

MARTIN LUTHER (1483-1546) MOTIVI D'INTERESSE E DI PERPLESSITÀ

SOMMARIO: 1. Due versioni italiane simultanee dello stesso testo. 2. Motivi d'interesse per Lutero. 3. Motivi di perplessità. 4. Il difficile rapporto con la «modernità» e la cultura dell'Occidente. 5. Motivi ecumenici.

La celebrazione solenne del quinto centenario della nascita di Lutero (1983) ha suscitato anche in Italia un rinnovato interesse per la figura del celebre riformatore tedesco. A distanza di poco più d'un decennio, è possibile constatare come, attorno alla data del centenario, sia fiorita anche nel nostro paese una considerevole letteratura specifica sull'argomento ⁽¹⁾. Ma ciò che in ogni caso sorprende di più ed appare ancora più convincente è la numerosa serie di traduzioni dedicate specificamente alle opere di Lutero. In questo settore si assiste effettivamente al fenomeno d'una proliferazione che appare destinata ad accrescersi ulteriormente, soprat-

(1) Qui ci limitiamo di proposito a segnalare solo alcuni volumi esplicitamente commemorativi: *Lutero in Italia*. Studi storici nel V centenario della nascita, a cura di Lorenzo Perrone, con un'introduzione di Giovanni Miccoli, Casale Monferrato, Marietti, 1983, pp. XXXIII + 341; *Lutero nel suo e nel nostro tempo*. Studi e conferenze per il 5° centenario della nascita di M. Lutero, Torino, Claudiana, 1983, pp. 346; *Martin Lutero*. Atti del Convegno Internazionale nel Quinto Centenario della nascita (1483-1983), Roma, Centro Studi Lazio, 1984, pp. 204; *Lutero nel suo e nel nostro tempo*. Quaderni della Fondazione S. Caro 8/9, Modena 1985, pp. 3 + 150. Ma si vedano anche queste altre miscellanee: *Agostino e Lutero. Il tormento per l'uomo*, Palermo, Augustinus, 1985, pp. 124; *Martin Lutero*, con un'introduzione di Massimo Marcocchi, Milano, Vita e Pensiero, 1984, pp. 160; *Martin Lutero e il Protestantismo in Italia*, a cura di Attilio Agnoletto, Milano, Istituto di Propaganda Libreria, 1984, pp. 223. Infine per altri libri in italiano ed articoli specializzati comparsi su riviste italiane rimandiamo il lettore all'esautiva bibliografia annualmente offerta dal *Lutherjahrbuch*.

tutto per iniziativa della casa editrice valdese «Claudiana», ma con ogni probabilità anche di altre editrici sia cattoliche sia d'ispirazione laica ⁽²⁾.

1. DUE VERSIONI ITALIANE SIMULTANEE DELLO STESSO TESTO

In questo quadro, l'anno 1991 costituisce senz'altro una novità senza precedenti nella letteratura luterologica italiana. Infatti, nel corso del '91, le biblioteche italiane (ed estere) si sono arricchite di due traduzioni di uno dei testi più affascinanti dell'intera produzione di Lutero. Sono precisamente le due versioni italiane del «Comento alla Lettera ai Romani» ⁽³⁾, steso dal Riformatore sotto forma

(2) La Claudiana di Torino ha infatti programmato la pubblicazione di un'intera collana di testi, intitolata: M. LUTERO, *Opere scelte*, diretta da Paolo Ricca. Di questa serie sono già apparsi i seguenti volumi: MARTIN LUTERO, *Come si devono istituire i ministri della Chiesa* (De instituendis ministris ecclesiae) (1523), a cura di Silvana Nitti, Torino, Claudiana, 1987, pp. 96 (= *Opere scelte*, 2); MARTIN LUTERO, *Replica ad Ambrogio Catarino sull'Anticristo* (Ad librum eximii Magistri Nostri, Magistri Ambrosii Catharini, defensoris Silvestri Prieratis acerrimi Responsio M. Lutheri) (1521)/ *Antitesi illustrata della vita di Cristo e dell'Anticristo* (Antithesis figurata vitae Christi et Antichristi) (1521), a cura di Laura Ronchi De Michelis, Claudiana, Torino, 1989, pp. III + 208 (= *Opere scelte*, 3); MARTIN LUTERO, *Ai borgomastri e ai consiglieri di tutte le città tedesche perché istituiscano e mantengano scuole cristiane* (1524)/ *Una predica sul dovere di tenere i figli a scuola* (1530), a cura di Maria Cristina Laurenzi, Torino, Claudiana, 1990, pp. 160 (= *Opere scelte*, 4); MARTIN LUTERO, *Gli articoli che dovrebbero essere sottoposti da parte nostra al Concilio di Mantova, o in qualunque altro luogo sia convocato, e quel che possiamo accettare o concedere oppure no* (1537-1538)/ FILIPPO MELANTONE, *Trattato sul potere e sul primato del papa* (1537), a cura di Paolo Ricca, Torino, Claudiana, 1992, pp. 200 (*Opere scelte*, 5); MARTIN LUTERO, *Il servo arbitrio* (1525), a cura di Fiorella De Michelis Pintacuda, Torino, Claudiana, 1993, pp. 471 (= *Opere scelte*, 6). Al di fuori di questa collana si veda anche: MARTIN LUTERO, *Prediche sulla Chiesa e lo Spirito Santo*, a cura di Giuliana Gandolfo, trad. di Frithjof Roch, Claudiana, Torino, pp. 182 (= «Testi della Riforma», 12). Segnaliamo infine altre traduzioni di altre case editrici: MARTIN LUTERO, *Dalla parola alla vita. Scritti spirituali*, a cura di J. Hanselmann e P. Helbich, Roma, Città Nuova, 1984, pp. 175; MARTIN LUTERO, *Le 95 tesi*, traduzione di Italo Pin, presentazione di Sergio Quinzio, Pordenone, Edizioni Studio Tesi, 1984, pp. XV + 185 (contiene anche: «Della libertà del cristiano» e «Sulla prigionia babilonese della Chiesa»); MARTIN LUTERO, *Prefazioni alla Bibbia*, a cura e con un saggio di Marco Vannini, Genova, Marietti, 1987, pp. 195 (= «Ascolta, Israele!», 4); MARTIN LUTERO, *Scritti pastorali minori*, a cura di Stefano Cavallotto, prefazione di B. Ulianich, Napoli, Dehoniane, 1987, pp. 328; MARTIN LUTERO, *Comento al Magnificat*, traduz. di Raffaele Bruno, prefaz. di Dino Manzelli, Liscate-Milano, Cens, ³1989, pp. 103. È in preparazione anche una mia versione dei *Salmi penitenziali* (1525) e del salmo 117 («Das schöne Confitemini») presso l'editrice Rizzoli, nella collana BUR, con testo originale tedesco a fronte.

(3) Il più antico catalogo a stampa (1668) della Regia Biblioteca di Berlino segnala il manoscritto autografo di Lutero col titolo: *B. Lutheri Commentarius in ep. ad Rom.*

di appunti personali, in vista delle lezioni che avrebbe tenuto a Wittenberg negli anni 1515-1516. Queste versioni, accompagnate da ampie introduzioni e da un adeguato commento al testo tradotto, si devono rispettivamente a Giancarlo Pani e al sottoscritto ⁽⁴⁾.

A questo proposito mi sia concesso svolgere qualche considerazione in prima persona. Il pensiero di dedicarmi a Lutero, in particolare a questo testo, mi venne attorno all'anno 1982, leggermente prima che la ricorrenza del quinto centenario della nascita del Riformatore mobilitasse ampie forze degli strati culturali di ogni appartenenza religiosa ed ideologica. Il caso volle che il P. Giancarlo Pani S.I. ed io ci dedicassimo al medesimo testo di Lutero, per molti anni, nell'ignoranza reciproca del lavoro impegnativo che ciascuno di noi stava personalmente svolgendo. Solo quando i rispettivi contributi erano già in bozze, venimmo a sapere, dalle due case editrici, che era ormai imminente la pubblicazione d'una traduzione del «Commento alla Lettera ai Romani». Oltre a tante considerazioni di natura pratica, agli editori non mancarono delle buone ragioni scientifiche per dar corso effettivo alle pubblicazioni ormai da lungo programmate. Infatti, data l'eccezionale importanza dello scritto di Lutero, non sarebbe stato affatto un male che quest'opera, corredata di due commenti e di due introduzioni diverse, si diffondesse ampiamente, anche in Italia, e magari riuscisse a suscitare qualche dibattito, in merito alle nostre interpretazioni inevitabilmente differenti ⁽⁵⁾. Inoltre non si poteva fare a meno di notare, che, per quanto riguarda il mondo tedesco e quello inglese, esistevano già, rispettivamente nelle due lingue, due traduzioni diverse di questa medesima opera ⁽⁶⁾. Perciò la simulta-

(4) MARTIN LUTERO, *La Lettera ai Romani (1515-1516)*, a cura di Franco Buzzi, Cinisello Balsamo (Milano), Edizioni Paoline, 1991 (= *Classici del pensiero cristiano*, 7), pp. 794; MARTIN LUTERO, *Lezioni sulla Lettera ai Romani (1515-1516)*, 2 voll., a cura di Giancarlo Pani, Genova, Marietti, 1991-1992 (= «Ascolta, Israele!», 7-8), pp. 306, 351.

