



A proposito del complessivo progetto di riforma di Lutero

di

ALESSANDRO AGOSTINI

In occasione della ricorrenza dei cinquecento anni dall'inizio della Riforma di Lutero, evento che a detta di molti studiosi ha sensibilmente contribuito a modificare e plasmare il volto dell'Europa, si sono moltiplicate nel mondo pubblicazioni di vario genere, tutte dedicate alla figura e al pensiero dell'«Erocle tedesco». In Italia se ne segnala in particolar modo una, dal titolo: *Martin Lutero e la sua riforma liturgica. Il percorso storico-teologico di un culto rinnovato*, curata dal luterologo, di ben nota fama, Michele Cassese, per i «Quaderni di Studi Ecumenici», n. 35, ISE San Bernardino, Venezia 2017.

Il testo si presenta suddiviso in sei capitoli. Nel I capitolo l'Autore esamina il contesto socio-culturale del primo Rinascimento, oscillante fra l'elitario e, perciò, minoritario spirito umanistico, con la sua nuova visione del mondo, della storia, dell'uomo, e lo stato del popolo credente, della chiesa discente, non ancora raggiunta da quel rinnovamento e, semmai, «[...] oppressa da una visione magica della vita, dall'angoscia e quasi dall'ossessione per la salvezza dell'uomo [...] dominato da forze metafisiche incombenti sul suo destino» (p. 12). Cassese non manca giustamente di rilevare che entrambe le parti sono comunque significativamente caratterizzate da un «accentuato antropocentrismo» (p. 15), che conferisce somma importanza all'iniziativa e agli sforzi morali umani che, nel caso del popolo credente, producevano «[...] rassicurazione e consolazione nelle proprie azioni meritorie, nella convinzione che l'uomo potesse conquistarsi la salvezza moltiplicando le pratiche religiose» (p. 15). Vorrei segnalare che questa dell'Autore non è affatto un'osservazione di poca importanza o scontata, perché il pensiero di Lutero, profondamente radicato nella Scrittura, ha origine proprio da una concezione consapevolmente

NOTE E DISCUSSIONI

Syzythesis V/1 (2018) 93-103

ISSN 1974-5044 - <http://www.syzythesis.it>

e marcatamente antiantropocentrica e antiumanistica della storia e dell'uomo, totalmente incapace di compiere azioni meritorie e gradite a Dio, in quanto completamente succube del proprio "naturale", egoriferito ed egotistico, *amor sui*; da quest'ultimo, a meno di un intervento di Dio (unico e vero possibile autore della salvezza, unico vero centro della storia e dell'esistenza della creatura), non vuole, non può e non sa proprio come uscire¹. Il riformatore ne è così convinto

