



La ragione umana:
«Dono di Dio» e «puttana del diavolo»
nel pensiero teologico di Martin Lutero

di

FRANCO BUZZI

ABSTRACT: This article deals with Luther's theological critique of natural reason. The Reformer, coming from the school of Augustinian thought, considers the importance of human reason in the history of salvation, unveiling its absurd saving claim that, despite its state of sin, it still continues to arrogate itself. Indeed, the human reason, despite being the supreme gift of God to the man, has fallen from its original relationship with God and has become incapable of knowing God, itself and the created nature. This betrayal of the human reason towards God is expressed using the Biblical terms: prostitution and alliance with the devil. The human reason can be liberated from such a condition only by the intervention of God, who enlightens it, makes it die in its sinful pretention and puts it again in the service of faith. Luther's dialectical instrumentation will be taken over by the classical German thought.

KEYWORDS: Reason, Will, Faith, Prostitution, Dialectic

ABSTRACT: Si tratta della critica teologica di Lutero alla ragione naturale. Il Riformatore, alla scuola di Agostino, considera la ragione nella storia della salvezza, sgravandola dall'assurda pretesa salvifica che essa, nell'attuale condizione di peccato, continua ad arrogarsi. Infatti la ragione umana, pur essendo il supremo dono di Dio all'uomo, è decaduta dalla sua originaria relazione con Dio ed è diventata incapace di conoscere Dio, se stessa e la natura creata. Il suo tradimento nei confronti di Dio viene espresso, con vocabolario biblico, in termini di prostituzione e di alleanza con il diavolo. Da tale condizione può essere liberata solo grazie all'intervento di Dio che la illumina e, facendola morire nella sua peccaminosa pretesa, la pone nuovamente a servizio della fede. La strumentazione dialettica di Lutero sarà fatta propria dal pensiero classico tedesco.

KEYWORDS: ragione, volontà, fede, prostituzione, dialettica

ARTICOLI

Syzthesis V/2 (2018) 169-189

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

È stato giustamente notato, da validi studiosi di Lutero¹, come l'interesse del Riformatore per il tema della "ragione" non sia principalmente di tipo filosofico astratto, nel senso di determinare i limiti della *ratio* dal punto di vista teoretico-conoscitivo o teorico-pratico (quando essa sia assunta insieme alla volontà e come stretto correlato del volere), come se la *ratio* fosse una facoltà da studiare in sé e per sé o, al più, in riferimento alla *voluntas*, per determinare in astratto le capacità e i limiti di tali facoltà rispetto agli oggetti cui esse si applicano. Non che manchino osservazioni di questo tipo negli scritti di Lutero². Nondimeno l'interesse del Riformatore non è principalmente di tipo critico-filosofico, ma di tipo critico-teologico, perché tale interesse è eminentemente di ordine soteriologico³, sicché solo nel quadro della questione antropologica e soteriologica rientrano e contestualmente si determinano anche i temi della capacità e dei limiti della ragione umana nel suo stretto rapporto con la volontà. Del resto l'antropologia del *totus homo*, che qualifica il pensiero di Lutero⁴, ci induce a superare una visione troppo analitica dell'uomo, evitando di dare troppo peso a *ratio* e *voluntas*⁵ come se fossero delle facoltà astrabili dall'interezza della persona che è, nella sua integrità, o «carne» o «spirito», e che, proprio in quanto "giustificata", è inevitabilmente e insuperabilmente segnata dal peccato e dalla grazia, *simul*⁶.

Sarà pertanto mio compito impostare in senso soteriologico la

¹ Cfr. K.-H. zur Mühlen, *Der Begriff ratio im Werk Martin Luthers*, in Id., *Reformatorisches Profil*, hrsg. v. J. Brosseder und A. Lexutt, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995, pp. 154-173, pp. 154-155, con letteratura citata alla nota 3.

² Cfr. *ivi*, pp. 155-161.

³ Ciò emerge chiaramente, oltre che da tutta l'importante monografia di B. Lohse, *Ratio und Fides. Eine Untersuchung über die ratio in der Theologie Luthers*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1958, anche dal più recente studio di Th. Kaufmann, *Die Ehre der Hure. Zum vernünftigen Gottesgedanken in der Reformation*, in J. Lauster-B. Oberdorfer (eds.), *Der Gott der Vernunft. Protestantismus und vernünftiger Gottesgedanke*, Mohr Siebeck, Tübingen 2009, pp. 61-91, pp. 64-80. Cfr. anche, complessivamente, B. Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995, pp. 214-223; sempre utile P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1983⁶, pp. 128-140.

⁴ Cfr. K.-H. zur Mühlen, *Der Begriff ratio*, cit., pp. 162-163; ma anche F. Buzzi, *La teologia di Lutero nelle «Lezioni sulla Lettera ai Romani»*, saggio introduttivo a M. Lutero, *La Lettera ai Romani (1515-1516)*, a cura di F. Buzzi, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1996², pp. 78-84, con letteratura segnalata nella nota 327.

⁵ Sulla forte e stabile correlazione esistente, secondo Lutero, tra *ratio* e *voluntas*, cfr. B. Lohse, *Ratio und Fides*, cit., p. 29.

⁶ Cfr. F. Buzzi, *La teologia di Lutero*, cit., pp. 84-88.

trattazione del tema scelto, per fare luce sull'evidente contrasto che scaturisce dagli attributi contrapposti con cui è qualificata la ragione. Da un lato, infatti, Lutero la presenta nei suoi scritti come il supremo dono di Dio agli uomini, dall'altro, invece, non esita a qualificarla come la grande prostituta o la puttana di satana. Evidentemente, nel contesto del pensiero cristiano, non ha senso parlare di soteriologia se non nell'ambito della storia della salvezza, concepita non solo come una successione temporale di eventi guidati da Dio per condurre l'uomo a salvezza, ma anche come una condizione nella quale di fatto si trova ad esistere l'uomo, prima del peccato, durante la soggezione al peccato e dopo la liberazione dal peccato.

1. La ragione, dono supremo di Dio all'uomo

Occorre anzitutto affermare che la ragione è il dono più grande e più importante che Dio abbia fatto all'uomo: essa è dunque «prae caeteris rebus huius vitae optimum et divinum quiddam»⁷; in forza di essa l'uomo si differenzia essenzialmente da tutti gli altri esseri, sia che si tratti di cose o di animali: la ragione deve essere individuata come la «differentia essentialis, qua constituatur homo, differre ab animalibus et rebus aliis»⁸. In virtù della ragione, nello stato originario, l'uomo risulta essere fatto a immagine di Dio: egli conosce Dio e crede che Dio è buono, vive una vita divina, privo di ogni timore e paura della morte, perfettamente contento della grazia di Dio⁹. La sua ragione, prima del peccato, è una "ragione illuminata", grazie alla quale può conoscere Dio ed ha una volontà assolutamente retta e orientata all'amore di Dio e del prossimo¹⁰. Ovviamente dello stato originale possiamo parlare

⁷ M. Luther, *Die Disputation de homine* (1536), WA 39/I, 175, 10, tesi 4. Per la *disputatio de homine* resta fondamentale l'ampio commentario di G. Ebeling, *Disputatio de homine*, 1. Teil: *Text und Traditionshintergrund*; 2. Teil: *Die philosophische Definition des Menschen. Kommentar zu These 1-19*, Mohr Siebeck, Tübingen 1977-1982 (= Id., *Luthertstudien*, II/1-2).

