

Piccola biblioteca teologica

132

PICCOLA BIBLIOTECA TEOLOGICA



- 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*
S. ROSTAGNO, *Doctor Martinus. Studi sulla Riforma*
H. FISCHER, *Come gli angeli giungono a noi. Origine, interpretazione e
rappresentazione degli angeli nel cristianesimo*
E.E. GREEN, *Padre nostro? Dio, genere, genitorialità. Alcune domande*
T.J. SCHNEIDER, *Sara, la madre delle nazioni*
F. FERRARIO, *Il futuro della Riforma*
C. RICCI, *Maria Maddalena. L'Amata di Gesù nei testi apocrifi*
E. GENRE, *Diaconia e solidarietà. I valdesi dalla borsa dei poveri all'Otto
per mille*
S. MANNA, *L'ascolto che cura. La Parola che guarisce. Introduzione al
counseling pastorale*
F. FERRARIO, *L'Etica di Bonhoeffer. Una guida alla lettura*
P. RICOEUR, *Per un'utopia ecclesiale*, a cura di Paolo Furia, Claudio Paravati,
Alberto Romele
M. BORG, J.D. CROSSAN, *I miracoli di Gesù*
M. BELCASTRO, «*Quelli che egli ha predestinato*». *Paolo e l'azione di Dio
nella storia*
E. GENRE, S. GIANNATEMPO, *Catechesi giovanile. Trasmettere la fede
nell'adolescenza*
G. MARMORINI, *Isacco. Il figlio imperfetto*
W. BRUEGGEMANN, *Le grandi preghiere dell'Antico Testamento*

VITTORIO SUBILIA

«SOLUS CHRISTUS»

**Il messaggio cristiano
nella prospettiva protestante**

CLAUDIANA - TORINO

www.claudiana.it - info@claudiana.it

Scheda bibliografica CIP

Subilia, Vittorio

“Solus Christus” : Il messaggio cristiano nella prospettiva protestante
/ Vittorio Subilia

Torino : Claudiana, 2019

183 p. ; 21 cm - (Piccola biblioteca teologica ; 132)

ISBN 978-88-6898-187-7

1. Teologia protestante

230.44 (ed. 22) - Teologia protestante

Prima edizione: Claudiana Editrice, 1985

© Claudiana srl, 2019
Via San Pio V 15 - 10125 Torino
Tel. 011.668.98.04
info@claudiana.it
www.claudiana.it
Tutti i diritti riservati - Printed in Italy

Ristampe:

28 27 26 25 24 23 22 21 20 19 1 2 3 4 5 6

Copertina: Vanessa Cucco

In copertina: GIOTTO, *Resurrezione e Noli me tangere*, affresco, Cappella degli Scrovegni, Padova.

Solus Christus

Una delle manifestazioni più interessanti della reazione del mondo antico di fronte al cristianesimo è stata l'accusa di ateismo e di empietà formulata a carico dei cristiani dei primi tre secoli: l'intera società pagana in tutti i suoi elementi era impregnata di religiosità, i suoi dèi – da Giove a Minerva, da Venere a Marte, da Apollo a Mercurio e Vulcano, da Giunone a Cerere, da Esculapio a Diana – non erano in fondo che coperture sacralizzanti di tutti i fattori della vita e dell'attività umana, dalla famiglia alla guerra, dalla sessualità alla cultura, dall'agricoltura al commercio e all'industria, dalla musica alla poesia e all'arte, dalla medicina alla caccia. Nei confronti di questa società che aveva sacralizzato se stessa in tutte le proprie componenti, i cristiani, discepoli solo di quel Gesù che non era la proiezione sacrale di nessun elemento dell'esistenza, apparivano come una razza di empi, sprezzatori degli dèi, che non avevano altari, che non avevano templi, che non avevano simulacri, che deridevano le cose sacre: *deos despuunt, nullas aras habent, templa nulla, nulla nota simulacra, rident sacra*¹.

Al mondo antico è succeduto il mondo medievale, che anch'esso ha provveduto a ricoprire col manto sacrale di una ricchissima religiosità tutti gli aspetti e le manifestazioni della vita, col rischio di permettere la sopravvivenza dei vecchi fermenti di paganesimo «sotto il rivestimento e la garanzia dell'istituzione sacramentale»².