(5) È proprio quanto suggerisce un celebre luterologo in una sua gradita recensione: J.E. VERCRUYSE, in «*Ephemerides Theologicae Lovanienses*» 68 (1992) 461s. Mi permetto di segnalare queste altre recensioni all'edizione da me curata: B. GHERARDINI in «*Divinitas*» 36 (1992) 91s.; S. SORRENTINO in «*Filosofia e Teologia*» 6 (1992) 479s.; S. CORRADINO in «*La civiltà cattolica*» 114 (1993), n. 3439. pp. 95s.; per la recensione di F.G. BRAMBILLA – l'unico teologo che, al di là di generiche considerazioni, è entrato in modo ampio, critico e costruttivo nel merito dell'interpretazione da me fornita –, vedi più sotto alla nota 18. Inoltre ne hanno parlato: G. RAVASI in «*Il Sole 24 ore*», anno 127°, n. 176 del 21 luglio 1991, p. 17; A. AGNOLETTI in «*Avvenire*», anno XXIV, n. 203 del 26 settembre 1991, p. 15; E. FERRI in «*L'Indipendente*», anno II, n. 48 del 27 febbraio 1992, p. 9; A. GHISALBERTI in «*Kos. Rivista di scienza e etica*», Nuova serie, n. 85, ottobre 1992, pp. 37-40.

(6) Si tratta, per il mondo anglofono di: [MARTIN LUTHER,], *Luther: Lectures on Romans* (= *The Library of Christian Classics*, 15), introd., trad. e note a cura di

neità delle due traduzioni italiane acquista immediatamente una certa plausibilità.

Non è questo il luogo adatto per intraprendere un confronto minuziosamente scientifico tra le nostre due edizioni, al fine di valutarne i rispettivi pregi, gli inevitabili difetti – *in humanis* essi non possono mai mancare! – o anche soltanto i punti particolari su cui esse risultano utilmente complementari. Un lavoro di questo genere richiederebbe uno sforzo non da poco, interesserebbe presumibilmente soltanto a qualche specialista, e dovrebbe preferibilmente essere affidato ad una persona che non sia parte in causa. Qui voglio semplicemente segnalare soltanto alcune differenze macroscopiche ed esterne, che saltano immediatamente alla vista di chi abbia tra mano i due testi.

a. I due volumi di Pani presentano la traduzione completa del vol. 56 dell'Edizione di Weimar ⁽⁷⁾. Vale a dire: danno la versione integrale tanto delle «Glosse» quanto degli «Scoli». Ciò costituisce un grande merito, rispetto alla mia versione che si limita a presentare gli «Scoli». Mi si permetta, però, di dire che questa non fu per me una scelta a cuor leggero o dettata da semplice comodo! A ragion veduta mi decisi a tradurre solo gli «Scoli», per un complesso di motivi che ora esporrò brevemente.

Esiste anzitutto un buon precedente storico: tanto in ambiente anglosassone quanto nel mondo di lingua tedesca sono disponibili ottime traduzioni che offrono soltanto gli «Scoli». Mi riferisco all'opera di Pauck, ma fa testo soprattutto la versione tedesca di

Wilhelm Pauck, Philadelphia, The Westminster Press, 1961; [MARTIN LUTHER,] *Lectures on Romans. Glosses and Scholia*, edite da C. Oswald, tradotte da Walter G. Tillmanns e Jacob A. O. Preus, Saint Louis, Concordia Publishing House, 1972; è il vol. XXV dell'«Edizione Americana»: *Luther's Works*, a cura di Jaroslav Pelikan e Helmut T. Lehmann, 55 voll., St. Louis: Concordia Publishing House, Philadelphia: Fortress Press, 1955ss. Per il mondo tedesco: MARTIN LUTHER, *Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516*, trad., note e postfazione di Eduard Ellwein, München, Ch. Kaiser, ⁵1965; è il secondo volume complementare della cosiddetta «Münchener Ausgabe»: MARTIN LUTHER, *Ausgewählte Werke*, 6 voll., più 7 voll. di complemento, edizione a cura di H.H. Borchardt e G. Merz, Mnchen, Ch. Kaiser, 1948-1965. Inoltre bisogna ricordare l'edizione parziale delle «Lezioni sulla lettera ai Romani», contenuta nel I vol.: *Die Anfänge*, ²1983, pp. 107-262, della serie: [MARTIN LUTHER,] *Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart*, a cura di Kurt Aland, 10 voll., più un volume di indici di complemento e un «Lutherlexikon», Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957ss., molteplici ristampe successive.

(7) [MARTIN LUTHER,] *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. 56: *Der Brief an dei Römer*, Weimar, Hermann Böhlaus Nachfolger, 1938 (riprod.: Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1970), pp. 1-154: «Die Glossen»; pp. 155-528: «Die Scholien».

Ellwein che viene costantemente ristampata in Germania ⁽⁸⁾. Questa ragione, tutto sommato ancora abbastanza estrinseca, è confortata anche da considerazioni più inerenti al contenuto. Ritengo, infatti, che la sostanza del pensiero di Lutero sia espressa, con pienezza di forma, proprio negli «Scoli», che per loro natura offrivano al commentatore medievale – nel nostro caso a Lutero – la possibilità di tratteggiare in modo sintetico, ma con una certa ampiezza di respiro, la sua interpretazione della Scrittura, permettendogli così di collocarla nel contesto più ampio e vivo del suo pensiero teologico. Perciò ritenni che, senza nulla detrarre alle folgoranti intuizioni che talvolta percorrono le brevi note della «Glossa», niente di sostanziale sarebbe andato perduto, se non le avessi portate a conoscenza del pubblico mediante la traduzione italiana. Mi riservai, in ogni caso, di rimandare alla «Glossa» di Lutero, mediante le note, quando l'occasione ne avesse suggerito l'opportunità.

Qui si inserisce un'altra osservazione. Dato il carattere del tutto particolare delle «glosse» – infatti sono per lo più interpretazioni di singole parole, chiarificate o sostituite da altrettante singole parole –, fino a che punto il lettore può ricavare un beneficio culturale effettivo dalla loro traduzione in un'altra lingua, se, a fianco, non gli si offre l'originale latino? È evidente infatti che, quando si tratta dell'interpretazione di un singolo vocabolo, l'originale offre sempre una gamma semantica più ampia rispetto alla scelta determinata che il traduttore di volta in volta si vede costretto a fare. Se però si mette immediatamente in grado il lettore di confrontare l'originale, egli, pur lasciandosi sempre orientare dal traduttore, avrà insieme anche la possibilità di cogliere le tante armoniche che la traduzione ha dovuto sacrificare, e potrà eventualmente farsi un'idea più adeguata della bravura dell'interprete e, contemporaneamente, dell'inesauribile ricchezza del testo originale.

Qui per altro si aprirebbe un discorso che sembra portarci leggermente fuori strada, ma che non è del tutto fuori luogo. Mi si consenta questa semplice e amichevole esortazione: bisogna che le case editrici, soprattutto cattoliche, si aprano sempre di più al compito squisitamente culturale di rendere accessibili, anche nella lingua originale, i testi d'autore presentati. In questo senso bisogna riconoscere che, per esempio, Città Nuova, per certi aspetti, ha già fatto molto, ma che Rusconi e soprattutto Rizzoli, con le loro collane economiche, sono certamente all'avanguardia. Torniamo però subito alle nostre due versioni.

(8) Vedi le due edizioni segnalate nella n. 6.

b. La seconda differenza che si nota mi muovo sempre a livello delle considerazioni più esterne e superficiali – è questa: le note all'edizione da me curata istituiscono molto spesso un confronto diretto con tutte le traduzioni già esistenti nelle altre lingue abbastanza comuni e a noi più facilmente accessibili: francese, inglese e tedesco. Il confronto con queste versioni è sempre stato per me, oltre che immediatamente utile, anche estremamente stimolante per raggiungere il senso recondito dell'originale. Ne offre talvolta esplicita testimonianza, nelle mie note, quel lavoro che, a partire da una traduzione data, permette al lettore di risalire all'interpretazione tecnica del testo latino fornita dal traduttore di volta in volta in questione. Mi sembra che le note dell'edizione curata da Pani, benché siano tutt'altro che disimpegnate su questo punto, lasciano però trasparire meno tale preoccupazione.

c. Infine, quanto alle due «Introduzioni», esse appaiono profondamente diverse. Non voglio qui entrare nel merito dei contenuti, ma segnalare semplicemente una diversità di tendenza, che probabilmente è riconducibile ai diversi interessi di studio dei due curatori. Pani appare preoccupato di collocare il testo di Lutero soprattutto in rapporto di continuità e di differenza con la tradizione teologica precedente, in particolare con Agostino e l'agostinismo. Del resto egli s'era già segnalato all'attenzione degli studiosi proprio per un suo scritto importante sull'argomento⁽⁹⁾, che tra l'altro mi fu molto utile per chiarire tanti aspetti del pensiero di Lutero. La mia introduzione, invece, appare più orientata a pensare la rilevanza o meno di Lutero nei confronti dell'epoca moderna. Infatti l'interesse per il Riformatore mi nacque da un incontro col tardo illuminismo e l'incipiente romanticismo tedesco. In altre parole, l'attenzione che dedica a Kant e a J. G. Fichte⁽¹⁰⁾ suscitò potentemente in me il desiderio di osservare il pensiero tedesco più da vicino, e quindi di accostare una di quelle fonti – precisamente Lutero – che, più o meno istintivamente, avvertivo esserne a fondamento. Devo dire che l'ipotesi da cui si mosse l'interesse di allora non fu affatto smentita dall'effettiva esecuzione del lavoro, come cercherò di precisare meglio più avanti.

Da questo punto di vista, le nostre traduzioni italiane, corredate delle due rispettive introduzioni differenti, risultano – globalmente parlando – complementari: esse giovano a collocare bene questo

(9) G. PANI, *Martin Lutero. Lezioni sulla lettera ai Romani (Römerbriefvorlesung 1515-1516). I riferimenti ad Agostino. La giustificazione*, Roma, Pubblicazioni Agostiniane, 1983.

