

ΥΖΗΤΗΣΙΣ



ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ

ASSOCIAZIONE FILOSOFICA

Syzetesis - Rivista online

ISSN 1974-5044

Anno V- 2018 (Nuova serie) Fascicolo 2

Syzetesis – Semestrale di filosofia
Pubblicato da ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ Associazione Filosofica
ISSN 1974-5044

Direzione: Marco Tedeschini, Francesco Verde

Comitato scientifico: Stefano Bancalari (Roma), Sergio Bucchi (Roma), Mirella Capozzi (Roma), Carlo Cellucci (Roma), Vincenzo Costa (Campobasso), Antonella Del Prete (Viterbo), Adriano Fabris (Pisa), Stefano Gensini (Roma), Tonino Griffiero (Roma), David Konstan (New York), Roberta Lanfredini (Firenze), Cristina Marras (Roma), Pierre-Marie Morel (Paris), Geert Roskam (Leuven), Denis Seron (Liège), Emidio Spinelli (Roma), Voula Tsouna (Santa Barbara, CA), Pierluigi Valenza (Roma), Marlein van Raalte (Leiden), James Warren (Cambridge), Gereon Wolters (Konstanz), Leonid Zhmud (St. Petersburg)

Responsabile di Redazione: Federica Pazzelli

Redazione: Alessandro Agostini, Massimo Catapano, Silvia De Martini, Marie Rebecchi

Syzetesis Associazione Filosofica
Via dei Laterani 36
00184 Roma

syzetesis@gmail.com

<http://www.syzetesis.it/rivista.html>

Gli articoli pubblicati sono sottoposti a double-blind peer review.
Syzetesis è rivista scientifica secondo la classificazione dei periodici stabilita dall'ANVUR.

INDICE
Anno V – 2018 (Nuova Serie) Fascicolo 2

ARTICOLI

La Riforma di Lutero: A 500 anni dalle 95 Tesi
(a cura di ALESSANDRO AGOSTINI)

ALESSANDRO AGOSTINI, <i>Premessa. Lutero e l'Europa moderna</i>	163
FRANCO BUZZI, <i>La ragione umana: «Dono di Dio» e «puttana del diavolo» nel pensiero teologico di Martin Lutero</i>	169
MICHELE CASSESE, <i>Antropologia e teologia della musica in Lutero</i>	191
STEFANO CAVALLOTTO, <i>Luterani e cattolici: Storia di un dialogo mancato e ritrovato</i>	227
MARIANNINA FAILLA, <i>La critica filosofica incontra Lutero</i>	251
RICCARDO DE BIASE, <i>Lutero, la parola e i segni</i>	269
ADRIANO ARDOVINO, <i>Guardare e dimenticare: Marginalia su Heidegger e Lutero</i>	287

NOTE E DISCUSSIONI

TIZIANO DORANDI, <i>La storia del testo del De rerum natura di Lucrezio e il progetto di nuove edizioni</i>	317
TIZIANO F. OTTOBRINI, <i>Prodromi all'etica filosofica della polis: Tra l'aretologia di Solone e l'ermeneutica di Giuseppe Rensi sull'intellettualismo socratico</i>	329

RECENSIONI

FRANCESCO FRONTEROTTA, Mario Vegetti, <i>Il potere della verità. Saggi platonici</i>	347
PIETRO ZACCARIA, Marie-Odile Goulet-Cazé, <i>Le cynisme, une philosophie antique</i>	353
ENNIO SANZI, Davide Susanetti, <i>La via degli dei. Sapienza greca, misteri antichi e percorsi di iniziazione</i>	365
ADRIANO FABRIS, Gino Roncaglia, <i>L'età della frammentazione: Cultura del libro e scuola digitale</i>	371

ARTICOLI

La Riforma di Lutero

A 500 anni dalle 95 Tesi

a cura di

ALESSANDRO AGOSTINI



Premessa

Lutero e l'Europa moderna

Non ho trovato null'altro al di fuori di una superstizione perversa e smodata [*superstitionem pravam et immodicam*] [...] credo però che possa essere ancora fermata e corretta

(Plin., *Ep.*, X, 96; trad. mia)

Per cominciare, bisognerebbe chiedersi se il recente e sensibilmente accresciuto interesse riservato al pensiero di Martin Lutero sia sorto soltanto per effetto della ricorrenza del cinquecentenario della (presunta) affissione delle celebri 95 Tesi sul portale della chiesa del castello di Wittenberg e se il moltiplicarsi di eventi, conferenze e persino mostre di vario genere in tutto il vecchio continente sia stato motivato esclusivamente da un puro e semplice interesse rievocativo, in ogni caso dovuto a un pensatore di un simile spessore. D'altronde non v'è ragione di nascondere che la presente raccolta di saggi sia nata proprio in occasione di una ricorrenza così significativa, cui si è cercato di tributare il dovuto omaggio con una assai istruttiva conferenza tenuta presso il Dipartimento di Filosofia di *Sapienza* Università di Roma il 15 novembre 2017 nell'ambito delle attività dell'Anno Sociale 2017/2018 dell'Associazione Filosofica *Syzetesis* e gentilmente introdotta dal Presidente del Dipartimento, Stefano Petrucciani.

È, però, innegabile che dietro questa specifica occasione si nasconda un bisogno decisamente più complesso, ovvero quello di misurare e valutare il debito che proprio e prima di tutto l'Europa moderna (e di riflesso quella contemporanea) ha contratto con chi di professione svolgeva il curioso mestiere del pensatore e dell'esegeta biblico. Non si può sostenere che sia solo un puro caso che l'intero vecchio continente

ARTICOLI

Syzetesis V/2 (2018) 163-167

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

si sia dato tanta premura nel commemorare tale evento nelle più svariate forme possibili.

Non si tratta soltanto di un debito relativo ai contenuti, ai temi cari al pensiero luterano, di sempre attuale e insuperato interesse, quali: il rapporto fra la fede e la ragione; la natura soggettiva e assolutamente libera della fede; l'effetto dell'ingresso nell'Occidente greco-romano di categorie soteriologiche ed escatologico-apocalittiche tipiche del mondo giudeo-cristiano (gratuità del dono, elezione e reiezione divina, redenzione, fine dei tempi, ecc.); la natura anarchica e imperscrutabile della grazia divina che destituisce di senso ogni tradizionale e umana pretesa metafisica (di trasformare e assicurarsi la sfuggente rivelazione divina in un pacifico sistema ontologico razionalmente afferrabile e garantibile) ed etica (di trasformare il dono dell'amore salvifico di Dio, sempre e solo gratuitamente e immotivatamente elargito alla sua indegna creatura, in un premio da meritare o addirittura prevenire ed esigere a sforzo morale compiuto); la scoperta che il presunto vertice e fondamento metafisico della realtà sia propriamente una volontà totalmente "altra", un principio cioè indisponibile e quindi infondato; la conseguente distruzione del secolare (platonico) rapporto di analogia che governa la relazione intercorrente fra il mondo sensibile e quello intelligibile/spirituale; la spaventosa e tetra visione antropologica che la nozione di "peccato" porta con sé; e altri temi ancora. Sarà compito degli articoli contenuti in questa sezione monografica di *Syzetesis* approfondire con la giusta dovizia di dettagli e accuratezza argomentativa questi e altri aspetti del pensiero luterano, come anche mostrare il peso che essi hanno avuto nella formazione di autori, anche di molto successivi a Lutero, e nella strutturazione del loro sistema filosofico.

Inoltre, per quanto rilevante sia stato per la storia successiva e da un punto di vista intrareligioso, questo debito non va nemmeno rintracciato nel fatto che in fondo Lutero è stato, suo malgrado, l'"inventore" del cattolicesimo moderno, stanando il cristianesimo occidentale e costringendolo ad uscire fuori dalle sue secolari zone d'ombra e finanche contraddizioni, che invece per tutta l'età medievale il genio teologico di Agostino aveva assicurato, seppur con gravi difficoltà e non senza incoerenze, in un sistema di pensiero relativamente compatto. Il risultato è stato il liberarsi di una serie di inedite potenzialità del complesso messaggio del cristianesimo, fino a quel momento quasi assopite e ancora parzialmente celate.

L'Europa moderna, in verità, ha contratto con Lutero un debito ben più profondo, "metodico", e per questo ad un tempo (forse) meno

visibile eppure quanto mai essenziale. Per il teologo sassone, infatti, il recupero del teocentrismo giudeo-cristiano non ha significato, in senso nietzschiano, un far riprecipitare il mondo nel buio Medioevo da cui il Rinascimento cercava felicemente di emanciparsi, riqualificando la figura dell'uomo e restituendogli quell'antico smalto che il messaggio evangelico sembrava aver corroso definitivamente. In questo recupero Lutero genera, infatti, un fenomeno del tutto nuovo e sconosciuto al mondo che lo aveva preceduto: l'atto della riscoperta del "vero" e "autentico" messaggio evangelico va di pari passo con un inarrestabile quanto inevitabile processo di secolarizzazione, desacralizzazione o demitologizzazione, che vuole separare il sacro dal secolo, la Parola salvifica dalle sovrastrutture storiche e umane, ciò che è di Dio da ciò che, invece, è del mondo. È esattamente in questo processo dialettico che nasce l'Europa moderna, come desolata terra del disincanto, come identità desacralizzata e desacralizzante, come identità sempre in crisi e nemica degli idoli. In sostanza, la sempre più condivisa esigenza di interrogarsi sulla figura di Lutero risponde in fondo alla consapevolezza che, con il teologo, l'Europa moderna ha conosciuto una svolta decisiva, tanto da poter guardare a lui come a un suo eminente padre putativo: una paternità – sia chiaro – certamente condivisa con poche altre significative figure di spicco e da non fraintendere assolutamente nel semplificato senso di una deterministica attuazione dei punti nevralgici della Riforma luterana. In sostanza, detto altrimenti, interrogarsi sul pensiero di Lutero equivale ad assistere allo stesso atto sorgivo dell'Europa moderna che in lui può ben intravedere le modalità e le radici del suo stesso istituirsi e del suo congedarsi, definitivamente e incontrovertibilmente, da un'identità medievale ormai remota e non più adatta alla sua rinnovata e approfondita autocoscienza storico-culturale. Questo è il motivo in fondo per cui il pensiero di Lutero è, al di là di tutto, ancora così indispensabile.

Prima di licenziare definitivamente questa seppur breve premessa, desidero vivamente ringraziare il Mibact, nella figura della Direzione generale biblioteche e Istituti culturali (ex circolare 108/2012), l'Associazione Filosofica *Syzetesis*, nel suo Presidente, Marco Tedeschini, e nel Consiglio Direttivo, e l'ISSR *Mater Gratiae* di Ascoli Piceno, nella persona di Domenico Poli, che hanno patrocinato e generosamente sovvenzionato la giornata di studi romana dedicata al pensiero di Lutero. Esprimo la mia riconoscenza anche alla *Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici* che, per il vivo interesse di Gennaro Sasso e Cecilia Castellani, ha gentilmente messo a disposizione dell'evento

gli spazi solitamente riservati alle proprie attività di studio e di ricerca. Un sincero e vivo ringraziamento va al mio amico e collega Francesco Verde, grazie al cui interessamento e sostegno costante e prezioso, l'evento e la sua pubblicazione si sono potuti concretizzare in piena serenità e alla valida collaborazione di Francesco Fronterotta e Sunil Kumar D'Souza. Da ultimo, ma non certo per importanza, il mio personale grato pensiero è rivolto ai veri protagonisti di questo omaggio alla figura del Riformatore, che a vario titolo hanno partecipato all'evento. Voglio elencarli in ordine alfabetico: Adriano Ardivino, Franco Buzzi, Michele Cassese, Stefano Cavallotto, Riccardo De Biase, Mariannina Failla, Gaetano Lettieri e Paolo Ricca. A loro la mia più profonda e sincera gratitudine.

Roma, novembre 2018

Alessandro Agostini

Elenco delle abbreviazioni

Gli autori dei saggi contenuti in questa raccolta citano i testi di Lutero dalla nota edizione critica di Weimar, che per semplicità viene indicata nelle seguenti abbreviazioni:

WA *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 60 voll., H. Böhlhaus Nachfolger, Weimar 1883-1983

WADB *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Die Deutsche Bibel*, 12 voll., H. Böhlhaus Nachfolger, Weimar 1906-1961

WATr *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Tischreden*, 6 voll., H. Böhlhaus Nachfolger, Weimar 1912-1921

WABr *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel*, 18 voll., H. Böhlhaus Nachfolger, Weimar 1930-1985



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

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 11, 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, 1.

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 «iungfrauliche 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 satisfaciatur 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 lere*, 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 beyrn 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



Antropologia e teologia della musica in Lutero

di

MICHELE CASSESE

ABSTRACT: Martin Luther loved and considered music as the most significant among the arts. Music holds a privileged place in the formation of the young, in the life of human beings and in the Church. More than any other arts, music has a high anthropological and theological value. The Wittenberg theologian on the basis of Scripture and his own experience as a man of faith, supported by Augustine's teaching, considers the music to be in par with the theology because it is a gift of God offered to all the creation and, in particular, to the humans. The author shows how Luther sees the music as an *ancilla theologiae*, an instrument of the Spirit; and if united to the biblical text, as in the *Lieder* and the Psalms, it also becomes an announcement of salvation, the "theological place" of God's work on behalf of the humans. Its anthropological and theological character is evident in the effects it produces: it awakens the soul of men, calls and nourishes them in faith, sustains them in the daily struggle against the evil and the difficulties of life, gives them joy and nourishes peace. Its function is thus both therapeutic and spiritual.

KEYWORDS: Luther, Music, Anthropology, Theology, Art, Faith

ABSTRACT: Martin Lutero ha amato e considerato la musica come la più eccelsa delle arti, meritevole di un posto privilegiato nella formazione dei giovani, nella vita degli uomini, nella chiesa. Essa più delle altre arti ha una valenza antropologica e teologica. Il teologo di Wittenberg, sulla base della Scrittura e della sua esperienza di uomo di fede, suffragato dall'insegnamento di Agostino, considera la musica alla pari della teologia perché dono di Dio offerto a tutta la creazione e in particolare agli uomini. L'autore dimostra come Lutero veda la musica come *ancilla theologiae*, strumento dello Spirito; e se unita al testo biblico, come nei *Lieder* e salmi, essa diventa anche annuncio di salvezza, "luogo teologico" dell'opera di Dio a favore degli uomini. Il suo carattere antropologico e teologico si evidenzia negli effetti che produce: risveglia l'animo degli uomini, li chiama e li nutre nella fede, li sostiene nella lotta quotidiana contro il male e le difficoltà della vita,

ARTICOLI

Syzthesis V/2 (2018) 191-225

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

dona loro gioia e alimenta la pace. La sua funzione è dunque terapeutica e spirituale insieme.

KEYWORDS: Lutero, musica, antropologia, teologia, arte, fede

Introduzione

Nell'iconografia dell'Ottocento Martin Lutero viene rappresentato da diversi artisti come il riformatore amante della musica, anzi come un vero e proprio musicista. In questo ruolo lo si raffigura per lo più in una simpatica scena familiare seduto al clavicembalo o alla spinetta, come nelle opere di Peter Carl Geißler del 1825 e di Adolph von Menzel del 1832¹; oppure con in mano il liuto, come fanno Carl August Schwerdegeburth (tra il 1836 e il 1862)² o Gustav Adolph Spangenberg del 1875³. Martin Lutero è attorniato dalla moglie Katharina von Bora e da cinque figli, cui insegna a cantare o con cui canta inni; e in sovrappiù, nella scena rappresentata nel quadro di Schwerdegeburth la famiglia è seduta intorno ad un tavolo su cui spicca l'albero di Natale con le candele accese. Lutero nella veste di padre amorevole e appassionato di musica rappresentò, a partire dal XVI secolo, «un bell'esempio dell'idillio musicale» che doveva costituire «un elemento fondamentale della leggenda dorata del luteranesimo» nella lotta confessionale dei secoli XVI-XVIII contro cattolici e calvinisti. Nel XIX secolo, invece, la lotta da confessionale divenne politica: la Germania aspirava a essere una nazione unita e ad affermare una sua identità culturale nazionale, perciò alla parte luterana urgeva dimostrare l'esistenza di un collegamento diretto tra Riforma e arte contemporanea tedesca, inclusa la musica⁴.

Nonostante queste indubbe finalità agiografiche, confessionali e politiche, questa iconografia di Lutero in veste di musicista non è poi così

¹ V. Joestel-J. Strehele, *Luthers Bild und Lutherbilder. Ein Rundgang durch die Wirkungsgeschichte*, Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt, Wittenberg 2003, Abb. 43, 44 pp. 48-49. Nell'opera litografica di von Menzel si coglie in particolare un figlio di Lutero che con il liuto accompagna il padre Martino al clavicembalo.

² Ivi, Abb. 45, p. 49.

³ H. Guicharrousse, *Les musiques de Luther*, Preface de M. Lienhard, Labor et Fides, Genève 1995; si vedano la prima e la quarta di copertina.

⁴ Ivi, p. II.

lontana dalla verità storica, come dimostra molta storiografia⁵. Alcuni contemporanei di Lutero attestano infatti che in casa sua si cantava «tanto e di frequente»; anzi, che la vita quotidiana nella casa del riformatore era caratterizzata da canto e musica. Il medico e assiduo commensale di casa Lutero, Matthäus Ratzenberger, attesta che dopo cena il padre della Riforma prendeva i suoi spartiti musicali dallo studio e cantava – da tenore o «di testa», da contralto – melodie a più voci con i figli e con gli studenti ospiti in casa. Egli «diventava di spirito così allegro e gioioso, che non si stancava mai della musica e non ne aveva mai abbastanza, ed era in grado di parlare in modo eccezionale di essa»⁶. In casa di Lutero, secondo le stesse testimonianze, si cantavano non solo canti di carattere religioso, ma anche di un genere molto in voga negli ambienti dell'epoca: l'ode umanistica, in genere sui testi di Orazio o Virgilio⁷.

Lutero in effetti suonava il flauto traverso e soprattutto il liuto. Quest'ultimo era lo strumento più diffuso a quel tempo, utilizzato sia per accompagnare i canti, sia come solista, a corte ma anche in chiesa. Lutero doveva suonarlo abbastanza bene, se un suo amico di gioventù, Crotus Rubeanus, lo ricorda come «musicus et philosophus eruditus»; e il teologo cattolico Johannes Cochlhäus⁸, autore di una pungente biografia del riformatore, testimonia che a Worms, nel 1521, Martin Lutero suonava il liuto attirando l'attenzione di molti su di sé⁹. E lo faceva «con autentica ispirazione e con arte semplicissima, trascinando la gente dietro a sé, come Orfeo trascinava con il suono della sua lira le rocce e le foreste della Tracia»¹⁰.

Anche storici come Joseph Lortz sono concordi nell'affermare che Lutero «possedeva una squisita sensibilità musicale». «L'amore e l'inclinazione per la musica» erano per lui «doni naturali» che poté utilizzare felicemente in diversi momenti della sua attività di pastore

⁵ R. A. Leaver, *Luther as Musician*, «Lutheran Quarterly» 18 (2004), pp. 125-183.

⁶ Riporta tali informazioni il cantore e collaboratore Johann Walter di Torgau; cfr. H. Schilling, *Martin Lutero. Ribelle in un'epoca di cambiamenti radicali*, Claudiana, Torino 2016, p. 464.

⁷ H. Guicharrousse, *Les musiques de Luther*, cit., p. 27. I *Discorsi a Tavola* riportano la testimonianza di Johannes Mathesius, ospite in casa Lutero, che attesta che si cantavano i versi dell'*Eneide* di Virgilio riguardanti la morte di Didone. Melantone definiva tali richiami classici: «Dulces exuviae» (dolci reliquie), *WATr* 4, 596, 21-23, n. 4976.

⁸ J. Cochlhäus, *Commentaria de actis et scriptis Martini Lutheri*, apud S. Victorem prope Moguntiam, ex officina Francisci Behem Typographi 1549.

⁹ Cfr. H. Schilling, *Martin Lutero*, cit., p. 464.

¹⁰ R. Garcia-Villoslada, *Martin Lutero*, II, *In lotta contro Roma*, IPL, Milano 1987, p. 178.

e riformatore e nell'affrontare sue personali difficoltà esistenziali¹¹.

Il nostro contributo ha uno scopo preciso e limitato, coerente con la brevità di un articolo: dare alcune coordinate rispetto alla formazione musicale del riformatore, delinearne la concezione artistica, offrire elementi caratterizzanti la sua visione antropologica e teologica della musica e del canto. Quest'ultimo, in particolare, è un aspetto poco rilevato dalla storiografia, eppure meritevole di essere messo in luce e inquadrato in una ricostruzione, che non ha la velleità di essere esaustiva, della concezione complessiva della musica espressa dal riformatore. Va ricordato qui che l'ex agostiniano non ci ha lasciato una sistematica trattazione sulla musica. Occorre perciò riandare ai numerosi richiami che ne fa nei suoi scritti, ad alcune lettere, agli interventi nei *Discorsi a tavola* e in special modo alle *Prefazioni* accluse alle varie edizioni del suo *Gesangbuch*. Nella nostra ricostruzione ci serviremo della letteratura secondaria, italiana¹² ma soprattutto straniera – francese, tedesca e inglese – che ci ha offerto lavori interessanti sul nostro argomento¹³. Nel cogliere in particolare il senso antropologico e teologico

¹¹ J. Lortz, *La Riforma in Germania*, I, Jaca Book, Milano 1979, p. 439.

¹² Cito opere in italiano che presentano alcune linee teologiche, ma non sistematizzate: M. Fürst-Wulle, *Il canto cristiano nella storia della musica occidentale*, Claudiana, Torino 1974; v. in part. *L'opera innodica della Riforma, Lutero*, pp. 119-128, pp. 191-325; N. Sfredda, *La musica nelle chiese della Riforma*, Claudiana, Torino 2010 (*L'opera innografica di Lutero*, pp. 17-75, spec. pp. 24-28 sulla concezione della musica).

¹³ Oltre a H. Guicharrousse, *Les musiques de Luther*, cit., richiamo C. Wetzel, *Die theologische Bedeutung der Musik im Leben und Denken Martin Luthers*, Theol. Diss., Münster 1954; P. Veit, *Martin Luther, chantre de la Réforme, sa conception de la musique et du chant d'église*, «Positions luthériennes» 1 (1982), pp. 47-66; J. Block, *Verstehen durch Musik: das gesungene Wort in der Theologie. Ein hermeneutischer Beitrag zur Hymnologie am Beispiel Martin Luthers*, Francke, Tübingen-Bâle 2000; J. Schilling, *Musik (Luthers)*, in A. Beutel (ed.), *Luther Handbuch*, Mohr Siebeck, Tübingen 2005, pp. 236-244; Id., *Luther, die Musik und der Gottesdienst*, in U. Heckel-J. Kampmann et al. (eds.), *Luther heute. Ausstrahlungen der Wittenberger Reformation*, Mohr Siebeck, Tübingen 2017, pp. 194-210; R. A. Leaver, *Luther on Music*, in T. J. Wengert-W. B. Eerdmans (eds.), *The Pastoral Luther. Essays on Martin Luther's Practical Theology*, Publishing Company-Grand Rapids, Michigan-Cambridge, UK 2009, pp. 271-291 (saggio apparso già in «Lutheran Quarterly» 20 (2006), pp. 125-145); M. Brecht, *Martin Luther*, B. 3, *Die Erhaltung der Kirche 1532-1546*, Calwer, Stuttgart 2013 (I ediz. 1987), pp. 244-247 (altri richiami ad indicem); M. E. Anttila, *Luther's Theology of Music. Spiritual Beauty and Pleasure*, de Gruyter, Berlin/Boston 2013; B. Föllmi, *Luther et la musique. Concepts théologiques et anthropologiques*, in F. Boespflug-E. Fogliadini (eds.), *Lutero, la Riforma e le arti. L'articolato rapporto con la pittura, l'architettura e la musica*, 38° Convegno di Studi religiosi promosso dall'Istituto Superiore di Studi religiosi e dalla Fondazione Ambrosiana Paolo VI, 23-25 febbraio 2017, Villa Cagnola-Gazzada

della musica all'interno della visione di Lutero, potremo forse giungere a situarlo tra i teorici della musica nell'età moderna¹⁴.

1. La formazione musicale di Lutero

Lutero è figlio del Medioevo: in quanto tale, ebbe certamente i suoi primi contatti con la musica nel proprio ambiente semirurale, attraverso i canti religiosi, in latino e in tedesco, e popolari, che accompagnavano ogni ricorrenza e ogni tappa della vita. Senz'altro tra i primi strumenti che conobbe vi furono l'organo, presente nelle chiese, il piffero e il flauto, che venivano adoperati da compagnie di musicisti che spesso, soprattutto nelle feste popolari, suonavano per città e villaggi, unendovi qualche tipo di tamburo per i ritmi di danza. Il canto fu senz'altro il vettore fondamentale della formazione musicale iniziale del giovane Martino. Dopo aver frequentato le scuole elementari, a Mansfeld, fu mandato prima a Magdeburgo (1496-1497) e poi ad Eisenach, ove si insegnava il canto sacro e si imparavano a memoria alcune parti cantate della messa (*Sanctus*, *Benedictus*, *Agnus Dei*, *Confiteor*) e alcuni salmi e inni. A Magdeburgo il giovane Lutero frequentò la scuola della cattedrale, tenuta dai *Fratelli della Vita Comune*, che gli diede la possibilità di acquisire una solida formazione corale, obbligandolo alla partecipazione tra i coristi nelle funzioni religiose; ad Eisenach, invece, il canto divenne perfino un mezzo di sostentamento. Gli allievi della scuola erano infatti tenuti a cantare in coro davanti alle case, in Avvento e durante i funerali, ricevendone come ricompensa alcuni doni in natura¹⁵. Studiò invece musica teorica a Erfurt, ove fu inviato nel 1501 ad apprendere le arti liberali del trivio (grammatica, dialettica e retorica) e del quadrivio (matematica, fisica, metafisica ed etica). La musica, che fino al Trecento era una scienza da studiarsi come disciplina a sé stante, veniva agli inizi del

(Varese), Glossa, Milano 2017, pp. 99-122.

¹⁴ J. Scarpa, *Il pensiero musicale in Lutero. 'Ein feste Burg' oltre l'icona della Riforma*, «Protestantesimo» 70/2-3 (2015), pp. 117-134. Il testo di Scarpa è apprezzabile per il focus della sua trattazione: la riforma del canto liturgico e della musica sacra apportata da Lutero e il suo influsso sulla musica polifonica moderna e contemporanea di radice protestante. Sostiene però che Lutero, pur essendo stato «un importante rappresentante della storia della musica occidentale», «non fu un musicista teorico» (p. 117).

¹⁵ H. Guicharrousse, *Les musiques de Luther*, cit., p. 24.

Cinquecento inserita all'interno del corso di matematica¹⁶. Le lezioni di musica erano di carattere teorico-speculativo e gli autori presentati negli anni di Lutero erano ancora quelli tradizionali: Boezio, Johann Gerson e Johann Tinctoris, alle cui concezioni, oltre ad Agostino, Lutero s'ispirerà nelle sue riflessioni sulla musica¹⁷.

La musica era stato oggetto di studio dei filosofi greci come Pitagora, Platone e Aristotele, i cui concetti arrivano agli autori anche cristiani del IV-VI secolo dopo Cristo. Innanzitutto Agostino, la fonte a cui l'agostiniano fra Martino si abbeverava per tutta la vita e a cui si rifà sempre nella sua ricerca teologica e pastorale. Il vescovo di Ippona ha un grande apprezzamento per la musica, le dedica perfino un vero e proprio trattato in forma di dialogo tra maestro e discepolo, il *De musica*¹⁸. Per Agostino la musica non è un'arte nel senso moderno, ma un'arte intesa come una sorta di ragionamento (*ratio quaedam*)¹⁹; essa è «la scienza di ben modulare e ben regolare»²⁰, «scienza del movimento dinamico ordinato, esprimibile attraverso i numeri»²¹. Le attribuisce però un valore di origine divina, e uno statuto di «scientia» teologica. La musica per Agostino ha un compito analogo a quello

¹⁶ Ivi, p. 25.

¹⁷ Nel corso del XVI secolo la musica speculativa, tuttavia, perderà terreno a vantaggio di un insegnamento pratico: note, solfeggio, scale, modi, contrappunto. Anche la semantica cambia: mentre dal Medioevo al Rinascimento il termine musica designa una scienza (*ars musicae*), una delle sette arti liberali, mentre la pratica musicale è detta *canticum* o *cantus* (anche per la musica strumentale), nel corso del XVI secolo la musica diverrà esclusivamente pratica di cantare o suonare uno strumento, o composizione. Cfr. B. Föllmi, *Luther et la musique*, cit., p. 105.

¹⁸ PL (Migne, *Patrologia latina*) 32, 1081-1194; trad. it. con testo a fronte: Aurelii Augustini, *De musica*, Giovanni Marzi (ed.), Sansoni, Firenze 1969 (= August., *De musica*, Ed. Marzi); anche NBA, *Opere di S. Agostino*, ed. lat. e it. A. Trapé (ed.), Città Nuova, Roma 1965 ss.; *De musica*, D. Gentili (ed.), 3/2, Città Nuova, Roma 1976, pp. 400-706. V. gli studi di F. Amerio, *Il 'De musica' di S. Agostino*, Società Editrice Internazionale, Torino 1929; C. Del Grande, *S. Agostino e la musica*, «Rassegna musicale» 3/4 (1930), pp. 269-277; J.-A. Piqué-Collado, *La dimensione sacramentale della musica in Agostino*, in *Teología y música: Una contribución dialécto-trascendental sobre la sacramentalidad de la percepción estética del Misterio*, Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006. Si tratta della traduzione italiana effettuata da Flaviano Patrizi (2008) del cap. V: *Sant'Agostino: Cantus Discantus et Organum*, pp. 87-12 (<https://mondodomani.org/reportata/piqueo.htm#rif9>, 06.II.2018).

¹⁹ August., *De musica*, Ed. Marzi, pp. 100 s.

²⁰ «Musica est scientia bene modulandi»; «M. est scientia bene movendi»; August., *De musica*, Ed. Marzi, pp. 86 s.; pp. 94 s.; PL 32, 1081 ss.

²¹ H. Guicharrousse, *Les musiques de Luther*, cit., p. 67.

della teologia: permette agli uomini di passare dal sensibile al divino. Nelle *Confessioni* egli fa riferimento alla pratica musicale nella chiesa milanese alla fine del IV secolo, in vigore «non da molto tempo»²² e ne indica gli effetti – la musica è detta «consolante e incoraggiante» – e la modalità: si cantava «affratellati, all'unisono delle voci e dei cuori, con grande fervore»²³. Agostino vi rimarca alcune finalità di carattere pedagogico-pastorale della musica e del canto: si cominciò a «cantare inni e salmi [...] per evitare che il popolo deperisse nella noia e nella mestizia»; e ricorda la grande diffusione di tale pratica nella chiesa²⁴. A Erfurt, Lutero apprende molti elementi teorici della musica speculativa. Lo mettono in risalto tutti gli studiosi che si sono interessati di questo argomento, come Christoph Wetzel, Hubert Guicharrousse e Beat Föllmi. Innanzitutto il pensiero di Severino Boezio, autore di un *De institutione musica*²⁵ presentato a Erfurt attraverso il testo di Johannes de Muris (1290-1351), *Musica speculativa secundum Boetium*. Boezio (480-524) fa una sintesi delle teorie pitagoriche e aristoteliche sulla musica e crea una teoria applicabile alla visione cristiana²⁶. Così per lui la musica è un sapere filosofico e teologico, la cui finalità è la ricerca dei fondamenti ontologici; la sua funzione è una preparazione alla teologia e un esercizio per la crescita morale dell'uomo²⁷. Ancor più Jean Gerson (1363-1429), cancelliere dell'università di Parigi e autore di tre scritti sulla musica, redatti tra il 1420-1425, *Tractatus de canticis, De laude musicae, Canticordum au pèlerin*²⁸. Il teologo e filosofo francese è fautore del «canto del cuore», che completa e dà perfezione al canto della bocca. Egli paragona l'universo intero al «monocorde della saggezza divina», di cui «l'unica corda è l'amore di Dio». Quest'ultimo sostanza

²² Il brano si riferisce al 387, anno del battesimo del futuro vescovo di Ippona.

²³ «Non longe coeperat Mediolanensis ecclesia genus hoc consolationis et exhortationis celebrare studio fratrum concinentium vocibus et cordibus»; *Confessiones*, IX 7, 15; PL 32, 770 (Sant'Agostino, *Le Confessioni*, ed. critica a cura di M. Skutella, rivista da M. Pellegrino, tr. it. di C. Carena, Città Nuova Editrice, Roma 1936, pp. 270 s.).

²⁴ «Tunc hymni et psalmi ut canerentur secundum morem orientalium partium, ne populus maeroris taedio contabasceret, institutum est: et ex illo in hodiernum retentum, multis jam ac paene omnibus gregibus tuis, et per caetera orbis imitantibus» (*ibidem*).

²⁵ PL 63, 1167-1506; G. Marzi, A. M. T. Severini Boethii *De institutione Musica*, trad. it., Istituto Italiano per la Storia della Musica, Roma 1990.

²⁶ H. Guicharrousse, *Les musiques de Luther*, cit., p. 54.

²⁷ B. Föllmi, *Luther et la musique*, cit., p. 102.

²⁸ Si veda l'edizione critica di I. Fabre, *La doctrine du chant de coeur de Jean Gerson. Édition critique, traduction et commentaire du 'Tractatus de canticis' e du 'Canticordum au pèlerin'*, Droz, Genève 2005.

l'armonia delle tre persone della Trinità e anche quella dell'universo, di cui la musica è l'espressione più alta; essa produce dolcezza e piacere, allontana la noia e gli spiriti malvagi e conforta invece lo spirito²⁹. Infine si studiavano i testi di Johann Tinctoris (1435-1511) che tenne i suoi corsi a Erfurt proprio nella fase di cambiamento dell'insegnamento musicale. Egli rispetta lo studio della musica speculativa, in particolare il concetto di armonia delle sfere, ma raccomanda anche di studiare e di ascoltare la musica composta dagli uomini. Insiste altresì sul potere che ha la musica di incidere sugli affetti umani³⁰; le attribuisce perfino una «qualità salvatrice degli uomini»: il potere di spingere gli uomini alla penitenza attraverso la quale arrivare alla salvezza³¹.

A Erfurt, l'apprendimento teorico speculativo era affiancato dalla pratica del canto polifonico. È però in questo periodo che Lutero si esercitò particolarmente a suonare il liuto, forse in conseguenza della sua frequentazione dei circoli umanistici nella sua sede universitaria. Probabilmente durante la convalescenza del 1503, Lutero affinò la tecnica di questo strumento con qualche professore, fino ad avere una buona destrezza nel suonarlo.

Durante tutto il periodo monastico, d'altronde, il suo rapporto con la musica s'intensificò: nella preghiera della Liturgia delle Ore, cantando salmi, inni, antifoni, responsorii e preghiere e nella partecipazione o celebrazione della messa, spesso cantata, praticando comunemente il canto piano o gregoriano. Se a ciò aggiungiamo la conoscenza delle riflessioni sulla musica dei Padri e dei dottori della chiesa, principalmente di Agostino, così come dei loro commentatori scolastici, possiamo apprezzare il valore della formazione teorica e pratica ricevuta, comprendendo come e perché essa abbia lasciato un'impronta molto profonda nel pensiero di Lutero e della Riforma.

Tale formazione risulta anche arricchita ed è resa più variegata dalla consuetudine di Lutero con molteplici forme musicali del suo tempo: musiche popolari, rurali e urbane, musiche utilizzate dalle corporazioni urbane, musiche profane sapienti d'ispirazione umanistica. Di questi elementi egli si avvalse nella sua fase creativa musicale³², che lo portò a dare un importante apporto innovativo non solo nella considerazione

²⁹ *Tractatus de canticis*, III, I, II, 31-32; cfr. B. Föllmi, *Luther et la musique*, cit., p. 103.

³⁰ Lo dimostra un catalogo di 20 punti nel suo trattato *Complexus effectuum musices* (1473-1474).

³¹ B. Föllmi, *Luther et la musique*, cit., pp. 103 s.

³² H. Guicharrousse, *Les musiques de Luther*, cit. pp. 27-28.

teologica della musica, ma anche nella sua valorizzazione e nell'utilizzo in ambito liturgico e direi anche quotidiano³³, sacro e profano³⁴.

2. Le arti nel pensiero di Lutero

Abbiamo ricordato più sopra il profondo radicamento di Martin Lutero nella cultura bassomedievale, di tipo monacale³⁵. Egli, tuttavia, nella sua formazione e nella sua vita pratica, in questo specifico campo si lascia alle spalle alcuni aspetti di quella tradizione, in particolare nell'attribuzione alla musica, profana e sacra, di un carattere di frivolezza. Anzi, ne aveva sperimentato tutta la bontà e utilità, estendendone l'apprezzamento a tutte le arti.

Io non sono dell'opinione, che attraverso l'Evangelo tutte le arti dovrebbero essere abbattute e morire, come danno a intendere alcuni falsi ecclesiastici. Io invece desidero tutte le arti, specialmente la musica, volentieri vedere al servizio di colui che l'ha data e l'ha creata³⁶.

Distaccandosi dalla visione circa la musica e altre arti di quanti egli definisce «falsi ecclesiastici» – altrove prende le distanze anche dai fanatici (*Schwermerii*)³⁷ – Lutero ne offre una valutazione positiva e in particolare mostra apprezzamento per la loro finalità: essere al servizio di Dio. Nell'attribuire alle arti tale finalità, le eleva al rango di ancelle dello stesso creatore. Sarà questo un dato essenziale, da cogliersi nell'antropologia e nella teologia della musica stessa.

³³ Rimando per questo ai testi di M. Fürst-Wulle, *Il canto cristiano*, cit.; N. Sfredda, *La musica nelle chiese della Riforma*, cit.; H. Guicharrouse, *Les musiques de Luther*, cit.; anche W. Ratzmann, *Danken, loben und bitten in Luthers Deutscher Messe und in heutigen lutherischen Agende*, «Lutherjahrbuch» 74 (2007), pp. 91-112.

³⁴ P. Vidal, *De Martin Luther à Jean-Sébastien Bach: le verbe Incarné*, «Positions luthériennes» 1 (1985), pp. 62-68.

³⁵ Già dall'età dei Padri dei secoli IV-V la musica perde il proprio valore estetico e diventa funzionale alla liturgia. Doveva contribuire all'edificazione dei fedeli, ad accendere e alimentare la loro fede. La musica puramente strumentale entra nelle celebrazioni solo nel tardo Medioevo, soprattutto in epoca rinascimentale. Prima non la si riteneva adatta alla liturgia cristiana, in quanto ricordava troppo il culto pagano e l'utilizzo che se ne faceva in epoca romana nei giochi di circo e alle feste di corte; Cfr. T. Gérold, *Les Pérés de l'Église et la musique*, Alcan, Paris 1931.

³⁶ M. Luther, *Vorrhede des Gesangbuchs* (1524), WA 35, 475, 2-5.

³⁷ M. Luther, Περὶ τῆς μουσικῆς (*Sulla musica*), WA 30/II, 696, 3.

Prima d'ogni altra considerazione va però rilevato il riconoscimento in Lutero della notevole utilità delle arti. «Si devono studiare anche le buone arti e le lingue», perché sono necessarie, così come lo è la medicina per la salute fisica del malato³⁸. L'esercizio delle arti però va attuato con sapienza e «prudenza» come il governare, il legiferare, l'amministrare la cosa pubblica³⁹. La vera sapienza, afferma il riformatore sassone, è quella che proviene dalla Parola di Dio, si fonda su di essa, vi si sintonizza e si lascia guidare⁴⁰. Ogni forma di arte è dunque, nella visione di Lutero, a servizio della Parola, come mette bene in luce Franco Buzzi⁴¹.

Quando il teologo di Wittenberg parla delle arti, si riferisce alle *arti liberali* del trivio (grammatica, retorica e dialettica) e del quadrivio (aritmetica, geometria, astronomia e musica)⁴² che, come già richiamato sopra, subiranno proprio durante gli anni di studio universitario del futuro riformatore un cambiamento nella loro classificazione. Lutero, tuttavia, tiene presente anche le *arti meccaniche*, quelle che si interessavano della cura dell'uomo, sia fisica, come la medicina, sia spirituale, come il disegno, la pittura, la scultura, l'architettura. È già noto agli studiosi come Lutero si sia interessato dell'*ars bene dicendi*, la retorica⁴³, perché strettamente legata alla predicazione. L'annuncio

³⁸ «Sic Medicinae usus licitus est, imo necessarius: est enim conditum medium ad conservandam valetudinem. Sic artium et linguarum studia colenda sunt», M. Luther, *Vorlesungen über I. Mose* (1535-1545), WA 42, 316, 37-39.

³⁹ Lutero lo afferma nel commento all'*Ecclesiaste*: «Sapientia confortat sapientem plus quam decem potentes, qui sunt in civitate» (Eccl. 7, 29). Egli annota chiaramente: «Est commendatio huius sapientiae iam dictae, aequitatis scilicet. Non viribus servantur res sed prudentia aguntur omnia et proficiunt in regno, legibus, administrationibus, artibus», M. Luther, *Annotationes in Ecclesisten* (1532), WA 20, 145, 18-22.

⁴⁰ M. Luther, *Predigten des Jahres 1525*, WA 17/I, 389, 1-4; anche WA 31/I, 425, 22-33.

⁴¹ F. Buzzi, *Martin Lutero: Le arti al servizio della Parola*, in F. Boespflug-E. Fogliadini (eds.), *Lutero, la Riforma e le arti*, cit., pp. 3-20. V. anche H. Magirus, *La riforma di Martin Lutero e i suoi effetti sull'arte dell'epoca*, in G. Beschin-F. Cambi-L. Cristellon (eds.), *Lutero e i linguaggi dell'Occidente*, Atti del Convegno tenuto a Trento dal 29 al 31 maggio 2000, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 239-254.

⁴² Cfr. M. Stolz, *Artes-liberales-Zyklen. Formationen des Wissens im Mittelalter*, 2 Bände, A. Francke Verlag, Tübingen-Basel 2003.

⁴³ Nei *Discorsi a Tavola* Lutero parla spesso di retorica e la coglie come l'arte che aggiunge alla dialettica – che è divisione delle parti del discorso, definizione, argomentazione che si chiamano “collezione” – l'ornamento, l'ampliamento delle argomentazioni e la spiegazione «in base al possibile, al necessario, all'onesto e all'utile», WATr 4, 647, 13-14; 648, 1-3, n. 5082 b; la traduzione in italiano di vari brani dei *Discorsi a Tavola* riguardanti la filosofia, la dialettica, la retorica, la grammatica e l'educazione: M. Lutero, *Scritti*

della Parola nella sua esposizione fattuale, secondo Lutero, richiede semplicità, comprensibilità e profondità; il contenuto è attinto dalla Scrittura ed espresso con tono e colore della voce vario, mentre i pensieri vanno esposti in modo ordinato e ben strutturato⁴⁴. Cristo stesso diventa in Lutero «il criterio e l'esempio di come si possano dire cose divine con i mezzi umani più semplici»⁴⁵. «Cristo è l'eloquenza stessa»⁴⁶ e su di lui si deve modellare ogni comunicazione verbale e non verbale della Buona Notizia.

L'arte visiva invece è ogni abilità artistica, compresa quella artigianale, che si esprime in oggetti pittorici o scultorei. Lutero considera quadri, immagini, statue, anche quelle sacre, come cose secondarie (*adiaphora*) nell'ambito religioso ed ecclesiale e lascia piena libertà di adoperarle, purché non le si adorino né si ponga in loro la propria fiducia, contraddicendo in questo il primo comandamento⁴⁷. Perciò lascia libertà di conservarle o di tralasciarle nelle chiese, pur attribuendo loro una certa utilità se tratte dalla Scrittura⁴⁸. Le immagini che servono a «ricordo e testimonianza, come il crocifisso o le immagini dei santi», non solo devono essere tollerate ma considerate anche «lodevoli e onorevoli», perché «in esse perdura la memoria e la testimonianza»⁴⁹. Perciò, pur condannando ogni riguardo idolatrico delle immagini sacre, Lutero valuta positivamente le raffigurazioni soprattutto se di carattere biblico, perché possono fungere da mezzi utili all'annuncio e alla comprensione del messaggio evangelico⁵⁰.

sull'educazione, a cura di F. Vidoni, Editrice Canova, Treviso 1972, pp. 135-144, qui pp. 140 s.

⁴⁴ H. Junghans, *Martin Luther und die Rhetorik*, Hirzel, Stuttgart 1998; B. Stolt, *Martin Luthers Rethorik des Herzens*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000; M. Cassese, *Martin Lutero e la sua riforma liturgica. Il percorso storico-teologico di un culto rinnovato*, ISE, Venezia 2017, pp. 130-136; F. Buzzì, *Martin Lutero: Le arti al servizio della Parola*, cit., pp. 7-10.

⁴⁵ F. Buzzì, *Martin Lutero: Le arti al servizio della Parola*, cit., p. 9.

⁴⁶ WATr 4, 664, 23, n. 5009.

⁴⁷ *Von Bildnussen, Acht Sermonen, (Invocavit)* (1522), WA 10/III, 26-30 (M. Lutero, *Lieder e prose*, a cura di E. Bonfatti, Mondadori, Milano 1983, pp. 137-141).

⁴⁸ M. Luther, *Bekennitnis* (1529), WA 26, 509, 9-12; tr. it. in F. Melantone, *Opere scelte*, 2, a cura di P. Ricca, Claudiana, Torino 2011, p. 269.

⁴⁹ M. Luther, *Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament* (1525), WA 18, 74, 16-19 (M. Lutero, *Contro i profeti celesti sulle immagini e sul sacramento* (1525), a cura di A. Gallas, Claudiana, Torino 1999, p. 138).

⁵⁰ J. Cottin, *Le regard et la Parole. Une théologie protestante de l'image*, Labor et Fides, Genève 1994, in part. pp. 259-283; F. Boespflug, *Les étapes de la réflexion de Luther sur l'usage des images religieuses*, in F. Boespflug-E. Fogliadini (eds.), *Lutero, la Riforma e le*

Delle arti considerate da Lutero fa parte anche la musica, di cui parleremo più diffusamente nel nostro lavoro. Qui ci pare opportuno rilevare che a Lutero di un'opera artistica non interessa tanto l'aspetto estetico, «la qualità artistico-formale, ma soltanto il contenuto della rappresentazione e l'uso, che di essa si fa»⁵¹. Egli ha a cuore, tanto nel caso dell'arte visiva come della musica e di altre arti, innanzitutto ma non solo, l'aspetto didattico-pedagogico. Esse, assieme alle lingue classiche e all'ebraico, sono importanti per la crescita di tutti, particolarmente per i giovani, e sono di «grande ornamento, vantaggio, onore e profitto per comprendere la Sacra Scrittura e per governare»⁵². Nelle scuole, secondo Lutero, le arti dovevano entrare a far parte di un nuovo programma formativo, in cui s'integrasse l'educazione familiare con quella scolastica⁵³. Pertanto le scuole pubbliche da istituire e favorire dovevano essere ben caratterizzate; la prospettiva era di luoghi di formazione aperti a tutti, ragazzi e ragazze, di ogni ceto,

in cui si educano i bambini nelle arti, nella buona condotta e nel servizio di Dio, dove essi imparano a conoscere Dio e la sua Parola, divenendo così gente capace di governare chiese, terre e popoli, case e servitù. [...] [Scuole ove i figli] comincino a esercitarsi in ciò che è rispettabile, serio, utile, morale, cristiano⁵⁴.

Lo studio delle arti nelle scuole contribuisce a formare ad un tempo il buon cristiano e il buon cittadino, ma anche il buon «magistrato», il responsabile dell'amministrazione pubblica.

arti, cit., pp. 33-52; C. Presezzi, *Lutero: Riforma delle immagini, immagini della Riforma*, ivi, pp. 53-68.

⁵¹ F. Strecker, *Bildende Kunst (in Luther)*, in A. Beutel (ed.), *Luther Handbuch*, Mohr Siebeck, Tübingen 2005, p. 244.

⁵² M. Luther, *An die Radherren aller Stedte deutsches lands: das sie Christliche Schulen auffrichten und hallten sollen* (1524), WA 15, 36, 16-20 (tr. it. in M. Lutero, *Ai borgomastri e ai consiglieri di tutte le città tedesche perché istituiscano e mantengano scuole cristiane* (1524), in *Scuola e cultura: Compiti delle autorità, doveri dei genitori* (1524 e 1530), a cura di M. C. Laurenzi, Claudiana, Torino 1990, p. 42).

⁵³ Cfr. *Scuola e cultura*, cit., p. 55 nota 41.

⁵⁴ M. Luther, *Eine Predigt Mart. Luther, das man kinder zur Schule halten solle* (1530), WA 30/II, 520, 32-38 (tr. it. in M. Lutero, *Una predica sul dovere di tenere i figli a scuola* (1530), in *Scuola e cultura*, cit., p. 78).

3. Il valore antropologico e teologico delle arti secondo Lutero

Alle arti però Lutero non attribuisce solo un valore pratico-pedagogico, come ausilio all'evangelizzazione e alla formazione del cristiano e del cittadino. Lo rileva molto opportunamente Franco Buzzi quando afferma che nella visione del riformatore l'uso delle immagini ha anche «un più profondo fondamento antropologico e teologico». Esso corrisponde innanzitutto a un'esigenza prettamente umana, perché legato alle caratteristiche della sua stessa natura, bisognosa di vedere e cogliere con i sensi ciò che ascolta e pensa⁵⁵. Lo svela Lutero stesso:

Non appena odo o penso qualcosa, è per me impossibile non costruire nel mio cuore rappresentazioni di ciò che odo e sento; infatti, quando ascolto [parlare di] Cristo, lo voglia o non lo voglia, mi si profila nel cuore l'immagine di un uomo che è appeso alla croce, allo stesso modo in cui si profila naturalmente l'immagine del mio volto nell'acqua, quando guardo in essa. Se dunque non è peccato, anzi è cosa buona, che io abbia nel cuore l'immagine di Cristo, perché dovrebbe essere peccato averla negli occhi?⁵⁶.

Il teologo sassone dunque sperimenta su di sé quello che è di ogni uomo: la necessità di far ricorso all'immagine, di servirsi di un segno esteriore, sensibile, nell'ascoltare o pensare a un contenuto verbale, a un messaggio fatto di parole. Da qui il valore antropologico dell'arte – ogni tipo di arte – in Lutero. Senza l'arte, senza immagini, secondo Lutero «non possiamo né pensare né comprendere niente», di conseguenza «dobbiamo collegare i pensieri alle immagini»⁵⁷. Nel riformatore è dunque presente la convinzione che, le persone semplici o di umile condizione sociale, così come i bambini, sono particolarmente facilitate nel comprendere e ricordare quanto loro è insegnato verbalmente mediante prediche, discorsi o istruzioni, qualora si ricorra all'uso di immagini o di qualcosa di visivo. L'arte è per Lutero un'opera umana utile agli altri uomini, è «benefica» per chi ne fa uso o vi si accosta.

L'arte visiva, però, non ha solo un valore antropologico ma anche

⁵⁵ F. Buzzi, *Martin Lutero: Le arti al servizio della Parola*, cit., p. 16.

⁵⁶ M. Luther, *Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament* (1525), WA 18, 83, 7-13; la traduzione qui riportata è quella (molto efficace) di Franco Buzzi (*Martin Lutero: Le arti al servizio della Parola*, p. 16). Cfr. anche M. Lutero, *Contro i profeti celesti*, cit., p. 150.

⁵⁷ M. Luther, *Die dritte Predigt auf den Ostertag* (1533), WA 37, 63, 25-29.

teologico. Dio creatore, tenendo presente le necessità umane, entra in rapporto con l'uomo attraverso realtà esterne, lo incontra tramite la sua stessa sensibilità. L'incarnazione lo evidenzia. Attraverso l'umanità di Cristo, Figlio di Dio crocifisso, pieno di piaghe, è possibile cogliere la redenzione da Lui ottenuta per noi.

Nessuno vada a cacciarsi nella speculazione di questi argomenti [sulla vita vissuta secondo la carità e la giustizia di Dio], se non ha ancora purificato la mente, [...]; prima, invece, purifichi gli occhi del cuore nella meditazione delle piaghe di Gesù Cristo. Nemmeno io esporrei a scuola tali temi, se non vi fossi costretto dall'ordine delle lezioni e dell'obbligo [del dovere]. [...]. Io sono piccolo, ho bisogno di latte, non di cibo [solido]. Faccia così chi è piccolo insieme a me. Per noi sono sicure a sufficienza le piaghe di Gesù Cristo, 'le fenditure della roccia'⁵⁸.

Si fa evidente qui «l'attenzione di Lutero al principio dell'incarnazione e la sua ferma convinzione che non sia possibile per noi uomini entrare in comunione con Dio, se non attraverso la persona concreta di Gesù Cristo»⁵⁹. Dio stesso vuole che gli uomini non solo ascoltino con le orecchie, ma che vedano anche con i loro occhi⁶⁰.

Lutero estende il senso e il valore teologico a tutte le arti e perfino alle cose create: nelle arti⁶¹, come nelle creature⁶², è possibile ritrovare e scorgere la presenza della divina Trinità.

In tal modo, nella *Weltanschauung* di Lutero, le arti acquistano una valenza di notevole spessore teologico che egli, da teologo di professione, ricorda e raccomanda a coloro cui è demandata la cura delle anime, perché ne facciano uso nel lavoro pastorale. L'arte è dunque al servizio della pastorale, al servizio dell'annuncio di salvezza. È questa la finalità dell'arte a cui si appella Lutero nel testo citato, quando parla di «servizio di Dio». L'arte, soprattutto quella visiva, al servizio della pastorale

⁵⁸ M. Luther, *Epistola Pauli ad Romanos. Die Scholien* (1515-1516), WA 56, 400, 5-10 (tr. it. in M. Lutero, *La lettera ai Romani* (1515-1516), a cura di F. Buzzi, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1991, pp. 564 s.).

⁵⁹ F. Buzzi, *Martin Lutero: Le arti al servizio della Parola*, cit., p. 18.

⁶⁰ M. Luther, *Predigt am Gründonnerstag* (1540), WA 49, 74, 39-75, 1.

⁶¹ «Pater est grammatica, dat enim voces estque ipse fons. Filius est dialectica, dans dispositionem rerum, est λόγος disponens omnia: so sol es sein. Spiritus Sanctus est rethorica, bleset unnd treibet vivificando», WATr 1, 395, nota 19, n. 815.

⁶² WATr 1, 395, 8-10, n. 815. «Ita in omnibus creaturis licet invenire et cernere trinitatem istam divinam esse impressam», WATr 1, 395, 17-18, n. 815.

è un tema di per sé antico – basti pensare alla *Biblia pauperum* –, ma questo viene rivalutato da Lutero in tutto il suo spessore specifico⁶³.

Quanto detto della retorica e delle arti visive vale anche per la musica; anzi, nel pensiero di Lutero, il carattere antropologico e teologico si addice ancor più alla musica, come pure la sua funzione al servizio della pastorale.

4. *L'eccellenza della musica*

La musica non è semplicemente un'arte, alla pari delle altre coltivate dagli uomini, ha un valore ben superiore.

Non c'è alcun dubbio. Negli animi amanti della musica germinano molte virtù, mentre coloro che non provano un tale amore mi sembrano simili a pezzi di legno o creta. Noi sappiamo che la musica è odiata e mal sopportata dai demoni. Ed io manifesto liberamente il mio giudizio e non ho timore di affermare, che non c'è dopo la teologia nessuna arte, che possa stare sullo stesso livello della musica, poiché essa soltanto dona ciò che altrimenti sarebbe esclusivo dono della teologia: la pace e la gioia dell'animo⁶⁴.

La musica è «*optima ars et exercitium*»⁶⁵, l'arte migliore, la più bella di tutte, il cui esercizio arreca benefici notevoli, salutari a chi ne è operatore e a chi ne è fruitore. È la *Frau Musica*⁶⁶, come la celebra il titolo di un carne accluso all'edizione del *Gesangbuch* del 1542; è la signora, la regina delle arti. Per tale motivo essa è raffigurata in un'incisione di Albrecht Dürer, acclusa alla raccolta del *Gesangbuch* del 1544, come una bella ragazza attorniata da molti strumenti⁶⁷. Le stesse arti dunque la riconoscono come la loro signora, e perciò le stanno intorno e le fanno corona.

Non c'è «nessuna arte, dopo la teologia, che possa stare sullo stesso livello della musica»⁶⁸. Le sta prima o a fianco solo la teologia. Musica

⁶³ Rimando sull'argomento all'ottimo lavoro di J. Cottin, *Le regard et la Parole*, cit.

⁶⁴ «[...] quod alioqui sola theologia praestat, scilicet quietem et animum laetum», *Lettera di Lutero a Ludwig Senfl a Monaco* (4 ottobre 1530), WABr 5, 639, 9-15, n. 1727.

⁶⁵ WATr 2, 434, 8 s., n. 2362.

⁶⁶ M. Luther, *Frau Musica*, WA 35, 483, 16.

⁶⁷ Cfr. B. Föllmi, *Luther et la musique*, cit., p.104.

⁶⁸ «Et plane iudico, nec pudet asserere, post theologiam esse nullam artem, quae musicae possit aequari», *Lettera di Lutero a Ludwig Senfl a Monaco* (4 ottobre 1530),

e teologia, rileva Johannes Schilling, in Lutero sono «sorelle gemelle» (*Zwillingschwestern*), si assomigliano, l'una richiama l'altra. Proprio com'è avvenuto nella vita di Lutero, che nella sua attività ha unito la musica alla sua ricerca teologica⁶⁹.

L'ex agostiniano però mette la musica in parallelo non solo con la teologia, ma anche con la grammatica e afferma che entrambe sono «conservatrici della realtà»⁷⁰, sono le arti che danno e tengono in vita le cose. La grammatica nel Medioevo era la «disciplina» del trivio che offriva la rappresentazione sistematica di una lingua e dei suoi elementi costitutivi, articolati in fonologia, morfologia, sintassi, lessicologia ed etimologia⁷¹. Essa è la sorgente (*fons*) a cui attingere per la formulazione di un discorso ed esporre un argomento, sostiene Lutero, offre le parole (*voce*)⁷² e tutto quanto occorre per la comunicazione verbale di un pensiero e di un tema. Le cose sono richiamate in vita, offerte all'interlocutore nell'eloquio dagli strumenti dati dalla grammatica. Allo stesso modo la musica – lo si vedrà nel corso del nostro lavoro – è nelle cose stesse. Ogni realtà creata, come l'aria, è musica; ogni parola (*vox*) porta in sé un suono⁷³. Perciò ogni parola e ogni comunicazione è musica.

Questo spiega la valutazione grande che Lutero fa della musica, prima di ogni altra cosa sul piano educativo e pedagogico. Come occorre insegnare la grammatica per poter comunicare adeguatamente, così è indispensabile far apprendere la musica e quindi il canto, fin da bambini. Essa è un grande mezzo di educazione e formazione, particolarmente dei ragazzi. Affermava nel 1524, quando non era ancora sposato: «Se avessi figli e mezzi, non li farei solo studiare lingue e storia, ma anche apprendere il canto, la musica con tutta la matematica»⁷⁴. Alla musica però Lutero assegna anche nell'insegnamento un posto di onore; «chi è capace di esercitare quest'arte, egli è abile a buon livello in tutto», per cui «la musica deve esserci incondizionatamente nelle scuole» e un maestro deve «saper di musica e saper cantare» altrimenti ha

WABr 5, 639, 12-13, n. 1727.

⁶⁹ J. Schilling, *Luther, die Musik und der Gottesdienst*, cit., p. 194.

⁷⁰ «Grammatica et musica sunt conservatores rerum», WATr I, 550, 1-2, n. 1096.

⁷¹ V. Vocabolario Treccani: <http://www.treccani.it/vocabolario/grammatica/>, 06.II.2018.

⁷² WATr I, 395, nota 19, n. 815; v. la citazione alla nota 61 del presente lavoro.

⁷³ M. Luther, *Praefatio zu den Symphoniae iucundae*, WA 50, 368, 10-369, 4.

⁷⁴ M. Luther, *An die Radherren aller Stedte deutsches lands*, WA 15, 46, 13-15 (tr. it. in M. Lutero, *Ai borgomastri e ai consiglieri di tutte le città tedesche*, in *Scuola e cultura*, cit., p. 55). Ricordiamo che ormai la musica al tempo di Lutero entrava a far parte dell'arte della matematica.

poco credito⁷⁵. Fu per questo motivo che Lutero rifiutò il sistema scolastico della Germania occidentale, adottato per esempio a Strasburgo, che si rifaceva all'umanesimo. Il movimento della rinascenza, peraltro molto apprezzato da Lutero per l'importanza data al ritorno alle fonti e alla filologia, aveva come ideale la formazione dei veri letterati, per cui ogni classe di scolari e studenti aveva a capo un «lettore». Sotto il profilo pedagogico, esso metteva l'accento sulla formazione linguistica e la retorica, relegando la musica a un ruolo secondario e non ritenendo obbligatoria la partecipazione ai cori. Il riformatore invece preferì il sistema scolastico della Germania centro-orientale, favorevole a seguire lo schema medievale che riservava alla musica un ruolo centrale nell'educazione dei giovani. La musica corale particolarmente, come l'insegnamento del latino e la matematica, doveva avere una presenza significativa, perché ne era stimato come fondamentale il contributo alla formazione culturale della persona. Le arti liberali, tra le quali la musica doveva conservare un posto primario, andavano studiate non per se stesse, come sostenevano gli umanisti, ma come armi efficaci nella lotta contro il diavolo e nella formazione del vero cristiano⁷⁶.

