

Pietro Lorenzo Maggioni

TRA GIUSTIFICAZIONE E SANTIFICAZIONE:
LUTERO LEGGE GENESI

SOMMARIO: I. INTRODUZIONE – II. UNA *QUERELLE* SOSTANZIALMENTE RISOLTA – III. LUTERO ESEGETA MATURO – IV. LUTERO LEGGE GENESI – V. TRA GIUSTIFICAZIONE E SANTIFICAZIONE

I. INTRODUZIONE

Das ist nu der liebe Genesis. Unser Herr Got geb, das andere nach mir besser machen. Ich kan nit mehr, ich bin schwach, *orate Deum pro me*, das er mir ein gutes, seliges stündlin verleihe¹.

Fin qui «la mia cara Genesi»... Così Lutero pone in calce alla sua esposizione in latino sul libro della Genesi il lapidario ma intenso commento in lingua tedesca sopra riportato, a sua firma di autenticazione e quale atto testamentario con cui egli affida ad altri la sua eredità spirituale e accademica, nonché espressione orante, sommessa ma fiduciosa, di abbandono definitivo a Dio. Sebbene i curatori dell'edizione di Weimar intendano «liebe» come un probabile refuso e si premurino di suggerire come più plausibile la dizione latina «liber» (libro) in riferimento al testo di Genesi, nessuno può, in ogni caso, negare quanto l'aggettivo tedesco, se accettato come lettura autentica, vorrebbe significare: la devozione e l'attaccamento con cui il grande Riformatore, pastore e teologo tedesco Martin Lutero si è approcciato al testo della Genesi nel corso della sua intera esistenza, fino alla consumazione dei suoi giorni. Infatti, oltre alle famose lezioni esegetiche su Genesi, elaborate e offerte durante gli ultimi anni della sua vita, e più precisamente dal 1535 al 1545, disponiamo di altre due opere che si concentrano sullo stesso argomento: anzitutto gli *Scolia in librum*

¹ WA 44, 825, 10-12: «Fin qui la mia cara Genesi. Il Signore Nostro Dio conceda che altri dopo me facciano meglio. Io non posso fare di più, sono stanco, *orate Deum pro me* che mi conferisca una buona, benedetta Ora» (traduzione mia).

*Genesis*², una serie di annotazioni che risalgono al periodo compreso tra il 1519 e il 1521, e le cosiddette *Declamationes in Genesin*³, ovvero una collezione di sermoni sul primo libro della Bibbia, opportunamente raccolta e redatta. Nelle pagine seguenti, concentreremo la nostra attenzione solo sul grande commentario a Genesi, anche se sarebbe interessante gettare uno sguardo comparativo su quanto il Riformatore aveva affermato in precedenza circa lo stesso soggetto; ma questo potrebbe riguardare ricerche ulteriori.

Le *Lezioni su Genesi* – titolo originario in latino *In primum librum Mose enarrationes, Reverendi Patris D. D. Martini Lutheri, plenae salutaris & Christianae eruditionis, Bona fide & diligenter collectae* – si presentano come un corpus esegetico abbastanza omogeneo nel quale, ai commenti più propriamente linguistici, retorici e stilistici, si alternano riflessioni teologiche, spirituali e pastorali. Esse trovano applicazione in riferimento ad unità narrative e tematiche che, all'autore, risultano essere piuttosto congruenti, almeno in base ai principi di analisi del testo di Genesi che egli appronta; più raramente – ma non senza giustificazione, quando cioè si concentra con maggiore efficacia su passaggi che ritiene di capitale importanza – egli procede al commento versetto per versetto. Il risultato è un'opera monumentale, così ampia da occupare ben tre volumi dell'*opera omnia* nell'edizione di Weimar⁴. Le *Lezioni su Genesi* sono un patrimonio di conoscenze e una fonte di ispirazione impareggiabile; una miniera di informazioni su Lutero, la sua comunità e la sua epoca che meriterebbe un'attenzione maggiore da parte della critica, almeno al pari di quella riservata ai testi della sua età giovanile e della maturità che sono decisamente più conosciuti e studiati. Nonostante questa carenza di fondo, non sono mancate menti pionieristiche che già all'inizio del secolo scorso hanno tentato di approcciare in modo sistematico e con maggiore cognizione di causa il *mare magnum* della letteratura esegetica dell'ultimo Lutero, secondo i principi dell'analisi storico-critica. Queste voci coraggiose,

² WA 9, 314-325. Si veda in proposito: M.L. MATTOX, "Defender of the Most Holy Matriarchs". *Martin Luther's Interpretation of the Women of Genesis in the Enarrationes in Genesin, 1535-1545*, Brill, Leiden - Boston 2003, 261-262.

³ WA 24. Si veda in proposito: M.L. MATTOX, "Defender of the Most Holy Matriarchs", 262.

⁴ WA 42; 43; 44.

sebbene oggi siano ampiamente criticate, hanno avuto però il merito di aprire sentieri intellettuali fino ad allora intentati⁵.

Ultimamente, le *Lezioni sulla Genesi* sono tornate ad interessare le accademie. Da più parti si sottolinea il valore unico di questa opera che getta una luce inedita sulla vita e la personalità di Lutero negli ultimi anni della sua vita quando, ormai sessantenne e provato da una serie di insidiose malattie, si dedicò all'insegnamento della Sacra Scrittura all'Università di Wittenberg⁶. Non sorprenda, dunque, come siano soprattutto i biografi del Riformatore ad aver espresso maggiore considerazione nei confronti di questa opera⁷. Esibendo numerosi richiami alla vita delle Chiese che si ispiravano al movimento di Riforma, alle condizioni di vita della gente comune così come ad alcuni fatti di quel tempo, le *Lezioni* offrono uno spaccato delle società tedesca, europea e mondiale davvero interessante (si pensi, ad esempio, al continuo riferimento alla minaccia turca!) e che può istruire non solo le scienze teologiche ma, più ampiamente, quelle storico-culturali. Più profondamente, è interessante studiare come Lutero tratti gli avvenimenti della sua epoca guardandoli attraverso le lenti della «nuova coscienza Evangelica», quella che si era premurato di rifondare negli anni precedenti attraverso la sua azione riformatrice, mediante, cioè, un più deciso e coerente ancoramento al dato scritturistico e l'emancipazione da sovrastrutture e condizionamenti tradizionali. Pertanto, mentre si attarda a descrivere, commentare e interpretare le gesta dei patriarchi e delle matriarche alla luce del dato evangelico, Lutero si rivolge ai suoi studenti cercando di generare in essi una nuova identità ecclesiale, lontana dall'influenza che la Chiesa di Roma, ormai percepita come matrigna

⁵ Si veda: E. SEEBERG, *Studien zu Luthers Genesisvorlesung, Zugleich ein Beitrag zur Frage nach dem alten Luther*, Bertelsmann, Gütersloh 1932; P. MEINHOLD, *Die Genesisvorlesung Luthers und ihre Herausgeber*, Kohlhammer, Stuttgart 1936.

⁶ Le malattie di Lutero sono divenute anche oggetto di scontro e di polemica; si veda al riguardo: E. RIVARI, *La Mente e il Carattere di Lutero: considerazioni psicologiche*, L. Cappelli, Bologna 1914; Su Lutero a Wittenberg si veda: R. KOLB, *Martin Luther and the Enduring Word of God: The Wittenberg School and Its Scripture-Centered Proclamation*, Baker Academic, Grand Rapids 2016.

⁷ Si veda ad esempio: H.A. OBERMAN, *Luther: Man between God and the Devil*, Yale University Press, New Haven 1989, 166-168; M. BRECHT, *Martin Luther: The Preservation of the Church, 1532-1546*, Fortress, Philadelphia 1993, 134-141; R. KOLB, *Martin Luther as Prophet, Teacher, Hero: Images of the Reformer, 1520-1620*, Baker Books, Grand Rapids 1999, 137-139.

piuttosto che madre, non può più esercitare su di essi⁸. Infine, mentre hanno il pregio di svelare la grande erudizione (sia in campo umanistico che teologico), nonché la finezza psicologica e spirituale con cui l'autore si cala nelle alterne vicende dei protagonisti biblici che, di volta in volta, egli affronta, le *Lezioni* sono anzitutto un testo privilegiato per indagare almeno due questioni fondamentali: l'evoluzione dell'esegesi di Lutero e gli esiti del suo procedere teologico, specie se paragonati alle principali ispirazioni che hanno marcato la sua produzione iniziale. Saranno questi gli aspetti che primariamente muoveranno la nostra ricerca nelle pagine a seguire, con particolare considerazione del modo in cui la dottrina della giustificazione e i suoi correlati teologici hanno trovato spazio nei meandri letterari del grande commento di Lutero al primo libro della Bibbia. Ma prima di immergerci nella pregevole arte esegetica del grande Riformatore, dovremo sostare per un attimo al fine di descrivere, anche se per sommi capi, una *querelle* che ha animato la discussione accademica nel secolo appena trascorso, circa l'attribuzione delle *Lezioni* all'autorialità di Lutero.