(10) F. BUZZI, *Libertà e sapere nella «Grundlage» (1794-1795) di J.G. Fichte. Sviluppi fichtiani del trascendentalismo kantiano*, Brescia, Morcelliana, 1984.

medesimo testo nella storia evolutiva della cultura occidentale, ovviamente al di là di tutti i leciti consensi e dissensi che si possono raccogliere.

Quest'ultima osservazione mi permette d'introdurmi in modo più diretto ad esporre i motivi del mio interesse personale per Lutero, ritenendo di poter addurre alcune ragioni forse condivisibili anche da altri studiosi, in ogni caso meritevoli di discussione.

2. MOTIVI D'INTERESSE PER LUTERO

In generale ho sempre avvertito il fascino delle personalità che segnano un trapasso nella storia della cultura. In loro si accumulano tensioni secolari: ciò che fino a ieri andava bene e risultava rassicurante, oggi – per loro – non basta più. Succede che, ad un certo punto, elementi nuovi, prima di certo non negati e neppure totalmente assenti dalla cultura ambiente, emergano in tutta la loro forza, rendano improcrastinabile il prenderne atto, esigano che si dia loro uno spazio effettivo. Occorre allora che tenaci forze di contenimento plasmino queste nuove energie conferendo loro quel tanto d'agilità e di potenza che le porterà a modificare sensibilmente l'ambiente culturale complesso dal quale sorgono e nel quale operano. Infatti, a ben vedere, i geni della storia non sono soltanto «potenze sconvolgenti»: sono sempre anche «forze di contenimento» capaci di dar forma a quelle energie irrefrenabili che li spingono all'azione. Tutte le figure «di passaggio», o meglio, tutte quelle personalità che raccolgono l'eredità del passato ed inaugurano un periodo nuovo della storia partecipano di questa situazione drammatica e la incarnano nella loro vita e nelle opere del loro genio. Forse in loro, più che in altri, si esprime al meglio la comune condizione umana, che non è mai destinata ad appagarsi del raggiunto e del risaputo, ma si estende sempre con nuove energie, insaziabile, verso l'«ignoto» (in ampiezza di contenuti e profondità di ragioni), che deve essere conquistato, guadagnato al «noto».

Indubbiamente Fichte e Lutero, al di là di tante differenze, hanno proprio questo in comune: sono due «titani», due personalità indomite che concludono l'antico e inaugurano il nuovo. J. G. Fichte, portando a maturazione il trascendentalismo kantiano, scoprì la struttura formale di quel movimento dialettico che sarà immediatamente riempito di tutti i contenuti reali, possibili e immaginabili della storia e della cultura. Perciò fu anche subito travisato, nel suo senso vero, dagli idealisti tedeschi. In ogni caso, egli offrì la strumentazione logica ai suoi contemporanei Schelling ed Hegel. Lutero, da parte sua, fu l'erede universale del malcontento della

tarda scolastica, del suo insoddisfacente nominalismo, della sua astrattezza, del vuoto formalismo ipotetico con cui la teologia e la filosofia del tempo facevano a gara nell'affrontare e nell'eludere i problemi veri, assolutamente reali e concreti, della vita cristiana organizzata e individuale.

Potrebbe sembrare strano, ma tutto il «formalismo» e la raffinatissima speculazione «da capogiro» del pensiero trascendentale fichtiano trovano il proprio punto di partenza e di arrivo nell'individuo esistente (precisamente il «*Dasein*» o l'«*Existenz*») ⁽¹¹⁾, che deve essere «spiegato», ovvero «giustificato» trascendentalmente, alla luce dei supremi principi di tutto l'essere e di tutto il pensare. Analogamente, Lutero parte dall'esistente, dal concreto uomo storico che incontriamo: non lo trova «in astratto», non lo conosce nella sua reale identità grazie alla speculazione filosofica, ma lo incontra in quella concretezza storica in cui glielo offre la Scrittura, la quale gli rivela inesorabilmente la sua situazione reale.

Vorrei appunto insistere qui, per quanto è possibile, sull'aspetto «esistenziale» del pensiero teologico di Lutero. C'è un'espressione diventata quasi proverbiale che dice questo suo atteggiamento nel pensare, nell'insegnare, nel fare teologia: «*Vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo, legendo aut speculando*» ⁽¹²⁾. Con ciò il Riformatore si lasciava alle spalle quel complesso di abitudini e di atteggiamenti «professorali» che potevano risultare, agli occhi degli alunni e degli osservatori esterni, *routine* e «mestiere», atteggiamenti lontani dalla vita vera, dalla lotta spirituale, da quell'agonismo in cui ci getta la Scrittura come l'apriamo. L'immediatezza di questo coinvolgimento personale affascina il lettore di Lutero, poiché, non appena si apra un suo testo, si è subito presi da questa sua adesione personale alla «cosa stessa»: riflettendo con lui ci accorgiamo che «ne va» di noi, non possiamo non essere coinvolti dal discorso che egli sta facendo, ci rendiamo conto che questo interprete della Scrittura non sta parlando che a noi e di noi stessi. Questa capacità, che Lutero possiede in modo magistrale, di mettere il lettore in contatto diretto col vivo della parola di Dio, è davvero qualcosa di eccezionale. Anche il lettore qualificato, il teologo, leggendo gli scritti del Riformatore scopre di non poter fare teologia senza un lavoro serio su di sé.

Infatti, la scoperta gioiosa dell'Evangelo, è emersa per lui nel contesto tribolato d'una lotta spietata contro se stesso. Muovendosi

(11) Per l'uso di *Existenz* – *existiren* e di *Daseyn*, vedi: J.G. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794/95* in: *Fichtes Werke*, a cura di I.H. Fichte, Berlin 1845 (rist.: Berlin, de Gruyter, 1971), I, 279 (cfr anche I, 156, 179, 286); I, 278, 283.

(12) Dalle *Operationes in psalmos* (1519-21): WA 5,163,28s.

nell'alveo della scuola agostiniana, Lutero, oltre tutto, è uno dei precursori più convincenti della scuola dell'inconscio. Non c'è piega dell'anima che gli sfugga, non c'è stato d'animo che non sia accuratamente vagliato, ripreso, giudicato, verificato alla luce chiara e tagliente della parola di Dio, la quale è come una spada affilata a due tagli... Non c'è «intenzione» recondita che non sia sottoposta ad esame severo, poiché egli sa che l'uomo ama ingannarsi ed ingannare ⁽¹³⁾, ama nascondersi, pur di accomodarsi e di ottenere il proprio utile, indisturbato. Così, dietro tutti i moti dell'animo umano, perennemente inquieto – tanto dietro le azioni manifestamente «malvagie» quanto dietro quelle ostentatamente «buone» –, si cela un unico motore, uno scopo di cui l'uomo non è normalmente consapevole, anche se è da esso costantemente determinato in ogni sua manifestazione: l'*amor sui*, la *Selbstliebe*, la spasmodica ricerca egoistica di sé, al di sopra di tutto e di tutti. L'uomo è sempre mosso da questo cieco istinto di autoaffermazione che lo porta inevitabilmente (*necessarie*), ma dietro il proprio libero consenso (*sed non coacte*) a sopraffare gli altri, anzi ad annullarli, per affermare se stesso ⁽¹⁴⁾.

Questa è la lettura esistenziale del tema del «peccato originale», fornita da Lutero. Il peccato, poi, si manifesta essenzialmente nell'«incredulità». Tale mancanza di fede consiste in un «non dar credito» alla parola di Dio che ci palesa questa cruda verità: in ogni azione noi uomini cerchiamo noi stessi. A questo punto, non solo siamo schiavi del nostro arbitrio, bloccato nei limiti del nostro egoismo, ma pretendiamo di trasformare la nostra situazione di schiavitù in libertà. Anzi, con l'atteggiamento della «sicurezza» (*securitas*), spacciamo la nostra condizione, umanamente disperata, per quella di persone del tutto a posto, sotto ogni punto di vista, davanti a Dio e davanti agli uomini. È la quinta essenza del peccato inteso come «autosalvazione» o «autogiustificazione». Ma quanto più l'uomo pretende di mettersi in piedi orgogliosamente con le sole sue forze, tanto più è destinato a crollare rovinosamente sotto gli apparenti bagliori delle sue infocate energie immaginarie.

Senza questa «disperazione» di sé e delle proprie forze, l'uomo non è «ben disposto» ad accogliere il messaggio della sua liberazione. Ma anche questa disperazione, e dunque questa «preparazione» o «disposizione» alla salvezza, non può essere indotta in lui da nient'altro che dalla stessa parola di Dio, anzi dalla grazia della fede prestata alla parola che gli viene annunciata. Solo a patto che

(13) Cfr *Sal* 35,2s.: «Nel cuore dell'empio parla il peccato [...] Poiché egli si illude con se stesso / nel ricercare la sua colpa e detestarla».

(14) «Homo non potest, nisi quae sua sunt querere et se super omnia diligere»: WA 56,237,12s.

si abbia fede, vale a dire solo a patto che la «disperazione di sé» coincida con la «fede in Dio», quella disperazione è salutare, perché allora essa è *eo ipso* «*desperatio fiducialis*», formula esistenziale in cui si riassume il processo della giustificazione.

L'evangelico «morire a se stessi» per avere la vita non può dunque significare nient'altro che rinunciare consapevolmente allo sforzo assurdo di assicurare davanti a Dio la propria vita – si tratta in definitiva della vita «eterna» – con le proprie forze. Dunque la salvezza per l'uomo sta soltanto nell'uscire da sé *lasciandosi condurre fuori da sé*. Occorre che Dio stesso intraprenda il suo esodo con noi: solo lui può strappare fuori l'uomo da se stesso.

