagine che credevamo di conoscere. Capire ancora una volta quelle dottrine che credevamo di aver capito. Chi vuole andare avanti deve talvolta ricominciare da principio. Questo dice Lutero di aver fatto, perché glielo imponevano le circostanze. Non potevo continuare, dovevo ricominciare: così in sostanza egli parla. E questo dà fascino alle sue idee per gli uni, mentre sconcerta molti altri. Tra i suoi contemporanei sono presenti le due categorie: gli entusiasti e i detrattori, chi è trascinato dalle sue tesi e chi ne chiede imperativamente la ritrattazione.

Cerchiamo anche noi, prima di tutto, di capire.

1.2 IL PROFILO DI LUTERO

Un sintomo del fastidio per il nocciolo teorico della Riforma sta nel modo in cui è presentato il «profilo» dello stesso Lutero. Si lasciano da parte le questioni più tipiche che fanno di Lutero un inquieto critico della teologia del suo tempo per concentrare l'attenzione su aspetti biografici o personali. Nella mente del pubblico è messa ripetutamente l'etichetta «monaco ribelle», «frate eretico», non quella di «insegnante». Ovviamente Lutero fu monaco agostiniano⁶. In questa veste il lavoro suo proprio fu l'insegnamento. Egli si presenta alla ribalta con 97 tesi *Contro la filosofia scolastica* (4 settembre 1517) con un tono di rottura che ci fa pensare a quello che avranno quattro secoli dopo i teologi dialettici del Novecento nei loro primi scritti. Indubbiamente egli vuole innovare, ma non per questo è giusto definirlo eretico o ribelle⁷. Polemico senza dubbio, ma ribelle a che cosa? Egli è stato docente nella stessa Università di Wittenberg

⁶ Svestì l'abito il 9 ottobre 1524 e sposò Caterina von Bora l'anno successivo.

⁷ «Ribelle» è Lutero perché denuncia i vincoli dell'obbedienza e rompe le cattedre del dogma (METTRA 1974) e «ribelle» è ancora, per il più recente biografo, per il suo impeto innovatore in un'epoca di rottura (SCHILLING 2013). Non si capisce su quali basi si possa definire ribelle un docente che espone le proprie teorie in polemica con altri docenti e si batte per le proprie idee.

in modo continuo e pienamente legittimo dal 1512 alla morte. Non vi è altro da sapere, per il momento. Lo definiremo unicamente sulla base delle sue idee. Lutero è un personaggio della teologia cristiana e della chiesa. Il suo insegnamento è tutto legato al mondo cristiano tanto in pratica che in teoria, ma altrettanto certamente esso costituisce una proposta intellettuale stranamente nuova, dopo quindici secoli nei quali le dottrine cristiane hanno già avuto modo di svilupparsi in tutta la loro ampiezza. Il suo insegnamento osa presentarsi con aspetti innovatori e originali. Il problema vero per noi consiste nella comprensione della sua novità.

Si sa che Lutero ebbe nell'Europa cinquecentesca un successo persino troppo rapido, tanto che oggi lo chiameremmo «mediatico»; ma furono i principali pensatori dell'epoca quelli che gli accordarono attenzione e ne accettarono o no, o in parte, l'orizzonte innovativo. Quale contenuto vi possiamo dare ancora oggi? Questa è la vera domanda. Pensare di avere la risposta in tasca soltanto perché facciamo parte di una chiesa «riformata» sarebbe puerile.

L'influenza della filosofia occamista su Lutero è comunemente ammessa e riconosciuta dallo stesso Riformatore. Il suo pensiero tiene conto di Ockham, ma non sarebbe quello di Lutero, se non fosse ripensato. Che ci sia influenza di Ockham è notorio. Ma che cosa essa abbia prodotto in seguito nel cervello di Lutero è altra cosa.

Guglielmo di Ockham (ca 1300-1350)

Nato a Ockham (Surrey) e morto a Monaco di Baviera, francescano, è considerato uno dei pilastri della filosofia occidentale. La sua influenza si estende ben oltre il Medioevo.

Il pensiero di Ockham unisce la logica e l'ontologia. La sua domanda è semplice: che cosa significa dire che una cosa è? In che cosa consiste questo essere e come lo si può percepire? Ockham risponde sottolineando che la conoscenza del particolare non ha bisogno di essere inserita in un quadro più generale che sarebbe più importante. Conosciamo cose particolari e relazioni tra esse. Dio è quindi legato a ciascuna cosa in particolare e non è un ente che riassume ogni cosa in sé o che conserva in sé il significato generale di ogni cosa particolare. Questa visione interessa assai Lutero.

Nella pratica Ockham si serve della sua filosofia per staccare impero e papato e mettere limiti precisi all'autorità papale. La «povertà» dell'Ordine francescano si riflette nella filosofia come essenzialità e linearità del pensiero.