Sulla base della concezione di Lutero, nello statuto dell'ordinamento scolastico per la Sassonia e la Turingia redatto da Melantone nel 1528, l'insegnamento musicale era obbligatorio e con esso la partecipazione al coro, fin dalle prime classi elementari, e occupava un posto rilevante nell'ordinamento degli studi. Il *cantore* figurava come l'unico insegnante specializzato. Pertanto si parla di un «umanesimo temperato» praticato in quei territori⁷⁷. L'apprendimento musicale e del canto in particolare, era per Lutero come un prolungamento di quello da dare in famiglia. «I bambini e i semplici» dovevano apprendere in casa, con l'apporto fattivo dei padri, le cinque parti del catechismo: il decalogo, il Simbolo degli apostoli, il Padre Nostro, il battesimo e l'eucaristia e imparare anche a eseguire canti in tedesco⁷⁸. Il che, chiosa giustamente Hubert Guicharrousse, dimostra come il canto degli inni, nel progetto di Lutero, non fosse riservato a un'élite ma era piuttosto allargato a tutta la comunità⁷⁹. Perciò, ben presto, tutti i fedeli furono spronati a prendere parte attiva al canto nelle

⁷⁵ WATr I, 490, 31-34, n. 968.

⁷⁶ H. Guicharrousse, *Les musiques de Luther*, cit., pp. 247-253.

⁷⁷ Ivi, p. 252.

⁷⁸ M. Luther, *Die erste Reihe der Katechismuspredigten* (18 maggio 1528), WA 30/I, 2, 27-30.

⁷⁹ H. Guicharrousse, *Les musiques de Luther*, cit., p. 250.

celebrazioni del culto (*Gottesdienst*), soprattutto dopo le prime edizioni del *Gesangbuch*⁸⁰ e degli ordini del culto, del 1523 (*Formula Missae*) e del 1526 (*Deudsche Messe*)⁸¹. Il *Gesangbuch* si diffuse ben presto nelle comunità luterane e divenne assieme alla Bibbia tedesca tradotta da Lutero e al suo *Piccolo Catechismo* (1529) il libro di famiglia per eccellenza dei luterani: ruolo che manterrà per diversi secoli⁸². Si trattò di «una novità di enorme portata», con cui il canto tedesco, il canto nella lingua del popolo, entrava a pieno titolo nella celebrazione liturgica, eseguito da tutti i partecipanti al culto. Anche nel caso in cui il canto fosse a più voci, infatti, la melodia principale era riservata all'assemblea. Fu «il maggiore e originale risultato artistico» di Lutero⁸³.

5. *Il valore antropologico e teologico della musica*

La musica è dunque la regina delle arti, che porta in sé «molti semi di buona qualità» sparsi e innestati negli «animi di quelli che l'amano e si lasciano prendere da essa». Quelli che invece ne sono privi «sembrano simili a pezzi di legno e di pietra»⁸⁴, esseri privi di vitalità. La musica è vita per quegli uomini che ne accettano il fascino, la fanno propria e ne usufruiscono. Evidente è il valore antropologico della musica, perché la sua «virtù», «i semi di buona qualità» che essa pianta nel terreno umano portano frutti e cambiano l'animo degli uomini⁸⁵. Da esseri passivi sono trasformati in uomini vivi, mossi al dialogo con se stessi e alla relazione con gli altri. La musica difatti, secondo Lutero, «è quasi una disciplina e una maestra severa» che «rende la gente più mite e dolce, più ingentilita e più ragionevole»; è «un'arte squisita e buona» che se adoperata bene cambia per il soggetto la visione della

⁸⁰ Pubblicò nel 1524 un libretto di 24 canti spirituali in tedesco (*Geistliches Gesangbuchlein*). In seguito vennero pubblicate altre raccolte con l'aggiunta di altri 12 canti; l'edizione definitiva del 1545 comprendeva i 36 canti, la traduzione tedesca del *Te Deum* e la seconda e la terza parte delle Litanie dei santi (*Rogationes*). La raccolta completa di tali inni è data con testo tedesco e traduzione italiana in *Lieder e prose*, cit., pp. 2-81.

⁸¹ I due ordini liturgici della messa redatti da Lutero prevedevano il canto di inni tedeschi e parti della messa (alcune in latino come il *Kyrie*). Rimando a M. Cassese, *Martin Lutero e la sua riforma liturgica*, cit., pp. 137-158.

⁸² J. Schilling, *Luther, die Musik und der Gottesdienst*, cit., p. 202.

⁸³ H. Schilling, *Martin Lutero. Ribelle in un'epoca di cambiamenti radicali*, cit., pp. 465 s.

⁸⁴ Lettera di Lutero a Ludovico Senfl (1530), WABr 5, 639, 9-11, n. 1727.

⁸⁵ WABr 5, 639, 23-24, n. 1727.

realtà in cui è immerso: con essa «si può riconoscere meglio il bianco quando si osserva invece il nero»⁸⁶. Perciò il riformatore ne valorizza anche l'aspetto sociale e politico. A livello sociale la musica unisce le persone, nel canto e anche nella danza. Lutero coglie nella danza – allora condannata da cattolici e protestanti, come Zwingli e Calvino⁸⁷ – una funzione positiva, qualora non vi siano eccessi o «peccati». La riconosce come espressione culturale, come costume che caratterizza una popolazione – come avviene ad esempio durante i festeggiamenti delle nozze⁸⁸; la vede anche, osserva Patrice Veit, come «officium humanitatis»⁸⁹: «qualora non vi sia peccato» essa può essere un mezzo di socializzazione dei giovani⁹⁰. A livello politico, Lutero ritiene che, nelle corti in cui si valorizza la musica e si canta, più che a fare la guerra i sovrani sono spinti a godere dei benefici della musica e del canto e ne hanno il cuore pacificato⁹¹.

Ancora più spiccato è il fondamento teologico della musica, assegnatole da Lutero; anzi essa ha per il riformatore un vero e proprio carattere teologico. Numerosi ne sono gli elementi.

Il teologo di Wittenberg influenzato da Agostino, considera la musica una disciplina propedeutica al servizio della teologia, in particolare per l'esegesi e il commento biblico. Nei suoi scritti e nelle sue prediche Lutero ricorre a immagini, metafore e paragoni presi dalla teoria e pratica musicale. Un esempio interessante è l'uso che fa del termine *Vorspiel*, che equivale a *preludio* in musica, per richiamare una sorta di attività profetica⁹². Così come si rifà a un proverbio usato dai musicisti «alla fine si vede di quale tonalità si tratti» (*in fine videtur, cuius toni*) per indicare quale sarà alla fine dei tempi l'atteggiamento di Dio verso gli empi⁹³.

⁸⁶ WATr I, 490, 24-25, n. 968.

⁸⁷ Cfr. J. P. Pastor, *Balletto*, in *Dizionario storico della Svizzera*, <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/i/I11898.php>, 06.11.2018.

⁸⁸ Commentando il brano di Gv 2, 1-II sulle nozze di Cana, Lutero afferma: «Wo es aber züchtig zu gehet, las ich der hochzeit ihr recht und brach und tantze jmer hin», M. Luther, *Fastenpostille* (1525), WA 17/II, 64, 23-24.

⁸⁹ P. Veit, *Martin Luther, chantre de la Réforme*, cit., p. 50.

⁹⁰ M. Luther, *Fastenpostille* (1525), WA 17/II, 64, 26-29.

⁹¹ M. Luther, *Περὶ τῆς μουσικῆς* (*Sulla musica*), WA 30/II, 696, 13-14; v. anche quanto dice Lutero sul langravio d'Assia H. Georg, il principe di Sassonia H. Federico, e Carlo di Sassonia, WA I, 490, 15-18.

⁹² Lo fa nel suo commento a Lc 19, 41 ss. per indicare la previsione fatta da Gesù della distruzione del tempio di Gerusalemme, WA 34/II, 96, 3-9, in part. 7.

⁹³ Lo dice nella predica del 1532 a commento del salmo 129, 4, WA 40/III, 322, 28-33, in part. 29.

Usa molto bene anche ciò che caratterizza gli strumenti musicali e il loro suono per «ottenere immagini teologico-musicali». Nel sermone del 1532 sulla legge mosaica, ad esempio, afferma che «Mosè pizzica sempre la stessa corda sulla sua viola» per indicare il contenuto del primo comandamento reiteratamente richiamato da Mosè. La musica diventa la «chiave ermeneutica» della teologia di Lutero⁹⁴. Lo dice espressamente:

il diavolo, l'autore delle tristi preoccupazioni e degli assilli, al suono della musica fugge così come quando è alla presenza della parola della teologia. Da qui è derivato che i profeti hanno fatto uso di nessun'altra arte che della musica, mettendo la loro teologia non in aritmetica o geometria, né in astronomia, ma in musica, poiché avevano compreso teologia e musica strettamente unite l'una con l'altra, e annunciando la verità con i salmi e i canti⁹⁵.

Musica e teologia sono dunque strettamente legate tra loro. Tuttavia qui Lutero va oltre Agostino. La musica, infatti, non è solo canale di trasmissione della Parola di Dio, ma porta in sé anche il suo messaggio di salvezza quando nel canto si uniscono testo e melodia, come accade con i salmi e gli inni. Lutero difatti afferma che «cantare è... anche qualsiasi predica o qualsiasi confessione pubblica»⁹⁶. La simbiosi tra canto e annuncio nel pensiero di Lutero è di una lampante evidenza, perché egli associa canto e predica, musica e professione della propria fede nel Dio che salva gratuitamente per grazia espressi nei cantici. Non si tratta di un'analogia tra teologia e musica, ma di una comune realtà ontologica; le accomunano messaggio e funzione. Esse sono sorelle gemelle: lo afferma Lutero in uno schizzo, molto interessante per la nostra indagine.

Amo la musica. Anche per questo i fanatici non mi piacciono, difatti essi odiano la musica. Poiché essa è innanzitutto un dono di Dio e non dell'uomo; secondo perché essa rende i cuori gioiosi; terzo essa scaccia il demonio; quarto prepara una gioia innocente. Grazie ad essa vanno via ira, bramosie, superbia. Io metto la musica al primo posto, proprio dopo la teologia. Questo viene chiaramente dall'esempio di Davide e di tutti i profeti,

⁹⁴ H. Guicharrousse, *Les musiques de Luther*, cit., p. 68.

⁹⁵ Lettera di Lutero a Ludwig Senfl a Monaco (4 ottobre 1530), WABr 5, 639, 15-24, n. 1727.

⁹⁶ M. Luther, *Das schöne Confitemini*, WA 31/1, 141, 8-10 (M. Lutero, *I sette salmi penitenziali. Il bel «Confitemini»*, a cura di F. Buzzi, Rizzoli, Milano 1996, p. 361).

che hanno espresso tutto ciò che avevano da dire in poesia e canti. Quinto, poiché la musica regna in tempo di pace. Perché essa appartiene alla pace⁹⁷.

Si tratta di uno schema dal titolo *Sulla musica* del 1530, stilato probabilmente nei mesi in cui Lutero era nella fortezza di Coburgo, ad aspettare gli esiti della dieta di Augusta. Periodo di crisi e angoscia per le sorti della Riforma, e anche di sofferenza fisica⁹⁸. Doveva essere uno schizzo di argomenti sul valore e la teologia della musica da trattare per un'ampia pubblicazione, poi tralasciata. La riflessione sulla musica gli avrebbe dato conforto e pace, oltre che sollievo e speranza.

È da rilevare che il suo amore perenne per la musica⁹⁹, il grande valore che riveste e porta in sé, i benefici da essa apportati e qui richiamati ritornano anche in altri scritti di Lutero. Ci basti citare solo la lettera del riformatore al famoso musicista di corte e compositore Ludwig Senfl¹⁰⁰.

Ma a che scopo io lodo ora la musica e cerco di dipingere su un così piccolo foglio di carta una così grande cosa o molto meglio imbrattandola? Il mio amore ribolle e trabocca per essa che mi ha rasserenato tante volte e mi ha liberato da grandi tribolazioni¹⁰¹.

Il motivo dell'amore «ribollente e traboccante» dall'animo di Lutero per la musica era nato e radicato nella sua stessa esperienza di vita. Come la riflessione teologica su Dio e l'uomo nasce in Lutero dall'esperienza personale letta alla luce della Parola di Dio, così anche la sua teologia della musica nasce e si sviluppa sulla base della sua esperienza di vita, sempre in sintonia con la meditazione biblica. Tutta la teologia di Lutero, anche quella della musica, è un connubio sintonico di esperienza di vita, lettura biblica e meditazione.

⁹⁷ M. Luther, Περὶ τῆς μουσικῆς (*Sulla musica*), WA 30/II, 696, 1-13.

⁹⁸ Lutero ha in quel 1530 problemi di vista, e necessita di occhiali, soffre di mal di testa e di otite. Un ascesso allo stinco gli procura fastidio da diverso tempo, la ferita è tenuta aperta da una cannula di drenaggio per il pus; H. A. Oberman, *Martin Lutero. Un uomo tra Dio e il diavolo*, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 320.

⁹⁹ Lo affermava nello stesso anno: «Musicam semper amavi», WATr, 5, 557, n. 6248.

¹⁰⁰ In essa Lutero chiederà al musicista di inviargli un esemplare del cantico *In pace in id ipsum* musicato dallo stesso Senfl, WABr 5, 639, 25-26, n. 1727.

¹⁰¹ WABr 5, 639, 21-24, n. 1727.

6. *La musica è dono di Dio*

Il primo elemento teologico offerto da Lutero è: la musica è un dono di Dio. La sua esistenza e la sua realtà hanno origine divina. La regina delle arti proviene da Dio, dal suo Signore, da Colui che è il Re Creatore. Il teologo di Wittenberg ritorna numerose volte e in svariate occasioni su questo concetto della musica come «dono di Dio»¹⁰², «dono divino ed eccellentissimo»¹⁰³, «il più grande» e «il miglior dono di Dio»¹⁰⁴, il più sublime che Dio abbia fatto agli uomini¹⁰⁵, superiore dunque ad ogni altro dono del creatore. L'uomo ne dispone per opporsi a Satana, perché rende capaci di allontanare molte e grandi tentazioni¹⁰⁶. Per questo la musica è «un'arte squisita e buona»¹⁰⁷, che Lutero vorrebbe vedere «al servizio di colui che l'ha data e l'ha creata»¹⁰⁸. Proprio come la teologia.

Il posto d'onore assegnato da Lutero alla musica e la finalità del suo utilizzo manifestano anche il gemellaggio sostanziale esistente tra teologia e musica: esse stanno l'una a fianco dell'altra. È un dato che il riformatore deduce proprio dalla Scrittura. «Dall'esempio di Davide e di tutti i profeti, che hanno espresso tutto ciò che avevano da dire in poesia e canti»¹⁰⁹, egli evince la potenza della musica come mezzo per comunicare la realtà di Dio. Come la teologia è, a suo avviso, un parlare della propria esperienza di Dio a partire dall'ascolto della Sua Parola e dalla lettura meditata e fatta propria della Scrittura, così la musica è un lasciare ri-suonare l'opera di Dio, e la propria esperienza di Lui. «La musica è l'unica, che dopo la Parola di Dio meriti di essere celebrata con merito»¹¹⁰, perché come questa esce dalla Sua «bocca» così la musica esce dalle Sue «mani». Non è una creatura dell'uomo,

¹⁰² M. Luther, Περὶ τῆς μουσικῆς (*Sulla musica*), WA 30/II, 696, 5.

¹⁰³ «Donum divinum et excellentissimum», M. Luther, *Praefatio zu den Symphoniae iucundae*, WA 50, 368, 4-5.

¹⁰⁴ «Optimum Dei donum», WATr 4, 313, 22, n. 4441.

¹⁰⁵ Tale concezione di Lutero è evidenziata anche in termini iconografici: nella raccolta dei canti del 1544 il breve testo di Lutero, *Sulla musica*, è accompagnato da un'incisione del Dürer che mostra una bella ragazza attorniata da molti strumenti; cfr. B. Föllmi, *Luther et la musique*, cit., p. 105.

¹⁰⁶ «Musica maximum, immo divinum est donum, ideo Satanae summe contrarium, quia per eam multae et magnae tentationes pelluntur. Diabolus non expecta, cum ea exercetur», WATr, I, 490, 1-3, n. 968.

¹⁰⁷ WATr I, 490, 24, n. 968.

¹⁰⁸ M. Luther, *Vorrhede des Gesangbuchs* (1524), WA 35, 475, 4-5.

¹⁰⁹ M. Luther, Περὶ τῆς μουσικῆς (*Sulla musica*), WA 30/II, 696, 12-14.

¹¹⁰ M. Luther, *Praefatio zu den Symphoniae iucundae*, WA 50, 371, 1-2.

ripete Lutero, ma di Dio; la sua origine non è umana, ma divina.

Nell'insegnamento di Agostino e sotto la sua impronta diretta¹¹¹, Lutero trova assicurazione dell'origine divina della musica. Dio stesso è il compositore della musica del creato, e «compono cose molte buone»¹¹², perché ogni cosa creata porta in sé un suono proprio, specifico, e così tutto è musica. Tutto sa di musica. È quanto dichiara apertamente nella Prefazione all'*Encomion Symphoniae iucundae* (1538), «il commento più completo, e più complesso scritto da Lutero sulla musica»¹¹³.

La musica fin dall'inizio del mondo è posta dentro tutte le creature e creata assieme ad esse, prese singolarmente e nel loro insieme. Infatti, ogni cosa ha un suono, ovvero un numero sonoro, cosicché anche la stessa aria – per se stessa invisibile e impalpabile, impercettibile a tutti i sensi, e meno musicale di tutte le cose, ma completamente in movimento e reputata di nessun conto – è però un movimento sonoro e udibile, talvolta anche palpabile, in cui lo Spirito manifesta meravigliosi misteri, di cui non è da parlare qui. Tuttavia la musica è più meravigliosa negli esseri animati, soprattutto negli uccelli, talmente che quel musicissimo e divino salmista Re Davide con grande stupore ed esaltante spirito preannuncia quella mirabile abilità e sicurezza di cantare degli uccelli, dicendo nel salmo 103 (=104, 12): 'Al di sopra dimorano gli uccelli del cielo, in mezzo ai rami cantano'¹¹⁴.

Tutta la realtà creata è ontologicamente – in se stessa, per sua natura – sonora, porta in sé un suono ed è costituita da numeri, proporzioni e armonie. Vi è qui il superamento della concezione medievale della musica non udibile nelle cose create, come quella di Boezio; Lutero sostiene invece che la creazione sa produrre suoni veri e propri, come l'aria. Ancora più meravigliosa è la musica degli uccelli. Un richiamo che Lutero prende dai salmi di Davide e da Agostino. L'Ipponate magnifica il canto dell'usignolo che sa modulare bene la sua voce in primavera. Il suo canto è ritmico e delizioso, adatto alla stagione. Tutti quelli che cantano bene, sorretti da un certo istinto (c'è ritmo e dolcezza in quel che fanno) sono simili in questo caso all'usignolo¹¹⁵.

¹¹¹ V. il capitolo VI del *De musica*, dal titolo *De numeris aeternis a Deo procedentibus*; August., *De musica*, Ed. Marzi, pp. 558-643.

¹¹² *Lettera di Lutero a Matthias Weller* (1538), WA 7, 154, 15-16, n. 2172.

¹¹³ B. Föllmi, *Luther et la musique*, cit., p. 110.

¹¹⁴ M. Luther, *Praefatio zu den Symphoniae iucundae*, WA 50, 369, 1-6.

¹¹⁵ August., *De musica*, Ed. Marzi, p. 99.

Il canto degli uccelli però viene superato, rileva Lutero, dalla voce umana, che con la sua musica «artificiale» – cioè espressa con arte – supera la musica «naturale» degli stessi uccelli.

Vero è che a confronto della voce umana tutte le cose sono quasi senza musica, tanto è abbondantemente effusa e presente in questa singolare realtà l'incomprensibile munificenza e sapienza dell'eccelso Creatore. Si affannarono i filosofi per comprendere questa mirabile abilità tecnica (*artificium, Werck und Kunst*) della voce umana, in qual modo con il leggero movimento della lingua e l'ancor più leggero movimento stimolato della gola, l'aria fondesse quell'infinita varietà e articolazione della voce e delle parole, a seconda della decisione dell'anima di chi la dirige, con tale forza e vigore, affinché possa essere udita e anche compresa distintamente da tutti intorno per molta distanza. Essi però si affannano soltanto, senza mai venirne a capo, e con ammirazione finiscono per cadere nello stupore. In verità non è stato trovato nessuno finora che sia riuscito a definire e stabilire, che cosa sia quel sibilo e quel certo alfabeto della voce umana, o materia prima, e precisamente il riso (non dico niente del pianto). Si meravigliano, ma non comprendono. Ma lasciamo queste cose spettacolari riguardanti l'infinita sapienza di Dio in quest'unica creatura ai migliori e oziosi e prendiamone solo il gusto¹¹⁶.

La voce umana dunque, per Lutero ha un potere eccezionale: attraverso le sue capacità ammirabili e inspiegabili – ricevute anch'esse dal Creatore – di articolare il suono e le parole sulla base degli stati d'animo della persona, può emettere una varietà di suoni. Essa riesce ad avere una tale potenza e vigore da arrivare a persone che sono lontane, a fare di quel dono naturale un'"arte". Né i filosofi né gli studiosi della lingua sono riusciti a comprendere questo fenomeno umano e neppure sanno come definire le espressioni non linguistiche della voce, quali il riso o il sorriso. Risuona nelle espressioni di Lutero sulla musica la grande meraviglia espressa dall'autore dei salmi per le «grandi opere» di Dio¹¹⁷: «quanto sono grandi – e inspiegabili anche per Lutero – Signore le tue opere», esse sono "prodigi", meraviglie agli occhi degli uomini. È la stessa S. Scrittura, lo si coglie con viva chiarezza, a insegnare al maestro biblico di Wittenberg che la musica è uno dei prodigi di Dio, grazie al quale è permesso all'uomo di produrre suoni tali da

¹¹⁶ M. Luther, *Praefatio zu den Symphoniae iucundae*, WA 50, 369, 12-370, 10.

¹¹⁷ Salmo 91, 6; 97, 1; 104, 24. Tutto il salmo 104 è una lode a Dio per la creazione.

andare al di là di quella che è la natura, suoni capaci di essere percepiti come “opera artistica”.

Come le altre arti, secondo Lutero, vanno poste al servizio di Dio, a maggiore ragione la musica è per natura sua al servizio della Parola di Dio. In Lutero, commenta Miikka E. Anttila, essa diventa la «partner perfetta della Parola di Dio», che «ha bisogno della musica e la utilizza» con profitto nella sua azione di salvezza¹¹⁸.

Forti dunque sono i paralleli tra la concezione della musica come dono di Dio e la dottrina della giustificazione, nucleo centrale della scoperta teologica di Lutero, ha sottolineato Robin A. Leaver. «Nella stessa maniera in cui la giustificazione è il dono di Dio della grazia piuttosto che una ricompensa per lo sforzo umano, così la musica nella sua essenza è il dono di Dio della creazione, piuttosto che un risultato umano»¹¹⁹. La musica come puro dono di Dio diventa in Lutero, secondo lo studioso inglese, la conseguenza del presupposto essenziale nella sua visione teologica, la giustificazione per fede. Come questa è Vangelo, annuncio e opera di salvezza, così anche la musica può essere nel credente espressione dell'Evangelo.

Tutto il bene esistente al mondo, come anche la musica, è opera di Dio. Tutto porta in sé, anche la musica, la mano creatrice di Dio, che è anche mano redentrice. In tal modo «la musica viene da Lutero incorporata nel suo pensiero teologico»¹²⁰, diviene elemento della sua concezione teologica.

7. La musica è strumento dello Spirito Santo

La musica ha origine divina, è un dono di Dio e la partner perfetta della Parola di Dio; i suoi frutti sono di conseguenza divini, come lo è, nel pensiero di Lutero, la giustificazione per fede. Quali sono dunque i benefici apportati dalla musica? La risposta di Lutero è generosa. Sostiene che «l'infinita varietà e utilità» della musica «supera lungamente l'eloquenza più convincente di tutto ciò che esiste di più espressivo»¹²¹.

¹¹⁸ M. E. Anttila, *Luther's Theology of Music*, p. 136.

¹¹⁹ R. A. Leaver, *Luther on Music*, cit., p. 278.

¹²⁰ Ivi, p. 272; cfr. R. A. Leaver, *Luther's Liturgical Music: Principles and Implications*, Fortress Press, Minneapolis 2017.

¹²¹ Lutero, vero maestro e retore nell'uso della lingua non solo tedesca, ma anche latina, dice: «[...] superat omnium eloquentissimorum eloquentissimam eloquentiam», M. Luther, *Praefatio zu den Symphoniae iucundae*, WA 50, 370, 13-371, 1.

L'esperienza attesta che la musica è l'unica che, dopo la parola di Dio, meriti di essere celebrata con merito, signora e guida degli affetti umani (degli animali ora bisogna tacere) dai quali però, o dai loro signori, gli stessi uomini sono guidati e ancora più spesso vengono afferrati. Non può essere concepita una lode più grande di quella fatta alla musica. Infatti sia che tu voglia risollevar chi è caduto nella tristezza, sia impaurire chi è allegro, o animare chi è caduto nella disperazione, abbattere i superbi, frenare gli amanti, mitigare coloro che odiano, e chi potrebbe numerare tutti quei dominatori del cuore umano, come la passione e l'aggressività o lo spirito di fierezza e di audacia, impulsivi di tutte le virtù o di tutti i vizi? Che cosa potresti trovare di più efficace della musica stessa? Lo stesso santo Spirito la onora come se fosse uno strumento del suo specifico compito, come è attestato nelle sue sacre scritture; per mezzo di essa fa scendere sui profeti i suoi doni, ciò è forza propulsiva di ogni virtù, come è possibile vedere in Eliseo (2 Re 3, 15); per mezzo di essa ancora viene respinto satana, cioè l'istigatore di ogni vizio, come è dimostrato in Saul re d'Israel (1 Sam 16,22)¹²².

Ancora una volta il riformatore di Wittenberg chiama in causa le due fonti principali della sua riflessione teologica: la Scrittura e la personale esperienza. Dai libri sacri ha appreso che la musica è strumento nelle mani dello Spirito Santo, che fa scendere i doni di Dio sui profeti, come Eliseo, nel cuore degli uomini come Saul, talmente da essere la forza propulsiva di ogni credente nell'esercizio di ogni virtù e nel combattimento contro l'azione del diavolo. È una novità singolare, dopo Agostino, l'assegnazione allo Spirito Santo dei benefici che sa dare la musica, soprattutto nel campo spirituale. E fare della musica un «organum (*Werkzeugt*)», di cui lo Spirito Santo si serve per agire nel cuore degli uomini, testimonia, nel pensiero di Lutero, la considerazione che lo stesso Dio ha per la musica, e a un tempo la nobiltà "spirituale" – nel senso che proviene dallo Spirito – della musica stessa. «Deus praedicavit evangelium etiam per musicam»¹²³. Dio, lo Spirito Santo, dunque si serve anche della musica per annunciare il suo vangelo. La musica diventa assieme alla Parola per il teologo sassone, il luogo teologico per eccellenza; la musica «composta da Dio è suonata da un ottimo esecutore», dallo Spirito di Dio stesso. Quanto appreso dalla Scrittura Lutero l'ha avuto confermato dall'esperienza: la musica sa conquistare

¹²² M. Luther, *Praefatio zu den Symphoniae iucundae*, WA 50, 371, 1-14.

¹²³ WATr 2, II, 26, n. 1258.

e guidare gli affetti umani, i sentimenti, le emozioni e anche le passioni, sia quelli buoni sia quelli negativi, i vizi e le virtù. Perciò essa merita più di ogni altra realtà creata, e più di ogni altra arte, la lode.

Il teologo di Wittenberg evidenzia le ambivalenze, il duplice effetto dell'azione della musica, come già avevano fatto Pitagora e Platone. Tuttavia mentre questi ne coglievano più la dimensione etica¹²⁴, Lutero si riferisce piuttosto a quella esistenziale. Essa riesce a risollevare dalla tristezza ma anche a mettere paura a chi invece è nell'allegria; anima chi è nella disperazione ma abbatte i superbi; frena gli amanti focosi ma mitiga coloro che sono presi dall'odio. Il suo potere sull'animo umano è enorme: è forza originante ogni virtù ma anche potenza respingente il diavolo e le sue tentazioni. È veramente un'«arte divina», efficace nel cuore degli uomini, spinge l'animo umano al bene e all'abbattimento del male. Lutero non rifiuta la finalità etica e propedeutica data da Platone e Agostino alla musica, ma appare più orientato in questo caso a seguire la teoria eudemonistica di Aristotele sulla musica come fonte di felicità¹²⁵, ma di una «felicità spirituale». Lo dice con la piena convinzione che lo stesso Agostino avrebbe fatto proprio questo suo punto di vista.

La musica è un dolce e bel dono di Dio, che mi ha spesso ri-animato e mi ha fatto provare gioia nel predicare. Sant'Agostino era turbato nella sua coscienza quando si accorgeva che stava provando diletto per la musica, perché credeva che fosse un peccato. Egli era un grand'uomo e, se visse oggi, sarebbe d'accordo con noi¹²⁶.

Il piacere o diletto provato attraverso la musica non è infatti più, per Lutero, motivo o causa di turbamento della coscienza o di peccato¹²⁷, quanto piuttosto occasione di lode a Dio e soprattutto aiuto alla comprensione dell'azione ri-creatrice e redentrice di Dio attraverso il suo Spirito.

¹²⁴ Cfr. H. Guicharrousse, *Le musiques de Luther*, cit., p. 61.

¹²⁵ Ivi, pp. 61 s.

¹²⁶ WATr, 4, 343, 21-25, n. 4441.

¹²⁷ Agostino richiama il pericolo per l'uomo di lasciarsi prendere «dalla concupiscenza carnale» quando «sente i movimenti che essa stessa eccita in lui». Essendo «il corpo mortale e fragile», l'anima riesce a dominarlo con «grande difficoltà»; «ne deriva per l'anima l'errore di valutare di più il piacere del corpo che non la salute stessa»; August., *De musica*, Ed. Marzi, p. 529.

8. *La musica è portatrice di gioia*

È proprio della «natura della musica risvegliare l'animo triste, indolente e sconcertato. Così Eliseo chiamò il suonatore di cetra, perché potesse essere ispirato a profetizzare»¹²⁸. La musica è un mezzo privilegiato per «approfondire la fede e lodare Dio», per parlare di Dio. Essa risveglia i cuori e suscita gioia. È questa anche l'esperienza di Lutero: «La musica mi ha spesso rianimato e mi ha fatto provare gioia nel predicare»¹²⁹. La sua vera essenza è la gioia: *la musica è gioia*. Tale convinzione viene espressa dal riformatore in modo speciale in quel bellissimo inno intitolato *Frau Musica*; vi ritroviamo tutta la sua profonda ammirazione per la musica e il canto, espresse in immagini poetiche, dando voce alla musica stessa:

Nessuna tra tutte le gioie esistenti in terra può essere più perfetta di quella che io esprimo con il mio canto e con tanti dolci suoni. Dove dei compagni cantano bene, non può esservi malvagità; non restano qui le ire, le liti, l'odio né l'invidia; ogni affanno deve cessare. Con la tristezza se ne vanno la cupidigia, le preoccupazioni e tutto ciò che ci affligge.

Inoltre ognuno si sente libero e contento perché questa gioia non è peccato: anzi essa piace a Dio molto più di qualsiasi altra gioia esistente nel mondo intero.

Essa distrugge l'opera del diavolo e impedisce tanti delitti. Lo dimostra l'esempio del re Davide, che suonando dolcemente l'arpa, ha più volte frenato l'ira di Saul, impedendo grandi misfatti. La musica rasserena il cuore e lo rende pronto ad accogliere la parola e la verità divina. Questo ha riconosciuto Eliseo, quando incontrò lo Spirito, suonando l'arpa.

La migliore stagione dell'anno è la mia: tutti gli uccellini cantano, i cieli e la terra sono pieni di dolci melodie, che echeggiano dovunque armoniosamente. L'usignolo caro porta la gioia in ogni luogo con il suo dolce canto e di ciò gli saremo sempre grati. Ma ancor più ringraziamo il Signore Iddio che ha creato l'usignolo per farne il vero cantore, il maestro dell'armonia nella natura. A lui l'usignolo canta giorno e notte, saltellando, e nulla può fargli interrompere questa lode. Anche il mio canto onora e loda Dio e gli dice grazie in eterno¹³⁰.

¹²⁸ M. Luther, *Dictatus super psalterium* (1513-1516), WA 3, 40, 15-17.

¹²⁹ «(Musica) saepius ita me incitavit et acuit, das ich lust zu predigen gewonne habe», WATr 4, 313, 22-23, n. 4441.

¹³⁰ M. Luther, *Frau Musica*, WA 35, 483,16-484, 26. La traduzione in italiano proposta

La gioia che apporta la musica è la più perfetta di tutte, essa toglie la tristezza e allontana ogni forma di bramosia, di preoccupazione e afflizione, fa sentire liberi, rasserena il cuore degli uomini e lo rende gioioso. Lutero non tiene in alcun conto eventuali aspetti negativi della musica e considera la gioia da essa procurata senza peccato; essa è una gioia innocente, autentica, pari a quella che si prova nello stare con Dio. Anche la dolcezza che essa esprime con i suoi suoni è di una tale purezza e autenticità da far piacere a Dio, scacciare il diavolo e distruggere la sua opera. «È il migliore balsamo per un uomo afflitto, mediante essa il cuore diventa contento, si tranquillizza e si ristora»¹³¹.

Un cuore rasserenato, tranquillizzato e ristorato «è pronto a ricevere la Parola di Dio e la verità di Dio»¹³². Da qui il valore propedeutico della musica, come preparazione dell'animo umano ad accogliere l'annuncio di grazia, ad accettare la relazione con Dio, che Dio stesso gli offre. Allora la musica e il canto da preparatori alla fede si fanno espressione di lode, proprio come fa l'uccellino¹³³; l'uomo di fede si fa, come l'usignolo, cantore della grandezza di Dio, della sua misericordia. Il suo canto è un continuo inno di ringraziamento. Lutero lo esplicita in modo marcato nel *Bel «Confitemini»*. Il salmista, commenta Lutero, ripete tre volte nel salmo 118 il versetto che «La destra del Signore mostra potenza». Il motivo è che «i cari santi sono talmente lieti di cuore e allegri per le opere meravigliose che Dio compie in loro [...] che essi, per la gioia, ricominciano sempre da capo il loro canto»¹³⁴. Il giustificato, colui che ha sperimentato la grazia redentrice di Dio nella propria esistenza, sente l'esigenza di esprimere la propria gioia nel canto e di manifestarla sempre di nuovo lodando la potenza di Dio. È la fede del giustificato che si traduce in azione di grazie e di annuncio nel canto.

I padri e i profeti non senza ragione vollero che nient'altro fosse

è presa da M. Lutero, *Canti spirituali*, a cura di B. Scharf, prefazione di P. Vanzan, Morcelliana, Brescia 1982, pp. 35-37.

¹³¹ WATr 1, 490, 19-20, n. 968. Lutero qui riporta un verso di Virgilio (*Ecl.*, V 2): «Tu calamos inflare leves, ego dicere versus [tu alleggerisci/guarisci gli animi, soffiando lo zufolo, io nello scrivere versi]», ivi, 490, 20-21.

¹³² M. Luther, *Frau Musica*, WA 35, 484, 7-8.

¹³³ Anche Agostino parla di canto degli uccelli. L'usignolo modula bene la sua voce in primavera; il suo canto è ritmico e delizioso; ha un modo di cantare che si addice alla stagione. Tutti quelli che cantano bene, sorretti da un certo istinto sono simili in questo caso all'usignolo, August., *De musica*, Ed. Marzi, p. 99.

¹³⁴ M. Luther, *Das schöne Confitemini*, WA 31/1, 145, 8-12 (M. Lutero, *I sette salmi penitenziali*, cit., p. 367).

unito alla parola di Dio che la musica. Da questo nascono così tutti i cantici e i salmi, nei quali simultaneamente operano parola (*sermo*, *Worten*), e canto (*vox*, *gesang*) nell'animo degli ascoltatori, mentre negli altri esseri animati ed esseri non razionali viene espressa la sola musica senza la parola. Infine solo all'uomo, prima che a ogni altro essere creato, viene data la parola unita alla voce, affinché egli sapesse, che egli deve lodare Dio con la parola e la musica, cioè con una predicazione sonora e parola miste ad una soave melodia¹³⁵.

Il cantico (*Lied*) – composto da parole di contenuto biblico e musica – in Lutero diventa annuncio della Parola di Dio (*Verkündigung*) che suscita la fede (*Fides ex auditu*), smuove l'animo degli ascoltatori e li conduce all'incontro con il Dio di salvezza. Il cantico, tuttavia, è a un tempo anche professione di fede (*Bekennntnis*): i salmi e i cantici elaborati e messi in musica da Lutero o da altri suoi collaboratori sono testimonianza della propria fede e lode a Dio, attestazione gioiosa dell'opera divina nella propria vita¹³⁶. Il canto allora è anche uno strumento di predicazione, nel culto – perciò Lutero propone nella *Deutsche Messe* di cantare l'epistola e il vangelo¹³⁷ – come nella catechesi dei fanciulli e degli adulti. Da sottolineare ancora una volta che il canto è espressione della gioia procurata nell'animo dell'uomo dal Dio di grazia. Il credente pertanto è un uomo che canta le meraviglie di Dio, è il cantore di Dio. Perciò il suo è «un canto nuovo», esprime la novità avvenuta in lui, la trasformazione operata da Dio in lui: da uomo vecchio a uomo nuovo.

Alle nuove meraviglie bisogna rispondere con un canto nuovo, una nuova azione di grazie e un nuovo sermone; ma ecco le nuove meraviglie di Dio: attraverso il suo amato Figlio, egli ha spaccato il vero Mar Rosso della morte e ci ha liberati dal vero faraone, Satana. Questo significa cantare un canto nuovo, il santo Vangelo, e rendere grazie a Dio: per questo che Dio ci viene in aiuto¹³⁸.

Lutero non si stanca di ripetere a più riprese questa sua visione. «Cantare

¹³⁵ M. Luther, *Praefatio zu den Symphoniae iucundae*, WA 50, 371, 14-372, 5.

¹³⁶ Esempio vivo è il cantico: *Ein feste Burg* composto da Lutero, come parafrasi del salmo 46 (*Deus noster refugium et virtus*); v. M. Cassese, *Il canto sacro come strumento di formazione religiosa. Alcune esperienze cristiane nell'età moderna*, «Annali di storia dell'educazione» 13 (2006), pp. 191-208, in particolare per Lutero pp. 192-198.

¹³⁷ M. Luther, *Deutsche Messe*, WA 19, 70-113; cfr. M. Cassese, *Martin Lutero e la sua riforma liturgica*, cit., pp. 148-158.

¹³⁸ M. Luther, *Bibel- und Bucheinzeichnungen*, WA 48, 85, 1-5.

è la più bella arte del mondo. Chi canta, non ha niente da fare con il mondo»¹³⁹. E ripropone ancora la consonanza della musica con la teologia. «Non c'è dopo la teologia nessuna arte, che possa stare sullo stesso livello della musica, poiché essa sola dona ciò che la teologia dona: un cuore pacificato e gioioso»¹⁴⁰. La gioia è dunque essenza della musica e carattere a essa connaturato, perché esprime la certezza di un bene presente, proprio come la esprime la Parola: Dio e il Suo Spirito operante nel cuore degli uomini e nella creazione tutta¹⁴¹. «La musica è la forma esteriore della gioia della fede, e quasi una forma che manifesta all'occhio della fede la gioia versata in essa»¹⁴².

9. La musica alimenta la pace

La musica dona non solo un cuore gioioso, ma gli dona anche la pace (*quietem*)¹⁴³. Quest'altro potere della musica viene messo in rilievo dal riformatore sassone come un ulteriore carattere specifico, quasi un compito: portare e alimentare la pace. È un effetto inerente alla musica stessa che da Dio si riversa negli uomini e nelle creature. È un riflesso dello stesso Dio predicato da Gesù Cristo: Egli è il «Dio della pace», come Paolo lo chiama nelle due lettere ai Tessalonicesi¹⁴⁴. Lutero, attento lettore di Paolo, lo tiene ben presente e lo trasmette nei suoi interventi. Se la musica rivela Dio, il Dio che essa manifesta e infonde nei cuori è il Dio della pace. Perciò l'ascolto della musica e del canto come pure l'esserne interpreti rasserena e pacifica il cuore, l'intimo più profondo dell'uomo. Di se stesso Lutero dice: la musica «mi ha rasserenato tante volte e mi ha liberato da grandi tribolazioni»¹⁴⁵. *La musica è pace*. Pace nel cuore, ma anche pace nelle relazioni sociali, tra amici e compagni. Lo abbiamo visto poco sopra nell'inno a *Frau Musica*:

Dove compagni cantano bene, non può esservi malvagità; non restano qui le ire, le liti, l'odio né l'invidia; ogni affanno deve

¹³⁹ WATr 2, 434, 8 s., n. 2362.

¹⁴⁰ Lettera a Ludwig Senfl a Monaco (4 ottobre 1530), WABr 5, 639, 14-15, n. 1727.

¹⁴¹ «Dort bleset her sicherheit und freude in gegenwertigen Gütern», M. Luther, *Vorrede auf den Psalter* (1528), WADB 10/I, 101, 37.

¹⁴² C. Wetzel, *Die theologische Bedeutung der Musik in Luther*, cit., p. 197.

¹⁴³ Lettera di Lutero a Ludwig Senfl, WABr 5, 639, 15, n. 1727.

¹⁴⁴ I Ts 5, 23; II Ts 3, 16.

¹⁴⁵ Lettera di Lutero a Senfl, WABr 5, 639, 24, n. 1727.

cessare. Con la tristezza se ne vanno la cupidigia, le preoccupazioni e tutto ciò che ci affligge¹⁴⁶.

Il canto e la musica prevengono e allontanano ogni tipo di animosità e perfidia tra le persone, proprio perché il canto corale, come pure la danza¹⁴⁷, fanno stare insieme le persone, amici e non, e hanno il potere di rendere gli animi sereni e gioiosi, liberi da ogni forma di tristezza, avidità e preoccupazioni. La musica influenza però anche le scelte politiche. Spinge ad allontanare ogni decisione di scendere in guerra o di compiere misfatti. Lutero porta l'esempio di Davide, che con il suono della cetra riuscì a frenare l'ira del re Saul, a farlo rasserenare per trovare strategie più valide per combattere contro i filistei¹⁴⁸. La musica è la panacea contro ogni progetto di guerra e ogni forma di odio. È veramente la «signora della pace». «Signoreggia in tempo di pace. Perché essa appartiene alla pace»¹⁴⁹. Musica e pace dunque vanno a braccetto, Dove c'è la pace, c'è la musica, e viceversa. Pertanto è bene che si coltivi la musica ovunque, in famiglia, nelle chiese, nelle scuole, tra la gente, e a corte perché essa allontana ogni decisione di scendere in guerra o di riempire gli arsenali. Per questo Lutero raccomandava di conservare e coltivare l'arte della musica, citando a titolo di esempio i duchi di Baviera e stigmatizzando invece i principi di Sassonia, più inclini ad armarsi che a nutrire pensieri di pace¹⁵⁰. Il suo era un forte incitamento a re, principi e signori a «conservare la musica, perché ai grandi potenti e regnanti spetta vigilare su tutte le arti e le leggi». Tutti potrebbero beneficiare della musica, i singoli, la gente comune, in privato e in pubblico, qualora ne godano e imparino ad amarla¹⁵¹.

La musica allora è portatrice di pace, la procura e la alimenta. Spetta agli uomini, soprattutto quelli che hanno un compito pubblico, coltivare sempre questa eccelsa arte, che Dio ha donato agli uomini perché possano vivere nella gioia e nella concordia.

¹⁴⁶ M. Luther, *Frau Musica*, WA 35, 483, 21-24.

¹⁴⁷ M. Luther, *Praefatio zu den Symphoniae iucundae*, WA 50, 373, 1-4.

¹⁴⁸ La musica «distrukge l'opera del diavolo e impedisce tanti delitti. Lo dimostra l'esempio del re Davide, che suonando dolcemente l'arpa, ha più volte frenato l'ira di Saul, impedendo grandi misfatti», M. Luther, *Frau Musica*, WA 35, 484, 1-5. Il testo biblico a cui si riferisce Lutero è I Sam 16, 23.

¹⁴⁹ «Musica pacis tempore regnat», M. Luther, Περὶ τῆς μουσικῆς (*Sulla musica*), WA 30/II, 696, 12-13.

¹⁵⁰ WA 30/II, 696, 15-17.

¹⁵¹ WATr 1, 490, II-14, n. 968.

Conclusioni

Nel nostro contributo abbiamo messo in rilievo l'apprezzamento e il profondo amore di Lutero per la musica, divenuta nella sua esistenza una forte passione riversata nel suo insegnamento teologico e nella sua pastorale. Nell'*Encomion Symphoniae iucundae*, egli arrivava a sostenere l'origine divina della musica e la liceità di «gustare con stupore (ma non comprendere) l'assoluta e perfetta sapienza di Dio nel suo operare a favore della meravigliosa musica»¹⁵². La musica dunque è un dono di Dio agli uomini e a tutta la creazione. Ogni cosa è dotata di suono, è «sonora». Di tale dono di Dio, fa intendere il riformatore, hanno bisogno gli uomini perché essa suscita gioia e alimenta la pace. Nella visione della musica coltivata da Lutero si coglie un concetto moderno di essa, quale «arte dei suoni», con un suo «linguaggio artistico che incontra l'interiorità (dell'uomo), a partire dalla sua sfera emotiva»¹⁵³. Si può affermare che l'ex agostiniano assegna alla musica una funzione e un valore «terapeutici» e spirituali. La *Frau Musica* è terapeutica perché consola, è capace di guidare i pensieri e l'animo degli uomini nella lotta contro il diavolo, dando la certezza – nel caso dell'uomo di fede – che Cristo, «il benevolo Signore e salvatore», è con chi sta soffrendo e «si preoccupa»; che gli sta a cuore la felicità degli uomini, e soccorre particolarmente chi si fida di lui. Perciò Lutero incita «quando si è tristi e sta prendendo il sopravvento» la preoccupazione o la tentazione a «elevare un canto al mio Signore Gesù» accompagnati dall'organo o da strumenti a corda. Egli li ascolta volentieri e viene in aiuto «fino a quando passano i pensieri» cattivi e va via il diavolo¹⁵⁴. Questi pensieri sono espressi dal riformatore nella lettera indirizzata all'amico musicista Matthias Weller e trovano conferma nei suoi *Discorsi a tavola*, in special modo in quelli risalenti alla prima metà degli anni trenta: «la musica è il migliore balsamo per un uomo afflitto, mediante essa il cuore diventa contento, si tranquillizza e si ristora»¹⁵⁵.

Alla funzione terapeutica della musica si accompagna quella spirituale. Lo abbiamo verificato abbondantemente nel corso del nostro lavoro: la musica, per Lutero, prepara gli animi all'accoglienza della Parola di Dio e del suo annuncio di salvezza. Tuttavia, va puntualizzato,

¹⁵² M. Luther, *Praefatio zu den Symphoniae iucundae*, WA 50, 372, 12-373, 4.

¹⁵³ N. Sfredda, *La musica nelle chiese della Riforma*, cit., p. 26.

¹⁵⁴ *Lettera di Lutero a Matthias Weller* (1534), WABr 7, 105, 15-33, n. 2139.

¹⁵⁵ WATr I, 490, 19-20.

i frutti spirituali procurati dalla musica sono possibili solo attraverso la fede. «Solo la fede – asserisce Christoph Wetzel – è la porta, attraverso la quale la musica arriva nel regno spirituale e con esso all'uomo nuovo spirituale»¹⁵⁶. Per questo, secondo Wetzel, la musica è «*ancilla theologiae*»¹⁵⁷, è una «cooperatrice dell'Evangelo»¹⁵⁸ e necessita di una teologia¹⁵⁹.

In Lutero la musica è propedeutica e cooperatrice all'Evangelo, ma si fa essa stessa annunciatrice di salvezza, quando si fa tutt'uno con le parole che proclamano l'opera redentrice di Cristo, come nel caso dei *Lieder* composti dal riformatore. In questo caso è essa stessa Evangelo. La musica è terapia ma anche Parola «sonora», suscitatrice e alimento della fede. Nel processo di giustificazione e di santificazione, entra dunque anche la musica. Essa prepara gli animi e rende più «accoglibili» e penetranti le parole dell'annuncio e diventa essa stessa espressione – con canti e «danza divina» – di ringraziamento a Dio per i doni della salvezza e dei benefici prodotti nell'uomo nuovo. Pertanto il credente, *simul iustus et peccator*, non rimane passivo ma risponde attivamente all'opera di Dio e ai doni da Lui offerti con una sua corresponsione, elevandogli inni di lode e di ringraziamento e offrendo se stesso a Cristo e al prossimo nell'amore e nel servizio.

Un passo più deciso sulla teologia della musica è stato effettuato da Miilkka E. Anttila, luterologo della “Scuola finlandese” guidata da Tummo Mannermaa¹⁶⁰. Egli sostiene che attraverso la musica Dio si

¹⁵⁶ C. Wetzel, *Die theologische Bedeutung der Musik in Luther*, cit., pp. 139 s.

¹⁵⁷ Ivi, p. 181.

¹⁵⁸ Ivi, pp. 182-189.

¹⁵⁹ Ivi, p. 139.

¹⁶⁰ T. Mannermaa, *Theosis als Thema der finnischen Lutherforschung*, in S. Peura-A. Raunio (eds.), *Luther und Theosis: Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie*, Martin-Luther-Verlag, Helsinki-Erlangen 1990, pp. 11-26. Per un'introduzione alla scuola finlandese rimando a M. Ruckanen (ed.), *Luther in Finnland: Der Einfluß der Theologie Martin Luther in Finnland und finnische Beiträge zur Lutherforschung*, Luther-Agricola Gesellschaft, Helsinki 1984; K. E. Marquat, *Luther and Theosis*, «Concordia Theological Quarterly» 64/3 (2000), pp. 182-205; S. Carletto, *Lutero, la divinizzazione e l'ontologia. Temi e figure della "finnische Lutherforschung"*, «Annali di studi religiosi» 3 (2002), pp. 157-197; A. Maffei, *Giustificazione e ontologia*, in Id., *Teologie della Riforma: Il vangelo, la chiesa e i sacramenti della fede*, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 29-57; M. J. McInroy, *Rechtfertigung als Theosis: Zur neueren Diskussion über die Lutherdeutung der Finnischen Schule*, «Catholica» 66 (2012), pp. 1-18; T. Mannermaa, *In ipsa fide Christus adest*, e M. Cassese, *Rapporto tra fede e amore. Aspetto fondamentale della théosis in Lutero*, in F. Buzzi-D. Kampen-P. Ricca (eds.), *Lutero e la Theosis: La divinizzazione dell'uomo*, Claudiana, Torino 2018, pp. 29-117 e 153-191.

manifesta; essa allora è «la parola in movimento», è la Parola vivente, «attraverso la quale lo Spirito Santo provoca e crea una risposta di fede gioiosa e confidente»¹⁶¹. Secondo Anttila, attraverso la musica, alla pari della Parola, avviene grazie alla fede una trasformazione ontologica dell'uomo vecchio in un uomo nuovo, una «divinizzazione» del credente, proprio per la presenza di Cristo Dio e dei suoi personali doni divini nel credente. Tali doni corrispondono, secondo Anttila, anche agli effetti benefici della musica nell'animo degli uomini – gioia, pace, serenità, bontà, concordia – per cui la teologia della musica di Lutero è una «teologia del piacere». Il piacere dato dalla musica non è un addolcimento temporaneo per attirare gli uomini ad accettare l'annuncio dell'Evangelo, «ma una qualità permanente ed effetto dell'atteggiamento di Dio verso le sue creature: il piacere della musica è per sempre». Perciò il teologo finlandese fa della «teologia del piacere» una costante negli scritti di Lutero. La gioia è per Lutero la qualità della musica che la rende il miglior dono di Dio, poiché la gioia è «the affect of the faith»¹⁶², un sentimento profondo strettamente collegato alla fede.

Noi ci limitiamo a rilevare che in Lutero la musica ha un carattere essenzialmente teologico perché dono che rinvia all'amore di Dio verso l'uomo. Questi, di rimando, «deve ricevere tale dono con la gioia e l'apprezzamento. La lode resa a Dio si concretizza attraverso questo dono stesso: attraverso il canto gioioso dell'uomo indirizzato a Dio»¹⁶³.

In conclusione appare adeguata la considerazione di Oskar Söhngen: la personificazione della musica come *Frau Musica*, che Lutero fa nel suo cantico in tedesco, «non è una pura allegoria, ma piuttosto l'espressione della realtà ontologica del mondo fin dal suo inizio, la musica è un elemento essenziale nella creazione divina, ed essa – “ella” – continua a ispirare e influenzare le vite umane»¹⁶⁴.

Istituto di Studi ecumenici “S. Bernardino” di Venezia
mcassese@alice.it

¹⁶¹ M. E. Anttila, *Luther's Theology of Music*, cit., p. 136.

¹⁶² Ivi, pp. 137 s.

¹⁶³ B. Föllmi, *Luther et la musique*, cit., p. 118; anche M. E. Anttila, *Luther's Theologie of Music*, cit., pp. 70-84.

¹⁶⁴ O. Söhngen, *Theologie der Musik*, Stauda, Kassel 1967, pp. 84-85; cfr. R. A. Leaver, *Luther on Music*, cit., pp. 278 s.



Luterani e cattolici: Storia di un dialogo mancato e ritrovato

di

STEFANO CAVALLOTTO

ABSTRACT: The relationship between the Catholic Church and the Protestants, here in particular with the Lutherans, reveals very different moments. From the attempts of reconciliation, after the split following Luther's excommunication (1521), in the negotiations of Augusta (1530) and in the religious Colloquies of 1540-1541 supported by Charles V, but failed on the ecclesiological theme, and from the initial still possibilist perspective of the first phase of the Council of Trent (1545-1548), we pass in the II and III period of the Tridentine Council (1551-1552/1562-1563) to an "irreducible" incommunicability between the parties, aggravated by mutual condemnations and then by the confessionalization of the territories on the basis of the principle "*cujus regio ejus et religio*" and the consequent religious wars in Europe. The frost between the two confessions, the Lutheran and the Catholic, began to dissolve only in the twentieth century with the beginning of the ecumenical season started first by the Protestants and introduced in the Catholic Church with the Vatican II (1963-1965). Texts and events of the last 50 post-conciliar years, fruit of a fraternal and courageous dialogue, mark the "irreversible" end of that long period of mutual anathemas in view of a desired reunification of the Churches on the basis of "reconciled diversity".

KEYWORDS: Differentiated agreement, Conflict, Dialogue, Ecclesiology, Ecumenism, Justification

ABSTRACT: Il rapporto tra protestanti, qui in particolare i luterani, e la chiesa cattolica rivela momenti molto diversi. Dai tentativi di riconciliazione, dopo la frattura conseguente alla scomunica di Lutero (1521), nelle trattative di Augusta (1530) e nei Colloqui di religione del 1540-1541 sostenuti da Carlo V, ma falliti sul tema ecclesiologico, e dall'iniziale prospettiva ancora possibilista della prima fase del Concilio di Trento (1545-1548), si passa nel II e III periodo del Tridentino (1551-1552/1562-1563) ad una incommunicabilità "irriducibile" tra le parti, aggravata da condanne reciproche e successivamente dalla confessionalizzazione dei territori sulla base del principio *cujus regio*

ARTICOLI

Syzthesis V/2 (2018) 227-250

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

227

ejus et religio e dalle conseguenti guerre di religione in Europa. Il gelo tra le due confessioni, la luterana e la cattolica, comincia a sciogliersi soltanto nel secolo XX con l'inizio della stagione ecumenica avviata prima in casa protestante e introdotta nella chiesa cattolica col Vaticano II (1963-1965). Testi ed eventi di questi ultimi 50 anni post-conciliari, frutto di un fraterno e coraggioso dialogo, segnano la fine "irreversibile" di quel lungo periodo di reciproci anatemi in vista di una auspicata riunione delle chiese sulla base della "diversità riconciliata".

KEYWORDS: accordo differenziato, conflitto, dialogo, ecclesiologia, ecumenismo, giustificazione

Mi sembra opportuno precisare in apertura che questo mio intervento intende rimanere nell'ambito dell'approccio storico, cercando di ricostruire sinteticamente le varie fasi del rapporto tra protestanti e cattolici, dallo scontro al confronto e al dialogo, nel contesto delle diverse tempeste della storia ecclesiastica, ponendo il focus quasi esclusivamente su Lutero e sulle relazioni tra luterani e chiesa cattolica.

I. *Dalle trattative di Augusta (1530) al Libro di Ratisbona (1541)*

Fra la scomunica e il bando contro Lutero (1521) e la prima riunione del concilio di Trento (1545) trascorrono 24 anni e nella cristianità tedesca avviene qualcosa di decisivo. L'editto di Worms è applicato in modo ineguale e piuttosto blando da vari principi e città dell'impero. Ciò causa un fatto imprevisto dallo stesso Carlo V e dal papa: il moto luterano si diffonde a macchia d'olio e comincia ad istituzionalizzarsi. In attesa di un concilio, auspicato in Germania per risolvere la questione ma non convocato, alcune comunità si organizzano e attuano la riforma di Lutero, dando vita così negli anni Venti alle chiese territoriali luterane. In questo tempo di attesa Carlo V, anche per motivi politici, interviene e, ritornato in Germania nel 1530 dopo nove anni di assenza, da un lato, ordina – ma invano – l'applicazione dell'Editto di Worms durante la dieta di Spira nel 1529, provocando la "protesta" (da qui protestanti) dei principi e dei territori passati alla Riforma, e, dall'altro, avvia numerose iniziative per favorire la riconciliazione fra luterani e cattolici.

A tal fine convoca ad Augusta nel 1530 una Dieta, in cui offre ai seguaci di Lutero la possibilità di difendere le riforme apportate in materia religiosa. Lo scopo è chiaro: dare spazio a un dibattito franco

«per ascoltare amorevolmente e benevolmente il parere e l'opinione di ogni singolo» e ottenere, se possibile, un accordo di riconciliazione tra le parti¹. E così cattolici e luterani preparano dei testi per giustificare le proprie posizioni, i primi per dimostrare le eresie di Lutero e dei suoi seguaci, i secondi per rigettare l'accusa di eresia.

La delegazione luterana, guidata da Melantone, il 25 giugno 1530 presenta un documento, chiamato la *Confessio Augustana* (= CA), divenuta ben presto l'espressione normativa della fede evangelica, e nella quale compaiono le grandi tesi della riforma luterana². Il testo viene respinto da Carlo V e dai teologi cattolici, che contrappongono il 3 agosto la *Confutatio catholica* o *Confutatio pontificia*³.

E tuttavia la rottura non è ancora definitiva. Una commissione di teologi, patrocinata dagli Stati cattolici e luterani e approvata da Carlo V, si mette subito al lavoro, in particolare Eck e Melantone, per tentare una riconciliazione. Tra il 16 e il 28 agosto 1530 ancora durante la Dieta vengono riesaminati gli articoli della CA sia nei temi dottrinali (CA 1-21) che nella parte relativa agli abusi (CA 22-28)⁴. Il cattolico Eck riconosce che l'articolo sulla giustificazione della CA non è in disaccordo con la

¹ Cfr. testo della convocazione della Dieta in C. E. Förstemann (ed.), *Urkundenbuch zu der Geschichte des Reichstages zu Augsburg im Jahre 1530: nach den Originalen und nach gleichzeitigen Handschriften*, Bd. I, Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, Halle 1833, pp. 7-8.

² Per il testo della CA cfr. *Die Augsbургische Konfession. Confessio oder Bekannntnus des Glaubens etlicher Fürsten und Städte uberantwort Kaiserlicher Majestat zu Augsburg. Anno 1530*, in *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hg. im Gedenkjahr des Ausburgischen Konfession 1530*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1952 (d'ora in avanti BSELK 1952²), pp. 31-137 (tr. it. di M. Bendiscioli, Marzorati Ed., Milano 1969; a cura di M. Cassese, Libera Facoltà Biblica Internazionale, Milano 1981, pp. 122-229).

³ Ad Augusta il Legato papale è Lorenzo Campeggio. L'estensore della *Confutatio* è sostanzialmente il vicario generale di Costanza, Giovanni Fabri, il quale nel redigere il testo utilizza il catalogo del teologo di Ingolstadt Johannes Eck. Questi, infatti, in vista dei colloqui di Augusta aveva raccolto tutta la controversia teologica con Lutero in *404 Articoli o Tesi*. Per il testo della *Confutatio* cfr. H. Immenkötter (ed.), *Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530*, Aschendorff, Münster 1981² (tr. it. di M. Cassese, Libera Facoltà Biblica Internazionale, Milano 1981, pp. 230-375). Per il testo di Eck cfr. *D. Johann Ecks vierhundertundvier Artikel zum Reichstag von Augsburg 1530 = Quellen und Forschungen zur Gerschichte des Augsburgischen Glaubenbekenntnisses*, Bd. 2, hg. von W. Gussmann, Edmund Pillardy, Kassel 1930.