Così, con l'adesione di fede alla parola di Dio, inizia per ognuno di noi la *via salutis*. Nella parola di Dio ci è comunicata l'«alterità» di Dio. In essa, nella sua santità rispetto al nostro peccato, nella sua giustizia e sapienza rispetto alla nostra ingiustizia e stoltezza, in essa soltanto sta la nostra salvezza! Solo la fede ci fa aderire all'«alterità» di Dio, il quale resta pur sempre l'unico giusto, l'unico sapiente, l'unico santo. In noi, per opera della fede, si verifica un altro modo di essere, non nel senso che smettiamo di essere peccatori – infatti rimaniamo sempre tali –, ma nel senso che cominciamo a vivere nella fiducia che Dio non considera più il nostro peccato, che invece rimane. Perciò la gioia profonda, vera ed inaudita della giustificazione risulta da questa fede: Dio non vuole più guardare al nostro peccato e decide di reputarci giusti. Per la fede, cioè per la fiducia totale che abbiamo in Dio, noi impariamo a guardare a noi stessi come Dio ci guarda. Se continuiamo a considerarci con le nostre capacità umane, l'intelligenza, la coscienza, l'intuizione e l'introspezione – comprese tutte quelle acrobazie psicologiche e razionali di cui siamo capaci pur di giustificarci ai nostri occhi –, noi non siamo altro che peccatori, perché in realtà siamo e rimaniamo tali; ma se, per la fede, impariamo a guardare a noi stessi come Dio ci guarda, dobbiamo ritenerci giusti, perché tali ci considera Dio. Dunque la nostra gioia non dipende dalla soddisfazione che possiamo sperimentare a causa di un nostro cambiamento reale, conseguito con l'impegno delle nostre forze (ciò sarebbe ancora presunzione ed autocompiacimento!), ma dal fatto che, per la fede noi usciamo finalmente da noi stessi, siamo liberati dal giudizio della nostra coscienza, dalla condanna della legge, e ci lasciamo dire da Dio la parola del suo perdono. In questo senso, per fede, noi siamo *nos extra nos!* ⁽¹⁵⁾.

(15) Da questo punto di vista resta sempre importante ed istruttiva l'opera di K.-H. ZUR MÜHLEN, *Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik*, Tübingen, Mohr, 1972.

Questo, a ben vedere, è il lato mistico-esistenziale della tesi della giustificazione come l'ha formulata Lutero! In questo senso, bisogna davvero parlare d'una «*mistica della fede*» presente nel Riformatore tedesco, perché la fede secondo lui comporta effettivamente – per dirla con la terminologia mistica tradizionale – una specie di *excessus mentis*, dove però bisogna subito correggere nell'espressione l'inevitabile connotazione intellettualistica che essa conserva nella tradizione, per far posto al «salto della fede»: con la fede l'uomo finalmente va oltre se stesso, esce da sé, eccede se stesso, è «fuori di sé, in Dio» ⁽¹⁶⁾, precisamente perché accetta di considerarsi come Dio lo considera, dunque accetta di dare su di sé un giudizio che sta al di là di tutti i giudizi che con tutte le sue facoltà umane potrebbe dare su di sé.

Questa condizione dell'uomo credente è quanto di più difficile e di più raffinato vi sia nella concezione luterana della fede, tant'è vero che sono sempre stati facili mille fraintendimenti su questo punto. Primo fra tutti, quello estremamente banale (al quale induce per altro il modo paradossale di esprimersi da parte di Lutero!) di chi afferma: visto che sono sempre peccatore, continuerò a peccare, insieme però avrò fede che Dio mi considera giusto. Qui allora la fede è totalmente sganciata dall'esistenza, cioè dal peccato avvertito e condannato come tale; infatti la fede non può fare altro che condannare il peccato e renderlo insopportabile. In altre parole, la fede qui pretenderebbe di avere uno spazio anche indipendentemente dalla disperazione, ma ciò non è possibile, poiché essa può seriamente darsi soltanto nella forma della «*desperatio fiducialis*». Così, insieme col carattere «mistico» della fede appare sempre anche la sua densità «esistenziale»: va di pari passo con la mistica della fede la lotta concreta contro il peccato, il distacco da sé e la contestazione di sé in quanto uomo peccatore, la conversione reale di chi si impegna a servire Dio e non a cercare se stesso. In una parola: il realismo della giustificazione si appalesa nello «sforzo» reale dell'uomo giustificato contro la signoria del peccato.

3. MOTIVI DI PERPLESSITÀ

Mi sembra di avere esposto in modo abbastanza entusiastico i motivi per cui ogni credente cristiano, ma in generale anche ogni uomo pensante, dovrebbe premurarsi di compiere questo lieto

(16) Cfr *Col* 3,3: «La vostra vita è nascosta con Cristo in Dio», interpretato da Lutero anzitutto nel senso della «giustificazione per fede». Noi infatti siamo già spiritualmente «risorti» su questa terra, perché la nostra «anima est *gerecht* a *sunden*»: WA 37,368,31.

incontro con la teologia di Lutero. Non mancano però ragioni di perplessità, ed è inevitabile, oltre che per alcune ragioni teologiche di cui dirò tra breve, anche perché ogni visione umana della verità, di qualsiasi verità, non la esaurisce mai. È ciò che, a modo suo, aveva già detto molto bene – tra gli altri – il cardinale Nicola da Cusa, introducendo il tema del «sapere congetturale». Dobbiamo qui necessariamente accontentarci di centrare solo qualche aspetto e di dedicare ad esso un'attenzione solo fugace.

a. Anzitutto bisogna sottolineare che il discorso rivoltoci da Dio nella sua autorivelazione si compendia nel Cristo. Sarebbe davvero errato ed una ingiustizia insopportabile perpetrata nei confronti di Lutero non introdurre, anche a tinte forti, la persona di Cristo là dove egli parla della giustizia di Dio, della sua sapienza e santità, con cui egli ci guarda, ci considera, di cui ci riveste. Infatti solo Cristo è la nostra giustizia, santità e sapienza. Il Riformatore tedesco l'ha predicato a squarciagola. Ed è vero ed è giusto! Da questo punto di vista bisogna riconoscere che egli prende le debite e definitive distanze da certa teologia «ipotetica», tipica del nominalismo tardomedievale, che finiva per relativizzare Cristo e l'unico ordine effettivo di salvezza in lui costituito.

Il problema però comincia a porsi, quando ci chiediamo, se la prospettiva soteriologica che contrassegna fortemente tutta la sua teologia riesca ad assicurare a Cristo il posto assolutamente centrale che la Bibbia e tanta parte della tradizione, anche teologica, gli riservano. Su questo punto non si può fare a meno di osservare che Lutero condivide, con molta tradizione agostiniana, una prospettiva globalmente «antropocentrica», anzi «amartiocentrica». Infatti è vero che al centro del pensiero di Lutero – come dopo il monumentale lavoro di von Loewenich ⁽¹⁷⁾ moltissimi luterologi ammettono – sta Cristo e Cristo crocifisso (dunque la *theologia crucis* con tutte le sue armoniche), ma, appunto, proprio questa sottolineatura – addirittura esasperata ed assolutizzata (la *theologia crucis* non ammette accanto sé nessuna *theologia gloriae*!) – rivela che qui Cristo è pensato esclusivamente in funzione dell'uomo e dell'uomo peccatore. Dunque, nel pensiero di Lutero, non incontriamo una cristologia capace di accogliere la vastità del dato rivelato e del pensiero della tradizione. Su questo punto sono molto debitore al collega prof. Franco Giulio Brambilla, che, con le sue stimolanti osservazioni d'ispirazione sistematica, mi ha permesso di collocare meglio il pensiero di Lutero nella disciplina cristologica ⁽¹⁸⁾.

(17) W. VON LOEWENICH, *Luthers Theologia crucis*, Bielefeld, Luther-Verlag, 1982 [1929].

(18) F.G. BRAMBILLA, *La prima versione integrale delle «Lezioni sulla Lettera ai Romani» (1515-1516) di Lutero*, «La Scuola Cattolica» 120 (1992) 536-548.

È significativo che da parte degli stessi teologi protestanti si riconosca che Lutero non ha dedicato una particolare considerazione al posto di Cristo nella creazione ⁽¹⁹⁾. In effetti, non c'è una grande attenzione per il Cristo «cosmico» nella teologia del Riformatore! Allo stesso modo bisogna dire che il *verbum crucis* di 1 Cor 1-2 ha decisamente preso il sopravvento su altri testi neotestamentari – quali, per esempio, le lettere paoline della prigionia – ed ha determinato una particolare prospettiva di lettura globale della Bibbia, dalla quale Lutero non è più uscito: la tematica della giustificazione per fede, fundamentalmente risolta alla luce del *verbum crucis*, ha lasciato effettivamente poco spazio alla complessità del *mysterium* neotestamentario.

Quanto alla tradizione teologica, per non parlare delle densissime prospettive della patristica (per tutti valga ricordare Ireneo!), è evidente che non trova affatto spazio nella riflessione di Lutero tutta quella linea di pensiero che, a partire da Ruperto di Deutz e Onorio d'Autun, attraverso la scuola francescana di Roberto Grossatesta, Duns Scoto e Raimondo Lullo, giunge fino a Nicola Cusano, e che – sia pure in modi diversi – afferma potentemente il primato assoluto di Cristo sull'uomo e sul suo peccato ⁽²⁰⁾. Se ne può trovare una ragione plausibile, come si è già accennato, nella volontà netta di distanziarsi, da parte sua, dall'estrema astrattezza ed ipoteticità del pensiero teologico nominalistico, per aderire con fedeltà e rispetto alla dimensione storico-concreta della rivelazione cristiana, ma allora non si può fare a meno di ricordare che un conto è l'estremo logicismo di Ockham e un altro è il pensiero di Duns Scoto, ancora tutto infiammato e sanamente condizionato dalla regola suprema dell'eterno amore di Dio per l'umanità in Cristo ⁽²¹⁾.