¹ Solo a titolo di esempio, giacché i riferimenti in tal senso sarebbero veramente molteplici, valgano tre tesi (rispettivamente la 4, la 7 e la 9) contenute in un brevissimo testo antiscolastico del 1517, intitolato *Disputatio contra scholasticam theologiam*, ove si asserisce: «Veritas itaque est quod homo arbor mala factus non potest nisi malum velle et facere»; «Sed necessario elicit actum difforem et malum sine gratia dei»; «Est tamen naturaliter et inevitabiliter mala et viciata natura», in *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, H. Böhlhaus Nachfolger, Weimar 1883-ss., vol. 1, 224 (d'ora in avanti WA). Come si può vedere, da questa prigionia naturale l'uomo autonomamente non è in grado di liberarsi e il tentativo morale di continua conquista di meriti non è altro che una perversa operazione di autoglorificazione attraverso la quale la creatura svilisce l'immeritata misericordia salvifica di Dio ed esalta il proprio sforzo. Tutto il testo non a caso è sistematicamente costruito sull'opposizione fra due autorità, Agostino e Aristotele (che a parere di Lutero assurgono a due antinomiche e irriducibili polarità culturali), e quindi sull'opposizione rispettivamente fra esaltazione dell'amore salvifico, ma immeritato, di Dio (unica possibile condizione di salvezza e riscatto) e umana autodeterminazione morale o positivo sforzo della creatura di collaborazione con il progetto salvifico divino (sul rapporto fra Lutero e Aristotele si segnalano almeno i contributi di Th. Dieter, *Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie*, De Gruyter, Berlin-New York 2015² e di E. Andreatta, *Lutero e Aristotele*, CUSL Nuova vita, Padova 1996). Sul *naturale* e spontaneo rifiuto della messa in pratica delle richieste chenotizzanti e, alla lettera, *mortificanti*, del Dio giudeo-cristiano, che chiede all'uomo esattamente l'opposto di quanto questi persegue o vuole perseguire, Lutero è chiarissimo, tanto che nella *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* (le celeberrime Tesi affisse a Wittenberg) del 1517, dichiara (tesi 63) che la grazia di Dio, il vero e unico «tesoro» della Chiesa, per la creatura non ancora convertita, è «a ragione odiosissimo [*merito odiosissimus*] perché fa dei primi gli ultimi» (WA, 1, 236, 24), cioè rovescia tutto ciò che agli occhi del mondo e della creatura costituisce valore: l'unico possibile rapporto fra Dio e l'uomo prima della conversione non può che essere di odio e ripugnanza (da parte della creatura). Infine, già nelle sue giovanili *Lezioni sulla Lettera ai Romani* del 1515 Lutero constatava come persino dentro l'atto libero dello sforzo morale umano si cela un concupiscente desiderio di autoesaltazione che si manifesta in quello stato di soddisfatto piacere per la propria moralità vincente: «Tra i pagani e tra i giudei ci sono infatti, e ci sono state, persone convinte che bastasse possedere le virtù e la sapienza, con tutto il cuore e tutti i sentimenti, e non già in apparenza e per impressionare la gente. Era il caso di un gran numero di filosofi. Davanti agli altri costoro non pretendevano – e meno che mai si vantavano – di

al punto da considerare la parabola storica del cristianesimo come un vera e propria deformazione dell'originario spirito evangelico (la salvezza per sola grazia), in quanto, nel suo farsi cattolicesimo, esso tende sistematicamente, già a partire dai primissimi Apologisti e Padri greci, a rivalutare i meriti, l'autonoma capacità di libera scelta, gli sforzi morali autorendenti dell'essere umano e, quindi, a giudizio del riformatore, esso ha generato una deviazione origeniana, pelagiana e platonizzante dell'autentico messaggio evangelico gesuano, perciò tradito². Dentro queste premesse si colloca il senso del progetto riformatore di Lutero.

Le denunce di uno stato di cose ormai deteriorato provengono prima di tutto proprio dall'orizzonte cattolico entro il quale si fa sempre più urgente e ineludibile la richiesta di una *riforma*, di una purificazione che restituisca la Chiesa romana alla sua antica e smarrita integrità spirituale. Dal Concilio di Costanza (1414-1418), al Concilio di Basilea (1431-1434), al Concilio Lateranense V (1512-1517) si assiste a un continuo susseguirsi di accorate richieste di rinnovamento e di implacabili denunce dei mali del clero, apertamente condannati da illustri personalità, interne ed esterne alla Chiesa del tempo: da Erasmo da Rotterdam a Egidio da Viterbo, da Pietro Quirini a Paolo Giustiniani, dal celebre Tommaso de Vio, il "Caietanus", allo stesso papa Adriano VI. La richiesta da parte di Lutero di una riforma non

essere irreprensibili; di fatto praticavano la virtù e la saggezza disinteressatamente [...]. Essi tuttavia non potevano astenersi dall'interna soddisfazione, e dal compiacersi, almeno in silenzio [non tamen continere se intus poterant, quin sibi placerent et apud se saltem gloriaretur in corde], di essere saggi, giusti e buoni: proprio di loro l'apostolo dice qui che "col dichiararsi sapienti sono risultati stupidi", ecc.» (WA, 56, 157, 11-19; trad. it. in M. Lutero, *Lezioni sulla Lettera ai Romani (1515-1516)*, vol. I, a cura di G. Pani, Marietti, Genova 1991, pp. 81-82). Si noti l'accento posto sull'autoriferito compiacimento della creatura di contro allo stato chenotico e svuotato in cui è ridotto invece il credente dalla grazia, la quale mostra al peccatore la sua desolante e degradata vita di peccato.