1.3 LA «VIA MODERNA»

Nel dibattito culturale relativo al potere della ragione Lutero appartiene con piena coscienza alla cosiddetta «via moderna»⁸. La «via moderna», cui Lutero occasionalmente dice di appartenere⁹, è la tendenza della filosofia e della teologia che si rifà liberamente alla scuola francescana, più particolarmente occamista; tale scuola a sua volta si suddivide in varie correnti. Il principio teorico della «via moderna» è quello della libera decisione di Dio accanto e al di fuori delle leggi da Dio stesso poste nella creazione, cosa che comporta *da un lato* una libertà di atteggiamento mentale, capace di immaginare Dio libero dai dettami e dalle regole impostegli dalla teologia stessa, e quindi, almeno in prospettiva, atto a suggerire la possibilità di nuove concezioni dell'universo anche per la mente umana, *dall'altro* una relativa incertezza, se non addirittura una arbitrarietà, per quanto riguarda tale novità. Lutero accetta tale orientamento, e si definisce occamista senza precisare che cosa intenda con questo, ma contesta aspramente le conseguenze e gli sviluppi teorici e pratici che vari teologi danno alle visioni di Ockham. È globalmente la teologia «scolastica» quella che Lutero considera un muro da abbattere. Quest'ultima gli pare viziata da concezioni nelle quali la vita cristiana è faticosamente protesa a soddisfare esigenze immaginate come poste da Dio. In tal modo il cristiano sfrutta Dio in funzione dei risultati ai quali egli stesso tende. Lutero imbocca un cammino tutto diverso. Dio non dà leggi da soddisfare se non dà prima all'essere umano una qualificazione fuori da ogni legge. Ciò che interessa Lutero in primo luogo è aprire una breccia verso una nuova prospettiva teorica. È il cristianesimo che si rinnova dopo quindici secoli. Che cosa ciò significhi francamente Lutero non lo sa. Il suo compito è fare delle proposte per iniziare a conoscere il significato di una epoca nuova, di cui sente di essere partecipe, benché ancora ignori in quale modo egli lo sia, da uomo e credente insieme.

Nella sua polemica Lutero si appoggia d'altronde ai motivi dottrinali più solidi del cristianesimo. La sua attività fa di lui un consa-

⁸ OBERMAN 2002.

⁹ WA 6,195,4 (*Responsio ad condemnationem doctrinalem per Lovanienses et Colonienses factam*, 1520). Lutero sembra non dare troppo peso alla sua ammissione e forse finge con ironia di crederci per prendere in giro gli avversari.

pevole innovatore, ma anche un teologo legato alle strutture basilari della rivelazione cristiana, che rappresenta, in tanta incertezza della ragione, un dato di fondo irrinunciabile. Vi è in Lutero una grande apertura al nuovo così come una rigorosa permanenza sulle fondamenta strutturali del cristianesimo. Di questa forbice sentiremo molto parlare studiando Lutero; dovremo tenerla sempre presente. La sua polemica concerne quasi esclusivamente le dottrine medievali dell'occamismo, di cui fa parte. Egli discute e rifiuta le tesi che fanno leva in maniera pronunciata sulla volontà umana, da lui accusata di sottomettere il divino ai propri desideri o di appagarsi di «ragionevoli» sforzi in vista dell'aldilà. Egli vuole molto di più. Ma non vuole di più *dall'uomo*. La biforcazione tra la sua dottrina e quella della teologia del suo tempo (non già quella della chiesa di tutti i tempi!) avviene precisamente su tali punti. Lutero rigetta in primo luogo ogni concezione dove l'agire dell'essere umano deve piegarsi a soddisfare regole cui si attribuisce la facoltà di guadagnare all'uomo il favore di Dio. Quale sarebbe invece il modo giusto se uno volesse guadagnare il favore di Dio?

Alla critica della volontà si affianca la critica della ragione. La ragione umana, pur essendo molto utile nella vita pratica, non può elevarsi al pensiero stesso di Dio. Secondo Lutero, che segue Ockham in questo, il filosofo o il teologo non possono cogliere mediante l'analogia tra Dio e mondo il fondamento del mondo in modo tale che esso possa poi essere formulato in «leggi», cui l'essere umano debba poi di necessità uniformarsi, o che gli possano essere addirittura imposte da qualche autorità civile o religiosa. Frugando nella realtà non si riscontra una simile analogia con il pensiero postovi da Dio, in modo che la ragione possa poi partire da qui per derivare principi primi. Non è dunque possibile che la ragione possa in virtù di tale analogia vantarsi del proprio potere raziocinante e garantirsi una piena legittimità. Questo risultato sarebbe secondo Lutero ottenuto annullando ogni confronto, in una specie di astrattezza metafisica, in una solitudine della ragione con se stessa. Vantando tale risultato, la filosofia usurperebbe un posto che non le spetta e ostenterebbe un sapere (e un potere) che non ha. Guai allora se la teologia seguisse la stessa illusoria procedura.