⁴ Su questi colloqui cfr. S. Cavallotto, *Il Vierzehnerausschussgespräche del 16 agosto 1530: cedimento di Melantone sulla dottrina della giustificazione?*, in C. Aparicio Valls-C. Dotolo-G. Pasquale (eds.), *Sapere teologico e unità della fede. Studi in onore del prof. Jared Wicks*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2004, pp. 351-385.

fede cristiana, anche se precisa che a giustificare e a rendere giusti è la fede operante «per charitatem». Viene trovata così una certa convergenza nella formula di compromesso finale: «per gratiam gratum facientem et fidem», dove da parte luterana si accetta di togliere – ma unicamente per motivi pastorali – il «sola», rimanendo centrali la grazia e la fede senza alcuna menzione del merito. Le speranze, però, di un avvicinamento delle posizioni svaniscono quasi subito nel momento in cui il negoziato si sposta dai temi dottrinali alle questioni di riforma dell'ordinamento ecclesiastico, e rigidità e diffidenza riprendono il sopravvento⁵. Il *Recessus imperii* del settembre/novembre 1530 sancisce la spaccatura delle chiese e vanifica completamente gli sforzi e i risultati di consenso raggiunti dalla Commissione ristretta⁶.

E così, al concilio convocato da Paolo III a Mantova per il 1537 Lutero, che già durante le trattative di Augusta era rimasto scettico, risponde con gli *Articoli di Smalcalda*, redatti su commissione dell'elettore di Sassonia nel 1536-1537, in cui conferma tutta la sua contrarietà ad ogni compromesso antievangelico con il papato⁷.

Ciò nonostante, tra la seconda metà degli anni Trenta e gli inizi degli anni Quaranta, siamo ancora in una fase in cui nella Chiesa cattolica non pochi desiderano una riforma ed un rinnovamento religioso, mostrando un atteggiamento più flessibile nei confronti dei protestanti del Nord: i primi gesuiti sono legati alla cerchia di Gasparo Contarini e Reginald Pole; questi due cardinali a loro volta sono amici e benefattori in Italia di teologi quali Juan de Valdés, Bernardino Ochino e Pier Martire Vermigli, che proprio negli stessi anni esplorano le dottrine dei riformatori nordici per capire in che misura possano contribuire alle proprie sintesi religiose⁸.

Sul piano politico, poi, dopo i gravi disordini di Münster (1534-1535)

⁵ Le speranze si dissolvono definitivamente quando alla fine di agosto (ma anche nei giorni successivi di settembre) Lutero comunica ai suoi da Coburg (ad es. le lettere di Lutero al principe elettore Giovanni, a Spalantino, Melantone e Jonas del 26 agosto 1530: cfr. WA Br 5, 572-580) la cessazione di ulteriore trattativa sulle questioni religiose e li spinge a perseguire – laddove possibile – soltanto ad una *pax* politica. Cfr. S. Cavallotto, *Il Vierzehnerausschussgespräche*, cit., p. 358.

⁶ Cfr. *ivi*, p. 359. Cfr. il testo del *Reichsabschied* del 19 novembre 1530 in *Neue und vollständiges Sammlung der Reichs-Abschiede*, t. 2, E. A. Koch, Frankfurt am Main 1747, p. 308.

⁷ Per il testo degli articoli, oltre a WA 50, 192-254, cfr. anche BSELK 1952², pp. 405-468 (tr. it. di P. Ricca, Claudiana, Torino 1992, pp. 51-130).

⁸ Cfr. D. MacCulloch, *Riforma. La divisione della casa comune europea (1490-1700)*, Carocci, Roma 2010, pp. 311 ss. (I ed. ingl. 2003).

provocati dalla “dittatura” anabattista⁹, molti principi dell’impero auspicano il raggiungimento di un accordo tra le parti in vista della pace ordinata¹⁰. Carlo V, dal canto suo, pressato dall’attacco ottomano (nel 1541 inizia il prolungato assalto alla città di Buda, capitale del Regno Boemo), desidera superare le divisioni religiose per organizzare una controffensiva efficace e unitaria con l’aiuto di tutte le componenti dell’impero. Per di più, persa ogni speranza dopo il fallimento del concilio convocato a Mantova e a Vicenza nel 1536 e 1537 e il suo rimando *sine die* da parte di Paolo III (1539)¹¹, l’imperatore prende l’iniziativa di una serie di colloqui orientati a risolvere il contenzioso dottrinale in un clima più libero di dialogo e in terra tedesca, dando vita agli incontri di Hagenau, Worms (1540) e di Ratisbona (1541) in occasione della Dieta.

I primi colloqui iniziano già nel gennaio del 1541. Eck e Melantone trovano subito un’intesa sul peccato originale. Bucer e Gropper (già interlocutori nella riforma voluta dall’arcivescovo di Colonia Hermann von Wied nel 1536)¹² proseguono il confronto sulla dottrina

⁹ Migrati nel 1531 dai Paesi Bassi in Vestfalia gli anabattisti nel febbraio 1534 si impadroniscono di Münster, la “Nuova Sion”, e qui in attesa dell’imminente fine dei tempi instaurano sotto l’autoproclamatosi “re” Giovanni di Leida una sorta di “comunismo”, abolendo in ampia misura il diritto di proprietà, introducono la poligamia e fanno piazza pulita di tutti i nemici del movimento. Il “regno” anabattista di Münster crolla in un bagno di sangue nel 1535-1536. Sull’argomento cfr. D. MacCulloch, *Riforma*, cit., pp. 284-288 e più in generale sul movimento anabattista U. Gastaldi, *Storia dell’anabattismo*, 2 voll., Claudiana, Torino 1972-1981.

¹⁰ Lo stesso Melantone nel 1532 dedica al cardinale Alberto di Magonza il suo *Commento all’Epistola ai Romani*, supplicandolo di usare la propria posizione di primate di Germania ai fini di una mediazione nel conflitto tra luterani e cattolici. Cfr. il testo melantoniano in *Melanchtons Werke* (d’ora in avanti MSt), Bd. 5, *Römerbrief-Kommentar 1532*, hg. von R. Schäfer-G. Ebeling, Gerd Mohn Verlag, Gütersloh 1965, pp. 25-371, l’Epistola dedicatoria pp. 25-29.

¹¹ Sull’insuccesso della convocazione a Mantova e Vicenza cfr. H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, I (I ed. ted. 1949), Morcelliana, Brescia 1987³, pp. 325-398; A. Casadei, *Trattative per l’apertura del Concilio a Mantova*, «Il concilio di Trento: Rivista commemorativa del IV Centenario» 2 (1943), pp. 83-105; e più recentemente A. Prosperi, *Il concilio di Trento: una introduzione storica*, Einaudi, Torino 2001, pp. 24-25, 34 e J. W. O’Malley, *Trent. What Happened at the Council*, Harvard University Press, Cambridge, MA-London 2013, pp. 49-76.

¹² Nel 1536 l’arcivescovo di Colonia invita nella sua regione Bucer perché discuta con lui e con Johannes Gropper della Riforma, suscitando però vivaci proteste da parte del capitolo della cattedrale, dell’università, dal basso clero e del Consiglio della città. Ciononostante nel 1539 rivolge l’invito a Melantone e a Bucer perché contribuiscano alla preparazione di un piano di riforma più completo per la propria diocesi, concretizzato dai due riformatori nella *Kölner Reformation* del 1543; un documento respinto

della giustificazione e delle altre questioni, pervenendo ad un accordo noto come il *Libro di Ratisbona*¹³. Nel marzo del 1541 si apre a Ratisbona la Dieta imperiale e parallelamente si svolge il colloquio fra i teologi. Anche Roma manifesta le proprie intenzioni d'intavolare concrete trattative, inviando come legato papale l'irenico cardinale Contarini¹⁴. Al centro dei colloqui è messo il testo già elaborato sostanzialmente da Bucer e Gropper, in base al quale si trova un consenso sullo stato originale dell'uomo, il libero arbitrio, la causa del peccato e il peccato originale. Più lunga e complicata è la discussione a proposito della dottrina della giustificazione (cap. V del *Libro di Ratisbona*), portata avanti soprattutto da Melantone ed Eck. E finalmente il 3 maggio 1541 si raggiunge il compromesso. Risultato che riempie tutti di gioia e di speranza. Contarini invia a Roma la formula di unione e Carlo V conferma la sua convinzione che ben presto «si sarebbe raggiunta un'intesa anche sulle altre questioni», tenuto conto che il problema della giustificazione era stato sentito come l'«articulus stantis vel cadentis ecclesiae». Il testo di compromesso cerca di conciliare il fatto per cui l'uomo, da una parte, è giustificato per opera di Cristo, la cui giustizia gli è data e così è riconciliato con Dio, e, dall'altra, il fatto che la nuova giustizia non ha ancora pieno potere su di lui, il «rinnovamento è

come non cattolico da Gropper con una *Controrettifica (Christliche und Catholische gegenberichtung [...] Anno 1544)*. Tre anni dopo von Wied viene scomunicato e deposto da Paolo III. Per il testo della *Kölnische Reformation* cfr. *Von Gottes genaden, unser Hermans Erzbischoffs zu Cöln, und Churfürsten etc. einfaltigs bedencken, [...]*, (1543), in Ae.-L. Richter (ed.), *Die Evangelischen Kirchenordnungen des XVI Jahrhunderts. Urkunden und Regesten zur Geschichte des Rechts und der Verfassung der evangelischen Kirche in Deutschland*, Bd. 2, Verlag des Landes-Industriecomptoirs, Weimar 1846 (Repr. Nieuwkoop 1967), pp. 30-53. Su questo progetto di riforma cfr. H.-G. Link et al. (eds.), *450 Jahre Kölner Reformationsversuch: Zwischen Reform und Reformation*, Stalberg, Alfter 1993; Th. C. Schlüter, *Flug- und Streitschriften zur »Kölner Reformation«*. *Die Publizistik um den Reformationsversuch des Kölner Erzbischofs und Kurfürsten Hermann von Wied (1515-1547)*, Harrassowitz, Wiesbaden 2005.

¹³ Cfr. il testo del *Das Regensburger Buch* in *Corpus Reformatorum. Philippi Melanchtonis Opera quae supersunt omnia*, ed. C. G. Bretschneider (d'ora in avanti CR), Bd. 4, apud C. A. Schwetschke et Filium, Halle-Braunschweig 1837, cc. 190-234.

¹⁴ I partecipanti ai colloqui sono, dalla parte cattolica: Contarini, Morone, Pflug, Gropper ed Eck, mentre da quella luterana: Melantone, Bucer e Pistorius. «Contarini è convinto che il punto d'origine religioso della dottrina della salvezza di Lutero – non la strutturazione teologica e le conseguenze da essa dedotte – fosse cattolico nelle radici», così Jedin citato da E. Iserloh, *Compendio di storia e teologia della Riforma*, Morcelliana, Brescia 1990, p. 156 (ed. ted. 1985).

ancora imperfetto e nei rigenerati c'è ancora un'enorme debolezza»¹⁵, sicché il cristiano graziato rimane sempre «simul justus et peccator»¹⁶.

Nonostante tale risultato raggiunto l'andamento del colloquio dimostra ancora una volta che i punti che veramente dividono le parti sono quelli relativi alla chiesa e alla «potestas» dei suoi ministri in relazione all'interpretazione della Scrittura e all'amministrazione dei sacramenti. Difficoltà decisive riguardano anche l'Eucarestia e la dottrina eucaristica della transustanziazione. E così, il relativo consenso raggiunto sul tema della giustificazione nel *Libro di Ratisbona* diventa irrilevante.

II. Il concilio di Trento e il decreto De iustificatione

Il fallimento dei colloqui di Ratisbona ha effetti nell'impero ma anche in Italia. Il card. Contarini, dopo aver suscitato a Roma molti timori proprio per la sua disponibilità verso i luterani, viene messo da parte e muore isolato a Bologna nell'agosto 1542¹⁷. Gli spirituali in Italia (tra questi il cappuccino Bernardino Ochino e il canonico regolare agostiniano Pier Martire Vermigli) sono costretti a fuggire¹⁸.

¹⁵ Cfr. CR 4, c. 200.

¹⁶ Secondo la formula di unione del *Libro di Ratisbona*: 1. il peccatore è «giustificato dalla fede viva ed efficace»; 2. questa fede è un «moto dello Spirito Santo», per mezzo del quale il penitente viene orientato a Dio ed ottiene in Cristo la promessa misericordia, il perdono dei peccati e la riconciliazione; 3. con questo «moto dello Spirito Santo» è «contemporaneamente infuso l'amore che risana la volontà», così che questa inizia ad adempiere la legge. «È la fede viva quindi che ottiene misericordia in Cristo e crede che per grazia venga imputata al credente la giustizia di Cristo; contemporaneamente la fede viva riceve la promessa dello Spirito Santo e l'amore. In tal modo la fede giustificante è la fede che è efficace mediante l'amore» (cfr. CR 4, c. 199). Quindi l'unica giustizia di Cristo, il mediatore, produce pienezza di grazia, di benevolenza, di riconciliazione, che rinnova e santifica l'uomo, ma che qui non è ancora giunta pienamente al suo effetto.

¹⁷ Sul Contarini cfr. F. Cavazzana Romanelli (ed.), *Gaspare Contarini e il suo tempo. Atti del Convegno (Venezia, 1-3 marzo 1985)*, Studium Cattolico Veneziano, Venezia 1988; G. Fragnito, *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano al servizio della cristianità*, Olschky, Firenze 1988; E. H. Gleason, *Gasparo Contarini*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1993.

¹⁸ Cfr. D. MacCulloch, *Riforma*, cit., pp. 316 ss. Sull'evangelismo italiano, oltre ai classici D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento e Prospettive di storia ereticale italiana del Cinquecento*, a cura di A. Prosperi, Einaudi, Torino 2002 (I ed. Firenze 1939) e S. Caponetto, *La riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Claudiana, Torino 1997²,

In effetti, è venuta l'ora del potente cardinale di curia e futuro Paolo IV, Gian Pietro Carafa. Questi riesce a convincere Paolo III a istituire l'Inquisizione romana (1542), modellata sul calco dell'Inquisizione spagnola e di cui lui stesso diventa ben presto uno degli inquisitori generali¹⁹. Di fatto la crisi del 1541-1542 sposta drammaticamente gli equilibri di potere all'interno della chiesa romana, rendendo ancora più urgente la convocazione del concilio ecumenico (la via preferita da papa Farnese); un'assemblea che, però, finisce per essere celebrata in un momento in cui si presenta impossibile accettare la rappresentanza evangelica moderata (Melantone, Bucer) del Nord Europa e in cui le voci conciliatorie o le posizioni degli spirituali nelle alte cerchie ecclesiastiche sono in grave difficoltà. L'unico leader, assieme al card. Morone, dell'ala possibilista e aperta alla riforma della chiesa rimasto dopo la morte di Contarini è il card. inglese Reginald Pole, cugino di Enrico VIII. Intorno a lui si riunisce da alcuni anni un cenacolo aperto all'evangelismo, la cosiddetta *Ecclesia Viterbiensis*²⁰.

cfr. i più recenti M. Firpo, *Juan de Valdés e la Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 2016 (I ed. 1992); A. Olivieri (ed.), *Pietro Martire Vermigli (1499-1562): umanista, riformatore, pastore*, Herder, Roma 2003; M. Gotor, *Ochino Bernardino*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 79, 2013, pp. 90-97 con bibl. Per una prospettiva storiografica recente cfr. *The Italian Reformation of the Sixteenth Century and the Diffusion of Renaissance Culture. A Bibliography of the Secondary Literature (Ca. 1750-1997)*. Compiled by John Tedeschi in association with James M. Lattis. With an Historiographical Introduction by Massimo Firpo, Panini, Modena 2000.

¹⁹ Con la bolla *Licet ab initio* del 21 luglio 1542 Paolo III, cedendo alle pressioni del card. Gian Pietro Carafa, istituisce la "Sacra Congregazione della romana e universale inquisizione", detta anche "Congregazione del Sant'Uffizio". Sulla "nuova" Inquisizione romana cfr. A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996; G. Romeo, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, Laterza, Roma-Bari 2014⁶; A. Borromeo (ed.), *L'inquisizione. Atti del Simposio internazionale: Città del Vaticano, 29-31 ottobre 1998*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 2003; A. Del Col, *L'Inquisizione in Italia. Dal XII al XXI secolo*, Mondadori, Milano 2006.

²⁰ A proposito della *Ecclesia Viterbiensis* e del ruolo di Pole scrive Maria Ludovica Maio in *Il circolo degli "spirituali" di Viterbo: dal 1541 al concilio di Trento* (<http://www.provincia.vt.it/ccbc/informi/maio.htm>, 13.11.2018): «con i termini di "Spirituali" o *Ecclesia Viterbiensis*, si è soliti indicare quella cerchia di persone che soggiornò per un lungo periodo a Viterbo presso il cardinale inglese Reginald Pole, nominato Legato Pontificio al Patrimonio di San Pietro nel 1541, e con lui condivise un'esperienza non solo religiosa ma anche politica. L'*Ecclesia Viterbiensis* si proponeva di portare avanti un programma politico-religioso antitetico a quello propugnato dall'Inquisizione Romana che disconosceva qualunque ideologia sostenuta dai Riformatori d'Oltralpe e guardava all'imminente concilio come unica soluzione per ristabilire la chiarezza

Egli è intenzionato, con pochissime chances in verità, ad influire in concilio per l'accettazione della dottrina centrale della giustificazione. Concilio che si apre il 13 dicembre 1545 a Trento, città imperiale pur essendo città italiana, scelta da Paolo III come compromesso e tentativo nei confronti dei protestanti tedeschi per invitarli a venire²¹.

Sarà un concilio della riconciliazione per una riforma generale e comune della chiesa o diventerà il primo passo della Controriforma? Durante il primo periodo (1545-1547) si spera ancora nell'arrivo dei protestanti. È quasi a voler offrire loro materia di confronto nella lotta agli abusi, i pochi Padri presenti (all'apertura sono soltanto 31 vescovi) prendono tempo e decidono di esaminare congiuntamente le questioni

dottrinale. Gli "spirituali" viterbesi invece, pur rimanendo all'interno della Chiesa di Roma, si proponevano di portare avanti il dialogo con i protestanti nella convinzione che all'interno della Chiesa potessero coesistere più orientamenti. Della loro attività a Roma si era perfettamente a conoscenza e il Pole nominato Legato al Concilio di Trento, rifiutò di firmare il decreto sulla "giustificazione". Tornato a Roma accettò un nuovo incarico presso la Santa Sede, lasciando la Legazione di Viterbo». Ancora sull'*Ecclesia Viterbiensis*: cfr. M. Welty, *Breve storia della Riforma italiana*, Marietti, Casale Monferrato 1985, pp. 33-37 e S. Caponetto, *La riforma protestante*, cit., pp. 118-122. Secondo Caponetto (cfr. p. 119) Flaminio e Carnesecchi convinsero il cardinale inglese che la giustificazione «iustificante ex sola fide» fosse la rivelazione del «mistero della fede cristiana», la quale essi consideravano «per la vera e cattolica ancora che fusse chiamata cattolica quell'altra, per esser più universalmente tenuta da tutti». Sul Pole cfr. P. Simoncelli, *Il caso Reginald Pole. Eresia e santità nelle polemiche del Cinquecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1977; F. Gui, *L'attesa del Concilio. Vittoria Colonna e Reginald Pole nel movimento degli «spirituali»*, Editoria Universitaria Elettronica, Roma 1998; Th. F. Mayer, *Reginald Pole: Prince & Prophet*, Cambridge University Press, New York 2000.

²¹ La bibliografia sul concilio tridentino è immensa. Ci limitiamo a indicare, perciò, oltre alla monumentale e pionieristica opera di H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, 4 voll. in 5 tt., Verlag Herder, Freiburg 1949-1975 (tr. it. Morcelliana, Brescia 1979-1988), tra le più recenti ricerche che hanno messo in questione alcuni pilastri della tradizionale interpretazione storiografica: G. Alberigo, *Das Konzil von Trient in neuer Sicht*, «Concilium» 1 (1965), pp. 574-583; P. Prodi, *Controriforma e/o Riforma cattolica: superamento di vecchi dilemmi nei nuovi panorami storiografici*, «Römische Historische Mitteilungen» 31 (1989), pp. 227-237; P. Prodi-W. Reinhard (eds.), *Il concilio di Trento e il moderno*, il Mulino, Bologna 1996; G. Alberigo-I. Rogger (eds.), *Il concilio di Trento nella prospettiva del Terzo Millennio. Atti del convegno tenuto a Trento il 25-28 settembre 1995*, Morcelliana, Brescia 1997; A. Prosperi, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, Einaudi, Torino 2001; J. O'Malley, *Trent*, cit.; Id., *Council of Trent Myths Misunderstandings and Unintended Consequences: Il concilio di Trento. Miti, incomprensioni e conseguenze involontarie*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2013; G. Frank-A. Käuflein-T. Licht (eds.), *Von der Reformation zur Reform. Neue Zugänge zum Konzil von Trient*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2015.

dottrinali e la riforma della Chiesa. Ma inutilmente, perché i luterani non partecipano.

Certo, i pochi vescovi giunti a Trento sono in gran parte italiani. E tuttavia ciò non significa necessariamente che siano tutti sostenitori della linea dura, sull'esempio del card. Carafa. Ospite e presidente del concilio, il vescovo di Trento Cristoforo Madruzzo, è un simpatizzante degli spirituali e vecchio amico di Pole²². Questi a sua volta in qualità di legato papale nel sermone inaugurale con tono austero attira l'attenzione sugli errori causati dalla gerarchia e invita i colleghi all'imitazione di Cristo²³. Inoltre, il tema della giustificazione è trattato in un momento in cui la rottura confessionale è ancora sospesa²⁴. L'accordo abortito nel Colloquio di Ratisbona è recentissimo. Il concilio non dispera di poter giungere ad una definizione comune con i protestanti sulla giustificazione. Vari teologi, come Seripando, Salmeron, Soto, Vega hanno studiato gli scritti dei riformatori. Reginald Pole invita i padri a leggere questi scritti senza pregiudizi e a non portare come argomento «Questo l'ha detto Lutero, dunque è falso»²⁵. Una disponibilità, che però è disattesa di fatto già nel *Proemio* del Decreto *De iustificatione*, i cui accenti sono fortemente critici verso la «dottrina erronea sulla giustificazione» «divulgata con grave danno per molte anime e per l'unità della Chiesa»²⁶. Segno evidente che a Trento come a Roma risulta prevalente una linea sempre più decisa a segnare il muro di demarcazione.

²² Sul vescovo di Trento cfr. R. Becker, s.v.: *Madruzzo, Cristoforo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 67 (2006), con bibl. (<http://www.treccani.it/enciclopedia/cristoforo-madruzzo>, 13.II.2018).

²³ Cfr. D. MacCulloch, *Riforma*, cit., p. 319; Th. Mayer, *Reginald Pole*, cit., p. 150.

²⁴ Cfr. B. Sesboüé, *Salvati per grazia – Il dibattito sulla giustificazione dalla Riforma ai nostri giorni*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2012, p. 72.

²⁵ Cfr. *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistolarum, tractatum nova collectio*, ed. Societas Goerresiana, vol. V, *Concilii Tridentini actorum*, pars altera, Stephanus Eheses, Herder, Freiburg 1911, p. 82 (d'ora in avanti CT).

²⁶ *Decretum de iustificatione. Proemium*: «In questi anni è stata divulgata con grave danno per molte anime e per l'unità della chiesa, una dottrina erronea sulla giustificazione. Perciò questo sacrosanto Concilio [...] intende esporre a tutti i fedeli cristiani la vera e sana dottrina sulla giustificazione che Gesù Cristo [...] ha insegnato, che gli apostoli hanno trasmesso e che la chiesa cattolica, sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, ha sempre ritenuto. Nello stesso tempo proibisce assolutamente che, d'ora innanzi, qualcuno osi credere, predicare e insegnare diversamente da quanto è stabilito e proclamato nel presente decreto», cfr. G. Alberigo-G. L. Dossetti-Perikles-P. Joannou-C. Leonardi-P. Prodi (eds.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Consulenza di H. Jedin, Edizioni Dehoniane, Bologna 1991 (d'ora in avanti COeD), p. 671.

E così, diversi mesi prima dell'approvazione finale del suddetto *Decreto* e i rispettivi *Canon* col finale «anathema sit» (13 gennaio 1547), il cardinale Pole lascia Trento per non farvi più ritorno (dandosi per ammalato)²⁷. E non è l'unico a pensare che il decreto approvato segni una svolta. Molti evangelici italiani non si considerarono più parte della chiesa guidata dal papa. Del resto, la serie di documenti già votati o che sono via via approvati dai padri conciliari in questo primo periodo (sul testo della Bibbia; su Scrittura e tradizione; sul peccato originale; sui sacramenti)²⁸ comincia a definire nei dettagli dottrine fino ad allora lasciate a una libera interpretazione, annullando così quella varietà di posizioni teologiche che nel corso dei tre decenni precedenti hanno aiutato molti riformatori a restare nei ranghi della Chiesa. Lo stesso Carlo V si dimostra scontento delle deliberazioni conciliari, che a suo parere chiudono ogni possibilità di raggiungere un accordo con i luterani, soprattutto dopo che con le sue truppe li ha sconfitti a Mühlberg (aprile 1547), e si infuria per lo spostamento del concilio da Trento a Bologna (21 aprile 1547), premendo su Paolo III, il quale dopo due mesi lo sospende²⁹. Ma non tutto è perduto.

Un'ultima possibilità di rovesciare la tendenza autoritaria e intransigente all'interno della chiesa romana è l'elezione del successore di papa Farnese, morto nel 1549, visto che uno dei papabili è lo stesso card. Pole. Su di lui le speranze sono numerose e disparate³⁰. La sua candidatura, però, fallisce, quando al secondo scrutinio Carafa lo addita come eretico. E risulta eletto (8 febbraio 1550) il card. Del Monte, Giulio III (1487-1555), un funzionario papale, non particolarmente amico di Carafa, ma anche senza grandi progetti di riforma della chiesa. Con tale elezione svanisce definitivamente ogni possibilità di realizzare una riforma nella linea indicata da Erasmo e

²⁷ Cfr. D. MacCulloch, *Riforma*, cit., p. 321. Sul conflitto interiore del card. Pole cfr. D. Fenlon, *Eresy and Obedience in Tridentine Italy: Card. Pole and the Counter Reformation*, Cambridge University Press, Cambridge 1972, pp. 135-136.

²⁸ *Decretum primum: recipiuntur libri sacri et traditiones apostolorum* – 8 aprile 1546 (cfr. COeD, pp. 663-665); *Decretum super peccato originali* – 17 giugno 1546 (cfr. COeD, pp. 665-667); *Decretum primum [De sacramentis]* – 3 marzo 1547 (cfr. COeD, pp. 684-686).

²⁹ Cfr. D. MacCulloch, *Riforma*, cit., p. 321.

³⁰ *Ibidem*: «[...] Paolo III lo ha indicato – sottolinea MacCulloch – come successore; Carlo V lo vede di buon occhio. Il suo mecenatismo e la sua amicizia hanno attratto alcune delle menti più creative dell'Europa meridionale, da Valdés a Contarini, a Vittoria Colonna, agli spirituali nella *ecclesia Viterbiensis* [...]».

con essa ogni speranza di dialogo con gli “eretici” del Nord³¹. E anche quando nel secondo periodo conciliare (1551-1552) i protestanti tedeschi si presentano a Trento, il confronto si risolve in un nulla di fatto a causa delle loro richieste di un concilio non diretto dal papa e di una ridiscussione dei decreti già approvati. Dopo la conclusione definitiva del Tridentino (4 dicembre 1563) l’incomunicabilità tra le parti diventa “irriducibile”: nella chiesa cattolica fino al XX secolo prevale la rigida Controriforma col peso degli anatemi conciliari e in ambito luterano si impone per un lungo periodo la *Formula concordiae* (1577) (inserita nel 1580 nel *Liber concordiae*)³², espressione dell’Ortodossia luterana “intransigente”³³.

La confessionalizzazione dei territori e le conseguenti guerre di religione tra cattolici e protestanti nel XVII secolo finiscono per acuire lo scontro. La stessa “Pace di Westfalia” (1648) non segna affatto la ripresa dei colloqui teologici³⁴. Il suo *Trattato* si limita a legittimare in Europa

³¹ Cfr. ivi, p. 322.

³² La *Formula Concordiae* (cfr. testo in BSELK 1952², pp. 735-1100) è un’autorevole dichiarazione di fede luterana che, nelle sue due parti (*Epitome* e *Solida Declaratio*), costituisce la sezione finale del *Corpus Doctrinae* luterano, conosciuto come il *Liber Concordiae*. L’*Epitome* è una breve e concisa presentazione di dodici articoli della *Formula*; la *Solida Declaratio* è un’esposizione dettagliata. La Dottrina approvata è presentata in “tesi”; la dottrina rifiutata in “antitesi”.

³³ Dopo la morte di Lutero (1546) all’interno del movimento luterano si moltiplicano le controversie dogmatiche tra flacciani, gnesioluterani, filippisti, sinergisti, adiaforisti, antinomisti, seguaci di Osiander. Tutte correnti teologiche che si combattono persino con il ricorso all’uso della forza politica e civile. Si sviluppa, così, contro ogni visione unionista ed in opposizione al partito “sincretista” già tra la seconda metà del secolo XVI e gli inizi del XVII, soprattutto all’interno del luteranesimo, una corrente intransigente e difensiva, l’Ortodossia. Anzi, l’impulso sempre crescente verso la definizione dogmatica (ne è una espressione la *Formula concordiae*) di fatto diventa la caratteristica dell’epoca delle lotte per la fede. In tal modo l’Ortodossia luterana, contraria ad ogni visione unionista o irenista sia nei confronti dei cattolici che dell’Ortodossia riformata, raggiunge il suo punto massimo nel secolo XVII con teologi Johann Gerhard (†1637), Konrad Daunhauer (†1666) e Abraham Calov (†1686) e domina la vita della chiesa evangelica fino agli inizi del XVIII secolo. Sul sorgere dell’Ortodossia e dei conflitti interni al protestantesimo cfr. S. Cavallotto, *La guerra dei Trent’anni e il consolidamento delle confessioni fino alla pace di Westfalia*, in L. Mezzadri (ed.), *La Chiesa nell’età dell’assolutismo confessionale. Dal Concilio di Trento alla pace di Westfalia (1563-1648)*, vol. XVIII/2 di *Storia della Chiesa*, già diretta da A. Fliche e V. Martin, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1989, pp. 200-210.

³⁴ Per “Pace di Westfalia” s’intende l’insieme dei trattati di pace negoziati e sottoscritti nelle città di Münster e di Osnabrück nel 1648. Questi accordi hanno posto fine alla Guerra dei trent’anni (1618-1648), che ha coinvolto tutte le principali potenze

tre tipi di cristianesimo (cattolico, luterano, calvinista) e a garantirne la coesistenza non conflittuale, o per meglio dire non belligerante, solo però sul piano politico, come spartizione dei territori europei in zone di influenze confessionali in ossequio al principio «*cujus regio ejus et religio*» sancito già nel 1555 dalla “Pace di Augusta”³⁵.

III. *La svolta ecumenica e la ricerca di unità tra luterani e cattolici nel XX secolo*

Tentativi di disgelo nel rapporto tra le diverse confessioni cristiane si registrano tra Sei e Settecento e quasi unicamente in ambito protestante con l’affermazione dell’idea di tolleranza religiosa³⁶, la nascita del Pietismo (con Jacob Spener, August Francke, Nikolaus von Zinzendorf)³⁷, la proposta di un “Deismo razionale” nell’Età dei Lumi

europee e ha rappresentato un conflitto non solo tra Stati, ma anche tra religioni. La pace ha inoltre messo fine alla guerra d’indipendenza olandese (1568-1648), liberando l’Olanda dal dominio spagnolo. Sulla Guerra dei Trent’anni (1618-1648) e la pace di Westfalia, cfr. S. Cavallotto, *La guerra dei Trent’anni*, cit., pp. 171-220.

³⁵ Ad Augusta nel 1555 si è decretato il definitivo riconoscimento della parità giuridica della confessione luterana e della sua organizzazione con la confessione e la chiesa cattolica, e quindi la fine dell’unità religiosa e politica dell’Impero e l’esistenza in Germania di due cristianesimi diversi e legittimi, ancorché concorrenti ed ostili tra di loro. Un principio, che di fatto codificava la divisione e l’ostilità tra questi due tipi di cristianesimo, senza con ciò introdurre però minimamente il concetto di tolleranza propria dell’età moderna. Cfr. J. Lecler, *Storia della tolleranza nel secolo dalle Riforma*, vol. I, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 290 ss. Il testo della pace di Augusta in K. Brandi (ed.), *Der Augsburger Religionsfriede vom 25. Sept. 1555. Kritische Ausgabe des Textes mit den Entwürfen und der königlichen Deklaration* [1896], Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1927, pp. 33-52. Sul significato del rescritto di pace G. Axel, *Der Augsburger Religionsfrieden*, Aschendorff, Münster 2004; H. Schilling-H. Smolinsky (eds.), *Der Augsburger Religionsfrieden 1555*, Aschendorff, Münster 2007.

³⁶ Basti pensare per i luterani: Georg Calixt, Paul Gerhard, per i riformati: i “Politici” francesi, Jean-Alphonse Turretini, i calvinisti liberali delle Province-Unite (Arminius, Grozio, Vossius, Altusio, Episcopio) e per i protestanti inglesi: gli artefici dell’*Atto di Tolleranza* (1689). Sul tema della tolleranza religiosa nell’Europa dei secoli XVI e XVII, oltre all’opera classica di J. Leclerc, *Storia della tolleranza nel secolo della Riforma*, 2 voll., Morcelliana, Brescia 2004 (I ed. fr. 1967), cfr. M. Firpo, *Il problema della tolleranza religiosa nell’età moderna dalla riforma protestante a Locke*, Loescher, Torino 1978 e O. P. Grell-B. Scribner (eds.), *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

³⁷ Per i seguaci di tale movimento l’unico modo per salvare dalla catastrofe le chiese, nel loro caso quella luterana, dopo le aspre controversie religiose e le orrende devastazioni della guerra, è il ritorno al misticismo, alla pietà interiore con un’attenzione maggiore

con la conseguente fuoriuscita della religione dalla fede confessionale³⁸.

alla vita morale e alla tolleranza verso coloro che professano dottrine diverse. Una direzione per certi versi “adogmatica” e perciò avversata dall’establishment dell’ortodossia luterana. Cfr. S. Cavallotto, *Cristianesimi al plurale? La prospettiva evangelica da Lutero ad oggi*, in G. Picenardi (ed.), *I semi del Verbo nel pluralismo religioso, teologico e filosofico. Nel 50° anniversario del Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Atti del XVII corso dei Simposi rosminiani 23-26 agosto 2016*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2017, p. 234; testo a cui attingo per questo paragrafo. Sul Pietismo cfr. F. Ferrario, *Il protestantesimo dalla fine del XVI secolo ai giorni nostri*, in G. Filoramo (ed.), *Cristianesimo*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 403-407; M. Venard-B. Vogler-Y. Krumenacker-V. Barrie-M. E. Ducreux, *Le chiese nate dalla Riforma. Storia del Cristianesimo. Religione-Politica-Cultura*, vol. IX: M. Venard (ed.), *Letà della ragione (1620/30-1750)*, ed. it. a cura di P. Vismara, Borla-Città Nuova, Roma 2003, pp. 372-451; E. Campi, *Nascita e sviluppi del Protestantismo (secoli XVI-XVIII)*, in *Storia del cristianesimo*, III: *Letà moderna*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 89-92; E. Vilanova, *Storia della teologia cristiana*, III: *Secoli XVIII, XIX e XX*, Borla, Roma 1995, pp. 146 ss.

³⁸ Vale la pena menzionare sempre in ambito protestante Edward Herbert di Cherbury (†1648), John Toland (†1722) e Matthew Tindal (†1733), rappresentanti del “Deismo” inglese, la cui idea è il superamento del conflitto “irriducibile”, sostenendo una religione comune a tutti gli uomini fondata su pochi assunti universali e razionali. Posizione difesa anche dal “deista” luterano Gotthold Ephraim Lessing (†1781) e dall’ugonotto francese Pierre Bayle (†1706), per il quale non è tanto l’ortodossia che salva, ma l’ortoprassi. Hebert di Cherbury individua cinque principi razionali e perciò universali, accettabili da tutti gli uomini: 1. Esiste un Essere supremo. 2. A Lui va reso il culto. 3. Questo culto consiste essenzialmente nell’esercizio delle virtù e della *pietas*. 4. I propri peccati vanno espiati col pentimento sincero. 5. Dopo la vita terrena ci sarà premio o castigo. Si tratta di articoli indispensabili per la salvezza che costituiscono, in quanto posti a fondamento di ogni religione, i criteri per un giudizio razionale su tutte le religioni storiche esistenti (cfr. E. Hebert di Cherbury, *De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso* [1624], London 1645, Faksimile-Neudruck, G. Gawlick, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1966, pp. 208-222 e *De religione laici*, London 1645, ivi, pp. 136 ss., 149, 160). Secondo Toland i criteri di tale verifica sono riducibili a due: 1. È impossibile, e quindi concretamente equivalente a nulla, tutto ciò che contraddice in maniera evidente la ragione. 2. È convincente soltanto ciò che può essere compreso dalla ragione umana. Ciò significa che per l’uomo-essere-razionale tutto quello che va oltre l’orizzonte della ragione è semplicemente inesistente (cfr. J. Toland, *Christianity Not Mysterious. A Treatise Shewing, That there is nothing in the Gospel Contrary to Reason, Nor Above It: And that no Christian Doctrine can be properly called A Mystery* [1696], edizione curata da R. Wellek, Garland, New York-London 1978, pp. 39 n. 13 e 78 n. 10), senza per questo negare la possibilità ed il pieno significato della rivelazione divina. Sul “Deismo” razionale e le sue implicanze nel rapporto tra le varie confessioni evangeliche cfr. S. Cavallotto, *Cristianesimi al plurale?*, cit., pp. 234-237 e Id., *Il secolo XVIII*, in R. Fisichella (ed.), *Storia della teologia*, III: *Da Vitus Picler a Henri de Lubac*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1996, pp. 15-31. Su Bayle e la sua visione cfr. E. Vilanova, *Storia della teologia cristiana*, III: *Secoli XVIII, XIX e XX*, Borla, Roma 1995, pp. 64-67.

Posizioni che sostengono l'abbandono progressivo della concezione esclusivista e discriminatoria della propria identità dottrinale ed una maggiore disponibilità al riconoscimento reciproco. Si tratta, però, di tentativi portati avanti da singole personalità o frange marginali del protestantesimo con l'opposizione esplicita e dura delle chiese ufficiali di appartenenza.

La *Dichiarazione dei diritti dell'uomo* del 1789³⁹ trova i protestanti francesi, ma ancor prima nel 1776 già i protagonisti della rivoluzione "puritana" del Nord America⁴⁰, aperti al riconoscimento della libertà di religione sulla base della libertà di coscienza e di pensiero, ma anche all'accettazione del principio "rivoluzionario" della laicità dello Stato col conseguente rifiuto delle varie forme di «chiese nazionali» e – come fa il movimento evangelico del "Risveglio" – la costituzione delle «chiese libere», di comunità religiose cioè autonome rispetto all'istituzione civile e con una visione più riconciliata delle diversità confessionali, proprio in forza della pluriformità reciprocamente accolta dei movimenti «risvegliati»⁴¹. In Inghilterra tale spiritualità porta alla costituzione di una «Anglican Communion» fra chiese autonome e all'elaborazione nel 1888 del cosiddetto *Quadrilatero di Lambeth*⁴², un documento che intende porre le basi dottrinali per tenere in unità le differenti identità del multiforme cristianesimo anglicano e che rivestirà un ruolo decisivo nel futuro movimento ecumenico⁴³.

³⁹ Sulla rivoluzione francese in rapporto alla teologia cfr. E. Vilanova, *Storia della teologia*, cit., pp. 226-240.

⁴⁰ La maggior parte delle chiese del Nord America appoggiano la rivoluzione americana. L'attenzione a Dio creatore e alla libertà come diritto naturale di ogni creatura umana è già presente nel *Declaration of Rights*, votato in Virginia nel 1776 (http://www.archives.gov/exhibits/charters/virginia_declaration_of_rights.html, 13.II.2018).

⁴¹ Sul movimento del "Risveglio", il fenomeno delle «chiese libere» e i tentativi di unificazione cfr. S. Cavallotto, *Cristianesimi al plurale?*, cit., pp. 237-239.

⁴² I quattro principi unificanti le diversità delle varie chiese membri della Comunione Anglicana sono: 1. primato della Scrittura; 2. credo niceno-costantinopolitano e credo apostolico; 3. battesimo e Cena del Signore come sacramenti; 4. episcopato storico come elemento costitutivo della ministerialità nella chiesa. Essi sono stati elaborati nel 1886 in alcune riunioni a Chicago della Chiesa Episcopale degli Stati Uniti d'America e modificati e confermati nel 1888 alla conferenza di Lambeth dei vescovi della Comunione Anglicana. Inizialmente promulgati come suggerimenti per un dialogo ecumenico con la Chiesa cattolica, i punti del Quadrilatero sono diventati indispensabili per l'essenziale identità anglicana. Cfr. F. Ferrario, *Il protestantesimo della fine del XVI secolo*, cit., p. 423; P. Ricca, *Le chiese protestanti*, in G. Filoramo-D. Menozzi (eds.), *Storia del cristianesimo*, vol. IV: *Letà contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 49-50.

⁴³ Cfr. F. Ferrario, *Il protestantesimo della fine del XVI secolo*, cit., p. 423.

Ma è con la stagione ecumenica del '900 che ancora in seno alle istituzioni ecclesiastiche evangeliche il riconoscimento reciproco di cristianesimi diversi nell'unità della medesima fede trova accoglienza ufficiale e teologicamente argomentata⁴⁴. La spinta decisiva ed irreversibile si registra all'interno del «Movimento missionario», sviluppatosi nel corso dell'Ottocento a seguito dell'espansione coloniale delle nazioni europee, con la «Conferenza missionaria mondiale» di Edimburgo del 1910. Qui le chiese protestanti prendono atto che non è più possibile annunciare Cristo in modo credibile, se continuano a combattersi e a rimanere divise, e che l'unità fra cristianesimi diversi è una conseguenza indispensabile e indilazionabile della missione stessa⁴⁵. Ne scaturisce il duplice movimento ecumenico di «Vita e Azione» (1925) e di «Fede e Costituzione» (1927), confluiti nel «Consiglio Ecumenico delle Chiese» (CEC). Un'istituzione, quest'ultima, che si costituisce ad Amsterdam nel 1948 come patto fraterno fra chiese⁴⁶ col compito di ricercare insieme, attraverso il consenso costruito dal basso nel dialogo e nella ricerca di un linguaggio comune, l'unità perduta e di realizzare la comunione una e multiforme fra quanti hanno il medesimo Credo cristiano. Frutto significativo di tale comunione ecumenica sono tre «testi di convergenza» su battesimo, eucaarestia e ministero, elaborati da «Fede e Costituzione» ed approvati a Lima nel 1982⁴⁷.

⁴⁴ Si fa strada nel Protestantismo una nuova «autocoscienza» ecclesiale dal momento che per diventare ecumenica una chiesa deve aprirsi ad un nuovo rapporto con le altre chiese e quindi anche con se stessa. Per cui da movimento di collaborazione missionaria e di impegno per l'unità il cammino ecumenico avanza verso un approdo teologicamente rilevante: la consapevolezza di ciascuna chiesa, come sottolinea Ricca, di non poter esistere se non nella forma di «chiesa ecumenica», cfr. P. Ricca, *Le chiese protestanti*, cit., p. 84.

⁴⁵ Cfr. P. Ricca, *Il movimento ecumenico*, in *Cristianesimo*, a cura di G. Filoramo, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 571.

⁴⁶ Nel messaggio rivolto alle chiese si ribadisce che il CEC nasce come patto tra chiese: non è una (nuova) chiesa, tanto meno una superchiesa; è un'associazione fraterna di chiese, che così manifestano ciò che, al di là di tutte le differenze, esse sanno di avere in comune, cioè il Signore «che non è diviso». Cfr. P. Ricca, *Il movimento ecumenico*, cit., p. 574; S. Cavallotto, *Cristianesimi al plurale?*, cit., pp. 240-242.

⁴⁷ Cfr. il testo di questo importante accordo (BEM) in *Enchiridion Oecumenicum*, (d'ora in avanti EOe), vol. I, Edizioni Dehoniane, Bologna 1986, pp. 1391-1447. Per la risposta delle chiese cfr. *Churches Respond to BEM. Official Responses to the «Baptism, Eucharist and Ministry» Texts* (Faith and Order Paper 129, 132, 135, 137, 143, 144) World Council of Churches, Geneva 1986 ss. Testo completo in ed. dig. <https://archive.org/stream/wccfops2.139#page/n7/mode/tup>, 13.II.2018. In merito alla sua interpretazione cfr., tra i molti commenti, AA.VV., *La credibilità ecumenica delle chiese e il BEM (Battesimo-*

Il coinvolgimento della Chiesa cattolica nel cammino ecumenico è più travagliato e soltanto col Vaticano II (1962-1965) riceve una chiarificazione autorevole ed un'accelerazione. Fino a tale evento ogni partecipazione al movimento ecumenico, già avviato dalle altre confessioni cristiane, è sostanzialmente bloccata dal vecchio monito del Santo Uffizio (1864-1865): «non si può affatto tollerare che i fedeli e gli ecclesiastici preghino per l'unità cristiana sotto la guida degli eretici»⁴⁸. Certo, tra la fine dell'Ottocento e la prima metà del Novecento non mancano i profeti "cattolici" dell'ecumenismo, sebbene pochi, inascoltati e spesso delegittimati dall'autorità romana. Basti pensare a figure come il lazzarista Fernand Portal, il card. Mercier, arcivescovo di Malines, il benedettino belga Lambert Beauduin, il teologo domenicano Yves Congar, il sacerdote lionese Paul Couturier⁴⁹. La decisione di Giovanni XXIII nel 1960 di istituire un Segretariato per l'unità dei cristiani nel contesto della preparazione conciliare segna un cambiamento radicale nei rapporti con le altre confessioni cristiane⁵⁰. Inizia ufficialmente un atteggiamento ecumenico nuovo, improntato al rispetto reciproco e al dialogo, legittimato solennemente dal decreto conciliare *Unitatis redintegratio* (1964)⁵¹. È noto come a questa nuova

Eucarestia-Ministero), a cura del SAE, Edizioni Dehoniane, Napoli 1985.

⁴⁸ Citato nel sito-web: <http://www.centroeugenioiv.org/ecumenismo/cattolica.aspx>, 13.II.2018.

⁴⁹ Alla fine dell'Ottocento il lazzarista francese Fernand Portal (†1926) intraprende un dialogo con un nobile inglese anglicano Lord Halifax, continuato poi nel 1921-1926 dal primate belga card. Désiré Mercier (†1926) con i "Colloqui di Malines". Il benedettino belga Lambert Beauduin (†1960), iniziatore del movimento liturgico, fonda nel 1925 a Amay-sur-Meuse (Belgio) il "Monastero dell'unione", trasferito nel 1939 a Chévetogne (Belgio), e la sua rivista "Irenikon" per l'incontro con gli ortodossi. Il teologo domenicano Yves Congar (†1995) col suo libro *Chrétiens désunis. Principes d'un oecuménisme catholique* del 1937 contribuisce a superare l'"ecumenismo del ritorno". Il prete lionese Paul Couturier (†1953) dà vita nel 1937 al "Gruppo di Dombes" (teologi luterani, riformati e cattolici) e due anni prima imprime un nuovo indirizzo alla "Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani" – nata all'inizio del secolo per opera del rev. anglicano Spencer Jones e dell'episcopaliano statunitense Paul Wattson (†1940) –, invitando a pregare non per il ritorno degli altri, ma per la convergenza di tutti in Cristo.

⁵⁰ Su questa importante decisione di papa Roncalli e il ruolo non secondario svolto dal Segretariato nella preparazione del concilio cfr. G. Alberigo (ed.), *Storia del concilio Vaticano II*, vol. I: *Il cattolicesimo verso una nuova stagione. L'annuncio e la preparazione gennaio 1959-settembre 1962* a cura di Id.-J. O. Beozzo-È. Fouilloux-J. Komonchak-K. Wittstadt, il Mulino, Bologna 2012, ad ind.

⁵¹ Cfr. testo del decreto in *Enchiridion Vaticanum* (cit. EV), vol. I, Edizioni Dehoniane,

“carta” dell’ecumenismo della Chiesa cattolica si sia giunti sulla base di alcune premesse poste nelle due costituzioni conciliari dogmatiche, la *Dei Verbum* (1965) e la *Lumen Gentium* (1964), per cui la Parola di Dio, punto essenziale per i protestanti, è ricollocata al centro della vita cristiana e i confini della Chiesa-Mistero-Comunione sono allargati oltre la visibilità “giuridico-istituzionale” e “confessionale”. Occorre ricordare che al concilio partecipano come osservatori invitati – novità assoluta voluta da papa Giovanni e rafforzata da Paolo VI – i rappresentanti delle varie chiese non cattoliche, e tra essi i delegati della Federazione Luterana Mondiale, le cui osservazioni fraterne contribuiscono non poco all’elaborazione dei testi del Vaticano II⁵².

Ed è proprio due anni dopo la chiusura del concilio che tra il Pontificio consiglio per l’unità dei cristiani (allora ancora Segretariato) e la Federazione Luterana Mondiale si avvia un dialogo con la costituzione di una iniziale Commissione bilaterale di studio, nella quale la chiesa di Roma si coinvolge ufficialmente.

Un primo risultato della Commissione bilaterale è il documento del 1971-1972 *L’Evangelo e la chiesa*, noto come *Rapporto di Malta*⁵³. Vi si riconosce «un progressivo superamento delle controversie dottrinali» nonostante la persistenza di «problemi strutturali» responsabili della divisione tra le due chiese, e si auspica in particolare un riconoscimento mutuo del ministero ordinato, invocando azioni ufficiali che rendano possibili «atti occasionali di intercomunione».

Allargata e internazionalizzata, la Commissione congiunta rende pubblico nel 1978 il testo su *L’eucarestia*, frutto di intensi e numerosi dialoghi bilaterali e del coinvolgimento effettivo della base delle due comunità ecclesiali⁵⁴. Pur non pervenendo all’accordo sulla «reciproca

Bologna 1981, pp. 286-325. Sul decreto cfr. L. Sartori, *L’unità dei cristiani. Commento al decreto conciliare sull’ecumenismo*, Edizioni Messaggero, Padova 1992.

⁵² Sul contributo degli Osservatori al concilio cfr. M. Velati, *Separati ma fratelli. Gli osservatori non cattolici al Vaticano II (1962-1965)*, il Mulino, Bologna 2014. Sulla loro valutazione dell’evento cfr. AA. VV., *Il dialogo aperto. Il Concilio visto dagli osservatori luterani*, Paideia, Brescia 1969 (I ed. fr. 1965-1967), A. Birmelé, *Le concile Vatican II vu par les observateurs des autres traditions chrétiennes*, in J. Doré-A. Melloni (eds.), *Volte di fine concilio. Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II*, il Mulino, Bologna 2000, pp. 225-264.

⁵³ Cfr. testo in EOe I, pp. 555-588.

⁵⁴ Cfr. testo in EOe I, pp. 591-624. Non senza difficoltà si arriva a formulare con la più ampia comunanza possibile le questioni controverse, il problema della presenza reale e del carattere sacrificale della messa. Cfr. P. Neuner, *Breve manuale dell’Eucmene*, Queriniana, Brescia 1988², p. 155.

ammissione all'eucaristia», si avanza la convinzione che nella teologia eucaristica le divergenze tra le due chiese non siano più separatrici e che anzi si possano considerare superate.

Alla questione della forma concreta della futura comunione ecclesiale fra la chiesa cattolica e la chiesa luterana è dedicato un primo documento nel 1980 *Vie verso la comunione*⁵⁵ ed un secondo più corposo nel 1984 *L'unità davanti a noi*⁵⁶, un testo, quest'ultimo, frutto di anni di sforzi, nel quale per la prima volta – in analogia con le formulazioni della *Concordia di Leuvenberg* (1973)⁵⁷ fra le chiese della Riforma – si sostiene che le condanne reciproche non riguardano più la dottrina dell'altra chiesa⁵⁸.

Affrontando il tema del ministero nel documento *Il ministero pastorale nella chiesa* (1981)⁵⁹ mandato alle chiese per trasformarlo in

⁵⁵ Cfr. testo in EOE I, pp. 655-691. Cfr. P. Neuner, *Breve manuale*, cit., p. 156. Vi sono indicate le concezioni circa l'unità delle chiese, assieme ad alcune possibilità concrete di promozione del processo unitario. Una tematica che la commissione mista continua ad approfondire ulteriormente.

⁵⁶ Cfr. testo in EOE I, pp. 753-824.

⁵⁷ Una tappa rilevante del cammino ecumenico intra-protestante è la *Concordia di Leuvenberg* del 1973, con la quale le chiese riformate (calviniste), luterane e unite d'Europa finalmente, dopo oltre 400 anni, istituiscono tra loro la piena comunione ecclesiale («Kirchengemeinschaft»), vale a dire l'unità sostanziale. Sui tradizionali dissensi circa la s. Cena, la cristologia e la predestinazione viene raggiunto un accordo che permette di ristabilire la comunione di fede, senza dover abolire necessariamente tutte le differenze dottrinali. A tal fine diventa risolutivo il principio ecclesologico dell'art. VII della luterana *Confessio Augustana*, secondo cui per avere piena comunione ecclesiale «è sufficiente» («satis est») raggiungere il consenso riguardo alla predicazione dell'Evangelo e ai sacramenti, essendo questi due i cardini costitutivi della chiesa. Per cui si prende atto che le altre specificità delle differenti chiese, anche in ambito dottrinale, non sono più motivo di divisione e meno ancora di anatemi reciproci. Anzi, si riconosce a proposito delle controversie classiche la complementarietà delle posizioni e delle intenzioni di luterani e riformati. In concreto, la *Concordia* non intende sostituire le confessioni di fede delle diverse chiese, ma mostrarne la reciproca compatibilità, offrendo così nel dibattito ecumenico un modello che permette di passare dal puro e semplice accordo dottrinale all'effettiva «comunione ecclesiale». Cfr. S. Cavallotto, *Cristianesimi al plurale?*, cit., pp. 242-244. Il testo italiano della *Concordia* in: http://www.pftim.it/ppd_pftim/1027/materiale/Concordia%20di%20Leuvenberg.pdf, 13.11.2018. Sul documento di Leuvenberg cfr. F. Ferrario, *La chiesa di Gesù Cristo. Il contributo delle Chiese della Riforma al dialogo ecumenico sull'unità della Chiesa. La concordia di Leuvenberg*, Claudiana, Torino 1996.

⁵⁸ Cfr. P. Neuner, *Breve manuale*, cit., p. 157.

⁵⁹ Cfr. testo in EOE I, pp. 703-742.

dichiarazione vincolante, gli esperti luterani e cattolici si accordano sulla funzione costitutiva per la chiesa del ministero ordinato. Tuttavia divergenze sulla comprensione dell'ordinazione non permettono loro il riconoscimento reciproco dei ministri.

Due anniversari importanti del mondo luterano, i 450 anni della *Confessio Augustana* (1530) nel 1980 e il V centenario della nascita di Lutero (1483) nel 1983, offrono l'occasione per consolidare una comunione sempre più forte. Frutto di intense discussioni (1977-1980) circa il riconoscimento da parte cattolica dello scritto confessionale fondamentale di tutte le chiese luterane quale espressione autentica della fede cristiana, la Commissione pubblica nel 1980 *Tutti sotto uno stesso Cristo. Dichiarazione comune sulla Confessio Augustana*⁶⁰, dove si prende atto che la migliore conoscenza tramite le nuove ricerche storiche del contesto e delle intenzioni del testo confessionale luterano aiuta a riconoscere la sostanziale comunione che esiste nella fede, anche per quanto riguarda la dottrina della giustificazione e l'ecclesiologia.

La stessa dichiarazione comune su *Martin Lutero, testimone di Gesù Cristo* del 1983⁶¹ dà l'opportunità di riesaminare la figura e le proposte del riformatore di Wittenberg alla luce delle nuove conoscenze storiche e con spirito costruttivo invita cattolici e luterani ad abbandonare «le immagini ostili del passato» e il giudizio reciprocamente accusatorio delle chiese⁶² e a cercare incessantemente di passare dal conflitto alla riconciliazione⁶³.

Un'ulteriore tappa di dialoghi internazionali, che va dal 1986 al 1993, si conclude con la pubblicazione del testo più lungo (più di 100 pp.) prodotto dalla Commissione mista: *Chiesa e giustificazione. La comprensione della chiesa alla luce della dottrina della giustificazione* (1993)⁶⁴. Si prende atto dell'ampio consenso tra cattolici e luterani sul tema della giustificazione e se ne analizzano le implicazioni per l'ecclesiologia. Il significato della Chiesa è visto alla luce della sacramentalità e della giustificazione⁶⁵ e di conseguenza si rifiuta come falsa l'alternativa tra chiesa e giustificazione, correggendo di fatto – sia detto *en passant* – la tesi, che ciononostante continua a circolare in

⁶⁰ Cfr. testo in EOe I, pp. 693-701.

⁶¹ Cfr. testo in EOe I, pp. 743-751.

⁶² Ivi, p. 744.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Cfr. testo in EOe 3, pp. 551-696.

⁶⁵ La giustificazione proviene dall'annuncio e dall'accoglienza del Vangelo.

alcuni settori cattolici, secondo cui la teologia luterana concepisce la giustificazione come evento che si compie tra Dio e l'individuo e che prescinde dalla chiesa. E invece, anche per i seguaci di Lutero, la giustificazione si realizza solo mediante la fede e questa è suscitata dalla predicazione del vangelo che avviene ad opera della chiesa attraverso il ministero ordinato della parola e dei sacramenti⁶⁶. E tuttavia, nonostante un largo accordo, varie divergenze di dettaglio – ma non di poco conto – vengono individuate: i teologi della Commissione adottano allora una metodologia nuova che porta ad un “accordo differenziato”, in cui è espresso un consenso di fondo sull'essenziale, pur in presenza di differenze che però non inficiano l'accordo raggiunto e non sono più tali da dividere le chiese⁶⁷. Un grande accordo, quindi, ma limitato ai teologi e non recepito ancora ufficialmente dalle autorità ecclesiali, le quali decidono di approvarlo formalmente con la *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*. In essa, infatti, si ribadisce che «sulle verità di base della dottrina della giustificazione» c'è consenso e pertanto le condanne di ciascuna chiesa nei confronti dell'altra non si applicano più alla loro comprensione attuale della giustificazione (nn. 3, 41). *Dichiarazione* ratificata dalle istanze romane e dai sinodi luterani e solennemente sottoscritta dalle più alte autorità delle due chiese il 31 ottobre 1999 ad Augsburg. Un risultato decisivo nel cammino verso la comunione, essendo la giustificazione uno dei temi cruciali della controversia durata quasi cinque secoli⁶⁸. Comprensione e confessione comune («Insieme

⁶⁶ La fede nel Dio trino abbraccia sia la giustificazione che la chiesa: la fede nel Padre, che ci usa misericordia e ci raduna nella chiesa come suo popolo, in Cristo, che ci giustifica e il cui corpo è la chiesa, e nello Spirito Santo, che ci santifica e che vive nella chiesa.

⁶⁷ È interessante sottolineare il metodo seguito ne *La dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione* che sarà recepito in *L'apostolicità della Chiesa* del 2006: cercare prima le verità di fondo condivise dalle chiese per arrivare poi ad individuare, attraverso la ricostruzione della storia della tradizione, quelle aree dove il consenso è pieno o differenziato. Ciò consente infatti di attuare passi concreti e consapevoli verso l'unità, a partire dall'area della diversità riconciliata: primo frutto del dialogo, perché è stata maturata la consapevolezza che le differenze possono convivere fra loro non dando luogo a divisioni.

⁶⁸ Afferma il card. Lehman in apertura della sua relazione durante la Commemorazione solenne nel Comune di Augsburg il 30 ottobre 1999: «Alle soglie del terzo millennio la Federazione luterana mondiale e la Chiesa cattolica affermano in modo vincolante che le chiese separate fanno affermazioni comuni sulla dottrina della giustificazione, che è stata nel XVI secolo l'origine e, in ultima analisi, il vero motivo della rottura

confessiamo» è la formula che scandisce la *Dichiarazione*), dunque, di verità fondamentali, compatibile con «le diverse spiegazioni che si danno di singole affermazioni»; espressioni e spiegazioni che la *Dichiarazione* indica di volta in volta, legittimando ufficialmente il principio metodologico dell'«accordo differenziato» e quello delle «diversità riconciliate»⁶⁹.

Ma per progredire verso la piena comunione altri punti rimangono ancora da chiarire. E così, dopo i testi di studio su *L'Apostolicità della chiesa* (2006)⁷⁰ e *Raccogliere i frutti* (2009) (il cui obiettivo è di mettere insieme i risultati di 40 anni di dialoghi ecumenici bilaterali tra la chiesa cattolica e le chiese storiche protestanti)⁷¹, la Commissione mista si occupa della commemorazione del 2017, producendo il documento

dell'unità della chiesa d'Occidente. Da ciò consegue che anche le condanne dottrinali che si riferiscono alla dottrina della giustificazione non sono più tali da dividere le chiese». Cfr. «Il Regno-Documenti» 21 (1999), p. 708.

⁶⁹ Cfr. testo della *Dichiarazione* in <http://www.saenotizie.it/sae/attachments/article/109/dichiarazionecongiunta.pdf>, 13.11.2018. Sul documento cfr. A. Maffei (ed.), *Dossier sulla giustificazione. La dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico*, Queriniana, Brescia 2000; P. Holc, *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione. Dibattito previo e analisi del documento*, «Credere oggi» 22/4.130 (2002), pp. 7-38.