² L'esaltazione della capacità umana di libera adesione alla volontà salvifica di Dio e quindi la trasformazione del messaggio gesuano in un'etica classica che insegni come conquistarsi meriti è in fondo, per Lutero, proprio lo svilimento dell'unico vero protagonista della salvezza, Dio, ridotto, in tal caso, ad un equo distributore di premi e puro notificatore del bene compiuto in vita: «Infatti colui, al quale Dio verrebbe in aiuto secondo il suo merito [*vordinst*], sarebbe onorato e celebrato più della misericordia di Dio; e ciò costituirebbe un'enorme offesa. Perciò affinché la misericordia di Dio sia celebrata, devono essere annullati [*zu nichte werden*] tutti i meriti e tutte le dignità [...]» (WA I, 161, 21-24; trad. it. in M. Lutero, *Scritti religiosi*, a cura di V. Vinay, UTET, Torino 1967, p. 73).

è stata quindi un fatto né del tutto ingiustificato storicamente, né isolato o inatteso, quanto l'effetto «di un'esigenza condivisa ed espressa da più parti prima e contemporaneamente a lui» (p. 25). L'Autore più opportunamente precisa che la riforma proposta da Lutero (cfr. pp. 25-30), tuttavia, non è stata affatto concepita come un ripristino di canoni e istituzioni abbandonati a causa delle sempre più dilaganti cure mondane del clero e nemmeno come una purificazione morale delle istituzioni (si pensi a Erasmo), ma, piuttosto, come un vero e proprio ripensamento «dottrinale» (p. 34 e *passim*), che doveva trovare la sua scaturigine in un «rinnovato teocentrismo» (p. 35), tutto imperniato su una *nuova* interpretazione della Scrittura (aggiungerei: fondata anzitutto sui testi dell'Agostino antipelagiano e di Paolo, interpretato alla luce del pensiero agostiniano maturo³). Anche Lutero, come molti altri intellettuali (per esempio Valla, Erasmo, Cusano), guarda con vivo interesse emulativo alla «prima Cristianità, che sola è la vera [*warhafftige*] Chiesa»⁴, ma proprio perché in essa la falsa dottrina non ha ammantato il protagonismo della Parola salvifica, che «non deve essere prigioniera [*alligatum*]»⁵ e neanche l'assoluta ed esclusiva centralità dell'anarchico e insondabile volere di un Dio onnipotente e libero da ogni umano condizionamento, nelle cui mani riposano le sorti dell'uomo (suo indegno oggetto di amore) e della storia. Coerentemente quindi il teologo tedesco conclude che

³ Si vedano in tal senso G. Pani, *Paolo, Agostino, Lutero: alle origini del mondo moderno*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005; Id., *Introduzione*, in M. Lutero, *Lezioni sulla Lettera ai Romani (1515-1516)*, cit., pp. XI-L, nonché le dettagliate indicazioni bibliografiche contenute nel volume. Uno studio sistematico del pensiero dell'Agostino maturo e del suo rapporto con Paolo è affrontato in G. Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Morcelliana, Brescia 2001; Id., *Teologia politica ed escatologia politica nel De civitate Dei. Il dispositivo apocalittico-paolino matrice decostruttiva del pensiero e del politico occidentali*, in Ch. Müller (ed.), *Kampf oder Dialog? Begegnung von Kulturen im Horizont von Augustins "De civitate dei"*. Internationales Symposium, Roma 25.-29. September 2012, Augustinus bei echter, Würzburg 2015; Id., *Enchiridion. La summa dell'altro Agostino*, in *Fede e vita. Lectio Augustini XIII*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2004.