Date le strettoie in cui è stato costretto il discorso cristologico, si comprende anche come mai il tema del peccato abbia potuto ingigantirsi così tanto nel pensiero di Lutero, che la trasgressione di Adamo con le sue conseguenze sembra non trovare più nessun

(19) Cfr M. LIENHARD, *Martin Luthers christologisches Zeugnis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, p. 285; E. VOGELANG, *Die Anfänge von Luthers Christologie...*, Berlin-Leipzig, de Gruyter, 1929, pp. 23s. aveva già sottolineato lo scarso interesse di Lutero per le questioni della preesistenza di Cristo e i suoi rapporti intratrinitari.

(20) Per RUPERTO DI DEUTZ, vedi: PL 168, 1628-1629; per ONORIO DI AUTUN: PL 172, 1185-1192; per la scuola francescana, vedi l'interessante raccolta di testi in: *Il Cristo*, vol. V, a cura di C. Leonardi, Milano, Mondadori, 1992, pp. 137-159, 254-269, 371-397; per NICOLA DA CUSA: R. HAURST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg, Herder, 1956.

(21) W. DETTLOFF, *Die Lehre von der Acceptatio divina bei Johannes Duns Scotus mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre*, Werl/Westf., Dietrich Coelde-Verlag, 1954.

limite originario nella stessa opera creatrice di Dio «in Cristo». Da qui il tema del «servo arbitrio» ed in genere la dialettica rigidamente disgiuntiva e contrappositiva del suo procedere teologico che si articola nei classici binomi polari: peccato/grazia; legge/vangelo; ragione/fede ecc.

b. Un altro motivo di perplessità mi sembra scaturire da quel lato della tesi della giustificazione, che sopra ho chiamato «mistico» e dal suo rapporto problematico col lato cosiddetto «esistenziale». Infatti, se è vero che non si deve togliere nulla all'aspetto della «lotta reale» contro il peccato, nella quale accade e si attua il processo reale della giustificazione per fede, rimane pur sempre la difficoltà di comprendere come, stante l'aspetto «mistico» di essa, il «nostro guardarci dal punto di vista di Dio» ovvero il «nostro considerarci dal punto di vista dal quale Dio stesso ci considera» (= «fede») possa conferirci la «forza» o l'energia reale che ci impegna nella lotta. In altri termini, se la fede dice l'«extra nos» ovvero la *iustitia* «aliena», cioè quella «di Cristo» e «di Dio», la quale non diventa mai «ontologicamente nostra» – perché, nella misura in cui ce ne appropriamo con la fede, essa resta semplicemente la nostra condivisione del giudizio di Dio su di noi, senza che ciò comporti una trasformazione così radicale del nostro essere, da poter farci dire che «nel nostro essere», dunque *in re* e non semplicemente *in spe*! ⁽²²⁾, non siamo più peccatori –, diventa davvero problematico spiegare come quella comprensione mistica della fede comunichi realmente la forza spirituale necessaria all'uomo per contrastare il peccato.

La teologia cattolica tradizionale, oltre alla concezione della grazia come «auxilium», mette in gioco anzitutto la tematica del «dono creato», e quindi della grazia intesa come «*qualitas*» o «*habitus*», che per lo meno tenta – sia pure con la strumentazione concettuale del pensiero scolastico – di rendere conto della reale trasformazione ontologica che si verifica nell'uomo col processo della giustificazione. La teologia luterana, invece, cerca di spiegare il realismo della giustificazione insistendo sul fatto che il giustificato è entrato in un rapporto nuovo con Dio. Ciò va molto bene. Solo che il rapporto deve pur fondarsi su dei «termini di relazione», i quali, nella misura in cui entrano in un vero rapporto che li metta in gioco e li coinvolga profondamente nel loro essere stesso, devono pur sperimentare una modificazione reale del loro essere. Poiché Dio non muta, è l'uomo che, pur restando il medesimo soggetto di prima, deve essere radicalmente mutato nel suo essere, affinché sussista realmente un rapporto nuovo con Dio. Si tratta di vedere

(22) «Peccator in re, iustus in spe» è formula luterana: WA 56, 269, 21-24; 269, 30.

se la concezione «mistica» della giustificazione per fede consenta, non soltanto di *affermare* il realismo della stessa, ma anche di *spiegarlo*. Una «spiegazione» che mettesse in gioco una pura e semplice mutazione di rapporti, senza spingersi a considerazioni relative alla modificazione ontologica del soggetto credente, non sembra essere sufficiente.

Ma, al di là di queste considerazioni – che tendono chiaramente a configurarsi all'interno d'una ben precisa tradizione teologica facendo per giunta uso della sua stessa strumentazione concettuale –, rimane da chiedersi se, per caso, ciò che rende difficile (anzi impossibile!) al luteranesimo recepire il tema della giustificazione, nel senso preciso ad esso assegnato dall'unanime tradizione cattolica, non sia proprio la frattura netta che un pensiero amartio logicamente centrato non può fare a meno d'introdurre nell'unitario ordine soprannaturale rigorosamente centrato in Cristo, dal quale neppure il peccato di Adamo poté mai così radicalmente escludere l'umanità contaminata dalla colpa originale.

In ogni caso, la concezione «mistica» della giustificazione, data la sua posizione estremamente delicata, può sempre rischiare di essere persa di vista, lasciando paradossalmente, come proprio residuo, il semplice impegno morale ovvero lo «sforzo» del soggetto contro il peccato o meglio – laicamente parlando – contro il male morale. Tale esito del luteranesimo si è in ogni caso verificato di fatto con la filosofia morale di Kant, come tra poco diremo.

c. Alla fine di queste brevi osservazioni, mi pare si imponga una constatazione molto semplice. Da Lutero ci provengono stimoli enormi per una vita spirituale intensa. Col suo pensiero assetato d'autenticità, ma soprattutto col sospetto di chi conosce e teme tutte le sottili macchinazioni dell'uomo – proprio come dice il Salmo: «*Omnis homo mendax*!» (Sal 115,11) –, egli ci mette in guardia dal nostro perbenismo religioso. Impietosamente mette a nudo i segreti del nostro cuore! Ci invita a vigilare con tutte le forze sulla nostra presunzione religiosa, sempre pronta a rinascere: egli vuole che continuiamo a riconoscere i doni di Dio *come* doni di Dio. In questo senso, Lutero è un grande maestro spirituale. Del resto, l'autenticità della sua ispirazione religiosa, dopo tante fosche tinte con cui fu descritto il personaggio da alcuni studiosi cattolici ⁽²³⁾, è oggi ampiamente riconosciuta ⁽²⁴⁾.

(23) E. DENIFLE, *Lutero e luteranesimo nel loro primo sviluppo, esposti secondo le fonti*, a cura di A. Mercati, Roma, Desclée & C., ²1914 (orig. ted. 1904); H. GRISAR, *Lutero. La sua vita e le sue opere*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1933.

(24) J. LORTZ, *La Riforma in Germania*, 2 voll., Milano, Jaca Book, 1979-80; R. GARCIA-VILLOSLADA, *Martin Lutero*, 2 voll., Milano, Istituto di Propaganda Libreria, 1985-87.

Quando però si viene al suo pensiero teologico, all'attenzione che esso riserva alla totalità del dato rivelato, al suo rapporto con la tradizione, all'esigenza critica con cui egli pensa i suoi temi ed elabora i suoi stessi contenuti, mi sembra che qualche perplessità e qualche conseguente motivo di discussione non possano mancare.

4. IL DIFFICILE RAPPORTO CON LA «MODERNITÀ» E LA CULTURA DELL'OCCIDENTE

Tra i forti motivi d'interesse che mi invogliarono e ancora mi sollecitano a coltivare lo studio di Lutero c'è anche l'intricato rapporto che intercorre tra il suo pensiero e la «modernità». Con «modernità» qui intendo l'anima caratteristica del pensiero moderno, che si può riassumere nel tentativo di «autocertificazione» ed «autofondazione» intrapreso dalla coscienza o dalla soggettività umana, a partire per lo meno dal *cogito* cartesiano fino all'esaurimento dell'idealismo tedesco. È certamente interessante, per la storia della cultura dell'Occidente, cercare di comprendere in quale rapporto stia il rinnovamento religioso proposto da Lutero con le novità del pensiero moderno.

In generale si può dire che, al modo di ogni grande genio, Lutero non è semplicemente stato figlio del suo tempo, ma ha pure presentato il futuro, anzi ha profeticamente previsto la parabola dell'epoca moderna.

Nessuno come lui, raccogliendo in sé le spinte della tradizione agostiniana, ha avvertito il dramma e la potenza della soggettività umana. Se c'è un tema dominante in tutto il suo pensiero – e non si tratta semplicemente d'un'ennesima oggettivazione astratta, bensì d'un'intera impostazione di pensiero –, questo è proprio il tema dell'«io», della caparbia «egoità», che coincide con l'affermazione incondizionata di sé. L'io infatti è pensato da lui – l'abbiamo appena ricordato – come una potenza volitiva sconfinata, senza freni, che, imponendosi, mira a piegare ogni cosa a sé. L'io, però, dice l'uomo non solo nei suoi atteggiamenti pratici, ma anche nelle sue facoltà intellettuali. Ma appunto questa sua «ratio», che Lutero chiama significativamente «*domina ratio*»⁽²⁵⁾, mira con tutte le sue forze a signoreggiare tirannicamente ogni cosa, ogni situazione, ogni persona, per piegare tutto a sé. La volontà e la ragione dell'uomo, contaminate dal peccato originale, non hanno rispetto per niente e per nessuno, non esiste «oggettività» con cui debbano commisurarsi, né volontà d'altri cui debbano piegarsi o cedere.