⁷⁰ Cfr. testo in Lutheran World Federation – Pontifical Council for Promoting Christian Unity, *The Apostolicity of the Church: Study Document of the Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity (of) The Lutheran World Federation (and) Pontifical Council for Promoting Christian Unity*, Minneapolis, Minnesota 2006 (pubblicato in «Quaderni di studi ecumenici» II (2011), n. 24). Il documento *L'apostolicità della Chiesa* fa parte dei dialoghi internazionali bilaterali promossi dalla Chiesa cattolica con le principali confessioni cristiane. In particolare esso appartiene alla IV fase del dialogo fra la Chiesa cattolica e la Federazione Luterana mondiale (1995-2006), fase successiva alla *Dichiarazione Congiunta sulla dottrina della giustificazione* (1999), ed è stato pubblicato nel 2006 dalla Commissione luterana-cattolica romana sull'unità. Per ora non è ancora tradotto in lingua italiana. Il testo è espressione dell'impegno e della volontà di camminare insieme e confrontarsi sui principali temi riguardanti l'apostolicità della Chiesa; però è un testo di studio, nato dal lavoro di specialisti e, per avere valore ecclesiale, deve essere riconosciuto dalle chiese. Quest'ultimo atto implica la responsabilità che ciascuna chiesa ha riguardo alla recezione di questo tipo di documenti legati al dialogo e al confronto bilaterale, perché, rimanendo testi di studio, la loro circolazione e recezione si limita all'ambito specialistico e non diventa un'esperienza di Chiesa.

⁷¹ W. Kasper, *Raccogliere i frutti. Aspetti fondamentali della fede cristiana nel dialogo ecumenico*, «Il Regno-Documenti» 54 (2009), pp. 585-664. Il testo è il frutto di un progetto avviato nel 2007 dal Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani con l'obiettivo di raccogliere insieme i risultati di 40 anni di dialoghi ecumenici bilaterali in Occidente tra la chiesa cattolica e le chiese storiche protestanti.

Dal conflitto alla comunione (2013)⁷², in cui si rileggono con uno sguardo comune gli eventi storici del XVI secolo, aprendo così la via alla prima commemorazione condivisa della Riforma⁷³. Al capitolo VI si afferma, infatti: «Cattolici e luterani si rendono conto che [...] appartengono allo stesso corpo di Cristo. In essi sta germogliando la consapevolezza che il conflitto del XVI secolo è finito. Le ragioni per condannare reciprocamente la fede gli uni degli altri sono tramontate»⁷⁴.

Una formidabile occasione per dare visibilità ai frutti di 50 anni di dialogo tra le due confessioni è stato l'incontro ecumenico in Svezia per commemorare insieme i 500 anni della Riforma. L'invito della *Dichiarazione congiunta*⁷⁵, firmata da Papa Francesco e dal vescovo luterano Munib Yuonan il 31 ottobre 2016 nella cattedrale luterana di Lund a conclusione della preghiera ecumenica comune, è di «purificare la memoria» del passato, che oscura la visione gli uni degli altri, e di impegnarsi oggi a «testimoniare insieme la grazia misericordiosa di Dio, rivelata in Cristo crocifisso e risorto». E continua la *Dichiarazione*: «Consapevoli che il modo di relazionarci tra di noi incide sulla nostra testimonianza del Vangelo, ci impegniamo a crescere ulteriormente nella comunione radicata nel Battesimo, cercando di rimuovere i rimanenti ostacoli che ci impediscono di raggiungere la piena unità. Cristo desidera che siamo uno, così che il mondo possa credere (cfr. Gv 17, 21)»⁷⁶. Mentre a proposito dell'inter-comunione tra cattolici e luterani si precisa: «Desideriamo ardentemente che questa ferita nel Corpo di Cristo sia sanata. Questo è l'obiettivo dei nostri sforzi ecumenici, che vogliamo far progredire, anche rinnovando il nostro impegno per il dialogo teologico»⁷⁷.

Tutti testi ed eventi di un cammino ecumenico fatto insieme in questi 50 anni che avvalorano la conclusione, a cui mi sembra di poter giungere, e cioè che il dialogo internazionale tra le chiese cattolica e

⁷² Cfr. il testo in Supplemento a «Il Regno-Documenti» II (2013), pp. 353-384.

⁷³ «Luterani e cattolici sono stati in grado di reinterpretare le loro tradizioni e pratiche teologiche, riconoscendo le influenze che hanno avuto gli uni sugli altri. Proprio per questo desiderano commemorare insieme il 2017», cfr. ivi, p. 355.

⁷⁴ Cfr. ivi, p. 384. Il testo si conclude con quest'imperativo ecumenico: «Gli inizi della Riforma saranno ricordati in maniera adeguata e giusta quando luterani e cattolici ascolteranno insieme il Vangelo di Gesù Cristo e si lasceranno di nuovo chiamare a fare comunità insieme al Signore», cfr. ivi, p. 384.

⁷⁵ Cfr. testo della *Dichiarazione*, in «Il Regno-Documenti» 19 (2016), pp. 589-590.

⁷⁶ Cfr. ivi, p. 590.

⁷⁷ *Ibidem*.

luterana si è rivelato uno dei più proficui tra quelli avviati nello slancio del concilio Vaticano II.

Pontificia Università Lateranense
cavallotto@pul.it



La critica filosofica incontra Lutero

di

MARIANNINA FAILLA

ABSTRACT: The essay considers Lutheran theology from a critical-philosophical point of view. Inspiration is drawn from the relationship between philosophy and theology delineated by Leibniz in the *Théodicée*. The essay continues by clarifying the essential nucleus of Lutheran theology: the insuperability of the dialectic opposition between contraries. The author explores the centrality of the dialectic of opposites to demonstrate how Lutheran theology can be interpreted as an anthropology dominated by the negative. According to the principle of the relationship between opposites, Luther's negative anthropology is capable of liberating the "Christian Prince" from the oligarchic exercise of power. Lutheran theology is fruitful for a political anthropology that puts concepts such as service, risk and dignity in the centre of its reflection.

KEYWORDS: Leibniz, Luther, Self-emptying, Theology, Anthropology

ABSTRACT: Il presente saggio parte dal rapporto leibniziano fra filosofia e teologia, discusso prevalentemente nella *Teodicea*, per acquisire una prospettiva critico-filosofica che consenta di sottolineare la centralità dell'opposizione dei contrari nella teologia luterana della Croce e d'individuare i presupposti, in essa celati, per un'antropologia negativa capace di dare vita a un'importante visione politica del potere secolare. Proprio la figura del principe cristiano è in grado di offrire gli elementi essenziali per un'antropologia politica in cui la dialettica d'interiore e esteriore, di dominio e servizio è finalizzata a inserire nella riflessione filosofico-politica categorie come rischio, servizio e dignità dell'umano.

KEYWORDS: Leibniz, Lutero, svuotamento, teologia, antropologia

1. *Premessa*

Si potrebbe supporre che nella posizione filosofica di Leibniz risuonino alcune riflessioni sulla libertà e sulla prescienza divina presenti

ARTICOLI

Syzthesis V/2 (2018) 251-267

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

nel *De servo arbitrio* proprio nelle pagine in cui Lutero discute con critica ironia la distinzione, a sua detta «sofista», fra necessità condizionale e necessità assoluta¹. L'attacco di Lutero all'origine tomista di questa distinzione si basa sulla convinzione che la separazione delle due necessità – la prima legata alla natura essenziale di ciò che consegue, l'altra solo all'ineluttabilità delle conseguenze – non intacchi il carattere infallibile delle azioni divine. Tale distinzione risulta così superflua, ridondante, inutile, per l'appunto eristica proprio come sono le argomentazioni dei sofisti. Sostenere che la *necessitas consequentis* corrisponda alla necessità della natura o essenza di ciò che consegue e la *necessitas consequentiae* abbia invece a che fare solo con la necessità dell'azione voluta da Dio e non con la necessità della natura di ciò che Dio vuole, serve solo a distinguere la natura divina (essenza immutabile e necessaria) da quella umana (mutevole e cangiante). Anche ammettendo che l'infallibilità della volontà creatrice di Dio si manifesti nell'ineluttabilità della creazione e non nella natura necessaria, immutabile ed eterna di ciò che è creato, non si è affatto indebolito il presupposto che ciò che Dio vuole con la sua prescienza sia necessitante e infallibile. Sicuramente Leibniz, diversamente da Lutero, vede nella necessità condizionale (*necessitas consequentiae*) un possibile riferimento per elaborare, fin dal *Discorso di metafisica*, il concetto di perfezione dei decreti divini, ben distinto dalla necessità assoluta e metafisica. Anche se Leibniz ha cercato di far fronte all'accusa di determinismo – accentuando il ruolo della volontà conseguente di Dio nei suoi decreti – la sua insistenza sul carattere infallibile della prescienza divina potrebbe, tuttavia, essere messa in relazione con quelle riflessioni luterane che nel *De servo arbitrio* manifestano insoddisfazione per l'uso del termine “necessità”. A esso Lutero preferisce quello di amore, d'origine agostiniana², o quello d'infallibilità divina. Infallibilità delle scelte e soprattutto amore

¹ M. Luther, *De servo arbitrio*, WA 18, 617 e ss. (trad. it. di Marco Sbrozi, *Il servo arbitrio*, Claudiana, Torino 1993, pp. 98 e ss.).

² Bisogna chiarire subito che la comune visione agostiniana dell'amore divino ha in Leibniz una risonanza platonico-rinascimentale assente in Lutero. In Marsilio Ficino, infatti, l'amore divino ha a che vedere con la donazione di forme, relazioni e perfezioni misurate e giuste, dunque con l'armonia e la giustizia: M. Ficino, *El libro dell'amore*, Olschki, Firenze 1987, pp. 15-25. Non è difficile rinvenire nella triangolazione armonica di Bontà, Bellezza e Giustizia una fonte importante delle riflessioni leibniziane sull'armonia, sulla bontà e sulla giustizia divine che avranno un ruolo anche nell'elaborazione del concetto leibniziano di amore divino.

divino svolgono sicuramente un ruolo anche nella visione leibniziana della perfezione dei decreti divini³ e nel concetto di armonia così come, ad esempio, si trova nel frammento «*Elementa verae pietatis*» e negli scritti giovanili sul diritto naturale⁴.

Nonostante ci siano possibili nodi teorico-teologici di confronto fra i due pensatori, dobbiamo, però, dire che la filosofia di Leibniz è molto distante dalla teologia della Croce luterana. La breve riflessione preliminare, da dedicare qui al pensiero leibniziano, non ha, pertanto, lo scopo d'individuare un solco comune di riflessione sulla libertà, bensì l'esigenza di guadagnare una prospettiva che interpreti il nucleo teologico luterano della Rivelazione – la teologia della Croce e pertanto la teoria della giustificazione divina – come una proposta filosofica, anzi antropologica. Detto altrimenti: senza l'indicazione dei presupposti che hanno sancito il ruolo critico della filosofia nei confronti della teologia – ruolo che in Leibniz diventa vaglio della possibile sostenibilità argomentativa dei dogmi teologici – non potremmo guadagnare quella prospettiva che consenta d'individuare nel cuore stesso della teologia della Croce categorie filosofiche proprie della contingenza e pertanto di scorgere le basi per un'antropologia che molto può dare a una rinnovata visione dell'esercizio politico del potere. Antropologia, quella luterana, caratterizzata da un dualismo di fondo che ha portato ad esiti opposti nello stesso processo di secolarizzazione della fede religiosa: da un lato, la visione della legge secolare come forza e violenza verso le moltitudini prive di Grazia; dall'altro la concezione del principe cristiano basata sul principio dell'amore e del servizio per l'altro⁵. Avviata dal rapporto leibniziano

³ Quando Leibniz distingue la volontà di Dio in antecedente e conseguente affida a quest'ultima il compito di decretare l'azione migliore fra le possibili conferendo all'azione migliore voluta da Dio il carattere dell'infallibilità: G. W. Leibniz, *Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, C. J. Gerhardt (ed.), *Die Philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Bd. VI, Olms, Hildesheim-New York 1978, §§ 22-29, pp. 115-119 (trad. it. di S. Cariatì, *Saggi di Teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, Bompiani, Milano 2005, pp. 237-241).

⁴ Cfr. G. W. Leibniz, *Elementa verae pietatis, sive de Amore*, in G. Grua (ed.), *Textes inédits, d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, Presses universitaires de France, Paris 1948, pp. 10-17 (trad. it. di F. Piro, *Elementi della vera pietà, ovvero sull'Amore di Dio sopra ogni altra cosa (1677-1678)*, in *Confessio philosophi*, Cronopio Edizioni, Napoli 2003, pp. 95-105). V. anche Id., *Frühe Schriften zum Naturrecht*, Lateinisch-Deutsch, Meiner Verlag, Hamburg 2003 (trad. it. parziale di V. Mathieu (ed.), *Scritti politici e di diritto naturale*, UTET, Torino 1951).

⁵ Per una visione dei due regni nella concezione di Lutero sembra ancora valido il

fra filosofia e teologia, la critica filosofica rivolta alla teologia della Croce consentirà, così, di sottolineare come sia proprio la figura del principe cristiano ad essere in grado di offrire i presupposti essenziali per un'antropologia politica in cui la dialettica di interiore ed esteriore, di dominio e servizio è finalizzata a fondare la dignità dell'umano in quanto tale⁶. Partiremo allora da una breve analisi della concezione di Leibniz relativa al rapporto fra filosofia e teologia per passare, poi, al carattere oppositivo della teologia luterana e alla sua fruttuosità per un'antropologia politica che metta al centro della riflessione concetti come servizio, rischio, dignità.

2. Teologia e disputa sapienziale

Al compito di indagare la relazione reciproca di teologia e filosofia rispondono le primissime battute della giovanile *Confessio philosophi* di Leibniz, scambiate dal filosofo e dal teologo nel breve dialogo dedicato alla giustizia e amore divini. Il teologo vede nell'argomentazione razionale lo strumento atto a «preparare il terreno» e a fornire «limpidezza» alle «verità rivelate» in modo tale che la teologia possa «colpire gli animi con un più puro riflettere dei suoi raggi»⁷. Se queste parole sembrano attribuire alla filosofia il compito subalterno di strumento persuasivo delle verità teologiche rivelate, la risposta affidata al filosofo deve mettere in guardia sul vero ruolo che egli intende assegnare alla filosofia. Il filosofo accetta di dialogare con il teologo, solo se questi inizia a porre domande. Questa condizione implica che la filosofia possa diventare arte persuasiva della rivelazione divina solo se la teologia stessa procede

contributo di V. Vinay, *I due regni nella teologia di Lutero*, Claudiana, Roma 1950.

⁶ Non possiamo tacere come la stessa convinzione luterana che l'ideale cristiano di società sia in grado di superare la divisione cetuale abbia condotto alcuni teologi protestanti verso il socialismo – si pensi al socialismo cristiano del giovane Karl Barth e alla sua amicizia con i Blumhardt. Cfr. G. Miegge, *Introduzione a Karl Barth, L'epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1989, pp. XI-XVIII.

⁷ G. W. Leibniz, *Confessio philosophi*, in *Sämtliche Schriften und Briefe, Sechste Reihe Philosophische Schriften*, Leibniz-Forschungsstelle der Universität Münster, Bd. 3, Akademie Ausgabe, Berlin 1980, pp. 115-149, p. 116 (trad. it. di F. Piro, *Confessio philosophi e altri scritti*, cit., pp. 13-71, p. 13). Questo scritto del 1672-1673 è particolarmente interessante ed essenziale per la sua capacità di contenere *in nuce* tutti i temi della *Teodicea*, testimoniando così anche un radicato interesse nel pensiero di Leibniz per il rapporto filosofia e teologia capace di andare oltre la *vis polemica* nei confronti di Bayle esplicitata nel *Discorso preliminare alla Teodicea*.

filosoficamente, abbandona ogni forma di pigrizia, e si incammina sulla via della ricerca e dell'indagine razionali: «domandare»⁸ costringe il teologo ad usare egli stesso la strada che conduce alle verità razionali nella misura in cui egli, come dovrebbe fare il filosofo, non si ferma davanti ai pregiudizi e incalza il dogma, lo sottopone ad analisi fino a individuarne la sua sostenibilità.

La teologia deve, dunque, affidarsi all'arte del pensare se vuole guadagnare in chiarezza persuasiva e affrancarsi dal pericolo delle proprie interne contraddizioni. Offrendo giuste ragioni argomentative – esercitando cioè la propria arte sapienziale – la filosofia, dal canto suo, potrà ampliare i propri oggetti di riflessione fino ai dogmi misterici, trasformandosi, però, nel loro banco di prova critico e così, da ancella, diviene pietra di paragone (*Proberstein*), vaglio dei dogmi religiosi⁹.

Nel rapporto con la teologia, la filosofia, però, non può fornire prove a priori dei misteri e degli articoli di fede, non può, dunque comprenderli e provarli, individuare e mostrare a priori la ragione sufficiente

⁸ *Ibidem*: «Catecumeno Filosofo: Accetto la tua proposta [...]. Ti chiedo soltanto di iniziare per primo ponendomi delle domande».

⁹ Non si può negare che Kant prosegua sulla strada aperta da Leibniz anche se attribuisce il ruolo di vaglio critico dei dogmi alla ragione pratica, alla legge morale e non alla logica delle nozioni comuni. Ne è testimonianza la sua differenziazione fra esegesi letterale-filologica (teologia) ed esegesi morale (filosofia) delle Scritture. Cfr. I. Kant, *Der Streit der Fakultäten, Kants gesammelte Schriften*, Bd. VII, G. Reimer, Berlin 1917, pp. 3-116, in particolare pp. 36 e ss. (trad. it. di D. Venturelli, *Il conflitto delle facoltà*, Editrice Morcelliana, Brescia 1994, pp. 75 e ss.). Sulla disputa fra teologi storici ed ermeneutica filosofico-morale di Kant, v. G. D'Alessandro, «*Adversus Theologos*». Kant e la conclusione dell'«*Auslegungsstreit*», in C. Bertani-M. A. Pranteda (eds.), *Kant e il conflitto delle facoltà. Ermeneutica, progresso storico, medicina*, il Mulino, Bologna 2003, pp. 75-100. Per l'illustrazione dei principi filosofici kantiani dell'interpretazione razionale della Bibbia e per l'avversità dell'ambiente teologico e confessionale luterano, v. A. Tagliapietra, *Kant e l'Apocalisse*, in I. Kant, *La fine di tutte le cose*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, pp. 51-122, in particolare pp. 57-72. Una valutazione del rapporto Lutero-Kant con una prospettiva molto diversa è offerta da F. Donadio, *Esperienza religiosa e lessico sapienziale: intrecci di vita, linguaggio e ragione*, Cittadella, Assisi 2017, pp. 84-95. Per Donadio il limite della filosofia della religione di Kant è quello di aver relegato il culto ad un compito marginale e del tutto secondario rispetto a quello della virtù. La via del culto è letta da Donadio come quella dell'uomo verso la Grazia, emarginarla significa distogliere lo sguardo da ciò che ci conduce ad abbandonarci al movimento divino di giustificazione e di Grazia, all'asservimento di beatitudine di chiara matrice luterana, contrapposta al pelagianesimo o alla matrice erasmiana del primato kantiano della virtù sulla Grazia. Per un'analisi della liturgia e del culto in Lutero v. M. Cassese, *Martin Lutero la sua riforma liturgica: il percorso storico teologico di un culto rinnovato*, ISE San Bernardino, Venezia 2017.

del loro generarsi. La filosofia può solo spiegare¹⁰, ossia può individuare l'argomento migliore a sostegno dei dogmi, quello che resiste alle contraddizioni avanzate dalla stessa ragione, ma non può comprenderne la necessità assoluta. Grazie all'uso dell'arte del retto pensare e giudicare, la ragione è in grado di discernere fra confutazioni effettivamente irrefutabili o solo verosimilmente tali, è capace di sceverare fra vero e parvenza, illusioni e sofismi dialettici. Qualora, poi, il retto pensare conducesse a confutazioni inoppugnabili degli articoli di fede non si potrà indugiare nel considerarli falsi, erranza teologica. La ragione e la ragione filosofica sono così le autentiche e sole credenziali di cui ha bisogno la fede nella rivelazione per diffondersi presso il popolo di Dio.

3. *Svuotamento di Dio*

Dopo aver delineato i primi passi della teologia razionale nella modernità ci avvicineremo a Lutero con gli strumenti della ragione filosofica e partiremo dal concetto di svuotamento presente nella *Lettera ai Filippesi* scritta da Paolo prigioniero.

Cristo Gesù, essendo nella *forma* di Dio [*en morphe theou*], non stimò un possesso geloso l'essere come Dio [*to einai isa theo*], ma *svuotò* se stesso [*alla eauton ekenosen*], prendendo *forma* di schiavo, diventando partecipe dell'umanità; e, assumendo l'aspetto [la forma] di uomo, *umiliò* se stesso facendosi *obbediente* fino alla

¹⁰ G. W. Leibniz, *Discours preliminaire de la conformité de la foy avec la raison*, in *Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, C. J. Gerhardt (ed.), *Die Philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Bd. VI, cit., pp. 49-101, § 5, p. 52 (trad. it. di S. Cariati, *Discorso preliminare*, in *Saggi di Teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, cit., pp. 66-199, § 5, p. 75): «I misteri si possono spiegare quanto basta perché siano creduti, ma non li si può comprendere né si può far intendere come si producano è in questo modo che anche in fisica noi spieghiamo fino ad un certo punto parecchie qualità sensibili, ma in maniera imperfetta poiché non le comprendiamo. Ancora meno ci è possibile provare i misteri mediante la ragione, poiché tutto ciò che si può provare a priori o mediante la pura ragione si può comprendere. Tutto quel che ci resta dunque, dopo aver prestato fede ai misteri in base alle verità della religione [...] è [...] poterli sostenere contro le obiezioni: senza di che non avremmo fondamento per crederli [corsivo nostro], poiché tutto ciò che può essere confutato in una maniera solida e dimostrativa non può non essere falso. E le prove delle verità della religione, che possono dare soltanto una certezza morale, sarebbero bilanciate e addirittura sopraffatte da obiezioni che dessero una certezza assoluta quando queste fossero convincenti e assolutamente dimostrative».

morte, anzi alla morte di croce. Per questo Dio l'ha *sovraesaltato* e gli ha donato il Nome che è al di sopra di ogni nome, affinché nel Nome di Gesù ogni ginocchio di esseri celesti, terrestri e infernali si pieghi e ogni lingua proclami che Gesù Cristo è il Signore a gloria di Dio Padre (*Fil 2, 6-11*; corsivi miei)¹¹.

È qui centrale il rapporto fra *morphe* e svuotamento/annichilimento: il Cristo partecipa della *morphe* divina, ossia della natura di Dio (ma al tempo stesso «Egli non stimò un possesso geloso l'essere *come* Dio [corsivo nostro]» – è scritto nell'inno). Svuotare se stesso allora vuol dire alienare da sé la propria forma/natura divina per assumere la forma/natura di schiavo. Nel movimento di *kenosis* (svuotamento, annullamento di sé) Cristo non fa che obbedire a colui cui sta rinunciando, ossia a Dio. Obbedire a Dio implica il movimento dialettico dell'annientamento della propria forma divina per conservarla nella forma opposta di servo, l'abbassamento a servo è, a sua volta, necessario per l'innalzamento al di sopra di ogni essere e di ogni nome. Il commento di Lutero ai passi paolini sopra citati – presente nelle sue lezioni dedicate alla *Lettera ai Romani* – accentua la natura duale, oppositiva del Cristo.

Egli, il Cristo, è dotato di due nature egualmente vere¹². Ci troviamo di fronte ad un essere che nella medesimezza della propria natura è continua duplicità di opposti: servo/signore, abbassamento/innalzamento, attivo/passivo; duplicità inoltre – come ci dice Lutero stesso – in cui ogni natura (umana/divina) è assolutamente vera in ogni tempo. Nel momento in cui Dio si manifesta lo fa nella carnalità dell'umano in Cristo e non rinuncia alla verità della propria natura nascosta (spirito) e alla verità della propria forma manifesta (carne),

¹¹ Per le versioni in greco e latino della *Lettera ai Filippesi* si veda F. Vigourouz (ed.), *La Sainte Bible Polyglotte, Nouveau Testament*, tomo VIII, R. Roger et F. Chernoviz Éditeurs, Paris 1909, p. 228.

¹² M. Luther, *Der Brief an die Römer*, WA 56, 167, 24-168, 5 (trad. it. di F. Buzzzi, *La lettera ai Romani (1515-1516)*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1991, pp. 199-200): «[...] dal primo istante del concepimento di Cristo, a causa dell'unione delle due nature, è stato [ed è] vero dire: questo Dio è il figlio di Davide, questo uomo è il Figlio di Dio. La prima affermazione è vera perché la divinità è stata annientata e nascosta nella carne [*est diuinitas et in carnem abscondita*]; la seconda è vera perché la sua umanità è stata perfezionata e promossa alla divinità. Sebbene però le cose stessero in questi termini, in modo cioè che egli non è stato fatto in quanto Figlio di Dio, benché sia stato fatto in quanto figlio dell'uomo, non di meno egli è sempre stato il medesimo Figlio, ed è il Figlio di Dio anche in quel tempo».

ossia alla verità dell'annientamento di sé nell'umanità del Cristo. In primo piano viene sempre di più la forza rivelativa, teofanica dell'opposizione contraria, la quale è opposizione fra essenza e forma manifesta (*phainomenon*). La teofania può essere solo *sub specie contraria* e si realizza nel Cristo.

La rivelazione in Lutero si allontana dalla convinzione che essa si attui nelle opere e in primo luogo nell'opera della creazione, grazie alla quale Dio manifesterebbe la propria magnificenza. Egli prende le distanze così dal nucleo centrale della *theologia gloriae* imboccando una strada diversa non solo dalla scolastica medievale aristotelica¹³, ma anche dalla mistica di Meister Eckhart e dei suoi allievi, cui in fondo era legato nella sua fase giovanile¹⁴. Meister Eckhart fa del rapporto creativo di Dio con il mondo non solo il momento della sua epifania e della sua conoscenza – come in fondo sosteneva lo stesso Paolo nella *Lettera ai Romani* 1, 20 – ma anche il tramite del ritorno a sé. Il creato è ordinato grazie al dolce sguardo di Dio e al tempo stesso è la via del ritorno a Dio¹⁵.

¹³ Si veda a questo proposito A. Frigo, *L'evidenza del Dio nascosto: Pascal e la critica della teologia naturale*, «Rivista di Filosofia» 102 (2011), pp. 193-216.

¹⁴ Si deve dire che il luteranesimo non ha, però, mai veramente reciso il rapporto con la mistica, basti pensare all'ammirazione di Lutero per i *Sermoni* di Taulero. Cfr. J. Tauler, *Die Predigten Taulers, aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften*, F. Vetter (ed.), Weidmannschen Buchhandlung, Berlin 1910 (trad. it. di F. Belski, *I sermoni*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1997). Per la mistica renana di veda A. de Libera, *La mystique rhénane: d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Seuil, Paris 1994 (trad. it. di A. Granata, *Introduzione alla mistica renana: da Alberto Magno a Meister Eckhart*, Jaca Book, Milano 1998). Per una visione completa del rapporto di Lutero con la mistica v. F. Buzzi-D. Kampen-P. Ricca (eds.), *Lutero e la mistica*, Claudiana, Torino 2014. Accenni al rapporto fra Lutero e la mistica si trovano anche nel breve scritto di D. Kampen, *Introduzione alla teologia luterana*, Claudiana, Torino 2011, pp. 42-50. Per un'analisi del rapporto fra filosofia e mistica nel pensiero tedesco da Lutero al Conte Yorck v. F. Donadio, *L'albero della filosofia e la radice della mistica: Lutero, Schelling, Yorck von Wartenburg*, Bibliopolis, Napoli 2002.

¹⁵ Meister Eckhart, *Magistri Echaridi Expositio libri Genesis*, in K. Weiss (ed.), *Die deutschen und lateinischen Werke Erster Band, Lateinische Werke, Opus expositionum*, Stuttgart 1988, n. 137.8-14, p. 290 (trad. it. di M. Vannini, *Commento alla Genesi*, Marietti, Genova 1989, p. 88): «Ma dato che Dio soltanto è la causa dell'essere nelle cose, e dato che per l'essere stesso, propriamente e naturalmente, oggetto di compiacimento è l'essere, e tutte le cose piacciono nell'essere – giacché egli è l'essere, perciò quel che da Lui è prodotto è perfettamente e assolutamente buono. Infatti quel che c'è di essere sostanziale nel bene viene da Dio e *ne riceve l'entità*. In secondo luogo per l'essere, cioè Dio, l'essere è oggetto naturale di compiacimento, e Dio si compiace nell'essere. Perciò si dice nel *Libro della Sapienza* I "Creò perché le cose fossero" [...]. La traduzione, qui riportata, non

Creando Dio chiama all'essere il non essere e diviene «fine, luogo e riposo di tutti gli enti»¹⁶. Se Dio è luogo è però anche via: ossia luogo in cui noi ci troviamo e muoviamo, come ha affermato Paolo. «Noi siamo infatti [...] viandanti»¹⁷, nel luogo senza fine che è Dio.

La rivelazione di Dio, per Lutero, non si lega così strettamente alla creazione e alla visione del creato come via del ritorno dell'uomo a Dio¹⁸. È sempre Dio a muovere verso l'uomo. La rivelazione di Dio avviene tramite la sua unica vera e propria opera, ossia il Cristo¹⁹. Dio si può rivelare, dunque, solo nella forma contraria del Cristo e il momento culmine della rivelazione è quello della Croce in cui Dio esprime pienamente la dinamica *sub specie contraria* della propria manifestazione e azione. Egli, infatti, per esaltare Cristo lo annienta: «Quando volle stabilirlo nel Suo regno e glorificarlo [...], agendo in modo del tutto contrario, lo fece morire, fece cadere la vergogna su di lui e lo fece scendere negli inferi» – così Lutero ne *La Lettera ai Romani*²⁰. L'essenza di Dio, la sua natura, può mostrarsi solo negandosi, annientandosi, nascondendosi in una forma a sé estranea, solo operando nell'altro da sé.

La *relazione* dei contrari è così essenziale al divino da poter asserire

fa riferimento alla più recente edizione critica completa, sopra citata, delle opere latine e tedesche a cura di Loris Sturlese e redatta *secundum recensionem Cod. Oxoniensis Bodleiani Laud misc. 222* (L).

¹⁶ Ivi, 7,5-7, p. 86 (trad. it., p. 127).

¹⁷ Ivi, 9,1-2, p. 86 (trad. it., p. 129).

¹⁸ F. Donadio usa parole molto forti per differenziare la teologia luterana dalla *theologia gloriae*, v. F. Donadio, *La radice luterana. Innesti e trasposizioni*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2017, p. 44. «Si tratta di due forme idealtipiche di teologia. L'una, per riprendere un'espressione di Karl Barth, ma usata in un altro contesto, configurabile come un'insolente teologia dell'identità [...] l'altra [la teologia della Croce] si attesta come rivendicazione della trascendenza della Grazia rispetto ad ogni forma di auto redenzione dell'umano».

¹⁹ M. Luther, *Vorlesungen über 1. Mose von 1535-1545*, WA 42, in particolare 601, 26-673, 29. È molto significativo che nelle *Lezioni* luterane dedicate alla *Genesi*, in particolare in quelle del 1535-1538, un ruolo di rilievo sia dato ad Abramo come emblema del paradosso della fede e dei suoi tre momenti: *vocatio*, *promissio* e *tentatio*. Da ciò si può desumere che per Lutero l'operare autentico di Dio nell'uomo è la Parola che promette. Sulle lezioni dedicate alla *Genesi* si veda F. Buzzi, *Erasmus e Lutero*, Jaca Book, Milano 2014, pp. 27-50.

²⁰ M. Luther, *Der Brief an die Römer*, cit., WA 56, 377, 4-8 (trad. it., p. 529). Per un recente studio sulla genesi della teologia della Croce v. L. Vogel, *La nascita della teologia della croce*, in "Theologia crucis" Martin Lutero: una teologia per la Chiesa in riforma, «La sapienza della croce: Rivista quadrimestrale di cultura e spiritualità della Passione» 1 (2017), pp. 15-39.

che, da un lato, lo stesso *Dio revelatus* rimane un Dio nascosto²¹ perché, operando *sub specie contraria*, Dio si nasconde proprio nella sua rivelazione e, dall'altro, nella negazione e alienazione della sua forma (nel suo nascondersi), Dio non può che uscire da se stesso, operando nell'uomo tramite la Parola²². Dio dialetticamente si nasconde e si manifesta nello stesso momento in cui si rivela e opera. L'opera sua infatti non può che essere opera aliena, sostiene Lutero nelle sue *Lezioni* commentando i passi di Isaia 28, 21: «La sua opera gli è estranea, affinché egli compia la sua opera propria»²³. Non solo la natura di Dio, ma anche la sua volontà agisce *sub specie contraria*: Dio non *vuole* altro che salvare, ossia piantare e costruire, ma per essere salvifico, ossia per compiere la sua opera più propria, fa ciò che gli è estraneo: sradica, distrugge e dannna²⁴. Supposto che la teologia della Croce abbia il suo perno non nei contrari, ma nella loro relazione, nella relazione fra essenza nascosta e forma (rivelativa)²⁵, è ora necessario vagliare se la relazione di contrari operi anche nel processo di giustificazione divina dell'uomo.

4. *Svuotamento dell'uomo*

Partiamo dal concetto di passività e andiamo ai luoghi delle *Lezioni* del 1515-1516 dedicati al tema del peccato: in questi passi Lutero contesta quelle interpretazioni secondo le quali il peccato contribuisce *accidentalmente* a mettere in risalto Dio. La questione, secondo Lutero, è ben

²¹ A. E. McGrath, *Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough*, Blackwell, Oxford-Cambridge 1990. In questo lavoro l'autore ha il merito di mettere in relazione sistematica gli elementi salienti della teologia della Croce: l'opera propria come opera aliena, ossia l'agire di Dio *sub contraria specie*, e la relazione fra Dio manifesto e Dio nascosto. Per un'analisi storico-teologica della Rivelazione in riferimento al tema del Dio nascosto v. H. Bandt, *Luthers Lehre vom verborgenen Gott. Eine Untersuchung zu dem offenbarungsgeschichtlichen Ansatz seiner Theologie*, Evangelische Verlaganstalt, Berlin 1958.

²² Per il rapporto fra Parola, Croce ed opera divina v. F. Buzzi, *Erasmus e Lutero*, cit., pp. 18-25.

²³ M. Luther, *Der Brief an die Römer*, cit., WA 56, 376, 8-10 (trad. it., p. 527).

²⁴ WA 56, 375, 18-19 (trad. it., p. 526): «Ed egli fa tutto ciò, perché è proprio della natura di Dio distruggere ed annientare in primo luogo tutto ciò che c'è in noi, prima di dare i suoi doni».

²⁵ Per l'opposizione dialettica fra nascosto e manifesto nella Rivelazione v. E. De Negri, *Offenbarung und Dialektik. Luthers Realtheologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973.

altra: è proprio quando le parole di Dio si oppongono a noi che esse si rivelano ancora più visibilmente giuste e veraci; ciò è lungi dal significare che Dio gode del nostro peccato per esaltare se stesso: il peccato infatti non contribuisce né in sé, né per *accidens* alla gloria divina.

Dio vuole il male (che è fuori di lui e gli è estraneo), ma non per il male in sé, bensì per il rigore della pena che non è la mancanza di Grazia, ma è lo stesso disonore insito nel peccato²⁶. Dio permette che l'uomo viva il proprio disonore per poterlo giustificare e dunque avvicinarlo alla propria Parola e Giustizia (l'*extra nos* della giustificazione, già presente nella *Libertà del cristiano*). L'uomo nel disonore del peccato sarà assoluta passività, ma essere passivi per Lutero contiene il proprio opposto, ossia il rinnovamento di sé voluto da Dio²⁷. L'uomo può accogliere l'abbondanza misericordiosa e benevola di Dio solo se si rende passivo, solo quando si svuota, si libera delle proprie leggi e decreti.

Noi però siamo capaci di accogliere le sue opere e i suoi decreti solo quando vengono meno i nostri decreti, quando cessano le nostre opere e noi diventiamo puramente passivi rispetto a Dio per ciò che riguarda sia gli atti interni sia quelli esterni. Intende dire questo quando afferma: "I miei pensieri non sono i vostri pensieri e le mie vie non sono le vostre vie". A questo punto dunque quando ormai non ci sono più speranze e tutte le cose cominciano ad accadere contro le nostre attese e le nostre preghiere, incominciano quei gemiti inesprimibili. Proprio qui "Lo Spirito viene in soccorso delle nostre debolezze"²⁸.

Essere passivi significa allora mettere in atto un processo di svuotamento di sé che porta alla giustificazione nella gloria divina²⁹. Anche la passività conserva/nasconde in sé il proprio contrario. Non a caso Lutero nel *De servo arbitrio* descrive la passività dell'uomo come processualità e divenire, voluti però esclusivamente da Dio:

Giovanni non parla di alcuna opera dell'uomo, né grande né piccola, ma del rinnovamento stesso e della trasformazione dell'uomo vecchio, che è il figlio del diavolo, nell'uomo nuovo, che è il figlio di Dio. Qui l'uomo, come è detto, ha un ruolo

²⁶ WA 56, 181, 16-22 (trad. it., p. 221).

²⁷ WA 56, 375, 21-22 (trad. it., p. 527).

²⁸ WA 56, 375, 22-376, 4 (trad. it., p. 527).

²⁹ Per un'analisi della giustificazione incentrata sull'esegesi luterana delle lettere paoline v. B. Forte, *Il giovane Lutero e la grazia della giustificazione*, Morcelliana, Brescia 2017.

meramente passivo, non fa nulla, ma diviene interamente [corsivi nostri]. Giovanni parla infatti di “diventare”, dice che si diventa figlio di Dio per un potere donatoci da Dio e non per una forza del libero arbitrio insita in noi³⁰.

La passività implica attività, divenire, trasformazione, processo nel quale l'uomo *nega* ogni propria giustizia, verità, sapienza e virtù e ripete in sé la *kenosis* del Cristo, la dinamica essenziale della teologia della Croce. Solo riconoscendo la propria nullità, l'uomo è in se stesso ciò che è fuori di sé, ossia davanti a Dio. Tale isomorfismo (essere uguali davanti a Dio e dentro se stessi) prepara la dinamica della giustificazione.

Essa ha bisogno di due movimenti dialettico-oppositivi: Dio, che è già verace, potente, giusto, virtuoso e fedele in sé, vuole essere tale anche fuori di sé, cioè nell'uomo per essere così glorificato (primo movimento); la gloria infatti è una qualità che implica l'alterità, l'operare nell'estraneo, nell'altro da sé. Allo stesso modo Dio vuole che l'uomo, bugiardo, impotente, ingiusto, malato e infedele al di fuori di sé, cioè davanti a Dio, si riconosca tale anche nel suo intimo e quindi ritorni in sé così come è davanti a Dio (secondo movimento).

Dio, mediante il suo uscire da sé, fa entrare l'uomo in se stesso affinché possa diventare consapevole della propria negatività ed intraprendere così la via dell'edificazione (il negativo come divenire emancipatorio verso la Grazia).

Dio è il solo verace, giusto e potente in sé, egli vuole essere tale anche fuori di sé, cioè in noi, per essere così glorificato (infatti la gloria di una buona qualità presente in qualcuno consiste nel diffondersi all'esterno raggiungendo gli altri); allo stesso modo egli vuole che l'uomo, ogni uomo, siccome è il solo bugiardo, ingiusto e malato al di fuori di sé, cioè davanti a Dio, tale diventi anche nel suo intimo, cioè vuole che l'uomo confessi e riconosca di essere tale quale è. E così Dio mediante il suo uscire da sé, ci fa entrare in noi stessi, e, mediante la conoscenza [che egli ci comunica] di se stesso, produce in noi anche la conoscenza di noi stessi³¹.

³⁰ M. Luther, *De servo arbitrio*, cit., WA 18, 697, 25-30 (trad. it., p. 247). Questo brano è in qualche modo anche la risposta critica di Lutero alle teorie erasmiane sul libero arbitrio e alle loro contraddizioni. La dipendenza totale da Dio della dinamica di elevazione, basata sulla coppia passività/divenire dell'uomo, è confermata da Lutero anche in altri passi in cui continua a sottolineare la natura contraddittoria dell'esegesi erasmiana della *Scrittura*. WA 18, 669, 6-670, 18 e 722, 30-727, 2 (trad. it., pp. 196-199 e pp. 295-303).

³¹ M. Luther, *Der Brief an die Römer*, cit., WA 56, 229, 15-23 (trad. it., pp. 296-297).

Se il movimento della giustificazione divina è doppio, doppio è anche il significato della negatività. L'uomo è nella negatività perché vive nella falsità della propria presunta saggezza che si nutre di falsa giustizia e di falso amore (primo significato). Al tempo stesso l'uomo si emancipa dalla negatività delle proprie parvenze per intraprendere la via del proprio svuotamento (secondo significato di negatività).

Svuotarsi significa conquistare la sapienza della propria stoltezza, vedere l'ingiustizia della propria giustizia. La negativa passività dell'uomo, frutto della rivelazione divina, è condizione della sua edificazione spirituale. In questo movimento diviene sempre più chiaro che la dinamica emancipatoria dell'uomo verso la Grazia implica la sua dipendenza da Dio; senza l'alienazione di Dio da se stesso, senza l'uscita fuori da sé di Dio (senza la sua misericordia), l'uomo – ribadisce Lutero – non avrebbe mai la sapienza della propria stoltezza.

Così dice l'Apostolo Paolo. «Se qualcuno fra di voi vuole essere sapiente diventi stolto e sarà sapiente». Ma ciò che dice della stoltezza, bisogna intenderlo anche a proposito di tutte le altre imperfezioni. Chi vuole essere giusto, verace e forte diventi peccatore, bugiardo e debole. Questo divenire è spirituale, non fisico o naturale. Tutto ciò è detto a causa del proprio modo di pensare affinché esso venga annientato, che sul nostro conto ci dà un giudizio sbagliato, perciò è detto: «ha disperso i superbi nei pensieri [dei loro cuori]». Questa è stata tutta la potenza che egli ha esercitato. Ne consegue che questo discorso che ci insegna a diventare peccatori è del tutto spirituale sebbene quando l'Apostolo predicava molti lo intendessero in senso letterale e secondo la carne³².

Il peccato spirituale dell'uomo è quindi già in sé superamento ed emancipazione dal peccato stesso poiché è la negatività edificante dello svuotamento; il peccato spirituale è per l'appunto trascendimento di sé regolato e reso possibile solo da Dio.

Sembra opportuno chiedere ora: aver fondato la rivelazione divina, la divinità del Cristo e lo stesso rapporto di giustificazione dell'uomo sulla relazione di opposizioni contrarie non finisce per far sì che l'intera teologia si basi sul quel principio filosofico che, seguendo Leibniz, è per eccellenza il principio della contingenza e del finito?

³² WA 56, 229, 32-230, 7 (trad. it., p. 297).

5. Critica filosofica e antropologia luterana

Se seguiamo l'indicazione della teologia razionale leibniziana secondo la quale la filosofia può fornire gli strumenti sia per sostenere sia per vagliare criticamente le verità teologiche, possiamo dire che il ruolo del negativo, la centralità della relazione fra contrari, anche fra contrari con uno statuto ontologico diverso (spirito/carne – finito/infinito) ossia gli elementi che caratterizzano la teologia luterana, corrispondono ai principi essenziali della contingenza, ai principi che costituiscono il finito; proprio Leibniz definisce la contingenza come l'ambito delle opposizioni contrarie. Si potrebbe allora supporre che i principi della teologia luterana si possano capovolgere in principi antropologici. E qui ci autopercepiamo del tutto eterodossi, se pensiamo al modo in cui Lutero si scaglia contro ogni interpretazione antropologica, antropomorfa del divino opponendosi, ad esempio, nel *De servo arbitrio* all'argomento erasmiano sull'imputabilità dell'azione per giustificare alcuni passi della Sacra Scrittura in cui si sosterebbe il libero arbitrio.

Eppure ci sono luoghi nella riflessione di Lutero in cui teologia della Croce e antropologia, antropologia e politica si incontrano³³. L'idea delle opposizioni contrarie e della differenziazione accompagna Lutero anche nel suo ragionare intorno all'autorità secolare. Il principe cristiano, se vuole essere effettivamente tale, si trova davanti a sfide che richiedono ancora una volta l'esperienza dell'opposizione dialettica il cui modello sembra essere sempre quello della Croce.

Il principe se è veramente cristiano deve opporre alla brama di possesso e alla ricerca del proprio utile una pratica del potere vissuta come servizio³⁴. Oltre la forza di capovolgere il dominio in servitù, il

³³ Per un contributo che, diversamente dalla mia proposta, mette in relazione la teoria politica di Lutero con Machiavelli e Hobbes v. G. Cotta, *La nascita dell'individualismo politico. Lutero e la politica della modernità*, il Mulino, Bologna 2002. Uno studio più recente sottolinea il potere filosofico e al tempo stesso politico della teologia di Lutero focalizzandosi sul suo attacco alla metafisica e ad una concezione reificata dell'uomo v. M. T. Mjaaland, *The Hidden God: Luther, Philosophy, and Political Theology*, Indiana University Press, Bloomington 2015.

³⁴ M. Luther, *Von der weltlichen Obrigkeit und wie weit ihr Gehorsam schuldig sei*, in *Deutsch-Deutsche Studienausgabe, Christ und Welt*, Bd. 3, H. Zschoch (ed.), Evangelische Verlagsanstalt, Lipsia 2015, p. 273, 2-5 (trad. it. di S. Merlo, *L'autorità secolare, fino a che punto le si debba ubbidienza* (1523), Claudiana, Torino 2015, p. 159): «Questo il principe lo fa – scrive Lutero ne *L'autorità secolare, fino a che punto le si debba ubbidienza* (1523) – quando orienta i suoi sentimenti così da essere utile e servizievole a loro e non quando

principe cristiano deve sapersi muovere fra altre tendenze opposte; egli deve cioè non disprezzare alcuno e al tempo stesso non fidarsi di alcuno, deve cioè sapere ascoltare tutti perché tutti hanno pari dignità, ma lo deve fare in modo vigile e selettivo senza abbandonarsi ai consigli dei grossi papaveri (*die grossen Hanszenn*). Per affinare la capacità di cogliere nelle parole umane la Parola divina, il principe deve sapersi condurre fra i due opposti che designano da un lato la pari dignità dell'umano (ascoltare tutti, «Dio fece parlare l'asino») e dall'altro la pari fallibilità di tutti gli esseri («Dio fece precipitare anche l'angelo che stava più in alto»). «Bisogna» allora «ascoltare ciascuno e aspettare di capire attraverso chi Dio vuole parlare e operare»³⁵. La possibilità di gestire l'opposizione fra ascolto e diffidenza sta nella capacità di accettare il rischio di fallire, il rischio cioè di non trovare Dio e il suo amore nelle parole degli altri. La mediazione fra fiducia e diffidenza è affidata, così, ad un'altra categoria essenziale della contingenza: l'azzardo.

Il tema del rischio domina, in fondo, anche la considerazione di Lutero sulla guerra che parte dalla riflessione sulla giusta pena da infliggere a chi arreca male agli altri³⁶. Bisogna individuare una pena

pensa [...] il paese e la gente mi appartengono voglio fare ciò che mi piace. Ma deve pensare il contrario [*sondernn alzso*] io appartengo al paese e alla gente e devo fare ciò che è bene per loro. Egli deve tenere Cristo davanti agli occhi e dire: ecco Cristo, il principe supremo e venuto e mi ha servito».

³⁵ Ivi, p. 274, 15 (trad. it., p. 161).

³⁶ Il tema della guerra in Lutero è delicato e spinoso proprio per la posizione assunta nei confronti della rivolta dei contadini. La guerra trova, tuttavia, una motivazione nella concezione teologica e secolare dell'esercizio del potere e in particolare nella distinzione fra la guerra degli inferiori contro l'autorità secolare superiore e la guerra fra pari. Mentre la prima è giudicata negativamente da Lutero perché nei rapporti esteriori, legati alla forza, il suddito non deve mai ribellarsi al signore anche nel caso in cui egli eserciti un potere tirannico e ingiusto; la vendetta infatti è solo di Dio, sua «la retribuzione» come è scritto nel *Deuteronomio* 32, 35. La guerra fra pari è invece considerata ammissibile solo se è di difesa e solo se inevitabile. A questo secondo tipo di guerra sono dedicate le riflessioni finali di questo saggio. Per la guerra dei contadini v. J. Wallmann, *Lutero e la guerra dei contadini*, in A. Agnoletto (ed.), *Martin Luther e il protestantesimo in Italia: bilancio storiografico, Atti del Convegno internazionale in occasione del quinto centenario della nascita di Lutero, 1483-1983*, IPL, Milano 1984, pp. 128-153. Cfr. P. Blickle (ed.), *Der deutsche Bauernkrieg von 1525*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1985; v. anche P. Ricca, *Introduzione*, in M. Lutero, *L'autorità secolare fino a che punto le si debba obbedienza*, cit., pp. 7-61, in particolare pp. 45-50. Più in generale per la posizione "conservatrice" di Lutero nei confronti non solo dei contadini ma anche dei moti dei "dissenzienti" (gli anabattisti di Müntzer, e le comunità guidate da

misurata che non colpisca anche chi non abbia commesso alcunché di male e negativo. Non bisogna cioè rischiare il benessere di tutti per rispondere alle offese rivolte a pochi e questo pensiero si fa più chiaro quando Lutero arriva a dire che non bisogna strumentalizzare il bene dell'intera comunità per reagire alle offese e oltraggi rivolti ai singoli detentori del potere. La guerra si giustificerebbe così solo se fosse una reazione all'offesa e alla messa in pericolo degli interessi e del benessere dell'intera comunità. Mettere a rischio il benessere di tutti per difendere interessi oligarchici è agire da non cristiani, corrisponde all'esercizio esteriore della forza, ben lontano dall'autentica carità cristiana. Nonostante Lutero giustifichi la possibilità della guerra di difesa e asserisca la necessità di punire un'azione malvagia e ingiusta con lo stesso male arrecato (l'esempio del Duca Carlo di Borgogna tratto da un canto popolare) – l'invito fondamentale, avanzato dalle sue parole, è attraversare i conflitti, le opposizioni del potere lasciandosi guidare dalla fiducia nell'amore divino.

Un principe – scrive Lutero – deve muoversi in quattro direzioni: primo verso Dio con grande fiducia e una preghiera che viene dal cuore; secondo verso i suoi sudditi con amore e spirito cristiano di servizio, terzo verso i suoi consiglieri e procuratori con libera ragione e discernimento imparziale, quarto verso i malfattori con adeguata serietà e severità³⁷.

Tutte le direzioni di cui parla Lutero in questo brano (compresa l'idea dell'imparzialità, dell'autonomia di giudizio del principe e il rifiuto, in definitiva, della guerra di aggressione, temi, questi, che diventeranno cavalli di battaglia dell'illuminismo tedesco, fino alla *Pace perpetua* di Kant) hanno come modello la Croce. Poco dopo i passi su citati ricorda Lutero come presto la croce peserà sul collo del principe, non solo perché il principe, ispirato cristianamente, vivrà nell'invidia degli altri e nella sofferenza, ma forse soprattutto perché la Croce è il simbolo della relazione fra gli opposti. L'opposizione fondamentale che il principe trova davanti a sé è quella fra esercizio oligarchico (dominio) e comunitario (servizio) del potere. La scelta cristiana della comunità e del

Carlostadio), v. F. De Michelis Pintacuda, *Onnipotenza divina e libertà umana in Lutero: la salvezza e l'etica*, in G. Canziani-M. A. Granada-Y. Ch. Zarka (eds.), *Potentia Dei: l'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, FrancoAngeli, Milano 2000, pp. 56-62.
³⁷ M. Luther, *Von der weltlichen Obrigkeit und wie weit ihr Gehorsam schuldig sei*, *Deutsch-Deutsche Studienausgabe*, cit., p. 278, 20-23 (trad. it., p. 173).

servizio si deve misurare con il conflitto fra utile e amore disinteressato per l'altro; essa implica il ribaltamento della legge esteriore, legata alla forza e alla coercizione, nella Parola interiore, nella Parola "performativa" di Dio. Crediamo, a questo punto, di poter asserire: l'esperienza del negativo, vissuta dal principe autenticamente cristiano quando si svuota di tutte le pratiche esteriori del potere secolare, ossia della forza e della cupidigia, e l'esperienza del negativo, di cui si nutre la teologia luterana della Croce, non solo sono esperienze che trasformano l'umano, ma lo fondano riscattandone la dignità. In questo senso si è voluto interpretare la teologia luterana come modello di un'antropologia negativa volta all'emancipazione etico-politica dell'uomo.

Università degli Studi Roma Tre
mariannina.failla@uniroma3.it



Lutero, la parola e i segni*

di

RICCARDO DE BIASE

ABSTRACT: The present contribution intends to propose a particular interpretative line of the philosophy of Martin Luther, in order to sustain his firm affiliation to the more solid, "classical", philosophical tradition, and no longer only to its "theological", "mystical" branch. Starting from a trait of the Lutheran thought already rather considered, that of language, I have tried to show how the philosophical proposal of the Saxon monk can be interpreted as a form of "pragmatist semiotics", albeit implicitly. By analyzing some passages from the Lutheran Oeuvre, I will point out the linguistic-semantic tendency of his theology and its clear pragmatist character.

KEYWORDS: Semiotics, Sign, Pragmatism, Peirce, Philosophical practice

ABSTRACT: Il presente contributo intende proporre una particolare linea interpretativa della filosofia di Martin Lutero, al fine di sostenere la sua decisa appartenenza alla più solida, "classica", tradizione filosofica, e non più soltanto al suo ramo "teologico", "mistico". A partire da un tratto del pensiero luterano già piuttosto considerato, quello del linguaggio, si è cercato di mostrare come la proposta filosofica del monaco sassone possa essere interpretata come una forma di semiotica pragmatista, seppur implicitamente. Saranno, perciò, segnalati in particolare alcuni dei passi luterani laddove emerge con maggior evidenza la tendenza linguistico-semantică – e di carattere pragmatistico – della teologia luterana, al fine di legittimare la predetta posizione.

KEYWORDS: Semiotica, segno, pragmatismo, Peirce, pratica filosofica

Nel mio contributo proverò a sviluppare un tema in forma solo cursoria, perché ho la sensazione che l'occasione presentatasi con l'accidentalità

* Voglio ricordare e ringraziare la dottoressa Ivana B. D'Avanzo per aver intelligentemente e accuratamente revisionato il presente contributo.

di una ricorrenza, sia pur di grande rilevanza come i cinquecento anni della Riforma, non possa esaurire una linea di ricerca che avrebbe bisogno di ben altro spazio e tempo a disposizione non dico per fornire un quadro completo del problema, ma per lo meno offrire una serie di parametri interpretativi sufficientemente solidi. Il problema che vorrei focalizzare, da un lato, investe questioni di carattere epistemologico (se sia lecito generalizzare un aspetto del pensiero luterano, sussumendolo in una categoria più ampia) e, dall'altro, spiana il terreno, come già anticipato, a una serie di sviluppi di carattere interpretativo toccanti questioni meno limitate all'ambito proprio della storiografia del pensiero moderno. In altri termini, vorrei che Lutero – la mia lettura di Lutero – riuscisse a inserirsi coerentemente in un quadro complessivo che mi sto facendo da qualche anno a questa parte, sui fini della filosofia, su che cosa deve fare il “filosofo” oggi. È un tema che, come detto, sta occupando assai di frequente le mie ricerche e che attraverso una serie di “sondaggi” vado provando di portare a sistema. La buona riuscita di questo esperimento luterano sarebbe un'ulteriore conferma della praticabilità della direzione intrapresa. Anche per questo motivo, sarei ancora una volta assai grato alla memoria del monaco sassone, oltre che per un'intensa e assai antica frequentazione. Ed è per l'occasione, che non immaginavo mi capitasse così prestigiosa, di ritornare su quello che posso senza tema di smentita considerare il “mio primo autore”, posto che si diano autori “miei” o di qualcun altro, che ringrazio di cuore il curatore del volume e gli organizzatori della giornata di studi romana del 2017.

Il tema in questione che vorrei trattare è se si possa assumere un tratto del pensiero luterano già molto studiato, quello del linguaggio, e portarlo su un piano più generale, lumeggiando quella che, con un po' di senso di vertigine, vorrei indicare come una «semiotica implicita»¹, un problema di esegesi luterana, peraltro, che si può allargare, è stato detto autorevolmente², anche ad altre fasi e a altri momenti della tradizione filosofica. Al termine proporrò alcune considerazioni apparentemente fuor d'opera, riguardanti il “senso” stesso del nostro modo di pensare il fare filosofico, del perché, contro ogni evidenza, ostinatamente, pervicacemente, smisuratamente continuiamo a sottoporre noi stessi e chi ha la bontà di ascoltarci, ad un continuo e faticoso esercizio di umanità in dialogo.

¹ U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milano 1997, p. 51.

² Cfr. Id., *Dall'albero al labirinto. Studi storici sul segno e l'interpretazione*, Bompiani, Milano 2007, p. 11.

Un'ultima precisazione, prima di entrare nel dettaglio della mia analisi: nel corso del contributo mi servirò di una griglia interpretativa che, anche se non apertamente, dirigerà i miei gesti di lettura. Questa stella polare è un libro, un piccolo capolavoro della ricerca storiografica, scritto da Erik Erikson oramai molti anni fa³, che ho avuto la fortuna di incrociare da studente e che mi ha restituito fin da subito, e continuamente nel corso di decenni interi, la figura di un uomo, che per occasione faceva il teologo, in una forma di estrema affinità empatica. Ciò significa che quello che andrò a dire non è altro che la verifica e l'aggiornamento di una serie di idee e proposte che, sorte molti anni fa, hanno avuto la possibilità di concretere e confrontarsi con i miei attuali interessi filosofici – e in particolare col pragmatismo di Charles Sanders Peirce – e, vagliare nel migliore dei modi possibili, la mia “attuale” posizione nei confronti del monaco sassone. In altri termini, quello che proverò a sostenere, tra le altre cose, è l'appartenenza piena, ricca e solida di Lutero alla più consistente tradizione filosofica, senza relegarlo nel “teologico”, nell’“irrazionale”, nel “mistico” o, se si vuole e nel migliore dei casi, in una sorta di limbo “pre-esistenzialistico”⁴. Per far ciò, naturalmente, dovrò chiedere al lettore di attivare il suo principio di carità, la dazione di fiducia circa il fatto che, se pure non tutto quello che sosterrò potrà essere adeguatamente giustificato e provato mediante una rigorosa e raffinata analisi filologica, non si tratterà tuttavia di affermazioni gratuite e fantasiosamente sostenute.

I

In una *Tischrede* del 1532⁵, Lutero, con la sua solita, sfacciata franchezza si lascia sfuggire che «la teologia è pratica, non speculativa. Zwingli in vita sua non ha creduto altro che questo, che Cristo fosse nell'eucarestia spiritualmente, cioè speculativamente»⁶. È noto che

³ E. H. Erikson, *Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History*, Norton & C., New York 1958 (trad. it. *Il giovane Lutero*, a cura di A. Armando, Armando, Roma 1979).

⁴ Con ciò, sposo le motivazioni – ma non del tutto il metodo con le quali queste vengono mostrate – di S. Rostagno, *Ontologia e linguaggio nel discorso luterano*, in G. Berchin-F. Cambi-L. Cristellon (eds.), *Lutero e i linguaggi dell'Occidente*, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 99-128.

⁵ M. Lutero, *Discorsi a tavola*, introduzione, traduzione e note di L. Perini, Einaudi, Torino 1969 (WATr 1-6).

⁶ Ivi, p. 131 (WATr 2, 56, 22-24, n. 1340).

i discorsi a tavola rappresentano una fonte insicura e spesso poco affidabile: «non si ripeterà mai abbastanza che Lutero, l'uomo di importanza pubblica, non è una fonte molto attendibile su Martino, il bambino o il giovane in lotta. Egli racconta fatti; ma ogni racconto autobiografico che un individuo fa della propria infanzia ha bisogno di una chiave che consenta l'accesso al principio inconscio che determina la repressione di alcuni fatti e la scelta di altri»⁷. E dunque esercitare una sana e robusta strategia del sospetto, è proposito certamente efficace sul piano epistemologico e, starei per dire, giusto su quello etico-scientifico; ma è lo stesso Erikson, giustificando in ogni caso, l'utilizzo argomentativo dei discorsi conviviali di Lutero, e sottolineando viepiù la pregnanza intellettuale, emotiva e "esistenziale" degli stessi discorsi, a sostenere che

in biografia, la validità di un tema importante risiede soltanto nel suo cruciale ricorrere nello sviluppo di un uomo e nella sua importanza in rapporto all'equilibrio delle vittorie e delle sconfitte. Nel discutere la prima e meno documentata metà della vita di Lutero non posso far di meglio che considerare i miei lettori come se prendessero parte a un seminario nel quale sia stata presentata una prima parte del materiale; io cercherò di stabilire, sulla base della mia esperienza, quale materiale dobbiamo attenderci di trovare in base al materiale che già possediamo⁸.

E dunque anche questi reperti vanno messi in una giusta canalizzazione dell'interpretazione complessiva di un'esperienza di fede partecipata in maniera assoluta, sia quando si tratta di scrivere velenose repliche ai "papisti" che quando si carezzano teneramente i propri figli, sia quando si tuona da un pulpito. Del resto, un altro discorso, datato più o meno nello stesso periodo, avanza un'analogia che vale la pena leggere nella sua intrezza:

La fede, la croce, questa è efficace, perché la fede non può sussistere senza la croce, ma quando ad uno l'acqua trabocca dal corbello, allora si vede di che cosa essa sia capace e cosa essa sia. Infatti è una realtà, non una speculazione⁹.

Quale valore, dunque, attribuire a queste affermazioni luterane? Certo,

⁷ E. H. Erikson, *Il giovane Lutero*, cit., p. 63.

⁸ Ivi, pp. 60-61.