⁴ WA, 6, 297, 37-38; trad. it. in M. Lutero, *Scritti politici*, a cura di L. Firpo-G. Panzieri Saija, UTET, Torino 1959, p. 82.

⁵ WA, 7, 47, 29-30; trad. it. in M. Lutero, *Scritti politici*, cit., p. 361. Si noti il voluto e anche scaltro richiamo al celebre passo paolino di *2Tm* 2,9: «Verbum Domini non est alligatum», di cui Lutero si serve per mostrare a Leone X, cui la lettera, da cui proviene la citazione, è indirizzata, il suo muoversi tutto internamente alla Scrittura, su cui ogni sana dottrina dovrebbe fondarsi.

l'unica autentica riforma propriamente non può che essere l'opera «di Dio soltanto»⁶: come si vede, si è ben lontani dalle legittimazioni dei disordini sociali e politici che negli anni Venti sconvolgono alcune città tedesche (si pensi solo alle lotte armate dei contadini o ai violenti moti iconoclasti autorizzati da Carlostadio⁷), evidente forma di secolarizzazione dei principi della riforma luterana.

Il II capitolo affronta gli aspetti meno dottrinali dell'opera di riforma condotta dal teologo sassone, focalizzandosi in particolar modo su quelli squisitamente pastorali. Almeno fino alla data della scomunica «[...] l'ex agostiniano [...] non aveva mai pensato a formare una nuova chiesa, piuttosto aveva considerato l'opportunità di un'associazione di credenti che si riunisse per ascoltare la Parola e pregare, ma sempre restando parte della chiesa universale» (p. 41). Cosa ha potuto voler dire allora riformare una pastorale? Anzitutto inserire il progetto di una nuova Chiesa all'interno di un orizzonte teologico ormai collaudato intorno alla lucida e sistematica idea di una grazia incondizionata, immeritata e quindi indisponibile⁸. La Chiesa, cioè, non può essere affatto semplicisticamente concepita come l'assemblea tutta esteriore che si riunisce attorno ad alcuni segni riconoscibili (sacramenti, luoghi deputati al culto, la stessa Scrittura), i quali la rendono storicamente visibile e identificabile. Essa, invece, è la comunità eletta e quindi conosciuta soltanto da Dio, che Lutero non esita a definire, con linguaggio apparentemente tradizionale, la

⁶ WA, I, 627, 30; trad. it. in M. Lutero, *Le Resolutiones. Commento alle 95 Tesi*, a cura di P. Ricca, Claudiana, Torino 2013, p. 433.

⁷ L'attacco frontale nei confronti di Carlostadio, al di là di alcune, pure molto significative, lettere private, è pubblicamente riservato da Lutero in maniera sistematica a due testi, nei quali egli ha modo di discutere tanto della questione della furia iconoclasta e delle immagini in genere, quanto del sacramento della Cena: le cosiddette *Invocavit Predigten* del 1522 (in WA, 10, III, 1-64; trad. it. M. Lutero, *Lieder e prose*, a cura di E. Bonfatti, Mondadori, Milano 2000, pp. 114-169) e *Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament* del 1525 (WA, 18, 37-214; trad. it. M. Lutero, *Contro i profeti celesti sulle immagini e sul sacramento*, a cura di A. Gallas, Claudiana, Torino 1999). Un'articolata ricostruzione delle posizioni reattive alla questione delle immagini durante la Riforma è contenuta in G. Scavizzi, *Arte e architettura sacra*, Casa del libro editrice, Reggio Calabria-Roma 1981.