(25) Così nel *De servo arbitrio* (1525): WA 18,729,7.

Certo la ragione di cui parla Lutero è senza dubbio ancora assai disarmata «tecnicamente», nel senso che essa non ha immediatamente nulla, per esempio, della «ragione tecnica» degli illuministi: da questo lato, Lutero resta un monaco, impegnato a riflettere sulle vie della propria salvezza! Ma è indubbio che nel suo concetto di «ragione», globalmente presa, faccia ormai pienamente capolino una delle connotazioni tipiche dell'epoca moderna, tutta fondata sul dominio esercitato dall'«autoimposizione» della razionalità: da Cartesio alla nietzschiana «volontà di potenza». Ci sono ben note, infatti, le vicende del pensiero occidentale moderno. In esso, il *cogito ergo sum* – qui genericamente assunto a significare la scoperta dell'ambito originario della coscienza – passa da un'iniziale situazione di pensiero, in cui quella tesi poteva avere anche una plausibile valenza epistemologica (quella per cui «tutto ciò che è pensato, è in quanto è pensato») (26), alla situazione del pensiero idealistico, in cui il *cogito*, progressivamente, acquisisce una valenza ontologica tale, per cui il pensiero ha *simpliciter* la forza di porre in essere ciò che pensa, non semplicemente in quanto è *pensato*, bensì in quanto *è*, precisamente perché la totalità dell'essere è stata risolta nel *pensiero* dell'essere (logicismo hegeliano). Si connette immediatamente con questa energia creatrice del pensiero la valenza soteriologica della «ragione». A questo punto, essa è la salvezza dell'uomo; non esiste pertanto altra redenzione oltre a quella che l'uomo, attraverso tutte le traversie della storia, è in grado di procurarsi da sé (Hegel, ma, fatte le debite differenze, anche Feuerbach e Marx). In realtà, giunta al proprio apogeo, la parabola ascendente dell'esaltazione della razionalità (ovvero della «spontaneità», «iniziativa», «libertà» dell'uomo) è già sul punto di declinare, è a picco sul precipizio, è in prossimità del nulla, poiché l'arco potente della sua impennata si regge sul «nulla dell'essere», ha in effetti a proprio fondamento solo l'«ente», proprio quell'ente che si sa nella sua differenza rispetto all'«essere stesso», e si comprende incapace di fornire il senso dell'essere (Heidegger, ma, con le debite differenze, anche Stirner). L'esito finale – lo sappiamo bene – è appunto il nichilismo contemporaneo, dal quale non abbiamo ancora preso il largo, benché l'infcondità del «delirio di onnipotenza» sia ormai chiara da tempo, per l'intero Occidente, in tutte le sue dolorose e deludenti conseguenze.

Ma proprio qui bisogna riprendere il pensiero di Lutero precedentemente lasciato in sospenso. Infatti egli non aveva messo il dito sulle pretese della «ragione» per celebrarla, ma per additare in essa,

(26) È quella fatta valere da Husserl nella sua re-interpretazione fenomenologica di Descartes: E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, a cura di E. Ströker, Hamburg, Meiner, 1977.

caso mai, il luogo in cui si registra il maggior danno causato dal peccato a tutta l'opera creatrice di Dio. Anzi proprio essa, la ragione, nel pensiero del Riformatore, si configura, in senso vero e proprio, come il «peccato», cioè come il tentativo da parte dell'uomo di autoporsi e di bastare a se stesso, in assoluto. Ora egli aveva chiaramente dichiarato che proprio questa è la morte dell'uomo, il nulla al quale egli continua a condannarsi. Dunque il tentativo che costantemente l'io compie di fondarsi su di sé equivale alla fatica «disperata» di fondarsi sul nulla. In questo senso l'autofondazione antropologica equivale al nichilismo. Lutero aveva già chiaramente previsto questo risultato, poiché al di fuori della fede, non è possibile altro che la «disperazione», la quale però, se conduce alla fede e si qualifica come «desperatio fiducialis», diventa *porta salutis*. A questo punto penso sia quasi superfluo sottolineare come, ormai alla fine dell'epoca moderna, Kierkegaard abbia tutte le credenziali per presentarsi quale erede ufficiale del pensiero di Lutero, precisamente per ciò che concerne il duplice atteggiamento del Riformatore nei riguardi dell'epoca moderna. Infatti, il giovane e geniale pensatore danese, servendosi «ironicamente» degli stessi strumenti dialettici e talvolta anche della goffa terminologia formalistica e speculativa dell'idealismo, ha dimostrato l'impossibilità per la coscienza umana di autofondarsi. L'equazione fichtiana io = io, cioè l'autocoscienza, l'assioma fondamentale ovvero la presunta prima verità assoluta dell'intera epoca moderna, è precisamente ciò che, esistenzialmente, non riesce all'io che pretende di autofondarsi: tale «non-riuscita» è proprio il cuore della «disperazione» che è il «peccato». Invece, l'esercizio esistenziale dell'autocoscienza riesce perfettamente nella «fede», unica via d'uscita dalla disperazione e dal peccato ⁽²⁷⁾. In questo senso dobbiamo dire che Lutero, con la sua sottolineatura della soggettività, non solo ha previsto l'epoca moderna, ma l'ha anche contestata e condannata in anticipo, destituendo l'«io» dalle sue assurde pretese salvifiche.

Tratteggiato così, a grandi linee, il quadro del rapporto ambiguo che il Riformatore intrattene con la modernità, possiamo ora avventurarci a tracciare qualche linea più concreta della relazione complessa intercorrente tra questo o quel tema ovvero tra questo o quest'altro autore e Lutero. Qui non si tratta per noi di ripercorrere la storia del pensiero filosofico-teologico, per esaminare tutte o anche soltanto qualcuna di quelle dichiarazioni esplicite che importanti uomini di cultura e pensatori rilasciarono a proposito di Lutero e della loro interpretazione del suo pensiero. A questo fine

(27) S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, a cura di C. Fabro, Firenze, Sansoni, 1965.

esisterebbe già molto materiale qualificato, soprattutto se si trattasse di considerare la questione della «libertà», luteranamente intesa, e del suo fraintendimento molteplice verificatosi specialmente nel mondo culturale tedesco⁽²⁸⁾. Noi vorremmo piuttosto cercare, forse con temeraria presunzione, di cogliere, dietro questo tema o dietro quest'altro andamento di pensiero dell'uno o dell'altro autore, la presenza più o meno diretta, l'influsso più o meno immediatamente o mediatamente determinante del pensiero di Lutero, anzi delle strutture generali del suo modo di pensare; ciò anche al di là della questione d'una più o meno dimostrabile dipendenza storica degli autori in questione e delle loro rispettive tematiche.

Per esempio, mi pare lapalissiano e indubitabile che la proposta etica di Kant – anche a prescindere dalla questione, per altro acceratabile, della sua formazione nell'ambito dell'ortodossia luterana del suo tempo, certo non priva di qualche venatura pietistica – sia fortemente influenzata, anzi determinata, da alcuni tratti di fondo del pensiero di Lutero. Si pensi, per esempio, al suo modo di escludere la possibilità di vagliare fino in fondo le segrete intenzioni delle nostre azioni, ma soprattutto al tema del nostro «caro io!»⁽²⁹⁾. In tutto ciò si respira un'intensa atmosfera luterana. Ma anche la soluzione da lui fornita al problema etico, cioè l'obbedienza assoluta al comando della ragione pura pratica, rappresenta la versione «laica» della soluzione luterana. Per Lutero, infatti, solo l'obbedienza della fede ci solleva da noi stessi, dai nostri egoismi, dalle nostre comode parzialità; per Kant, invece, solo la ragione pura può liberarci dalle nostre *Neigungen*, dalla sensibilità, dalla ricerca del nostro interesse particolare. Certo c'è in atto una laicizzazione estrema delle tematiche religiose di Lutero. Tuttavia neppure Kant è riuscito a liberarsi del tutto dai suoi presupposti luterani: il peccato originale, che è per lui «il male radicale», *das radikale Böse* (non si dimentichi che le espressioni «malum radicale» o «peccatum radicale» sono abbastanza ricorrenti nella terminologia di Lutero!), consiste nel fatto che la sensibilità, in definitività l'individualità del singolo soggetto fenomenico, non sarà mai tolta. Inoltre, per il filosofo di Königsberg, la

(28) Si veda per es.: G. EBELING, *Frei aus Glauben*, in: Id., *Lutherstudien*, I, Tübingen, Mohr, 1971, pp. 308-329; Id., *Luther und der Anbruch der Neuzeit*, in: Id., *Wort und Glaube*, III, Tübingen, Mohr, 1975, pp. 29-59; Id., *Der kontroverse Grund der Freiheit. Zum Gegensatz von Luther-Enthusiasmus und Luther-Fremdheit in der Neuzeit*, in: Id., *Lutherstudien*, III, Tübingen, Mohr, 1985, pp. 366-394; per altra bibliografia vedi: M. LUTERO, *La Lettera ai romani*, a cura di F. Buzzi (cit.n. 4), pp. 102s. n. 452.