Nella realtà c'è invece il Dio nascosto sotto apparenze contrarie, in veste non analogica, ma paradossale. Questo è l'occamismo ripensato da Lutero. Il proposito di rompere violentemente con il passato è percepibile in tutto il suo discorso e il paradosso serve in primo

luogo a destabilizzare la ragione. Una volta spodestata la ragione, la verità si fa luce più agevolmente. Per la teologia la verità si fa luce soltanto se essa si apre la strada attraverso i termini contrari, opposti, irriducibilmente contraddittori, che formano l'esperienza. Attraverso l'esperienza la verità si manifesta in modo indiretto e si fa cogliere come il motivo valido, che permette alle persone di essere consapevoli dell'esperienza stessa. Chissà come. Ogni descrizione del nuovo stato potrà soltanto essere allusiva. La sua positività dovrà conservare in sé i termini contrari dell'esperienza. Questo è un enigma. Ma su questo non si può concedere nulla. Ogni soluzione lineare dell'enigma è un tradimento della verità che si cela nell'enigma stesso. Ogni ripianamento del discorso serve solo come guida pratica, per superare uno scoglio momentaneo, non come guida verso la verità o addirittura espressione analogica del fondamento metafisico della realtà. Il paradosso fa da padrone e condanna impietosamente ogni velleità di sistema. Al sistema subentra ormai il metodo discorsivo e la valutazione contingente. La ragione non offre ormai più alcuna garanzia assoluta, e quindi si dica addio anche a Ockham, se necessario, perché nessuna ragione offre la garanzia di se stessa. L'unica garanzia sta allora nella teologia, perché in essa il paradosso è di casa, come realtà costitutiva e di metodo. Non si sta parlando però della teologia della gloria (del potere, di qualsiasi potere), ma della teologia della croce, che l'essere umano stesso, il soggetto dell'esperienza difficile e forse disperata, conosce quale salvezza. Con Lutero la teologia afferma la propria legittimità non più quale discorso elevato al di sopra del pensiero, ma come annuncio che coinvolge chi lo riceve e ne fa un soggetto rispondente. La categoria fondamentale della teologia è quella dell'annuncio, non quella dell'analogia. L'essere umano può cogliere la sua vera fondamentale consistenza e realtà in quanto uditore del *verbum*, la parola trascendente. Essere uditore, lo diciamo subito, non significa essere esecutore di un ordine o di un programma predisposto. In primo luogo essere uditore significa essere il soggetto che ascolta e non altro. La libertà per Lutero è polemicamente fondata sulla condanna della pretesa di sapere, e stabilita invece sulla semplice facoltà di rispondere all'appello del *verbum*. Che cosa ciò significhi in pratica per l'essere umano non si può dire fuori dell'esistenza stessa dell'essere umano. Nulla può essere anticipato di lui o su di lui, di cui egli non sia fin dal primo momento protagonista. Da qui nasce la sua umanità, che è quindi altamente degna e libera, ma anche subito presente con ogni umana facoltà e responsabilità.

Questa è la visuale ibrida che accompagna tutta la vicenda luterana. Chiunque studi Lutero finisce prima o poi per dover usare una formula bifronte, composta di due aspetti o livelli che si richiamano a vicenda senza mai potersi unificare.

Tale impostazione dell'umanesimo è tuttavia solo possibile se l'uomo si pone *al cospetto di Dio*, unico garante dell'autenticità del messaggio rivolto all'uomo. Il legame tra Dio e uomo è un formale «annuncio». Da questo «annuncio» l'essere umano è costituito libero e responsabile. La teologia è dunque funzione di questo annuncio, non funzione di un sapere universale. La filosofia di Ockham alla fine è un lontano ricordo, un semplice trampolino di lancio. Lutero ne sfrutta alcune caratteristiche, mentre insieme la indirizza verso un traguardo che essa certamente non aveva né poteva sopporre. Ma Lutero ci trasmette talvolta anche certe aporie dell'occamismo stesso: l'incertezza degli esiti, e conseguentemente il ricorso alla retorica. Egli riesce tuttavia a indicare una terza via che, dipartendosi dall'occamismo, evita di fondere teologia e ontologia, così come evita i difetti del nominalismo.

1.4 IL NOCCIOLO DEL DISSENSO

Qual è dunque il nocciolo del dissenso dottrinale che dividerà l'Europa del Cinquecento? Non è facile ricondurre subito a una formula il dissidio che si aprì tra Lutero e i teologi del suo tempo. Oggi egli sarebbe invitato a Trento a tenere una dotta lezione e gli verrebbe conferita una onorificenza, fermo restando ogni accademico dissenso. Allora andò altrimenti. Le discussioni e le condanne si fecero molto aspre. Alla fine venne tenuto a Trento il concilio che sanciva il distacco.

Senza inoltrarci nelle controversie dell'epoca, riassumiamo le tensioni accumulate pro e contro Lutero così come potrebbero apparirci oggi.