¹ A. VON HARNACK, *Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten*, Leipzig, 1905 (Texte und Untersuchungen XXVIII/4); ID., *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, 1924, p. 281 s. (trad. it.: Milano, 1945, p. 204 s.); P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne. Etude sur la polémique antichrétienne du I^{er} au V^e siècle*, Paris, 1950⁹, p. 67; M. STALLMANN, *Was ist Säkularisierung?*, Tübingen, 1960, p. 27.

² K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, IV/3/1, Zollikon-Zürich, 1959, p. 20 (trad. franc.: 23, p. 20).

In questo grandioso processo di assimilazione, per cui il mondo si è illuso di essere un mondo cristiano da cui sono stati estromessi tutti gli elementi non cristiani, l'Evangelo sembra aver perduto la sua funzione discriminante: non è neppure più pensabile una distinzione e una separazione tra la società civile e la società ecclesiastica, la chiesa ha insediato se stessa come l'autorità suprema che sola poteva legittimare i valori nella loro multiforme gerarchia, riproponendo in veste cristianizzata la sintesi antica «tra la città e il mondo degli dèi»³. Qualsiasi possibilità di contestare questo grandioso sistema e di proporre delle alternative è esclusa. Quindi quando con la Riforma emerge l'esigenza di concentrare tutti i valori in un solo nome – *solus Christus* – e di elevarlo a unico criterio di valutazione dell'intera realtà, sorge una reazione analoga alla reazione del mondo antico davanti all'apparire del cristianesimo e al suo esclusivo riferimento a Gesù: l'esigenza di far dipendere la totalità del reale, religioso e sociale, da questo solo elemento provoca sul piano ecclesiastico l'accusa di eresia, a cui non può essere concessa nessuna forma di cittadinanza, né spirituale e neppure fisica; sul piano culturale la critica di impoverire unilateralmente il complesso della civiltà, violando il suo diritto alla pienezza e alla multiformità delle espressioni. Non per nulla l'incomprensione per i protestanti e per il loro *solus* ha preso la forma del sarcasmo, per cui vennero denominati i *solarii*⁴.

L'Evangelo del *solus Christus* non autorizza a operare una addizione dell'Evangelo e delle diverse concezioni della vita, al fine di consacrarle con la sua autorità, con la conseguenza di ridurre il cristianesimo alla funzione che aveva la religione nel paganesimo. Eppure l'operazione è stata effettuata nelle successive fasi culturali e ancora oggi si effettua, con il risultato di neutralizzare l'autorità orientatrice dell'Evangelo. È difficile dire se le varie concezioni della vita siano state in maggiore o minore misura cristianizzate o piuttosto se il cristianesimo sia stato adattato alle varie concezioni della vita come loro copertura sacralizzante. Comunque non si può fare a meno di rilevare la costante dell'adattamento nella tradizione di quel cristianesimo che pure dichiara di ascoltare la sola Parola di Dio che si è manifestata in Cristo. Nei confronti di questo esclusivo riferimento, da cui dovrebbe risultare che «nessuno può servire a due padro-

³ R. MEHL, *Traité de sociologie du protestantisme*, Neuchâtel, 1965, p. 59.

⁴ M. LUTHER, W.A. XL/1, p. 241; XXX/2, p. 636 s.; C. ANDERSEN (Hrg.), *Handbuch der Dogmen und Theologiegeschichte*, II, Göttingen, 1980, p. 91.

ni» (Mt. 6,24), non avrebbero dovuto sorgere equivoci o confusioni. Eppure equivoci e confusioni si sono verificati e si sono ripetuti nei successivi cicli storici. Possono bastare alcuni esempi.

Il contatto col platonismo ha prodotto la modifica e il cambiamento di tutta la primitiva concezione cristiana dell'uomo e della sua salvezza, del suo presente e del suo futuro. La concezione realisticamente unitaria dell'uomo, derivata dall'ebraismo, si è trasformata in una concezione dualistica, per cui l'uomo risulta composto di corpo e di anima: il suo corpo è effimero e corruttibile, la sua anima è spirituale e immortale, egli trova la vita non nella sola vocazione di Cristo, ma nel suo sforzo di liberarsi dai lacci materiali e sensuali del corpo perseguendo un'etica ascetica.