⁸ Sulla concezione luterana della Chiesa si vedano B. Ulianich, *La Chiesa in Lutero*, il Mulino, Bologna 1967; M. Lienhard, *L'Évangile et l'Église chez Luther*, Cerf, Paris 1989 e M. Cassese, *Die Ekklesiologie der Confessio Augustana*, «Catholica» 34 (1980), pp. 296-333.

«comunità dei santi [ein gemeynschafft der heyligenn]»⁹, con la dovuta precisazione che «santo», per il teologo tedesco, non è affatto l'ascesa cattolico-pelagiano alla conquista di meriti da far valere al cospetto di Dio ma, come ci istruisce perfettamente già a partire dalle sue giovanili *Lezioni sulla Lettera ai Romani* (1515-1516), «il messo da parte», il «segregatus», da Dio, colui che, cioè, viene sradicato dall'altrimenti inevitabile commercio con il mondo e che, pur vivendo nel mondo, non appartiene al mondo, alla sua logica e alle sue leggi; anzi, colui che è per il mondo motivo di scandalo, vivendo la continua chenosì di sé, la croce, e non inseguendo l'*amor sui* e le realizzazione di sé e del proprio volere¹⁰. Una comunità quindi fortemente sottratta all'umana pretesa di visualizzarla: ossia, essa non può che essere, nella sua più autentica natura, nascosta e invisibile. Come si può arguire, la lezione dell'Agostino antidonatista è stata perfettamente metabolizzata. Vorrei precisare che in tutto ciò non deve scorgersi nessuna forma di platonismo, in quanto non si sta dicendo che c'è una Chiesa storica e temporale che è immagine sbiadita e corrotta di una più autentica Chiesa sovrastorica, eterna, ideale, non visibile agli occhi sensibili. Questa (ma non solo) è la grandiosa novità nel panorama filosofico occidentale offerta dal teologo tedesco. La sua Chiesa invisibile è, infatti, in quanto comunità di eletti, comunque storica e, per di più, razionalmente insondabile. L'invisibilità luterana, pertanto, ha il carattere di un'occlusione totale delle forze razionali e conoscitive umane e non è il loro più autentico luogo di esercizio e di manifestazione, in quanto visione non sensibile, eidetica e mentale, come per Platone: difatti per il riformatore una teologia speculativa è ancora un pagano e perciò perverso tentativo di possesso (teoretico) di un Dio invece sfuggente, libero e ingovernabile. L'amore del Dio degli ebrei è *gratuito*, ovvero *senza merito* e, proprio in quanto tale, *immotivato*, cioè *senza ragione*: Lutero semplicemente porta fino alle sue più coerenti conseguenze questa intuizione che, prima che sua, era già stata di Paolo e dell'Agostino antipelagiano.

⁹ WA, 6, 293, 1.

¹⁰ «I termini “santificare” [*sanctificare*], “riservare” [*separare*], “mettere da parte” [*segregare*], nella Scrittura hanno più o meno lo stesso significato [...]. Di fatto ciò che è consacrato a Dio come santo viene separato e messo da parte, e per ciò stesso già santificato, nei confronti di tutte le altre cose profane. Quindi “sarete santificati” significa che sarete separati dalla realtà profana. Questa è appunto la santa volontà di Dio, che spiritualmente siate separati dalla malvagità umana e moralmente dai peccati», in WA, 56, 164, 28-165, 4; M. Lutero, *Lezioni*, cit., p. 89.

Aver riformato una pastorale, però, ha comportato anche ulteriori accorgimenti quali, come con dovizia di dettagli ricorda Cassese, l'aver munito la comunità di una Bibbia facilmente consultabile e leggibile in lingua tedesca (operazione mirabile non solo dal punto di vista filologico, ma persino linguistico-letterario¹¹), oppure l'aver creato un compendio delle principali questioni concernenti la nuova fede riformata attraverso dei catechismi (Lutero in persona ne ha scritti ben due), come anche l'aver promosso la responsabilizzazione della comunità quanto alla nomina e alla destituzione dei pastori (evidente risultato della concezione del sacerdozio universale dei credenti con palesi effetti antigerarchici).