⁸ WA 39/I, 175, 14-15, tesi 6.

⁹ M. Luther, *Vorlesungen über 1. Mose von 1535-1545*, cap. 1, 26, WA 42, 47, 8-11: «Ergo imaginem Dei sic intelligo: Quod Adam eam in sua substantia habuerit, quod non solum Deum cognovit et credidit eum esse bonum, sed quod etiam vitam vixerit plane divinam, hoc est, quod fuerit sine pavore mortis et omnium periculorum, contentus gratia Dei».

¹⁰ WA 42, 47, 33-34: «Fuit enim in Adam ratio illuminata, vera noticia Dei et voluntas rectissima ad diligendum Deum et proximum [...]».

solo impropriamente, come di ciò che non conosciamo, poiché non ci troviamo in quella situazione, ma nella condizione di peccatori, sicché possiamo ricostruire la situazione d'origine solo per contrasto¹¹. Tuttavia Lutero non manca di segnalare i limiti anche di quella condizione felice. La conoscenza di Dio da parte della ragione nello stato originario non può intendersi come capacità conoscitiva dell'uomo di perscrutare la natura profonda di Dio. L'uomo non può conoscere Dio in se stesso, così come Dio conosce se stesso. Occorrerebbe essere Dio, per poter disporre di tale forma di conoscenza di Dio.

Se infatti la sua giustizia fosse tale da poter essere giudicata giusta dall'intelletto umano, evidentemente non sarebbe divina e non si distinguerebbe in nulla dalla giustizia umana (Gal 3, 20). Ma, dal momento che Dio è unico e vero, quindi totalmente incomprensibile e inaccessibile alla ragione umana, è giusto, anzi è necessario, che anche la sua giustizia sia incomprensibile, così come esclama anche Paolo quando dice: «O profondità della ricchezza e della conoscenza di Dio! Quanto inscrutabili sono i suoi giudizi, e incomprensibili le sue vie!» (Rm II, 33). Ora, non sarebbero cose incomprensibili, se noi fossimo capaci di comprendere sotto ogni aspetto perché sono giuste. Ma che cos'è l'uomo in confronto a Dio? Quanto è grande e che cosa può il nostro potere in confronto al suo potere? Che cos'è la nostra forza in confronto alle sue forze? Cos'è la nostra scienza in confronto alla sua sapienza? Cos'è il nostro essere in confronto al suo essere? In una parola, che cosa sono tutte le nostre cose in confronto a tutte le sue?¹².

Il che significa: il dono costitutivo della creatura, grazie al quale ella si riceve per tutto ciò che è, cioè "creatura", non adegua mai la creatura al Creatore. Esiste pertanto un divario incolmabile tra Creatore e creatura, anche nella migliore delle ipotesi, cioè quando il dono di Dio,

¹¹ WA 42, 47, 31-33: «Ergo cum de imagine illa loquimur, loquimur de re incognita, quam non solum non sumus experti, sed perpetuo contaria experimur, et nihil praeter nuda vocabula audimus»; WA 42, 48, 38-49, 3: «Ergo fuit praestantissimum quiddam illa imago Dei, in quam inclusa fuit vita aeterna et securitas aeterna et omnia bona. Ita autem per peccatum haec imago obscurata et viciata est, ut eam ne quidem intellectu possimus assequi. Nam etsi vocabula sonamus, Quis est, qui possit intelligere, quid sit esse in vita secunda sine pavoribus et periculis, sapientem, rectum, bonum et liberum ab omnibus calamitatibus tum spiritualibus tum corporalibus?».

¹² M. Luther, *De servo arbitrio*, WA 18, 784, 9-20 (trad. it. in Id., *Il servo arbitrio*, a cura di F. De Michelis Pintacuda, Claudiana, Torino 1993, pp. 408-409).

la ragione, funzioni in modo perfetto, perché non è ancora disturbata dalla presenza del peccato.

La ragione, come dono supremo di Dio alla creatura umana, non viene del tutto persa nemmeno nella condizione di peccato, dopo la caduta di Adamo. Rimane vero, secondo Lutero, che l'intelletto¹³ gode di un'inclinazione naturale al vero e che la volontà presenta una naturale inclinazione al bene. Così egli si esprime nelle *Note marginali a Pietro Lombardo* (1509-1511):

sicut malum i.e. non esse non est nisi in bono, ita intellectus falsus non est nisi in intellectu vero, et voluntas mala in voluntate bona [...]. Quia igitur intellectus, inquantum est, est verus, ideo non cessat inclinari naturaliter ad verum, quam diu habet esse intellettuale non obstante, quod viciatus sit falsitate. Sic voluntas quamdiu in suo esse manet, non potest secundum hoc esse non inclinari ad bonum, licet secundum vitium suum esse inclinetur ad malum¹⁴.

In concreto quest'affermazione si trascrive nella tesi della permanenza della cosiddetta "sinderesi", normalmente citata da Lutero secondo la traslitterazione dal greco συντήρησις ("conservazione"¹⁵, oppure "osservanza") come *syntheresis* o meglio *synteresis*, ovvero nel latino degli scolastici *synderesis*. Con tale termine la teologia scolastica, alla scuola di Aristotele, ha inteso la dotazione naturale all'uomo dei primi principi teoretici e pratici in virtù dei quali egli resta perennemente orientato al bene, anche dopo il peccato originale. Le scuole si dividevano su varie altre questioni: se tale "sinderesi" fosse una potenza (facoltà) o un *habitus* (come esplicitamente affermava Aristotele¹⁶) oppure se questi

¹³ Sulla sostanziale equivalenza semantica esistente, specialmente a partire dalla *Psalmenvorlesung* (1513-1515), tra "ratio", "intellectus", "intelligentia", "sapientia", "scientia" ecc. vedi B. Lohse, *Ratio und Fides*, cit., p. 30.

¹⁴ M. Luther, *Randbemerkungen zu den Sentenzen des Petrus Lombardus*, lib. II, d. 39, WA 9, 79, II-13; 16-21.

¹⁵ Così la intende esattamente Lutero: «Synteresis est conservatio, reliquiae, residuum, superstes portio naturae in corruptione et vitio perditae ac velut fomes, semen et materia resuscitandae et restaurandae eius per gratiam», M. Luther, *Predigt vom 26.12.1514*, WA I, 32, 4.