Non soltanto l'uomo, ma la realtà cosmica è inquadrata nella concezione dualistica, per cui a un aldilà visibile e passeggero viene contrapposto un aldilà invisibile ed eterno: l'uomo non muore e non è chiamato alla risurrezione unicamente per fede in Cristo, ma sopravvive per diritto di natura nella sostanza del suo essere che è l'anima immortale e che gli assicura la liberazione dalla sofferenza e dalla contingenza del corporeo, il provvidenziale trapasso nella sfera dell'eterno e della vera vita. In definitiva l'uomo risulta non messo in crisi dall'Evangelo del *solus Christus*, ma confermato nel suo pagano ottimismo, che passa per concezione cristiana, così da esonerarlo da ogni decisione di fede.

La confusione dei motivi cristiani con motivi platonici è stata sanzionata già dai pensatori cristiani antichi: da Giustino, secondo il quale «i dogmi di Platone» non erano estranei a Cristo e che designava Cristo come «secondo Dio», espressione del *Timeo* di Platone⁵, ad Agostino, il quale era convinto che, se Platone e i suoi discepoli avessero potuto rivivere alla sua epoca, avrebbero aderito al cristianesimo e avrebbero dovuto modificare soltanto «poche parole e

⁵ GIUSTINO, *I Apologia* 13,3-4, in: P.G. VI,345. Cfr. J. QUASTEN, *Patrology*, Utrecht, s.d. (trad. franc.: Paris, 1955, I, p. 227-235; trad. it.: Torino 1967, I); A. FOX, *Plato and Christians*, London, 1957; M. PELLEGRINO, *Cristianesimo e filosofia in San Giustino*, in "La Scuola Cattolica" 1959, p. 301 s.; H. VON CAMPENHAUSEN, *Griechische Kirchenväter*, Stuttgart, 1961³, p. 17 (trad. it.: Brescia, 1967, p. 23); J. DANIELÉLOU, *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*, Tournai, 1961, p. 45; H. HYLDAHL, *Philosophie und Christentum*, Kopenhagen, 1966; R. Joly, *Christianisme et philosophie. Etudes sur Justin et les apologistes grecs du deuxième siècle*, Bruxelles, 1973; D. BOURGEOIS, *La sagesse des anciens dans le mystère du Verbe. Evangile et philosophie chez saint Justin*, Paris, 1981.

poche espressioni» dei loro scritti per uniformare la loro concezione a quella cristiana⁶. L'assimilazione agostiniana tra la fede cristiana nella risurrezione e la dottrina platonica dell'immortalità dell'anima è tipica della perdita di coscienza del *solus Christus* che determina e orienta il messaggio dell'Evangelo. Questa confusione dalle ripercussioni lontanissime «ha perversito il cristianesimo per secoli»⁷, contribuendo al fraintendimento del nome cristiano e provocando per contraccolpo reazioni di rifiuto, che hanno pesato sulla coscienza moderna, da quella di Marx, secondo il quale il cristianesimo, perso dietro il suo spiritualismo astratto, ha estraniato gli uomini dalla realtà storica, sociale e politica e dall'esigenza di modificarne le strutture per eliminare l'ingiustizia, a quella di Nietzsche, che, giudicando il cristianesimo un «platonismo per il popolo»⁸, ha richiamato gli uomini alla fedeltà alla terra⁹.

Accanto alla concezione dell'uomo e alla concezione del cosmo la concezione stessa di Dio è stata inquinata e deformata dal contatto con le ideologie dominanti nella cultura e nella società. In seguito all'influenza della filosofia neoplatonica dell'unità sostanziale dell'essere, il processo è avvenuto soprattutto mediante un'assimilazione tra Dio e l'uomo come partecipi entrambi della categoria dell'essere¹⁰. In quanto sia Dio sia l'uomo sono, si è pensato che sia possibile risalire dall'essere dell'uomo all'essere di Dio in quanto sussiste fra loro l'analogia dell'esistente, l'*analogia entis*. Poiché l'essere dell'uomo è relativo, contingente, imperfetto, mortale, non si può non essere rinviati con senso di nostalgia e di ricerca all'Essere non relativo, non contingente, perfetto, immortale che è Dio. Dal momento che si può

⁶ AGOSTINO, *De vera religione*, cap. IV, 7, in P.L. XXXIV, p. 126; *De ciuitate dei*, Lib. XXII, cap. XXVII, in C.S.E.L. XL, vol. II, p. 653, 17; A. NYGREN, *Eros e Agape*, Bologna, 1971, p. 464.