⁹ M. Lutero, *Discorsi a tavola*, cit., p. 151 (WATr 2, 206, 24-27, n. 1753).

il suo celebre antiaristotelismo, il suo totale disprezzo per l'arida speculazione filosofica, la sua condanna spietata di ogni teologia che non si faccia penetrare e confondere dalla fede. Ma non vi è solo quello, a mio parere. Vi è un deciso gusto, consapevole anche se disordinato, per il manifestarsi sensibile di ciò che potrei chiamare una *fenomenologia delle azioni teologicamente orientate*. Se per "teologicamente" traduciamo circunfuse di quella fondamentale attenzione che fa sì che «non coloro che ascoltano la legge sono giustificati davanti a Dio, ma quelli che mettono in pratica la legge saranno giustificati»¹⁰. Ma mettere-in-pratica in ogni sua dimensione, lo vedremo meglio dopo, per Lutero non *significa* altro – e mai verbo fu più congruo – che avere fede, fare-la-fede, essere-fede:

questi discorsi sembrano strani e alcuni mi insultano come eretico, perché seguono la cieca ragione e una condotta pagana, ponendo la fede non sopra, bensì accanto ad altre virtù, e considerano la fede un'opera particolare, separata da tutte le altre opere delle altre virtù, mentre essa sola rende tutte le altre opere buone[...]»¹¹.

La totalizzazione integrale del fare dell'uomo rende impossibile, o almeno indecoroso, sezionare la vita come una scaffalatura da cui prendere e riporre qualcosa che di volta in volta occorre. Quando si è immersi nel flusso della vita non basta abbellirsi con intenzioni e desideri, che in mancanza di fede altro non maturano che in «faciloneria e durezza»¹², ma bisogna che siffatte azioni "in potenza" diventino "atto", perché Paolo distingue

tra "fare" e "portare a compimento" [...]. L'errore di quanti interpretano questo passo riferendolo all'uomo carnale è che non colgono che l'apostolo distingue chiaramente tra il "fare", o l'"operare", e il "portare a compimento": "fare", "agire", "operare" non indicano un'azione compiuta, ma il tentativo, il desiderio di fare (ossia, il cercar di fare); mentre il portare a compimento significa che si passa ai fatti e si portano a compimento le intenzioni¹³.

¹⁰ M. Lutero, *Lezioni sulla Lettera ai Romani (1515-1516)*, voll. I-II, introduzione, traduzione e note di G. Pani, Marietti, Genova 1991, vol. I, *Le glosse*, pp. 21 ss. (corsivo mio), in cui Lutero commenta Rm 2, 13 (WA 56, 22-23 e 20-25).

¹¹ M. Lutero, *Delle buone opere*, in *Scritti religiosi*, a cura di V. Vinay, UTET, Torino 1986, pp. 323-430, p. 331 (WA 6, 206, 18-23).

¹² M. Lutero, *Lezioni sulla Lettera ai Romani*, cit., vol. I, *Gli scolii*, p. 85 (WA 56, 161, 1).

¹³ Ivi, p. 75 (WA 56, 71, 10-21).

Non è sufficiente intenzionare le azioni, dare ad esse la patina apparente di una volontà che *vorrebbe* fare, che *desidererebbe* compiere. È il dare-corpo all'agire, lo svestirsi di quell'«*habitus*» che riveste coloro che credono che la fede, in quanto opera, li giustifichi¹⁴, a rappresentare lo spessore del cristiano, l'autentica cifra di un'umanità sì peccatrice, ma proprio in quanto tale redenta dal soddisfacimento di sé, delle proprie caratteristiche superficiali e solo esteriori. Semmai, l'*habitus*, quell'abito che indossiamo abitando il mondo nella nostra interezza, è l'effetto di quella *distensio animi* che è l'intimo convincimento di un io all'opera:

Se tu chiedi ancora se essi [i papisti] considerano come buone opere anche l'esercizio della loro arte, il camminare e il fermarsi, il mangiare, il bere, il dormire e ogni genere di azioni necessarie per il nutrimento del corpo o per il *vantaggio comune* [...] sentirai che risponderanno di no e che hanno un concetto così ristretto delle opere buone, da farle consistere soltanto nelle preghiere recitate in chiesa, nel digiuno e nelle elemosine [...] e in tal modo [...] limitano e diminuiscono il servizio dovuto a Dio, al quale serve tutto ciò che nella fede può essere *compiuto, detto, pensato*¹⁵.

Ora, se a siffatte dichiarazioni si aggiungono quelle assai note riguardanti il valore del parlare in tedesco¹⁶, ciò che si profila è un terreno, starei per dire, di indicazioni prassiologiche, un "sistema" di prescrizioni comportamentali il cui centro irradiante mi pare evidente: ogni azione, ogni gesto, ogni alzata di palpebra, così come ogni pensiero, desiderio e parola hanno la finalità di rendere il fedele manifesto a chi lo osserva, sia esso dio, l'altro uomo, il sovrano o il cavallo da ferrare. Operare, e in senso più profondo vivere, significa significare, far-sé segno tangibile della condizione d'elezione che rende il peccatore libero e l'uomo spezzato uomo intero. Nel farsi corpo dell'uomo come integrale coappartenenza di molteplici e multiformi modalità espressive, ciò che si di-segna sulla superficie di una indistinta massa di figurezioni potenziali, è il profilo attuato di un'interiorità che si coniuga con la sua propria exteriorità e che *vuole farsi vedere* nella sua inapparenza. In questo senso, la parola, le parole espresse, che «vanno considerate come una tromba, un tamburo o un organo o un qualche grido, con

¹⁴ M. Lutero, *Delle buone opere*, cit., p. 331 (WA 6, 206, 25).

¹⁵ Ivi, pp. 329-330 (corsivo mio) (WA 6, 205, 14-22).

¹⁶ M. Lutero, *Epistola sull'arte del tradurre e sulla intercessione dei santi*, in *Scritti religiosi*, cit., pp. 708, 710, 713-714 (WA 30/II, 637-641).

cui si commuove il cuore e lo si eleva a Dio»¹⁷, rappresentano “solo” un «segno linguistico materiale»¹⁸ all’interno di un più ampio sistema di codici socialmente e storicamente condivisi. È il *modo* con il quale mangiamo, parliamo, pensiamo, camminiamo, preghiamo che significa ciò che siamo; è la «puntualità del significare»¹⁹ la nostra interiorità in ogni istante del nostro esistere, a determinare la nostra posizione nel cosmo, la posizione degli individui e quella delle comunità. Perché, se non vi fosse la comunità, l'*ekklesia*, a chi e a cosa, oltre che a dio, potrebbe il fedele mostrare la sua elezione? Ma su questo ritornerò nel secondo momento di questo contributo.

È vero, l'autentica e sola contrizione è quella che matura nell'intimità del silenzio coscienziale di fronte all'abominio dell'essere radicalmente peccatore; e tuttavia, come si dice con l'univocità richiesta dalla natura dello scritto, nelle *Resolutiones* Lutero scrive che anche la «penitenza interiore è nulla se non produce all'esterno diverse mortificazioni della carne» perché, come Paolo sostiene in Rm 12, 1, la macerazione interiore «insegna a essere umili, a servire gli uni gli altri, ad amare, ad essere perseveranti nella preghiera, a essere pazienti ecc.»²⁰. La penitenza in-segna, cioè pratica incisioni visibili nella carne che *stanno-per* le incisioni dell'anima, le perturbazioni di un sincero pentirsi dell'interiorità, altrimenti invisibile. C'è una palese inversione del “senso” direzionale: non è l'esteriorità (i gesti, le parole, gli atti) a significare la condizione interiore, ma è la lacerazione interiore, che tende a lenirsi nel significare, ossia nel dare senso alle azioni esteriori. E tuttavia, pur nell'inversione, il “rimbalzo dialettico” proprio di siffatta dinamica di interiorità/esteriorità, fa sì che la manifestazione esteriore, la “piega” che il corpo prende, si rifletta nell'anima, e che la fortifichi in un processo di graduale riconoscimento della possibilità della propria elezione:

¹⁷ M. Lutero, *Il «Padre nostro» spiegato nella lingua volgare ai semplici laici*, in *Scritti religiosi*, cit., pp. 205-278, p. 214 (WA 2, 85, 22-24).

¹⁸ L. Seppänen, *Das innere und äussere Wort Luthers*, «Zeitschrift für Germanistik» 5 (1984), pp. 133-143, p. 139.

¹⁹ E. H. Erikson, *Il giovane Lutero*, cit., pp. 175-224. In effetti, trasliamo liberamente il titolo dell'intero capitolo settimo, che per esteso suona *Il significato della puntualità del significare*.

²⁰ M. Lutero, *Le Resolutiones. Commento alle 95 tesi (1518)*, versione dal latino di A. Alimonta e P. Ricca, introduzione e note di P. Ricca, Claudiana, Torino 2013, p. 53 (WA I, 532, 2-3 e 7-8).

se c'è la fede, [il fedele] non può trattenersi: dà prova di sé, prorompe per mezzo di opere buone, confessa e insegna questo Evangelo davanti alla gente e per esso mette a repentaglio la propria vita. E tutto ciò che *vive* e che *fa*, egli lo rivolge al bene del prossimo per aiutarlo non solo a raggiungere questa grazia, ma anche con il corpo [...]²¹.

Il “segno” esteriore di questo prorompere, l'emergere di un visibile da un invisibile, il «dar prova di sé» evocato da Lutero, spezza i confini dell'uomo vecchio (l'uomo medievale?) e deve potersi esprimere, per essere tale, non solo in quelli della vita quotidiana (in una *Tischrede*, invitato a dire se il fedele debba ribellarsi a Cesare, Lutero risponde che no, che «il teologo insegna solo a credere a Cristo; poi, esorta in forma generale ognuno a fare il proprio dovere con onestà; il ciabattino a cucire le scarpe ecc.»²²), ma anche nell'ambito delle azioni soddisfattorie:

pertanto tutte le mortificazioni che l'uomo pentito si infligge provengono dalla penitenza interiore come un suo *frutto*, che si tratti di veglie, fatiche, mancanza di messi, occupazioni intellettuali, preghiere, fuga dal sesso e dai piaceri, nella misura in cui [*inquantum*] tutto ciò serve alla promozione dello spirito²³.

Non solo: uno dei «tiri più grandi» che il demonio può giocare all'uomo, «se non il più grande di tutti», è quello di «abbindolare e di ingannare l'uomo semplice finché questi smetta di mandare i figli a scuola e di istruirli»²⁴. Segno di predisposizione alla salvezza è dunque pure la “cultura”, l'istruzione, e perciò la possibilità/capacità di scorgere oltre l'immediatezza dell'epoca corrente:

se guardi sopra di te e intorno a te, vedrai che nel giro di dieci

²¹ M. Lutero, *Prefazione al Nuovo Testamento*, in *Lieder e prose*, a cura di E. Bonfatti, Mondadori, Milano 1983, pp. 319-329, p. 327 (WADB 6, 9, 29-33)(corsivi miei).

²² M. Lutero, *Discorsi a tavola*, cit., p. 24 (WATr 1, 40, 24-26, n. 109). Va sottolineata qui un'interessantissima osservazione di Erikson, che, nell'evidenziare la parzialità di alcune osservazioni di Nietzsche su Lutero, sostiene che il filosofo di Röcken, condannando la condanna di Lutero per le opere, «ignorò il fatto che Lutero era contro le opere, ma assai favorevole al lavoro, e che santificava persino attività come il raccogliere il concime, lavare i bambini e pulire la casa, qualora fossero fatte con fede» (E. H. Erikson, *Il giovane Lutero*, cit., pp. 220-221).

²³ M. Lutero, *Le Resolutiones*, cit., p. 55 (WA 1, 532, 24-27).

²⁴ M. Lutero, *Predica sul dover mandare i bambini a scuola*, in *Lieder e prose*, cit., pp. 171-247, p. 181 (WA 30/II, 522, 25-27).

anni innumerevoli uffici attendono le persone colte, mentre pochi sono educati a questo fine. E Dio ha destinato a scuole e a scolari non solo un patrimonio così grande, ma anche un patrimonio divino, da meritare per mezzo dell'onorevole stato divino, con molte opere utili, buone e splendide che piacciono a Dio e che son dette suo servizio²⁵.

Come si vede, la lingua che usa Lutero non è semplice vassoio su cui porgere parole o concetti, ma è parte integrante e viva di un "sistema" d'azione e di un "gesto" filosofico. La parola detta e scritta di Lutero serve a «comunicare; la sua [di Lutero] funzione di scrittore è legata al nuovo e potente strumento della stampa; che componga versi o scriva prosa, nello sfondo esiste sempre un movente polemico che nel testo lascia un segno di tensione anche se il bersaglio non è più direttamente avvertibile»²⁶. Il suo modo di parlare erompe fundamentalmente da un'irritazione, da quell'«irritazione del dubbio»²⁷ che nasce dalla costatazione dell'irrisolubilità delle domande: «forse Dio non accettava le sue buone azioni? Respingeva lui, Lutero, nel numero dei reietti per un incomprensibile e irrevocabile decreto della sua volontà? Come sapere questo? Atroce l'angoscia che nasceva da un simile dubbio»²⁸. E allora il significato, la *Bedeutung* (e vedremo quanto peso ha questo universo semantico) del dire luterano si presenta come il piano su cui si erige uno scenario che dà l'idea di un apparato comunicativo e segnico sì "inconscio", ma conquistato al prezzo di una durissima lotta:

[Lutero,] solo allorché fu capace di fare del parlare la propria occupazione principale, poté apprendere a conoscere i propri pensieri e a credere in essi, e in Dio. Egli intraprese a far lezione non con pio zelo, ma con una sensazione di tragico conflitto; però, nel preparare e nel tenere le proprie lezioni, divenne effettivamente e intellettualmente vivo. Le lezioni di Lutero non erano opere, ma lavoro nel senso migliore. E in effetti Lutero rese il lavoro con la parola più genuino [...]. Il suo stile esprime la sua convinzione che una cosa detta con meno eleganza e *significata con più verità* è opera migliore che meglio realizza l'arte della comunicazione²⁹.

²⁵ Ivi, p. 225 (WA 30/II, 566, 25-31).

²⁶ E. Bonfatti, *Introduzione* a M. Lutero, *Lieder e prose*, cit., pp. VII-XXXVII, pp. IX-X.

²⁷ Ch. S. Peirce, *Il fissarsi della credenza*, in *Scritti scelti*, a cura di G. Maddalena, UTET, Torino 2008, pp. 185-203, p. 196.

²⁸ L. Febvre, *Martin Lutero*, Laterza, Bari 1984, p. 49.

²⁹ E. H. Erikson, *Il giovane Lutero*, p. 221.

E del resto, l'invocazione a dio nel commento ai *Sette Salmi penitenziali* del 1517, non lascia dubbi sul carattere provocatoriamente comunicativo della preghiera e del valore della professione di fede: «dammi forza e coraggio, affinché io predichi, con franchezza e audacia, questo stesso messaggio contro gli empi e gli ipocriti»³⁰. E nello stesso commento, ecco presentarsi una magnifica immagine del valore del dire dell'uomo, un dire, quando si rivolge a dio, debole e fioco, ma confidente nella cooperazione dell'ascolto divino:

esaudiscimi nel tempo in cui sono addolorato e sofferente. Infatti “piegare gli orecchi” non *significa* nient'altro che fare attenzione al grido del cuore addolorato. Del resto, però, il gesto stesso di “inclinare l'orecchio” dice anche questo: caso mai non sapesse gridare o desiderare tanto fortemente da far giungere il suo grido agli orecchi di Dio, egli prega perché Dio si pieghi verso di lui e lo ascolti³¹.

Il terzo salmo penitenziale, poi, è una vera e propria silloge, un abbecedario da consultare, secondo Lutero, per dotarsi di quell'apparato interpretativo in grado di fornire qualche appoggio agli altrimenti insostenibili dubbi del peccatore: «questo salmo – così il riformatore – *dipinge* con la massima chiarezza la sapienza, le parole, le opere, i pensieri e gli atteggiamenti di un cuore veramente penitente»³².

Ed è con la manifestazione del valore “patrimoniale” del possesso del sapere circa la propria elezione, che voglio lasciare questa prima parte del contributo, una parte che aveva l'obiettivo di individuare alcuni significativi passi luterani particolarmente utili a mostrare l'atteggiamento linguistico, se non l'indirizzo semantico, di carattere pragmatistico della teologia luterana. Ossia di osservare se vi fossero sufficienti elementi – e dalla mia angolatura credo ve ne siano – per elevare a coerenza una costellazione di spunti toccanti il “bisogno” del momento segnico nel pensiero teologico luterano, e la persistente presenza di riferimenti ad una “dottrina” dinamica del rapporto fede-opere come rispecchiamento di quella tra segno e suo interprete. Ora, senza abbandonare mai completamente questo terreno, è il momento di osservare l'orizzonte più ampio e complesso del significato

³⁰ M. Lutero, *I salmi penitenziali*, in *I sette salmi penitenziali. Il bel «Confitemini»*, a cura di F. Buzzi, Rizzoli, Milano 1996, pp. 47-241, p. 149 (WA I, 192, 36-37).

³¹ Ivi, p. 161 (WA I, 196, 31-35)(corsivi miei).

³² Ivi, p. 99 (WA I, 175, 21-22)(corsivi miei).

del luteranesimo per la filosofia e, più in particolare, per una filosofia del significato pragmaticamente orientata.

II

Più e meglio che altri protagonisti dell'“avvento” della modernità, Lutero adotta il modello comunicativo che, in palese contrasto con quello medievale, «lo porta a investire la questione dell'uomo nella sua essenziale storicità»³³, un linguaggio e uno “stile” retorico che non si può neppure lontanamente paragonare e confrontare con le forme espressive delle epoche a lui precedenti. Se «ogni linguaggio è un alfabeto di simboli il cui uso presuppone un passato che gl'interlocutori *condividono*»³⁴, l'universo linguistico, concettuale e direi posturale dell'espressività luterana assume i connotati di un vero e proprio codice in fluente costruirsi e ricostruirsi, in un dinamico consolidarsi e rinnovarsi, rispetto ai codici culturali e ai contesti sociali della sua epoca. La “lingua” di Lutero, pur ovviamente legata al suo proprio milieu culturale, rivela un istinto solidissimo per la comunicazione, sintonizzandosi e comprendendo quasi immediatamente la portata della rivoluzione tecnologica gutemberghiana. È come se Lutero, scrivendo, predicando dal pulpito, chiacchierando durante i banchetti compisse un continuo e graduale processo di ristrutturazione dei modelli di trasmissione dei saperi socialmente condivisi. Lo svuotarsi di senso delle culture e degli universi simbolici di legittimità³⁵ del Medioevo, trova in Lutero un esecutore sì probabilmente non del tutto consapevole, ma certo radicale e inesorabile. E la questione della semioticità pragmatica del suo pensare e agire, riguarda anche e soprattutto la questione del lavoro culturale dell'intellettuale all'interno del contesto della sua epoca.

Cosa fa, dunque, il Nostro, sulla base del suo modello di interpretazione del suo tempo? In primo luogo promulga e pratica, sulla scorta delle suggestioni agostiniane, la natura soggettiva del flusso temporale:

³³ F. Ferrarotti, *La “libertà del cristiano” e la genesi della dissidenza postcristiana*, in *Lutero nel suo e nel nostro tempo. Studi e conferenze per il 5° centenario della nascita di M. Lutero*, Claudiana, Torino 1983, pp. 39-62, pp. 53-54.

³⁴ J. L. Borges, *L'Aleph*, in *Tutte le opere*, voll. I-II, a cura di D. Porzio, Mondadori 1996, vol. I, pp. 886-901, p. 897 (corsivi miei).

³⁵ Cfr. P. L. Berger-T. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, il Mulino, Bologna 1987; Id., *La sacra volta. Elementi per una teoria sociologica della religione*, SugarCo, Milano 1984.

per tutti i sofferenti il tempo è lungo, al contrario è breve per le persone felici; in particolare però esso è infinitamente lungo per quelli che provano quest'intimo dolore dell'anima, perché ci si sente abbandonati e rinnegati da Dio [...]. Perciò non esiste dolore più grande di quello vivamente provato dalla coscienza³⁶.

Non dobbiamo prolungarci troppo su questo dominio incontrastato e inaudito dell'innalzamento della coscienza a centro della modernità, un'idea che troverà compimento nella sentenza hegeliana del 1807 secondo cui «la sostanza è essenzialmente soggetto»³⁷. Vale più la pena sottolineare come questo emanciparsi dell'adulta coscienza non è mai impresa solitaria, bensì inevitabilmente volta ad affermarsi e consolidarsi come impresa collettiva. Nel 1519, rispondendo alla questione «a che mi serve?» posta dal fedele rispetto al suo ordinarsi in «confraternite», Lutero risponde che «è vero, se cerchi qualche cosa di particolare, che ti giova una comunità di fratelli o di sorelle?»³⁸. Ma, riprende subito dopo Lutero, «se il servizio e la ricompensa dell'amore ti par piccolo, è *segno* che hai una falsa fraternità», visto che «ciò che avviene nell'amore è di tal natura, che non cerca il proprio né il suo vantaggio, ma quello degli altri, ed anzitutto quello della comunità»³⁹. L'intellettuale, l'uomo di cultura all'alba del processo di autonomizzazione dal dogma e dall'autorità da parte della coscienza individuale, ha un compito ben preciso: in-segnare una nuova strutturazione del sistema dei codici di lettura della realtà, un dispositivo atto a proporre una precoce “arte del sospetto” per l'interpretazione del mondo circostante. C'è un chiarissimo momento in cui questo atteggiarsi di Lutero risalta quasi come un caso di scuola. Si tratta del commento al quarto Salmo penitenziale, dove, al passo che recita: *Lavami, perché diventi bianco come la neve*, il monaco sassone così interpreta:

ciò significa [*Das ist*]: l'abluzione esteriore delle mani e dei piedi secondo la legge non mi rende bianco; al contrario, con la sua apparenza [*scheyne*], inganna quelli che non conoscono l'intimo

³⁶ M. Lutero, *I sette salmi penitenziali*, cit., p. 57 (WA I, 160, 33-161, 3).

³⁷ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, versione anastatica a cura di G. Cantillo, vol. I, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2008, p. 19 (trad. it. leggermente modificata).

³⁸ M. Lutero, *Sermone sul venerabile sacramento del santo vero corpo di Cristo e sulle confraternite* (a cura di G. Miegge), in *Scritti religiosi*, cit., pp. 297-322, p. 321 (WA 2, 757, 11-13).

³⁹ *Ibidem* (WA 2, 757, 15-21) (corsivo mio).

significato contenuto in essa, che è la sapienza vera e genuina⁴⁰.

È significativo far notare qui il testo tedesco originale usato da Lutero, perché il senso complessivo mi pare vieppiù rafforzato secondo un'altra traduzione (che proporrò più avanti): «[...] *die nit wysssen das ynnerlich, das darynne bedeut ist, wilch die rechte ware weißheit ist*». Io restituirei come segue: «[...] che non conoscono l'intimità *che in ciò è significata*, e che è la sapienza retta e vera». Ancora qualche pagina prima, Lutero utilizza ancora una volta, e forse ancora più significativamente, il verbo *bedeuten*, in un nesso assai importante, ancora una volta, tra la dialettica di interiore ed esteriore e la conoscenza di questa differenza stessa: «la sapienza di Dio è manifestata ai superbi solo nella sua apparenza esterna [*eußer scheyn offenbart*], ma agli umili viene mostrata nella sua verità interna e nel suo fondamento nascosto»⁴¹. Chi è pieno di sé, chi si convince della propria autosufficienza, chi si riposa nello stordente affaccendarsi e accaparrarsi quotidiano, pur ottemperando alle opere richieste dalla Legge non è veramente “nel” mondo, non abita e penetra realmente il tessuto della vita. A costui manca l'elemento decisivo, ciò che fa l'uomo uomo nell'epoca in cui «è affamato di identità»⁴², nel momento storico in cui non pareva più essere blasfemo riconoscere come plausibile «l'attitudine, che interessa tutto l'essere di un individuo, a vivere recettivamente ed attraverso i sensi»⁴³. Lo psicanalista sta facendo un'importante “traduzione” dei termini “passivo” e “attivo”, riportandoli a quella tra *erleben* e *handeln*, dove la passività non è per nulla l'atterrito annullamento dell'agire, ma l'esser-vissuti dall'esperienza di una prassi mondana che ci avvolge e ci dirige senza forzarci, ma che ci spinge anzi «a “sopportare” volontariamente la voce della propria intuizione ed a vivere la “passione” della passività totale nella quale l'uomo riconquista [...] la propria posizione attiva di fronte al nulla, e si salva»⁴⁴.

Invece – prosegue Lutero – l'aspetto interiore e segreto di questa sapienza non consiste in altro che nel conoscersi a fondo [...]; consiste nel dispiacersi di sé e nell'anelare a Dio, insomma è un

⁴⁰ M. Lutero, *I sette salmi penitenziali*, cit., p. 139 (WA I, 189, 23-25).

⁴¹ Ivi, p. 135 (WA I, 188, 32-34).

⁴² E. H. Erikson, *Il giovane Lutero*, cit., p. 198.

⁴³ Ivi, p. 210.

⁴⁴ *Ibidem*.

amare Dio con umiltà e un abbandonare se stessi⁴⁵.

E tuttavia, questa macerazione interiore accompagnata da consapevolezza, questo intimo ripiegarsi nell'ascolto conscio della propria miserevole condizione, questo sapere della propria indegnità non è qualcosa che accade nella indifferenza, non si riposa nell'inappetenza, non si adegua all'inedia piatta di un estenuarsi mondano senza senso. Infatti – e qui varrà ancora la pena soffermarsi sul lessico luterano – i gesti, le azioni che scaturiscono come effetto di questa consapevolezza sono il segno di qualcos'altro che non la mera vitalità appagata e desensualizzata, ma è «a questa giustizia interna e sconosciuta [che] alludono tutti gli ornamenti esteriori, gli usi, le parole e le opere nelle quali rimangono e persistono i superbi»⁴⁶. Il testo tedesco recita come segue: «*disse ynnere unbekante gerechtikeit wirt bedeut yn allen eußern tzierden, weußsen, worten, wercken, yn wilchen die hoffertigen vorbleyben und vorharten*»⁴⁷. È la giustizia interiore che “viene significata” mediante quelle azioni e quei fatti della vita che a loro volta possono essere resi significativi dalla disposizione interiore, da quel fondamentale atteggiamento che Kant avrebbe significativamente nominato come *An-lage*, dis-posizione come decentramento dalla staticità e impulso originario all'agire:

tutte queste disposizioni nell'uomo non sono soltanto negativamente *buone* (cioè non in conflitto con la legge morale), ma sono anche disposizioni al *Bene* (ne promuovono il compimento). Esse sono *originarie*, perché appartengono alla possibilità della natura umana⁴⁸.

Originarietà e tendenza al bene: l'uomo è tale solo in virtù (o in grazia) di questo scrutarsi attento, minuzioso, persistente. È solo grazie a ciò, è solo in virtù di quest'attenzione generata dall'«irritazione del dubbio», che a sua volta «causa una lotta per ottenere uno stato di credenza» che la disposizione può manifestarsi come vita piena, ricca, contrastata, appassionata. E questa lotta si chiama «ricerca»⁴⁹.

Il riferimento a Kant e a Peirce mi serve ora per spostare il fuoco del

⁴⁵ M. Lutero, *I sette salmi penitenziali*, cit., p. 137 (WA I, 189, 4-8).

⁴⁶ *Ibidem* (WA I, 189, 8-10).

⁴⁷ WA I, 189, 8-10.

⁴⁸ I. Kant, *La religione nei limiti della ragione*, a cura di V. Cicero e M. Roncoroni, Rusconi, Milano 1996, p. 91.

⁴⁹ Ch. S. Peirce, *Il fissarsi della credenza*, in Id., *Scritti scelti*, cit., p. 192.

discorso su un'angolazione che mi consentirà di arrivare al termine di questo contributo. L'ultima opera pubblicata da Kant in vita, l'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* è un ricettacolo-dispensa di tutte le "esperienze" e le "scoperte" intellettuali del filosofo tedesco, uno scrigno di pietre preziose che per il suo rigore e per il suo impianto anche pedagogico, andrebbe imposto per obbligo nei programmi della disastrosa scuola pubblica italiana. In quelle pagine, Kant mette a punto una sorta di prontuario per l'agire, un manuale di pronto intervento per la vita che però parte da un piano di ricerca approfondita più che quarantennale circa il "modo" di stare al mondo e conoscerlo conoscendosi. Fondata nella *Critica del giudizio*, che secondo Hannah Arendt «è l'unica grande opera [kantiana] dove il punto di partenza risiede nel mondo e nei sensi e nelle facoltà che rendono gli uomini adatti ad abitarlo»⁵⁰, l'antropologia kantiana sembra possedere alcune caratteristiche che abbiamo già imparato a riconoscere, perché oltre che contenere «la conoscenza dell'uomo inteso come *cittadino del mondo*»⁵¹, essa prescrive e mostra come «le espressioni "conoscere il mondo" e "aver pratica del mondo" sono nel loro significato piuttosto lontane l'una dall'altra; infatti nel primo caso ci si limita a *comprendere il gioco* cui si è assistito, mentre nell'altro vi si è *preso parte*»⁵². Ora, non è neppure incidentalmente il caso di entrare nella lunga e secolare discussione se la formazione pietistica di Kant, e dunque il suo pensiero, abbia risentito di alcuni aspetti della precettistica pastorale luterana⁵³, ma non pare inopportuno immaginare tra Königsberg e Wittenberg un filo rosso spirituale, e l'assunzione, implicita o "inconscia" poco importa, di

⁵⁰ H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, edited by R. Beiner, Chicago Press University, Chicago 1992, p. 141 (trad. it. di P. P. Portinaro *Teoria del giudizio politico*, Il melangolo, Genova 2005, p. 190).

⁵¹ I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, con *Introduzione e note* di M. Foucault, Einaudi, Torino 2010, p. 100.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Brevemente e solo per spunti: si può iniziare evidenziando studi che sottolineano l'importanza di Lutero per lo sviluppo della teoria kantiana del diritto (M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, Les Éditions Montchretien, Paris 1975), della cristologia luterana su uno dei più importanti libri di Kant sulla filosofia pratica (G. B. Sala, *La cristologia nella "Religione nei limiti della semplice ragione" di Kant*, «Rivista di filosofia neoscolastica» 96 (2004), pp. 235-304), della teodicea (D. Vanden Auweele, *The Lutheran Influence on Kant's Depraved Will*, «International Journal of Philosophy of Religion» 73 (2013), pp. 117-135, o più in generale, sulla filosofia pratica di impostazione tedesca (P. Buttgen, *Luther et la philosophie. Étude d'histoire*, Vrin, Paris 2012).

questo gusto per la pratica mondana in quanto effetto e segno di quella disposizione interiore che, laicizzata, fa sì che gli uomini «compiano da sé bene e giustizia molto più di quello che non si possa loro insegnare con tutte le leggi»⁵⁴, e che, sempre dal punto di vista di un'etica illuministica, precipitato di quella libertà di coscienza, giudizio e azione che faceva clamorosamente irruzione nella storia a Worms nel 1521, si dia valore comunitario al faticoso lavoro di comprensione del mondo. Che altro, infatti, sta a significare «usare l'intelletto *comune* come termine di paragone per valutare la correttezza dell'intelletto *speculativo* è cosa che viene detto *orientarsi nel pensiero*»⁵⁵, se non la presa d'atto di un compito da affidare al filosofo – meglio, all'uomo di cultura –, un dovere etico spettante all'intellettuale, consistente nell'ampliare sempre di più il campo di partecipazione consapevole alla vita della comunità? Del resto, è Peirce lettore accanito di Kant, colui il quale afferma che il «pragmatismo [...] deve compiere due servizi», il secondo dei quali consiste nel «dare un supporto e un aiuto a rendere distinte idee che sono essenzialmente chiare ma di comprensione più o meno difficile»⁵⁶. Ma non ci si può orientare adeguatamente nel pensiero senza postulare contemporaneamente una contiguità e continuità tra pensiero e mondo, tra immateriale e materiale, tra idealità e realtà. Solo così è possibile (e realizzabile, almeno in potenza, almeno *on the long run*) una pragmatica eticamente orientata, un fare che scaturisca dall'attenta osservazione e valutazione dei segni del mondo e che sia poi in grado di significare questo apprendimento in-segnando e imprimendo tracce a sua volta. Ciò perché quello che dal mio punto di vista è in questione, negli andirivieni tra le tradizioni filosofiche, non è tanto l'annosa e un po' stantia domanda se la filosofia debba occuparsi di “problemi” o di storia dei problemi⁵⁷, se sia fundamentalmente un assumere e

⁵⁴ M. Lutero, *Sull'autorità secolare*, in *Scritti politici*, a cura di G. Panzieri Saja, UTET, Torino 1949, pp. 393-442, p. 402 (WA II, 250, 19-20).

⁵⁵ I. Kant, *Logica*, a cura di L. Amoroso, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 51.

⁵⁶ Ch. S. Peirce, *Pragmatismo inteso come logica dell'abduzione*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 565-587, p. 583.

⁵⁷ Riporto senza commentare un passaggio del recentissimo dibattito tra Donatella Di Cesare e Wolfram Eilenberger sulla “colonizzazione” della filosofia tedesca da parte di quella analitico-anglosassone, nel quale, tra tanti argomenti ragionevoli e condivisibili, la studiosa italiana osserva: «la questione diventa qui culturale: la Germania ha puntato quasi esclusivamente sulle materie scientifiche, privilegiando gli accordi con la Cina e gli Stati Uniti [...]. Ciò ha avuto conseguenze anche per la filosofia, costretta o a essere *solo* “storia della filosofia” oppure a improvvisarsi ancella dei nuovi studi che vanno così di moda: le scienze dei media e quelle della cultura». *Il quinzaglio*

discutere concetti, o se si tratti di *fare* e *disfare* concetti. Per quel che mi riguarda, e prendendo a prestito le parole di Umberto Eco a proposito della semiotica, parteggio per un'idea di filosofia che non sia la «teoria astratta della competenza di un produttore ideale di segni», ma lo «studio di fenomeni sociali soggetti a mutamenti e ristrutturazioni»⁵⁸. Se le cose stanno così – e secondo me così stanno – allora bisognerà considerare la filosofia come «un'esplorazione via terra, dove la traccia dei veicoli e dei passi, e i sentieri tracciati per attraversare una foresta, entrano a modificare il paesaggio stesso e ne fanno da quel momento parte integrante», e non come una «navigazione, dove la scia del battello sparisce non appena la nave è passata»⁵⁹. Insomma, per chiudere, io credo insieme a Peirce, e a un Lutero assai “mio”, che la filosofia «si limita a un esame attento e a una comparazione dei fatti della vita quotidiana così come essi si presentano a ogni persona adulta normale nella maggior parte dei giorni e delle ore della *vita cosciente*»⁶⁰. Ed è con questo “ritorno” al bisogno di puntualità del proprio significare coscienziale che vale la pena congedarsi dal lettore lasciandogli, come è giusto che sia, lo spazio bianco del testo per continuare a leggere, a rileggere e a correggere le mie posizioni: il dibattito filosofico, come ci ha detto Peirce, non può che nutrirsi infatti che di progressivi e talvolta contrastanti aggiustamenti.

Università degli Studi di Napoli “Federico II”
riccardo.debiase@unina.it

anglosassone alla filosofia tedesca, «La Lettura» 30.09.2018, p. 8 (corsivo mio).

⁵⁸ U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, La nave di Teseo, Milano 2016, p. 59.

⁵⁹ Ivi, pp. 59-60.

⁶⁰ Ch. S. Peirce, *La fenomenologia*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 445-465, p. 446 (corsivo mio).



Guardare e dimenticare: *Marginalia* su Heidegger e Lutero

di

ADRIANO ARDOVINO

ABSTRACT: Starting from the importance that Heidegger expressly assigns to Luther in accompanying his first steps, the article suggests that such accompaniment does not end in the juvenile period, but continues throughout his itinerary of thought, and resounds in the words that Heidegger dedicates to God within his phenomenology of the gaze, as far as he deals with the theme of the veiling within his phenomenology of the forgetfulness.

KEYWORDS: Heidegger, Luther, Phenomenology, Gaze, Forgetfulness

ABSTRACT: L'articolo prende le mosse dall'importanza che Heidegger assegna espressamente a Lutero nell'accompagnare i suoi primi passi, suggerendo che un tale accompagnamento non si esaurisce nel periodo giovanile, ma prosegue lungo tutto il suo itinerario di pensiero, risuonando in particolare nel modo in cui Heidegger stesso riprende la parola, teo-logicamente, a partire da una fenomenologia dello sguardo, e affronta la dinamica relazionale del velamento operante nel fenomeno della dimenticanza.

KEYWORDS: Heidegger, Lutero, fenomenologia, sguardo, dimenticanza

I. *La quadruplica risonanza*

Tra i fogli conservati da Heidegger assieme al manoscritto del corso friburghese del 1923, ce n'è uno – ampiamente citato in letteratura – che porta il titolo autografo di *Vorwort*. Si tratta di un brevissimo testo, mai utilizzato a lezione, che costituisce verosimilmente un appunto in vista della prefazione al volume cui Heidegger andava lavorando fin dal principio degli anni '20 e al quale era solito riferirsi, genericamente, come al

ARTICOLI

Syzthesis V/2 (2018) 287-313

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

287

«libro su Aristotele». Un progetto che avrebbe poi subito diverse metamorfosi, trovando una celeberrima configurazione (e un provvisorio punto d'arresto, poi a sua volta incessantemente riformulato fino alla fine del proprio itinerario speculativo) nel trattato, rimasto incompiuto, intitolato *Essere e tempo* (1927).

Quanto al *Vorwort*, nel contesto di una polemica contro la superficialità e la mancanza di vero concernimento rappresentate dalla mera contabilità storiografica delle “influenze” – spesso assunte come ultimo strato di senso, e sicuramente come livello terminale dell'intendimento e dell'ascolto, la cui ricorrente pulsione non fa che distogliere e dispensare da qualsivoglia respiro di pensiero –, Heidegger fa riferimento a quattro autori o figure, componendo in tal modo, sulla sterminata tastiera della tradizione filosofico-teologica occidentale, una sorta di accordo a quattro note. Vale la pena, per i motivi che chiariremo più avanti, riportare il passo nella sua lingua: «Begleiter im Suchen war der junge Luther und Vorbild Aristoteles, den jener haßte. Stöße gab Kierkegaard, und die Augen hat mir Husserl eingesetzt»¹.

Questa sorta di tetrade si fonda, con ogni evidenza, su un raddoppiamento di dualismi e duplicità, se non addirittura su una sorta di dicotomia al quadrato. Coppie storico-concettuali quali greco-cristiano o filosofico-teologico si sovrappongono ad altre scansioni binarie quali antico-contemporaneo, ontologico-fenomenologico, contenutistico-metodologico, e via di questo passo. L'ampia sequenza storico-lineare Aristotele-Lutero-Kierkegaard-Husserl rappresenta al tempo stesso un canone inverso (a suo modo già segnalato dal diverso ordine di enunciazione seguito, o meglio eseguito, dal brano), che segnala la crucialità di un attraversamento dell'orizzonte (del punto medio) cristiano da parte della filosofia – dai suoi albori fino al suo compimento –, al quale si aggiunge un complesso rispecchiamento della fine nell'inizio e dell'inizio nella fine: Aristotele come protofenomenologo, la fenomenologia di Husserl come riscoperta-riattivazione dei Greci, con l'esperienza cristiana in posizione centrale (in forma di svolta o rivolgimento), che al contempo agevola e media, articola e regola il reciproco legame di rispecchiamento fra l'esordio e la conclusione del pensiero occidentale.

Ora, ognuna delle quattro note che risuonano nel (o portano il) nome di Aristotele, Lutero, Kierkegaard, Husserl, risulta associata ad altrettanti gesti, che conferiscono a ciascuna di esse il suo specifico

¹ M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1988, p. 5 (trad. it. di G. Auletta, *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, Guida, Napoli 1992, p. 13).

timbro, avviando così un gioco di assonanze, consonanze, dissonanze in cui quei nomi – muovendo dalla loro quadripartita sonorità – entrano in mobile risonanza, dando luogo allo spartito unitario dal quale si innalza il tono di fondo del pensiero giovanile di Heidegger.

Se percorriamo a ritroso l'ordine dell'enunciazione, a Husserl risulta associato un gesto inaugurale, che è al tempo stesso aprente e abilitante. Quasi un'iniziazione, un'offerta di accesso, la cui schiusura è destinata a non richiudersi più fino alla tardissima fenomenologia dell'inapparente². Husserl è al tempo stesso colui che spalanca gli occhi a Heidegger, ma anche colui che ne attiva la visione, che mette in funzione o pone in azione la vista, e persino colui che ne mette a punto lo sguardo, ossia lo mette a fuoco e infine lo punta, lo orienta, lo indirizza, lo calibra, aprendolo a un orizzonte o a una prospettiva, ma prima ancora, o al tempo stesso, abilitandolo ad un uso e a uno stile d'esercizio. Alla lettera, Husserl è colui che impianta e innesta gli occhi sul volto del giovane Heidegger, al contempo installando e collocando in lui uno sguardo possibile: non semplicemente qualcuno che apre occhi, bensì qualcuno che ne fa dono. Un dono che non è rappresentato da semplici lenti che amplificano, intensificano, raffinano, perfezionano, bensì, appunto, dagli occhi stessi, e, con essi, dalla vista, e soprattutto – ma ci torneremo fra poco – dalla qualità di uno sguardo che significa un certo modo di cogliere, vedere, osservare, e che per ciò stesso garantisce un certo modo di dire, e soprattutto di sentire, avvertire, ascoltare.

Retrocedendo di un passo, a Kierkegaard risulta associato piuttosto un diverso dono. Kierkegaard è colui che colpisce e scuote, che offre e dà impulsi, cioè scosse, spinte, urti, esercitando così un impatto che non è più dell'ordine del vedere, bensì, per così dire, del toccare.

Compiendo ancora un passo all'indietro, ad Aristotele e alla sua ontologia, insieme pre- e proto-fenomenologica, risulta associato, più che l'ordine della donazione (che è insieme un dare accesso e un mostrare), l'ordine dell'essere. L'ufficio di Aristotele è infatti quello di essere, al tempo stesso, un modello, un paragone, un metro di riferimento, un esempio, ma anche un prototipo e un archetipo, che come tale si staglia nella distanza e nella precedenza, e per molti versi nell'inimitabilità. Non già un maestro vivente, per quanto già infinitamente distante (Husserl), né colui che chiama, quasi aggredendo, ad un risveglio (Kierkegaard), bensì un maestro d'origine che dimora dietro le

² Cfr. M. Heidegger, *Seminare (1951-1973)*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1986, p. 399 (trad. it. di M. Bonola, *Seminari*, Adelphi, Milano 1992, p. 179).

spalle, e pertanto chiama da un passato, ponendosi, per ciò stesso, come precursore irraggiungibile e intangibile, come colui che per definizione è già sempre l'antecedente, poiché giunto già/prima nello spazio e nel tempo. Non tanto, insomma, una guida e una fonte d'ispirazione, quanto un precedente irraggiungibile, perché impareggiabile, inarrivabile, incomparabile, ineguagliabile, insuperabile.

Infine, ultimo passo, la polarità della vista husserliana e del contatto kierkegaardiano – di ciò che inaugura nella distanza e di ciò che invece sopraggiunge nella vicinanza – si prolunga o meglio si duplica, e se possibile in modo più originario, nell'accostamento consonante-dissonante (o convergente-divergente) tra Aristotele e Lutero, al quale, in particolare, non risultano più associati né il donare né l'essere, né il mostrare né lo scuotere, bensì qualcosa come un *Begleiten*. E poiché Lutero "il giovane" è in realtà la prima delle quattro note primitive o generatrici che vengono fatte risuonare nell'enunciato, si può e si deve supporre che nella timbrica del suo gesto risieda qualcosa come una vera e propria intonazione dell'intero spartito da enunciare-eseguire: ruolo del resto perfettamente rimarcato (e raddoppiato) dall'ordine stesso dell'enunciazione, posto che, prima ancora di menzionarlo col suo nome proprio, Heidegger lo introduce come il *Begleiter* per eccellenza.

Ora, gli astri di Lutero e Aristotele brillano e si traggurano – entro la costellazione che definisce il modo di esperire, nominare e pensare dello Heidegger ai suoi esordi –, come il giovane e il vecchio: ancora una polarità tra allievo e maestro (alla quale non è estraneo, anche anagraficamente, il rispecchiamento del rapporto di Heidegger con Husserl), che in quanto tale non esclude affatto il sentimento dell'odio. Aldilà del riferimento storico all'Aristotele "pubblico" di Lutero – quello che ottenebra e intenebra, con ogni sua fibra e ogni suo concetto, il compito di ogni autentica teologia cristiana come *theologia crucis* –, bisogna insistere non solo sull'ambivalenza complessiva del rapporto di Lutero con Aristotele (a partire ad esempio dagli scritti etici), ma anche e soprattutto sull'ampiezza dell'odio così sperimentato. Che non si esaurisce in banale inimicizia, ma si nutre di ammirazione ed emulazione, di un inseguire che diventa un perseguire e persino un perseguitare, di un contendere e confliggere che sfocia nella volontà di demolizione e distruzione – termine cruciale per il giovane Heidegger –, aggiungendo alla mera detestazione e repulsione, se non all'allontanamento e al respingimento, l'intensità e la qualità di un coinvolgimento, che è quello, ancora una volta, di un concernimento: lo stesso che il cristiano avverte, dolorosamente, nei confronti di una natura che sembra smarrita e corrotta per

sempre, il recupero della quale non può che essere effetto di una grazia, il che significa, inevitabilmente, di un accesso di secondo grado, sempre indiretto, sempre espropriante, sempre legato a un *détour*, che è la legge di ogni ritorno a casa. Del resto, non si odia ciò che non ci riguarda, e l'odio – in primo luogo nei confronti del maestro o dell'antecedente, che si vuole, e forse, come si sa, si deve, rovesciare – brilla nella sua dimensione di accensione, passione, spinta, e persino di insaziabilità e inacquietamento, nutrendo così la sottile e assillante inquietudine – altro termine decisivo per il giovane Heidegger – che anima chi conosce veramente, perché veramente odia.

Il fatto che il giovane Lutero non sia definito semplicemente *Begleiter*, bensì *Begleiter im Suchen*, completa in modo coerente il quadro di una ricerca che Heidegger non vuole, fin dal principio, delimitata, o peggio integralmente alimentata, dall'erudizione e dalla ritualità accademica, bensì collegata al cercare e al ricercare – esemplarmente desunti dal vero maestro di Lutero, cioè Agostino – come sinonimo di sforzo e irrequietezza, come complessivo movimento del vivere (che è anzitutto esperienza), fondato sul movente o motore del bisogno e del desiderio, i quali agognano non solo o non tanto ciò che non si possiede, o ciò che si possedeva e che un giorno si è smarrito, bensì ciò che si è smarrito senza mai averlo posseduto.

Quali sono, alla luce di tutto ciò, le principali risonanze di questo *Begleiten*? Lutero è compagno di ricerca di Heidegger, certo: due giovani che apprendono entrambi da anziani maestri, per poi abbatterli. Lutero accompagna i primi passi di Heidegger, certamente. Tuttavia, la *Begleitung* che è qui sperimentata e nominata non si esaurisce affatto nella prossimità di due commilitoni o nella condivisione di una militanza comune. L'elemento propriamente *begleitend*, in questo rapporto, non è quello del concomitante e del secondario, di ciò che semplicemente accompagna o fa compagnia, bensì quello di un essere e restare al fianco, di un seguire i passi, fino a scortare e a proteggere. Di più – come il verbo *begleiten* esorta a pensare e a lasciar risuonare in un più fine ascolto –, è anche e soprattutto un accompagnare nel senso di un introdurre, di un condurre e infine di un ricondurre, cioè di un riaccompagnare e riportare a casa. Il gesto di Lutero non è solo quello di un accompagnamento che sta in secondo piano – del quale, in ogni caso, non andrebbe trascurata la valenza letteralmente musicale, come collante sonoro e come spazio di gioco armonico che tutto avvolge e sostiene, proprio mentre concede una risonante esperienza (anche e soprattutto) con la propria mancanza d'enfasi o addirittura con la propria intermittenza,

fino al senso di sospensione e indeterminata apertura della sua temporanea assenza –, bensì quello del cortocircuito tra prossimità e distanza, tra confidenza e lontananza, tra consuetudine e distacco, che fa di Lutero non soltanto una presenza amica o un compagno di viaggio, ma anche una fonte e una scaturigine, la quale tuttavia non ha la distanza di Aristotele e Husserl, e nemmeno la desultorietà degli impulsi di Kierkegaard, bensì l'assiduità e la frequentazione del maestro che è anche compagno, dell'accompagnatore che è anche una guida: la quale indica, orienta, conduce, custodisce e infine rimena là dove il tragitto e l'escursione hanno avuto il loro inizio. Lutero è *Begleiter* nella misura in cui indica restando accanto, cioè fa cenno non da lungi, ma da presso, senza assurgere ad *auctoritas* e modello, i quali finiscono sovente per eclissare, con la propria astanza, ciò stesso su cui hanno autorità e di cui sono modello. Al limite, il vero *Begleiter* resta sullo sfondo rispetto a ciò che viene indicato, fino addirittura a scomparire, o meglio a riapparire, perlopiù carsicamente, erompendo in punti diversi, come accade appunto a Lutero lungo tutto il *corpus* e l'itinerario heideggeriano. Cruciale, in ogni caso, resta la sua funzione indicante. Ed è ben noto in che misura l'intero pensiero di Heidegger – dalla fenomenologia giovanile della vita alla già menzionata fenomenologia dell'inapparente, dal pensiero iniziale alla *Zeige* del *dichterisches Denken* – sia dominato dalla struttura di un'*Anzeige*.

Se tutto ciò ha una qualche plausibilità, interrogarsi sul rapporto di Heidegger con Lutero implica una postura specifica e al contempo molto ampia, ossia suggerisce di non limitare l'indagine all'influenza di Lutero (passivamente subita da Heidegger), o a una generica assimilazione heideggeriana di spunti di pensiero luterani, e men che meno alle testimonianze biografiche e/o autobiografiche circa l'ammirazione per Lutero che indubbiamente egli nutriva, o circa la notoria fascinazione heideggeriana per il "protestantesimo" in una fase di distanziamento dal sistema del cattolicesimo (e dal cattolicesimo come sistema). Ma nemmeno – ed è forse questa la cosa più importante, perlopiù in controtendenza rispetto alla letteratura specialistica apparsa fin qui³ – di limitare la portata della *Begleitung* luterana allo Heidegger

³ Cfr. la bibliografia dell'importante studio di C. Sommer, *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Être et temps*, PUF, Paris 2005, che mostra in che termini la teologia della croce di Lutero consenta a Heidegger di rileggere Aristotele e costituisca una fonte decisiva, anche a livello metodologico, della cosiddetta distruzione fenomenologica. Ma cfr., prima di tutto, J.-F. Courtine, *Une difficile transaction. Heidegger, entre Aristote et Luther*, in B. Cassin (ed.), *Nos Grecs*

giovane, delimitando di conseguenza l'indagine rispetto a una cronologia – all'incirca: 1917-1927 –, che non solo non rende ragione della crucialità del confronto specifico con Lutero nei grandi corsi degli anni '30 e '40, su temi che vanno dalla volontà alla giustizia, ma nemmeno del suo magistrale e forse inaspettato riaffioramento negli anni '60⁴, ma soprattutto, aldilà di ogni sistemazione storiografica, del durevole senso e della complessiva portata del *Begleiten* che abbiamo suggerito (per quanto in modo corrivo) di ascoltare e considerare. Nei limiti delle presenti annotazioni, che certamente recepiscono e fanno propri i risultati di molti studi dedicati al rapporto tra Heidegger e Lutero, ci limiteremo – rinviando tutto il resto a un lavoro filologicamente più approfondito – ad indicare due fuochi o meglio due luci fra quelle che costellano un tale rapporto di *Begleitung*, che possiamo chiamare, in estrema sintesi: lo sguardo, la dimenticanza.

II. Lo sguardo

All'inizio degli anni '20, in alcune ormai celebri lettere indirizzate a Karl Löwith, Heidegger si definiva un non-filosofo, ma anche un «teologo cristiano»⁵, esattamente come avrebbe potuto definirsi un fenomenologo, e più tardi un ontologo. Non tanto al fine di rimarcare una qualche limitante “linguisticità” della teo-logia (non meno che della fenomenologia e dell'onto-logia), né per sottolineare la specifica coerenza di una teo-logica (ossia di una logica originaria del divino, che si rapporta a una logica dell'essere e a una logica della manifestazione), quanto piuttosto per colpire e far vibrare-risuonare una Parola che evoca l'esperienza e il pensiero soggiacenti alla – o meglio la fonte e scaturigine logico-esistenziale della – tradizione teologica cristiana colta nei suoi momenti apicali, uno dei quali è sicuramente il *momentum* luterano.

Se non si enfatizza oltre il lecito il parziale oscuramente teo-logico operante nel progetto di un'ontologia fondamentale e poi di una metafisica dell'esserci – nel quale il tema, anche attraverso la questione del mito, è tutt'altro che assente –, si deve prendere atto che Heidegger è rimasto

et leurs modernes, Seuil, Paris 1992, pp. 337-362.

⁴ Cfr. *Heidegger über Luther im Seminar Gerhard Ebelings (1961)*, in R. Bultmann-M. Heidegger, *Briefwechsel 1925-1975*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2009, pp. 286-305.

⁵ Cfr. A. Ardovino, *Heidegger. Esistenza ed effettività – Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, Guerini, Milano 1998.

un *teologo* dall'inizio alla fine. Che i suoi riferimenti fossero, come nel periodo giovanile, Paolo, Agostino, Lutero, Pascal, Schleiermacher e Kierkegaard, oppure, come accadrà in seguito, Parmenide, Eraclito, Eckhart, Hölderlin e Rilke, dalla fenomenologia della vita cristiana alla fenomenologia dell'*Ereignis* in quanto *Lichtung* del mondo e pertanto del *Geviert*, ossia del tenue, fragile, ma in-finito (ossia non delimitato e perciò non unilaterale) incrocio di cielo e terra, dio e uomo (o divini e mortali), passando non da ultimo per la figura del dio ultimo dei *Contributi alla filosofia*, Heidegger ha proposto di esperire, dire e pensare il *theos* e il *theion* in modi molteplici – richiamandone l'assenza, oppure invitando a presentirne l'avvento, pronunciandone il nome, oppure pensandone l'irriducibilità –, seguendo un tragitto notevolissimo, di cui qui non ha alcuna importanza discutere la continuità o la discontinuità.

Quel che è certo, è che il *theologein* luterano ha in tutto ciò un posto di prim'ordine, che la letteratura specialistica ha forse indagato meno di quanto auspicabile e possibile. Qui vorremmo insistere non tanto su temi teologico-esistenziali ben noti come l'angoscia o il peccato, bensì sul tema prospettico-relazionale dello sguardo, che insieme a quello della parola del *Deus loquens* (importante anche per la costellazione heideggeriana di *Anspruch – Hören – Entsprechen*) sostiene l'intera teologia luterana e di conseguenza è uno degli apici della *teologia* che la distruzione fenomenologica heideggeriana porta con sé e dentro di sé. Nel documento forse più importante degli anni '20 insieme a *Essere e tempo* e alle conferenze su *Fenomenologia e teologia*, ossia il protocollo dei due interventi tenuti da Heidegger il 14 e 21 febbraio 1924 a Marburgo, nell'ambito di uno dei celebri seminari sul Nuovo Testamento (1921-1951) guidati da Rudolf Bultmann⁶, il tema dello sguardo, come snodo cruciale del rapporto tra umano e divino, è colto in modo netto e risoluto. Se l'apice dell'elaborazione del giovane Lutero è la *Disputa di Heidelberg*, è in realtà la sua intera teologia a contenere un'indicazione ontologica implicita, che il *teologo* (ossia il fenomenologo) può esplicitare secondo la pratica di quella che verrà poi definita, in *Fenomenologia e teologia*, una *Korrektion* – cioè un contributo alla sorrezione e insieme

⁶ Cfr. M. Heidegger, in B. Jaspert (ed.), *Sachgemässe Exegese. Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren 1921-1951*, Elwert, Marburg 1996, pp. 28-33, poi in R. Bultmann-M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 263-271 (trad. it. di A. Ardovino, *Il problema del peccato in Lutero*, «MicroMega» 5 [2010], pp. 205-208, poi in Id., *Interpretazioni fenomenologiche del cristianesimo*, Lateran University Press, Roma 2016, pp. 259-270).

una condirezione (*Mitleitung*) della direzione primaria (*Herleitung*), che ha carattere introduttivo-coadiuvante (*mitanleitend*) – dello sguardo e della parola propriamente teo-logici (ma come in generale di ogni scienza positiva)⁷, che riprende, anche terminologicamente, la *Begleitung* luterana. La motilità del peccato contiene in sé un'intera ontologia, perché esperisce e nomina, non necessariamente pensando-lo fino in fondo, l'essere dell'uomo. Il peccato non è un mero gravame morale, bensì un concetto esistenziale (più tardi esplicitato come debito, colpa e difettività) e pertanto un esplicito non-sostanziale e non-oggettuale, bensì fenomenologico e dinamico-relazionale.

Il peccato, la fede, la giustificazione, suggerisce Heidegger nel protocollo, non sono che modi di un più ampio *Gestelltsein*, un essere-posto. Ma ogni essere-posto è tale in relazione (dinanzi) a..., vive in cospetto (in direzione) di... L'uomo si dispone e si orienta verso il mondo e le cose (*zur Welt, zu den Dingen*) – il che significa, anche, davanti e rispetto agli altri uomini e a se stessi, come quando si vanta e si gloria di fronte ai propri simili o nel segreto del proprio animo, perseguendo passioni e interessi mondani, bramando beni e cose, o addirittura se stesso come bene supremo –, ma egli è anche – sempre e comunque – collocato e posizionato dinanzi a (al cospetto di) Dio: *coram deo*, dice Lutero; *vor Gott*, traduce Heidegger.

Ora, sia che l'uomo riconosca-confessi Dio (sempre e solo ad opera di Dio) in quanto Dio – contestualmente riconoscendo-confessando se stesso in quanto lontano da Dio e pertanto bisognoso della grazia e del perdono di Dio –, sia che egli disconosca Dio, volendo essere e facendosi Dio, entrambi i movimenti accadono, si dispongono, si svolgono e infine stanno *coram deo*. L'essere-posto implica sempre un *con-spectus*, espresso dal *coram*: il cui etimo preferibile è forse meno quello degli *ora* – delle bocche, e per estensione delle facce, dei volti, “con” i quali e di fronte ai quali si sta, pubblicamente –, che non quello della pupilla (*cora*), che tiene il luogo degli occhi e per estensione degli sguardi. Il venire alla presenza e l'essere in presenza di uno sguardo, il distogliersi e lo scomparire dal suo orizzonte, sono *coestensivi* alla fede e al peccato come posture, posizionamenti, modi di porsi – il che significa sempre: di venire posti da Dio – alla presenza di Dio. Non si è mai giustificati o peccatori in sé, e tanto meno da sé e per sé, ma soltanto grazie a, in funzione di e dinanzi agli occhi – ossia di fronte allo sguardo – di Dio.

⁷ Cfr. M. Heidegger, *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, pp. 64-65 (trad. it. di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 21).

Rispetto al quale, sempre ci si mostra e sempre si è o si diviene manifesti – come anche si tenta, adamiticamente, di nascondersi e infine si è oscurati –, in un'esposizione radicale e priva di schermi, ma al tempo stesso personale e intima, di fronte a chi sa e conosce tutto, e al quale, pertanto, nulla è o resta nascosto.

Un'intera serie di fenomeni – che qui possiamo solo enunciare – si coniugano nell'articolata dimensione del *coram*: la presenza e lo sguardo, il venire a sapere, lo scrutare, lo scorgere, l'essere al corrente e il poter dire, l'imputare, l'accusare, il giudicare, ma anche il condonare, il perdonare e – ci torneremo più avanti – il dimenticare, così come l'esterno e l'interno, il movimento e la manifestazione, l'apertura e la chiusura, il luogo e la collocazione, il tempo e il momento di tutto ciò. Lo sguardo è qualcosa che si rivolge e si evita, che si dà e si trattiene, che si fissa e a cui si risponde, al quale si va incontro o si sfugge. Lo sguardo di Dio è insieme uno sguardo che si adira e che rimprovera, ma anche uno sguardo che ama, trasforma e rende giusti, consentendo di riconoscersi e vedersi nel proprio stesso essere ingiusti (di intendere quanto si era e si è stati sempre, e forse si sarà sempre, ingiusti), nutrendo tuttavia la speranza, teo-logale in senso eminente, di divenire belli (o meglio di non essere più odiosi) agli occhi di Dio. Non tanto, insomma, dinanzi al *volto* di Dio – che non è possibile né vedere né scorgere –, quanto dinanzi al suo *sguardo*, l'unico ad essere sobriamente menzionato (ma senza che lo si possa più dimenticare) nel *corpus* dei Vangeli. I quali non descrivono né viso né figura del Cristo (il suo Che-cosa), bensì fanno riferimento al suo sguardo (al suo *en-* o *periblepein*, a un Come del suo manifestarsi), come quando Gesù “scruta” la folla, oppure “guarda” con indignazione o tristezza, o come quando si volge con lo sguardo a chi lo interpella e lo chiama Maestro, senza essere in grado di abbandonare tutto, seguendolo in tutto, e così stringe assieme, in un unico gesto, il guardare, l'amare, il parlare: «Allora Gesù, fissatolo [riguardatolo in viso, posato lo sguardo su di lui], lo amò, e gli disse [...]» (Mc 10, 21).