II. UNA *QUERELLE* SOSTANZIALMENTE RISOLTA

Nel 1932 lo storico della Chiesa e teologo Erich Seeberg pubblicò un lavoro critico sulle *Lezioni* dal titolo eloquente: *Studien zu Luthers Genesisvorlesung, Zugleich ein Beitrag zur Frage nach dem alten Luther*⁹, un'opera che ebbe l'indubbio merito di riportare all'attenzione dell'accademia l'ultima fase della produzione di Lutero che, se aveva segnato considerevolmente il dibattito dopo la morte del Riformatore, era invece stata quasi ignorata nei secoli successivi. Qualche anno più tardi, precisamente nel 1936, uno studente molto promettente di Seeberg, Peter Meinhold, diede alle stampe la sua *Die Genesisvorlesung Luthers und ihre Herausgeber*¹⁰ nella quale, sulla scia del maestro, sottopone ad una rigorosa analisi storico-critica le *Lezioni su Genesi*. Rinvenendo alcuni anacronismi, varie scelte linguistiche senza precedenti, troppa accuratezza nelle citazioni e

⁸ Al proposito si veda J.A. MAXFIELD, *Luther's Lectures on Genesis and the Formation of Evangelical Identity*, Truman State University Press, Kirksville 2008.

⁹ Cf E. SEEBERG, *Studien zu Luthers Genesisvorlesung, Zugleich ein Beitrag zur Frage nach dem alten Luther*, Bertelsmann, Gütersloh 1932.

¹⁰ Cf P. MEINHOLD, *Die Genesisvorlesung Luthers und ihre Herausgeber*, Kohlhammer, Stuttgart 1936.

soprattutto diversi riferimenti ad alcune tematiche decisamente inusuali negli scritti di Lutero – quali ad esempio le prove dell'esistenza di Dio piuttosto che una certa qual condiscendenza verso l'astrologia – Meinhold conclude che l'attribuzione delle *Lezioni* a Lutero debba ritenersi incerta. Di più, egli afferma che il dibattito accademico non può usufruire adeguatamente di tale materiale per trarre conclusioni sufficientemente affidabili sulle posizioni teologiche dell'ultimo Lutero. In effetti, è noto come lo stesso Lutero avesse rigettato inizialmente la proposta di pubblicare le sue ultime *Lezioni*, perché le considerava ancora incomplete e acerbe per poter essere divulgate in forma scritta. Ma, come egli stesso ebbe modo di ammettere nella prefazione all'opera¹¹, su insistenza di alcuni dei suoi aiutanti – in particolare Caspar Cruciger e Georg Rörer che oltretutto si impegnarono a raccogliere gli appunti delle *Lezioni* – alla fine cedette. Anche l'opera di Veit Dietrich fu essenziale per giungere alla pubblicazione di tutto il corpus. Soggiunta la morte di questi nel 1549, il suo lavoro redazionale fu completato da Michael Roting e Jerome Besold¹². Si deve forse al contributo dei redattori ciò che, nel testo finale, Meinhold percepisce come inserzione di una teologia in qualche modo aliena alla trattazione più propriamente luterana. Tale idea è stata però oggetto di una critica serrata. Ad esempio, Jaroslav Pelikan, il grande teologo americano che ha curato la traduzione dell'*opera omnia* di Lutero in inglese, pur ammettendo che, tramite la mediazione dell'opera redazionale di Dietrich, aspetti della teologia di Melantone possano essere stati sovrapposti al pensiero di Lutero insieme ad altre non chiare influenze, tuttavia già alla fine degli anni Cinquanta così si esprimeva:

D'altra parte, anche i criteri stessi di Meinhold non sono al di là di ogni sospetto. Data per scontata l'enfasi sulla fase giovanile che divenne canonica per gli studiosi di Lutero nelle passate generazioni, Meinhold rende il pensiero del primo Lutero normativo per i suoi giudizi sull'autenticità di molti passaggi in questo commentario che per altre ragioni non risultano sospetti. Tale modo di procedere rende impossibile accettare in blocco le conclusioni di Meinhold¹³.

¹¹ WA 42, 1.

¹² Si veda M. BRECHT, *Martin Luther*, 136.

¹³ J. PELIKAN (ed.), *Luther's Works. Lectures on Genesis. Chapters 1-5*, vol. I, Concordia, Saint Luis 1958, XII (traduzione mia).

Martin Brecht, pur invocando una certa cautela nel maneggiare le *Lezioni* di Lutero, conclude però senza troppe precauzioni:

Tuttavia, il grosso di questo commentario, con la sua stupefacente ricchezza di tratti e allusioni, certamente deriva da Lutero e il suo spirito è evidente in esso. Nonostante le successive alterazioni, questa opera monumentale può ancora essere considerata come primariamente una sua opera e pertanto come una fonte utile¹⁴.

Nemmeno la protesta di James Arne Nestingen¹⁵ che, in base a questioni secondo lui sottovalutate e a più recenti studi sulla teologia di Melanctone, giudica le affermazioni di Pelikan su Meinhold come tendenziose e caricaturali, riesce a nostro parere a scalzare l'opportunità dei rilievi del curatore americano. Infatti, dopo aver invocato maggiore circospezione, lo stesso Nestingen si dilunga ad analizzare limiti e pregi dell'esegesi luterana così come emerge dallo stesso testo la cui autenticità aveva prima messo in questione, sottolineando talvolta anche la bellezza di alcune pagine il cui *pathos* è capace di suscitare nel lettore trasporto e meraviglia. Di più, a suo modo di vedere, i commenti di Lutero rendono coscienti i suoi interlocutori della vera natura, quella intrinsecamente cristologica, della Parola di Dio, per certi versi molto meglio di quanto gli studi storico-critici, pur nella loro autorevolezza, siano capaci di fare.

Anche Hans-Ulrich Delius¹⁶ e Ulrich Asendorf¹⁷ ritengono il giudizio di Meinhold eccessivamente critico. Nulla più dunque ci può distogliere dall'affrontare direttamente le pagine affascinanti delle *Lezioni di Genesi* che, con la dovute cautele che il caso impone, tratteremo come «fonte utile» per rinvenire le caratteristiche del pensiero dell'ultimo Lutero, specie riguardo alla dottrina della giustificazione.

¹⁴ M. BRECHT, *Martin Luther*, 136 (traduzione mia).

¹⁵ J.A. NESTINGEN, «Luther in Front of the Text: The Genesis Commentary», *Word & World* 14/2 (1994) 186-194.

¹⁶ H.U. DELIUS, *Die Quellen von Martin Luthers Genesisvorlesung*, Kaiser, München 1992, 12.

¹⁷ H. ASENDORF, *Lectura in Biblia. Luthers Genesisvorlesung (1535-1545)*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, 33 e seguenti.

III. LUTERO ESEGETA MATURO

Tuttavia nella mia traduzione non mi sono allontanato troppo liberamente dalla lettera, anzi nell'esame di ogni passo mi sono molto preoccupato, insieme ai miei collaboratori, di rimanere il più possibile aderente al testo, senza discostarmene con eccessiva libertà. [...] Ah, tradurre non è un'arte fatta per tutti, come pensano i santi insensati! Bisogna avere un cuore veramente pio, fedele, zelante, timoroso, cristiano, dotto, sperimentato, esercitato¹⁸.

Con tale tenacia e dopo aver mostrato tutta la *vis polemica* di cui è capace, Lutero risponde contro quei papisti e detrattori in genere che lo accusavano di travisare il senso delle Scritture e, in particolare, di aver aggiunto nella sua resa in tedesco della lettera di san Paolo ai Romani alcune parole che non comparivano nel testo della Vulgata. Lutero ovviamente risponde a tono, denunciando i suoi avversari come ignoranti e difendendo il diritto del traduttore di aggiungere eventualmente altre parole al di là di quanto la lettera del testo sembra prescrivere, pur di rendere più immediato ed evidente ai suoi lettori il vero senso, o meglio lo «spirito» del testo originario. La cosa è abbastanza curiosa: mentre nel testo vi sono rari riferimenti al greco, la battaglia che si consuma nella famosa *Epistola sull'arte del tradurre* tra Lutero e i suoi interlocutori si svolge sostanzialmente sulla versione latina. Entrambi i contendenti, infatti, pur rifacendosi similmente ad una ideale autorità del testo originale falliscono nel dare più spazio alla versione latina che a quella greca. Tale tipo di procedimento ha però degli antecedenti autorevoli nel pensiero luterano. Diremo di più, alcuni dei pilastri concettuali su cui si fonda tutto il suo movimento di Riforma derivano non soltanto da una mentalità segnata dalla cultura latina (con buona pace dello spirito filo-germanico di cui sono imbevuti alcuni tra i suoi testi più importanti tra cui ricordo anzitutto il celebre *Alla nobiltà cristiana della nazione tedesca*¹⁹), ma più propriamente dall'aver fatto maggiore riferimento alla traduzione latina che al testo originale greco. Come non ricordare, a tale riguardo, la dimostrazione del sacramento come promessa di Cristo, ovvero *testamentum*, piuttosto che sacrificio che

¹⁸ M. LUTERO, «Epistola sull'arte del tradurre e sulla intercessione dei santi», in V. VINAY (ed.), *Scritti Religiosi di Martin Lutero*, UTET, Torino 1967, 699-721: 712-713.

¹⁹ M. LUTERO, *Alla nobiltà cristiana della nazione tedesca (1520)*, P. RICCA (ed.), vol. XI di *Opere Scelte*, Claudiana, Torino 2008.