¹⁶ Cfr. Thomas Aq., *S. Th.*, I, q. 79, a. 12 in c.: «Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad aliquam specialem potentiam; sed ad quondam specialem habitum, qui dicitur *intellectus principiorum*, ut patet in VI *Ethic*. Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad specialem potentiam; sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus *synderesim*».

primi principi fossero propri solo della ragione o propriamente solo della volontà oppure di tutte e due. Effettivamente, secondo Lutero¹⁷, la sinderesi riguarda tutte e due le facoltà, in quanto essa costituisce il fondamento profondo dell'essere umano e ne definisce l'essenza¹⁸. L'uomo, per costituzione e originariamente, è orientato al bene e al vero: resta dunque dentro di lui, anche dopo il peccato, un insopprimibile orientamento al bene e al vero, anzi un'esigenza inestirpabile di conoscere Dio e di rapportarsi a lui. Tuttavia, secondo Lutero, dopo il peccato d'origine tale sinderesi non dispone più di nessuna capacità effettiva: essa resta impotente e inattiva, incapace di vedere il vero e di spingere al bene, benché essa sia corrispondente all'originario disegno di Dio, alla sua sapienza e alla sua volontà:

Nam de tota voluntate loquendo aequae ipsa deficit in amando bono, sicut ratio in intelligendo recto et vero. Sicut ergo Synteresis rationis etiam conformis est Sapientiae Dei, licet tota ratio omnino difformis sit ei, ita Synteresis voluntatis est conformis voluntati Dei¹⁹.

2. Debolezza e cecità della ragione nella conoscenza di Dio, dell'uomo e della natura, a seguito del peccato di Adamo

L'unico tipo di uomo che storicamente conosciamo è quello uscito dall'originario rapporto di fede grazie al quale si fondava in modo trasparente in Dio. L'uomo che conosciamo non gode più dell'innocenza originaria e fatica ad attenersi alla fede semplice dei bambini²⁰: si è lasciato traviare dalla ragione, uscendo dall'originaria fede/fiducia riposta in Dio. In questa situazione anche la ragione non giova all'uomo.

¹⁷ M. Luther, *Predigt vom 26.12.1514*, WA I, 36, 11-22.

¹⁸ Cfr. anche quanto scrive B. Lohse, *Ratio und Fides*, cit., p. 32, citando uno studio di E. Hirsch.

¹⁹ M. Luther, *Predigt vom 26.12.1514*, WA I, 36, 13-17.

²⁰ A tale fede o credo dei bambini (dunque al semplice "piccolo catechismo") occorre sempre ritornare quando si è messi alla prova, quando la "bella prostituta", la ragione, cerca di ammaliare e traviare giovani e vecchi inducendoli ai peccati tipici della loro età, la libidine e l'avarizia: «Derhalben wie ein junger Gesel mus der bo(e)sen lust wehren, ein Alter dem Geitz, Also ist die vernunft von art und natur ein schedliche hure, aber sie soll mir nicht schaden, wenn ich allein ihr widerstrebe. Ja, sie ist aber scho(e)ne, sie gleisset uber die massen fein, Da sollen Prediger sein unnd die leute wissen auff den Kinder glauben [...]», M. Luther, *Predigt vom 17.1.1546*, WA 51, 128, 39; 129, 19-22.

Infatti, benché in linea di principio egli potrebbe, a partire dalle realtà create, ascendere al Creatore e alle sue sublimi proprietà, di fatto tale conoscenza di Dio è compromessa dal tentativo in cui l'uomo costantemente incorre, di servirsi della propria ragione per celebrare ed elogiare se stesso, sicché mentre cerca di dimostrare l'esistenza di Dio, si sostituisce a Dio pretendendo di esserne il fondamento: la ragione non si concepisce come fondata in Dio creatore; al contrario, il creatore diventa creatura fatta essere dall'uomo che si compiace del proprio sapere²¹. È il caso evidente dell'idolatria, che non riconosce Dio come Dio e non gli dà gloria come si deve a Dio (cfr. Rm I, 21). In tal modo la stessa conoscenza naturale di Dio si trasforma in peccato:

Cognitio enim et sapientia naturaliter superbos facit et praesumptuosos, ut ait Apostolus: 'Scientia inflat' (cfr. I Cor 8, 1). Sic philosophi, cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt (cfr. Rm I, 21-22). Quid ergo foecerunt? Sibi scilicet placuerunt in tali cognitione dicentes se sapientes, et stulti facti sunt. Impossibile enim est, ut scientia non faciat sibi placere, et sic Dei oblivisci et ingratum fieri²².

Col trascorrere degli anni Lutero si è sempre più convinto dell'insufficienza conoscitiva da parte dell'uomo nei riguardi di Dio. Per esempio, commentando il *Libro di Giona* (1526), Lutero ammette che l'uomo sia in grado di affermare l'esistenza di Dio e di sapere, in astratto, anche qualcosa delle sue qualità o proprietà, come la bontà, la grazia, la misericordia e la sua capacità di aiutare. Tuttavia la ragione dubita e vacilla sulla questione del "Dio per me" o "per noi", nel senso che non sa se egli voglia effettivamente aiutare, essa non sa rapportare il concetto di Dio al vero Dio. Insomma, la ragione o la natura umana non conosce Dio, perché non sa che cosa egli pensi propriamente di noi e che cosa egli intenda propriamente donarci, e chi egli voglia essere per noi:

So weyt reicht das naturlich liecht der vernunft, das sie Gott fur eynen gu(e)tigen, gnedigen, barmhertigen, milden achtet; das ist eyn gross liecht. Aber es feylet noch an zwey grossen stucken. Das erst, sie glaubt wol, das Gott solchs vermuge und wisse zuthun,

²¹ Vedi su questa dialettica anche F. Buzzi, *Erasmus e Lutero*, Jaca Book, Milano 2014, pp. 51-55.

²² M. Luther, *Sermone aus den Jahren ca. 1514-1520*, WA 4, 647, 25-30. La data precisa di questa predica è controversa, vedi B. Lohse, *Ratio und Fides*, cit., p. 32, nota 5.

zu helffen und zugeben. Aber das er wolle oder willig sey, solchs an yhr auch zu thun, das kann sie nicht; darumb bleybt sie nicht feste auff yhrem synn. Denn die macht gleubt sie und kennet sie, aber am willen zweyffelt sie, weyl sie das widder spiel fulet ym unfal [...]. Hie kan der frey wille nicht mehr [...]. Das ander: [...] Sie weys, das Gott ist. Aber wer odder wilcher es sey, der da recht Gott heyst, das weys sie nicht²³.

Ma non si tratta soltanto di questo dubbio paralizzante. Talvolta, afferma Lutero, la ragione umana giunge addirittura a negare la stessa esistenza di Dio oppure ad affermare che, ammesso che egli ci sia, egli è e si comporta da ingiusto. Così, per esempio, nel *De servo arbitrio* (1525):

Dio governa questo mondo corporale, nelle cose esteriori, in una maniera che, se consideri e segui il giudizio della ragione umana, sei spinto a dire o che non c'è nessun Dio oppure che egli è ingiusto; come dice il poeta: spesso sono indotto a pensare che non ci siano dèi²⁴.