⁷ R. GARAUDY, *Défataliser l'histoire*, "Bulletin du Centre protestant d'études" XXV (1973), n. 1, p. 11.

⁸ F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, in *Nietzsche Werke*, Band VIII, Leipzig, 1922, nella prefazione scritta a Sils-Maria nel giugno 1885 (trad. it.: Milano, 1927, p. 20). Cfr. O. LAFFOUCRIÈRE, *Le christianisme est-il devenu un platonisme pour le peuple?*, in "Foi et Vie" 55 (1957), 98 s.; G. GIRARDI, *Marxismo e Cristianesimo*, Assisi, 1970³, p. 47.

⁹ H. GOLLWITZER, *Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube*, Tübingen, 1962, cap. 6 (trad. it.: Brescia, 1975²).

¹⁰ K. KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden-Köln, 1971². Cfr. R. PRENTER, *Dogmatik*, II, Göttingen, 1960, p. 317.

stabilire una comunanza di esistenza tra Dio e l'uomo, l'uomo può salire gradualmente da se stesso sino a Dio e trovare in lui l'integrazione e la realizzazione perfetta del proprio essere. Nella convinzione dell'unità fondamentale della verità, sulla traccia delle indicazioni di Clemente di Alessandria, secondo cui la filosofia era il pedagogo che conduceva a Cristo i greci come la Legge esercitava la stessa funzione per gli ebrei, si stabilisce un naturale ordine gerarchico ascendente dalle verità umane alla Verità di Dio¹¹. Non si tiene conto di Colui che ha detto: «Io sono venuto per testimoniare della verità» (Giov. 18,37), la presenza e la realtà di Dio vengono dotate di un'evidenza razionale, diretta, non bisognosa di testimonianze mediatrici, l'esistenza di Dio diventa dimostrabile in forza di prove e di deduzioni di rigore logico ineccepibile. La via per conoscere Dio non è Colui che ha detto: «Io sono la via, ... nessuno viene al Padre se non per mezzo di me» (Giov. 14,6), ma la via della dimostrazione razionale, che rappresenta il fondamento su cui poi procedere con integrazioni cristiane. Se Dio è reso razionale, trasformato in un principio logico, è necessariamente accessibile a tutti, quindi imponibile a tutti i membri della società umana, perché tutti sono dotati di ragione: chi lo rifiuta è un anormale, cioè un asociale, che non si conforma alla legge comune. Il parallelismo tra la filosofia neoplatonica e aristotelica, la teologia tomista e la società medievale unitaria del *corpus christianum* in cui l'eretico e il negatore non sono tollerati, non è casuale.

Illustrazione ineguagliabile dell'insediamento delle correnti filosofiche in sede cristiana è il famoso affresco di Raffaello conservato nelle Stanze Vaticane: la raffigurazione della Scuola di Atene – al cui centro vi è Platone che con una mano indica il cielo, accanto a lui Aristotele, che con gesto antitetico indica la realtà del mondo, affiancati da Socrate, Pitagora e molti altri personaggi più o meno illustri – è inquadrata nel maestoso ambiente architettonico di una basilica.

Ma questo Dio filosofico e dimostrabile non ha rapporti col Dio della predicazione apostolica, secondo la quale «il mondo non ha conosciuto Dio con la propria sapienza» (I Cor. 1,21; Giov. 1,10; 17,25; I Giov. 3,1). Nella prospettiva apostolica primitiva il messaggio deve necessariamente essere trasmesso negli schemi della cultura del tempo, ma senza subirne l'influenza: gli schemi devono servire da strumenti di trasmissione, ma senza introdurre i propri contenuti a sostituzione

¹¹ R. MEHL, *La condition du philosophe chrétien*, Neuchâtel-Paris, 1947, cfr. il capitolo: «La notion chrétienne de vérité», p. 31 e 48.

