

soprattutto delle laboriose trattative attraverso le quali si cercò di giungere ad una ambiziosa uniformazione dei testi di dottrina cristiana utilizzati in tutta la Lombardia austriaca, scegliendo la strada della redazione di un compendio, adattato alle nuove circostanze storiche, del Catechismo Romano (cap. III). Bisognerà attendere il 1789 per vedere data alle stampe, a cura dell'arcivescovo di Milano, l'agognata *Esposizione della dottrina cristiana*, il cui iter tortuoso da qualche anno si era sovrapposto, non senza creare nuovi problemi, a quello di un testo unico per le scuole normali della regione, ispirato al cosiddetto catechismo di Rovereto, cioè alla traduzione italiana del catechismo già in uso a Vienna nelle scuole. Ma anche in seguito il quadro della realtà ordinaria della catechesi continuò a presentarsi ben più vario e contraddittorio di quanto la lineare schematicità delle direttive emanate dall'alto potrebbe tradire a prima vista. Sopravviveva l'uso di catechismi e sussidi di carattere anche molto tradizionale (ivi compresa la *Dottrina* del Bellarmino), si stampavano e continuavano a circolare, soprattutto in provincia e nelle zone rurali, testi di fisionomia e provenienza diversificate, così come un cospicuo filone di letteratura di pietà o di piccole stampe devozionali, solidamente ancorato ad una religiosità collettiva di antiche radici, continuava a filtrare attraverso le maglie di una censura ancora incapace di un efficace controllo razionalizzatore. Questa persistente « mostruosa Babilonia di catechismi » (cap. IV) annuncia da sola i limiti e le difficoltà con cui la riforma della catechesi poté essere accolta nel territorio della diocesi milanese e anche altrove (pp. 134-136), ribadendo ancora una volta quale sia il peso delle inerzie conservatrici che condizionano in maniera profonda i mutamenti della cultura e delle mentalità collettive.

Fin qui il testo della Vismara, redatto con l'abituale accuratezza e basato su un vasto materiale inedito, reperito attraverso un paziente lavoro personale di scavo archivistico e rimeditato alla luce delle più recenti ricerche storiografiche sulla rete complessa delle figure e delle problematiche investite dallo sviluppo dell'indagine da lei condotta. C'è soltanto da lamentare la carenza dei rinvii, all'interno del testo, alla ampia serie di documenti riportati in

appendice e certamente si sarebbe rivelata molto utile vista la natura dei temi trattati, l'aggiunta di un indice dei nomi. Il volume costituisce ad ogni modo un prezioso punto di riferimento e non è utopistico augurarsi che anche valorizzando i promettenti accenni formulati in alcuni passaggi dall'a. (cfr. p. 22, nota 32, per Pavia, e inoltre il cap. IV), si sviluppino ricerche parallele che privilegino invece il funzionamento concreto della catechesi e l'uso dei testi-guida dati alle stampe, sulla base di un materiale documentario che si intuisce di rilevante interessi e verso il quale da qualche tempo pare di assistere ad un diffuso risveglio di attenzioni nella storiografia del nostro paese (cfr. i saggi di M. TURRINI in « Annali dell'Ist. st. italo-germanico in Trento », VIII, 1982 e X. TOSCANI in « Società e storia », 1984, n. 26).

DANILO ZARDIN

B. GHERARDINI, *Lutero-Maria. Pro o contro?*, Pisa, Giardini, 1985 (Biblioteca di Studi Religiosi, 1), pp. 328.

Mons. Brunero Gherardini, professore di « Ecclesiologia » ed « Ecumenismo » alla Pontificia Università Lateranense, è anche uno dei pochi competenti italiani in campo « luterologico ». Con questo lavoro egli ritorna su un tema da lui già trattato nel volume *La Madonna in Lutero* (Roma, Città Nuova Ed., 1967), non per farne una seconda edizione, ma per offrirci un libro assolutamente nuovo.