In altro contesto e in più tarda età, nel luglio del 1545, in occasione della discussione della tesi di licenza in teologia del Magister Pietro Hegemon (Ansbach 1533-Königsberg 1560), Lutero arriva ad affermare che i pagani non hanno conosciuto Dio come creatore. Ad Hegemon che distingueva due tipi di conoscenza di Dio: quella «ex creaturis visibilibus», la quale «non iuvat nos ad iustificationem», e quella «ex eius verbo», «ex evangelio Filii Dei»²⁵, grazie alla quale conosciamo la volontà di Dio, Lutero replicava:

Gentes creationem mundi simpliciter non cognoverunt, quia non cognoverunt Deum ex creatione. Non enim credebant, Deum ex nihilo condidisse omnia, sed tamen illa cognitione, quae est philosophica, ex gubernatione aliquid cognoverunt, esse primum movens et summum ens, ut Plato [...]»²⁶.

²³ M. Luther, *Der Prophet Jona ausgelegt* (1526), WA 19, 206, 12-33 con tagli.

²⁴ M. Luther, *De servo arbitrio*, WA 18, 784, 36-39 (trad. it. in Id., *Il servo arbitrio*, cit., p. 409). Il rimando poetico è a Ovidio, *Amor.* III 9, 35-36: «Quando il cattivo destino [*mala fata*] porta via i buoni – perdonatemi che lo confesso – sono indotto a credere che gli dèi non esistono».

²⁵ Cfr. M. Luther, *Die Promotionsdisputation von Petrus Hegemon* (1545), WA 39/II, 345, 4-23 [A].

²⁶ WA 39/II, 345, 24-346, 5 [A].

Di fatto la ragione, dopo la caduta di Adamo, ha perso anche la possibilità di conoscere veramente chi sia l'uomo e la sua natura, anzi addirittura non è più in grado di conoscere la creazione intera nel suo vero senso e finalità. C'è un testo molto bello nelle *Lezioni sulla Lettera ai Romani* (1515-1516) in cui Lutero, commentando Rm 8, 19 (sull'attesa della creazione), lamenta questa mancanza di conoscenza. Infatti la comprensione semplicemente filosofico-razionale del creato si ferma alle nozioni delle essenze, delle quiddità, dell'azione, della passività e del moto, ma non sa cogliere nella creazione il "gemito" e l'"attesa" che la anima e dunque la finalità verso la quale essa è orientata. Tale finalità o scopo, all'interno del piano divino, risulta essere, secondo la parola rivelata, la partecipazione di tutto il creato all'orizzonte della risurrezione ovvero della gloria dei corpi risorti dei figli di Dio (cfr. Rm 8, 18-25)²⁷:

Ahimè! Quanto siamo profondamente e pericolosamente impantanati nei predicamenti e nelle quiddità! Da quante stolte opinioni siamo avviluppati, in metafisica! [...]. Sarete pertanto ottimi filosofi, ottimi indagatori della realtà, se imparerete dall'Apostolo ad avere sempre sotto gli occhi la creazione che aspetta, geme, è nelle doglie del parto, cioè non sopporta ciò che è e desidera ciò che essa sarà, e che ancora non è. Allora infatti perderà ben presto valore la scienza dell'essenza delle cose, degli accidenti e delle differenze²⁸.

La ragione teologica profonda che spiega come mai la mente umana, l'umano intelletto non arrivi a comprendere la *creatio ex nihilo* dipende, secondo Lutero, dal fatto che chi non crede alla risurrezione dei morti non può nemmeno credere al miracolo della creazione dal nulla di tutte le cose:

Ratio vero neque intelligit neque amplectitur ista: imo quod maius est, videt ob oculos, generationem fieri ex nihilo, et tamen non concludit esse divinum opus. Video ISAAK nasci ex sterili matre, matrice emortua et tam dura, quam sunt ossa in Cranio: Non video pilos, non corpus, non animam, et tamen ex lumbis Abrahae, ex matrice Sarae matris prodit filius habens ista omnia: an non ex nihilo haec oriuntur? Certe res mortua

²⁷ Cfr. tra di loro le tesi 35-38 de *Die Disputation de homine*, WA 39/1, 177, 3-10.

²⁸ M. Luther, *Die Vorlesung über den Römerbrief* (1515-1516), WA 56, 371, 11-12; 28-32 (trad. it. in Id., *La Lettera ai Romani*, cit., pp. 520-521).

est semen et matrix, et magis mortua, quam granum in terram cadens. Ideo cogitare ratio debebat, non esse hanc operationem naturalem, sicut somniant. Sed Caecitas et malum Diaboli est, quod ista non inspicimus aut consideramus: atque ita neutrum intelligimus, si rationem ducem sequimur, neque resurrectionem futuram, neque generationem. Qui enim non credit resurrectionem mortuorum, is etiam non credit aut cernit miraculum generationis, quod homo ex homine, bos ex bove nascitur²⁹.

Dunque, nell'attuale condizione umana di peccato, quanto vale per la mancata conoscenza di Dio, vale altresì per l'insufficiente conoscenza della natura nell'insieme del suo senso, ma, vale in particolare, anche e soprattutto, per la deficitaria conoscenza che l'uomo ha di se stesso. Infatti, con l'uso della semplice ragione decaduta dalla sua condizione originaria, l'uomo propriamente non conosce se stesso. Lutero esprime questa sua tesi servendosi anche del linguaggio della scolastica, richiamandosi spesso alla dottrina delle quattro cause (causa materiale, formale, efficiente e finale). La filosofia non sa infatti conoscere la causa efficiente e la causa finale dell'uomo. Solo la teologia, mediante la fede nella parola rivelata, arriva a conoscere la vera provenienza e il vero destino finale dell'uomo: «Nam Philosophia [causam] efficientem certe non novit, similiter nec finalem»³⁰; «Theologia vero de plenitudine sapientiae suae Hominem totum et perfectum definit»³¹, per raccogliere tutta la realtà teologica dell'uomo nella definizione della giustificazione per fede: «Paulus Rom. 3: Arbitramur hominem iustificari fide absque operibus, breviter hominis definitionem colligit, dicens, Hominem iustificari fide»³².

Nel processo confusionario dominato dal dubbio, in cui finisce l'uomo che, pur potendo conoscere qualcosa di Dio, almeno in linea di principio, di fatto si trova a non riconoscerlo e a celebrare se stesso, si inserisce il discorso di Lutero sulla ragione intesa come "puttana di satana", nel senso che essa, abdicando alle sue possibilità originarie e avendole di fatto perdute, si offre come mezzo di cui satana si serve per andare contro Dio e contro l'uomo stesso, facendogli perdere la conoscenza di Dio e quella di se stesso.

²⁹ M. Luther, *Vorlesungen über I. Mose*, cit., cap. 25, 17, WA 43, 374, 11-24. Cfr. cap. 2, 21, WA 42, 95, 35-96, 25.

³⁰ M. Luther, *Die Disputation de homine*, WA 39/I, 175, 28-29, tesi 13.

³¹ WA 39/I, 176, 5-6, tesi 20.

³² WA 39/I, 176, 31-33, tesi 32.