Nel III capitolo l'Autore prosegue la ricognizione del progetto del riformatore, puntando l'attenzione questa volta sul versante liturgico, divenuto tanto più urgente dopo la fine della Dieta di Worms (1521) con la quale si sancisce in via definitiva l'incompatibilità fra sensibilità cattolica e sensibilità riformata. Benché per il teologo sassone il culto rappresenti «l'evento fondante la stessa realtà della chiesa, perché era in quell'assemblea dei credenti che si annunciava la Parola e si amministravano i sacramenti» (p. 66), egli non mette subito mano alla progettazione di un possibile culto autenticamente evangelico, spaventato dai preoccupanti estremismi e disordini provocati da Carlostadio e dai cosiddetti "profeti di Zwickau" (pur ispirati profondamente dal messaggio luterano). Una proposta, ancora timida, esce nel 1523 su pressante e continuativa richiesta della comunità di Leisnig, per la quale viene scritto l'*Ordinamento del servizio divino nella comunità*, ove Lutero ha sia modo di ribadire come il culto non costituisca un atto meritorio al cospetto di Dio, ma il rinnovarsi del suo amore incondizionato per le sue creature, sia di proclamare la centralità, nella liturgia, dell'annuncio della Parola, giacché «ci si nutre con la Parola e non con la messa»¹². Si progetta un culto centrato sulla messa domenicale e scandito nei giorni feriali da due messe (una mattutina e una serale) durante le quali ripercorrere e leggere tutto l'Antico e il Nuovo Testamento. Fanno seguito: nel 1523

¹¹ Su questo argomento si segnalano D.-R. Moser, *Bibbia, società e letteratura in Germania*, in L. Nazzi (ed.), *Bibbia, popoli e lingue*, Piemme, Casale Monferrato 1998; F. Buzzi, *La Bibbia di Lutero*, Claudiana, Torino 2016; G. Beschin-F. Cambi-L. Cristelloni (eds.), *Lutero e i linguaggi dell'Occidente*, Atti del convegno tenuto a Trento (29-31 maggio 2000), Morcelliana, Brescia 2002.

¹² WA, 12, 37, 6-7.

la *Formula missae et communionis* e nel 1525 la *Deudsche messe* (che dà il via all'ufficiale celebrazione in lingua tedesca), ove si affronta la riforma del culto in maniera sistematica, grazie anche al consenso ormai manifestato a Lutero dallo stesso principe Giovanni di Sassonia. Si registrano l'abolizione di quasi tutte le feste dei santi (ad eccezione di alcune relative alla Vergine, Paolo e Giovanni) e delle messe private, come anche la creazione di inni sacri idonei alla celebrazione da far intonare non più al solo coro ma a tutta la comunità partecipante. Si segnala inoltre la viva e spesso ripetuta raccomandazione di lasciare liberi i fedeli, giacché la fede cristiana non è mai legalisticamente un atto impositivo, ma, evangelicamente, un libero e volontario assenso al volere di Dio.

Segue il IV capitolo, tutto dedicato alla teologia sacramentale di Lutero. Una Chiesa riformata ha bisogno anche di un'adeguata sacramentologia «fondata nella Sacra Scrittura e collegata strettamente alla dottrina della giustificazione per fede» (p. 85). Benché il numero degli scritti dedicati da Lutero alla questione dei sacramenti sia tutt'altro che irrilevante, egli in ogni caso con ciò «non ci offre una riflessione esaustiva sulla sacramentologia generale» (p. 86). Le posizioni di Lutero sui sacramenti, tuttavia, sono storicamente ben note, tanto da essere state uno dei terreni di scontro meno sanabili con il mondo cattolico. Il loro numero viene drasticamente ridotto (da sette a tre) in base a quanto derivabile dall'unica fonte che può legittimarli e fondarli: la Parola di Cristo. Resistono alla prova della Scrittura soltanto il battesimo, la Cena (Eucaristia) e la penitenza.