(29) I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Werke*, Akademie-Textausgabe, Berlin, de Gruyter, 1968, IV, 407, 25s.: «[...] so stösst man allenthalben auf das liebe Selbst».

condizione umana è caratterizzata e aggravata dal fatto che nulla può garantire su questa terra il «summum bonum», cioè la perfetta corrispondenza della felicità alla virtù. Anche per lui pertanto la «salvezza» – sia pure unicamente fondata sul divino riconoscimento degli sforzi dell'uomo – è solo «escatologica». Ora, proprio la situazione di contrasto, di lotta in cui l'uomo è impegnato per tutta la vita, rivela il fondo luterano del suo schema di pensiero: la vita onesta è soltanto «virtù» ⁽³⁰⁾, dove questo termine ha del tutto perso il significato classico di «habitus», per acquisire quello d'uno «sforzo» morale che riporta vittoria su ciò che lo contrasta, rinunciando a godere, nel tempo, i risultati che dovrebbero conseguire dal proprio comportamento etico.

Ritengo che la categoria dello «sforzo» (*Streben*) sintetizzi al meglio il pensiero del giovane J. G. Fichte. Essa esprime la concretezza della situazione dell'uomo, concepito come «attività», «spontaneità» sempre protesa a superare i limiti, ovvero gli ostacoli che, necessariamente, si frappongono tra lui e il raggiungimento dei suoi fini. Il male, per Fichte, è l'irrazionalità: il compito infinito dell'uomo consiste nel permeare il mondo circostante di razionalità umana; il mondo umanizzato e la natura razionalizzata sono il risultato buono dell'attività dell'uomo. Qui, ancora più che in Kant, siamo evidentemente di fronte ad un pensiero laico in senso rigoroso, eppure lo *Streben* fichtiano non è altro che l'allargamento e l'ottimizzazione dello schema kantiano della «virtù», un concetto che, come abbiamo visto, ha profonde radici luterane. Lo sforzo del resto, meglio di ogni altro concetto, esprime quell'impeto possente e controllato che mi sembra essere uno dei tratti più tipici dell'anima tedesca, cui Lutero, in campo religioso, seppe dare magistralmente forma. Lo *sforzo* infatti esprime quella situazione di equilibrio, in cui il contrasto, l'ostacolo, non fa che rivelare la forza con cui lo si affronta. D'altra parte, la forza stessa risulta essere «vincente» solo a motivo del contrasto: essa infatti lo rivela proprio nel momento in cui, in quanto «vincente», è sul punto di superarlo. Ed essa continuerà ad essere «vincente», senza mai poter essere «vittoriosa» *semel pro semper*, precisamente perché l'ostacolo non verrà mai meno (questo è il significato dell'assolutezza del secondo principio della *Wissenschaftslehre* 1794/95) ⁽³¹⁾; d'altra parte l'«io», cioè la forza che contrasta l'ostacolo per superarlo, non sarà mai sopraffatto da esso, vale a dire continuerà sempre ad essere un

(30) Per il concetto kantiano di «virtù» vedi particolarmente I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, in: *Werke*, ed. cit., VI, 380, 7-18.

(31) Cfr J.G. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, in: *Werke* (ed. cit. alla n. 11), I, 101-105.

«io», nello «sforzo» (questo è il significato ultimo dell'assolutezza del primo e del terzo principio della *Wissenschaftslehre*, pensati insieme) ⁽³²⁾. È chiaro: qui tutto è laicizzato, al punto che l'io, la razionalità, l'egoità sono celebrati come il principio della salvezza; il «soprannaturale» – diciamo pure la «mistica della fede» di Lutero – è stato trasformato kantianamente nel «sovrasensibile» ⁽³³⁾, nel noumenico, nella ragione pura, nell'«egoità»; cionondimeno lo schema di pensiero che descrive la situazione concreta dell'uomo è identico allo schema di Lutero. Mi spiego. Una delle formule sintetiche più significative, in cui si raccoglie l'anima del suo pensiero, è notoriamente quella del «*simul iustus et peccator*», interpretata dal suo stesso autore così: l'uomo giustificato è «*semper peccator, semper poenitens, semper iustus*» ⁽³⁴⁾. Dunque nell'atteggiamento della penitenza, che certo presuppone la grazia e si attua già nella fede, il credente ha da lottare contro se stesso in quanto peccatore; al tempo stesso, però, proprio in quanto credente, egli risulta «vincente» sul peccato. Tale situazione sarà superata solo alla fine della storia, nella vita eterna, quando finalmente, anche per gli uomini, diventerà possibile la «santità». Se si spoglia questa situazione spirituale dell'uomo giustificato da ogni elemento soprannaturale, da ogni prospettiva legata alla «mistica della fede», non resta altro che l'uomo virtuoso in perenne lotta contro il male: è l'etica di Kant ⁽³⁵⁾, è – per Fichte – l'intrascendibile condizione storica dell'uomo. Così tutta la forza drammatica della visione luterana è salvaguardata, anche se ritrascritta profondamente: alla dialettica della fede e del peccato si è sostituita quella dei primi due principi trascendentali assoluti dell'«io» e del «non-io», i quali, convergendo nel terzo, «giustificano» trascendentalmente, cioè «spiegano» ovvero «danno ragione» della condizione storico-concreta di perenne lotta, nella quale l'uomo è chiamato a dare buona prova di sé.

Non bisogna dimenticare con troppa disinvoltura che i tre grandi idealisti tedeschi studiarono anzitutto teologia nel luteranesimo e che solo dopo si volsero alla filosofia. È perciò molto verosimile che il loro pensiero dialettico risenta e ritrascriva, a modo suo, le strutture fondamentali del modo di procedere, estremamente

(32) Cfr *ibid.*: *Werke*, I, 91-101, 105-110.

(33) Per questo aspetto, vedi soprattutto: I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, in: *Werke*, VII, 53-59.

(34) Cfr WA 56, 442, 17.

(35) La «santità» non è per l'uomo terreno, il quale è fatto, caso mai, per la «virtù». Cfr I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, in: *Werke*, VI, 383, 18-32. Si badi che per Kant «santo» sarebbe solo chi non è più nemmeno tentato di trasgredire il proprio dovere. In ciò si risente l'identificazione luterana di «peccato» e *concupiscentia*, cattivo desiderio.

dialettico, di Lutero. A questo proposito, per passare brevemente a Hegel – che in fondo, dal punto di vista logico-trascendentale, ha semplicemente offerto una sua interpretazione particolare, per quanto geniale, della triade dei principi dialettici formulati da Fichte all'inizio della *Wissenschaftslehre* (1794) –, vorrei fare semplicemente notare che tutto il suo pensiero ha per così dire ricavato la legge suprema della coscienza («L'identità dell'identico e del non identico») ⁽³⁶⁾ dalla *theologia crucis* di Lutero, per la quale la vittoria di Cristo è nascosta nella sua sconfitta e, in generale – per la legge del *sub contraria specie* –, la potenza di Dio si identifica con la sua debolezza, cosicché nell'evento pasquale di Cristo si dà la perfetta coincidenza dei contraddittori: la morte è la vita e la vita è la morte, in un processo infinito in cui l'Assoluto assolutamente sopprime e assolutamente conserva tutte le differenze attraverso le quali si manifesta, si nega e si riafferma ⁽³⁷⁾.

Se poi volgiamo lo sguardo alla fine della parabola della modernità, possiamo ancora notare una presenza significativa del pensiero di Lutero. A prescindere dal caso *ietzsche*, che sarebbe assai istruttivo da tanti punti di vista (si pensi anche soltanto al suo «disperato» richiamo alla tematica del *Wille zur Macht*), mi riferisco soprattutto a Martin Heidegger, il quale, pur avendo conferito un significato globalmente ontologico (ovviamente in senso fenomenologico) alla sua opera principale *Sein und Zeit*, ha precisamente dimostrato l'impossibilità d'un'«ontologia» come «antropologia», mediante la *Daseinsanalyse* con cui si apre (e fondamentalmente si conclude) questo scritto del 1927. Ho sempre avuto l'impressione netta che la descrizione fenomenologica dell'uomo, circoscritto in tutte le sue possibilità o progetti da quella possibilità – l'«essere-per-la-morte» – che ha il potere di rivelare la nullità d'ogni «protensione» o futuro dell'uomo ⁽³⁸⁾, sia un modo estremamente efficace, oltre che assolutamente laico, di ritrascrivere la situazione di «servo arbitrio» in cui giace l'uomo: con tutta la sua libertà, in tutte le sue scelte – in definitiva, non importa neppure se «autentiche» o «inautentiche» – l'uomo non è in grado di compiere un solo passo in avanti verso la propria «salvezza», cioè non è in grado di «compiersi», non può conferirsi né ottenere un «senso compiuto»; egli può solo, nel migliore dei casi, «decidersi» nella ferma e chiara consapevolezza – qui c'è pure un residuo di stoicismo

(36) G.W.F. HEGEL, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in: *Werke*, a cura di E. Moldenhauer e M. Michel, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, II, 96.

(37) Vedi, in questo senso, anche la famosa pagina sul «venerdì santo speculativo»: G.W.F. HEGEL, *Glauben und Wissen*, in: *Werke*, ed. cit., II, 430-433.

(38) M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Mohr, ¹⁵1979, pp. 260-267 (= par. 53).

nella posizione heideggeriana! –, che l'«essere-per-la-morte» consegna costantemente ed ineluttabilmente l'«esistenza», cioè il *Dasein*, insomma l'uomo nella sua interezza, al senso della sua nullità entro l'orizzonte del tempo. Qui, forse, non sarà del tutto fuori luogo ricordare che R. Bultmann e M. Heidegger furono colleghi a Marburg dal 1924 al 1928. Questo fatto deve pur aver prodotto un reciproco, fruttuoso influsso sui due pensatori ⁽³⁹⁾. Ciò sia detto senza pregiudicare affatto la questione della lettura heideggeriana di Kierkegaard, un autore (e una fonte non trascurabile del suo pensiero) che il filosofo di Freiburg tende ingiustamente a sottovalutare ⁽⁴⁰⁾.