3. Il cattivo servizio della ragione all'uomo e a Dio: La ragione "puttana del diavolo"

«Ratio nostra sui amans est»³³. È un'espressione pregnante, che salda insieme *ratio* e *velle* nella ricerca di un unico interesse: abbandonare Dio, esercitando un *vitiosus amor* per se stessi. Tale espressione – *ratio nostra sui amans est* – corrisponde a quanto Lutero afferma negli anni più maturi del suo insegnamento, ma essa rimanda in modo perfetto a ciò che egli aveva già insegnato agli inizi: «homo non potest, nisi quae sua sunt querere et se super omnia diligere»³⁴. Proprio in questo, nel ripiegamento su di sé (tale è appunto il *cor curvum*), nella ricerca di se stesso, nell'*amor sui*, nel compiacersi di sé rispecchiandosi nelle proprie opere, nella propria intelligenza e sapienza, nella propria giustizia e nelle proprie virtù, l'uomo pecca attribuendo a se stesso tutto ciò che gli viene da Dio:

la nostra natura, per il vizio del primo peccato, è ricurva in modo così profondo su di sé, che non solo piega verso di sé gli ottimi doni di Dio e ne gode (come si vede chiaramente nel caso di quelli che si giustificano da sé e nel caso degli ipocriti) – anzi si serve anche di Dio, per ottenere questi beni –, ma non si rende neanche conto di cercare ogni cosa, Dio compreso, per se stessa, in modo così iniquo, storto e perverso³⁵.

Dove Dio, a causa del peccato (la mancanza di fede-fiducia in lui), lascia il cuore dell'uomo, al suo posto subentra satana, il grande oppositore, da sempre impegnato a fare fallire tutti i piani di Dio. Il diavolo invade il cuore dell'uomo e mira a schiavizzarlo mediante la ripetizione del peccato e la moltiplicazione del peccato:

Se Dio è in noi, Satana è assente, e non c'è che la volontà del bene. Se invece Dio è assente, allora è presente Satana, e in noi non c'è che la volontà del male [...] Avendo perduto la libertà, siamo costretti a essere servi del peccato, vale a dire, vogliamo il peccato, diciamo il peccato e il male, compiamo il peccato e il male³⁶.

³³ M. Luther, *Vorlesungen über I. Mose*, cit., cap. 25, 24-26, WA 43, 406, I.

³⁴ M. Luther, *Die Vorlesung über den Römerbrief* (1515-1516), WA 56, 237, 12-13.

³⁵ WA 56, 304, 25-29 (trad. it. in M. Lutero, *La Lettera ai Romani*, cit., p. 415).

³⁶ M. Luther, *De servo arbitrio*, WA 18, 670, 6-11 (trad. it. in Id., *Il servo arbitrio*, cit., pp. 198-199).

Il cuore dell'uomo è come il campo o il luogo in cui si consuma la tresca tra satana e la ragione, la quale viene appunto introdotta da Lutero come la "puttana del diavolo", precisamente perché la ragione esce dal rapporto sponsale di alleanza mediante la fede-fiducia originaria in Dio, per tradire Dio con satana. La ragione infatti vuole solo se stessa, satana non vuole nient'altro che l'uomo si separi polemicamente da Dio suo creatore, sicché i due si trovano in pieno accordo nella volontà di peccare, cioè di tradire Dio. Giustamente Thomas Kaufmann ha ambientato il tema della prostituzione nella vita del tempo di Lutero a Wittenberg: non potevano mancare riferimenti concreti a questa piaga cittadina, in parte tollerata e in parte condannata, che contestualizzassero le lezioni e le prediche di Lutero³⁷. Tuttavia ritengo ovvio che il contesto di riferimento – che rimane sullo sfondo, ma al quale, sia pure in modo non esplicito, si appella Lutero – sia biblico e che, in particolare, sia costituito dalla condanna del peccato di idolatria (intesa come la mancanza di fede-fedeltà a Dio da parte del popolo), un peccato che normalmente è presentato e condannato nella tradizione profetica come peccato di prostituzione³⁸, in perfetta sintonia con la rilettura profetica del tema dell'alleanza (ovvero del patto) in termini di amore sponsale.

La «grande, cieca prostituta, la ragione, che fornicava con il diavolo», mira alle cose grandi e più alte di lei, disprezzando ciò che è piccolo, mentre, al contrario, Dio si comporta come uno che scende, come chi si compiace di guardare in basso e alle cose che non sono: «Das will die doll, blindt huer, di vornufft, welche mit dem Teuffel buletth, sych nicht uberreden lassen»³⁹. Evidentemente la tendenza verso l'alto della ragione rappresenta qualcosa di perverso rispetto a quel Dio di cui si dice nei *Salmi*: «Quis sicut dominus deus noster, qui in altis habitat et humilia respicit in coelo et in terra?» (Sal 113, 5-6)⁴⁰, quel Dio che «siecht allein, was geringe ist, und was die welldt vorachtett»⁴¹. Così come il diavolo rafforza e compiace la ragione nella sua autoesaltazione nei riguardi di Dio, allo stesso modo egli la spinge verso il comodo più egosistico, quando, ad esempio, si tratta per la donna di

³⁷ Th. Kaufmann, *Die Ehre der Hure*, cit., pp. 61-64, 69.

³⁸ Cfr. per questa tematica, in particolare, i profeti Geremia, Ezechiele e Osea. Questa tematica profetica, allargata alla storia di tutta l'umanità dal punto di vista escatologico, sta sullo sfondo della stessa *Apocalisse* neotestamentaria.

³⁹ M. Luther, *Predigt in Genesim vom 27. Januar 1521*, WA 9, 559, 28-29.

⁴⁰ WA 9, 559, 20-21.

⁴¹ WA 9, 559, 24-25.

sottrarsi ai propri doveri naturali legati al matrimonio, in particolare alla cura dei figli e alla dedizione disinteressata alla famiglia. Tutto ciò spinge la ragione a evitare lo stato matrimoniale e a preferire la vita solitaria o lo stato celibatario. Ci sono in proposito pagine colorite sulla «tolle, kluge hure» tra le prediche di Lutero:

Nu sihe tzu, Wenn die kluge hure, die naturliche vernunfft [...] das ehliche leben ansihet, so rumpfft sie die naßen und spricht: 'Ach, solt ich das kind wiegen, die windell wasschen, bette machen, stanck riechen, die nacht wachen, seyns schreiens warten, seyn grindt und blattern heylen, darnach des weybs pflegen, sie erneeren, erbeytten, hie sorgen, da sorgen, hie thun, da thun, das leyden und diß leyden, und was denn mehr unlust und muhe der ehestand lernet. Ey, solt ich so gefangen seyn. O du elender, armer man, hastu eyn weyb genommen, pfu, pfu, des iamers und unlusts. Es ist besser, frey bleyben und on sorge eyn rugig leben gefurt. Ich will eyn pfaff oder Nonne werden, meyne kinder auch datzu halten'⁴².

Per un'analisi dettagliata dei vari testi di Lutero in cui appare l'espressione metaforica della «tolle hure», talvolta introdotta anche con il nome di «Frau Hulda» o di «Frau Holle», a significare la ragione naturale, rimando alle accurate segnalazioni di Kaufmann⁴³. Qui mi limito a esplicitare in che cosa consista il gioco della ragione-puttana: essa entra in antagonismo con l'unico atteggiamento ammissibile davanti a Dio (*vor Gott*), vale a dire la fede, la quale riceve tutto da Dio. Al contrario la ragione, come puttana di satana, non fa altro che esaltare se stessa nella sua assurda pretesa di guadagnare o meritare qualcosa davanti a Dio, «Aber es gilt nichts fu(e)r Gott denn allein der Glaube»⁴⁴. Insomma, la «puttana del diavolo», anzi l'«arciputtana» (*ertzhure*) ovvero la «sposa del diavolo» (*teuffelsbraut*)⁴⁵ non mira ad altro che a disprezzare e a oltraggiare ogni iniziativa divina ogni progetto divino: «die vernunfft

⁴² M. Luther, *Vom ehelichen Leben* (1522), WA 10/II, 295, 16-26.