Lutero opera a proposito dell'Eucarestia ne *La cattività babilonese della chiesa*²⁰ e che tanto influenzerà ogni teologia sacramentaria successiva?

Circa la conoscenza del greco da parte di Lutero, Bornkamm chiarisce:

Lo studio della conoscenza del greco di Lutero mostra che, nonostante il forte stimolo offerto da Melantone, egli non raggiunse mai il livello di competenza del greco che i suoi contemporanei esperti di filologia ottennero. E ciò rese per lui l'uso costante delle due traduzioni latine che aveva a disposizione – egli conosceva quasi tutta la Vulgata a memoria – naturale e imprescindibile²¹.

Le conoscenze filologiche del primo, del secondo e dell'ultimo Lutero sono state oggetto di attente valutazioni da parte della critica anche in relazione ad un'ipotetica, discussa influenza che gli umanisti avrebbero esercitato su di lui. Anche i principi ermeneutici che muovono l'approccio di Lutero alle Scritture sono stati attentamente esaminati²². Non è nostra intenzione considerare ora tutti i diversi aspetti di questo complesso dibattito. Ci basta registrare un motivo di fondo: se da una parte le conoscenze filologiche di cui Lutero poteva disporre sono state o troppo sopravvalutate o, al contrario, giudicate dagli addetti ai lavori come troppo modeste in comparazione ad alcuni suoi contemporanei, è invece indubbio che la sponsorizzazione dello studio delle lingue bibliche da parte di Lutero – attività già ampiamente praticata ai suoi tempi²³ – ha ricevuto dalla Riforma un notevole *input*. Questo lo si deve anche alla convinzione con cui Lutero si è espresso più volte e in diversi suoi scritti circa la necessità dello studio delle lingue, vero presupposto non solo della piena comprensione delle Scritture, ma di ogni movimento di riforma ecclesiale che volesse dirsi tale.

²⁰ M. LUTERO, *La cattività babilonese della chiesa (1520)*, F. FERRARIO - G. QUARTINO (edd.), vol. XII di *Opere Scelte*, Claudiana, Torino 2006, 77-175.

²¹ H. BORNKAMM, «Luther's Translation of the New Testament», in H.G. KOENIGSBERGER, *Luther: A Profile*, Palgrave Macmillan, London, 210-217: 212 (traduzione mia). Lutero aveva a disposizione oltre alla Vulgata anche la traduzione latina di Erasmo.

²² A proposito si veda: J. PELIKAN, *Luther's Works. Companion Volume. Luther the Expositor. Introduction to the Reformer's Exegetical Writings*, Concordia, Saint Louis 1959; D. CARTER, «Luther as Exegete», *Concordia Theological Monthly* 32/9 (1961) 517-525; U. ASENDORF, «How Luther Opened the Scripture», *Lutheran Quarterly* 9 (1995) 191-199.

²³ Si veda al riguardo: A.P. COUDERT - J. S. SHOULSON, *Hebraica Veritas? Christian Hebraists and the Study of Judaism in Early Modern Europe*, Penn, Philadelphia 2004.

Qualche anno prima dell'*Epistola sull'arte del tradurre*, in un interessante scritto del 1524 dedicato ai consiglieri delle città tedesche che sostengono le scuole cristiane, Lutero si trovava già a riflettere sull'intima natura teologica delle lingue con cui le Scritture sono state redatte²⁴. A suo modo di vedere, quando gli apostoli decisero di porre per iscritto il Nuovo Testamento in greco si premurarono di renderlo in una forma linguistica che potesse davvero custodirlo. Le diverse metafore di cui Lutero si serve all'occorrenza sono davvero evocative: le lingue bibliche sarebbero come il fodero nel quale la spada dello Spirito è riposta, uno scrigno che custodisce il gioiello più prezioso, l'oltre che conserva il vino buono. La trascrizione del Vangelo mediante il veicolo linguistico è però stata approntata anche per prevenire in futuro la nascita di false interpretazioni e di pericolose dottrine ad esso contrarie; motivo per cui il destino della Scrittura si trova strettamente legato a quello delle lingue nelle quali è stata posta per iscritto. Pertanto, così afferma Lutero, se davvero valutiamo il Vangelo nella sua importanza capitale, dobbiamo imparare a studiare e amare le lingue bibliche. È, infatti, per volontà stessa di Dio che le Scritture sono state scritte in due sole lingue: l'Antico Testamento in ebraico e il Nuovo in greco. Dunque, se Dio non ha disprezzato ma ha eletto queste due lingue sopra tutte le altre per poter esprimere al meglio, per loro tramite, la sua Parola, allora occorre che anche noi le onoriamo sopra ogni altra. Lo studio attento delle Scritture è particolarmente richiesto per chi vuole offrirsi alla Chiesa nel ministero di predicazione e insegnamento. C'è una grande differenza, infatti, tra un semplice predicatore e una persona versata nelle Scritture. Quando si tratta di interpretare le Scritture e magari disputare con altri, non basta averne in mente solo alcuni passaggi e vivere una vita santa: ci vuole una profonda conoscenza delle lingue. Non è necessario che tutti nella Chiesa raggiungano un alto livello di conoscenza; tuttavia per coloro che prestano servizio nell'insegnare, disputare e interpretare la Parola, la conoscenza delle lingue è fondamentale anche per vagliare tutto ciò che viene insegnato, come chiede l'apostolo Paolo.

Queste convinzioni Lutero le ha fatte sue sforzandosi nel corso di tutta la vita di andare al di là dei suoi indubbi limiti filologici, perfezionando la conoscenza del greco e dell'ebraico per il bene delle sue Chiese, per offrire cioè un'interpretazione della Parola il più fedele e autentica possibile

²⁴ M. LUTHER, *An die Radherrn aller Städte deutsches Lands: das sie Christliche Schulen auffrichten und hallten sollen*, in WA 15, 9-53: 36-40.

– almeno nelle sue intenzioni – oltre che una traduzione delle Scritture nella lingua tedesca così che il Vangelo potesse arrivare dritto al cuore ed alle menti della sua gente. Sebbene sembri che Lutero non ebbe mai se non una conoscenza base dell'ebraico²⁵, l'esegesi nelle *Lezioni* si caratterizza per due fondamentali caratteristiche: da una parte una conoscenza delle lingue bibliche in genere, e in specie l'ebraico, più matura e salda, dall'altra una semplificazione dei processi ermeneutici di approccio ai testi in analisi.

Proprio perché la filologia biblica è per Lutero intrinsecamente teologica, spesso egli si intrattiene, nel corso della sua disamina su *Genesi*, a riflettere su alcuni termini ebraici che sente particolarmente difficili da tradurre o che, diversamente, mostrano una plusvalenza di significato. Nel primo dei due casi e, cioè, per risolvere alcuni dubbi filologici, è significativo come Lutero faccia spesso riferimento all'esegesi rabbinica. E questo, però, avviene tramite la mediazione di alcuni autori cristiani tra cui in particolare il francescano Niccolò di Lira (1240-1349) che nelle sue *Postille*, monumentali opere esegetiche che segnarono profondamente l'approccio alle Scritture nel Medioevo, fece ampio uso di Rashi e di altri autori rabbinici grazie ad una buona conoscenza dell'ebraico. Sebbene secondo Kalita l'influenza che Niccolò di Lira avrebbe esercitato su Lutero sarebbe più limitata di quanto spesso si è creduto²⁶, è indubbio che l'iniziale scetticismo da parte di Lutero²⁷ nei confronti dell'enfasi sul senso letterale dell'autore medievale si sia progressivamente trasformata in sentito apprezzamento, come è ben testimoniato nei celebri *Discorsi a tavola* e nelle *Lezioni* stesse²⁸.

E tuttavia il riferimento agli scritti rabbinici diviene pretesto per Lutero per denigrare gli Ebrei e la loro ermeneutica, così centrata nell'arte della narrazione da fargli concludere che non si tratta altro che di fandonie le quali, oltre ad oltrepassare il senso letterale, spesso lo stravolgono. L'atteggiamento nei confronti dei Giudei che Lutero mostra nelle *Lezioni* è dunque particolarmente ambiguo: da una parte egli celebra il popolo

²⁵ Si veda: J.A. MAXFIELD, *Luther's Lectures on Genesis and the Formation of Evangelical Identity*, 48-59.

²⁶ T.M. KALITA, «The Influence of Nicholas of Lyra on Martin Luther's Commentary on Genesis», STD diss., CUA, Washington 1985.

²⁷ S. WOOD, «Nicholas of Lyra», *Evangelical Quarterly* 33 (1961) 205.