Il battesimo è cristologicamente considerato come un atto di morte e resurrezione, in cui muore l'uomo vecchio, concupiscente, affetto dal "morbo" dell'*amor sui* e rinasce volendo la volontà di Dio. Per questo Lutero non risparmia iperboli dinanzi ad un sacramento così significativo: lo definisce un «diluvio di grazia»¹³, un atto di liberazione dal potere della morte e del diavolo, e proprio per questo motivo preferisce che il rito torni a svolgersi secondo le sue più antiche e originarie usanze: per immersione e niente affatto per aspersione. Naturalmente l'atto di grazia converte e cambia senso e verso alla vita del peccatore, ma non lo annulla del tutto; ciò significa che l'intera esistenza deve essere, quindi, un ripercorrere quotidianamente questa grazia battesimale, ogni volta morendo a se stessi e

¹³ WA, 2, 729, 15-16; trad. it. M. Lutero, *Sermoni e scritti sul battesimo (1519-1546)*, a cura di G. Conte, Claudiana, Torino 2004, p. 76.

rinascendo ad una volontà altra dalla propria (quest'ultima sempre riconosciuta come peccatrice e fonte di allontanamento dal volere salvifico di Dio). La Cena è, contrariamente a quanto andavano allora sostenendo Zwingli, Carlostadio e anabattisti, la presenza reale e materiale di Cristo, il *vero* corpo e sangue di Cristo, la cui realtà è istituita dalle stesse parole del Salvatore, che nella messa vengono ripetute e rinnovate in memoria dell'evento salvifico della passione di Cristo stesso. La qual cosa trasforma la messa in un memoriale, piuttosto che in un'offerta umana a Dio nel tentativo di procacciarsi al suo cospetto opere soddisfattorie. «Lutero è fedele alla sua concezione cristologica della *communicatio idiomatum*, vale a dire dell'unione delle due nature, umana e divina, nell'unica persona di Gesù Cristo; perciò non può accettare la transustanziazione, perché altrimenti si cadrebbe con essa nel monofisismo [...]» (p. 107). Aggiungerei che la presenza reale e materiale di Cristo nella forma del pane e del vino apparenta la posizione luterana con quella cattolica, dalla quale, tuttavia, Lutero si distanzia mostrandone l'incoerenza di fondo rispetto a quanto la fede sta reclamando: lo scandalo logico-razionale di un ente che è qualcos'altro da sé viene annullato attraverso la troppo razionale concezione della transustanziazione, per mezzo della quale si sancisce che il pane muta sostanza e *diventa* corpo. A ciò si replica con l'idea di una consustanziazione: la fede, insufflata da Dio gratuitamente, sostiene il fedele ad accettare qualcosa che razionalmente è insostenibile e a credere fermamente che il pane è nello stesso tempo il corpo di Cristo (un oltraggio all'enunciato tradizionale del principio di contraddizione), in modo che «la bocca mangi corporalmente per conto del cuore, e il cuore spiritualmente per conto della bocca»¹⁴ (p. 108 n. 114). Infine, la confessione è spesso riconosciuta dal teologo come strumento utile a ripercorrere la grazia battesimale, in quanto nell'atto autoaccusatorio e nel riconoscimento del proprio peccato «[...] risorgiamo dai peccati, ossia ce ne pentiamo [...]» e con ciò «non facciamo altro che volgerci di nuovo verso la potenza e la fede del battesimo»¹⁵. Lutero considera forme di penitenza necessarie

¹⁴ WA, 23, 191, 10-15. Un'attenta ricostruzione della dinamica eucaristica è affrontata in S. Leoni, Nicht Nachwort, sondern Machtwort: *la grammatica dello Spirito in "La cena di Cristo. Confessione" di Lutero*, in P. C. Bori (ed.), *In spirito e verità: letture di Giovanni 4,23-24*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1996, pp. 131-148.