Il cristianesimo fa partecipare intensamente la natura umana (l'«uomo», diremo, per parlare come i filosofi e i teologi) alla salvezza che Dio procura. In questa atmosfera Dio è il soggetto principale, ma l'uomo è anch'egli soggetto in quanto diventa partecipe. «Partecipare» è uno dei concetti sviluppati dal neoplatonismo e adottati da tutti i

cristiani. Salvare l'uomo e renderlo partecipe di Dio sono in qualche modo la stessa cosa: salvezza e partecipazione alla salvezza da parte dell'essere umano sono un solo e unico evento. Che cosa è questa «salvezza»? Nella Bibbia tutta l'opera di Dio consiste nella misericordia con la quale Dio stesso si rivolge all'essere umano. Non si tratta, come talvolta si dice, della salvezza «dell'anima» soltanto, quasi che il corpo non conti. Si tratta della salvezza dell'intera persona. Su questo punto il cristianesimo si distingue dal dualismo neoplatonico. Salvare l'uomo significa renderlo soggetto, rivendicarne la presenza concreta davanti a Dio. La tesi tradizionale afferma il sostanziale riscatto della persona, contro ogni dualismo filosofico o teologico. Se l'essere umano non è presente, è vano parlare di salvezza. Se la salvezza non è concretamente un redimere il mondo e l'uomo, facendo di quest'ultimo un partecipante a pieno diritto, allora non siamo nel cristianesimo, ma in qualche spiritualismo lontano dalla realtà umana e mondana. Su tale tesi dunque non ci può essere nessuna esitazione. Il problema sorgerebbe soltanto sul *come* questa partecipazione si attua, non sul *fatto* stesso della partecipazione.

Guardando però da questo punto di vista, Lutero appare sostenere la tesi diametralmente opposta. Non afferma egli a ogni piè sospinto che l'essere umano è proprio assente nel momento della sua salvezza? Egli sostiene infatti in modo perentorio che l'opera di Dio equivale a una *creazione* del soggetto umano (il quale preso per se stesso è del tutto perduto e impotente). Se dunque la salvezza equivale a una creazione (a una risurrezione, dice Lutero) allora ne va proprio del nocciolo della partecipazione e quindi del nucleo della salvezza stessa. Dove la partecipazione manca la salvezza svanisce. E come potrebbe l'essere umano partecipare senza metterci anche del suo?

La discussione tra la Riforma e i suoi antagonisti verte soprattutto su tale punto. All'inizio sono tutti «cattolici». Il dissidio si estende poi in merito ad altre nozioni più specifiche (l'autorità della chiesa o dei concili, per esempio), ma anche questi altri aspetti sono connessi con la materia principale che stiamo vedendo. La parola «evangelo» non ha lo stesso contenuto per le due parti: presso gli uni sottintende formalmente la partecipazione dell'uomo alla salvezza, presso gli altri equivale al pieno riscatto di un essere umano totalmente incapace. L'idea di durata è connessa con la nozione cattolica di chiesa, ponte reale di passaggio tra Dio e la storia umana; per il pensiero protestante conta invece di più il momento fondante dell'iniziativa divina, insieme con il momento attualizzante, da parte del credente, della scoperta

del proprio divenire rispetto a tale divina iniziativa. Se per i cattolici la tradizione è come un fiume, per i protestanti conta soltanto la sorgente. La sorgente è il perenne sgorgare. Alla sorgente non si perviene con sforzo, bensì da essa deriva tutto ciò che è valido. Si apre così il territorio delle controversie. Le tesi si distanziano sempre più.

Purtroppo la discussione cinquecentesca non ci aiuta molto a conciliarle. Eppure una via di conciliazione almeno parziale potrebbe esserci. Se noi infatti guardiamo non tanto alle punte unilaterali delle tesi da confrontare, quanto alla loro parte propositiva, ci rendiamo conto del fatto che entrambe sottolineano una verità, o un lato della stessa verità cristiana. Non si può rinunciare alla tesi cattolica così come non si può rinunciare alla tesi luterana. L'uomo salvato è, per il cristianesimo, salvato nella sua integrale materialità e la salvezza consiste nell'essere fatti partecipi della felice alleanza che lega insieme Dio e essere umano. La presenza del soggetto umano, la sua partecipazione alla salvezza, sono reali grazie a ciò che Agostino e i medievali definiscono *gratia*, la «grazia», l'influenza di Dio sul soggetto. Il progredire nell'alveo misericordioso della grazia equivale per l'uomo al vivere da uomo salvato. Ciò vale anche per Lutero. Fin qui la tesi cattolica potrebbe essere recepita anche dai protestanti. Dal lato opposto non vi sarebbe da condannare Lutero, se potesse valere per tutti la sua insistenza sul fatto che la grazia crea e non soltanto rinforza, rende liberi e non solo impone sforzi di pietà, coglie l'obiettivo e non solo pone basi per iniziative complementari dall'uomo. Entrambe le tesi sono essenziali e irrinunciabili. In fondo anche la tesi difesa dai cattolici non porta certo a mettere Dio e essere umano sullo stesso piano come se si trattasse di soci che sottoscrivono una rispettiva quota di azioni.