A onore dell'A. va detto che si tratta di un lavoro molto serio. Aprendo la sua ricerca, Gherardini mette subito in grado il lettore di comparare le interpretazioni più recenti, riconducendole — *mutatis mutandis* — a varianti (più o meno brillanti!) di alcune prese di posizione fondamentali, che fecero la loro prima comparsa in anni non molto lontani dagli inizi della Riforma. Si pensi, per esempio, al facile e superficiale concordismo del gesuita Ernhöfer (pp. 15s., 27s.), destinato purtroppo a fare costume; al pregiudizio « confessionale » protestante, che percorre in qualche misura tutta l'evoluzione storica della Riforma, e — portato alle estreme conseguenze — si fa sentire anche nello studio di H. DÜFEL, *Luthers Stellung zur Marienverehrung*, Göttingen 1968 (cfr. p. 27); si pensi infine alla posizio-

ne di chi, a partire dal celebre Walch, o addirittura da L. von Seckendorf (p. 16), distingue tra un Lutero in cui si avvertono ancora residui « papisti » e un Lutero più maturo e consapevole in cui si constata, anche in materia di mariologia, il superamento di ogni residuo cattolico.

Addentrandosi nel tessuto intricato delle diverse interpretazioni, l'A. le vaglia criticamente sui testi, per avvalorare la sua tesi. Egli non fa di Lutero né un cripto-cattolico né un uomo indeciso, alla ricerca dei principi della sua teologia, « mariologia » compresa. Infatti, dall'inizio alla fine, il pensiero del Riformatore è *kreuztheologisch*! Gherardini non ha bisogno di diffondersi su questo punto, poiché ha già dedicato all'argomento uno studio eccellente, in cui ha dimostrato che « nella *Theologia crucis* sta la chiave di volta per l'esatta ed onesta interpretazione di Lutero » (B. GHERARDINI, *Theologia crucis. L'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della Riforma*, Roma, Ed. Paoline, 1978, p. 22; spec. pp. 19-61). Perciò il quadro di riferimento entro cui si colloca l'interesse di Lutero per Maria è quello definito dalla sua *theologia crucis*. A partire da questo sfondo devono essere intesi tanto i suoi spunti di mariologia (*Marienkunde*), quanto la sua devozione a Maria (*Marienverehrung*).

Nel caso di Lutero, si può e si deve parlare soltanto di « spunti di mariologia », sia perché egli non si è mai preoccupato di sviluppare sistematicamente e a fondo le sue stesse intuizioni e tesi mariologiche sia perché la sua mariologia tende a risolversi sostanzialmente in cristologia. L'A. dà una magistrale dimostrazione di tutto ciò presentando in modo analitico ed esauriente il testo in cui giustamente ravvisa il concentrato di tutta la riflessione di Lutero su Maria: *Das Magnificat verdeutschet und ausgelegt durch D. Martinum Luther, Aug. (1520/21)*. Proprio questo scritto, di cui con tanta superficialità si è spesso abusato per dimostrare la sopravvivenza in Lutero di elementi cattolici, è l'espressione più pura e lineare dell'interpretazione di Maria a partire dai principi della Riforma, anzi dall'unico principio formale del *solus*: solo Dio, solo Cristo, per sola fede, per sola grazia, soltanto la Scrittura. Così Maria è il punto in cui s'incontrano tutti i temi della teologia della croce. La sua persona è il puro

riflesso della dialettica della croce di Cristo: la sua *nullità* è la sua *grandezza*, per sola grazia (cfr. pp. 53s.). In questo contesto acquista particolare interesse la fine analisi filologico-teologica del concetto di *humilitas*, che, nell'uso di Lutero, viene a coincidere — come rileva giustamente l'A. — con l'atteggiamento di fede (pp. 51, 55-56, ma anche 252s.). Tra l'altro, queste osservazioni fanno luce anche sulla cosiddetta « teologia dell'umiltà », presente con particolare insistenza nel commento di Lutero alla Lettera ai Romani (1515/16).