dei contenuti da mediare. I due uomini che hanno compreso con una capacità sintetica ineguagliabile l'Evangelo di Gesù e il significato del suo evento irripetibile per la conoscenza di Dio (Giov. 14,6) sono stati nel I secolo Paolo e Giovanni: essi hanno formulato il loro annuncio del *solus Christus* sapendo con lucidità che per la cultura laica e religiosa del mondo greco, romano ed ebraico era inconcepibile e inaccettabile, «pazzia» e «scandalo» (I Cor. 1,22-23), ma servendosi con libertà e padronanza delle formule e del linguaggio di quella cultura, senza però mai concedere loro una funzione determinante. Certi studiosi del Nuovo Testamento non hanno saputo individuare questo dato di fatto con chiarezza critica e hanno ritenuto di poter stabilire una dipendenza di Paolo o di Giovanni da certe tendenze del pensiero e della religiosità del loro tempo, in particolare dallo gnosticismo, ma si sono così preclusa la via per un'intelligenza autentica del loro messaggio nella sua originalità incomparabile.

Un fenomeno consimile è capitato a certi studiosi di Lutero, che hanno messo in risalto nella sua opera la sua formazione culturale precedente, specie occamistica, senza saperne poi cogliere l'originalità e l'indipendenza e sfociando così in risultati contraddittori: «inciampando nel linguaggio, attaccandosi alle parole, non hanno saputo vedere che Lutero ha fatto ricorso alle terminologie agostiniana, mistica, nominalista e anche tomista, senza mai infeudarsi a esse»¹². Pur essendo naturalmente inquadrato nel contesto culturale della sua epoca di transizione, Lutero ha assunto l'orientamento della sua spiegazione del messaggio di Cristo dai due massimi testimoni del secolo apostolico. Nella coscienza che il pensiero del cristiano in tutti i suoi aspetti deve essere determinato soltanto da Cristo (I Cor. 2,16), Lutero rifiuta con violenza eversiva le speculazioni su Dio – «extra deum, sine verbo» – e afferma la necessità di conoscere e stabilire esclusivamente per mezzo della parola di Cristo, «per verbum dei», quello che Dio è, quello che piace a Dio, che cosa Dio vuole e pensa e opera¹³. Il desiderio di un rapporto con Dio non mediato soltanto da Cristo è qualificato da Lutero come «*theologia gloriae*», cioè come un'esaltazione non conforme all'economia attuale della storia,

¹² R. STAUFFER, *La théologie de Luther d'après les recherches récentes*, in R Th Ph 1957, p. 15. Cfr. W. LINK, *Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie*, München, 1955².

¹³ M. LUTHER, W.A. XL,III,78.

che provoca una inflazione dell'uomo su se stesso, sulla base di una «sapientia» che «omnino inflat, excaecat et indurat»¹⁴.

È stato giustamente osservato che «la questione della retta conoscenza di Dio e la questione del retto atteggiamento etico non sono diverse per Lutero, sono un'unica e medesima questione»¹⁵, «la sua lotta contro la *theologia gloriae* ha messo a nudo la radice comune di moralismo e razionalismo»¹⁶. La sua rivolta è una protesta senza attenuanti contro una modifica del regime della fede, che sovverte la forma e la sostanza dell'Evangelo, cioè contro una conoscenza di Dio che è un atto di concupiscenza nei riguardi di Dio¹⁷, che trasforma Dio in un Dio a profitto dell'uomo, di cui l'uomo, spinto dall'amore di sé, si serve a propria protezione e a proprio beneficio. Si tratta di un richiamo appassionato alla conoscenza di Dio attraverso il *solus Christus*, un appello a conoscere Dio non attraverso quelle sistemazioni razionali o ideali, che provocheranno a distanza la critica di Feuerbach, secondo il quale l'essere di Dio non è altro che la proiezione sul piano dell'assoluto dei desideri e degli ideali degli uomini, ma nel paradosso di un condannato alla pena infamante della crocifissione, riservata agli schiavi, agli esclusi dalla società. «La teologia della croce e la divinità di Dio in Lutero formano un insieme inscindibile»¹⁸. Lutero diceva che ogni retta teologia è «sapientia crucis»¹⁹, cioè si riferisce a un criterio di conoscenza che rappresenta il capovolgimento radicale di tutti i criteri e di tutte le norme usuali sul piano della conoscenza e del giudizio dei fenomeni. Nella sua ottica un rapporto vero e reale con Dio non si stabilisce per la via dell'evidenza e dell'immediatezza, può essere trovato soltanto «in passionibus et cruce»: «in Christo crucifixo est vera theologia et cognitio Dei»²⁰. La convinzione di poter conoscere Dio sulla base di evidenze e di dimostrazioni ignora la realtà del peccato: a causa del peccato il «Deus manifestus» si fa «Deus absconditus», la cui realtà e azione può essere riconoscibile soltanto per mezzo della fede, «sub