²⁸ WATR 1, 44, 31; WA TR 4, 426; WA 42, 377, 15-18.

eletto in quanto detentore delle promesse divine e spende parole di elogio tanto per i patriarchi quanto per le matriarche che da lui vengono tratteggiati come veri e propri esempi di santità e, sorprendentemente, di vita cristiana autenticamente realizzata. Dall'altra, il riferimento ai dotti e ai saggi del popolo giudaico spesso sfocia in accusa diretta e in polemica violenta. Siamo solo apparentemente lontani dalle pagine efferate e sconvolgenti del *Von den Juden*²⁹ che prenderà vita proprio nel 1543, durante il decennio, cioè, in cui Lutero offrì le sue lezioni su Genesi; questo testo è particolarmente conturbante non solo per i toni aggressivi ma perché, in fondo, appare come «una sintesi pressoché completa della tradizione anti giudaica cristiana dai Padri della Chiesa fino alla teologia medievale e oltre» e «un catalogo ugualmente folto dei capi d'accusa che la cultura popolare e gli intellettuali, sia protestanti che cattolici, avevano formulato e poi diffuso in merito ai Giudei»³⁰. Proprio lo studio serrato del primo libro della Bibbia sembra aver offerto al Riformatore altro materiale per la confutazione delle cosiddette «menzogne» degli Ebrei. A tal proposito, ci sembra ancor più veritiero quanto sostiene Garrone:

L'approccio all'Antico Testamento fu per tutti i riformatori caratterizzato da una prospettiva di esclusivismo cristiano. Che esso si traducesse nella interpretazione massicciamente cristologica di Lutero o nella visione calviniana di un unico patto che culmina in Cristo, per cui si può leggere il popolo di Israele biblico come «chiesa di Israele», per non citare che due esempi, non si poteva ammettere alcun altro esito che la Chiesa e il permanere di un Israele non cristiano era considerato privo di legittimità teologica. [...] Paradossalmente, l'aumentare della conoscenza dell'ebraismo ne rafforzava il carattere di minaccia per la verità cristiana³¹.

Non solo l'ignoranza ma anche una maggiore conoscenza, dunque, potrebbe divenire, paradossalmente, fonte di conflitti. È quanto registriamo proprio a proposito dell'atteggiamento che Lutero assunse nei confronti della lingua ebraica e dei suoi interpreti più naturali: quella ambiguità di fondo che Lutero ebbe nei confronti degli Ebrei, poi si riflesse anche sulla loro lingua. Se l'ebraico, infatti, è necessario per poter accedere alle profondità della Parola di Dio, troppa filologia, per così dire, può tramu-

²⁹ M. LUTERO, *Degli ebrei e delle loro menzogne*, A. MALENA (ed.), Einaudi, Torino 2015.

³⁰ M. LUTERO, *Contro gli Ebrei: versione latina di Justus Jonas*, A. AGNOLETTI (ed.), Terziaria, Milano 1997, 210.

³¹ T. KAUFMANN, *Gli Ebrei di Lutero*, prefazione di D. GARRONE, Claudiana, Torino 2016, 6.

tarsi in una fonte di rischi pericolosi. Un'interpretazione troppo letterale delle parole ebraiche potrebbe, infatti, stornare gli interpreti cristiani dal *sensus plenior* delle Scritture, quello cioè che si riferisce a Cristo; questa ci sembra la preoccupazione di fondo che anima Lutero quando, non diversamente da quanti lo hanno preceduto, si premura di ribadire come le Scritture tutte parlino di Cristo e solo da lui sono autenticamente e definitivamente svelate.

Più in generale, Lutero si è venuto a trovare tra due fuochi: da una parte, si è sentito spinto a distinguere la sua ermeneutica dagli errori dei papisti e degli eretici che, a suo modo di vedere, a forza di far leva su letture allegoriche e mirabolanti analogie hanno finito per sostituire la sana dottrina con tradizioni umane, ideologie e ogni sorta di fanatismo; dall'altra, ha visto nel letteralismo di alcuni interpreti filo-umanistici e nella tradizione ebraica il rischio di soffocare il soffio dello Spirito e l'unitarietà delle Scritture nel loro senso profondo, quello intrinsecamente orientato a Cristo. Ecco spiegata la rivalutazione di Niccolò di Lira: sebbene il primato del *sensus literalis historicus* da questi sponsorizzato potesse facilmente tramutarsi in quello che Lutero giudicava un modo «carnale» di leggere le Scritture, egli ultimamente trova nell'autore delle *Postille* l'antecedente di un modello esegetico credibile; o almeno sufficiente per riconsiderare il peso specifico del senso letterale senza per questo mettere in discussione i principi cardine dell'interpretazione cristiana delle Scritture alla luce di Cristo.

La deriva letteralista è ovviata da Lutero soprattutto attraverso la riconsiderazione dell'interlocutore mediante l'integrazione del suo mondo nella sfera del testo e di quelle prospettive di senso che solo questi è capace di apportare. Il peso che l'interlocutore assume nell'esegesi luterana è tale da aver spinto alcuni interpreti contemporanei a considerare Lutero come antesignano dell'ermeneutica moderna e dei metodi sincronici di analisi esegetica³². Certamente l'aspetto narrativo del testo biblico non è da lui colto e valutato solo a partire dal peso specifico che manifesta, ma si trova ad essere ancor più valorizzato dal suo procedimento di analisi che potremmo provocatoriamente denominare «quasi-midrashico». Non è dunque un caso che le *Lezioni* siano state pubblicate con il titolo di *Enar-*

³² M. ELLINGSEN, «Luther as Narrative Exegete», *The Journal of Religion* 63/4 (1983) 394-413; R. KOLB, *Luther and the Stories of God. Biblical Narratives as a Foundation for Christian Living*, Baker Academic, Grand Rapids 2002.

rationes, termine che designa il commento lineare ad un classico ma, in questo caso, allude anche alla dimensione narrativa del commento stesso. Laddove, infatti, vi sono passaggi oscuri o riferimenti appena accennati che meritano un approfondimento o quand'anche le pagine bibliche sostengono su fatti e sentimenti capaci di far breccia nel lettore, ecco che Lutero si industria a rinarrare, attualizzando ed espandendo quanto legge. Ultimamente, proprio da questo tipo di immersione nel testo biblico e nelle sue varie vicende, dalla rivalutazione della sua dimensione narrativa e dalla considerazione dell'interlocutore nel ruolo di potenziale apportatore di senso nell'atto di interpretazione, dipende in gran parte quel senso di a-sistematicità del procedere teologico che viene solitamente imputato a Lutero. Tuttavia quello che ad altri sembra una carenza potrebbe essere inteso piuttosto come punto di forza: per Lutero, infatti, non esiste teologia che non sia autenticamente biblica, cioè a servizio e a commento del testo, che nasca da esso e sempre vi ritorni per essere da esso continuamente generata.

Quando Ricardo García-Villoslada afferma che «Lutero fu predicatore per tutta la vita» e che «perfino le sue lezioni universitarie avevano molto del sermone e dell'omelia»³³ dice qualcosa di vero. Tuttavia, non bisognerebbe ritenere quella evidente dimensione dialogica e tensione attualizzante che traspare dall'esegesi di Lutero come carenza, concessione o debolezza accademica, quanto piuttosto come la cifra stilistica più marcata di una concezione ermeneutica più ampia: se le Scritture non sono parola morta ma sono la voce autentica del Vivente che oggi e sempre parla ai suoi, esse possono essere interpretate autenticamente *solo* in base a questa prospettiva. Questo sbilanciamento sul versante dell'interlocutore lo si può riscontrare a tre livelli; quello teologico, ne presuppone e integra altri due: sociologico e psicologico. Se il riflettere sulla fede dei patriarchi e delle matriarche permette a Lutero di abbozzare una sorta di analitica della fede, questo è possibile grazie ai continui rimandi al Nuovo Testamento, alla rivelazione cristiana in genere e al ruolo di ordinatore di tutte le cose in Cristo dello Spirito Santo. Così non sorprenda se, in consonanza con il commento dei Padri e di Agostino in particolare, leggiamo quanto segue a proposito dell'uso del plurale da parte di Dio in Genesi, soprattutto in 3,22:

³³ R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Martin Lutero. In lotta contro Roma*, vol. II, IPL, Milano 1987, 772.

Pertanto, dobbiamo prendere in considerazione la luce del Vangelo, così come ho detto sopra; essa illustra le affermazioni oscure del Vecchio Testamento. [...] tutti questi passaggi chiaramente indicano l'unità della divina essenza. Perché si aggiunge sempre prima: «E Dio disse». Inoltre, essi indicano la pluralità delle persone o, come è chiamata, la Trinità. Ma questi misteri sono più certamente svelati nel Nuovo Testamento, come quando Cristo ordina il Battesimo nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo. E così in questo modo le tre Persone della Divinità furono indicate immediatamente all'inizio del mondo; più tardi furono comprese dai profeti; e finalmente furono pienamente rivelate attraverso il Vangelo³⁴.

Nei commenti di Lutero alle Scritture, troviamo procedimenti molto simili a quanto vediamo in atto nel passo sopra riportato, sia in questioni di fede che di morale, e le *Lezioni* in questo non fanno eccezione. Ma, come abbiamo già accennato, tale processo di sintesi teologica di natura cristocentrica chiama in causa, per contrasto, l'opinabilità di letture ad essa alternative quali, ad esempio, quelle dei papisti o degli anabattisti. In questa fase del suo pensiero, dopo innumerevoli dispute e tentativi estremi di dialogo ormai naufragati, Lutero cerca di distinguersi in tutti i modi da tali visioni teologiche, al fine di creare nei suoi interlocutori una coscienza ecclesiale nuova. E tuttavia per ricompattare il suo seguito, egli deve far leva sulle Scritture mostrando come esse parlino direttamente al loro cuore, interrogando e illuminando gli aspetti più profondi della loro esistenza. Ecco perché Lutero si attarda spesso sui sentimenti dei personaggi del primo libro della Bibbia, quasi volesse carpirne i segreti e le disposizioni interiori più intime. L'empatia che Lutero mostra nei confronti dei protagonisti di Genesi, poi si proietta ad abbracciare il suo stesso vissuto nonché quello dei suoi interlocutori. Questi livelli di sbilanciamento verso il mondo dell'interlocutore e della sua fede, insieme costituiscono quel *sensus plenior* delle Scritture che la sola lettura letteralista, invece, non saprebbe comunicare.