¹⁵ WA, 6, 528, 13-14; trad. it. M. Lutero, *La cattività babilonese della Chiesa*, a cura di F. Ferrario-G. Quartino, Claudiana, Torino 2006, p. 179.

quella solitaria e quella comunitaria: la prima si esercita per mezzo dell'invocazione disperata e, a un tempo, fedele del Padre nostro; la seconda consiste nel perdono reciproco dei peccati nella comunità. Infine il riformatore riconosce come utilissima anche la confessione privata o segreta fatta con un pastore o un fratello nella fede (in nome del sacerdozio universale di tutti i credenti). Cassese rimarca, giustamente, il quadro ecclesiologico e cristico nel quale viene condotta la trattazione dei sacramenti (cfr. p. 94), nel senso che è Cristo che ha l'autorità di fondarli e, nel far questo, istituisce segni visibili esteriori attraverso i quali comunque si identifica e si individua una Chiesa (questo appunto l'aspetto ecclesiologico) riconoscibile oltre che per quei segni sacramentali, soprattutto per quella Parola che in essa viene annunciata. Bisogna tuttavia precisare che proprio la posizione luterana ha maggiormente contribuito a superare l'oggettivismo della teologia sacramentale medievale, mostrando come la loro oggettiva ed esteriore sacramentalità fosse del tutto vana e inefficace senza la fede soggettiva che crede fermamente nella Parola che istituisce un segno in qualità di sacramento.

Gli ultimi due capitoli, il V e il VI, sono dedicati alla descrizione degli esempi di culto che, secondo Lutero, sono adeguati alla sua nuova concezione teologica e che a suo avviso non devono affatto essere vincolanti, in quanto essi sono il frutto della libertà evangelica che può esercitarsi in forme sempre nuove, ma ovviamente più adeguate, di culto. Il centro del culto resta la Parola annunciata da un pastore che non è più il mediatore fra Dio e la sua comunità ma, più funzionalmente, un maestro che predica e insegna, lasciando così a Dio soltanto il compito della conversione dei cuori, giacché il culto è, coerentemente con la nuova teologia della grazia, l'«azione compiuta da Dio a beneficio della comunità riunita» (p. 113). Va sempre ricordato, infatti, che, quando si parla di un Dio di grazia quale quello giudeo-cristiano, «non è l'uomo che comincia a mettere la prima pietra, ma Dio solo [...] deve venire per primo»¹⁶. Sempre da Dio infatti deve partire l'iniziativa senza alcun minimo merito da parte dell'uomo e il culto deve far sentire tutta questa *gratuità*. Si capisce quindi a questo punto perché Lutero abbia sentito l'esigenza di avanzare una sua proposta di riforma liturgica. Della vecchia messa egli criticava almeno tre gravi difetti: il suo presentarsi, come già ricordato, come sacrificio meritorio al cospetto di

¹⁶ WA 6, 356, 4-6; trad. it. M. Lutero, *Messa, sacrificio e sacerdozio*, a cura di S. Nitti, Claudiana, Torino 1995, p. 103.

Dio (una visione umanistica e morale del culto, quindi anticristiana), il suo essersi ridotta a operazione simoniaca e puramente esteriore (per i guadagni che voleva assicurarsi con le messe private o “messe basse”) e, infine, il suo candidarsi, in modo scritturisticamente infondato, a offerta in aiuto delle anime dei defunti.

L'intero volume si caratterizza per un'attenta e ben documentata ricostruzione storica e teologica delle questioni discusse, cui si aggiunge senz'altro il merito di aver tentato, nel panorama della ricerca italiana su Lutero, di far luce su un problema ancora poco esplorato, in verità non solo in Italia, ma anche all'estero. Senza ombra di dubbio un prezioso strumento di studio.

ISSR Mater Gratiae Ascoli Piceno
ale.agostini@yahoo.it