Ora, tra le tante declinazioni della *teologia* heideggeriana in cui si può cogliere e ascoltare l'accompagnamento luterano, una tra le più notevoli è senz'altro quella connessa al ripensamento-riattingimento dell'esperienza greca (per sua natura arcaica e precristiana) del divino, dispiegata in particolare nell'ambito della grande interpretazione del pensiero pre-socratico, tutta giocata – ad esempio nel magistrale corso del 1942/1943 su Parmenide⁸ –, sullo sguardo (*Blick*) e sul guardare

⁸ Cfr. M. Heidegger, *Parmenides*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1982, pp. 151-155 (trad. it.

(*Blicken*) in opposizione al vedere oggettivante – al contemplare-osservare, *Hinsehen*, così come al vedere spettatoriale, *Zusehen* – e più in generale al cogliere che ghermisce con la vista (*Erfassen*). Ogni sguardo, suggerisce Heidegger, è intrinsecamente correlato a un aspetto o veduta (*Anblick*), che è ciò in cui ogni cosa si porge e si offre: nel guardare, vi è un elemento propriamente scorgente (*das Blickende*), il quale «mostra se stesso, appare e si fa presente», cosicché, guardando, non semplicemente si guarda, bensì si è guardati; non semplicemente, cioè, si scorge, bensì ci si mostra, si appare, si è presenti. In una parola: si esiste *nello* sguardo, perché si è e si diviene in cospetto di tale sguardo, che non si riduce mai a un volto (*Gesicht*). A differenza di ogni *Blicken* autoreferenziale e autocentrato, qual è quello della *Reflexion*, ciò che Heidegger invoca è esperito come un *reflexionsloses Begegnenlassen*, lo stesso che accade nello sguardo di due persone che si fanno incontro l'una all'altra (e che davvero si incontrano): uno sguardo che è al contempo il loro mostrarsi reciproco, cioè non solo l'afferrarsi, bensì il concedersi, il rivelarsi reciprocamente (nel)la propria essenza, e infine il farsi essere nell'uno-con-l'altro. Un essere che viene detto (chi sono, chi sei) a partire dal modo dello sguardo (come mi guardi, come ti sto guardando, o come sono guardato e come ti guarderò), il che non significa necessariamente (anzi è tanto poco) un guardarsi negli occhi, ma un guardare il velarsi dello sguardo, ad esempio nel pudore o nel pianto, ovvero un guardare, anche solo di sfuggita, il modo in cui gli occhi guardano, e, dal modo di questo sguardo, che sentiamo riguardarci, sentire e comprendere l'essere-proprio attraverso l'essere-altrui, ma anche concedere l'essere altrui a partire dall'essere proprio.

Lo sguardo – benevolo, dolce, pietoso, tenero, dignitoso, sprezzante, fiero, leale, timido, furtivo – dischiude l'uomo in due sensi: in primo luogo, è in esso che si raccoglie (ossia è presente in forma raccolta) la sua essenza; in secondo luogo, egli vi si schiude (si apre) lasciando emergere al contempo la chiusura, il velamento e l'abisso della sua essenza, in ultima istanza sfuggente, ambivalente, non catturabile. Guardando, si offre una veduta e una visione di sé, ci si procura una veduta su altro e una visione di altri. Questo guardare che lascia vedere-e-mostrare l'essere dell'umano – a volte, fuor di paradosso, proprio velandolo, oppure, quasi inevitabilmente, anticipandolo, sopravanzandolo e stravolgendolo, come quando si ama una persona amando in essa un intero e più ampio paesaggio, ossia vedendo in

di G. Gurisatti, *Parmenide*, Adelphi, Milano 1999, pp. 191-197).

essa la propria stessa infanzia, oppure presentando nel suo sguardo la libertà possibile, piuttosto che un enigma che avvince e vincola, forse per sempre –, non è purtroppo nulla di umano. Non nel senso di un frainteso “neutro” disumano o di ciò che non avrebbe a che fare con l’ordine dell’umano – per quanto sia così futile e vano contrapporre un elemento umano (umanistico-antropologico) a quello “naturale”, contrapponendo ad esempio il personale e il neutro, l’etico-morale allo speculativo, posto che nell’esperienza del cosmo rientrano anche i moti del cuore, gli sguardi, le felicità, i soprassalti, le seduzioni, la facilità, l’altruismo, il passo indietro, l’armonia disarmonica, in una parola: l’amare stesso –, bensì nel senso che lo sguardo non è mai in proprietà dell’umano, perché non è da lui posseduto e definito, ma solo trasferito e rilanciato, se è vero che essere umani è al contrario essere posseduti e definiti, da cima a fondo, da questa improprietà o sottrazione a se stessi, che si fa tanto più imperiosa quanto più gli sguardi si velano, o guardano velatamente, o tolgono solo momentaneamente il velo per subito ricoprirsì e richiudersi in un velamento di cui spesso non sono consapevoli, risultando così velati, in primo luogo, a se stessi. Attraverso l’umano – come attraverso ogni ente, ma di volta in volta in un diverso modo – l’essere stesso, dice Heidegger, guarda-fuori (*hervorblickt aus*) e lampeggia (*blitzt*), ossia fa capolino, brillando e rilucendo, in modo fulmineo, al modo cioè di uno scintillare, risplendere, irradiare e farsi visibile, prima di spegnersi, di nuovo e repentinamente, nell’invisibile.

Il divino (*theion*) non è che l’originariamente guardante-lampeggiante, che non solo guarda-fuori, ma anche guarda-dentro (*hereinblickt in*), richiamando, come Heidegger dirà in altri luoghi, uno sguardo intrinseco e finalmente unificato (*Einblick*) in ciò che è. Non solo perché balena dall’interno, ma perché scruta in esso, ossia guarda fin dentro l’essenza. Il Dio è essenzialmente il guardante. L’uomo è essenzialmente il ri-guardato dal suo sguardo, posto che il guardare umano si raccoglie, si riflette e si rispecchia prima di tutto nello sguardo del Dio. Lo sguardo dell’uomo è già indotto e suscitato da uno sguardo che lo precede e lo interpella, apparendogli come una folgore. Ogni scrutare (*Erblicken*) umano, insomma, è in sé una risposta (solo in questo senso responsabile e responsiva) al *Blick* originario che lo concerne, lo chiama, lo attraversa e lo solleva ed eleva fin nell’essenza, facendolo accedere a qualcosa come un’essenza. Il guardare divino è ciò che concede e rende possibile l’essere presente. Ogni sguardo – sia esso persino uno sguardo di rapina, che spia, trafigge, seduce, conquista, manipola

e finanche uccide – è dell'ordine del condurre alla presenza. L'uomo, in cospetto del Dio, è essenzialmente il ri-guardato, nel suo aspetto insieme intimo ed esposto (*der An-geblickte*). Gli Dèi, i *theoi* nel senso dei *theaontes*, sono i ri-guardanti-dentro-e-attraverso (*die Hereinblickende*). E l'uomo è colui che entra ed esce dalla presenza secondo lo sguardo (*blickenderweise*), perché è letteralmente un essere fatto di sguardi e un esistere al cospetto di altri sguardi. Guardarsi e riguardarsi, apparirsi e nascondersi, incontrarsi e fuggirsi: lo *Anblick* umano-divino non è altro che il mostrarsi che appare (*das erscheinende Sichzeigen*), ossia il mostrarsi che si sa esposto, che vive – in ogni senso – in e di tale esposizione.

Come l'uomo del peccato e della giustificazione, l'uomo greco ri-guardato dallo sguardo divino non è nulla in sé, da sé e per sé, ma è vuoto di sé, perché è tutto per e in forza dello sguardo divino. Come Heidegger aveva appreso da Lutero, la relazionalità passa attraverso la nullità: ma l'uomo è un essere-niente solo fintantoché è essere *coram deo*, cioè posto *vor Gott*. La nullità non è né intrinseca né conseguita, bensì donata. Ciò che conta, non è il mero dinanzi a Dio, bensì la nullità stessa: senza questo passaggio ontologico, dire «davanti a Dio» non è che narrazione fra altre narrazioni. Paolo e Agostino non sono sufficienti, a Heidegger, per cogliere con decisione questo tema, per il semplice motivo che in mezzo, lungo i secoli, c'è l'aristotelismo della scolastica, della cui ermeneutica (cioè non solo contro di essa) Lutero è il prodotto.

Lo sguardo è, in generale, l'emblema stesso del gioco di svelamento e velamento, scoperta e sottrazione, che Heidegger riconduce, notoriamente, a un cruciale ri-ascolto dell'*aletheia*, quella che Cristo, insieme alla *hodos* e alla *zoe*, dirà non tanto di enunciare, quanto di essere. Questo sguardo è infinitamente distante dall'*idein* platonico, mentre è invece prossimo al fulmine-lampo eracliteo, al *Blitz* che è anche *Blick*, all'*Ereignis* che è *Eräugnis*, e viceversa. Da questo punto di vista – senza che questo sia a nessun titolo tema di discorso –, sembrerebbe non cogliere nel segno il rimprovero levinasiano, fin da *Totalità e infinito*, nei confronti di uno sguardo (*regard*) al quale viene addossato il vedere, ossia l'oggettivare (in senso scopico) in contrapposizione al volto (*visage*), secondo una messa in tensione forse non sempre coerente, appunto, fra sguardo e volto. Se è ben vero che c'è un'avidità dello sguardo teoretico – lo sguardo diretto del pensiero che tematizza e stringe assieme, che concepisce e contempla, che isola e definisce, che (come Gige) vede senza essere visto, scivolando sulle cose senza farse-ne sorprendere e toccare, prendendo senza dare e non aprendo mai sulla relazione in quanto tale –, vi è pure lo «sguardo dello straniero,

della vedova, dell'orfano», uno sguardo che piuttosto supplica o esige, e quindi chiama in causa e interpella, facendosi «epifania del volto in quanto volto» e contestando in radice l'idea che l'oggettivazione si svolga «in modo privilegiato» nello sguardo a detrimento del volto stesso.

Se amare, come Heidegger ripete in diversi luoghi re-citando Agostino, è *volo ut sis*, ossia far accedere l'altro all'esistenza, farlo pervenire a sé, non si può amare senza guardare lo sguardo di chi si ama. La *mitweltliche Liebe*, si legge nel corso del 1921, «ha il senso di aiutare ad ottenere o di procurare esistenza all'altro che viene amato, cosicché (per)venga a se stesso»⁹. Amare non è afferrare e assumere, ma concedere e restituire, il che significa consentire, abilitare, agevolare, facilitare: amare è rendere facile qualcosa – al limite il suo stesso esistere ed esserci – a qualcuno. La fede stessa, nella quale si ama Dio in modo assoluto (ancorché manchevole e imperfetto, perché è umanamente impossibile volere che qualcuno esista in modo assoluto), è un volere che Egli sia e quindi pervenga a sua volta a se stesso. La fede è una restituzione restituita, un restituire che è possibile solo perché è stato già restituito a se stesso nella sua potenza restituente. Soltanto in questo radicale essere in cospetto dell'altro, si dà qualcosa come un venire a sé, che è l'essenza dell'essere-sé, dell'esserci nel quale resta sempre aperta una faglia, una frattura, che lo destina alla non-coincidenza con sé, ossia alla differenza e alla nullità. La stessa che il peccatore, come si legge nella *probatio* della nona *conclusio* heidelbergense, tenta di coprire incarnandone la forma inautentica, ossia trasferendo a sé (*differtur sibi*) ciò che egli porta via, depreda, rapina e sottrae con violenza a Dio (*Deo aufertur*), tentando di schivare ogni deferimento allo sguardo di Dio, e smarrendo con ciò il vero *coram seipso*, l'in cospetto di sé non autoreferenziale e vanaglorioso, ma donato e scevro da ogni autoglorificazione, da ogni *doxa*. La teologia della croce, del resto, è una *theologia paradoxa*, in cui l'inversione e il rovesciamento della grazia, affiorante proprio nell'enunciazione dei *theologica paradoxa*, è ciò che soltanto trasforma l'uomo da sostanza in relazione, insieme scheggiandolo e imputandogli il peccato, ma anche aprendolo a se stesso, contro la *perversitas* di ogni *sibi gloriam dare*, di ogni «sibi placere fruique seipso in operibus suis». L'elemento para-dossico, del resto, è l'inversione di un'inversione: contro il *theologus gloriae* – cioè il teologo doxastico –, che «dicit malum

⁹ M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1995, p. 292 (trad. it. di G. Gurisatti, *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003, p. 371).

bonum et bonum malum», o meglio *praeferit* «opera passionibus, gloriam cruci, potentiam infirmitati, sapientiam stulticiae, et universaliter bonum malo», il *theologus crucis* «dicit id quod res est»: non semplicemente come le cose stanno, bensì qual è l'essere della cosa.

Un'inversione di secondo livello, dunque, che è di nuovo perfettamente operante nel diverso intreccio tra comprensione e sguardo che caratterizza le due teologie. Se il falso teologo *conspicit* gli *invisibilia Dei* in quanto *intellecta* (in particolare passando, peccaminosamente, *per ea, quae facta sunt*, ovvero procedendo *ex operibus*, come se peraltro le opere e il creato fossero fino in fondo intelligibili), il vero teologo, al contrario, *intelligit* i *visibilia et posteriora Dei* in quanto *conspecta*, passando *per passionem et crucem*. Il teologo della *doxa* si muove nel peccato e nell'errore, perché la *sapientia* di cui egli crede di disporre – e che peraltro non è un male in sé, ma lo diventa nell'uso –, non semplicemente rende superbi e indurisce il cuore e la mente, bensì, più radicalmente, *excaecat*, ossia rende ciechi, perché sopraggiungendo dall'esterno si frappone fra l'essere e lo sguardo, abbuaiando e velando lo sguardo stesso. Al comprendere che pretende di essere tale guardando attraverso la creazione, per ciò stesso velando la creazione e producendo il velamento di ogni comprensione, si contrappone un vedere che comprende, partendo da, ma anche sperimentando e attraversando, la passione. È tale *experimentum* ad abilitare uno sguardo, che viceversa il pregiudizio doxastico disabilita. Il teologo della *doxa*, a termine del suo percorso, malcomprende, e siccome malcomprende, non vede davvero ciò che è la cosa nella sua verità. *L'amicus crucis* – potremmo dire: il teologo dell'*aletheia* – vede davvero, e siccome vede, comprende il vero. L'articolazione fenomenologica è chiara: chi vede, comprende; chi non comprende, non vede; chi è in grado di vedere, riesce anche a comprendere; chi non può comprendere, non riesce più a vedere. La vera comprensione è frutto di uno sguardo vero, la cattiva pre-comprensione è responsabile di uno sguardo falso e inautentico. Teologia della gloria e teologia della croce non sono che due diverse esperienze dello sguardo, la seconda delle quali si instaura solamente in forza dello sguardo di Dio, inteso qui come uno sguardo gratuitamente donato, uno sguardo di grazia.

III. La dimenticanza

Nella dinamica fenomenologico-relazionale dello sguardo è già emerso con forza il tema del velamento, a sua volta strettamente connesso, in

Heidegger, a quello della dimenticanza. Vorremmo ora suggerire di considerare quest'ultima, non già dopo o insieme allo sguardo, bensì in esso e coestensivamente ad esso, come un secondo, possibile accento notevole della *Begleitung* luterana sperimentata da Heidegger lungo il suo cammino di pensiero. Già nel protocollo del 1924, si sottolinea come la diversione e la fuga da Dio non siano che un modo notevole della relazione a Dio (*Beziehung zu Gott*). Così, anche il "voltarsi" di Dio, non è che un modo del suo volgersi, e pertanto del suo sguardo e del suo ascolto. Nelle conferenze su *Fenomenologia e teologia* tenute tra il 1927 e il 1928 a Tubinga e Marburgo – che sono in perfetta continuità con il protocollo e rappresentano uno degli esiti più alti della *Begleitung* luterana –, Heidegger applica la dottrina del correttivo ontologico alla scienza ontica di Dio, analizzando, ad esempio, il rapporto tra peccato (in senso teologico) e colpa (in senso fenomenologico), ma anche – secondo un asse assai poco studiato, benché cruciale per tutta la tarda dottrina del *Geviert* come *Durchkreuzung* dell'essere – tra la croce (in senso cristiano) e il sacrificio (in un senso filosofico radicale, che più tardi, grazie a Hölderlin, si chiarirà sempre più in senso "poetico").

Nella teologia cristiana, ciò che si rivela e si manifesta possiede, più o meno implicitamente, un suo specifico »Opfer«-charakter¹⁰, in cui l'annunciarsi e il comunicarsi del rivelato – la sua *Mitteilung* – non è mera trasmissione e mediazione (*Übermittlung*), bensì partecipazione: luteranamente, un prendere e avere parte (*Teilnehmen, -haben*) alla crocifissione dal lato di colui che accede alla rivelazione, cosicché l'eserci (del) cristiano risulta posto dinanzi a Dio (*vor Gott gestellt*) – ossia esiste *coram deo* – in quanto *kreuzbezogen*, riferito e rapportato, ma anche ricondotto e trasposto, riportato e trasportato – nel suo *Bezug* a Dio –, alla croce, alla quale del resto viene in certo modo richiamata, essendo essa stessa una *Mitteilung* correttiva, la filosofia, come già la fenomenologia della colpa lo è alla teologia del peccato. Ora, ed ecco il punto, questa esistenza così colta, toccata e riguardata dalla rivelazione, si rivela e diviene manifesta a se stessa nella e come dimenticanza di Dio (*Gottvergessenheit*)¹¹. Il paradosso, cioè, è che ciò che il rivelato comunica e chiama a condividere non è un pieno, bensì un vuoto, non un'essenza detenuta in proprio dal credente, bensì la non-essenza di una radicale improprietà a sé. Non, pertanto, un Che-cosa, bensì il Che e il Così di un Come: una modalità dell'essere-posti *coram Deo*,

¹⁰ Cfr. M. Heidegger, *Wegmarken*, cit., p. 52 (trad. it., cit., p. 10).

¹¹ Ivi, p. 53 (trad. it., cit., p. 10).

che è l'essere rivolti a Dio *con* la dimenticanza di Dio.

Questa condizione di dimenticanza, però, si apre soltanto nella rinascita, nel ricordo, nel fare memoria, cosicché, propriamente parlando, prima di credere, l'esistenza umana non è né memore né dimentica, né desta né sopita. Allorché l'esistenza non-credente, o meglio pre-credente e pre-cristiana, viene tolta (*augehoben*) dalla croce, ossia sollevata (*hinaufgehoben*), conservata (*erhalten*) e custodita nella sua verità (*verwahrt*) nella, dalla e infine come fede (esistenza credente, cioè confidente, fiduciosa, fedele, affidata), la fede stessa mette in rilievo (e preserva) qualcosa che, a rigore, non esiste prima di tale sua donata custodia. Non è solo l'esserci onticamente pre-cristiano a dimenticare Dio. Anche l'esistenza cristiana, quella che rinasce nella rivelazione del Crocifisso e nella folle-fragile potenza dell'*Aufhebung* pistica, è sempre di nuovo da rinnovare – il che non significa: da riconseguire, bensì da ricevere sempre di nuovo in dono –, perché si scopre dimentica e obliosa al cuore di se stessa. Il *contenuto* dell'esperienza di fede, propriamente parlando, non è il ricordo, bensì la dimenticanza alla quale si ha accesso grazie a tale ricordo, il quale apre su non-ricordo. Un ricordo che, in quanto donato, non è esercizio volontario di attenzione, richiamo e memoria – come il ricordo che si recupera e si nutre, che si rievoca e si coltiva –, bensì ciò che sovviene, e letteralmente avviene e accade come evento, perché viene da fuori e proviene dall'oltre e dall'altro.

L'esistenza, collocata e ri-posta nella croce – cioè scorta solo in relazione ad essa come esistenza già sempre dimentica –, è percossa, colpita, ri-guardata, e con ciò posta dinanzi alla manifestazione-rivelazione dello sguardo di Dio. Ma in ciò, essa si schiude a se stessa come la sua propria chiusura. Il credente non sa, non conosce la propria esistenza, perché non si rapporta ad essa sulla base di una constatazione teoretica di vissuti interiori. Al contrario, egli crede la propria esistenza, ha fiducia che essa si dia, si affida alla possibilità di un esistere rinnovato. La differenza tra conoscere e sperare, tra sapere e credere, ha una costituzione intenzionale (noetico-noematica) estremamente complessa, che qui non possiamo approfondire. Ma mentre nella constatazione teoretica (contemplazione) il presunto accesso diretto all'esistenza si rovescia in un non essere veramente a contatto con se stessi, nella fede (nell'esperienza credente) l'accesso a se stessi è autentico – ossia "proprio" – precisamente in quanto im-proprio (perché donato da Dio) e indiretto: credere in un'esistenza cristiana non è conoscerla e penetrarla, ma rapportarsi ad essa senza padroneggiarla, al limite non essendo mai pienamente a contatto con essa. Qui, il non-aderire-a-sé e il non-

conoscere-sé del *Glauben* – il velarsi di ogni accesso diretto, scoperto, teoretico, oggettivante, e dunque di ogni presa di possesso e di ogni padronanza – è più potente (e insieme, ovviamente, infinitamente più fragile) di ogni conoscenza.

Proprio perché è una teologia della grazia in senso eminente, quella di Lutero è prima e più di altro, ricorda sovente Heidegger, una teologia del peccato. Vede e pensa autenticamente la grazia solo colui che vive e sperimenta autenticamente il peccato, cioè l'assoluta prospettività e relazionalità della dimenticanza di Dio. A limite, la cosa in questione (la cosa del pensiero), in Lutero, è il peccato prima che la grazia, ovvero è la grazia in quanto peccato visto e saputo: non semplicemente superato, messo da parte, annientato, ma esaltato e fatto vibrare (cioè reso risonante) nella sua difettività e nullità di fondo. La dimenticanza non è successiva al ricordo, ma lo precede e lo accompagna. La dimenticanza non è ciò che si fonda sulla relazionalità, bensì ciò che fonda la relazionalità. Solo partendo dal peccato e dalla dimenticanza si può avere accesso alla grazia e alla fede.

Ora, questa struttura paradossale di una dimenticanza che precede e intride di sé ogni ricordo ed è lungi dall'essere il mero indebolimento di un ricordo, attraversa l'intero pensiero di Heidegger, nel quale la *Seinsvergessenheit* (insieme al suo *pendant* esistenziale, l'*Uneigentlichkeit*) diventa sempre meno ciò che fa seguito a un'esperienza successivamente precipitata nell'oblio e sempre più ciò che sta all'inizio dell'esperienza in quanto tale, fino a coincidere con la struttura stessa dell'esperire nella sua distinzione dalla (ma anche nel suo articolato-inarticolato rapporto con la) dimensione del nominare e con quella del pensare¹². La dimenticanza dimentica se stessa, perché non c'è esperienza della dimenticanza, bensì l'esperienza è dimenticanza. La dimenticanza non è altrove rispetto all'esperienza, perché assume di volta in volta la forma di pensieri, emozioni, sensazioni, percezioni. Esperire, nominare e pensare, come modi del dimenticare, sono altrettanti modi con cui la dimenticanza accade velandosi, come il vuoto nel pieno, il silenzio nella parola, l'assenza nella presenza. Ciò che si mostra come accadimento e pienezza, ha il modo d'essere di un non-avvento, che è il vero evento di esso. In tutto

¹² Cfr. A. Ardovino, *Confessione e oblio*, in Id., *Interpretazioni fenomenologiche del cristianesimo*, cit., pp. 221-239; Id., *Esperire, nominare, pensare. Appunti su una costellazione heideggeriana*, «Logoi» 3 (2017), pp. 27-68 (<http://logoi.ph/autori/ardovino-adriano>, 24.10.2018).

ciò che pensiamo, diciamo, sentiamo, alberga ciò che non abbiamo e non avremo pensato, detto, sentito.

Ma in Lutero, l'esperienza pistica della dimenticanza di Dio da parte dell'uomo è però solo un lato della dimenticanza, e pertanto della relazione fra uomo e Dio. La dimenticanza può stare infatti anche, secondo il genitivo equivoco dell'espressione, dal lato di Dio. Il Dio cristiano è il Dio capace di dimenticare il peccato, l'ignominia, l'inniquità (cfr. ad es. Ger 31, 34; Eb 8, 8 ss. e 10, 16 ss.). Qui, la dimenticanza non è una semplice premessa funzionale al perdono e alla giustificazione: al contrario, il perdono e la giustificazione coincidono con il dimenticare. Non c'è vero perdono senza dimenticanza; non si può perdonare senza accedere a un non vedere, non sapere, non ricordare più. Di nuovo, il dimenticare come perdonare non è assenza di rapporto, che depone ogni essere-riferito-a..., bensì una modalità eminente dello stare in rapporto, dimenticando. Dimenticare non significa smettere di comprendere, bensì rapportarsi al non conservato e al non trattenuto – come quando Gesù, di fronte agli accusatori dell'adultera (Gv 8, 6-8), traccia segni col dito sul terreno (forse i nomi del peccato), affidandoli alla sabbia e alla polvere, come affida le mancanze della donna al vento del suo perdono, che le disperde nella loro ormai vuota inconsistenza –, così come il non pensare non è un uscire dal rapporto, bensì un rapportarsi a qualcosa di non pensato, all'impensato o all'impensabile, uno stare nel riferimento alla sottrazione.

Il tema del perdono è ovviamente un tema esorbitante. Ma la sua esplicita riformulazione nei termini di un dimenticare, ossia di un guardare divino che è un vedere *senza* vedere, un sorvolare con lo sguardo e uno sguardo di sorvolo, un vedere ciò che avremmo dovuto essere e non siamo stati, ma anche un vedere ciò che saremo, senza vedere più ciò che siamo, è pienamente in linea con l'amore che non solo scopre, ma anche copre, ossia non svela e non mostra, ma pratica il silenzio, la mitezza, il perdono, e dunque con la dimenticanza che rimuove, elimina, toglie, cosicché ciò che è visto è al contempo obliato, nascosto, tolto al proscenio, sottratto alla luce, lasciato alle spalle, sopito e forse strappato alla vergogna. L'amore autentico, la *caritas*, «copre una moltitudine di peccati» (1 Pt 4, 8, ma cfr. anche Gc 5, 20), e non lo fa in un modo soltanto, ad esempio cancellando-seppellendo e benevolmente condonando: essa anche non divulga, non umilia, non sottolinea, non enfatizza, non punisce, non costringe al pianto, non approfondisce il solco, non ulcera la piaga che brucia. Così come, nel visibile, la fede vede l'invisibile, così l'amore e il perdono vedono il non

visto e il non accaduto, coprendo e dimenticando ciò che hanno visto o che è accaduto. Nel visto, il perdono e la dimenticanza non vedono più il visibile, perché non disperano circa il mai visto e l'invisibile.

Nell'amare in quanto perdonare, c'è un volgersi-verso, un volgersi-a, che non è più dell'ordine del vedere, bensì del guardare. Chi perdona continua a volgere lo sguardo al perdonato, ma non può più vedere ciò che ormai è dietro di sé. Egli guarda senza più vedere, senza oggettivare, e si volge-verso soltanto distogliendosi-da. Il perdono non ignora, ma sa e dimentica ciò che ha saputo, perché ciò che ha saputo, lo ha dimenticato. Dimenticare è una forma di sapere che non sa. Un sapere si relaziona al saputo deponendo se stesso in quanto sapere. Come suggerisce in modo magistrale il Kierkegaard delle *Kjerlighedens Gjerninger* (le "opere della carità", ovvero gli "atti dell'amore")¹³, dimenticare non è l'opposto del ricordare, ma addirittura del creare, e persino dello sperare, che continua ad aspettare, senza dismettere la sua richiesta. Se infatti sperare è concedere esistenza nel pensiero a ciò che non esiste, dimenticare significa revocare l'esistenza di ciò che esiste; se creare significa produrre dal nulla, dimenticare vuol dire riportare nel nulla. De-creando e de-ponendo ogni aspettativa dell'essere-posti, la dimenticanza schiude l'accesso autentico al velamento. Solo Dio, ovviamente, è capace della perfetta dimenticanza: una dimenticanza netta, senza residui o sbavature, rivolta a tutto ciò che sul piano umano riporta incessantemente alla mente il trauma, la ferita, il rancore. Ancora una volta, l'uomo che pretendesse di dimenticare totalmente, peccerebbe, volendosi fare uguale a Dio, così come l'uomo che pretendesse di essere totalmente dimenticato da un altro uomo, pretenderebbe che costui fosse Dio, oppure, più oscuramente, ne desidererebbe la morte e l'annientamento, che soli cancellano il ricordo della vergogna. Come Lutero ricorda in diverse prediche su Mt 5, 20-26, parlando contra i *signa rancoris* e richiamando l'«iniquitatum eorum nunquam recordabor» citato in Eb 10, 17, il cristiano deve sempre sforzarsi, pena la contraddizione, di coniugare insieme il perdono e la dimenticanza: «du sollst nicht sagen: Ich will vergeben, aber nicht vergessen».

¹³ Si veda un breve commento del quinto discorso nel bellissimo saggio di H. v. Sass, *Vergeben und Vergessen. Über eine vernachlässigte Dimension der Soteriologie*, «Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie» 55 (2013), pp. 314-343. In italiano: S. Kierkegaard, *Atti dell'amore*, trad. it. di C. Fabro, Bompiani, Milano 2003, e più di recente Id., *Gli atti dell'amore. Alcune riflessioni cristiane in forma di discorsi*, trad. it. di U. Regina, Morcelliana, Brescia 2009.

Ora, il legame teologico-strutturale fra amore, perdono, sguardo e dimenticanza, emerge con ancora più forza, e con una sottigliezza ontologica che è già un immenso prodromo a tutto il pensiero di Heidegger, nella valorizzazione luterana – a partire dalle Lezioni del 1513/15 –, della cruciale versione del Salmo 32 di Johannes Reuchlin dai *Septem psalmi poenitentiales hebraici cum grammaticali translatione latina*¹⁴. In margine ai primi due versetti e al tema della *remissio sine meritis*, Lutero coglie appieno la portata teologica della nuova resa grammaticale di Reuchlin, che sostituisce alla traduzione della Vulgata («*beatus cui dimissa est iniquitas et absconditum [obtectum] est peccatum*») una resa più prossima e più adeguata all'originale ebraico, traducendo: «*beatus fiens levatus crimine, fiens opertus peccato*». Se nel primo ascolto, beato è l'uomo a cui è rimessa/tolta la colpa/trasgressione, e ad essere perdonato e “coperto” è propriamente il peccato (cfr. anche Rm 4, 7), nel secondo ascolto, colui che viene scagionato/prosciolto dall'errore e dal reato, risulta *egli stesso*, in primo luogo, coperto *rispetto* al peccato commesso. Il punto, cioè, non è tanto il peccato oscurato e sepolto, quanto piuttosto l'essere-coperto del peccatore stesso in rapporto al peccato, ossia il suo essere reso o il suo diventare velato *in quanto* peccatore, avvolto dall'oscurità *nella* sua stessa condizione di ignominia, nel gorgo che lo svuota del suo essere, nel nulla che lo scava dal didentro. Egli è dunque sollevato ed esonerato dal peccato in quanto schermato e protetto dal peccato, posto che in tal modo *diventa* coperto il suo riferimento stesso al peccato, prima che il peccato stesso. Vi è qui una forma positiva dell'essere sottratto a se stesso del peccatore, ossia della nullità dell'uomo *coram Deo*: il beato è colui che è dispensato dal continuare a guardarsi soltanto con uno sguardo che è quello dell'autoimputazione senza speranza di elevazione. In questo il vero perdono: non solo e non tanto nel ricoprire un Che-cosa, bensì nel coprirlo a qualcuno e nei confronti di qualcuno, e dunque nel rendere coperto il Che e il Così del Come che definisce il Chi dell'*homo peccator*.

Dio concede che attorno al beato si depositi una velatezza essenziale, la quale fa sì che egli sia letteralmente *protectus* e *opertus*, ossia non più percepibile e percepito come peccatore, perché non risulta più tale agli occhi di Dio, e pertanto neanche di se stesso. Qui, nell'aprire (*ad-per-ire*) in quanto coprire (*cum-ob-per-ire*), Dio distoglie lo sguardo

¹⁴ In *Johannis Reuchlin in septem psalmos poenitentiales Hebraicos interpretatio de verbo ad verbum, & super eisdem commentarioli sui, ad discendum linguam hebraicam ex rudimentis*, Thomam Anshelmum, Tubingae 1512.

non solo e non tanto dall'anomia, quanto dall'essere della creatura, o meglio dal suo essere-riferito al peccato, dal suo esistere solo ed esclusivamente in riferimento ad esso. Ciò che non è più visto né saputo (e che perciò viene perdonato e dimenticato), non è il peccato soltanto, bensì il peccatore stesso, che viene così dissolto e reso pura luce nel vortice della dimenticanza di Dio: non più del Dio dimenticato dal peccatore, ma del Dio che dimentica il peccatore che è nell'uomo. Dio può amare l'uomo dimenticandosi di lui. Non semplicemente di ciò che ha fatto o commesso, dei suoi sbagli e dei suoi errori, del suo inespionabile e del suo inconfessabile, ma di ciò che egli è. È questo l'evento del perdono come velamento e dimenticanza, in cui Dio non distoglie semplicemente lo sguardo dai peccati per cancellare le colpe, bensì dai peccatori nel loro essere peccatori.

Come Lutero ricorda ancora nel *Sermo in die sancti Matthei* (21 settembre 1516): «Deinde fiens opertus, hoc est, qui operitur in peccato: etsi maneat ut aegritudo sanandi, tamen ignoratur non imputatur, ut totum sanetur». *Ignoratur, non imputatur*: il peccato è da Dio ignorato anziché imputato, perché Dio si dispone nell'impossibilità di vedere l'essere-posto dell'uomo peccatore, distogliendo lo sguardo, fingendo che non ci sia peccato, dimenticandosene. O ancora: «opertus peccato i. e. radicale malum ipsius non imputatur ad peccatum. Tunc enim tegitur, quando est quidem, sed non videtur, non observatur, non imputatur». *Non videtur, non imputatur*: egli non viene visto, ma anche, al contempo, non sembra e non appare più come peccatore. L'uomo è oggetto di oblio e dimenticanza in quanto peccatore, perché Dio non vede più in lui il peccatore, ma il giusto. Il peccatore, dunque, resta nascosto a se stesso in quanto peccatore. Egli è velato rispetto al suo stesso mancare, essere in difetto, trasgredire, sbagliare, nuocere. In questo modo egli diventa l'innocente che non è mai stato, si fa giusto e viene ad essere (in quanto) giustificato. E lo diventa perché giusto, ancora una volta, non lo è in sé e nella proprietà di sé: a tale condizione egli accede soltanto allorché viene reputato e considerato tale, senza alcun merito, da parte del Dio che dimentica, il quale è l'unico motore del pentimento, della confessione, dell'espiazione. Ancora una volta, in Lutero, l'essere non è (aristotelicamente e scolasticamente) dell'ordine dell'avere e del possedere, bensì (agostinianamente) del ricevere indietro. Si è qualcosa, se e solo se si viene visti, guardati e amati come tali. L'essere è essere-recepito da un Altro. Il superamento dell'*imputatio* e l'uscita dalla *computatio* non sono mai indipendenti dalla *reputatio*. La "purezza" non è che l'esito del purifi-

care (*putare*, ossia potare sfrondando e tagliando rami inutili, alleggerendo e portando in alto, sceverandolo e separandolo da ciò che grava e riporta in basso) che è frutto del giudicare e ritenere del Dio che rivolge, *respective* e *prospective*, il suo sguardo oblioso e pieno d'amore al peccatore. Nella *iustificatio*, nello *iustum facere*, la remissione (come condono, perdono, non imputabilità, riconciliazione, sterminio dell'inimicizia) e l'accoglienza (la riabilitazione, la concessione della *iustitia*), procedono assieme. Qui non ci sono un Dio-in-sé e un uomo-in-sé, bensì un uomo posto di fronte allo sguardo di Dio come difetto e mancanza e un Dio che si china sull'uomo nella e con la dimenticanza e il perdono¹⁵.

Non accade dunque che Dio ami l'uomo che confessa: al contrario, siccome lo ama, gli concede di confessare, insieme, la lode e il peccato. Dio non ama l'uomo perché egli è intrinsecamente bello, ma lo rende bello perché lo ama, e perché il suo sguardo trasforma e dimentica. Non c'è niente di sorgivo, autonomo, spontaneo, nell'uomo: se egli confessa (a) Dio, è perché Dio si è rivolto a lui. La confessione è essa stessa un dono, non una libera iniziativa. Ed è solo mentre confessa che l'uomo capisce di essere stato posto in grado di farlo, avvertendo che Altro ha suscitato e operato qualcosa in lui, suscitando con ciò il suo intero essere, facendosi operante in esso, espropriandolo per condurlo a un proprio al quale con le sue forze non avrebbe mai avuto accesso, trovandosi sempre a un passo da se stesso, per tornare sempre di nuovo ad allontanarsi da se stesso. Non è l'uomo a esperire Dio, perché piuttosto è l'uomo ad essere esperito e fruito da Dio – che lo rende *expertus* come *opertus peccato* –, e solo allora può esperire, non già Dio stesso, in se stesso, bensì l'esperienza che Dio fa di lui. Non il suo volto (un *Checosa*), bensì il suo sguardo (un *Come*), e più propriamente una certa modalità del suo sguardo, cioè il modo che Dio ha di guardarlo. Non la figura, ma il suo modo di essere: che è un modo di amare e perdonare, di guardare e poi dimenticare. Il peccatore non esperisce mai se stesso direttamente, bensì accede a se stesso soltanto sperando l'esperienza altrui, l'esperienza che Dio fa di lui nello sguardo e nella dimenticanza, così come egli è abilitato a guardare se stesso, nel suo essere dimentico,

¹⁵ Su questa relazione asimmetrica tra uomo e Dio e sulle sue implicazioni ontologiche cfr. la limpida e cruciale esposizione di S. Leoni, *Lutero, Martin*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana (www.treccani.it/enciclopedia/martino-lutero [24.10.2018]). Cfr. anche Id., *Fides creatrix divinitatis. La fede come esistenza di Dio in Lutero*, «Archivio di Filosofia» 59 (1991), pp. 14-35.

soltanto se guardato e riguardato dallo sguardo altrui.

Ora, questa dinamica teologico-fenomenologica – insieme ontica e ontologica, esperienziale e speculativa –, in cui è meno il peccato ad essere coperto, che non il peccatore a divenire velato e ad accedere a un essere-velato, pur nel suo peccato (cioè nel suo inevitabile continuare a peccare e ad essere bisognoso di guarigione); in cui Dio guarda distogliendo lo sguardo, cosicché ai suoi occhi appariamo come non fummo mai in grado di essere ed egli vede in noi un'innocenza che non c'è mai stata, ponendosi in condizione di *non poter più vedere* il nostro mancare a tutto, nei confronti di tutti, fino a concedere che attorno a noi stessi, e non semplicemente al nostro *deficere*, si depositi quel velo che ci consente di fare ingresso nell'unica velatezza che protegge e che salva; in cui, arrendendoci a Dio, siamo resi – esclusivamente al suo sguardo – aperti *in quanto* coperti, messi in luce mediante un'ablazione e rimessi in piedi mediante una dislocazione, grazie alle quali chi ci ama, ci ama proprio dimenticandoci, e si fa presso di noi dimenticandosi di noi, mentre ci ricorda con l'oblio, e pertanto si ricorda di noi scordandosi di noi, fino a silenziare ogni tensione volitiva nello sguardo e nella percezione, fino a dimenticarci in quanto incapaci di amore, destinandoci un amore che è un saper dimenticare e obliare, prima ancora che perdonare e condonare –, *questa* dinamica, dicevamo, si ritrova in modo notevole lungo tutta la fenomenologia del velamento, della sottrazione e della dimenticanza che innerva il pensiero di Heidegger, e sulla quale occorrerà un giorno, e in uno studio più attento, soffermarsi con rigore.

Nel saggio intitolato *Aletheia*, pubblicato negli anni '50, ma risalente al corso su Eraclito del 1943, immediatamente successivo a quello, già citato, su Parmenide, Heidegger rievoca la celebre narrazione omerica (*Od.* VIII 83-113), in cui Odisseo, «sia al canto grave, sia al canto gioioso del cantore Demodoco nel palazzo del re dei Feaci, ogni volta si nasconde [vela] il capo e, così inosservato, piange»¹⁶. Discutendo alcune traduzioni del verso 93, di cui la seconda risalente a Voss («allora egli versò lacrime, senza che tutti gli altri lo notassero», «a tutti gli altri convitati egli nascose le lacrime sgorganti»), Heidegger ricorda che il verbo greco (*elanthane*)

non ha il significato transitivo di «egli nascose [velò]», ma vuol

¹⁶ M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2000, p. 269 (trad. it. di G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 179).

dire «egli rimase nascosto [velato]»: nascosto [velato] in quanto versante lacrime. Nel greco, il «rimanere velato» è la parola che regge e predomina. Il tedesco dice invece: egli pianse senza che gli altri lo notassero. Allo stesso modo, traduciamo la nota esortazione epicurea *lathe biosas* con: «vivi [nel] nascosto [velato]». Pensata in modo greco, questa espressione dice: «rimani in quanto colui che conduce la sua vita (in ciò) nascosto [velato]». La velatezza definisce qui il modo in cui l'uomo dev'essere presente in mezzo agli uomini. Mediante il modo del suo dire, la lingua greca ci fa noto che il nascondersi [velarsi], e cioè, allo stesso tempo, anche il rimanere non-nascosto [svelato], ha una posizione predominante rispetto a tutti gli altri modi in cui l'essere-presente è presente. Il tratto fondamentale dell'essere-presente è determinato dal restare nascosto e non-nascosto [velato e svelato]. [...] Conformemente a ciò, il modo di esperire greco, nel caso di Odisseo, non pensa secondo una prospettiva per cui i convitati presenti vengono rappresentati come soggetti che nel loro comportamento soggettivo non colgono Odisseo piangente, inteso come oggetto della loro percezione. Invece, per l'esperienza greca, domina intorno al piangente un nascondimento [velatezza] che lo sottrae agli altri. [...] Così dobbiamo anche prepararci ad usare in maniera più meditata un'altra parola greca [...], *epilanthanesthai*. Noi usiamo tradurla correttamente con «dimenticare». Questa esattezza lessicografica sembra mettere tutto in ordine. Si fa come se il dimenticare fosse la cosa più solare ed evidente del mondo. Solo di passaggio si osserva che nel termine greco corrispondente è nominato anche il restare nascosto [velato].

Ma che significa «dimenticare»? L'uomo moderno, che fa di tutto per dimenticare il più rapidamente possibile, dovrebbe pur sapere che cosa sia il dimenticare. Ma egli non lo sa. Ha dimenticato l'essenza del dimenticare, ammesso che mai vi abbia riflettuto su in modo sufficiente, cioè che lo abbia pensato collocandolo nell'ambito essenziale della dimenticanza. [...] I greci hanno sentito la dimenticanza, *lethe*, come un destino del nascondimento [velamento].

Lanthanomai dice: io rimango a me stesso – rispetto al rapporto con me di qualcosa che altrimenti è non nascosto [svelato] – nascosto [velato]. In tal modo, il non-nascosto [non-velato] è dal canto suo anch'esso nascosto [velato], come lo sono io a me stesso nel mio rapporto con esso. Ciò che è presente sprofonda via nella dimenticanza in modo tale che in questo nascondimento [velamento] io resto nascosto [velato] a me stesso come colui a cui ciò che è presente si sottrae. Insieme, questo nascondimento [velamento] viene dal canto suo nascosto [ve-

lato]. Questo accade in quel tipo di circostanze a cui pensiamo quando diciamo: ho dimenticato (qualcosa). Nel dimenticare non accade solo che qualcosa ci sfugga. Il dimenticare stesso cade in un nascondimento [velamento], e ciò in modo tale che noi stessi, insieme al nostro rapporto con la cosa dimenticata, entriamo nel nascondimento [velatezza]. Per questo i greci usano la forma mediale e dicono, accentuando: *epilanthanesthai*. In questo modo, il nascondimento [velatezza] in cui l'uomo finisce viene designato contemporaneamente rispetto al rapporto con ciò che esso sottrae all'uomo¹⁷.

Ora, se Odisseo, che si commuove al canto di un aedo che non canta altri che lui stesso, resta velato a se stesso, quasi forza propria, nel piangere, il cristiano invece viene velato, ossia viene lasciato accedere alla velatezza per opera altrui, perché gli viene concesso di restare, finalmente, velato, finalmente sedendo e dimorando nella dimenticanza. Ciò nondimeno – e fatto salvo il problema del rinnovato accesso all'elemento greco pre-aristotelico che solo l'elemento cristiano post-aristotelico, avviando la *Schwingung* di una messa in abisso in cui entrambi si destituiscono di un'identità propria, consente, e suggerendo così di accantonare ogni contrapposizione ingenua tra natura pagana e grazia cristiana, posto che l'elemento di profondità e consapevolezza dello sguardo cristiano non fa che agognare l'integrità e l'indisturbata semplicità di un rapporto naturale con la creazione, rapporto oramai interdetto all'animo angosciato e inconciliato del cristiano, che finisce per imputare paradossalmente uno sguardo pagano a qualsiasi vita non toccata dall'inquietudine e vissuta in armonia col creato, cioè, essenzialmente, alla vita innocente (si pensi all'ambivalente rapporto di Lutero con Erasmo) –, l'elemento ontologico-strutturale resta uno soltanto: nel dimenticare, il dimenticante e il dimenticato sono sempre partecipi e riguardati. La dimenticanza è una forma essenziale del concernimento. In essa vige un accadere che, benché senza agente, accade tuttavia all'agente. Non c'è soltanto un dimenticare relativo alla cosa, ma anche un dimenticare dimentico di sé, relativo al sé e al suo riferimento alla (al suo rapporto con la) cosa, sia essa la cosa passata e accaduta, oppure la cosa presente, quella che è in procinto di accadere e passare nella sua transitorietà, se non addirittura la cosa futura, che è ancora lungi dall'accadere. Pensato in senso greco (perché ripensato in senso cristiano), il dimenticare è un disporsi, ossia un essere (un

¹⁷ Ivi, pp. 269-273 (trad it., cit., pp. 179-181).

raccogliersi e un restare) nel velamento in rapporto a (*epi*) qualcosa, e insieme un velarsi in riferimento ad esso: un fare ingresso nella velatezza in cui si è velati a se stessi, divenendo ed essendo resi velati-coperti (come nel Salmo 32) a se stessi, in relazione a ciò che si vela.

La fenomenologia heideggeriana della dimenticanza è ben lungi dall'essere stata ricostruita in modo completo ed esaustivo. Quando lo si farà, partendo magari dal corso del 1938/1939 sulla *Seconda Inattuale* di Nietzsche e sul *vergessliches Tier*¹⁸, che fa segno verso la vita con la dimenticanza e l'oblio, anziché con la memoria e il ricordo, occorrerà forse restituire il suo posto anche a Lutero e al dono della dimenticanza di sé dell'uomo giustificato, che non è solo un essere-via-da-sé, ma il puro essere donati a sé nella dimenticanza di Dio, un accedere alla pura dedizione ad altro, in cui l'agire dimentico di sé è proprio l'agire che depone il sé inautentico (peccaminoso), per entrare in rapporto con il sé autentico, il quale si rivela per quello che è, che è sempre stato: un non-sé, vuoto di sé e privo di sé, interamente consegnato all'altro da sé, che per questo, e solo per questo, ha il velato sguardo dell'Altro.

Università degli Studi "G. D'Annunzio" Chieti-Pescara
adriano.ardovino@unich.it

¹⁸ Cfr. M. Heidegger, *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2003.

NOTE E DISCUSSIONI



La storia del testo del *De rerum natura* di Lucrezio e il progetto di nuove edizioni*

di

TIZIANO DORANDI

L'ultima edizione critica del *De rerum natura* (*DRN*) di Lucrezio è quella curata da Enrico Flores (*Titus Lucretius Carus, De rerum natura, Edizione critica con Introduzione e Versione*. Vol. I: Libri I-III, Bibliopolis, Napoli 2002; vol II: Libro IV, Bibliopolis, Napoli 2004; vol. III: Libri V-VI, Bibliopolis, Napoli 2009). Questa edizione, frutto di lunghe indagini sulla storia del testo del poema, è fondata su una collazione sistematica non solo dei manoscritti di epoca carolingia, ma anche (e questa è la novità più sostanziale) dell'insieme della tradizione umanistica (o *Itali*), che risale al codice che Poggio Bracciolini scoprì in una biblioteca tedesca nel 1417. Quel codice è perduto, ma è possibile ricostruirlo grazie all'apporto delle sue copie dirette e indirette. Flores riabilita appieno la tradizione degli *Itali* che considera testimoni indipendenti dai *codices antiquiores* e quindi anch'essi necessari alla *constitutio textus* del *DRN* con vere e proprie lezioni "tradizionali" e non solo erudite congetture umanistiche.

Flores (F.) ha avuto ragione a riproporre su nuove basi la spinosa questione della posizione degli *Itali* nello stemma lucreziano e del loro contributo all'edizione del *DRN*. I suoi risultati non hanno tuttavia convinto tutti gli specialisti delle tradizioni di testi latini e di quella di Lucrezio in particolare e un dibattito fruttuoso si è riaperto. Se Michael

* Discussione critica di M. Deufert, *Prolegomena zur Editio Teubneriana des Lukrez*, De Gruyter, Berlin-Boston 2017, 281 pp., € 109.95 (D. 2017) e Id., *Kritischer Kommentar zu Lukrezens 'De rerum natura'*, De Gruyter, Berlin-Boston 2018, X, 516 pp., € 149.95 (D. 2018).

D. Reeve ha ripreso le sue precedenti ricerche sugli *Itali* (M. D. Reeve, *The Italian Tradition of Lucretius*, «Italia Medioevale e Umanistica» 33 (1980), pp. 27-48) integrandole con ulteriori elementi e prove che gli hanno consentito di delineare anche un nuovo *stemma codicum* (M. D. Reeve, *The Italian Tradition of Lucretius Revisited*, «Aevum» 79 (2005), pp. 115-164. Vedi anche Id., *Lucretius from the 1460s to the 17th Century: Seven Questions of Attribution*, «Aevum» 80 (2006), pp. 165-184), F. non si è rassegnato e ha continuato a difendere la validità delle proprie ipotesi e dei criteri su cui ha fondato la sua edizione (così nell'introduzione al III volume della medesima, 2009, pp. 11-19 e nei due contributi indicati come Flores¹⁶ e Flores¹⁷ nella bibliografia che l'accompagna, p. 23).

In tempi più recenti, David Butterfield (B.), *The Early Textual History of Lucretius' De Rerum Natura* (Cambridge University Press, Cambridge 2013) e ora Marcus Deufert (D.), nei due volumi oggetto della mia discussione, hanno riesaminato *ex novo* tutta la questione e sono giunti anch'essi, contro F., alla conclusione che la tradizione di Lucrezio è unitaria. Non solo i *codices antiquiores* del IX sec., ma anche il perduto codice di Poggio e gli *Itali* del XV sec. che ne discendono, derivano da un unico 'archetipo' (= Ω). Modello (diretto o indiretto) dell'esemplare di Poggio è infatti il Leidensis Voss. Lat. F 30 (primo quarto del IX sec.) conosciuto come *Oblongus* (= O). Di conseguenza, solo le lezioni dei codici carolingi hanno valore "tradizionale" per la restituzione del testo del *DRN* e il contributo degli *Itali* si riduce alle numerose e spesso decisive congetture di cui sono portatori.

Le differenze fra le due posizioni sono ovviamente cruciali e hanno ripercussioni forti sulla *constitutio textus* del *DRN* che appariranno ancora più chiare una volta che disporremo delle due nuove edizioni del poema alle quali lavorano attualmente, seppure con criteri ecdotici spesso diversi, B., per gli "Oxford Classical Texts" (dopo quella di Cyril Bailey), e D. per la "Bibliotheca Teubneriana" (dopo quella di Joseph Martin).

Vengo ai due volumi di D. Renderne conto, e per di più in una rivista destinata a un pubblico con interessi e orientamenti più "filosofici" che "filologici", non è semplice. È bene, tuttavia, che anche persone non sempre e non necessariamente specialiste di problematiche relative alla trasmissione dei testi antichi e medioevali, alle relazioni spesso intricate fra i manoscritti e alle questioni paleografiche e codicologiche, abbiano una idea di come le opere che leggono sono giunte fino a noi e dei problemi, talora davvero complessi, che sono sottesi, pagina dopo pagina, al restauro più o meno fedele degli *ipsa verba* dei

loro autori. Non c'è bisogno di insistere sul fatto che la scelta tra una variante o un'altra, la decisione di mantenere o di espungere un passo o un verso perché considerato interpolato, il definire fino a che punto e in che misura il testo ricostruito corrisponde a quello redatto dall'autore sono tutti elementi che hanno una ripercussione immediata e profonda sull'interpretazione del contenuto e del messaggio veicolato da un'opera.

Lucrezio è una delle voci maggiori nella ricostruzione delle dottrine epicuree e al *DRN* è sempre più riconosciuto il ruolo di fonte primaria (seppure indiretta) accanto ai pochi scritti di Epicuro tramandati in greco nella loro interezza (le tre lettere dottrinarie a Erodoto, Pitocle e Meneceo e le raccolte di massime) o in maniera molto frammentaria (*Περὶ φύσεως*). Di qui la necessità, per gli studiosi dell'Epicureismo, di disporre di edizioni del poema affidabili e l'importanza di ripercorrere, in parallelo, i cammini che i moderni filologi hanno seguito nella loro paziente opera di restituzione del suo testo.

I *Prolegomena zur Editio Teubneriana des Lukrez* (2017) trovano un contraltare nella ricerca di B., che resta attuale e complementare specialmente in quei capitoli che trattano argomenti finora non considerati da D. Penso alle pagine di B. sulla tradizione 'indiretta' del poema ("The Indirect Tradition of Lucretius", pp. 46-135) dove sono tra l'altro studiati i cosiddetti frammenti di Lucrezio (pp. 101-135), cioè sedici versi (o singole parole) che le fonti antiche assegnano al poeta, ma dei quali non c'è traccia nei testimoni della tradizione diretta medioevale e umanistica. Senza dimenticare la seconda delle cinque *Appendices* che completano il volume (pp. 286-295): "*Apparatus fontium Lucreti* (ante a.d. millesimum)".

I fini dei *Prolegomena* di D. sono comunque nel complesso e in più punti diversi da quelli dell'*Early Textual History of Lucretius' De Rerum Natura* di B. D. intende infatti presentare su quali basi manoscritte egli ha stabilito il testo della nuova *editio Teubneriana* e definire, nello specifico e con tutta precisione, i criteri che egli ha seguito nella redazione degli apparati "critici" che la accompagnano.

Pur avendo preso in conto tutta la tradizione manoscritta del *DRN*, e cioè quella carolingia e quella umanistica, D. dichiara che solo una parte dei dati della sua rinnovata collazione di quei testimoni ha il diritto di figurare negli apparati dell'edizione. Di conseguenza, egli vi registra solo le varianti dei codici carolingi che non possono essere eliminate come *lectiones singulares*, mentre recupera nella tradizione umanista (derivata dall'*Oblongus*) unicamente le congetture corrette o

almeno utili, attribuendole, di volta in volta, alle loro fonti originali.

La più antica tradizione del *DRN* è rappresentata da tre codici di età carolingia (qui e altrove le sigle sono quelle di D. 2017, pp. XV-XVI): O (Leidensis Voss. Lat. F 30, del primo quarto del IX sec.), Q (Leidensis Vossianus Lat. Q 94, della prima metà del IX sec.) e GVS. Con queste ultime, D. indica i fogli (“*schedae*”) superstiti di un unico manoscritto del IX sec. (secondo la suggestione di B. Bishoff, *Katalog der festländischen Handschriften des neunten Jahrhunderts (mit Ausnahme der wisigotischen)*, I, Harrassowitz, Wiesbaden 1998, p. 4II), conservati oggi a Copenhagen (G = GKS 2II 2°) e Vienna (V = ÖNB Cod. Lat. 107 folia 9-14 e U = ÖNB Cod. Lat. 107 folia 15-18). D. non assegna una sigla unica a questo codice. B. (pp. 10-13) lo indica invece con S e inoltre divide le ‘*schedae*’ non in tre, ma in due gruppi G e V (= VU). Sulla questione, vedi D. 2017, p. 4 n. 5. I tre testimoni O Q e GVU, discendono, nella ricostruzione stemmatica di D., da un unico modello (Ω), che, da un lato, dette vita a O, e, dall’altro, a Γ (modello perduto di Q e del codice oggi ridotto alle “*schedae*” GVS). Lo prova l’analisi accurata e ragionata di numerosi e significativi errori congiuntivi (*Bindfehler*) e di errori separativi (*Trennfehler*) fra i tre *codices antiquiores*. È possibile ricostruire in maniera meccanica lo stato testuale di Ω dal consenso delle lezioni di O Γ o O Q o O G o OU o OV. Va da sé che il testo dell’archetipo Ω non corrisponde *a priori* dovunque a quello originario di Lucrezio, che si era nel frattempo in varia misura e in più luoghi corrotto. Gli *ipsa verba* del poeta in moltissimi casi potranno essere ricostruiti solo per congettura (*ope ingenii*). A questa operazione certosina si sono consacrate generazioni di filologi dall’antichità a oggi, passando dagli annotatori dei codici carolingi ai redattori e possessori degli *Itali*.

Poste queste premesse, D. discute nei primi due capitoli, in un dialogo costante con i suoi predecessori, la questione complessa di quali e quanti dati della tradizione manoscritta debbano essere riferiti negli apparati critici della sua nuova edizione.

Per quanto riguarda la tradizione carolingia, D. (2017, pp. 17-65) propone di eliminare: a) tutti gli errori singolari dell’uno o dell’altro testimone; b) tutte le lezioni che è possibile provare essere congetture erronee di scribi medievali; c) tutte le varianti e gli errori ortografici. Per mettere in pratica l’operazione di *eliminatio lectionum singularium*, si rivela utile il ricorso alle sigle collettive Γ (accordo di Q e GVU e cioè il secondo subarchetipo della tradizione accanto a O) e Ω (accordo di Γ e O ossia il vero e proprio archetipo). L’accurata analisi che D. consacra all’insieme di questi problemi e alla necessità di indicare

nell'apparato anche le differenti fasi di correzione di O (O¹, O^D, O² e O³) nonché, in misura minore, quelle dei testimoni del subarchetipo Γ (soprattutto di Q², un dotto anonimo del XV sec.) è troppo tecnica e complicata per essere esposta qui seppure nelle grandi linee. È opportuno tuttavia insistere almeno sull'importanza delle decisive correzioni O^D, opera del dotto irlandese del IX sec. Dungal (identificato da B. Bishoff, *Die karolingische Minuskel*, in W. Braunsfels (ed.), *Karl der Grosse, Werk und Wirkung*, Schwann, Aachen 1965, p. 206 n° 365. Proposta in seguito confermata a più riprese dal medesimo studioso; v. la bibliografia citata da B. p. 204 n. 4), e su quelle attribuite a un ignoto O³, databili a quanto sembra al X sec. e limitate fino a I 824 (D. 2017, pp. 22-23). Dungal in particolare intervenne su O in maniera massiccia, spesso in rasura, al momento stesso della preparazione del manufatto sorvegliando e lavorando in stretta collaborazione con il copista principale (vedi anche B. pp. 203-220).

Le dieci immagini a colori dei codici O e Q riprodotte con brevi didascalie da D. alla fine del volume (2017, pp. 259-265) insieme con le altre otto (l'ultima è quella di un foglio di G) in quello di B. (2013, fra pp. 180 e 181) danno una idea concreta degli interventi dei diversi correttori nonché delle *subscriptions*, dei *tituli* e degli *indices* (di cui dirò fra breve, pp. 323-324).

A differenza di B. (p. 32), D. non propone uno suo *stemma codicum* né per la fase alta della tradizione né per l'insieme di quella umanistica. Per gli *Itali* egli riproduce tuttavia (2017, pp. 70-73) i precedenti tentativi parziali di Bitterlich-Willmann (1951), Hosius (1914) e Reeve (1980) tenendo opportunamente conto delle modifiche ultime di Reeve (2005), i cui risultati D. (come B.) condivide. L'errore (D. 2017, p. 73) nell'indicare negli stemmi di Reeve (2005) la dipendenza di ϕ da x e non da o è corretto in un foglietto volante annesso al volume e in D. (2018, p. 515). Uno stemma anche per i codici carolingi avrebbe sicuramente aiutato il lettore ad avere una più immediata immagine dei rapporti fra questi testimoni soprattutto quelli del subarchetipo Γ e del codice originario (S in B.) di cui restano le "schedae" GVU.

Il secondo capitolo dei *Prolegomena* (D. 2017, pp. 66-176) è consacrato alla tradizione umanistica e al suo apporto a un'edizione del *DRN*. D. è un accanito difensore (con Reeve e B., contro F.) dell'ipotesi che il cosiddetto *codex Poggianus*, cioè l'esemplare che Poggio Bracciolini fece eseguire nel 1417 del *DRN*, oggi perduto, ma ricostruibile grazie a alcuni *Itali*, non rappresenti un ramo indipendente della tradizione, ma discenda dall'*Oblongus* (O). Il che riduce, l'abbiamo già visto, l'apporto

degli *Itali* alla restituzione del testo del *DRN* alle sole congetture di cui sono caso per caso portatori.