In relazione a quanto detto, le *Lezioni* mostrano un cambio di registro sul versante dei principi ermeneutici di fondo, se paragonate alla prima produzione esegetica di Lutero: esse vedono, cioè, l'assunzione di un apparato interpretativo più semplice rispetto alla pratica medievale del rinvenimento dei quattro sensi – letterale, allegorico, tropologico e anagogico – che inizialmente lo stesso Lutero aveva abbracciato senza troppi dubbi.

³⁴ WA 42, 166-167.

Franco Buzzi mostra non solo l'evoluzione dell'impostazione luterana nello studio delle Scritture dal convinto utilizzo della «quadriga» medievale alla riscoperta del binomio carnale-spirituale sulla scia del pensiero di Paolo e di alcuni padri della Chiesa; passando per la distinzione tra *sensus literalis historicus* e *sensus literalis propheticus* mediante la consultazione dell'opera di Faber Stapulensis fino al sostanziale assestamento su due livelli di interpretazione: quello letterale e quello tropologico. Quest'ultimo, avverte lo studioso milanese, non deve «intendersi in modo “moralistico”»; esso esprime anzitutto che il credente stesso, in quanto tale, è opera di Dio, e che mediante la fede, che è l'opera di Dio in lui, egli è reso partecipe della vicenda e della realtà di Cristo»³⁵. Se compreso in questi termini, il senso tropologico si mostra come il vero senso profetico che è capace di assommare in sé anche tutte le caratteristiche degli altri due livelli di significato, quello allegorico e quello anagogico. Il rinvenimento del senso tropologico e la sua relazione con il livello della lettera sarebbe, dunque, l'obiettivo primario dell'azione di un buon interprete.

La semplificazione dei processi ermeneutici e allo stesso tempo la rivalutazione del valore intrinseco dei quattro sensi è particolarmente evidente in un *excursus* presente nelle *Lezioni* stesse che Lutero dedica al tema delle allegorie³⁶. Dopo aver riflettuto sui simboli maggiori del racconto del diluvio, Lutero sosta un attimo per riconsiderare soprattutto i limiti ma anche gli indubbi pregi del procedere allegorico. La differenza sta nella qualità dell'allegoria. Anzitutto Lutero ammette di aver fatto pieno uso di questo tipo di interpretazione durante la sua età giovanile, ma questo fu dovuto, come egli stesso chiarisce, alla necessità di dar voce ad un livello di senso che non fosse quello strettamente letterale, in ossequio a quanto sostiene Paolo in 2 Cor 3,6: «La lettera uccide, lo Spirito invece dà vita». Ma quando Lutero si accorse come le allegorie possano dare libero accesso ai pensieri più astrusi e alle dottrine più pericolose, ecco che incominciò a relativizzare il procedere allegorico, a rivalutare la narrazione storica e a riconsiderare l'apporto di Niccolò di Lira.

Anche indubbi maestri come Gerolamo, Origene, Agostino e Bernardo hanno fatto ampio, ma discutibile uso di allegorie, finendo per inserire nei loro discorsi sulla fede forme di moralismo o speculazioni filosofiche che

³⁵ M. LUTERO, *La lettera ai Romani (1515-1516)*, F. BUZZI (ed.), Paoline, Cinisello Balsamo 1991, 24.

³⁶ WA 42, 367-377.

le sono estranee. Pertanto Lutero si premura, prima, di offrire la sua valutazione delle allegorie in generale e, poi, di considerarle nello specifico. In generale, Lutero sconsiglia di attardarsi nell'elaborare fantasmagoriche astrazioni perché ciò distoglierebbe l'interprete da un attento esame dei fatti della storia della salvezza e soprattutto dalla fede. Le allegorie sono invece accettabili quando sono impiegate per spiegare e rafforzare la fede stessa di cui le storie bibliche sostanzialmente trattano. Anche le Scritture presentano allegorie: Lutero entra nello specifico di alcuni passaggi biblici nei quali l'uso dell'interpretazione allegorica risulta particolarmente efficace e fecondo. Per questo ricorda come Pietro nella sua prima lettera descriva l'episodio del diluvio come immagine del battesimo o come lo stesso Cristo in Gv 3,14 faccia uso di un'allegoria; quando, cioè, per significare la croce richiama alla mente del suo interlocutore l'episodio del serpente innalzato da Mosè nel deserto. Pertanto, secondo Lutero, mentre la deriva di un certo allegorismo astruso che ha caratterizzato l'interpretazione delle Scritture, sia in epoca patristica che medievale, va assolutamente evitata, il bando di ogni forma di allegoria è ultimamente contrario al dato scritturistico. Le allegorie presenti nelle Scritture sono, infatti, omologhe alla fede, in quanto nascono da essa e sono offerte al fine di rafforzarla. Ed è interessante leggere come più avanti nel suo commento e, precisamente alla fine della sua analisi della lotta tra Giacobbe e l'angelo, Lutero affermi:

Agostino ha detto bene: «Una figura non prova niente». Così nell'asserire e nel confermare i dogmi della nostra fede, le allegorie e altre figure sono di nessuna utilità, ma c'è bisogno di prove e testimonianze che sono desunte dalle stesse fonti delle Sacre Scritture. Poiché chiunque può o interpretare o immaginare figure e allegorie a suo piacere. Così esse non hanno niente di sicuro e certo. Tuttavia esse possono essere addotte come luci e ornamenti che adornano e illustrano la dottrina o il senso letterale. Come Paolo in Gal. 4:22 fa l'esempio di Abramo, Agar e Sara per adornare e illustrare la dottrina della giustificazione per fede e dei due testamenti. Quando l'allegoria è in accordo con la dottrina e la sua intenzione, è un vero, bel ornamento e, se posso dire così, un «condimento» della dottrina³⁷.

³⁷ WA 44, 109 (traduzione mia). Il testo di Weimar riporta «adfectione» che intendo come «intenzione» ovvero «lo spirito di fondo della dottrina»; non seguo dunque la lettura proposta in nota di «adsertione», e cioè «asserzione».

Così, nel riflettere sul senso del procedere allegorico la teologia paolina fa nuovamente capolino nella trattazione di Lutero e, quello che più conta, in riferimento alla questione della dottrina della giustificazione che viene qui evocata per meglio significare alcune figure del primo libro della Bibbia. Sarà nostro compito ora allargare il campo di indagine a tutto il commentario luterano su Genesi, con l'intenzione di comprendere non solo il peso che questa dottrina ha avuto nell'ultimo periodo della vita del Riformatore ma, eventualmente, come essa abbia «funzionato» narrativamente nel veicolare il suo approccio alle origini della storia della salvezza.

IV. LUTERO LEGGE GENESI

Nel mare sterminato dei riferimenti diretti e indiretti alla dottrina della giustificazione nelle *Lezioni*, scegliamo solo quelle pagine che ci sembrano non solo significative per l'originalità del commento che presentano, ma anche illustrative dell'impianto esegetico generale con cui Lutero si avvicina al testo biblico. Ad esempio, i primi tre capitoli della Genesi sono di importanza cruciale nell'economia del commento di Lutero e più in generale nell'impianto del suo pensiero. È abbastanza evidente come una teologia che si riproponga di riscoprire il testo biblico al di là di sovrastrutture filosofiche e incrostazioni tradizionali e, allo stesso tempo, elegga tra i suoi fondamenti la dottrina della giustificazione, si trovi a concedere ampio spazio di ascolto a quelle pagine che, nella Bibbia, presentano sotto forma narrativa i temi cardine che costituiscono, per così dire, la cornice concettuale di tutta la trattazione del Riformatore: la creazione dell'uomo e della donna ad immagine e somiglianza di Dio, la condizione dei progenitori nel paradiso terrestre, il valore della Legge e del comandamento, la caduta e il peccato originale, il perdono divino e la promessa della salvezza. Theo Bell ha dedicato pagine illuminanti all'analisi della figura di Adamo ed Eva nel commento di Lutero ai primi capitoli della Genesi. Ci sembra di essere sostanzialmente in accordo con la sua visione quando afferma che Lutero, nel soffermarsi a riflettere sul concetto di «creazione ad immagine e somiglianza di Dio», non sembra essere interessato all'elaborazione di un'antropologia teologica di stampo sostanzialista³⁸. Piuttosto, il tentativo di Lutero è quello di mostrare come l'essere umano

³⁸ T. BELL, «Man is a Microcosmos: Adam and Eve in Luther's Lectures on Genesis (1535-1545)», *Concordia Theological Quarterly* 69/2 (2005), 162.

possa essere definito solo in base alla sua relazione con Dio. In base a tale visione, dunque, l'immagine di Dio nell'uomo non sarebbe anzitutto una dimensione ontologica né un potere attivo di cui questi possa disporre a suo piacimento, quanto ciò che identifica la corretta relazione con il Creatore³⁹. Dato questo assunto, si evince come la caduta dell'uomo corrisponda alla perdita di questa relazione originaria e, quindi, della similitudine con Dio: ecco disegnate le basi della complessa riflessione di Lutero sul peccato come dimensione radicalmente costitutiva dell'uomo che non può essere minimizzata.