Nella partecipazione alla grazia sono incluse le opere tanto per gli uni quanto per gli altri. La formula posta in esergo all'inizio di questo capitolo (la fede dà Cristo a te, dove hai senza sforzo infinitamente più che abbastanza; la carità da te al prossimo, dove sarai infinitamente troppo poco e raggiungerai ben presto il limite dei tuoi sforzi) riassume bene il pensiero di Lutero quanto al rapporto tra fede e opere. Mantenendo la distinzione tra questi due ambienti Lutero vuole sottolineare la loro diversità, ma non mette in dubbio la loro relazione. In queste linee non incontriamo dunque una rischiosa e discutibile unilateralità di Lutero, ma una equilibrata e rigorosa relazione tra due diversi ambiti di discorso. Lutero insiste sul fatto che essi non possono essere in nessun modo confusi. È inconcepibile ogni tentativo

di ridurli a uno solo, utilizzando per far questo le forze dell'uomo in cooperazione con la grazia di Dio. L'originalità che egli rivendica fino all'ultimo giorno sta proprio nel mantenimento della differenza, differenza tuttavia costitutiva della loro polarità e reciprocità¹⁰.

Ovviamente larga parte del mondo ecclesiastico e accademico del suo tempo non è d'accordo. Come le divaricazioni del Cinquecento possano oggi essere riconciliate è un quesito ormai all'ordine del giorno. Nel tentare di rispondervi si rischia inevitabilmente di riaprire proprio le controversie da pacificare. Tuttavia non si può fare altrimenti. È il pensiero di Lutero che sollecita gli interpreti a un perenne desiderio di ricostruzione. Seguendo i suoi tentativi e cercando di cogliere la loro motivazione si viene continuamente spinti a nuove considerazioni e approfondimenti attualizzanti. Lo storico può sentirsi appagato dalla sua fedeltà alle fonti e dalla ricostruzione quanto possibile esatta degli avvenimenti del passato. Il teologo si vede continuamente messo di fronte a elementi della riflessione esistenziale e non può resistere alla tentazione di ripensare.

1.5 FRAMMENTO E SISTEMA

Ha Lutero un sistema? Si può presentare il pensiero di Lutero cercandovi un sistema compiuto e contrapposto alla tradizione della chiesa? Se così fosse forse il confronto delle dottrine sarebbe facilitato. Ma così non è. Se Lutero ha un sistema è perché egli si trova già all'interno del sistema stesso del cristianesimo, di cui accetta e presuppone l'intera impalcatura. Ma proprio per il fatto di trovarsi per così dire all'interno di quel sistema, egli ne interroga e valuta la validità e il significato. Gli studenti che affollano le sue lezioni ed egli stesso, il docente, altro non sono che l'essere umano tout court, posto di fronte a una domanda che non lascia scampo: il valore dell'essere

¹⁰ «Noi però diciamo: la fede sola basta [*ist gnug datzu*; s'intende: alla salvezza], le opere appartengono a un altro contesto [*gehören anders wahyn*], ossia esse dimostrano la fede, come voi mi avete spesso ascoltato dire» (*Predica* su Matteo 22,34-46, WA 10/I,409,17-19). Tale doppia istituzione del soggetto (annuncio, esortazione) si ritrova a proposito di altri testi. Per esempio Ef. 3,17 e II Pie. 1,10 (1525; WA 17/I,436,30 ss.); nella discussione di Lc. 7,47 (1535; WA 39/I,127-133).

umano. Il punto di partenza del docente consiste nel desiderio vivissimo di capire che cosa stia insegnando ai suoi studenti o che cosa stia credendo egli stesso.

Le tesi di Lutero sono sparse nei suoi scritti come le tessere di un puzzle e l'interprete si trova davanti alle sue affermazioni come il giocatore che ha davanti varie tessere e cerca, con infinita pazienza, di trovare per ciascuna il suo unico posto, con l'aiuto della forma e del colore. Le tesi si incastrano le une nelle altre, ma non è sempre facile dire come. Lutero stesso, occasionalmente, ha dato una successione di punti: il *verbum*, vale a dire la parola di Dio è il momento fondante, oltre il quale non si può andare a frugare, segue poi la *fides*, ovvero la ricezione di tale *verbum*, e di seguito viene la *caritas*, che costituisce lo sbocco pratico della «giustizia». «*Verbum dei omnium primum est, quod sequitur fides, fidem caritas, caritas deinde facit omne bonum opus*»¹¹.