Sempre dal commento al *Magnificat* l'A. ricava quelle indicazioni « mariologiche » fondamentali che, da un lato, sono già abbozzate da Lutero a partire dal 1513 e, dall'altro, si riscontrano ancora negli interventi successivi al 1521. Fino al 1546 Lutero si manterrà fedele al quadro mariologico fissato nel *Magnificat*. L'indagine rivolta agli interventi di modesta consistenza che precedono e seguono il *Magnificat* rivela la grande competenza dell'A.: una rara conoscenza dell'intero *corpus* di Lutero e del contesto storico-teologico in cui le singole opere videro la luce gli permette di far parlare anche testimonianze minime, di difficile interpretazione, senza tradirne la portata e il senso.

Opportunamente, Gherardini assume, come termine di confronto, le principali linee di mariologia cattolica, per interrogare i testi di Lutero, nel rigoroso rispetto del momento storico-teologico in cui s'inserì il Riformatore, e nella perfetta comprensione dell'orizzonte di pensiero radicalmente rinnovato entro cui Lutero s'interessò a Maria. Dal punto di vista del contenuto, questi sono i risultati principali:

1) Lutero sostenne sempre, con grande impegno teoretico, la divina maternità di Maria. « Nessuno può dire di lei cosa più grande! » — è detto nel commento al *Magnificat* (p. 58). La motivazione già sviluppata dal Riformatore negli anni precedenti al commento è sempre rigorosamente cristologica: si tratta dell'estrema conseguenza della *communicatio idiomatum* (pp. 72-73). Nel periodo successivo al *Magnificat*, si ricava lo stesso dalla sua serrata polemica antinestoriana (pp. 137-138). Questo riconoscimento si muove ovviamente nella logica del *solus*.

2) Ugualmente Lutero affermò sempre l'intatta verginità di Maria (per inten-

derci: ante partum in partu, post partum (pp. 59-60). Maria è Vergine e Madre: « illesa nel concepire, illesa nel partorire » (p. 90). Tale resta anche dopo il parto, come si evince per es. dalla sua polemica antielvidiana (pp. 155-157). Anche questa prerogativa mariana dev'essere letta nella logica del *solus*: resta escluso ogni discorso sul valore etico e sul merito della verginità di Maria.

3) Più difficile, invece, è precisare la posizione di Lutero sull'immacolato concepimento della Vergine.

Nel commento al *Magnificat* manca una vera e propria affermazione di *Unbefleckte Empfängnis*, ma anche qui non può escludersi, con ogni sicurezza, una mentalità a suo modo « immacolista ». Lutero mette effettivamente su questa strada quando parla di « idoneità » e di « preordinazione » di Maria ad essere la Madre di Dio (cfr. p. 61s). Scandagliando accuratamente questo *problema*, l'A. fa vedere come Lutero, nell'ambito delle discussioni accademiche del suo tempo, in cui si distingueva un duplice concepimento (attivo e passivo), e nella linea del minimismo mariologico stau-pitziano, sia stato, anche prima del 1521, un « assertore sommo » della Immacolata Concezione (cfr. pp. 81-85). Anche nel periodo successivo al commento al *Magnificat*, fino al 1546, Lutero continuò ad essere « immacolista », *suo modo*. Infatti, nel quadro problematico della teologia del tempo, sostenne la teoria della « duplex conceptio » ed affermò che Maria fu liberata dal peccato originale nel momento della sua animazione (pp. 140-144). A partire però dal 1527/28 si assiste ad un nuovo ordine di idee: Maria fu purificata totalmente nell'istante stesso in cui il Verbo eterno di Dio scese nel suo seno. È evidente l'ottica cristologica, anche se non è affatto identica a quella cattolica (pp. 145-147).