Il male delle origini ha cambiato volto anche alla Legge e al suo ruolo nella vita dell'uomo: chi afferma, in base all'idea che siccome Adamo era giusto e «la Legge non è fatta per il giusto», che prima del peccato la Legge non esisteva, sbaglia chiaramente perché travisa l'affermazione di Paolo in 1 Tm 1,9-10⁴⁰. Tuttavia è corretto affermare che il comando primordiale fosse identificabile come una sorta di religione originaria, una forma cioè manifesta di culto e di obbedienza a Dio della sua creatura per eccellenza. Dopo il peccato, invece, la Legge diviene allo stesso tempo ciò che inchioda l'uomo alle sue responsabilità, manifestandogli continuamente la corruzione della sua condizione, e ciò che permette alla vita sociale di mantenersi; altrimenti, gli uomini sarebbero preda della violenza e del reciproco sopruso. Se la purezza originaria è davvero perduta, questo comporta che neanche la giustificazione che ci è data per fede in Gesù Cristo corrisponde ad un ristabilimento degli equilibri primordiali: questo punto è di cruciale importanza. Come afferma Bell, in contrasto con quanto David Löfgren invece sostiene, la giustizia originale del primo uomo non è allo stesso livello della giustificazione per fede. Infatti c'è una differenza sostanziale: «La giustificazione originale in Paradiso non è attribuita all'uomo ma è piuttosto creata dentro il suo essere umano ed è quindi suo possesso»⁴¹. La giustificazione per fede costituisce solo l'anticipo della condizione di gloria futura cui potremo accedere attraverso la dolorosa porta della morte. Se Adamo ed Eva non avessero peccato, riflette Lutero, gli aspetti vitali del loro corpo sarebbero cessati e la loro vita sarebbe stata trasferita al livello dell'innocenza angelica senza provare pena alcuna.

³⁹ T. BELL, «Man is a Microcosmos», 163.

⁴⁰ WA 42, 82.

⁴¹ Si veda T. BELL, «Man is a Microcosmos», 164 nota 23 (traduzione mia).

La giustificazione per fede è però anche la risposta più certa e più attesa alla profezia di salvezza che Dio pronuncia a riguardo della stirpe dell'uomo che, stando alle parole divine, finalmente riuscirà a schiacciare la testa del serpente. Qui l'esegesi di Lutero si fa particolarmente raffinata: mentre da una parte egli rigetta i facili concordismi degli interpreti tradizionali che leggono in colei che schiaccierà la testa del serpente la figura di Maria e pur difendendo il ruolo unico che la madre di Gesù ha avuto nella storia della salvezza, Lutero sottolinea come l'adempimento della profezia sarà piuttosto ad opera della stirpe della donna. Il riferimento alla donna al singolare ha, invece, lo scopo di creare nelle generazioni a seguire l'attesa dell'adempimento della promessa il quale avverrà anche grazie ad una figura femminile specifica, l'identificazione della quale sarà possibile solo grazie allo svelamento progressivo che la parola dei profeti favorirà⁴².

Adamo ed Eva sono stati puniti ma hanno ricevuto una promessa di salvezza che li ha elevati dalla loro condizione di prostrazione. A proposito, così afferma Bell:

Essi sono già giustificati da quella fede in questo mondo e l'attesa della vita eterna allevia il peso delle pene inflitte. In questo modo, la fede è posta in posizione centrale nel commentario su Genesi di Lutero. Adamo ed Eva crederono nella promessa di Dio. Facendo ciò, essi divennero gli archetipi della giustificazione per virtù della promessa che compie quanto annuncia⁴³.

Se è vero che Adamo ed Eva furono riportati in vita dalla promessa e dalla parola di Dio, Lutero solo raramente si trova a descrivere questa loro disposizione con il termine «fede». In questo ci permettiamo di distinguerci lievemente da quanto Bell afferma. Il termine su cui Lutero insiste per esprimere inizialmente l'atteggiamento dei progenitori è invece quello di «speranza». Non che tra le due virtù teologali non ci sia alcun rapporto; ed è pur vero che nel considerare la «fede» dei patriarchi successivi Lutero legge una continuità con la disposizione dei primi antenati. Ciononostante, ritengo sia bene preservare la terminologia originaria di Lutero con tutte le sue sfumature e progressioni. Il linguaggio della fede abbonderà nel caso di Abramo, in ossequio non solo al testo originale di Genesi ma soprattutto alla teologia paolina nelle lettere ai Romani e Ga-

⁴² WA 42, 141-147.

⁴³ T. BELL, «Man is a Microcosmos», 180-181 (traduzione mia).

lati che rappresentano per Lutero le porte concettuali di ingresso al testo veterotestamentario.

Mentre abbiamo un vago accenno alla dottrina della giustificazione sempre nel commento al capitolo 3 – all'interno, cioè, di un'ampia digressione sul tema del potere performativo della Parola di Dio in ambito sacramentale e nel caso specifico del battesimo⁴⁴ – è invece più interessante sostare sull'analisi di Lutero a proposito dell'episodio successivo di Caino e Abele. Perché Dio ha accettato il dono di Abele mentre ha rifiutato quello di Caino? A questo mistero esegetico che ha messo alla prova i maggiori commentatori prima di lui, Lutero risponde facendo appello anzitutto alla lettera agli Ebrei e al suo discorso incentrato sulla fede e quindi alla dottrina della giustificazione. Dio non guarda alle opere ma agli individui che compiono le opere stesse: infatti, se un individuo è malvagio anche la sua opera sarà spregevole. Se, invece, Dio apprezza un'opera, questo significa che essa è frutto di una persona buona. Secondo Lutero, il testo proverebbe che una persona non può divenire gradita a Dio solo perché ha compiuto un'opera buona ma, viceversa, che un'opera può essere vista con favore da Lui solo se proviene da un cuore retto. Questa lettura non solo è suggerita dal testo di Genesi ma, secondo Lutero, è anche l'unica plausibile: così, essa diviene pretesto per criticare quanti sostengono la giustificazione mediante le opere. Lutero trova conferma di quanto sostiene dalla lettura di Eb 11, un capitolo tutto dedicato all'elogio della fede dei patriarchi: «Per fede, Abele offrì a Dio un sacrificio migliore di quello di Caino e in base ad essa fu dichiarato giusto, avendo Dio attestato di gradire i suoi doni» (v. 4). Caino è dunque colpevole di non aver avuto fede, così come tutti quelli che si accostano a Dio fidandosi più delle proprie opere che non della misericordia divina. D'altra parte, il testo di Genesi chiarisce che Dio ha avuto riguardo prima per Abele e poi per la sua offerta e questo, aggiunge Lutero, perché Abele riconosce di essere indegno e peccatore. Secondo Lutero, non c'è prova scritturistica veterotestamentaria più evidente di quanto il capitolo 4 di Genesi presenta e che sia capace di comprovare, con simile efficacia, quanto egli pensa riguardo alla giustificazione: la chiesa di Caino è la chiesa dei papisti e di coloro che si fidano

⁴⁴ WA 42, 169-171.

delle loro opere; la vera chiesa, invece, è quella che cammina nella fiducia in Dio e nella sua misericordia⁴⁵.

Un'altra pagina nella quale la polemica sulla giustificazione riaffiora con particolare forza è quella dedicata al confronto tra le simbologie del corvo e della colomba nel racconto del diluvio; essa si trova proprio all'interno della interessante sezione sulle allegorie di cui dicevamo sopra. Lutero critica la classica allegoria del corvo come immagine degli uomini carnali praticata da alcuni padri della Chiesa e da autori a lui più vicini nel tempo; una lettura, questa, di tipo moralistico e filosofico e che, a suo parere, non ha nulla di teologico. Di conseguenza, egli cerca di ovviare ai limiti di simili commenti puntando la sua attenzione su un particolare della Scrittura: non si può imputare al corvo di aver lasciato l'arca per suo volere ma solo su intenzione di Noè. Nessuna lettura moralistica può, pertanto, giungere a cogliere il nucleo di senso più autentico dell'immagine del corvo: essa è, da una prospettiva più marcatamente teologica, la perfetta rappresentazione dei ministri della Legge. Non solo, infatti, il colore nero è simbolo di morte e la Legge è, secondo Paolo, divenuta «motivo di morte» (Rm 7,10); ma la sua voce è del tutto priva di soavità così come è priva di grazia la dottrina dei dottori della Legge che insegnano l'idea della giustizia mediante le opere. Tali cattivi maestri si limitano a ribadire ciò che Dio si attende da noi ma sono incapaci di rassicurare e rafforzare le coscienze. Di seguito, Lutero ribadisce solennemente che non si può essere giustificati mediante le opere della Legge; intendendo per «Legge» non solo le norme cerimoniali, civili ed ecclesiastiche o i sofismi e i ragionamenti dei filosofi che, secondo ragione, perseguono una sapienza puramente umana e in questo sono simili al corvo che vaga al di fuori dell'arca senza trovare dove posarsi stabilmente. Anzitutto, la Legge rimanda ai comandamenti, proprio a quei sublimi insegnamenti riportati nelle Scritture circa l'amore nei confronti di Dio e del prossimo: l'uomo, infatti, non è mai all'altezza del comandamento divino e chi insegna il contrario, non solo svilisce l'opera della grazia, ma si dimostra ministro di morte che lacera e squarcia le coscienze, così come fa il corvo con le carogne di cui si nutre.