⁴³ Th. Kaufmann, *Die Ehre der Hure*, cit., pp. 66-67, in particolare note 26 e 28, per i testi e le ricorrenze in latino, vedi p. 69 con note 44 e 45. Nella citata nota 28 Kaufmann fa notare il gusto dell'ossimoro ovvero dell'«oppositum in adiecto» quando Lutero usa l'espressione «Junfrau hulde» o altre analoghe, come «hurische iungfrawe» o «iung-frauliche hure».

⁴⁴ M. Luther, *Predigten über das 2. Buch Mose* (1524-1527), cap. 7 (II. Dezember 1524), WA 16, III, 23-26.

⁴⁵ Cfr. M. Luther, *Wider die himmlischen Propheten* (1525), WA 18, 164, 27.

des teuffels hure ist und nichts kan denn lestern und schenden alles, was Gott redt und thut»⁴⁶. Essa è l'antagonista di Dio per eccellenza. Infatti satana, ovvero la sua puttana – la quale non è altro che la personificazione delle forze antagoniste a tutto ciò che è propriamente divino – si serve del lume naturale, della ragione, del libero arbitrio e delle facoltà naturali, ma anche dei libri dei pagani e delle dottrine umane, in essi contenute, per opporsi a Dio con argomenti e per stabilire e consolidare, con l'autorità di Aristotele, niente meno che «l'opera di Caino». Infatti la tesi della ragione non consiste in nient'altro che in questo: fare delle opere buone la base del riconoscimento divino, cioè il fondamento sulla base del quale Dio riconosce giusto l'uomo⁴⁷.

Si comprende pertanto perché Lutero abbia fatto della «giustificazione per fede» ovvero «per sola grazia» l'unico principio e il criterio teologico fondamentale, sul quale appoggiare e sviluppare tutta la sua polemica contro la ragione. Tale polemica, a ben vedere, si configura come una «critica teologica della ragione naturale». Dio scredita la ragione, mostrando tutta l'arroganza, la falsità e la corruzione della puttana di satana. Egli infatti ci tratta da buffoni, cioè si prende gioco della nostra incredulità, quando realizza le sue promesse rivolte ad Abramo giunto in tarda età. In questo modo egli costringe al silenzio la ragione incredula, presuntuosa, contestatrice e ribelle: «Also mus auch der gute Abraham ynn seinen letzten tagen ein weib [Keturà] nemen, allein daru(e)mb, das er [Gott] uns zu narren mache, das die hur die vernunfft stillschweige und lasse yhr urteyl stehen»⁴⁸.

Già si è detto dell'incapacità della ragione di conoscere l'uomo nella sua vera realtà storica. Tale impotenza esplode nel giudizio falso che essa pretende di tirare a partire dalla considerazione esterna di cui è unicamente capace, quando prende in considerazione l'uomo e il suo operato: essa, per esempio, giudica buone e sante le opere compiute da chi vive nello stato monastico, per il semplice fatto che qualcuno viva in tale stato, tuttavia «sie sihet nicht, die tolle hure, das solche werk weyt von got seyn»⁴⁹. Detto con una semplice espressione colorita: «Aber pfui dich an, du schendliche hu(o)r (ich meine unser vernunfft), ko(e)nnen wir doch uns selb nicht recht kennen, was wir sind»⁵⁰.

⁴⁶ WA 18, 164, 25-27.

⁴⁷ Cfr., nell'insieme, M. Luther, *Kirchenpostille 1522* (Gal 4, 1-7), WA 10/1/1, 326, 16-327, 10.

⁴⁸ M. Luther, *Predigt in Gen. 25, 1* (1527), WA 24, 428, 15-17.

⁴⁹ M. Luther, *Predigt vom 30. Juli 1531*, WA 34/II, 44, 27-28.

⁵⁰ M. Luther, *Hauspostille 1544* (Am Tag der heiligen Trifaltigkeit), WA 52, 336, 5-6.

La cecità e la corruzione della ragione, che si lascia circuire dal diavolo, traspare anche dalla sua incapacità di avvertire in modo chiaro, netto e senza possibilità di fraintendimento la stessa regola d'oro che è insita nel cuore di ogni uomo:

Tametsi enim omnes homines “notitiam quandam naturalem habeant, animis ipsorum insitam”, qua naturaliter sentiunt alteri faciendum esse, quod quis velit sibi fieri (Quae sententia et similes, quas legem naturae vocamus, sunt fundamentum humani iuris et omnium bonorum operum), tamen adeo corrupta et caeca est vitio diaboli humana ratio, ut illam cognitionem secum natam non intelligat aut, si etiam admonita verbo Dei intelligat, tamen scienter (tanta est potentia Satanae) eam negligat et contemnat⁵¹.

Ovviamente tale cecità raggiunge il massimo, quando si tratta propriamente dei contenuti cristiani fondati su Cristo, la sua nascita, passione e morte per la salvezza dell'umanità:

Mundus plenus libris, sed nihil de illa doctrina, quia ratio non intelligit, quod deus sanctus purus fiat homo et mea peccata ferat et satisfaciat pro eis⁵². At ceca humana ratio neque credere neque ferre potest unam Christi mortem nobis conferre iustitiam⁵³.

Ammaliata da satana, la ragione umana è prigioniera di se stessa e della propria opposizione a Dio: l'uso che se ne può fare in tale condizione è sempre pericoloso e inconcludente dal punto di vista della salvezza dell'uomo, precisamente perché la “critica teologica della ragione naturale” ha portato alla luce questa verità: la ragione non può nulla per la salvezza dell'uomo ed ogni suo esercizio che miri in qualche modo, consapevolmente o inconsapevolmente, a fare progressi in tale direzione salvifica si conclude con un ulteriore aggravamento della situazione di peccato. Solo l'intervento della fede può liberare la ragione dal suo asservimento satanico e renderla disponibile per un nuovo uso, che possiamo chiamare teologico.

⁵¹ M. Luther, *In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius*, ad Gal 5, 1 (1531; 1535), WA 40/II, 66, 34-39; 67, 14-15.

⁵² M. Luther, *Predigt am Karfreitag* (30. März 1537), WA 45, 63, 8-10.

⁵³ M. Luther, *Predigt am Pfingstmontag Nachmittag* (1. Juni 1528), WA 27, 172, 36-37; 173, 19.