Un ultimo accostamento, che mi viene spontaneo – stavolta proprio senza la minima possibilità, almeno da parte di mia, di verificare se vi sia, per qualche via, anche una certa dipendenza diretta storicamente dimostrabile –, riguarda la dialettica fenomenologica dell'«amore impossibile» svolta da J. P. Sartre nella terza parte del suo *L'essere e il nulla* ⁽⁴¹⁾. Essa, nel suo risultato finale, rappresenta la celebrazione dell'insopprimibile libertà umana cui l'uomo è inesorabilmente condannato: l'uomo – è questo il tragico presupposto da cui muove il pensiero di Sartre e a cui ugualmente approda – non riesce a togliere di mezzo né la propria libertà (tentativo masochistico di scaricarsi del peso delle proprie responsabilità, rendendosi «oggetto» per gli altri) né quella degli altri (tentativo sadico di annullare l'altro, rendendolo «oggetto» per se stessi). Tanto il primo quanto il secondo progetto sono «impossibili» cioè non riescono, il che significa: la libertà, il «per sé» è insopprimibile. Solo che si tratta d'una libertà «assurda», priva di senso, che non si compie e non raggiunge nessun fine, se non quello «assurdo» d'essere condannata ad esercitarsi senza senso. Ma questa è la stessa situazione di «disperazione» di cui parlava Kierkegaard – ridotta però, *sit venia verbo*, allo «stato laicale»! –, è la stessa condizione di «servo arbitrio» descritta dal monaco Lutero, con la differenza appena segnalata. Infatti, sadismo e masochismo sono solo funesti esercizi dell'«*amor sui*». Il fatto poi che, nel caso

(39) Per il rapporto tra la filosofia di Heidegger e la teologia di Marburg, vedi in particolare: K. LÖWTH, *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie*, in: *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, a cura di O. Pöggeler, Königstein/Ts., Athenäum, 1984, pp. 54-77; K. LEHMANN, *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger*, in: *ibid.*, pp. 140-168; H.G. GADAMER, *Martin Heidegger und die Marburger Theologie*, in: *ibid.*, pp. 169-178.

(40) Cfr M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, ed. cit., pp. 190 (= par. 40), 235 (par. 45), 338 (par. 68).

(41) J.P. SARTRE, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, ^a1943, pp. 431-484.

di Sartre, la laicità del pensiero venga istituita in modo polemicamente e sfacciatamente antireligioso, non cambia proprio nulla, poiché la ribellione positiva nei confronti di Dio – ammesso che Sartre parli davvero di «Dio» quando lo nomina –, è, caso mai, nel pensiero dei due autori appena citati, uno dei contrassegni più sicuri della «*desperatio*» in cui versa esistenzialmente l'uomo.

Ho esposto, spero con sufficiente chiarezza e semplicità, il frutto concentrato di più d'un decennio di studio (e d'insegnamento) di storia della filosofia moderna e contemporanea, svolto anche alla luce delle suggestioni che contemporaneamente mi nascevano a contatto quotidiano coi testi di Lutero. Sono consapevole che molte di queste «intuizioni», da me qui solo fugacemente enunciate, avrebbero bisogno di ulteriori verifiche rigorose sui testi degli autori segnalati. Si tratta pertanto ancora, almeno in parte, di «ipotesi» da saggiare con la dura fatica dello studio. D'altra parte, senza ipotesi di lavoro, non si può essere seriamente interessati a nulla. Mi sembra di avere per lo meno dimostrato che Lutero rappresenta una chiave di lettura fondamentale per leggere e comprendere l'evoluzione dell'intera cultura occidentale. E questo è un motivo tutt'altro che insignificante per continuare a dedicargli qualche attenzione.

5. MOTIVI ECUMENICI

È di per sé evidente che, nel contesto culturale contemporaneo, esiste un grande interesse ecumenico nei confronti di Lutero e più in genere della Riforma protestante. Qui però devo anzitutto confessare la mia impreparazione sull'argomento, poiché non mi sono mai dedicato in modo diretto e specifico alla questione ecumenica.

Mi si consenta tuttavia qualche osservazione. Anche oggi, un certo modo di procedere nettamente polemico non è del tutto assente là dove i teologi delle due parti, cattolica e luterana, lavorando per conto proprio, arrivano a trattare i temi che classicamente hanno diviso le due confessioni: giustificazione, libero arbitrio, predestinazione, sacramentaria, ecclesiologia...

Invece, maggior senso di reciproca attenzione si constata là dove i teologi collaborano tra loro, per approfondire questi stessi temi. Evidentemente evitare la polemica non può significare nascondere le differenze. Se inventare o ingigantire le differenze porta inevitabilmente all'inasprirsi degli animi e all'impossibilità del dialogo, evitare di portare alla luce le differenze realmente esistenti nelle diverse confessioni non può certamente giovare alla serietà dei

rapporti e alla chiarezza. A lungo andare, infatti, sottacere o minimizzare le differenze reali, al punto di non vederle più o addirittura di negarle consapevolmente, conduce all'insoddisfazione reciproca delle parti e dunque, ancora una volta, alla morte del dialogo.

Ci stanno alle spalle secoli di divisione: le posizioni reciprocamente polemiche e il conseguente atteggiamento apologetico ad oltranza hanno prodotto nel tempo un cumulo di interpretazioni e sovrainterpretazioni inevitabilmente infarcite anche di grossolani fraintendimenti reciproci. Se vogliamo dialogare, dev'essere anzitutto chiaro che non possiamo partire da discutibili interpretazioni già pregiudicate all'origine. Enorme e dispendiosa sarebbe la fatica da fare per eliminare da quelle interpretazioni preconcepite tutto ciò che ostacola erroneamente il confronto sereno delle posizioni. D'altra parte è vero che le differenze, anche nette, esistono. Dire il contrario sarebbe un presuntuoso oltraggio alla storia, un insulto alla memoria di tanti studiosi seri, miti e onesti, che ci hanno preceduto! Pertanto tali differenze devono essere formulate con inflessibile precisione critica, per amore della verità. A questo scopo, esse devono essere cercate prima di tutto nelle fonti e poi, alla luce delle fonti primarie, in tutta quell'amplissima documentazione che ci resta dell'epoca della Riforma protestante, della Controriforma e della Riforma cattolica. Nelle fonti e nella letteratura del tempo bisognerà sempre cercare di sceverare, senza animosità, ciò che è vero e determinante da ciò che è un mero rivestimento irrilevante, inessenziale oppure un volgare malinteso, un'amplificazione polemica, una superflua ampollosità retorica o maligna ecc. Non è un lavoro da poco, né certamente una fatica a breve termine. Richiede anzitutto una perseverante e paziente ricerca di tipo documentario, soprattutto nelle biblioteche d'Europa, che miri a portare alla luce nuovo materiale inedito; occorre poi che si disponga di mezzi ingenti e di forze consistenti per procedere alla pubblicazione dei documenti e allo studio degli stessi. Già molto, anzi moltissimo si è fatto e si continua a fare, in questo senso, tanto da parte cattolica quanto da parte protestante. Basterebbe pensare ad opere monumentali come il *Concilium Tridentinum* della «Görresgesellschaft», la *Weimarer Ausgabe* per le opere di Lutero, il *Corpus Reformationum*, il *Corpus Catholicorum*..., oppure anche ad intere prestigiose collane specialistiche, che pubblicano testi e studi, quali per esempio: «Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen», le pubblicazioni dell'«Institut für europäische Geschichte» di Mainz, gli «Studies in the History of Christian Thought», gli «Studies in Medieval and Reformation Thought» ecc. Certo molto ancora c'è da fare, se si pensa al numero considerevole di manoscritti, soprat-

tutto dei secoli XV e XVI, ancora giacenti nelle varie biblioteche d'Europa ⁽⁴²⁾.

Così, però, il mio breve discorso sull'ecumenismo si è volto quasi insensibilmente alla questione della documentazione primaria e delle fonti. Effettivamente anche questa cura fa parte dell'ecumenismo, almeno come sua seria premessa indispensabile. Bisogna infatti nutrirsi di quel sapere storico autentico che scaturisce soltanto da una solida conoscenza diretta delle fonti, per poter dialogare con competenza o, se non altro, in modo meno sprovveduto.

A questo tipo di lavoro dovrebbero essere orientati i maggiori sforzi dei ricercatori. D'altra parte tale constatazione non toglie nulla al valore effettivo delle traduzioni delle fonti principali in varie lingue nazionali. Le versioni italiane sopra citate o tuttora in programma rappresentano un indubbio contributo alla cultura e alla diffusione del pensiero di Lutero in Italia, per giunta a livello delle fonti, alle quali intendono introdurre direttamente anche il lettore italiano. Anch'esse, a modo loro, offrono un piccolo obolo alla causa dell'ecumenismo!

FRANCO BUZZI

Biblioteca Ambrosiana

Piazza Pio XI, 2 – 20123 Milano

5 marzo 1994

(42) Si tenga presente che anche soltanto la produzione a stampa – quindi in certa misura già più facilmente accessibile! – dei controversisti cattolici del XVI secolo vede in campo quasi 400 autori per un totale di circa 4000 titoli tra libri e opuscoli. Cfr *Katholische Kontroverstheologen und Reformer des 16. Jahrhunderts. Ein Werkverzeichnis*, a cura di W. Klaiber, introduzione di R. Bäumer, Münster, Aschendorff, 1978 (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 116).