Nessun episodio del libro della Genesi offre a Lutero maggior spunto per ritornare sul tema della giustificazione quanto quello di Abramo, an-

⁴⁵ WA 42, 191-192.

che perché il suo commento qui si pone sulla scia della esegesi paolina nelle lettere ai Romani e ai Galati ove il «padre di tutti le genti» assurge a paradigma della fede. Lutero indaga la persona di Abramo e l'itinerario della sua fede secondo tre fasi: *vocatio, promissio et tentatio*⁴⁶. Queste tre tappe diventano per Abramo l'occasione di crescere nell'affidamento ad un Dio che lo chiama per nome, si fida e desidera creare con lui un intenso legame, promettendogli come sigillo di alleanza una nuova terra e una discendenza, infinita come le stelle del cielo e la sabbia del mare. A colui che era nulla, avvolto nelle nebbie dell'idolatria, il Signore offre la sua misericordia e mentre lo chiama ad uscire dalla sua patria e dalle sue certezze lo libera da tutti i suoi condizionamenti interiori ed esteriori per instaurare con lui un'intensa amicizia. Anche quando Abramo mostra tentennamenti, il Signore gli rinnova fiducia e lo prepara così a superare una prova ancor più grande: la privazione del bene più caro, quello del figlio della promessa. Vincendo il suo dubbio e certo della misericordia di Dio, Abramo si appresta quindi a sacrificare il frutto dei suoi lombi, secondo quel paradossale comando che si era sentito rivolgere da Dio, certo, però, che in qualche modo gli sarà restituito. Se il figlio della promessa aveva potuto trovar vita nel grembo morto della madre sterile, ora saprà rialzarsi dalle sue ceneri e tornare in vita. La prova superata porterà finalmente alla luce ciò che veramente albergava nel più intimo del cuore di Abramo, il «giusto», e ce lo consegnerà definitivamente come un «*insigne exemplum fidei*»⁴⁷, prototipo di tutti credenti.

La giustificazione imputata da Dio ad Abramo ne attesta dunque la fede perché solo la fede giustifica ed essa consiste nel dare assenso alle promesse di Dio e nel concludere che esse sono vere, così come si conferma in Gn 15,6. Ma – si domanda Lutero – Abramo era già giusto prima che Dio lo attestasse? Lo era dal momento in cui egli credette in Dio. E lo Spirito nel rivelare il versetto nel quale si parla della giustizia accreditata ad Abramo non fa altro che attestarli di modo che anche noi possiamo concludere che chiunque accoglie il seme della promessa divina crede in Cristo ed è ritenuto giusto da Dio. D'altra parte, non deve sorprendere che Abramo sia giustificato prima che la Legge sia stata data al popolo eletto tramite Mosè: difatti la giustizia non viene dalla Legge ed è anzi prima

⁴⁶ Si veda F. BUZZI, «La fede di Abramo nelle *Lezioni sulla Genesi* di Lutero», in F. BUZZI - D. KAMPEN - P. RICCA (edd.), *Lutero e la mistica*, Claudiana, Torino 2014, 139-161.

⁴⁷ WA 42, 453,13.

di essa. E questo è tanto più vero proprio per quanto vediamo compiersi in Abramo: egli si vede confermato nella sua giustizia prima che il figlio della promessa nasca e prima che egli possa compiere l'opera «meritevole» del sacrificio⁴⁸.

La giustificazione è, dunque, anzitutto dono della infinita misericordia di Dio e non risultato di alcun opera o merito da parte del patriarca che, anzi, senza l'intervento di Dio nei suoi confronti, si sarebbe certamente dannato: ritornano chiaramente i temi già affrontati da Lutero nel suo commento alla Lettera ai Romani, ma qui il suo linguaggio abbandona per un attimo i sottili accenni alla sfera forense per assumere toni più marcatamente spirituali. Ad esempio, quando si trova a commentare le promesse divine in Genesi 15 e la profezia della futura schiavitù cui sarà sottoposta la discendenza di Abramo, Lutero, in profonda empatia con il suo personaggio, si augura di avere dalla sua parte, nel momento della vecchiaia e della sua prossima morte, Dio come uno scudo che lo protegge. Dio promette al patriarca di andare in pace con i suoi padri: questa espressione profondamente allusiva è stata certamente compresa da Abramo nello Spirito Santo come chiara evidenza della vita futura e della risurrezione dai morti, di cui la promessa della terra è solo un segno anticipatore. Dio stesso sarà la ricompensa di Abramo, non tanto la terra di Canaan. L'attestazione da parte di Dio della giustificazione di Abramo, del libero perdono dei suoi peccati e della salvezza dalla morte non sono altro che prove della vita eterna in anticipo⁴⁹.

In seguito, il riferimento al segno della circoncisione chiesto da Dio come sigillo di alleanza in Gn 17 si allarga fino a considerare i tipici temi paolini del primato della fede la cui giustizia è a disposizione anche dei Gentili, e la dimostrazione che la circoncisione non conferisce la giustificazione perché da questa preceduta. Il problema sacramentale del segno visibile della grazia è quindi affrontato e poi applicato al caso del battesimo, sigillo della giustizia di coloro che credono in Cristo. Qui Lutero sfodera nuovamente la sua *vis polemica* per contrastare i papisti che, a suo giudizio, condannerebbero e perseguirebbero la dottrina della giustificazione⁵⁰. La circoncisione è una valida allegoria della necessità della mortificazione della carne e del peccato e più in generale di tutte le prove

⁴⁸ WA 42, 561-567; WA 43, 253-256.

⁴⁹ WA 42, 577.

⁵⁰ WA 42, 619-625.

dolorose cui Abramo è stato sottoposto e a cui ha aderito con fede esemplare. Per questo Lutero dichiara solennemente che Abramo non solo ci offre un paradigma della giustificazione per fede, ma anche di obbedienza radicale perché per seguire il suo Signore si è esposto al ridicolo, venendo così costretto ad ulteriori pene. Solo se si riconosce in Abramo il primato della fede e dell'obbedienza, allora lo si può considerare anche come padre delle buone azioni, così come risulta ad esempio dall'episodio dell'ospitalità ai tre messaggeri alle Querce di Mamre⁵¹.

A proposito della celebrazione del matrimonio di Isacco, Lutero ricorda ai suoi studenti che la giustificazione dei cristiani consiste anche in questo: che siccome il peccato è stato indebolito e non ha più dominio su di noi, chi prende moglie, anche se proverà concupiscenza nei suoi confronti, potrà imparare a dominarsi e vivere castamente grazie alla sua fede in Cristo. Chi invece contrae matrimonio solo sulla scia della passione, rimarrà presto deluso e comincerà a desiderare la separazione dalla propria consorte. Ecco come il tema della giustificazione, lungi dall'essere un'elucidazione filosofica mostra la sua concretezza e schiacciante attualità nella vita dei cristiani di tutti i giorni: segue, pertanto, una riflessione sulla vita matrimoniale come luogo in cui regna la grazia⁵².

L'episodio della vendita della primogenitura di Esaù a Giacobbe diviene l'ispirazione per riflettere sul delitto di simonia e sul suo intrinseco rapporto con la falsa idea della giustificazione mediante le opere: così come Esaù ha peccato gravemente nello svendere il suo possesso santo, ogni uomo è potenzialmente simoniaco quando pensa di comprarsi i favori divini mediante le opere e i suoi meriti. Così insegna, ad esempio, la Chiesa di Roma, la quale non sarebbe più in grado di mantenersi in quella pompa che la distingue senza un tale insegnamento tendenzioso⁵³. Tuttavia, le pagine su Giacobbe che meritano più attenzione sono quelle dedicate al commento sul noto sogno della scala celeste e sul voto pronunciato dal patriarca in seguito, segno del suo dubbio nei confronti delle promesse divine. Questo fatto, secondo Lutero, non deve scandalizzarci: le Scritture, infatti, non nascondono le mancanze dei protagonisti tanto del Vecchio quanto del Nuovo Testamento, e ciò per la nostra edificazione. In loro possiamo allo stesso tempo sentirci compresi nella nostra

⁵¹ WA 43, 2-14.

⁵² WA 43, 309-310.

⁵³ WA 43, 419-424.

debolezza e contemplare con quale misericordia il Signore si è fatto a noi vicino. Sebbene, dunque, il voto di Giacobbe sia segno di incertezza, non è deplorabile quanto quelli che si esprimono negli ambienti monastici ove si tenta di carpire i doni di grazia della giustificazione e della remissione dei peccati mediante uno sforzo volontaristico⁵⁴.

L'ascendere e il discendere degli angeli sulla scala è anzitutto interpretato da Lutero, in linea con la teologia giovannea in Gv 1,51 e alcuni commenti medievali, come simbolo della natura divino-umana di Cristo e immagine della sua Incarnazione. Proprio perché il movimento di discesa verso l'uomo inizia da Dio, allora anche il movimento contrario, quello cioè dell'ascesa, è reso possibile: non in forza delle opere ma per pura grazia, nella fede, siamo resi una cosa sola con Cristo il quale, a sua volta, ci rende una cosa sola con il Padre. Qui i riferimenti al quarto Vangelo si fanno particolarmente insistenti⁵⁵.