4. Morte e risurrezione della ragione: la ragione illuminata

Per uscire dal circolo vizioso della schiavitù di satana, Dio offre, nella croce del Figlio suo, il giudizio su ogni comportamento umano: Gesù Cristo soffre e muore per la redenzione del mondo. Il suo patire sembra all'uomo massima stoltezza e follia, tuttavia proprio in tale stoltezza si manifesta la sapienza e la giustizia di Dio, quella sapienza e giustizia che egli ci dona gratuitamente nel Figlio. Perciò solo nella croce di Cristo c'è vera conoscenza di Dio e vera conoscenza dell'uomo. Ne consegue che la ragione deve morire a se stessa, vale a dire alla pretesa di autocostruirsi davanti a Dio, come se fosse in grado di procurare la salvezza all'uomo: «Ratio corrupta originali peccato captivanda, imo exstinguenda est cum sua luce et sapientia in obsequium fidei»⁵⁴. Nel pensiero fortemente dialettico di Lutero la fede significa propriamente la morte della ragione, intesa come principio ad essa rigorosamente opposto e alternativo: «Fides rationem mactat et occidit illam bestiam quam totus mundus et omnes creaturae occidere non possunt»⁵⁵. «Si ratio *sol michi* *lernen*, quare non abiicimus Euangelium et librum scripturae? Nos praedicamus aliquid *hoher* quam ratio et occidimus rationem»⁵⁶. Tuttavia, questa morte della ragione, non significa secondo Lutero un puro e semplice annullamento della medesima, ma una sua rinascita ovvero una sua conversione a vita nuova. Invero “nasce” o “viene generata” una nuova ragione che appartiene alla fede e di cui la fede si serve: «alia ratio generatur quae est fidei»⁵⁷. Dove, forse, nell'espressione “ratio fidei”, il genitivo “fidei” più che un “genitivo soggettivo” rappresenta un “genitivo epesegetico”: la ragione che è la fede. Del resto nel testo manoscritto si dice: «quia nos [in quanto credenti] habemus nostram rectam rationem et bonam voluntatem: fidem»⁵⁸. Vale a dire: per noi la fede è tutto: retta ragione e buona volontà! In ogni caso, al di là della possibile enfasi, imposta al Riformatore dalle regole della sua stessa retorica, nelle *Tischreden* si dice che Lutero, interrogato se la

⁵⁴ M. Luther, *Die Promotionsdisputation von Erasmus Alberus* (24. August 1543), WA 39/II, 253, 9-10.

⁵⁵ M. Luther, *In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius*, ad Gal 3, 6 (1535), WA 40/I, 362, 15-16.

⁵⁶ M. Luther, *Predigt am 5. Sonntag nach Trinitatis* (1539), WA 47, 844, 24-25; 845, 1.

⁵⁷ M. Luther, *In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius*, ad Gal 3, 10 (1535), WA 40/I, 412, 20.

⁵⁸ Ad Gal 3, 10 (1531), WA 40/I, 412, 8-9.

ragione possa qualcosa nei cristiani ovvero se il lume della ragione giovi a qualcosa, rispose:

Distinguo: Ratio obsessa a Diabolo obest, et quo est beatior et felicior, eo plus nocet, sicut videmus in sapientibus viris, qui a verbo ratione dissentiunt; sed illustrata a Spiritu hilff judicirn die heylig schriff [...] ratio dienet dem glauben, das sie eim ding nach denkt, quando est illustrata; sed sine fide nihil prodest nec potest ratio [...] ⁵⁹.

Infatti Lutero parla di illuminazione della ragione, la quale riveste grande importanza nella vita dell'uomo nuovo che nasce nella fede, dalla fede, in virtù della fede. La ragione, andando contro se stessa, si converte, quando riconosce che il modo di pensare e di agire di Dio è troppo alto per lei:

Nemo unterwind sich cum Deo zu handeln suis cogitationibus, er sol bleiben bey dem wort, alias hebt ers nicht wol an sua ratione, quia ratio ipsa fatetur, was ir zu hoch, das ist ir zu hoch. Cum ergo fatetur stulta quod tentat, ut si velim digito tangere coelum, impossibile est. Cum ergo non simus similes deo nec druber, sed drunter weit weit ⁶⁰.

La ragione, riconoscendo la propria impotenza, si lascia illuminare da Dio, dalla sua Parola, e in tal modo viene realmente cambiata, infatti: «non est rationis natae videre Deum, sed spiritus Dei, illustrantis mentes nostras per verbum» ⁶¹. In che cosa consiste questo cambiamento e che cosa comporta in concreto? Grazie a tale trasformazione la ragione illuminata dalla fede può finalmente apprendere Cristo: «Apprehenditur autem Christus non lege, non operibus, sed ratione seu intellectu illuminato fide» ⁶². Una volta convertita, cioè trasformata, la ragione può trascinare con sé, nel suo nuovo modo di conoscere, dunque secondo verità, anche le altre facoltà e forze naturali dell'uomo:

Sihe, wenn nu das liecht, die vornunfft, der allte dunckel, tod ist,

⁵⁹ M. Luther, *Tischreden*, WATr I, 191, 23-31, n. 439; cfr. WATr 3, 105-106, n. 2938 b: in tale contesto si parla della ragione come "optimum instrumentum", ivi, 105, 15.

⁶⁰ M. Luther, *Predigten über das 5. Buch Mose*, cap. 5, 7 (29. August 1529), WA 28, 608, 3-8.

⁶¹ M. Luther, *Vorlesungen über I. Mose*, cit., cap. 12, 17, WA 42, 486, 22-23.

⁶² M. Luther, *In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius*, ad Gal 3, 6 (1535), WA 40/I, 447, 15-16.

finster, unnd ynn eyn new liecht vorandert worden, ßo muß denn auch yhm folgen und vorandert werden das gantz leben und alle krefft des menschen. Denn wo die vornunfft hyngelhet, da folget der wille hynnach; wo der wille hyngelhet, da folget die lieb, lust hynnach. Unnd muß alßo der gantz mensch ynn das Euangelium kriecken unnd alda new werden⁶³.

La fede comporta dunque un rinnovamento non solo dell'intelletto, ma dell'uomo intero, con tutte le sue facoltà. Per altro rimane vero che, in questa nostra vita segnata dalla storia del peccato, per quanto la ragione muoia a se stessa e l'io cessi di porsi orgogliosamente nella forma dell'*Ichwille*, per quanto la ragione venga realmente plasmata dalla fede e l'io orgoglioso e prepotente si lasci sottomettere al *verbum crucis*, resta pur sempre vero che la morte della ragione non riesce mai perfettamente in questa vita:

Primitias spiritus tantum accepimus, non decimas. Neque ratio tota occiditur in hac vita. Ideo in nobis reliqua est adhuc concupiscentia, ira, impatientia et alii fructus carnis ac infidelitatis⁶⁴.

Sicché, finché sarà in vita, l'uomo tenderà sempre a lasciarsi prendere dal proprio *Ichwille* e desidererà sempre andare contro Dio, con l'intenzione di prescrivergli il proprio parere e di imporgli la propria volontà. Insomma, la ragione mantiene la propria inclinazione alla giustizia ottenuta tramite il compimento delle opere, la cosiddetta *Werkgerechtigkeit*, e quindi è sempre tentata di escludere Cristo: «Si nego peccatorem, etiam crucifixum»⁶⁵. Del resto questa situazione della ragione convertita o illuminata corrisponde perfettamente alla condizione generale e intera dell'uomo giustificato, il quale resta insuperabilmente *simul iustus et peccator*.