Queste tesi principali sono presenti in quasi tutti gli scritti in modo chiaro. Quando parla di evangelo, Cristo, *verbum*, giustizia, fede, Lutero parla in termini diversi della stessa cosa. Egli si riferisce alla cosa da diversi punti di vista. Gli elementi della cosa possono essere assunti solo nella loro complessità. Non si passa per via logica dall'uno all'altro: essi si richiamano a vicenda e si precisano mentre si riferiscono l'uno all'altro. Lo nota molto giustamente un attento studioso cattolico, dicendo:

Poiché «giustizia di Dio», «fede» e «Vangelo» sono visti come concetti correlativi, nella connessione che essi hanno tra di loro, possiamo affermare che la scoperta della giustificazione per fede è avvenuta in seguito al nuovo modo con cui Lutero ha concepito ciascuno di questi tre elementi nella loro mutua interdipendenza. Ciascuno dei tre concetti potrebbe quindi servire come punto di partenza per uno studio dell'evoluzione di Lutero nell'idea di fede giustificante, purché si tenga conto dei riflessi che la dottrina sviluppata a proposito di un concetto necessariamente ha sugli altri¹².

¹¹ WA 6,514 («La parola di Dio è prima di tutto, a essa segue la fede, la carità segue la fede, la carità poi fa l'opera buona»). «*Extra seu supra verbum Dei nulla fides subsistere potest*» («Al di fuori o al di sopra della parola di Dio non può sussistere fede»; WA 2,508).

¹² BELLUCCI 1963, p. 16.

Se ciò è indubbiamente vero, va notato altresì che ciò non è casuale: Lutero ha scoperto una logica diversa nella teologia che gli era familiare e di ciò poco alla volta è divenuto consapevole. Egli la giudica talvolta paradossale, non sa ancora come definire tale logica, e la contrappone globalmente al modo di ragionare scolastico. Se si vuole comprendere qualche cosa della teologia, afferma, occorre collocarsi in una nuova ottica riguardante sia il contenuto sia l'esposizione. Spesso egli dice che occorre liberarsi dalla logica tramandata. Noi possiamo notare che queste dichiarazioni d'indipendenza si producono nella cultura ogni volta che il pensiero compie una svolta originale nella cognizione di un tema importante e centrale.

Come abbiamo visto, per Lutero la fede non può venire prima del *verbum*, e la *caritas* non può venire prima della *fede*. Il tutto si può definire come si vuole. Ma questi elementi non vanno smembrati e legati in modo meccanico uno all'altro: conta il loro insieme e il loro riferirsi reciprocamente. In questo senso non ci può essere un inizio e una fine, ma siamo sempre in una fase di collegamento. Il collegamento è in certo qual modo circolare. Non esiste un'acquisizione che possa fare da sgabello sicuro per un'ulteriore crescita. La fede cammina sempre soltanto per fede e non per via di acquisizioni precedenti. Possiamo crescere cognitivamente secondo la nostra umana prospettiva, ma davanti a Dio ogni momento è il primo momento.

Accanto agli elementi elencati sopra vi è nel pensiero di Lutero un imponente elemento negativo. Questo differisce fortemente dal proposito di un cristianesimo migliore, più francescano, se si vuole, più aderente al Sermone sul monte, come quello dei primi valdesi a Lione nel secolo XII. Questi movimenti sono esposti a una deriva perfezionistica di cui non percepiscono il pericolo. Per loro il pericolo sta nel male del mondo, dal quale desiderano ritrarsi. Il momento negativo per Lutero è invece assunto all'interno del credente. L'evangelo è per il mondo perduto, colpevolmente incapace e di fatto perennemente vittima del male; se il credente fa parte di questo mondo perduto, egli è riconoscibilmente il credente salvato. È un paradosso, ma inevitabile. L'annuncio evangelico non è per chi si separa dalla massa perduta, ma chi riconosce prima di tutto di far parte proprio di quella massa perduta. Lutero considera l'essere umano nel suo stato peggiore. Tuttavia il messaggio positivo fa leva proprio su questo. Dio sta dalla parte dell'uomo peccatore contro il peccato che lo rovina. L'evangelo per Lutero è in qualche modo la negazione della negazione; dall'umiltà nasce un nuovo contesto sociale; ammettere

il proprio peccato è la condizione per fare finalmente cose utili. Il discorso teologico trae conforto proprio dal valersi di tesi irrimediabilmente in conflitto, mentre respinge le mediazioni bene intenzionate capaci soltanto di suscitare dubbi sulla loro efficacia. Nelle mani dell'essere umano ogni capacità di sormontare il negativo è sospetta e insoddisfacente. L'intervento di Dio, al contrario, è radicale e soltanto perché lo è, nasce da esso il positivo.

Questo fatto apre il discorso teologico alla domanda sull'essere umano e sul suo fondamento. L'essere dell'uomo è considerato a partire da una notazione complessa. L'uomo non è accessibile se non a partire dal *verbum* che lo interpella e che contiene sia la sua negazione, sia la sua posizione. L'inizio non sta nell'essere umano, ma nella parola «evangelica» che gli viene rivolta. L'uomo non è fatto per risalire con le proprie forze ai principi primi e da lì ridiscendere alle realizzazioni, onde fare di esse un valore. La ragione, afferma Lutero sulla scia di Ockham, non è data all'essere umano per il fine celeste, ma per il governo delle cose terrestri. La teologia invece si occupa della definizione dell'«uomo» quale soggetto. Se la scienza come tale si occupa soltanto di aspetti particolari, e la filosofia, da parte sua, è utile alla società umana, a condizione di non diventare metafisica autoritaria, la teologia si occupa invece del fondamento. Ma il fondamento è un discorso, il *verbum*. Occorre cominciare da dove lo stesso *verbum* inizia, cioè dal ventre della madre, dice Lutero, pensando a Maria madre di Gesù. La frase va oltre la retorica e racchiude il paradosso cristiano: persino per il *verbum* c'è un alveo predefinito, nel quale esso s'incarna. Non si creda dunque che il *verbum* sia chissà che cosa. Non è una parola mistica e misteriosa. È una parola storicamente determinata eppure singolare e universale.