Così D. ricostruisce la tradizione umanistica di Lucrezio tenendo conto e rivedendo in più punti i risultati dei suoi predecessori. Poggio Bracciolini scoprì nel 1417 l'*Oblongus* (O) a Magonza; uno scriba locale ne eseguì per lui una copia; su richiesta di Poggio, costui tralasciò coscientemente le glosse e le congetture di O³. Poggio ottenne il suo esemplare del *DRN* nel 1418 e vi lavorò con impegno correggendone *ope ingenii* almeno i primi tre libri prima di spedirlo alla fine di quell'anno al suo amico Niccolò Niccoli a Firenze. Qui Niccoli e alcuni suoi anonimi amici intervennero a più riprese sul testo del codice negli anni Venti e Trenta del XV sec. Queste fasi sono indicate (D. 2017, p. XV da cui tutte le citazioni che seguono) con le sigle π (= *codex Poggi*) e ξ ("fons deperditus antiquissimarum coniecturarum, quae in omnibus fere codicibus Italicis inveniuntur"). Lo stato $\pi = \xi$ si ricostruisce grazie alla testimonianza di μ L A_a o x. Nello stesso periodo, cominciarono a circolare tra la Toscana e Napoli altre copie manoscritte del *DRN*: per primo μ ("codicum J_a d α fons deperditus"), poi il modello di x, L e A_a. Verso la metà degli anni Trenta, π viene infine restituito al suo proprietario e arriva a Roma, dove Poggio risiede e dove è copiato un'altra volta dando vita a o (padre di una larga discendenza). Sempre negli anni Trenta, forse per Antonio Beccardelli (Panormita) venne esemplato su μ , un codice ricco di numerose congetture (non tutte della stessa qualità), α ("codicum A B R fons deperditus"). Su un testimone della tradizione α lavorò a Napoli Giovanni Pontano. La sua opera fu continuata dal Marullo, che ebbe conoscenza anche di ϕ ("codicum F C e f fons deperditus"), un esemplare preparato a Roma a partire da o negli anni Cinquanta del XV sec. e appartenuto a Lorenzo Valla. Quest'ultimo lavorò sul testo lucreziano correggendolo non solo con numerose felici congetture, ma utilizzando anche una nuova collazione dell'*Oblongus* che il suo maestro Giovanni Aurispa aveva fatto a Magonza nel 1433. Grazie a questa collazione, Valla poté reintegrare versi che erano stati omessi in π e tenere conto per la prima volta delle correzioni di O³. L'esemplare di Valla ebbe diversi discendenti, fra i quali, uno dei più antichi è C. Sul fondamento di ϕ , Pomponio Leto corresse poi, nel 1459, il suo esemplare lucreziano, N. Grazie all'apporto di lezioni di O e degli interventi successivi di Leto, ϕ trasmetteva un testo lucreziano nettamente migliore rispetto a quello degli altri disponibili a quell'epoca, accompagnato da un apparato di lezioni corrotte, ma antiche, che D. (2017, p. 175) non esita a definire quasi una "Art von Prototyp

einer kritischen Textausgabe”. Un esemplare di ϕ integrato da Leto passò nel 1487 nelle mani di Poliziano che l'utilizzò per annotare il suo codice del *DRN* (Laur. 35.29 = S). Nel 1470 infine venne pubblicato in Italia del Nord il primo incunabulo di Lucrezio, basato sul testo conservativo del codice L. *L'editio Aldina* (1500) di Girolamo Avanzi (Avancius) rappresentò un importante passo in avanti perché il suo editore ebbe accesso per la prima volta a Q. La seconda *editio Aldina* (1515) curata da Andrea Navagero (Naugerius) presenta il migliore testo del *DRN* per la sua epoca e fu soppiantata solo una cinquantina d'anni più tardi da quella (1563/1564) di Denis Lambin (Lambinus).

Particolare attenzione D. (2017, pp. 177-203) rivolge poi, dopo B. (pp. 136-202 e 274-285), ai “paratesti” che accompagnano il poema lucreziano nei manoscritti carolingi: *subscriptions* alla fine dei sei libri, *tituli* intercalati tra i versi dei medesimi e *indices* (solo all'inizio dei libri da IV a VI). O GVU, tramandano tutti e tre i tipi di “paratesti” scritti in maiuscola e con inchiostro rosso; in Q mancano le *subscriptions* e i *tituli*, che avrebbero dovuto tuttavia essere aggiunti dal *rubricator* negli appositi spazi lasciati in bianco. Gli *indices* sono invece presenti anche in Q, copiati con lo stesso inchiostro e nella stessa scrittura minuscola del testo principale. Immagini di fogli di O e G con *tituli* sono in D. (2017, p. 261 Abb. I.) e in B., Pl. I-III e VIII. B. (pp. 154-155, 157-158 e 164-165) riproduce anche (Fig. A-G) in bianco e nero gli *indices capitulorum* dei libri IV-VI in O e Q.

Le *subscriptions* e i *tituli* (ma non gli *indices*) dovevano essere già nell'archetipo (Ω) vergati in maiuscola (verisimilmente con inchiostro rosso) per distinguerli dal testo poetico.

D. è consapevole dell'importanza dei “paratesti” quali documenti della recezione del *DRN* nella Antichità e della necessità di renderli noti ai lettori moderni. Egli riprende dunque il problema, assai dibattuto nella storia delle edizioni lucreziane, di dove, in particolare i *tituli* e gli *indices*, debbano essere pubblicati e come. D. ammette che i *tituli* e gli *indices* non risalgono a Lucrezio, ma vennero aggiunti più tardi da un editore o da un lettore. Inoltre, la redazione dei *tituli* precede quella degli *indices*, che appaiono come una rielaborazione seriore compilata sui primi.

A seguito di Lachmann, D. (2017, p. 187) propone di pubblicare insieme e per intero le *subscriptions* e i *tituli* in una apposita appendice tenendo conto della loro successione nei manoscritti. Gli *indices* invece, secondari rispetto ai *tituli* nei libri che li tramandano, non saranno pubblicati per intero, ma risulteranno utili all'editore per correggere

eventuali errori nella trasmissione dei *tituli*. La parte finale del capitolo contiene importanti note testuali e esegetiche sui *tituli* (2017, pp. 192-203), che tengono conto anche dell'ultima edizione di quel materiale di B. ("Appendix I. Capitula Lucretiana", pp. 274-285).

Il volume si chiude con un quarto capitolo assai ostico, ma fondamentale, intitolato *Orthographica* (2017, pp. 204-248). Qui D. si propone un doppio intento: vuole chiarire innanzitutto i principi che l'editore deve seguire di fronte alle continue oscillazioni ortografiche presenti fino dai manoscritti più antichi e offrire poi una analisi dettagliata e ricca di casi esemplari delle specifiche difficoltà ortografiche che continuano a porre seri e reali problemi. La consultazione, più che la lettura, della miniera dei dati presentati in queste pagine, impossibili a riassumere, apporterà un aiuto concreto ai futuri editori del *DRN*.

Da qualche tempo, l'esigenza di discutere tali questioni si impone sempre di più e con piena ragione in moderne edizioni, almeno di testi poetici. Ne sono esempi eccellenti i paragrafi che alle questioni grammaticali, prosodiche e ortografiche ha sistematicamente dedicato M. L. West nelle sue edizioni Teubneriane di Eschilo (1990, pp. XXV-LIII) e poi dell'*Iliade* (I, 1998, pp. XVI-XXXVII) e dell'*Odissea* (2017, pp. XVII-XXV) di Omero.

D. si domanda se un editore del *DRN* debba seguire la posizione radicale di Bailey, che di fronte allo scetticismo di non poter restituire l'ortografia originale del poema, preferì «to adapt 'the somewhat rigidified orthography of Quintilian's age'» (C. Bailey (ed.), *Titi Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, 3 voll., Vol. I: *Prolegomena, Text and Critical Apparatus Translation*, Oxford, Clarendon Press 1950 (I ed. 1947), p. 51); oppure adattarsi al metodo di Lachmann e cioè accettare di volta in volta la testimonianza dei manoscritti nel mantenere ora una forma ortografica più antica ora una forma più recente. D. è piuttosto favorevole a questa seconda opzione rifacendosi anche alle recenti ricerche di Rudolf Wachter (*Die Entstehung der lateinischen Orthographie im 3. bis 1. Jh. v. Chr.*, in F. Biddau (ed.), *Die geheimen Mächte hinter der Rechtschreibung. L'ortografia e i suoi poteri forti*, Peter Lang, Frankfurt 2013, pp. 13-33, spec. 13-23). Grazie al confronto fra due testi epigrafici di una decina di anni posteriori alla morte di Lucrezio (*CIL* I² 593 e 594: due leggi promulgate da Cesare nel 45 e nel 44 a.C. e quindi documenti rappresentativi del latino ufficiale di quel periodo) caratterizzati dalla palese alternanza di forme ortografiche antiche e recenti, Wachter ha confermato che una normalizzazione ortografica non si era ancora prodotta in quell'epoca. D. (2017, p. 206) richiama

inoltre la non uniformità ortografica del papiro di Cornelio Gallo (PQasr Ibrîm), copiato verso la metà del terzo decennio del I sec. a.C.

In attesa della edizione Teubner alla quale sono consacrati questi *Prolegomena*, D. ha pubblicato anche un secondo imponente volume intitolato *Kritischer Kommentar zu Lukrezens 'De rerum natura'*. D. ha qui riunito in maniera sistematica una lunga serie di note critiche e esegetiche a tutti quei passi del *DRN* il cui testo pone reali difficoltà. Può apparire impressionante, a prima vista, quanti luoghi del poema domandino ancora ulteriori cure, quanti siano in uno stato critico per il quale nessun rimedio efficace è stato trovato, quanti invece siano stati inutilmente sospettati di corrotte. Pagina dopo pagina, D. dà una idea precisa e sempre bene informata dei problemi, difende quando necessario la paradosi, propone talvolta congetture o soluzioni che potranno o meno convincere, ma che devono essere tutte valutate con attenzione.

Dalla lettura del volume si ha già una idea abbastanza chiara di come si presenterà il testo della nuova edizione. Da un lato, D. appare un critico prudente, poco incline a correzioni a iosa e di conseguenza assai conservatore. Egli non esita a avanzare proposte congetturali, ma alla fine si dichiara spesso se non vinto, almeno sanamente prudente e preferisce rinunciare a accoglierle a testo, relegandole nell'apparato. Questo spiega il numero assai alto di parole o di versi che nel corpo del poema sono stati crocifissi perché ritenuti irrimediabilmente corrotti. In altri casi, tuttavia, D. è un po' troppo corrivo a intervenire sulla paradosi, in particolare per quanto riguarda la questione delle interpolazioni che già lo aveva largamente occupato nella sua dissertazione *Pseudo-Lukrezisches im Lukrez. Die unechten Verse in Lukrezens 'De rerum natura'*, De Gruyter, Berlin-New York 1996 (D 1996). Qui D. aveva sospettato la presenza di una novantina di interpolazioni nel *DRN* per un totale di circa 370 versi, che dovevano pertanto essere espunti. Va a suo merito il fatto di avere nel frattempo riflettuto ancora su diversi casi controversi e di essere ritornato con opportune *δευτέραι φροντίδες* su sue precedenti decisioni, in parte anche a seguito di sensate obiezioni di Hans Gottschalk (G. 1999: «Mnemosyne» 52 (1999), pp. 748-755). Oggi, egli dichiara (D. 2018, p. V) che i versi interpolati gli appaiono piuttosto circa 200, distribuiti in una sessantina di passi. Il numero è ancora assai alto, ma un progresso c'è stato.

La questione è cruciale e davvero delicata. Nessuno può negare che a D. manchino i mezzi o gli argomenti di contenuto e di lingua per difendere i propri interventi. Nonostante questo, continuo a restare molto più scettico di lui in particolare per quanto riguarda almeno un

tipo di interpolazioni. Mi riferisco a quegli interventi che D. interpreta come tentativi deliberati per migliorare passi del poema di Lucrezio da un punto di vista letterario o filosofico con l'abbellirne una immagine o con l'arricchirne un argomento grazie a materiale recuperato altrove nel *DRN*. Poiché il testo presunto interpolato è *già* talora presupposto da autori come Seneca, Quintiliano o dal *Culex* pseudo-virgiliano, D. (1996, pp. 47 n. 203, 57, 309) deve ammettere che tali interpolazioni erano molto antiche e che erano nate più o meno nei cinquanta anni che seguirono la morte di Lucrezio.

Un esempio classico di questo tipo di interventi è il riuso dei versi I 926-950 per creare *ex novo* un proemio al IV libro (I-25), che in realtà non ne avrebbe bisogno. Il passo è una vera *crux* della filologia lucreziana. D. (2018, p. 201) resta ancora fedele alla sua precedente posizione (1996, pp. 81-96) nonostante le critiche di Gottschalk (1999, pp. 750-751, che comunque non riferisce). Rifacendosi a un recente studio di Michael Erler (*Lukrez und Apollonios Rhodios. Zur Frage des Proömiums zu Buch IV*, in S. Ernst-M. Häusl (eds.), *Kulte, Priester, Rituale – Beiträge zu Kult und Kultkritik im Alten Testament und Alten Orient: Festschrift für Theodor Seidl zum 65. Geburtstag*, Eos Editions, St. Ottilien 2010, pp. 473-482), D. ritiene che il libro IV del *DRN* (solo dei sei del poema) mancava di un proemio allo stesso modo del II libro delle *Argonautiche* di Apollonio Rodio. Il che confermerebbe che i versi IV 1-25 sono interpolati.

Non è possibile riprendere qui nei dettagli l'analisi di questo annoso problema né di quello altrettanto interessante e ricco di conseguenze anche filosofiche relativo alla posizione del v. 155 del V libro del *DRN*. Con questo verso (*quae tibi posterius largo sermone probabo*), se si lascia là dove è trasmesso dai manoscritti, Lucrezio dichiarerebbe a Memmio che discuterà (*tibi ... probabo*) in seguito (*posterius*) più a lungo (*largo sermone*) della natura degli dèi. Poiché una tale trattazione manca nel poema, nella versione in cui è tramandato, era stato supposto che Lucrezio non avesse avuto il tempo di scrivere i versi promessi sugli dèi e che quindi il *DRN* fosse rimasto un torso. D. (1996, pp. 302-304), nella convinzione che il poema fosse invece stato ultimato da Lucrezio, aveva suggerito di spostare il v. 155 dopo il v. 125 e di espungere poi i vv. 126-145 (D. 1996, pp. 102-109) che tra l'altro contengono una ripetizione in 128-140 di III 784-796. In tal modo, il v. 155 annuncerebbe non una discussione della natura degli dèi, ma piuttosto la dimostrazione della mortalità del nostro mondo, che seguirebbe immediatamente l'*excursus* antiteleologico di V 146-234. Alle obiezio-

ni di Gottschalk (1999, pp. 751-752), D. ha risposto (2018, pp. 288 e 302) con nuovi argomenti interessanti, anche se a mio parere non decisivi.

Nella discussione di questi e di altri casi simili pesa molto l'ammissione o il diniego della *vexata quæstio* se Lucrezio avesse lasciato il *DRN* se non incompiuto, almeno senza l'ultima mano e questo in relazione anche all'interpretazione di un passo forse corrotto della lettera che Cicerone scrive al fratello Quinto nel febbraio del 54 a.C. (*Ep. ad Q. fr.*, II 10).

Non è il momento né la sede adatta per riaprire il dibattito né per discutere delle prime fasi della circolazione del testo del *DRN*. Qualcosa comunque si può forse aggiungere tenendo conto degli specifici aspetti della realtà materiale del libro e delle pratiche di redazione della produzione letteraria nel mondo antico, oggi sempre più indagata con risultati inaspettati e intriganti.

È ben difficile, direi impossibile, immaginarsi come si presentava il manoscritto del *DRN* nella versione ultima lasciata da Lucrezio. L'idea che mi sono fatta, alla luce anche delle ricerche alle quali ho appena accennato, è che Lucrezio non avesse ancora (per quali ragioni non saprei) preparato un vero e proprio "idiografo" del poema, cioè un testo copiato su rotoli di papiro (almeno 6) sotto il suo diretto controllo e con interventi mirati introdotti su sua richiesta e che sarebbe poi servito come modello per gli esemplari che avrebbero garantito la pubblica diffusione del *DRN*. Il che significa, in altre parole, che Lucrezio non aveva "pubblicato" lui stesso una "edizione" del poema, con tutte le conseguenze che ciò comporta. Non credo che D. sarà convinto di questo scenario. Resta pur sempre che con il presupporre una simile eventualità si riesce meglio a capire e giustificare certe realtà del testo del *DRN* che non possono essere tutte convincentemente spiegate come errori della sua trasmissione. Con i testi antichi, bisogna avere oggi il coraggio di ammettere che talora la loro prima diffusione presuppone situazioni e fenomeni testuali diversi da quelli che eravamo soliti immaginarsi. Il che comporta, in certi casi, il ricorso a criteri ecdotici differenti e lontani da quelli correnti della filologia classica tradizionale.

Da questo punto di vista, in teoria almeno, le conclusioni di B. (pp. 272-273) mi appaiono realiste:

Since Lucretius' poem was manifestly unfinished, distinguishing between whether he produced the poem's final ordering and whether the initial compiler or 'editor' confused that order can

be achieved in theory but scarcerly in practice: the Lucretian editor should certainly not improve the ordering of the poem for him by rearranging paragraphs and arguments, regardless of what Lucretius might have intended, unless the transposition could be correcting a genuine error of transmission.

Al di là delle perplessità a proposito delle interpolazioni e di qualche altro criterio ecdotico, ritengo che i due volumi di D. siano un eccellente contributo alla storia del testo e alla trasmissione del *DRN* di Lucrezio, che rendono i lettori sempre più impazienti di disporre della sua nuova edizione.

CNRS, Paris

tiziano.dorandi@orange.fr



Prodromi all'etica filosofica della *polis*:
Tra l'aretologia di Solone e l'ermeneutica di Giuseppe Rensi
sull'intellettualismo socratico *

di

TIZIANO F. OTTOBRINI

«Tutta la storia della filosofia confuta Socrate precisamente nel medesimo punto e senso in cui tutta la storia della filosofia confuta Kant»¹: così è possibile effigiare e compendiare la razionale irrazionalità del “patico” nella temperie protofilosofica dell'etica socratica.

L'intendimento del presente contributo vuole configurarsi come una ripresa² dell'interpretazione irrazionalistica che Giuseppe Rensi ebbe a sviluppare antifrasticamente nonché antinomicamente circa

* Si ringraziano il *referee* anonimo e la Dott.ssa Maria Farina per le gentili e preziose indicazioni.

¹ G. Rensi, *I Sofisti, Socrate, Platone*, in *Raffigurazioni: schizzi di uomini e di dottrine*, Guanda, Modena 1934, pp. 81-82.

² Di Giuseppe Rensi sia il dato biografico sia il genio speculativo sono precipitati nell'oblio più pieno con il dopoguerra post-fascista: per un suo quadro complessivo si confronti l'imprescindibile N. Emery, *Lo sguardo di Sisifo. Giuseppe Rensi e la via italiana alla filosofia della crisi*, Marzorati, Milano 1997. Allontanato dall'università già nel 1927 ed espulso dall'accademia italiana nel 1934, Rensi si è segnalato nel panorama filosofico allignante in Italia per l'audace tentativo di modulare un contrappunto teoretico agli idealismi crociano e gentiliano, da cui si distingue per le iridescenti striature che al Nostro provengono dalla compulsazione di pagine personalistiche (Camus) e pessimisticamente orientate verso il dato di natura (Schopenhauer ma anche Leopardi, oltre a Wittgenstein): di qui – in ordine agli interessi del presente contributo – si possono cogliere con evidenza le linee direttrici che porteranno il filosofo genovese a maturare il suo profilo intellettuale di «scomodo nichilista» (così Franco Volpi, *Giuseppe Rensi scomodo nichilista*, “La Repubblica”, 17 febbraio 2002) e a elaborare il suo *opus maximum* (1937) de *La filosofia dell'assurdo*, in cui l'inconciliabilità con il piano del reale si declina in armonia con la fiducia nell'autodisciplina della sfera etica.

l'impostazione intellettualistica del paradigma etico di Socrate, come è trådito nelle testimonianze poziori di Platone e Senofonte; in tale traiettoria di intenti costituirà un punto di flesso imprescindibile la valutazione di una voce dell'arcaismo greco non a sufficienza compulsata dal medesimo Rensi³ qual è quella del nomoteta Solone (attivo tra la seconda metà del VII a.C. e la prima metà del VI)⁴, giacché i pur lesionatissimi frammenti superstiti di quest'ultimo permettono di cogliere con evidenza il punto più avanzato raggiunto dalla riflessione sapienziale (*qua talis* prefilosofica) con cui la posizione di Socrate dovette confrontarsi – per lo più emancipandosene ma sotto molti rispetti restandone soprattutto contaminata e fecondamente impollinata.

Si procederà pertanto lungo tre momenti: in primo luogo concentrando il fuoco delle argomentazioni su Solone come precursore dell'etica filosofica greca; si trascorrerà quindi ad apprezzare *ex contrario* il modello dell'etica socratica, traguardata e resa comprensibile proprio in quanto reazionaria alla precedente istanza da cui prende le mosse e vuole distinguersi; ultimamente si farà appello alla speculazione di Rensi come a una delle più originali voci filosofiche capaci

³ Circa la competenza e la frequentazione di Rensi nell'ambito dei temi di pertinenza alla filosofia antica, in ispecie platonica, cfr. F. De Luise, *Il Socrate di Rensi. Un sobrio eroismo scettico*, in E. Spinelli-F. Trabattoni (eds.), *La bandiera di Socrate. Momenti di storiografia filosofica italiana nel Novecento*, Sapienza Università Editrice, Roma 2016, pp. 1-22.

⁴ Quantunque preceduto da Dracon(t)e nel ruolo di primo legislatore storico di Atene (cronologia tradizionale: 621/620 a.C.), Solone rappresenta tuttavia un caso di interesse privilegiato per due ordini di ragioni: sotto il rispetto storico-filologico giacché la sua figura si staglia con nettezza dalle brume del resoconto semileggendario che onnubila l'archegete Dracone; sotto il rispetto della storia, poi, si dà a essere valutato come preferibile poiché la silloge di testimonianze raccolte sotto il suo nome danno a vedere una patente e diretta attenzione per il *datum* etico degli individui e della comunità ateniese che era stato chiamato ad amministrare. Di qui, mentre il νόμος draconiano risulta giacere sull'esclusivo piano dell'intervento coercitivo, volto a irreggimentare la condotta dei singoli in modo estrinseco e a prescindere dall'educazione morale dei soggetti, Solone ha invece restituito un paradigma di legislatore più pieno e rotondo sotto il profilo umano, inserendo il valore normativo delle sue notorie κύρβεις entro la prospettiva complementare dello sguardo *in interiore homine*: legge della polis ed educazione degli affetti in Solone si saldano in unità, rendendone irrefragabile e imprescindibile l'attestazione lungo il percorso che conduce alla de-finizione del primo modello filosofico compiuto di etica nel mondo greco, quale matura presso Socrate. Per questo e un simile inquadramento cfr. almeno Maria Noussia in *Solone. Frammenti dell'opera poetica*, Rizzoli, Milano 2001, pp. 23-26.

di portare un contributo alla comprensione degli asintoti del razionalismo e dell'irrazionalismo quali sono attestati agli albori della riflessione etica in ambito greco.

Anzitutto, il punto di vista che è possibile recuperare a partire dalla specola di Solone risulta essere senz'altro isolato e privilegiato: privilegiato giacché questi è riconosciuto da Platone⁵ in avanti come uno dei Sette Savi dell'antichità e, *quo talis*, condensa in sé la ricchezza della riflessione sapienziale dell'Ellade; isolato poi giacché la sua esperienza di reggitore della città di Atene⁶ lo mise dinnanzi alla questione concreta di misurarsi con l'intera rotondità dell'uomo accostato in tutta la sua polimorfia etica, dovendo quindi approntare non già un *exemplum* disincarnato e scarnificato del fattore umano bensì inserendo i propri interventi sociali entro il quadro dell'uomo come fattualmente si pone nella storia.

Ciò premesso, occorre soffermare lo zenith dell'attenzione sul fr. 3 G.-P.² di Solone, la celebre elegia del Buon Governo (Eunomia); pur trattando dei destini di prosperità cui Atene è vocata in grazia della meritata benevolenza impetrata da Zeus (vv. 1-4), cionondimeno anche la *polis* attica è travagliata da una camarilla di cattivi cittadini, in preda alla *hybris* (v. 8), cittadini che φθείρειν μεγάλην πόλιν [...] βούλονται χρήμασι πειθόμενοι (vv. 5-6). Fondamentale è notare, a questo proposito, il lessico con cui Solone caratterizza eticamente l'incapacità di autodisciplina⁷ che avvinghia e travia tali cittadini: in

⁵ Plat., *Prot.*, 343a-b; è verisimile che a Platone preesistesse in merito una tradizione, come argomentato in B. Snell, *Zur Geschichte vom Gastmahl der sieben Weisen*, in O. Hiltbrunner-H. Kornhardt-F. Tietze (eds.), *Thesaurismata. Festschrift I. Kapp*, C.H. Beck, München 1954, pp. 105-111 (ma contrario è D. Fehling, *Die Sieben Weisen und die frühgriechische Chronologie. Eine traditionsgeschichtliche Studie*, Peter Lang, Bern u.a. 1985).

⁶ Tanto che almeno «fino al tempo della sua legislazione, la storia di Atene è strettamente connessa alla vita di Solone» (K. J. Freeman, *The Work and Life of Solon*, University of Wales Press Board Cardiff-London 1926, p. 179 nella nostra traduzione).

⁷ Che non si tratti semplicemente di un retaggio della prima *forma mentis* del pensiero greco – *quoad* legato ancora a moduli somatici di espressione – è dimostrato ad usura dalla valutazione che anche Plotino (avanti il 285 d.C.) – vertice della speculazione antica nel suo slancio addirittura al sovraessente – avrebbe avvertito la necessità di fare ricorso a una terminologia di ordine etico (in questo caso con senso positivo) per significare il supremo atto intellettivo e la massima protensione noetica: infatti, l'intera *Enneade* V (che tratta delle tre ipostasi originarie) fin da I, 10 denomina τόλμα – “temerità, audacia” – la suprema vocazione all'intelligibile dell'anima, giacché solo con un atto eticamente connotato il *logos* può urgere a

modo perspicuo, infatti, al v. 9 scrive:

οὐ γὰρ ἐπίστανται κατέχειν κόρον οὐδὲ παρούσας.

Solone sta trattando, in questo giro di versi, della mente ingiusta di molti capi di popolo (δήμου θ' ἡγεμόνων ἄδικος νόος, v. 7), i quali conducono a rovina la *polis* proprio in forza delle cattive scelte – con detrimento collettivo ma anche privato –, scelte che operano per una causa individuata senza esitazione nella fragilità della loro educazione e condotta morale nonché – quello che si configura identico, come si vedrà – “emotistica”. Solone indica immediatamente nell'alveo della disciplina dei sensi e dei sentimenti la causa dell'esito valoriale ancipite del governo, portando a confluenza i due piani politico ed etico. Interviene dunque qui una prima ed evidente emergenza della dimensione della irregimentazione del passionale a opera del razionale: a Solone è ben chiaro che la sfera dell'umano non è completamente *compos sui*, perché molta parte delle umane vicende è gestita dall'arbitrio divino; perciò, se, da un lato, è tracotante l'atteggiamento che Solone medesimo definisce ἀφροσύνη nel corso dell'elegia alle Muse⁸, dall'altro lato, occorre che l'uomo non rinunci al pieno controllo almeno entro la sfera di suo dominio: di qui la traiettoria della ragione è chiamata a emancipare l'uomo dalla prona passività alle passioni. In altri termini, come l'uomo non deve spingersi *ultra*

penetrare la struttura protologica dell'essere. Come si ricava da Torchia in più luoghi (N. J. Torchia, *Plotinus, Tolma and the Descent of Being: An Exposition and Analysis*, Peter Lang, Bern u.a. 1993), l'intreccio di etica e ragione è peraltro anche presentato dal medesimo Plotino (cfr. *Enn.* I, VIII, 9, 18-19) con un'accezione di τόλμα non solo in relazione ma del tutto imbibita nell'interno del puramente intellegibile, poiché il processo del proprio costituirsi come ipostasi autonoma e altra dall'uno comporta all'intelletto la necessità di saldarsi in unità alla conoscenza (cognizione etica, non solo logica) anche del corpo e del materiato, per apprezzarne l'alterità a un tempo separante e unificante. Sulle relazioni tra etica, ragione e biotività dell'espressione in Plotino cfr. N. Baladi, *Origine et signification de l'audace chez Plotin*, in *Le Néoplatonisme, Colloque CNRS Royaumont 9-13 juin 1969*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1971, pp. 89-98; J. M. Rist, *The Problem of «Otherness» in the Enneads*, in *Le Néoplatonisme*, cit., pp. 77-87; circa le implicazioni (neo)pitagoriche si veda M. Atkinson, *Plotinus: Ennead V, 1, On the Three Principal Hypostases*, A Commentary with Translation by M. Atkinson, Oxford University Press, Oxford 1983, pp. 4-5. Plotino esibisce quindi l'evidenza per cui, anche al suo punto più alto, l'intellezione si fa intelligenza dell'emozione.

⁸ Cfr. I G.-P.², vv. 67-70: i destini umani sono solo parzialmente controllabili dall'autodeterminazione dell'uomo, giacché sarà il dio a gestirne molti esiti.

mensuram a governare addirittura nella regione prasseologica di competenza degli dèi, parimenti non deve nemmeno deflettere dal pieno dominio nell'ambito di sua competenza, il che consta del regno del "patico" addomesticabile soltanto mediante ragione.

Viene da Rodolfo Mondolfo⁹ un contributo di importanza irrefragabile per comprendere le conseguenze, le implicazioni e le suggestioni che promanano dalla posizione di Solone¹⁰. La coscienza che l'Ateniese per la prima volta mostra di avere sviluppata circa il ruolo direttivo dell'intelligenza sul passionale, infatti, apre con forza lo spazio sia al perfezionamento morale – giacché, se per natura fosse fuori del controllo intellettuale, il passionale sarebbe "aorgico" in quanto non deliberato né tampoco controllabile – sia alla responsabilità morale: posta la contiguità tra peccato ed errore morale, è dato di leggere nel Mondolfo «prima, il peccato era non errore intellettuale o abbandono a una evidenza esteriore, bensì una tendenza innata»¹¹. Si staglia di qui che la *rationalitas*¹² della conduzione morale consiste in un superamento reciso della categoria del "crimine oggettivo",

⁹ Fondamentale per intendere le dinamiche della trasparenza a sé nell'antropologia antica resta indefettibilmente R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto nell'antichità classica*, La Nuova Italia, Firenze 1958 (in seguito citato nell'edizione curata da G. Reale, Bompiani, Milano 2012). Richiamandosi a L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Ernest Leroux, Paris 1917, pp. 303 ss. e 318 ss. e ad A. Levi, *Delitto e pena nel pensiero dei Greci*, Fratelli Bocca, Torino 1903, il Mondolfo (pp. 407-408) coglie lo snodo decisivo che Solone opera ad esempio rispetto a Teognide, distinguendo – laddove necessario, ché molte mutue relazioni permangono – la dimensione del peccato da quella della immoralità, ancora vincolate indissolubili presso il Megarese. Solone restituisce quindi una delle prime lucide attestazioni della erigenda autoconsapevolezza del soggetto nel cosmo della morale.

¹⁰ Cui dunque va ascritta una posizione di preminenza entro quella «poesia ionica, la quale, a partire da Archiloco e Solone, ha offerto elementi importanti al pensiero costruttivo nell'ordine etico, politico e religioso» (R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto nell'antichità classica*, cit., p. 40).

¹¹ R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto nell'antichità classica*, cit., p. 403, ove il torno di anni in cui agisce e campeggia Solone è acquisito nella linea di affrancamento dalla ἀτσαλία omerica in direzione di una più matura e completa εὐνομία del soggetto umano verso di sé e verso la compagine politica tutta.

¹² Flettendola in accezione morale, attingo questa terminologia dal diritto canonico, allo scopo di significare la potestà dell'intelletto nella sfera del pratico, cui Solone nel luogo considerato conferisce per primo una rilevata centralità. Per lo specifico uso del termine in questione presso i canonisti e circa i lineamenti della storia del medesimo, cfr. da ultima C. Minelli, *Rationalitas e codificazione canonica*, Giappichelli, Torino 2015.

nozione che – agendo una *reductio in unum* delle sfere del diritto e della morale (ovvero prima della distinzione dei medesimi) – con Solone viene sostituita da quella di “soggetto criminale” e della sua responsabilità. Mentre nella più remota antichità greca il colpevole era il *de-mens*, incapace di disciplinarsi perché preda di pazzia umana o delirio indotto dal divino, tanto che il suo delitto era uno ἀμάρτημα involontario, si può notare seguendo la traccia del Mondolfo (*op. cit.*, pp. 401 ss.) che la lucida consapevolezza del controllo dell’epistemico sul κόρος di cui *supra* non può che urgere a tratteggiare l’orizzonte della volontarietà della responsabilità e della morale. L’individuo è padrone delle proprie azioni, che opera in quanto sa (ovvero non sa) controllare le proprie pulsioni – si nota *per incidens* che è una prospettiva, questa, cui ancora in Aristotele sfuggono solo i limitatissimi casi dei sommi tra i crimini o peccati, riferibili per la loro gravità solo alla responsabilità divina (così Aristotele nel *Protrettico*, fr. 106 ed. Walzer).

Il caso fin qui considerato è il più esplicito ma non certo l’unico di tal segno nella silloge superstite delle opere soloniane: per ragioni non solo di brevità ma, in modo particolare, di evidenza, basterà fermare l’arsi sul fr. 5 G.-P.², ove si legge (vv. 3-4): οἱ πολλῶν ἀγαθῶν ἐς κόρον [ἡ]λάσατε / ἐν μετρίοισι τίθεσθε μέγαν νόον. Solone apre (v. 1) trattando del pernicioso amore per le ricchezze (φιλοχρηματία) e della conseguente oltracotanza (ὑπερηφάνια)¹³ degli uomini, movendo di qui a intuire il rapporto carsico e però patente tra la sfera della conduzione morale e la parallela sfera intellettuale (il *grande pensiero* del v. 4 sopra evocato)¹⁴. In questo caso si osserva dunque – a parità dei termini implicati nella relazione – l’inverso della direzione istituita nel fr. 3: se in questo è l’intelletto a essere invocato a intervenire nella moderazione dell’ambito etico, nel fr. 5 invece è l’ambito della medietà etica a condizionare la natura della concezione intellettuale, cercando di contenerne l’altezza sotto i limiti dell’altezzosità.

¹³ Cfr. anche G.-P.² 3, 36 ss. Risulta rilevante che con il pensiero qui espresso da Solone sarà in radicale convergenza di pensiero anche Platone in *Resp.* III 391c 5, allorché associa il culmine dello squilibrio etico alla tendenza a non reagire ai due difetti dell’illiberalità e dell’avidità di ricchezze da una parte e, dall’altra, proprio a quello delle azioni oltracotanti (ὑπερήφανα).

¹⁴ Si noti la specificità del lessico soloniano: in luogo della più frequente circonlocuzione μέγα (o μεγάλα) φρονεῖν Solone opta per un’espressione (μέγαν νόον) pienamente votata al carattere intellettuale, invece di richiamarsi al φρήν, intriso qual era ancora di connotazioni istintuali e somatiche: cfr. M. Bissinger, *Das Adjectiv μέγας in der griechischen Dichtung*, Diss., München 1966.

Solone si colloca dunque nel punto di svolta della conquista di una posizione di intellettualismo etico entro la storia del pensiero greco: una convergenza di noetico ed etico che l'ordine prefilosofico della *sophia* è capace di contenere al di qua degli eccessi cui presto sarà invece drenato con il primo paradigma compiutamente filosofico quale emergerà con Socrate.

Socrate, infatti, qui necessita di essere considerato sotto l'eminente angolazione della nota posizione dell'intellettualismo etico ascrittogli, in forza di cui si dà coestensione tra conoscere il bene e volere il bene medesimo; tale assunzione – riconoscendo primazia al piano noetico rispetto a quello etico – conduce Socrate alla fondazione gnoseologica e metafisica della morale, come avvertiva Guido Calogero¹⁵. In questo modo, tuttavia, operando in modo radicale la subordinazione del piano etico a quello dianoetico – da cui già Aristotele recisamente rifuggirà –, Socrate porta alle estreme conseguenze il percorso di razionalizzazione dell'emotivo intrapreso da Solone ma, radicalizzandolo, per parte sua sfalda la logica del concreto nella dialettica dell'astratto¹⁶, ben oltre il “vangelo socratico”¹⁷ della logica informante la vita.

Si profila di qui un'identità idealistica e, in quanto tale, paradossale, della proposta etica di Socrate: idealistica, giacché si rivolge all'uomo formalmente inteso e quindi deconcretizzato piuttosto che all'uomo nella sua creaturale concretezza; paradossale poi, giacché il tentativo di ridurre a totale razionalità la sfera delle passioni mostra per la prima volta con Socrate la propria inattuabilità e, in ultima analisi, la propria irrazionalità – ché irrazionale è supporre la totale razionalità dell'umano. In questo quadro di riferimento si colloca quale voce di raffinata critica interpretativa la figura di Giuseppe Rensi, cui è da ascrivere la centralità in Socrate del carattere antinomico dello spirito, nell'attenzione per i conflitti interni della ragione sul piano etico-pratico¹⁸.

¹⁵ Cfr. G. Calogero, *Burnet, Socrate, la morte e l'immortalità*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 7 (1926), pp. 383-385 (rist. in Id., *Scritti minori di filosofia antica*, Bibliopolis, Napoli 1984, pp. 160-163).

¹⁶ Cfr. M. Durst, *Guido Calogero. Dialogo, educazione, democrazia*, Seam, Roma 2002.

¹⁷ Definizione di Heinrich Maier in *Socrate. La sua opera e il suo posto nella storia*, La Nuova Italia, Firenze 1978 (1944¹), vol. II, pp. 92-135 (ed. or. *Sokrates: Sein Werk und Seine Geschichtliche Stellung*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1913).

¹⁸ *Le antinomie dello spirito* è infatti titolo di una celebre opera di Rensi, apparsa nel 1910, nel cui svolgimento si mettono in luce le inconciliabilità di intenzione morale e valutazione critica dello stato di cose.

Lo scetticismo e il pessimismo morali di Renzi, infatti, trovano nel medesimo Socrate il corifeo della propria espressione compiuta, giacché la filosofia dell'assurdo renziano alligna nel convincimento del sillogismo tragico anti-hegeliano che «ciò che è reale è irrazionale e ciò che è razionale è irreale», come compare in un aneddoto riferito da Michele Federico Sciacca, curatore della nuova edizione di *Principi di politica impopolare*¹⁹. Sotto questo rispetto, l'onnipervasivo rigore logico nell'argomentazione morale manifesta in Socrate il parossismo della propria imperseguibilità; l'*affaire*-Socrate del 399 reca in sé le stigmate della struttura ontologica del mondo, laddove si rende ostensibile che l'esercizio *toto coelo* coerente e conseguente con se stesso del *logos* in materia etica va incontro a un esito nefasto, poiché è la struttura del reale a essere ir-razionale, cioè razionale sì ma non totalmente tale. Renzi legge il Socrate del *Critone* platonico come prima e massima espressione del genio scettico che campeggia nella natura della morale, tanto da pervenire all'istanza dell'eloquente titolo de *La morale come pazzia* (uscito postumo nel 1942): Socrate è risultato vittima della *polis* ateniese perché ha optato per l'applicazione rigorosa – *sine glossa* – della ragione nell'ambito della elicitazione morale, senza considerare che la struttura ontologica della morale non è razionale bensì scettica²⁰ e ir-razionale: in questi termini la morale è pazzia, in quanto si sottrae al pieno controllo della deduzione dialettica. Scrive Renzi intorno al principio di Socrate²¹ nel

¹⁹ Cfr. F. De Luise, *Il Socrate di Renzi. Un sobrio eroismo scettico*, cit., p. 13 e n. 12.

²⁰ Così in A. Montano, *Giuseppe Renzi. La scepsi come impegno etico*, in *Il prisma a specchio della realtà. Percorsi di filosofia italiana tra Ottocento e Novecento*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, pp. 187-259. Risulta evidente che all'ordine dell'etica corrisponde in Renzi la sostituzione dell'apodissi di stigma socratico con una valutazione specifica, caso per caso, scettica appunto circa la concreta realtà prospettata dallo specimine in questione, in forza della necessità di rigettare il paradigma intellettualistico a favore del ricupero di una morale sapienziale meno conseguente logicamente ma più rispondente sul piano prasseologico.

²¹ Al pari di Socrate, Renzi coglie anche nell'*exemplum* romano del *Trasea Peto* (opera postuma ma composta probabilmente nel 1940) una manifestazione dell'irrazionalità del rigore morale, nella sua costitutiva incapacità di aderire al reale, stante la natura ultimamente ir-razionale di quest'ultimo: il percorso di opposizione all'imperatore Nerone da parte del senatore Trasea Peto (che si risolverà al suicidio) esibisce l'incommensurabilità tra la virtù vissuta e la virtù formale – la seconda segnata senza resti dalla dialettica razionale mentre la prima è connotata da una minor forza della presa del *logos* nella temperie morale, nella sua capacità di mediazione con la dimensione dell'umano quale fattualmente e perfettibilmente si presenta in

Critone che «per far sì che la compagine e la disciplina sociale reggano occorre accettare molto di ciò che ai nostri soggettivi pareri sembra ingiusto e irrazionale»²².

Altresì, secondo Rensi il paradigma del *Fedone* eleva alla massima evidenza il fatto che sia immersa nell'irrazionale la lucida razionalità di Socrate, stante che ogni prasseologia – sia politica²³ sia morale – è messa a fuoco dal Nostro come filosofia dell'assurdo²⁴; sia l'assurdo

actu exercito nell'esperienza dell'umano, sempre riformabile: cfr. A. Poggi, *La vita secondo Giuseppe Rensi*, introduzione a G. Rensi, *Trasea contro la tirannia*, Corbaccio Dall'Oglio, Milano 1948.

²² G. Rensi, *Il Critone (critiche al Fascismo)*, articolo pubblicato su "La Sera" il 23 novembre 1921. Giova avvertire che in questo articolo – così come in quello complementare apparso presso la medesima sede il successivo 5 gennaio 1922 dal titolo *Il "Critone" e i fascisti* – il filosofo genovese (che dopo le leggi fascistissime del 1925 e 1926 verrà privato della cattedra universitaria, per aver paragonato la genesi della tirannide del VIII libro della *Respublica* platonica alla prassi illegale del fascismo) coglie nella parabola socratica non solo una prefigurazione ma una coappartenenza ontologica con la condizione degli intellettuali oppositori del regime fascista: la coerenza morale nel suo più rigoroso esercizio persegue come risultato la condanna di Socrate e, parimenti, l'ostracismo degli oppositori del Fascio perché la struttura della realtà morale, su cui ambedue fondano, mostra in sé delle porosità inaccessibili alla ragione, tanto che la strenua applicazione della ragione all'etica tende a non perseguire il suo scopo proprio in ragione della mancata ponderazione che lo statuto ontologico dell'etica è intrinsecamente ir-razionale. Entrambi i contributi di cui sopra sono riprodotti in G. Rensi, *Principi di politica impopolare*, a cura di M. F. Sciacca, Volpe, Roma 1974, pp. 117-122 e 123-128.

²³ Posta la sfera politica come dilatazione della scelta morale individuale, Rensi presenta esplicitamente la sua esperienza politica come un'attestazione perspicua del trionfo dell'assurdo nel reale: «In due momenti assai gravi per la storia del paese e del pensiero di un uomo, ho visto due idee opposte, storicamente assai importanti, nelle quali avevo successivamente scorto l'incarnazione del razionale e del vero, prendere, nell'atto del loro realizzarsi, le forme concrete più insensate, proprio quelle che parevano pensate apposta per far risultare l'idea inaccettabile, errata, impossibile, per offrirne la confutazione, per ricondurre gli spiriti a persuadersi della necessità dell'idea contraria. Le ho viste deformarsi, snaturarsi, corrompersi, proprio pel solo fatto del loro diventar reali, pel solo fatto che le teste dissennate degli uomini si erano messe a realizzarle» (G. Rensi, *La filosofia dell'assurdo*, Corbaccio, Milano 1937, p. 15, riferito anche in F. De Luise, *Il Socrate di Rensi. Un sobrio eroismo scettico*, cit., p. 16, n. 18).

²⁴ La dimensione intrinsecamente antinomica della morale è espressa da Rensi con riferimento all'incertezza consustanziale a ogni atto morale; l'azione morale, infatti, comporta di sacrificare una condotta che si è in precedenza mostrata soddisfacente per attuare fini più alti che sono nuovi e ancora non sperimentati e, in quanto tali, inaspettati e incerti: la morale necessita quindi, nella visione di Rensi, il sacrificio di un'inclinazione presente sicura per un futuro periclitante (G. Rensi, *Le aporie della ragione*, a cura di G. Invernizzi, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2017,

sia l'irrazionale, che si lascia assumere a sinonimo o almeno paronimo dell'assurdo, sono il riflesso teoretico diretto della consistenza ontologica della *praxis*, per la prima volta esperita da Socrate nel suo carattere paradossale – e dunque impraticabile *sic et simpliciter* –, allorché il dominio normativo della ragione aspiri a emanciparsi da qualsiasi commercio o condivisione con il “patico”. Per questo Socrate (come del resto anche Platone) è guadagnato da Rensi²⁵ nella medesima proiezione di speranza, alla ricerca di luoghi immuni o mitridatizzati dalle contraddizioni del reale, quando invece l'esperienza piena e rotonda del reale urge a un'applicazione non esclusiva dell'istanza della ragione, consapevole che la virtù si declina su un piano tragico ed eroico, talora comprensivo di abdicazione dal rigore del *logos*.

Ne emerge, dunque, un orizzonte deliberatamente frastagliato, entro il quale nelle vicende di Socrate Rensi intuisce – chiamandolo «l'alterazione ottimistica della realtà»²⁶ – il tratto antropologico all'apertura almeno *doxastica* (non *alethica*) ai perenni *idola tribus* di bacciniana ascendenza, giacché il perimetro della morale è permeabile a errori strutturali dell'intelligenza umana.

Mette conto domandarsi, in queste condizioni, quale sia il valore del valore morale, invocando il movimento disutile dell'atto morale; notoria è la presa di posizione di Socrate, allorché afferma:

ἐάντ' αὖ λέγω ὅτι καὶ τυγχάνει μέγιστον ἀγαθὸν ὃν ἀνθρώπων τοῦτο, ἐκάστης ἡμέρας περὶ ἀρετῆς τοὺς λόγους ποιεῖσθαι [...]²⁷.

Nelle parole socratiche Platone afferma che il ragionamento dialettico sull'atto morale è per l'uomo il bene sommo, un bene sommo che non procura alcuna sorta di vantaggio contingente a chi lo eserciti ma che ha la *prærogativa* di mettere in contatto il filosofo col divino, poiché è al

p. 225). L'assiologia rensiana è coestensiva alla dinamica ontologica della speranza e ne condivide l'agogica iperrazionale, giacché eccede la razionalità dell'economia e del computo in favore di una sporgenza più-che-razionale non pienamente dominabile dalla previsione. In tale disegno complessivo, Rensi coglie la specificità della morale non *eo ipso* nell'infrazione dell'ordine anankastico bensì nel riflesso, entro la morale, della natura aporetica e drammatica strutturante il reale: è il mondo stesso – il mondo della vita, *scilicet* – a essere aporetico e, siccome la morale è luogo privilegiato di irrazionalità, la morale si configura quale il recinto ontologico privilegiato in cui si manifesta la trama dell'essere.

²⁵ G. Rensi, *La filosofia dell'assurdo*, cit., pp. 32-33.

²⁶ Così suona il titolo del capitolo II di G. Rensi, *La filosofia dell'assurdo*, cit.

²⁷ Plat., *Apol.*, 38a 1-3.

dio che il filosofo obbedisce piuttosto che agli uomini, anche quando ciò apparentemente significhi la rinuncia del vantaggioso per lo svantaggioso. Diceva ancora Socrate:

ἐγὼ ὑμᾶς, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ἀσπάζομαι μὲν καὶ φιλῶ πείσομαι,
δὲ μᾶλλον τῶ θεῷ ἢ ὑμῖν [...] οὐ μὴ παύσομαι φιλοσοφῶν²⁸.

Il socratismo offre quindi a Rensi il destro per tratteggiare l'economia di paradosso che governa le umane cose, conferendo l'evidenza la più immediata alla struttura antinomica che innerva il procedere della morale storicamente declinata: Socrate è il campione del virtuoso e illustra l'irreprensibilità aristotelica del virtuoso come unico ἄνευ ψόγου²⁹ ma, per contro, è anche pienamente consapevole che al vertice dell'atto morale non corrisponde alcun guadagno³⁰. Incomincia così a profilarsi in modo deciso la tendenza a confliggere entro la morale di due forze vettoriali eguali e opposte, sulla scorta della considerazione che il valore dell'atto buono quando raggiunge il suo culmine di espressione non è riconosciuto come tale; in questo modo il fatto morale introduce nella sua valutazione un'unità di misura che esula dall'ordinario o, *rectius*, mostra l'insufficienza della ragione computativa allo scopo di determinarne la dignità.

L'intellettualismo socratico approda in questo quadro all'eliminazione dell'evento della morte – quella dell'anima – dall'economia della vita, nella finale del *Fedone*; questo esito si connota come il vertice del paradosso cui si vincola la capillare applicazione del principio di ragione ai *gesta* della vita vissuta: le prove dell'immortalità dell'anima altro non sono se non l'irrazionalità della ragione portato all'estremo. Ricercando la propria coerenza irrefutabile anche nello spazio della vita pratica – per sua natura invece a essa allotria –, la ragione batte in breccia la sua inconsistenza etica, laddove risulta procedere contro l'evidenza fattuale della fenomenologia della morte medesima. Scrive al proposito Rensi:

E infatti tutta la filosofia, dal *Fedone* all'«idealismo attuale», si può prospettare come uno sforzo, sempre più complicato e sottile, sempre meno ingenuo, sempre più astuto, infaticabile, a cercare nuove vie, elaborate, tortuose, strane, evanescenti [...]

²⁸ Cfr. Plat., *Apol.*, 29d 2-5.

²⁹ Aristot., *Eth. Nicom.*, I 10, 1100b 19-22.

³⁰ Plat., *Apol.*, 31a 7-c 3.

per cancellare il fatto della morte [...] di conseguenza tutta la filosofia, come, sotto un aspetto, può essere prospettata quale lo sforzo per far sparire il fatto della morte, può essere, sotto un altro aspetto, prospettata come lo sforzo o la prestidigitazione per far sparire il fatto delle contraddizioni³¹.

Se ne ricava, pertanto, che il conato temerario della ragione *filosofica* a eliminare ogni contraddizione dall'esercizio etico trova contezza, nelle ultime ore di Socrate, del fatto che la scelta morale è *ab intrinseco* eroica e assurda, qualora intenda essere fruita in una forma di radicalismo che per sua natura non può incontrare consonanza col fatto vissuto. In questi termini lo scritto *Cicute*³² potrà innalzare senza blasfemie la morte di Socrate a quella di Cristo, giacché entrambe sono latrici di una logica più che umana: quella del Divino Maestro in senso escatologico, questa del "maestro dialettico" invece verso la dimensione razionalmente irrazionale della vita filosofica.

Risulta indisconoscibile, a questo punto, che tutta la vicenda biografica di Rensi sta a dimostrare che «l'uomo dalla vita spirituale elevata, il tipo dunque della moralità superiore», qual è il filosofo, si trova nelle condizioni di chi «trascurando le cose di quaggiù e guardando in alto, suscita l'accusa di essere in stato di pazzia»³³. Le *μανίαι* del *Fedro* e la pazzia del furore dionisiaco dell'Alcibiade del *Simposio* nonché il rapimento erotico che per Diotima si genera nelle anime elette per virtù, trovano il loro senso ultimo e profondo nel culmine del lodo Socrate: l'esito delle più alte manifestazioni della vita morale incontra incomprensioni, vilipendio e respingimenti, fino a capovolgersi nella necessità di abbandonare quella vita che si era cercato di onorare con l'*ethos* più commendevole. Queste sono le stigmate della vita morale che può accettare solo il pazzo che abbia avvistato nell'aporematismo non un limite e un detrimento alla ragione del mondo bensì la sua intrinseca struttura; infatti l'*exemplum* dell'ecidio di Socrate non si lascia valutare come errore procedimentale della *polis* né infrazione al rispettivo impianto assiologico bensì è la piena manifestazione della dinamica che governa le fibre stessissime della vita: è infatti la vita ad articolarsi secondo un sostanziale antirazionalismo, concludendo in sé un pulsante nucleo aporetico

³¹ G. Rensi, *La filosofia dell'assurdo*, cit., pp. 38-39.

³² G. Rensi, *Cicute (dal diario di un filosofo)*, Atanòr, Todi 1931, pp. 81 e ss.

³³ G. Rensi, *La morale come pazzia*, Castelveccchi, Roma 2013 (1942¹), pp. 100-101.

refrattario agli autosvolgimenti del fichtismo morale³⁴. Di qui il reboante *éclat* del caso Socrate è l'epifenomeno che porta a evidenza la natura delle cose morali, giacché la condanna del Sileno non interrompe il flusso della moralità ma configura la manifestazione totale della vita morale; Socrate illustra l'equipollenza tra l'irrazionalismo dell'universo dei valori e l'antinomia che regge le vicende umane. La follia di cruentare Socrate sarà quindi l'aderente espressione della follia dei valori morali portati all'estremo, a tal segno che l'aporia della morale corrisponde *ad unguem* con l'aporia del rigetto della morale, nella corresponsione tra l'aporia del bene e l'aporia del mondo – come nel paolino scandalo della croce Rensi ravvede la pazzia «che costituisce la profonda eterna verità morale adombrata in tutte le religioni»³⁵, parimenti la sentenza socratica esibisce l'ordine del mondo nel suo aporematismo, non già ne infrange una presunta compaginazione razionale che in ultima istanza non gli pertiene. Ecco allora che questo paradigma valoriale si fa storia ed esistenza vissuta nelle stesse vicende biografiche del Nostro, illuminandole e orientandole a una significazione metastorica; Rensi che nasce giurista e intraprende la professione forense a Legnago³⁶ per poi inquietamente passare agli incarichi accademici arando il terreno della filosofia morale a Bologna e Firenze, segna il primo emergere dell'insoddisfazione nella legge dei codici a favore della legge dell'uomo; le ancor più turbinose vicissitudini politiche di Rensi³⁷, dilacerato tra la prima militanza socialista nella corrente di Leonida Bissolati (1911), una successiva stagione interventista, l'allineamento al Fascio nei disordini del primo dopoguerra e l'opposizione al regime al comparire del suo carattere autoritario, vogliono mostrare la volontà inquieta e sdruciolevole di collocarsi in uno spazio politico che tuttavia pare

³⁴ Cfr. G. Rensi, *La filosofia dell'assurdo*, Adelphi, Milano 1991 (1937¹), p. 113.

³⁵ G. Rensi, *La morale come pazzia*, cit., p. 101.

³⁶ Vale qui ricordare almeno per transenna che Giuseppe Rensi (nato a Villafranca di Verona li 31 maggio 1871), dopo gli studi classici nel liceo della sua città ebbe a studiare diritto presso le università di Padova e Roma, dove si sarebbe laureato in giurisprudenza nel 1893. Trasferitosi quindi a Milano dopo le prime esperienze di avvocatura, si avvicinò agli ambienti e alla figura di Filippo Turati, collaborando tra gli altri fogli anche alla "Critica Sociale". Per queste e successive notizie biografiche, cfr. R. Chiarenza, *Nota bio-bibliografica*, in R. Chiarenza-N. Emery-M. Novaro-S. Verdino (eds.), *L'inquieto esistere*. Atti del Convegno su Giuseppe Rensi nel cinquantenario della morte (1941-1991), EffeEmmeEnne edizioni, Genova 1993, pp. 245-249.

³⁷ Cfr. P. Serra, *Giuseppe Rensi. La rivolta contro il reale. Introduzione agli scritti politici giovanili con una antologia di testi (1895-1906)*, Città Aperta Edizioni, Troina 2006.

irrealizzabile, perché ogni proposta e orientamento politico risulta troppo stretto per l'anelito possente di chi pone domande radicali. Renzi è, à la Guareschi, talora una barchetta di carta nell'oceano, talora invece un transatlantico in una pozzanghera; ciò gli comporta continue accensioni e delusioni, inclinando pertanto a un disincanto di marca leopardiana per le cose del mondo³⁸. L'insituabilità che Renzi avverte nelle angustie del mondo trova la sua ragione teoretica nel suo spalancamento metaetico all'irrazionale del bene³⁹, laddove la servitù dell'*anagkaion* (come nel diritto così nella politica) si slancia simile a un fiordo infinito sull'abisso dello *theion*. Il bene, l'irrazionale e la pazzia condividono la stessa struttura iperontologica e fondazionale: l'antinomia che informa la vita dei santi folli⁴⁰.

Vien fatta di osservare, in conclusione, una mutua scalarità: dall'una parte giace il caso di Solone, esponente perspicuo del tentativo sapienziale di applicare ai fatti etici le maglie del controllo noetico, nella consapevolezza che non tutto ricade nel dominio dell'umano; dall'altra parte, si pone Socrate, col parossismo filosofico del suo intellettualismo etico, ove la virtù si immedesima *toto corde* con un atto di conoscenza, tanto da essere il punto di arrivo dell'irrigidimento della prospettiva inaugurata flessibilmente da Solone. Tra soliloqui marcaureliani e follie erasmiane, Giuseppe Renzi per parte sua integra e supera il razionalismo integrale socratico ricuperando le istanze parafilosofiche dell'atto morale *quoad* parzialmente indisponibile al controllo noetico, apprestando alcune pervasive categorie ermeneutiche per intendere l'antinomia della ragione applicata alle vicende pratiche, laddove – capovolgendo un celebre pronunciamento di Gramsci – all'ottimismo dell'intelligenza (di poter

³⁸ Sul leopardismo (e spenglerismo) di questa declinazione di vita e di pensiero in Renzi, resta valida la collocazione tra un'apertura scettica e antisistemica nelle sue pagine messa in luce da Massimo Cacciari (*Il disincanto di Giuseppe Renzi*, «Rinascita della scuola» 2 (1986), pp. [145]-152, ripubblicato in *L'inquieto esistere*, cit., pp. 20-26). Cfr. anche N. Emery, *Lo sguardo di Sisifo. Giuseppe Renzi e la via italiana alla filosofia della crisi*, Marzorati, Milano 1997 e G. Renzi, *Su Leopardi*, a cura di R. Bruni, Aragno, Torino 2018.

³⁹ Cfr. M. Pasini, *Norma, autorità e "pazzia": la metaetica di Giuseppe Renzi*, in *L'inquieto esistere*, cit., pp. 27-36.

⁴⁰ Merito di Augusto Del Noce è stato il riconoscimento rensiano della pazzia dell'uomo morale solo da un punto di vista naturalistico, trovando nell'eccedenza antinomica della morale una forma di apertura trascendente (A. Del Noce, *Giuseppe Renzi tra Leopardi e Pascal ovvero l'autocritica dell'ateismo negativo in Giuseppe Renzi*, in M. F. Sciacca (ed.), *Giuseppe Renzi*, Atti della «Giornata rensiana» (30 aprile 1966), Marzorati, Milano 1967, pp. [60]-140, segnatamente pp. 124-126).

aderire a tutto) fa contrappunto il pessimismo della *praxis* (giacché consta che lo spazio ontologico della vita morale eccede i limiti di ragione e, per ciò stesso, non le obbedisce senza residui di resistenza)⁴¹.

Università Cattolica del Sacro Cuore
tiziano.ottobrini@unicatt.it

⁴¹ Questo è il senso dello scetticismo che Rensi guadagna a sé da Sesto Empirico, dei cui *Schizzi pirroniani* cura un'edizione nel 1917 che gli attirò una dura recensione di Giovanni Gentile sulla rivista di Croce «La Critica» (anno XV, fasc. V, 20 settembre 1917).

RECENSIONI



M. Vegetti, *Il potere della verità. Saggi platonici*

di

FRANCESCO FRONTEROTTA

La recente scomparsa di Mario Vegetti ha privato la comunità scientifica internazionale di una delle figure più produttive e più autorevoli nei diversi ambiti degli studi sul pensiero classico e questa raccolta apparsa postuma, come altre che seguiranno, ne è un'evidente testimonianza. Il volume riunisce una serie di studi, in gran parte già editi, ma qui aggiornati e rimaneggiati, che ruotano attorno a tre nuclei fondamentali: 1. una messa a fuoco delle tendenze attuali nella recente critica platonica; 2. un'analisi dello statuto della riflessione politica di Platone, con particolare riferimento alla *Repubblica*; 3. un'indagine della concezione platonica della verità e delle sue metodologie, specie a confronto con le sfide e le strategie teoriche della sofistica.