L'episodio della scala di Giacobbe segna una svolta: il riferimento a tale simbolo, immagine della possibilità dell'uomo giustificato per fede di ascendere al cielo e di divenire una cosa sola con Dio, spinge Lutero a soffermarsi su un tema apparentemente inedito, quello della santità: esso interessa specialmente il suo commento a proposito di una figura che è al centro delle pagine genesiache successive, quella di Giuseppe. Il linguaggio della giustificazione che tanto caratterizza l'esegesi luterana nei capitoli precedenti, ora cede il passo a quello della santificazione. Lutero, dunque, scandisce le diverse tappe del *Bildungsroman* di Giuseppe definendo la sua figura inizialmente come giovane di buona, umile e modesta disposizione e dotato di speciale *pietas* e grazia con cui avvince a sé i cuori dei vicini⁵⁶; immagine sacerdotale e angelica⁵⁷; figura di Cristo tanto nella passione quanto nella discesa agli Inferi⁵⁸; vero martire⁵⁹; un santo forte, deciso, risoluto e vitale⁶⁰; sublime esempio di come Dio esalta i suoi santi dopo averli provati nella fede e nella pazienza⁶¹. C'è una certa unicità

⁵⁴ WA 43, 603-608.

⁵⁵ WA 43, 575-583.

⁵⁶ WA 44, 236.

⁵⁷ WA 44, 238-242.

⁵⁸ WA 44, 283-285.

⁵⁹ WA 44, 372-373.

⁶⁰ WA 44, 373-378.

⁶¹ WA 44, 378, 1-6.

nel personaggio di Giuseppe che Lutero rileva e sottolinea con decisione, nominandolo gemma intensamente amata da Dio e preziosa⁶² e forse la figura più luminosa dell'Antico Testamento nella quale, sulla scia di diversi commenti patristici e medievali, egli così riconosce i tratti più prossimi a Cristo.

V. TRA GIUSTIFICAZIONE E SANTIFICAZIONE

Di conseguenza appare che il culto dei santi è una pura futilità e invenzione degli uomini all'infuori della parola di Dio e della Scrittura⁶³.

Con tali pungenti espressioni, Lutero si esprimeva circa il culto dei santi nella famosa *Epistola sull'arte del tradurre* del 1530, non diversamente da quanto fece in altri interventi sullo stesso argomento⁶⁴. Qualche anno più tardi, invece, a conclusione delle sue lunghe *Lezioni*, egli dedica pagine per certi versi inedite di elogio della santità e dei suoi testimoni autentici, tanto inedite che ci si potrebbe domandare se non siamo di fronte ad un'evoluzione del suo pensiero che, se attentamente vagliata, potrebbe aprire nuovi orizzonti nel dialogo ecumenico⁶⁵. Mentre siamo fermamente convinti del valore teologico ed ecumenico delle *Lezioni* per cui auspichiamo che nel prossimo futuro esse vengano sottoposte ad osservazione critica in modo più sistematico di quanto non si sia fatto finora, non ci sembra di poter avallare l'idea per la quale tali scritti presenterebbero una novità tale da segnare una cesura nell'itinerario intellettuale di Lutero. Sebbene, infatti, l'enfasi sulla santificazione sia indubbiamente singolare, la giustificazione, anche quando non emerge direttamente, rappresenta comunque lo sfondo concettuale e la cornice teorica con cui il Riformatore legge e interpreta le vicende dei patriarchi e delle matriarche. In fondo, ciò non è altro che il risultato di un'assunzione convinta e radicale del principio della *Sola Scriptura*, con il quale, ancora una volta, Lutero si sforza

⁶² WA 44, 375, 34-35.

⁶³ M. LUTERO, «Epistola sull'arte del tradurre e sulla intercessione dei santi», 718.

⁶⁴ Si veda ad esempio M. LUTERO, *Gli articoli di Smalcalda: i fondamenti della fede*, P. RICCA (ed.), Claudiana, Torino 1992, 77-80; 155.

⁶⁵ Si veda la discussione in: S.E. JORDON, «The Patriarchs and Matriarchs as Saints in Luther's Lectures on Genesis», PhD diss., Yale University, New Haven 1995, 272-315.

di essere coerente: è infatti la devozione al testo di Genesi e l'accoglienza delle sue prospettive specifiche a spingere il Riformatore su terreni che solo all'apparenza possono sembrare inediti, e alla dimestichezza con linguaggi relativamente nuovi. Dunque, è il testo stesso e, in particolare, la persona di Giuseppe che Lutero ritiene sublime e raro esempio di santità, ad imprimere questa svolta nella sua riflessione. Sotto questa prospettiva, Genesi si rivela essere una sorta di dilatazione ed esemplificazione narrativa dell'intimo nesso tra giustificazione e santificazione. Più radicalmente, le storie di Abramo e Giuseppe, aventi come sottofondo la cornice rappresentata dalle vicende dei progenitori e come architrave e punto di svolta la storia della scala di Giacobbe, disegnano un arco di senso unitario: giustificazione e santificazione, infatti, non sono altro che due poli di uno stesso movimento teologico-spirituale. L'esemplarità dei patriarchi e delle matriarche non sussiste, pertanto, solo nella grandezza della loro fede e nella loro disposizione a credere nelle promesse divine ma anche nell'aver mostrato, direttamente e indirettamente attraverso le loro storie, l'intimo nesso tra questi due momenti.

Le *Lezioni sulla Genesi*, sebbene non presentino un panorama teologico del tutto originale, certamente ci permettono di sondare meglio le profondità della *theologia crucis* di Lutero, così come egli la presentava già nella disputa di Heidelberg: la sua interpretazione delle vicende dei patriarchi e delle matriarche ci spinge a disegnarne un quadro più organico, mettendo in luce le principali direttrici, nonché il meccanismo concettuale di cui esse si compongono. Come la croce è costituita da un palo verticale e uno orizzontale, così la dottrina della giustificazione di stampo paolino costituisce, per così dire, l'asse portante e lo sguardo ermeneutico primario con cui il Riformatore scruta e interroga la Genesi. Su questa direttrice fondamentale si innesta, poi, l'elemento orizzontale, costituito il più delle volte da *exempla* tratti dalla Scrittura – dai salmi e dai Vangeli *in primis* – che sono a loro volta ricordati al fine di documentare e provare l'impianto teologico primario, ovvero l'intuizione che la teologia paolina ha offerto al suo interprete. Se tale funzionamento non è sempre e comunque attestabile, tuttavia esso lo è nei capitoli finali delle *Lezioni* dove, abbiamo visto, il linguaggio giovanneo si innesta su quello paolino: qui l'incastro naturale è costituito da un linguaggio dialettico per certi versi simile – si pensi, ad esempio, al contrasto luce-tenebre e vita-morte – che sebbene non sia immediatamente assimilabile, viene però reso compatibile dalla sapiente opera dimostrativa di Lutero.

Agli occhi di Lutero, dunque, il testo di Genesi conferma quanto segue: se siamo stati elevati a nuova dignità mediante la giustificazione è perché qualcuno è disceso, prima, verso di noi e si è spinto fino negli Inferi per venire a liberarci. Tale movimento di discesa, a sua volta, stimola e permette la nostra stessa ascesa, anticipo della realtà futura che si rende già manifesta nei tratti di una vita rinnovata. La giustificazione è dunque processo di santificazione o meglio di «cristificazione» perché è partecipazione al movimento di discesa e ascesa di Cristo stesso. Ma questo, ultimamente, veniva già indicato nella disputa di Heildelberg del 1518 quando Lutero così sosteneva:

«Il Signore fa morire e fa vivere, fa scendere agli inferi e risalire» [...] è quello che Isaia al capitolo XXVIII chiama «opera aliena di Dio», per mezzo della quale compie l'opera sua propria, cioè ci umilia in noi medesimi, ci rende disperati per elevarci nella sua misericordia, suscitando in noi una nuova speranza. [...] Infatti è impossibile che non si gonfi delle proprie opere buone colui che non sia stato prima annientato e distrutto dalle sofferenze e dai mali, in modo da sapere di non essere nulla e che le opere sue non sono sue, ma di Dio. [...] Ma colui che è stato annientato dalle sofferenze non opera più egli stesso, ma sa che Dio opera in lui e compie ogni cosa. Se bisogna rinascere, bisogna prima morire ed essere innalzati col Figlio dell'uomo⁶⁶.

Quanto queste parole si attagliano al caso di Abramo e in sommo grado a Giuseppe!

Stando a questi rilievi, nonostante qualche indubbia inserzione redazionale, abbiamo motivi in più per ritenere le *Lezioni* autenticamente attribuibili a Lutero.

15 marzo 2017

PIETRO LORENZO MAGGIONI
Seminario Arcivescovile di Milano
Via Pio XI, 32
21040 Venegono Inf. (VA)

⁶⁶ M. LUTERO, «La Disputa di Heidelberg», in V. VINAY (ed.), *Scritti Religiosi di Martin Lutero*, 179-203: 187; 198; 200.