I connotati del pensiero di Lutero stanno nei suoi paradossi. Ne illustreremo alcuni aspetti in questo libro. Non ci interessa presentare con distacco le dottrine luterane, né quanto scaturì, sul piano ecclesiastico o profano, dalle dottrine stesse. Non ci interessa soprattutto rappresentare tali dottrine in modo per così dire saturo, concluso, attribuendo loro la qualifica di insegnamenti «radicali». Ci interessa invece quanto da esse nasce e si produce. Il compito che ci prefissiamo è quello di mostrare come siano costruite tali dottrine e quale sia il significato che esse riflettono e contengono. In che consiste il «cristianesimo» di Lutero? Perché egli stesso si è espresso in modo così polemico contro la teologia tradizionale? Qual è il nocciolo del ragionamento? Questo appunto è il criterio della nostra ricerca.

Vogliamo svincolarci dalla storia e nello stesso tempo chiederci che cosa rappresenti il messaggio riformato, se ce n'è uno, dal punto di vista della storia del pensiero. Dove sono i chiari mutamenti di direzione? Saranno essi reali oppure immaginari? Saranno essi transitori o definitivi?

Esistono varie chiese in Europa, dopo la Riforma e il Concilio di Trento. Anche la chiesa cattolica fu rinnovata nella sua consapevolezza rispetto al passato. Il cristianesimo è un unico alveo, ma le correnti si sono disunite in esso. Accanto alle chiese orientali che si definiscono «ortodosse» e vantano una continuità con il più antico cristianesimo, accanto alla chiesa latina di occidente, che, con termine greco latinizzato si definisce «cattolica» (universale), ora emerge in Occidente un nuovo tipo di cristianesimo, che è appunto il protestantesimo. Ciò da un lato esprime tutte le potenzialità del cristianesimo tanto sul piano pratico quanto su quello teorico, dall'altro, sotto l'ombrello di una cristianità diversificata e a volte dubbia, tra avanguardie e ripiegamenti, tra tensioni e parziali accordi, ogni forma di chiesa continua un servizio di pensiero e di carità che appare indispensabile in ogni parte del mondo. Al presente, l'impresa di edificare la nuova Europa assorbe le migliori energie del continente. In questo contesto la voce di Lutero non può essere dimenticata. Essa merita attenzione, non perché possano ancora interessare divisioni appartenenti al passato, o soltanto per aprire trattative tra organismi ecclesiastici, ma perché le domande e le risposte del Riformatore circa la costituzione del soggetto personale e circa l'infinità dei compiti che gliene derivano, pongono ancora sempre l'essere umano di fronte alla scelta tra arroganza e umanità vera. Per questa ragione esse non possono essere accantonate senza che si sappia esattamente che cosa si vorrebbe mettere al loro posto.

Il fatto di trovarsi ancora nel pieno dell'apparato di potere religioso e politico dell'Europa medievale è un vantaggio che Lutero ha su di noi. La sua teologia sarà una delle forze capaci di abbattere quell'apparato. Ma nelle aule di Wittenberg non si respira ancora quella distinzione netta tra religione e appartenenza sociale, che sarà propria dell'epoca moderna. Perciò Lutero, mentre parla ai suoi studenti di teologia, parla dell'essere umano tout court. Le sue tesi più pronunciate riguardano molto di più la filosofia e la cultura che la vita ecclesiastica. Mentre si sfalda l'unità medievale, si «scoprono» sulla terra nuovi popoli e continenti, e persino l'astronomia si trasforma (e sembra roba da pazzi dire che il sole non gira intorno alla terra),

Lutero pone la teologia su un nuovo binario. L'essere umano è sospeso ormai sul vuoto. Erasmo e Giordano Bruno dicono che non è così, perché ci si può richiamare alla tradizione umanistica dei greci e dei latini. Lutero sceglie di fondare il nuovo umanesimo sul paradosso di una dichiarazione divina favorevole all'uomo, uomo che, forte di essa, entra in un futuro sconosciuto e immeritato. Alle novità astronomiche, ancora del tutto ignorate, la teologia risponde con la proposta di un nuovo fondamento dell'umano nella Parola creatrice di Dio. L'uomo è invitato a percepire in essa insieme la salvaguardia del futuro e la perentoria messa in guardia contro il potere negativo e mortifero delle proprie colpe¹³.