¹⁴ W.A., I,362.

¹⁵ P. ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh, 1962, p. 35.

¹⁶ W. VON LOEWENICH, *Luthers Theologia crucis*, Witten, 1967⁵ (trad. it.: Bologna, 1975, p. 28).

¹⁷ M. LUTHER, *Disputatio contra scholasticam theologiam*, 1517, § 21-22, in W.A. I,225.

¹⁸ P. ALTHAUS, *Op. cit.*, p. 41.

¹⁹ M. LUTHER, W.A. V,42.45.

²⁰ M. LUTHER, W.A. I,362.

contraria specie», nella totale invidenza, nella problematicità discutibile e contestabile della vita, della sofferenza, della morte di Gesù, che costituiscono un ostacolo insopportabile per ogni comprensione corrente del fatto religioso²¹.

* * *

Si potrebbe osservare che le concezioni del mondo successive al XVI secolo dimostrano un'attenuazione della tendenza alla conciliazione e alla confusione tra le correnti culturali e il messaggio cristiano. Si direbbe che la coscienza storica sia diventata adulta e non senta più il bisogno di tutele sacrali. Se ne dovrebbe dedurre che siamo di fronte a una vittoria dell'umanesimo, non della Riforma protestante sulla civiltà. Il gesto di Platone nell'affresco di Raffaello è indicativo di una tendenza durata 1500 anni – il gesto di Aristotele è indicativo della tendenza che ha preso il suo posto ed è diventata dominante ormai da 500 anni. Alla tendenza dualistica che per tanti secoli ha cercato di conciliare le forze della storia con l'esigenza cristiana è subentrata la tendenza monistica, che, pur nel pluralismo degli indirizzi, riduce il reale alla dimensione dell'uomo nella sua struttura individuale e collettiva. Ma da parte cristiana si continuano a subire le impostazioni delle varie correnti culturali con effetti deformanti.

Lo stesso cristianesimo protestante, che nel XVI secolo ha levato una forte voce di richiamo al criterio evangelico del *solus Christus* contro i secolari conformismi ad altri criteri, non ha saputo o potuto liberarsi del tutto dai criteri che avevano sopraffatto la coscienza cristiana precedente. Proprio nel secolo della Riforma, nel 1513, al V Concilio Lateranense, la chiesa romana si pronunciava contro i «neo-aristotelici», riaffermando solennemente l'immortalità dell'anima, fondata su quel dualismo platonico che aveva già proclamato nel IV Concilio Lateranense del 1215 e nel Concilio Viennense del 1311-1312²². La Riforma, che, pure, in contrasto col Dio dell'evidenza

²¹ F. KATTENBUSCH, *Deus absconditus bei Luther*, in Festgabe für J. Kaftan, Tübingen, 1920, p. 170 s.; F. BLANKE, *Der verborgene Gott bei Luther*, Berlin, 1928; H. BANDT, *Luthers Lehre vom verborgenen Gott*, Berlin, 1958; A. ADAM, *Der Begriff «Deus absconditus» bei Luther nach Herkunft und Bedeutung*, in "Luther-Jahrbuch" XXX (1963), p. 97 s.; H. RÜCKERT, *Luthers Anschauung von der Verborgenheit Gottes*, in *Vorträge und Aufsätze zur historischen Theologie*, Tübingen, 1972, p. 96 s.

²² H. DENZINGER, A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum*, Barcinone - Friburgi Brisgoviae - Romae - Neo-Eboraci, 1963³² (1967³⁴), n. 800, 902, 1440.