4) Per quanto riguarda l'assunzione di Maria, nel commento al *Magnificat* si registra un assoluto e significativo silenzio (cfr. p. 62, n. 4). Il dogma dell'Assunzione, al tempo di Lutero, era ovviamente materia di libero dibattito teologico. Egli non negò mai, né mai mise in dubbio che Maria, con i Santi, viva in Cristo, immersa nel mistero della vita eterna. Evitò però sempre accuratamente di dire una sola parola su come ella sia entrata in questo mistero: per assunzione o per semplice redenzio-

ne? La Scrittura tace, tace anche Lutero (cfr. pp. 159ss.). Anche qui domina il principio del *solus*.

5) A proposito del tema della mediazione va detto che Lutero non accettò mai Maria come « corredentrice »: in ciò vide il pericolo di « evacuare » la croce di Cristo (cfr. p. 100). Perciò rifiutò Maria come *Fürsprecherin* (avvocata), anche se continuò a supplicarla come *Fürbitterin*, come colei che prega per noi (cfr. pp. 65, 172). Tutto ciò rientra ancora una volta nella logica del *solus*.

6) L'A. dedica anche particolare attenzione ai temi della regalità di Maria ed alla sua esemplarità in rapporto anzitutto alla Chiesa e, solo subordinatamente, al singolo credente. Il lettore potrà constatare personalmente e con frutto (cfr. pp. 66s., 102-114, 176-186), come anche questi aspetti nella misura in cui sono riconosciuti da Lutero, s'inseriscono in modo del tutto coerente nel quadro generale del suo pensiero, sempre dominato dalla logica del *solus*.

La posizione « mariologica » del Riformatore trova il proprio corrispettivo in *campo pratico-devozionale*, nel senso che è ancora una volta il criterio biblico e cristologico a determinare quali *feste* mariane conservare e quali eliminare progressivamente, senza far violenza alla sensibilità popolare (pp. 193-214). Maria è presente anche nell'*inni* di Lutero. Tuttavia vi trova posto in modo perfettamente corrispondente allo scopo per cui essi nacquero: nell'intenzione del Riformatore dovevano servire principalmente all'evangelizzazione e all'edificazione della comunità. Perciò Maria viene sì celebrata in essi, ma solo subordinatamente a Cristo: la Vergine, la Madre di Dio è anche qui sempre e solo riflesso dell'esaltazione di Cristo (pp. 215-231). In questo contesto si trovano ottime osservazioni sul *sermo* volutamente *humilis* di Lutero (cfr. anche pp. 302-304). L'A. dimostra inoltre d'essere dotato di fine sensibilità poetica e musicale (pp. 216-216). Nel complesso, dalle considerazioni relative agli aspetti devozionali (*iconografia* compresa), risulta una certa moderazione di Lutero su questo punto. Salvo restando il quadro generale della sua teologia, egli non scoraggiò mai la devozione a Maria, ma mirò sempre a scongiurare, talvolta con espressioni decisamente forti, il pericolo

di sostituire Maria e i Santi a Dio e a Cristo (pp. 233-264).

Tutti i temi trattati in questo studio vengono poi ripresi ed approfonditi in un « epilogo » (pp. 265-315), in cui Gherardini, con sereno spirito critico, pone sinteticamente a confronto la mariologia cattolica e la posizione del Riformatore. L'intero lavoro si raccomanda per il rigore scientifico e la forma avvincente dell'esposizione. L'ordine e la chiarezza lo rendono accessibile an-

che ai non specialisti. Dallo scritto traspare il carattere maturo di uno studioso che da più di trent'anni legge appassionatamente l'opera di Lutero e l'approfondisce con vigilanza critica. Sulla scorta di queste premesse, chiediamo all'A. di proseguire la sua preziosa opera — com'egli stesso si propone di fare (cfr. p. 305) — per gettare luce anche sull'evoluzione della « mariologia » di Lutero in seno al protestantesimo.

FRANCO BUZZI