C'è dunque una visione profonda e coerente, della quale i paradossi sono però espressione. La tensione tra questi due aspetti è, se si vuole, il campo della sistematica del ricercatore e del docente. Lutero non sconvolge un sistema, per sostituirvi la pura esistenza; egli piuttosto entra nel sistema con la domanda e vi opera delle fratture importanti. Nel discorso teologico della chiesa cristiana egli trova i punti di riferimento per porre in profondità la questione "moderna" del soggetto, l'essere umano di fronte a Dio. L'essere umano – presupposto libero non sulla base di un dato naturale, ma sul quella di un lieto annuncio – trova la sua nascita in un contesto di relazioni che lo situano in posizione centrale nella problematica teologica. Soggetto del divenire, nel duplice senso della nascita e della continuità, l'essere umano, sottratto all'imposizione di un sapere presuntuoso e premuroso, trova la libertà nel linguaggio complesso della parola di Dio. La sua soggettività non è dissoluzione del sistema, ma giustificazione del sistema e insieme ricomprensione dello stesso. Si delinea così davanti ai nostri occhi una base sulla quale lavorerà la filosofia moderna europea con le sue incognite e i suoi valori assoluti. Restiamo intanto con il Riformatore.

La teologia di Lutero parte da una semplice domanda sulla *nascita* del soggetto. Il prossimo capitolo ci dirà come.

¹³ Una approfondita valutazione critica della teologia di Lutero in tal senso si trova in BARTH 2012.

INDICE

<i>Ringraziamenti</i>	5
<i>Abbreviazioni</i>	7
1. LUTERO E L'EUROPA	9
1.1 Ben note vicende	9
1.2 Il profilo di Lutero	15
1.3 La «via moderna»	17
1.4 Il nocciolo del dissenso	20
1.5 Frammento e sistema	23
2. SCRIVENDO E INSEGNANDO (DAL 1512 AL 1520)	29
2.1 La legittima riforma	29
2.2 Lo sfondo medievale	35
2.3 Il corso sulla Lettera ai Romani	44
2.4 Commentando i Salmi	48
2.5 Excursus. L'esperienza della torre	55
2.6 Contro la teologia scolastica	59
2.7 Collegare fiume e sorgente	67
2.8 Il soggetto e il fondamento	76
2.9 Analitico e sintetico: la discussione novecentesca	78
2.10 Nuova base della persona operosa	87
3. IL CREDENTE SOGGETTO DI LIBERTÀ	95
3.1 Lo scritto sulla libertà cristiana	95
3.2 Le due stesure del testo	96
3.3 La suddivisione del testo	98
<i>Parte prima (parr. 3-18): il fondamento del soggetto</i>	99
<i>Parte seconda (parr. 19-30): uso delle opere</i>	100
3.4 Le righe introduttive	102

3.5	Il binomio iniziale	104
3.6	Il metodo dell'opposizione	109
3.7	La Parola, il suo contenuto e la fede	111
3.8	Fede e pratica	114
3.9	Se credi, hai	118
3.10	La fede compendia e abbrevia la Scrittura	123
4.	I DUE VERSANTI DEL TRATTATO SULLA LIBERTÀ	129
4.1	La fede del libero soggetto	129
	<i>Il libero soggetto</i>	129
	<i>Sviluppo del tema fides</i>	132
	<i>Tutti sacerdoti e re</i>	143
	<i>Riassunto e passaggio al punto seguente</i>	145
4.2	Fenomenologia della libertà	147
	<i>Il secondo versante: fenomenologia della libertà</i>	147
	<i>Nuovi Adamo ed Eva</i>	151
	<i>Il valore della caritas</i>	154
	<i>L'albero buono dà buoni frutti</i>	156
	<i>I doveri riguardo a se medesimi</i>	160
	<i>I doveri verso gli altri</i>	161
	<i>La parte finale e l'umanesimo</i>	163
	<i>Conclusione: la libertà cristiana</i>	164
5.	DOCTOR MARTINUS	171
5.1	Un lungo percorso	171
5.2	La ricorrenza del 2017. Di che cosa vale la pena discutere?	175
5.3	Coincidenza... nella non coincidenza	181
5.4	La Riforma va avanti...	191
APPENDICE		
TESTI DI LUTERO, MELANTONE E BRENZ		201
1.	Lutero: Fede e giustizia, fede e speranza, fede e carità (testi A, B, C)	201
2.	Melantone e Brenz sulla domanda se la fede sia un'opera; con un biglietto di Lutero (testi D)	202

A	Commento alla lettera di S. Paolo ai Galati, stampa 1535 Galati 3,6-7	205
B	Commento alla lettera di S. Paolo ai Galati, stampa 1535 Galati 5,5	221
C	Testi su Galati 5,6	231
C.1	Autografo di Lutero su Galati 5,6	231
C.2	Commentario	233
D	Corrispondenza tra Brenz, Melantone e Lutero	239