5. L'uso mondano della ragione

Tutto ciò precisato, possiamo, prima di concludere, ribadire che la ragione umana, sgravata da un compito soteriologico che ella non può

⁶³ M. Luther, *Kirchenpostille 1522* (Joh. 1, 13), WA 10/I/1, 233, 7-12.

⁶⁴ M. Luther, *In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius*, ad Gal 3, 6 (1535), WA 40/I, 364, 18-20.

⁶⁵ Ad Gal 3, 13 (1531), WA 40/I, 434, 9.

portare e restituita alla sua originaria dignità, si presenta come l'organo che riveste la massima autorità e competenza per ciò che riguarda l'organizzazione del mondo terrestre. Anche dopo il peccato originale, l'uomo resta capace di esercitare la sua signoria sul creato, mediante la ragione. Dio stesso ha confermato tale signoria dell'uomo dopo il peccato:

7. Quam (sc. rationem) et scriptura sancta constituit talem dominam super terram, volucres, pisces, pecora, dicens: Dominamini.
8. Hoc est, ut sit Sol et Numen quoddam ad res administrandas in hac vita positum.
9. Nec eam Maiestatem Deus post lapsum Adae ademit rationi, sed potius confirmavit⁶⁶.

Per risolvere i compiti terreni, legati all'esercizio della razionalità, sia all'interno delle competenze professionali relative al lavoro sia per ciò che riguarda l'organizzazione politica ed economica della società, con la possibilità e il dovere di stabilire le necessarie norme di diritto che regolino l'umana convivenza, civile ed ecclesiastica, in modo ordinato, la ragione umana, anche dopo il peccato, si dimostra capace d'intervento, applicandosi in tutte queste faccende terrene con intraprendenza, cura e impegno indefesso⁶⁷. Ovviamente ciò non significa che nell'esecuzione dei suoi compiti la ragione non abbia nulla a che vedere con la fede. La ragione infatti, nel dedicarsi esclusivamente ai suoi compiti terreni, potrebbe ingannarsi sul senso generale del suo compito terreno, assolutizzando in modo esclusivo la ricerca dei beni materiali, di una felicità e di una pace unicamente terrene. Essa potrebbe esaltarsi e autogloriarsi nello svolgimento dei suoi compiti. Perciò resta necessario il rapporto con la fede, la quale sveste, denuda e dissuade la ragione da tale atteggiamento: essa, infatti, è portata ad attribuire tutto a se stessa, con prepotenza, signoria e potenza assoluta, in modo autoreferenziale. In tale maniera, solo la fede, in definitiva, offre alla ragione la retta intelligenza del suo stesso agire terreno. Del resto ogni cristiano è tenuto a compiere la sue opere a partire dalla fede, così come nel compierle, deve lasciarsi guidare, per opera dello Spirito Santo, dall'amore del prossimo⁶⁸.

Dall'intero sviluppo della mia breve esposizione del tema è emerso – credo con chiarezza – un complesso “procedimento dialettico”: a

⁶⁶ M. Luther, *Die Disputation de homine*, cit., WA 39/I, 175, 16-21, tesi 7-9.

⁶⁷ Vedi su questo tema B. Lohse, *Ratio und Fides*, cit., pp. 120-126; cfr. anche Th. Kaufmann, *Die Ehre der Hure*, cit., pp. 78-79.

⁶⁸ Cfr. B. Lohse, *Ratio und Fides*, cit., pp. 126-133.

partire dalla condizione originaria della “ragione illuminata” (*iustitia originalis*), attraverso la negazione (*peccatum*) e la conseguente cecità ovvero lo smarrimento della ragione presso le creature (non conosciute neppure come tali), si perviene per l’eterna iniziativa di Dio creatore e redentore (*solus Deus*), a una condizione rinnovata, nella quale la ragione nuovamente “illuminata” conserva in sé o presso di sé – come vinta e superata (cfr. la categoria hegeliana dell’*Aufhebung*), ma sempre viva a modo di minaccia reale (*Anfechtung*) – la cecità della condizione di peccato (*simul iustus et peccator*). In tutto ciò non è difficile scorgere in Lutero – un tema che sarà da approfondire! – un pensiero di tipo storico-salvifico, che getta un ponte, fungendo da mediatore significativo, tra le posizioni di partenza della teologia di Agostino d’Ippona e i massimi temi speculativi della dialettica hegeliana, fatte salve le differenze che si dovranno portare alla luce, prima fra tutte la differenza – insuperabile secondo Lutero! – esistente tra Creatore e creatura, l’unica in grado di garantire l’effettiva trascendenza di Dio, il quale è da lui concepito come sopra-dialettico, eternamente identico a se stesso nel suo amore infinito per l’umanità⁶⁹. Del resto è noto a tutti che proprio i più sublimi temi speculativi di Hegel sono nati da una sua seria riflessione sulla *historia salutis*. Ciò non farebbe che confermare una tesi più generale: gli sviluppi speculativi dell’idealismo tedesco hanno radici profonde nell’articolata dialettica del pensiero teologico di Lutero⁷⁰, la cui permanenza sopravvive nelle e alle stesse critiche ad Hegel maturate nel dibattito tra i circoli filosofici della destra e della sinistra hegeliana. Pertanto la mediazione di Lutero non va ovviamente intesa nel senso che i risultati⁷¹ ovvero i contenuti secolarizzati del pensiero classico tedesco siano gli stessi della teologia luterana, ma nel senso che, da parte dei pensatori dell’idealismo tedesco, è stato

⁶⁹ Tale condizione sopra-dialettica di Dio è stata descritta, recuperando Lutero in senso religioso e polemicamente antihegeliano, da Kierkegaard in un discorso edificante (sulla *Lettera di san Giacomo* 1, 17-21) dedicato, nell’agosto del 1855, alla memoria del padre defunto, intitolato *L’immutabilità di Dio*, in S. Kierkegaard, *Opere*, a cura di C. Fabbro, Sansoni, Firenze 1972, pp. 941-950.

⁷⁰ È ciò che traluce dai puntuali e luminosi studi di E. De Negri, *La teologia di Lutero*, La Nuova Italia, Firenze 1967 e Id., *Offenbarung und Dialektik. Luthers Realtheologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973, che è ben più di una semplice traduzione del volume precedente. I lavori di De Negri meriterebbero uno studio a parte. La questione non riguarda solo Hegel, cfr. F. Buzzi, *Lutero e la modernità*, «Filosofia e Teologia» 31/1 (2017), pp. 9-16.

⁷¹ Vale a dire: il cristianesimo, nel suo complesso, in quanto risultato dell’ermeneutica esercitata dal pensiero classico tedesco sulle tematiche della teologia di Lutero.

possibile compiere un processo di secolarizzazione delle tematiche luterane, servendosi delle strutture dialettiche messe a punto dal pensiero religioso profondamente cristiano di Lutero.

Biblioteca Ambrosiana
buzzi@ambrosiana.it