La prima parte del volume contiene in primo luogo due saggi (*Cronache platoniche*, pp. 21-40, e «Solo Platone non c'era», pp. 41-60) che ricostruiscono ed esaminano altrettante significative tendenze esegetiche che hanno caratterizzato gli studi platonici degli ultimi decenni, vale a dire la lettura proposta dalla cosiddetta "scuola di Tubinga-Milano", basata sull'idea di un Platone "esoterico", che avrebbe difeso delle dottrine non scritte completamente diverse dal contenuto dei dialoghi scritti, e l'approccio "dialogico" che, inaugurato soprattutto nel mondo anglosassone, valorizza e accentua dal canto suo gli aspetti letterari e narrativi dell'opera scritta di Platone. Vegetti presenta innanzitutto con acume e perspicacia elementi principali e finalità di questi filoni interpretativi. Per quanto riguarda il Platone "esoterico", è ben nota la combinazione di due ingredienti di per sé esplosivi: da un lato, la presenza di alcuni passi dei dialoghi nei quali emerge un forte ridimensionamento della comunicazione scritta a vantaggio della discussione orale; dall'altro, l'esistenza di

RECENSIONI

Syzetesis V/2 (2018) 347-352

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

347

testimonianze innanzitutto aristoteliche, quindi nella tradizione posteriore, secondo le quali Platone avrebbe sostenuto oralmente, all'interno dell'Accademia, una dottrina metafisica dei principi, fondata sull'opposizione polare dell'Uno e della Diade indefinita, dalla cui interazione deriverebbe l'intera realtà, con i suoi livelli distinti e gerarchicamente concatenati. Ne emerge in estrema sintesi un Platone da collocare all'origine della metafisica "classica", che si sviluppa nel corso della filosofia occidentale attraverso il neoplatonismo, poi attraverso il tomismo e fino all'ermeneutica contemporanea di matrice continentale. Sull'altro fronte, e quasi nella forma di una spontanea contrapposizione al Platone "esoterico", si è affermata a partire dagli anni '90 del Novecento, a opera di alcuni studiosi anglosassoni, una corrente "dialogica", essenzialmente rivolta alla considerazione del genere letterario scelto da Platone, alla funzione dei personaggi messi in scena dall'autore, alla natura del contesto e dei diversi meccanismi narrativi operanti nei dialoghi. Ciò ha prodotto il vistoso effetto di spostare l'attenzione dall'esistenza e consistenza di *dottrine* filosofiche platoniche, e a maggior ragione di un possibile "sistema" dottrinario, ai caratteri metodologici e formali di una concezione, quella autenticamente platonica (di chiara origine socratica), che mirerebbe piuttosto a fissare le condizioni del discorso filosofico che non a individuarne dei contenuti teorici determinati. Dell'applicazione di un simile approccio Vegetti presenta il caso della *Repubblica* (*Come, e perché, la Repubblica è diventata impolitica?*, pp. 61-82), la cui prospettiva eminentemente politica, veementemente contestata nel Novecento, per esempio, da Karl Popper, è stata di conseguenza radicalmente depotenziata (da parte di commentatori come J. Annas, G. R. F. Ferrari, D. Frede o N. Blössner, sulla scorta di grandi e autorevoli interpreti quali L. Strauss ed E. Voegelin) in favore di una lettura sostanzialmente impolitica, ossia riducendola al livello di semplice metafora di un discorso che attiene soltanto, assai meno provocatoriamente e scandalosamente, alla morale individuale. Ora, l'innegabile merito di Vegetti consiste a mio avviso nel sottolineare, al di fuori di ogni integralismo esegetico e critico, il contributo che entrambe queste tendenze hanno fornito alla letteratura platonica: sul versante "oralista" è progressivamente venuto meno il pregiudizio negativo nei confronti dell'opera scritta, da ammettere come parte integrante (e, aggiunge Vegetti, preponderante) della riflessione di Platone, accanto alla quale si è affermato però il riconoscimento di una certa credibilità degli "esperimenti" esoterici, verosimilmente

incompiuti e probabilmente appartenenti all'ultima fase della vita del filosofo; sul versante "dialogico" è opportunamente prevalsa, e si è largamente diffusa, la tesi che valorizza l'autonomia dei singoli dialoghi e il ruolo che in essi ricoprono i diversi personaggi, senza tuttavia rinunciare all'evidenza dei loro contenuti teorici e delle loro interrelazioni, se non in una forma sistematica, almeno aspirando all'individuazione di alcuni nuclei dottrinari stabili e coerenti, che fanno emergere i tratti propriamente teoretici del *corpus* platonico.

La seconda e la terza parte del volume contengono saggi dedicati alla *Repubblica*, specie nei suoi aspetti etici e politici. Muovendo dalla controversa e irrisolta questione dell'introduzione dell'idea del bene (o del "buono", come scrive Vegetti) nel libro VI del dialogo, viene proposta una ricognizione dello statuto e delle funzioni di questa idea (Megiston mathema. *L'idea del "buono" e le sue funzioni*, pp. 85-112) e del conflitto interpretativo di cui è stata ed è oggetto (To agathon: *buono a che cosa? Il conflitto delle interpretazioni sull'idea del buono nella Repubblica*, pp. 113-133). In effetti, la presentazione platonica si è prestata non soltanto alle letture più varie e divergenti, ma anche ampiamente eccedenti rispetto alle poche pagine della *Repubblica* nelle quali è contenuta e che costituiscono senza alcun dubbio un *unicum* nell'ambito dell'intera opera del filosofo. Come rileva Vegetti, Socrate si produce certamente, e volutamente, in un'esagerazione retorica nel momento in cui sottolinea la suprema condizione del "buono", collocato, «per dignità e potenza», perfino «al di là dell'essere», definito come causa e condizione di verità e conoscenza per le altre idee e per tutte le cose conosciute: non è stato storicamente difficile, nel corso della lunga vicenda del platonismo antico e moderno, trovare qui quell'accesso alla dimensione teologica altrimenti assente nella riflessione di Platone, giungendo a concepire il "buono" come un principio primo trascendente l'essere e le altre idee oppure identificandolo direttamente con la sfera dell'essere e delle idee nella sua totalità, come suo aspetto unitario e unificante, talvolta associandolo alla divinità demiurgica che, nell'esposizione mitologica del *Timeo*, appare come agente responsabile della generazione del cosmo sensibile e dell'intera realtà. Ma di tutto ciò non vi è traccia nelle pagine della *Repubblica*, che rimangono, certo alquanto oscuramente, al di qua di una così netta presa di posizione. Piuttosto, se ci si attiene a quanto Socrate esplicitamente afferma, risulta inevitabile ammettere che l'attenzione platonica sia rivolta non tanto a ciò che il "buono" è di per sé, quanto a ciò che "fa", ossia alle sue funzioni e attitudini causali.

Assumendo questo più sobrio punto di vista, ci si dovrà accontentare di sottolineare il maggior valore del “buono” rispetto alle altre idee e a tutte le cose, che di esso partecipano, ma con esso non coincidono, come pure di riconoscere che tutto ciò che a esso è dichiarato inferiore, comprese la verità e la conoscenza, può essere giudicato utile e profittevole esclusivamente in ragione dei suoi rapporti di derivazione e di partecipazione rispetto al “buono”. E non è certo casuale, conclude Vegetti, che il contesto all’interno del quale si pone la trattazione del “buono” sia quello della *Repubblica*, nella quale evidentemente prevale un orizzonte di interessi etico-politici, dei quali sembra pertanto naturale fissare un *telos* che ne rappresenti il fondamento assiologico.

Proprio in rapporto con il progetto etico-politico della *Repubblica* si pone il problema che occupa i due saggi successivi, dedicati entrambi al tema dell’utopia, o del carattere utopico, della *kallipolis* platonica (Beltista eiper dynata. *Lo statuto dell’utopia nella Repubblica*, pp. 137-169, e *Il tempo, la storia, l’utopia*, pp. 171-193). Il punto di partenza di Vegetti è il seguente: che Atene, e la *polis* greca in generale, fosse una città malata era diagnosi comune a Platone, allo storico Tucidide e ad altri esponenti dell’intellettualità contemporanea. Il declino dell’impero, le cattive sorti della guerra del Peloponneso, i conflitti socio-economici interni come il progressivo deterioramento del sistema di alleanze militari e commerciali su cui si era retta per decenni la potenza ateniese, tutto ciò richiedeva una spiegazione e una cura. Di fronte all’incapacità manifesta dei politici e all’inadeguatezza dei sofisti e delle loro pretese educative, Platone stabilisce una premessa assai radicale, che consiste nella necessità del governo dei filosofi: solo a queste condizioni sarà possibile “guarire” la città. Solo i filosofi, infatti, dispongono della conoscenza degli interessi della comunità e delle norme universali cui ispirarsi nell’esercizio del potere; solo i filosofi sono caratterizzati dall’assoluto disinteresse per il potere e dalla volontà di perseguire il benessere generale; solo i filosofi, infine, sanno ascendere al fondamento primo e immediato di ogni costruzione etica e politica, nella misura in cui possiedono la conoscenza del “buono”. Una volta fissata questa premessa imprescindibile, la struttura della città, con la costituzione di un gruppo di guerrieri, accanto ai filosofi-governanti, e di un gruppo di produttori di beni materiali, segue senza troppe difficoltà. Ma la questione che immediatamente si pone è chiara: quali sono le condizioni di realizzabilità di un simile progetto politico? Come Vegetti osserva, il libro V della *Repubblica*, che si fa carico di questa dimostrazione, suscita

con ogni evidenza provocazione e scandalo. Non v'è lettore di queste pagine platoniche, da Aristotele ai cristiani e fino a Karl Popper, che non abbia manifestato il proprio sconcerto per le celebri "ondate" rivoluzionarie cui Platone affida il compito di demolire la gerarchia tradizionale della città e del corpo sociale, per costruirne un'altra, che mescola elementi di varia natura e provenienza: uguaglianza di ruoli e funzioni fra uomini e donne; comunanza dei beni, delle donne e dei figli; infine, più scandalosa e inaudita delle precedenti, la terza ondata, con l'affermazione dell'esigenza del governo dei filosofi. È proprio la terza ondata, infatti, a introdurre un certo scetticismo fra gli interlocutori di Socrate, che precisamente su questo punto accusano l'analisi di oltrepassare pericolosamente il confine fra la realtà storica e la semplice utopia. Ma il disegno platonico, indipendentemente dalla sua "stranezza", che lo rende appunto *estraneo* alle opinioni correnti e ai sistemi politici contemporanei, viene costruito passo dopo passo secondo un principio di assoluta conformità alla natura, la cui funzione, ben lungi dal ridursi alla sua realizzabilità concreta e immediata, consiste piuttosto nel fornire un modello all'azione politica di chiunque voglia ispirarsi alla fondazione del "buono" nella città perfetta. Non sono dunque il valore, la fondatezza e l'universalità del modello perfetto a essere sottoposti a discussione, ma soltanto le modalità della sua realizzazione; ed è precisamente la perfezione di quel modello a sancirne l'attrattiva e la legittimità, che in nulla si lasciano confondere con una prospettiva utopica.

La quarta parte del volume si concentra sulla concezione platonica della verità, costruita in opposizione al relativismo sofistico, e sulla questione del metodo che ne dischiude l'accesso, la dialettica (*Glaucone e i misteri della dialettica*, pp. 237-249, e *Sfida sofistica e progetti di verità in Platone*, pp. 251-262, quest'ultimo precedentemente inedito). Vale la pena osservare, in un ambito tanto controverso, come Vegetti, nel corso di un'accurata descrizione delle procedure della dialettica, di cui viene evocata l'articolazione illustrata nel VI libro della *Repubblica* come pure nei dialoghi tardi, pur sottolineando con vigore il carattere propriamente "discorsivo" del metodo e la sua compiuta appartenenza all'orizzonte del *logos* (così distanziandosi dalle interpretazioni che conservano invece al metodo dialettico una componente propriamente "intuitiva" o quantomeno di intellesione "immediata"), non esiti tuttavia a riconoscere a Platone, contro ogni lettura scettica della sua prospettiva epistemologica, una concezione della verità come possesso senza alcun dubbio accessibile a quanti fra gli uomini ne fanno

correttamente e adeguatamente ricerca, vale a dire ai filosofi, che appunto su questo punto si distinguono dai sofisti e dai loro adepti, che usano della dimensione discorsiva a fini puramente eristici e con esiti soggettivistici o relativistici.

Questa breve presentazione, certamente non esaustiva (mi limito a citare, per completezza, i tre capitoli che ne sono rimasti esclusi: *Antropologie della pleonexia. Callicle, Trasimaco e Glaucone in Platone*, pp. 195-208; *Nell'ombra di Teuth. Dinamiche della scrittura in Platone*, pp. 211-235; *Immortalità personale senza anima immortale: Diotima e Aristotele*, pp. 263-283), permetterà però di misurare l'importanza dei saggi contenuti nel volume e del quadro interpretativo, ricco e fecondo, che disegnano nel loro insieme – un frammento prezioso del monumentale contributo che Mario Vegetti ha offerto agli studi platonici.

Sapienza Università di Roma
francesco.fronterotta@uniroma1.it

Vegetti, Mario, *Il potere della verità. Saggi platonici*, Carocci, Roma 2018, 283 pp., € 24,00.



Marie-Odile Goulet-Cazé, *Le cynisme, une philosophie antique*

di

PIETRO ZACCARIA

Il panorama degli studi sul cinismo antico degli ultimi 40 anni è senza dubbio dominato dalla figura di Marie-Odile Goulet-Cazé (d'ora in poi A.). Dico 40, perché proprio 40 anni fa apparve il primo contributo dell'A. dedicato al cinismo (*Les Cyniques grecs*, «Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes» 52 [1978], pp. 112-120). Il presente volume raccoglie un'ampia selezione di articoli pubblicati dall'A. sul tema. Esso consiste di una prefazione (pp. 5-9), di 17 articoli (di cui uno inedito) (pp. 11-606) e di uno studio inedito dedicato alle origini del cinismo come *Épilogue* (pp. 607-630). Una sezione *Addenda et corrigenda* fornisce brevi note integrative e aggiornamenti al testo degli articoli (pp. 631-637). Una bibliografia generale (pp. 639-653), una bibliografia dell'A. sul cinismo (pp. 654-657) e su altri temi (pp. 657-658), preziosi indici (*index locorum*, *index nominum*, *index rerum*: pp. 659-692) e una *Table des matières* (pp. 693-702) concludono il volume.

I 17 contributi sono raggruppati in tre capitoli: *Première partie: Questions de méthode*; *Deuxième partie: De la Grèce hellénistique à l'Empire Romain: Naissance et évolution du mouvement*; *Troisième partie: La philosophie cynique*. La prefazione allude alla logica sottostante a questa suddivisione: essa ripropone le tre direttrici che hanno guidato, nel corso degli anni, il lavoro dell'A., ovvero lo studio *filologico* dei testi, l'attenzione allo sviluppo *storico* del movimento e l'analisi delle posizioni *filosofiche* ciniche. La decisione di pubblicare questa raccolta nasce dalla constatazione che i vari contributi, pur concepiti originariamente come indipendenti, rappresentano una visione coerente del cinismo: «Il m'a semblé que ces contributions dispersées dans plusieurs revues et dans des ouvrages collectifs gagneraient à être regroupées en un même livre, d'autant plus qu'elles ont permis

RECENSIONI

Syzetesis V/2 (2018) 353-364

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

353

d'élaborer au fil du temps une vision du cynisme cohérente, fondée sur une analyse rigoureuse des textes et exempte de tout a priori sur ce que doit être une philosophie digne de ce nom» (p. 5).

Il primo contributo della *Première partie* (*Un syllogisme stoïcien sur la loi dans la doxographie de Diogène le Cynique. A propos de Diogène Laërce VI 72*, «Rheinisches Museum» 125 [1982], pp. 214-240) offre una nuova interpretazione di un sillogismo attribuito a Diogene di Sinope in Diog. Laert. VI 72: la difficoltà di accettare che Diogene abbia presentato la città e la legge come realtà moralmente positive induce a pensare che si tratti di un sillogismo stoico attribuito erroneamente al filosofo cinico. Tale attribuzione potrebbe essere spiegata come una confusione tra lo stoico Diogene di Babilonia e Diogene di Sinope, oppure come un tentativo stoico di attribuire a Diogene idee stoiche. A titolo di ipotesi, l'A. avanza il nome di Apollodoro di Seleucia, uno stoico del II secolo a.C. favorevole alla filiazione cinismo > stoicismo.

Anche il secondo articolo (*Une liste de disciples de Cratès le Cynique en Diogène Laërce 6,95*, «Hermes» 114 [1986], pp. 247-252) offre una nuova interpretazione di un passo diogeniano: Diog. Laert. VI 95 non riporterebbe una lista di discepoli di Metrocle, come si credeva, ma di Cratete di Tebe. La convincente argomentazione getta luce sul metodo compositivo di Diogene Laerzio e offre nuovi elementi per determinare la cronologia di alcuni filosofi cinici (ad esempio Menippo).

Il terzo contributo (*Le livre VI de Diogène Laërce: Analyse de sa structure et réflexions méthodologiques*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» II 36.6 (1992), pp. 3880-4048) è uno studio di ampio respiro sul libro VI di Diogene Laerzio, interamente dedicato al cinismo. Si tratta, a mio avviso, di uno dei contributi più significativi della raccolta. In primo luogo, l'A. analizza la struttura del libro e sottopone a un esame sistematico tutte le fonti ivi menzionate. Nonostante la compresenza di materiali diversi, stratificati e spesso in contraddizione tra loro, ella individua la tesi di fondo del libro laerziano nell'idea di una *koinonia* tra cinismo e stoicismo e della successione filosofica Socrate > Antistene > Diogene > Cratete > Zenone. La sezione programmatica nella quale tali idee sono esplicitamente presentate e difese è Diog. Laert. VI 103-105, dove Diogene espone i *koine areskonta* del cinismo. L'A. avanza l'ipotesi che egli abbia tratto tali idee dall'opera di Diocle di Magnesia, il quale si sarebbe basato a sua volta sulla sezione etica delle *Introduzioni ai dogmi* di Apollodoro di Seleucia. Segue un'analisi del *bios* di Antistene di Diogene Laerzio, il quale avrebbe integrato un *bios* in cui il filosofo veniva presentato come allievo di Gorgia e di Socrate con informazioni

provenienti da Diocle, il quale invece presentava Antistene come il fondatore del cinismo. Lo studio prosegue con un'analisi del metodo di lavoro di Diogene Laerzio e delle *chreiai* del libro VI e si conclude con un tentativo di applicare metodi di analisi prospettati da Schwartz (per Diogene Laerzio) e Bultmann (per i Vangeli) al libro VI di Diogene Laerzio. L'aspetto più interessante di questo lungo studio, mi sembra, risiede nell'analisi della concezione dei rapporti tra cinismo e stoicismo presente nel libro VI. L'ipotesi che Apollodoro sia la fonte ultima delle tesi sostenute da Diogene Laerzio e che Diocle sia la fonte intermediaria merita attenzione, ma deve essere considerata con cautela. L'A., che in questo contributo è consapevole del suo carattere ipotetico, in studi successivi sembra talvolta propendere a considerarla come un dato di fatto (v. per esempio p. 619: «Diogène Laërce, s'appuyant sur Dioclès, lequel utilisait sans doute Apollodore de Séleucie...»). L'ipotesi sarà ulteriormente sviluppata in *Les Kynika du stoïcisme*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2003). È verosimile che Apollodoro sia stato uno di quegli stoici del II secolo a.C. che, diversamente da altri (come Panezio), avevano cercato di presentare cinismo e stoicismo come filosofie compatibili tra loro. È anche molto probabile che Diocle abbia sostenuto la successione Socrate > Antistene > Diogene > Cratete > Zenone e che sia stato una delle fonti dirette di Diogene Laerzio. Ma l'attribuzione a Diocle di determinati passi del libro VI (e VII) nei quali egli non è menzionato per nome è estremamente incerta e problematica. In effetti, non esiste un solo passo sicuro in cui Diocle citi Apollodoro, il quale non è mai *esplicitamente* menzionato nella sezione dei *koine areskonta* cinici. Questo, naturalmente, non implica che l'ipotesi in sé non sia corretta, ma invita a considerarla con grande cautela. Ad ogni modo, la ricostruzione dell'A. ha il grande merito di chiarire le posizioni di Apollodoro e lo sfondo ideologico su cui interpretare le posizioni di Diocle attestate nei frammenti sicuri.

La sezione si conclude con *L'Ajax et l'Ulysse d'Antisthène* (in M.-O. Goulet-Cazé-G. Madec-D. O'Brien (eds.), *Chercheurs de sagesse, ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ. Mélanges en l'honneur de Jean Pépin*, Brepols, Paris 1992, pp. 5-36), contributo che offre il testo greco e la prima traduzione francese dell'*Aiace* e dell'*Ulisse* di Antistene, oltre che una raccolta di testimonianze relative all'episodio omerico. Pur senza schierarsi con decisione a favore o contro la paternità antistenica delle due opere, l'A. non sembra persuasa dall'ipotesi che Antistene ne sia davvero l'autore. Al massimo, si potrebbe pensare a «pastiches scolaires» che avrebbero ripreso termini e temi della filosofia antistenica (p. 207).

La seconda sezione (*De la Grèce Hellénistique à l'Empire Romain: Naissance et évolution du mouvement*) è incentrata sulla storia del movimento cinico. Essa è aperta da due contributi di carattere generale (*Cynisme*, in J. Brunschwig-G. Lloyd (eds.), *Le savoir grec*, Flammarion, Paris 1996, pp. 906-920 e *Cyniques. Le cynisme ancien et sa postérité*, in M. Canto-Sperber (ed.), *Dictionnaire de philosophie morale*, P.U.F., Paris 1996, pp. 350-358) riguardanti lo sviluppo storico del cinismo, dall'antichità all'età moderna, e i principi filosofici costitutivi del movimento, quali la contestazione del *nomos*, il ritorno alla natura, l'*askesis* fisica a scopo morale e una felicità fatta di *apatia*, autarchia e libertà.

I contributi successivi riguardano tematiche più circoscritte. Il primo (*Qui fut le premier Chien?*) rappresenta la versione francese dell'articolo *Who Was the First Dog?*, in R. B. Branham-M.-O. Goulet-Cazé (eds.), *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, University of California Press, Berkeley 1996, pp. 414-415. L'articolo mette in dubbio l'interpretazione tradizionale che vede nel riferimento al "Cane" in Aristot., *Rhet.*, III 10, 1411a 24-25 un'allusione a Diogene di Sinope. Secondo l'A., Aristotele si riferisce invece ad Antistene, che sarebbe quindi il primo filosofo a essere chiamato "Cane". Tuttavia, come ho già argomentato altrove (P. Zaccaria, *The First Dog: Diogenes* (Aristot. *Rhet.* 3,10,1411a24-25), «Hermes» 145.3 (2017), pp. 364-370), le ragioni avanzate dall'A. non sembrano sufficienti a mettere in dubbio l'identificazione con Diogene di Sinope, che pertanto, a mio avviso, dev'essere mantenuta. Merito dell'articolo, comunque, è di aver risollevato il problema delle origini del cinismo, questione che ovviamente non si esaurisce nell'interpretazione del passo aristotelico.

Segue un lungo contributo dedicato allo sviluppo del movimento cinico in età imperiale (*Le cynisme à l'époque impériale*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» II 36.4 (1990), pp. 2720-2833). Esso mette bene in luce come il cinismo sia rimasto vivo, pur trasformandosi, nella nuova realtà politica e sociale dell'impero. Mi limito qui a richiamarne alcuni aspetti. Le trasformazioni più significative all'interno del movimento non sono da rintracciarsi sul piano dottrinale, ma su quello sociale: il cinismo imperiale diventa infatti sempre più una filosofia "popolare". Esso conta molti adepti nelle fasce più "basse" della popolazione e tende a trasformarsi da pratica individuale a pratica collettiva (senza tuttavia diventare mai una "scuola" in senso istituzionale). In questo contesto, l'abbigliamento cinico (*tribon*, bisaccia, bastone, barba e capelli lunghi) diventa di primaria importanza per dimostrare la propria appartenenza filosofica. L'A. tiene conto con

metodo e prudenza dei diversi tipi di fonti a nostra disposizione: esse dipingono talvolta ritratti idealizzati di filosofi cinici contemporanei in contrapposizione alle “bande” di cinici ignoranti (come il Demonatte di Luciano e il Demetrio di Seneca), talvolta un quadro idealizzato del cinismo delle origini in contrapposizione alla realtà contemporanea del movimento (Epitteto, Giuliano). Un quadro sfumato e variegato emerge anche dall’analisi delle relazioni tra cinismo e cristianesimo, relazioni che oscillano tra attrazione e repulsione, aperta ostilità e casi di doppia appartenenza cinico-cristiana (Peregrino Proteo e Massimo Erone). Tali problematiche sono riprese dall’A. nella recente monografia *Cynisme et christianisme dans l’Antiquité*, Vrin, Paris 2014. Lo studio si conclude con una panoramica della (scarsa) produzione letteraria cinica (Enomao di Gadara, *Lettere ciniche pseudepigrafe*) e delle relazioni tra il cinismo e le altre correnti filosofiche. L’A. conclude che il cinismo di età imperiale appare così diversificato che forse bisognerebbe parlare di “cinici” invece che di “cinismo”, anche se la semplicità di vita e l’*askesis* fisica a scopo morale ne rimasero sempre gli elementi costitutivi.

La seconda sezione si conclude con l’articolo *Qui était le philosophe cynique anonyme attaqué par Julien dans son Discours IX?* («Hermès» 136 [2008], pp. 97-119), nel quale l’A. propone di identificare il cinico anonimo a cui Giuliano si rivolge in *Εἰς τοὺς ἀπαιδεύτους κύνας* con il filosofo Massimo Erone di Alessandria.

La terza e ultima sezione del volume (*La philosophie cynique*) si apre con una riflessione sul problema dello statuto filosofico del cinismo (*Le cynisme est-il une philosophie?*, in M. Dixsaut (ed.), *Contre Platon, t. I: L’antiplatonisme dévoilé*, Vrin, Paris 1993, pp. 273-313). Essa prende le mosse da due interrogativi: sulla base di quali argomenti alcuni autori antichi negarono al cinismo lo statuto di *hairesis*? Quale concezione della filosofia aveva il cinismo? In primo luogo, l’A. mette in luce l’assenza di una vera e propria “scuola” cinica intesa come istituzione e il carattere contestatario del movimento nei confronti delle altre filosofie e dei valori generalmente riconosciuti. Il dibattito antico insisteva sull’assenza di *dogmata* e di *telos* nel cinismo e sul suo rifiuto della *paideia* tradizionale. Autori come Ippoboto potevano pertanto concludere che il cinismo non può essere considerato una vera e propria *hairesis*, ma solo un “modo di vita”. In realtà, è il concetto stesso di filosofia a essere sottoposto alla “falsificazione” cinica e rivestito di un nuovo significato: la vera filosofia (fatta di atti più che di parole) deve condurre a una felicità fatta di autarchia, apatia e libertà, condizioni che il filosofo raggiunge attraverso l’*askesis* fisica a scopo

morale. In quanto filosofia dell'uomo e della sua felicità, pertanto, non si può negare al cinismo uno statuto filosofico.

La marginalità dei filosofi cinici e il loro atteggiamento critico nei confronti dei comportamenti, delle credenze e dei valori universalmente riconosciuti sono oggetto dei successivi cinque articoli. Il primo riguarda l'atteggiamento dei primi cinici nei confronti della religione (*Les premiers cyniques et la religion*, in M.-O. Goulet-Cazé-R. Goulet (eds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Presses universitaires de France, Paris 1993, pp. 117-158). I primi cinici, più che contro la religione in sé, si scagliarono contro le pratiche religiose popolari (preghiere, purificazioni rituali, interpretazioni dei sogni) e le credenze legate ai misteri, giudicate prive di razionalità e non derivanti dalla *physis*, ma dal *nomos*. Ciò che distingue i cinici, tuttavia, non sono le critiche alla religione tradizionale, ma il fatto che essi (a differenza di stoici ed epicurei) non scesero mai a compromessi con essa né elaborarono una visione razionale del mondo o una concezione providenzialistica della natura. Antistene, pur non essendo "cinico" nelle sue posizioni religiose, influenzò le posizioni ciniche successive attraverso l'opposizione *nomos/physis*, mentre l'atteggiamento di Diogene, Cratete, Menippo e Bione può essere caratterizzato come agnostico.

In *De l'usage cynique de l'intolérable* (in R.-P. Droit (ed.), *Jusqu'où tolérer?*, Septième Forum Le Monde Le Mans, Le Monde, Paris 1996, pp. 146-164) l'A. mette in luce il duplice atteggiamento cinico in tema di tolleranza/intolleranza. Da un lato, infatti, la missione filosofica cinica si fonda sulla critica e sulla provocazione: in questo senso, il filosofo cinico è estremamente intollerante nei confronti di tutti i falsi valori imposti dal *nomos*. D'altra parte, però, il filosofo accetta tutti quei comportamenti "secondo natura" che appaiono invece inaccettabili agli occhi della società: da questo punto di vista, egli è estremamente tollerante. L'A. riassume così con grande efficacia la lezione cinica: «Telle est la grande leçon de lucidité que nous donnent les Cyniques: aucune morale sociale ne peut prétendre à l'universalité et par conséquent nul n'a le droit d'imposer à autrui ses règles, ni de transformer en dogmes ses propres croyances. La leçon que donne Diogène est finalement une grande leçon de tolérance sur fond de réalisme» (p. 469).

La concezione della sessualità nel cinismo antico è oggetto del contributo *Le cynisme ancien et la sexualité* («Utopies sexuelles, CLIO. Histoire, Femmes et Sociétés» 22 (2005), pp. 17-35). In nome del rifiuto delle regole imposte dalla società e del ritorno alla natura, il filosofo

cinico ammette tutti gli atti e i comportamenti naturali: libertà sessuale completa, sia eterosessuale che omosessuale, comunione delle donne e dei figli, masturbazione e incesto. Come gli animali, in nome dell'autarchia, egli soddisfa i suoi bisogni sessuali nel modo più semplice, attraverso la masturbazione o l'unione libera con altri uomini o donne. Ovviamente, come sottolineato dall'A., è necessario distinguere tra il piano teorico e quello pratico: mentre in teoria tutte le azioni "naturali" sono ammesse, nella pratica azioni estreme come l'incesto non furono mai proposte come modello di comportamento. Al filosofo cinico interessa soprattutto mostrare come il senso del pudore imposto dalla società non sia altro che un valore vuoto e senza significato.

Dopo la sessualità, il *nomos*. In *La contestation de la loi dans le cynisme ancien* (in M. Aouad (ed.), *Les doctrines de la loi dans la philosophie de langue arabe et leurs contextes grecs et musulmans*, Actes du colloque international, Villejuif, 12-13 juin 2007, «Mélanges de l'Université Saint-Joseph – Dar El Machreq» 61 (2008), pp. 405-433), l'A. analizza l'atteggiamento polemico dei cinici nei confronti del *nomos*, nel duplice significato di "costume" e di "legge". In nome del rifiuto di tutti i valori convenzionali, i cinici rifiutano anche l'istituzione della *polis* che li rappresenta e che, attraverso le leggi, priva i cittadini della loro libertà. Nella *Politeia* diogeniana gli uomini seguono solo la legge della natura e non dettano leggi, in nome di un individualismo esasperato. A differenza di J. L. Moles (*Le cosmopolitisme cynique*, in M.-O. Goulet-Cazé-R. Goulet (eds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Presses universitaires de France, Paris 1993, pp. 259-280), l'A. concepisce il cosmopolitismo cinico in termini strettamente negativi. Il filosofo cinico è senza città e senza dimora: «Citoyen du monde, Diogène apparaît comme citoyen de nulle part» (p. 503). Per questa e altre ragioni il cosmopolitismo cinico si distingue da quello stoico.

Conseguenza di tali principi filosofici e atteggiamenti concreti è la marginalità del filosofo cinico, tema affrontato in *Les cyniques dans l'Antiquité, des intellectuels marginaux?* («Museum Helveticum» 67 (2010), pp. 100-113). L'A. ritiene che i cinici rappresentino «une sorte d'intellectuels d'un nouveau genre: contestataires, provocateurs, marginaux par volonté et marginalisés de fait par une société incapable de supporter une déconstruction aussi violente des valeurs qui la fondent» (p. 512).

In *Michel Foucault et sa vision du cynisme dans Le courage de la vérité* (in D. Lorenzini-A. Revel-A. Sforzini (eds.), *Michel Foucault: éthique et vérité (1980-1984)*, Vrin, Paris 2013, pp. 105-124), l'A. analizza il ruolo giocato dal

cinismo in *Le courage de la vérité* di M. Foucault. L'A. prende le mosse dalla constatazione che il quadro delle fonti ciniche di cui Foucault disponeva all'inizio degli anni Ottanta (prima della pubblicazione delle *Socratis et Socraticorum Reliquiae* di G. Giannantoni), in quanto incompleto, dipendeva in maniera significativa dalle fonti di età imperiale. Ella mostra come i concetti cinici di *typhos* e *tyche*, non presi in debita considerazione da Foucault, possano in realtà rivelarsi assai produttivi alla luce della sua concezione del cinismo e della filosofia. Inoltre, l'idea del cinismo come una filosofia rudimentale, eclettica e banale e di una contrapposizione tra un cinismo rispettabile e uno scandaloso è frutto dell'influenza delle visioni idealizzanti del cinismo delle origini proposte da autori di età imperiale come Giuliano ed Epitteto.

L'ultimo articolo della terza sezione è inedito: *De la République de Diogène a la République de Zénon*. L'A. riprende due temi già discussi in *Les Kynika du stoïcisme*, cit., ovvero l'importanza del discepolato di Zenone presso Cratete e l'interpretazione della *Repubblica* zenoniana come opera giovanile influenzata dal cinismo. Lo studio si presenta come una replica alla recente interpretazione dell'opera zenoniana offerta da R. Bees (*Zenons Politeia*, Brill, Leiden-Boston 2011). Quest'ultimo ha messo in dubbio l'importanza della fase "cinica" nella formazione di Zenone e ha visto nella *Repubblica* un'opera della maturità del filosofo, da interpretarsi alla luce della teoria cosmo-biologica dell'*oikeiosis*. Dopo aver (a ragione) ribadito l'autenticità delle *Politeiai* di Diogene e Zenone, l'A. discute il problema del discepolato di Zenone presso Cratete, giungendo a formulare un principio metodologico di primaria importanza: il fatto che la tradizione presenti delle varianti riguardo a tale discepolato e che gli schemi proposti dalle *Successioni* appaiano rigidi e artificiali non implica necessariamente che le tali tradizioni siano *in sé* false. L'esistenza di varianti e la rigidità delle ricostruzioni antiche devono ovviamente essere prese in debita considerazione dallo storico della filosofia, ma non sono in sé elementi sufficienti per negare l'autenticità dei rapporti filosofici da esse supposti, soprattutto se questi ultimi sono testimoniati da fonti parallele e indipendenti. Pertanto, non c'è ragione di negare la storicità del discepolato di Zenone presso Cratete. L'A. offre quindi una nuova interpretazione della *Repubblica* di Zenone, secondo la quale quest'ultimo sarebbe stato significativamente influenzato dal cinismo nell'elaborazione della teoria degli indifferenti e dei *kathekonta*, teoria che permetterebbe di comprendere i comportamenti estremi previsti dall'opera. In particolare, l'A. vede nei *kathekonta peristatika*, ovvero

legati a circostanze particolari, la chiave per interpretare tali comportamenti: atti estremi come l'incesto e l'antropofagia, contrari al *nomos* ma non alla natura, sarebbero stati giustificati da Zenone solo in circostanze particolari (per esempio, se fosse in gioco la sopravvivenza del sapiente o del genere umano). Si tratterebbe quindi di casi teorici, proposti da Zenone per coerenza rispetto alle premesse del sistema. Ne consegue che i *kathekonta peristatika* sarebbero già stati teorizzati da Zenone e non, come proposto dall'A. in *Les Kynika du stoïcisme*, cit., dallo stoicismo del II secolo a.C.

Infine, nell'inedito *Épilogue (Les origines du mouvement cynique)* l'A. riprende il complesso problema filosofico e storiografico delle origini del movimento cinico. Secondo l'A., Antistene fu il primo filosofo a essere chiamato *Kyon* ("cane") e *Haplokyon* ("Vero cane"), insegnò al Cinosarge ed ebbe discepoli, ma questi non furono chiamati "cinici". Il soprannome *Kyon* fu successivamente dato anche a Diogene, attorno al quale si raccolse nella seconda metà del IV secolo un gruppo di compagni che furono chiamati, per la prima volta, "cinici". Secondo questa ricostruzione, Antistene non fu il fondatore, ma l'*iniziatore* della scuola cinica. Solo tra la fine del III secolo e il II secolo a.C. Antistene iniziò a essere presentato da alcuni autori di *Successioni* e biografie come il vero fondatore del cinismo, allo scopo di presentare lo stoicismo come una filosofia socratica. Nelle discussioni antiche sulla nascita del cinismo, un ruolo di primo piano fu ricoperto dal gesto-simbolo del "raddoppiamento del mantello", attribuito a Diogene o ad Antistene (Neante e Diocle). In Diog. Laert. VI 13 bisogna pertanto accettare la congettura διπλώσαι θοιμάτιον ("raddoppiare il mantello") invece del tradito ἀπλώσαι θοιμάτιον ("aprire, semplificare il mantello").

Alcune delle idee esposte in questo capitolo conclusivo sono senz'altro condivisibili: è il caso del ruolo di Antistene come precursore (piuttosto che fondatore) del cinismo e del fatto che solo con Diogene e i suoi compagni si sia iniziato a parlare di "cinici". Anche l'idea di un rapporto diretto tra Antistene e Diogene, alla luce di studi recenti (P. P. Fuentes Gonzáles, *En defensa del encuentro entre dos Perros, Antístenes y Diógenes: historia de una tensa amistad*, «Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos» 23 (2013), pp. 225-267), con la dovuta prudenza, può essere ammessa. Altri aspetti della ricostruzione proposta dall'A., invece, mi sembrano meno convincenti. Mi sembra più verosimile che il soprannome *Haplokyon*, riferito ad Antistene, come mostrato dalla sua natura di nome composto, sia secondario (e quindi

posteriore) rispetto al soprannome *Kyon*, che era invece il soprannome di Diogene. In altre parole, Diogene fu il primo a essere chiamato *Kyon*; solo successivamente, *a posteriori*, qualcuno soprannominò Antistene *Haplokyon* per metterlo in relazione a Diogene e allo stesso tempo per distinguerlo da quest'ultimo. Le testimonianze raccolte dall'A. a pp. 607-611 per mostrare che già Antistene, per primo, fu chiamato *Kyon* non mi sembrano pienamente convincenti: 1) il soprannome *Haplokyon*, come già detto, sembra provare piuttosto il contrario; 2) il passo in cui Aristotele menziona il *Kyon* sembra alludere a Diogene invece che ad Antistene (v. *supra*); 3) l'ipotesi che il verso di Eubulo dove troviamo un riferimento a un "cane" (νόθος, ἀμφίδουλος, οὐδαμόθεν οὐδείς, κύων) si riferisca ad Antistene mi sembra per lo meno incerta, *in primis* per la presentazione dell'individuo in questione come ἀμφίδουλος; 4) la testimonianza di Erodico di Babilonia è tarda e pertanto non affidabile: in testi tardi, Antistene può essere chiamato *kyon* in quanto fondatore del cinismo. Anche per quanto riguarda la questione del "raddoppiamento del mantello" in Diog. Laert. VI 13, per quanto assai delicata e problematica, rimango convinto che sia possibile dare un'interpretazione compiuta al testo tradito ἀπλώσαι θοιμάτιον, che pertanto, a mio avviso, va mantenuto: come ho argomentato altrove, il passo sembra implicare un confronto tra Diogene e Antistene, il quale era presentato da Neante come "superiore" a Diogene in fatto di semplicità di vita e capacità di sopportazione. Il soprannome *Haplokyon* potrebbe quindi essere interpretato, alla luce dell'espressione ἀπλώσαι θοιμάτιον, come "Cane dal mantello semplice (cioè non piegato in due)" (v. P. Zaccaria, *Antisthenes the Ἀπλοκύων. A Critical and Exegetical Note on Diogenes Laertios 6,13*, «Würzburger Jahrbücher für Altertumswissenschaft» 40 (2016), pp. 141-167).

Queste pagine, naturalmente, non possono rendere conto in maniera esaustiva della ricchezza del volume, il quale costituisce senza dubbio un'opera imprescindibile per filosofi, storici e filologi che si occupano e si occuperanno del pensiero cinico, della storia del movimento e dei testi che lo trasmettono. A dispetto dell'estrema difficoltà che comporta lo studio del cinismo e del carattere necessariamente ipotetico di alcune proposte interpretative, l'A. ha saputo offrire una ricostruzione nel complesso convincente, completa e coerente del movimento cinico.

Concludo con alcune osservazioni su questioni di dettaglio. La sezione *Addenda et corrigenda*, di grande utilità per il lettore, sarebbe forse potuta essere più ampia e ricca di aggiornamenti bibliografici.

Vi si trovano inoltre alcuni errori: il riferimento a p. 347 è in realtà a p. 348; quello a p. 394 è a p. 397; il richiamo grafico alla sezione *Addenda et corrigenda* di pp. 18-19 è erroneamente posto a p. 16, mentre manca il richiamo a pp. 101-107.

p. 388: «un témoignage de Dioclès, qui prête à Diogène le même méfait, est peut-être historique»: Diocle è in realtà l'unica fonte a non attribuire la falsificazione della moneta a Diogene, ma solo a suo padre (Diog. Laert. VI 20).

La frase ὅς (sc. Διογένης) ἔφασκε θεῶν μὲν ἴδιον εἶναι μηδενὸς δεῖσθαι, τῶν δὲ θεοῖς ὁμοίων τὸ ὀλίγων χρῆζειν (Diog. Laert. VI 105) è interpretata in modo leggermente diverso a p. 435 (dove τῶν δὲ θεοῖς ὁμοίων sono gli animali) rispetto a p. 447 (dove τῶν δὲ θεοῖς ὁμοίων sono alcuni uomini).

p. 475: «Hipparchia, cette jeune fille issue de la bonne bourgeoisie athénienne»: le fonti concordano che la famiglia di Ipparchia fosse originaria di Maronea.

p. 486: «A l'arrière-plan de la métaphore se situe un incident qui a sans doute eu lieu historiquement»: come giustamente osservato altrove dall'A., è difficile dire se la falsificazione della moneta di Sinope ebbe luogo storicamente (v. per esempio p. 388).

p. 514 n. 13: Le storie relative alla falsificazione della moneta sono discusse da Diogene in VI 20-21, non in VI 23-24.

KU Leuven

pietro.zaccaria@kuleuven.be

Goulet-Cazé, Marie-Odile, *Le cynisme, une philosophie antique*, Vrin, Paris 2017, 702 pp., € 55,00.



D. Susanetti, *La via degli dei.*
Sapienza greca, misteri antichi e percorsi di iniziazione

di

ENNIO SANZI

Il volume, incentrato sui percorsi iniziatici del mondo antico e tardo-antico, si articola in una *Premessa* seguita da sette suggestivi capitoli, suddivisi in paragrafi; più che sui distinti culti iniziatici, questi si incentrano sulle modalità di partecipazione ai medesimi, sia che si tratti di culti “ufficiali”, come nel caso della sempre esemplificativa ritualità eleusina, che di esperienze individuali di natura piuttosto “sofica” che “patetica”, ancorché coinvolgente l’essere in senso olistico, come nel caso del platonismo, del neo-platonismo, dell’ermetismo e della sapienza alchemica. Mancano le conclusioni e un dizionarietto ragionato delle parole-chiave (a onor del vero sempre sciolte *in corpore*) che avrebbero aiutato il lettore a orientarsi meglio in una materia tanto magmatica quanto perennemente *sub iudice* quale è quella trattata con un respiro così ampio e in maniera tanto audace.

Già nella *Premessa* (pp. 9-18) si può cogliere il taglio interpretativo, se non identificativo, della posizione dell’Autore in merito alla materia affrontata. Non si farà questione di analizzare, nell’ordine, i misteri di Eleusi, i miti e i riti legati a Kore-Persefone e a Dioniso, la sapienza orfica, le intuizioni dei presocratici, i momenti assiali della ricerca platonica, i rituali della magia e della teurgia, il medio- e il neo-platonismo, l’ermetismo, così come la sperimentazione alchemica greca secondo un andamento storico e/o storico-religioso, come ci si sarebbe potuto attendere in una pubblicazione di una casa editrice di respiro accademico; piuttosto se ne coglierà lo “spirito” secondo una dimensione che trascenda quella meramente storica. Tutti questi fenomeni, allora, finiscono per dipanarsi secondo un comune *fil rouge*

RECENSIONI

Syzthesis V/2 (2018) 365-370

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

costellato di simboli, cifre e talismani quali «vita e morte, umano e non umano, sessualità e cibo, conoscenza e trasformazione [...] elementi con cui tutti questi ambiti si confrontano con insistenza» (p. 16). Alla luce di tali convinzioni preliminari non ci si stupirà nell'ascoltare l'A., al momento di chiudere le pagine della premessa – soglia simbolica dell'*abaton* al quale intende introdurre il lettore – affermare: «Conscio e avvertito della “miseria” delle parole, ho tentato, comunque, di dire e di scrivere. Ad animarmi non è stata certo la “curiosità” dello studioso. La prospettiva in cui mi sono messo – in cui sempre mi metto – è piuttosto quella della *quête* in un senso più antico e tradizionale [...] ciò a cui mi sono volto, quello che ho cercato, è l'eco di un'esperienza» (p. 17).

His rebus compositis, ci sia avvia alla lettura del primo capitolo, *Tra vita e morte. L'esperienza dei misteri* (pp. 19-44). Questo si avvia con un rapido e utile *excursus* su cosa gli antichi intendessero quando parlavano di misteri (specialmente dei misteri eleusini): forme rituali caratterizzate da esoterismo ed iniziazione nelle quali il cambiamento di *status* del fedele, con la conseguenza di saper vivere con gioia e di morire con una buona speranza (*agathe elpis*), avveniva piuttosto attraverso un'esperienza patetica (*pathein*) che non grazie a una rivelazione di natura sofica (*mathein*). Successivamente si affrontano il culto eleusino, con particolare attenzione alla “vicenda” di Persefone; il dramma di Penteo, oggetto di materno *sparagmos*, per come presentato da Euripide ne *Le baccanti*; il mito di Dioniso Zagreo irretito e ucciso dai Giganti, a loro volta folgorati da Zeus. L'elemento che accomuna queste “vicende mitiche” è quello della catabasi, della morte e della rinascita a nuova e più completa vita; per chi come Penteo si è arrogato *geras* e *tyrannis*, pensando di poter anteporsi agli dèi, le conseguenze non possono essere altro che esiziali.

Il secondo capitolo, *Folgorazioni arcaiche. Tra Pitagora ed Empedocle* (pp. 45-80), analizza le figure dei filosofi-iniziati per i quali la consapevolezza di come il raggiungimento della vera vita, *ganz anderes* rispetto alla vita percepibile attraverso le sensazioni e, pertanto, del tutto effimera, debba passare per una morte rituale, momento culminante di un percorso iniziatico di natura sofico-sapientziale, un *mathein* che pur non prescindendo da un *pathein*, lo trascende e lo risemantizza in una prospettiva partecipata a un livello che supera quella meramente noetica. Siffatta forma iniziatica ha permesso ai due maestri di presentarsi ai contemporanei non come semplici uomini ma come demoni, se non come divinità (ad es. pp. 48 e 71), una volta raggiunto lo *status* di “iniziati”: «nella connessione con il “pensiero” che pervade l'universo

e nell'accrescimento della propria capacità di pensare e di intuire, si compie, per così dire, un'intensificazione progressiva di coscienza. L'iniziato, che ha compiuto fino in fondo tale opera, si trasforma in "dio" [...] perché diviene attivamente cosciente di essere parte dell'uno divino, di derivare dallo sfero perfetto, di essere fatto della sua sostanza intelligente e immortale» (p. 79).

Il terzo capitolo, *Cosmo, caverna, città. Itinerari simbolici tra Platone, Plutarco e Porfirio* (pp. 81-110), è di fatto un *excursus* sulla portata simbolica della grotta. Si inizia dal noto "Antro delle Ninfe", secondo la rivisitazione allegorica di Porfirio: «Le Ninfe che abitano la grotta omerica non sarebbero altro che le anime stesse, dotate per loro natura di una mente divina, ma destinate a vivere temporaneamente all'interno di un corpo. Se l'antro è il cosmo sensibile e l'umido è il regno della materia, le divine fanciulle dell'acqua "sono le *psuchái* [sic] che scendono alla generazione" [...] Sangue e seme, sessualità e procreazione si iscrivono in egual modo, nel plesso simbolico del fluido che scorre e si riversa» (pp. 83-84). Di seguito si passa in rassegna l'altrettanto noto "antro di Trofonio", ricordato da Pausania come da Plutarco, che assurge a simbolo dello «spazio in cui si compiono pratiche e riti, al fine di uscire dalle coordinate spazio-temporali del sensibile, conquistando l'esperienza fondamentale di un altrove al di là dell'esistenza incarnata» (p. 87). L'antro è per eccellenza uno dei luoghi in cui l'iniziato si immerge per rinascere a nuova vita, ma è anche il luogo in cui la conoscenza è limitata e dal quale bisogna uscire per raggiungere la verità, come ben insegna il "mito della caverna" narrato da Platone. Ancora una volta ci troviamo di fronte a un caso di polisemia di un simbolo vagliato dall'Autore attraverso gli occhi degli antichi.

Il quarto capitolo, *Parti e incantesimi. La singolare esperienza di Socrate* (pp. 111-150), ripercorre alcuni momenti essenziali della bibliografia filosofica del maieuta ateniese, connotata dall'esclusiva eccezionalità, dettata dall'autocoscienza, di non sapere e dalla necessità di obbedire al "demone della verità". Tutto ciò avviene pur sapendo che, in questo modo, il proprio gradimento presso molti, in particolari i potenti di Atene, avrebbe conosciuto momenti di *défaillance* così pericolosi da potersi rivelare esiziali: «vergogna e tortura, sgomento e vertigine, paura e meraviglia: la "cura" che Socrate sollecita e somministra suscita emozioni che si imprimono a fuoco, che lasciano il segno» (pp. 124-125). Ascoltare Socrate significa procedere lungo un percorso iniziatico di natura sofica: si è invasati, posseduti, proprio come se si partecipasse

a un'esperienza estatica, dopo la quale non si potrà più essere come prima. Eppure, per il filosofo, il momento più alto della conoscenza avverrà proprio nell'ora del trapasso poiché, in ultima analisi, sono l'esperienza e il suo compimento a dare alle parole la concretezza e la realizzazione che, in altro modo, non potrebbero esserle proprie: «sulla soglia tra la vita e la morte, tra il piano della manifestazione e il mondo immanifestato, Socrate sa, ha visto: ha provato, con tutta la sua *psyché* [sic] ciò che nessuna parola può provare» (p. 149).

Il capitolo quinto si presenta con l'accattivante titolo *Misteri d'amore. Tra Platone ed Apuleio* (pp. 151-192). Se «dal *Simposio* al *Fedro*, la scrittura platonica insiste nell'intrecciare il *páthos* e gli effetti dell'amore con i simboli e con le cifre dei Misteri» (p. 157), naturalmente e, a maggior ragione, questa allegoria sarà presente nella *fabella* di *Amore e Psiche*, ancor più in forza dei nomi dei protagonisti e della collocazione assiale del racconto all'interno del procedere de *Le metamorfosi* di Apuleio. Qui la *nefaria curiositas*, dopo aver spinto il protagonista, Lucio, a sperimentare la magia fino a perdere le sembianze umane, dovrà retrocedere definitivamente di fronte al potere salvifico di Iside regina, l'unica che possa consentire a Lucio stesso di *redire ad homines*.

Il sesto capitolo, *L'opera divina. Tra neoplatonismo e teurgia* (pp. 193-218), è incentrato su quella che l'A. chiama «la filosofia misterica», anche se sarebbe stato meglio parlare di misteriosofia. Tutto ruota intorno a Platone e a quegli scritti che, secondo Proclo nelle pagine della *Teologia Platonica*, sarebbero da leggersi come autentica “misticologia”, una vera e propria iniziazione ai misteri delle realtà divine, dove la verità ineffabile finiva col brillare come accadeva nella celebrazione dei riti sacri. Di certo questa “riscoperta” di Platone, in particolare in merito all'assimilazione col divino, accennata nel *Teeteto* come nel *Fedro*, deve considerarsi tutt'altro che univoca; dall'esercizio filosofico propriamente detto, che avrebbe dovuto mettere il pensatore in condizione di «accostarsi alle “idee” e di intuire le strutture intellegibili della realtà» (p. 197), attraverso l'esaltazione della proprie capacità noetiche, si è arrivati a sostenere che la mente, una volta resa cosciente dalla pratica filosofica, non solo avrebbe raggiunto il mondo divino, ma si sarebbe unita a lui. Questo vale soprattutto nel caso della teurgia, la cui pratica «si articola in riti e cerimoniali di differente natura, a seconda delle finalità che si desiderano perseguire e del grado di avanzamento degli iniziati stessi» (p. 207).

Il settimo e ultimo capitolo, *Segreti ermetici e pratiche alchemiche* (pp. 219-248), è tutto dedicato alle ultime attestazioni di questa sapienza

esoterica nella Tarda Antichità. Secondo l'ermetismo l'autentica conoscenza da acquisire consiste nel riuscire a comprendere come l'uomo, durante la sua esistenza terrena, possa arrivare ad essere un "dio mortale", così come il dio che dimora in cielo non sia altro che un uomo mortale, liberatosi dai vincoli che lo legavano al mondo del divenire. A questa verità suprema, che *Poimandres* ha voluto rivelare ad Ermete, gli adepti dell'alchimia giungono, dedicandosi alla loro arte, «a un *génos*, a una "stirpe", a una "razza" che oltrepassa l'umano» (p. 247).

In questa maniera, tanto accattivante quanto perentoria, si conclude la lunga fatica dell'A. che, partito dai primordi dei culti iniziatici in Grecia, è arrivato nel pieno del secolo della nuova era.

Di certo il testo è evocativo e affascinante, dotto nella selezione delle fonti antiche e audace nel commento, non sistematicamente condivisibile ma sempre coinvolgente. Ciò che colpisce lo storico delle religioni è la mancanza di un'utilizzazione maggiormente *nuancée* della terminologia specifica e affermatasi a livello degli studi specialistici. Così non sorprende il fatto di veder ignorato il concetto di misteriosofia ben evidenziato da Bianchi, i cui lavori, come quelli di Brelich, Burkert, Chiaradonna, Merkelbach e di chi scrive, sono del tutto o pressoché assenti in una bibliografia (pp. 249-262) che, pertanto, risulta essere incompleta; questo a differenza di quelli di Eliade o di Kerényi, indice evidente dell'inclinazione, peraltro dichiarata dall'A. stesso, verso un approccio di natura psicologica e archetipica, piuttosto che storica, a più riprese.

Se quanto argomentato fosse stato arricchito anche dall'orientamento storico e storico-religioso, il volume sarebbe risultato meno iniziatico e non fatalmente destinato a chi dei cosiddetti misteri conosce già molto.

Independent Researcher
enniosanzi@libero.it

Susanetti, Davide, *La via degli dei. Sapienza greca, misteri antichi e percorsi di iniziazione*, Carocci, Roma 2017, 262 pp., € 24,00.



Gino Roncaglia, *L'età della frammentazione:
Cultura del libro e scuola digitale*

di

ADRIANO FABRIS

È ormai un'ovvietà il dire che le tecnologie dell'informazione e della comunicazione incidono profondamente sui nostri comportamenti e sulle nostre abitudini quotidiane. Meno ovvio è invece l'affermare che di tale incidenza siamo fino in fondo consapevoli e che con essa intendiamo davvero misurarci, ricalibrando i nostri modi di agire e ponendoci le domande opportune. Ancor meno condivisa, poi, e meno avvertita come un'urgenza, è la necessità di offrire alle giovani generazioni strumenti educativi adeguati affinché possano confrontarsi in maniera competente con i mondi digitali e con gli apparati che a essi danno accesso.

Non stupisce dunque che a quest'ultimo proposito, ogni volta che viene avanzata l'idea di una formazione per orientarsi negli ambienti dischiusi dalle tecnologie emergenti, la risposta veicolata dal dibattito pubblico è spesso costituita da slogan contrapposti, lanciati per esempio da sostenitori e detrattori dell'uso di determinati dispositivi. Al massimo viene ammessa l'opportunità di apprendere come utilizzare al meglio determinati *devices*, da un punto di vista tecnico, non già il fatto che essi possono venir integrati nei tradizionali percorsi formativi, pur con le opportune cautele, ai fini di un incremento consapevole del bagaglio culturale degli studenti. Eppure non sono mancate in questi anni, anche in Italia, iniziative importanti, che hanno cercato di affrontare la questione non già con un atteggiamento proibizionistico, ma in un'ottica realmente educativa. Si pensi non solo, per esempio, al Piano Nazionale Scuola Digitale del MIUR, ma anche alle tante esperienze didattiche promosse da singoli insegnanti.

Ne risulta un quadro piuttosto articolato, sul quale è bene riflettere.

RECENSIONI

Syzythesis V/2 (2018) 371-376

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

371

Ci aiuta a farlo, in maniera competente e documentata, il volume di Gino Roncaglia *Letà della frammentazione*. L'autore, docente di Editoria digitale e Informatica umanistica all'Università della Tuscia, ha fra l'altro collaborato alla stesura proprio del Piano Nazionale Scuola Digitale. La tesi di fondo del suo libro può essere riassunta da queste parole: «le tecnologie e i contenuti digitali costituiscono senz'altro una componente essenziale della formazione nel XXI secolo, con potenzialità enormi e ancora in parte da esplorare, ma tali che la loro selezione e le modalità del loro uso debbono essere guidate da un'idea coerente e "forte" degli obiettivi formativi che desideriamo raggiungere. Non sono le tecnologie che determinano questi obiettivi: devono essere gli obiettivi a guidare la scelta e l'uso delle tecnologie» (p. XII).

Il libro, articolato in tre parti, affronta soprattutto due ordini di problemi. La prima parte è dedicata specificamente all'analisi delle trasformazioni, e alla discussione dei rischi e delle opportunità, che le metodologie e le pratiche didattiche legate più direttamente all'uso delle risorse digitali possono comportare nell'apprendimento scolastico. La tesi dell'autore, espressa con chiarezza, è che, da un lato, «il bisogno formativo fondamentale al quale la scuola deve oggi rispondere è la riconquista e l'estensione all'ecosistema digitale della capacità di riconoscere, comprendere, selezionare, produrre, utilizzare, valutare, conservare nel tempo informazioni strutturate e complesse», e che, dall'altro, «per farlo, e per utilizzare bene risorse educative e contenuti digitali, è essenziale distinguere fra tipologie diverse di contenuti di apprendimento, utilizzando *sia* risorse strutturate e curricolari (che recuperano e sviluppano anche nel nuovo ecosistema digitale l'eredità del libro di testo), *sia* risorse granulari e integrative, che sono quelle oggi prevalenti in rete» (pp. XIV-XV).

La seconda e la terza parte del libro si concentrano invece, più tematicamente, su una specifica risorsa utilizzata per l'apprendimento, vale a dire sul libro di testo. Di esso viene delineata la storia, il ruolo giocato attualmente nei processi di formazione, l'evoluzione futura nei contesti digitali. La tesi di Roncaglia, in questo caso, è che non è possibile fare a meno di tale risorsa. Bisogna tuttavia non solo tenere conto delle trasformazioni che essa subisce nell'epoca del digitale e della rete, ma anzi sfruttarle in quanto opportunità ai fini dello sviluppo di forme più adeguate di apprendimento. A ciò si ricollega il tema affrontato nella terza parte del libro, che è quello più specifico della lettura a scuola e della promozione del leggere anche attraverso la diffusione e la ricalibratura, nei nuovi ambienti digitali, delle

biblioteche scolastiche. A tal proposito vengono presentate anche varie esperienze, elaborate a livello italiano (e non solo), sia relative a possibilità di letture aumentate, capaci di allargare l'orizzonte di fruizione degli utenti, sia concernenti l'incremento dei gruppi di lettura, tanto reali quanto virtuali.

Le questioni di fondo affrontate nel libro di Roncaglia emergono soprattutto, comunque, nella prima parte del testo. Esse riguardano quelle trasformazioni nella didattica a cui ormai, inevitabilmente, ha condotto l'introduzione a scuola delle tecnologie digitali. È cambiato cioè il rapporto tra l'acquisizione di determinate conoscenze e lo sviluppo delle competenze necessarie per muoversi in un mondo sempre più complesso. È divenuto urgente ricalibrare le modalità di erogazione del sapere: fermo restando che, come viene sottolineato, «la capacità di discriminare, valutare, selezionare, negoziare resta indispensabile anche rispetto a strumenti e contenuti digitali, e presuppone a sua volta competenze che la scuola *deve* saper fornire» (p. 10).

In relazione a tutto ciò uno dei problemi che sempre viene sottolineato in relazione ai contenuti digitali è che essi sono caratterizzati da frammentazione e granularità. Questo è certamente vero, sia tenendo conto del modo in cui essi sono prodotti, sia per la forma in cui normalmente si presentano. L'intenzione di Roncaglia nel libro, espressa già dal titolo, è però di guardare in un modo diverso dal consueto a tale prevalenza, nell'attuale fase dello sviluppo tecnologico, della granularità e della frammentazione dei contenuti: non già considerandola una conseguenza inevitabile dell'approccio e della struttura del digitale, ma concependola piuttosto come un esito momentaneo e superabile. Secondo Roncaglia, infatti, questa caratteristica sarebbe legata a quello stadio ancora iniziale di sviluppo che è attualmente proprio «di alcuni strumenti della rete, e in particolare di quelli attualmente utilizzati per incentivare la circolazione dei contenuti» (p. 17). Non si tratterebbe dunque di un elemento, per dir così, "connaturato" nei mondi digitali, ma di qualcosa che può e dev'essere superato. Anzi: di qualcosa che proprio l'educazione al digitale potrà farci superare.

Tutto ciò viene illustrato da Roncaglia usando una serie di efficaci metafore. All'inizio della storia di internet, ad esempio, il rapporto che con esso avevano gli utenti era paragonabile a quello che con il loro ambiente era intrattenuto dalle popolazioni primitive di cacciatori e raccoglitori. Ora invece viviamo la rete in un modo analogo a quello che ha caratterizzato i primi insediamenti urbani, e che corrisponde all'epoca dell'artigianato e del commercio. Lo dimostra la

tendenza socializzante che è propria del web e il modo con cui oggi, per lo più, vi interagiamo. Secondo Roncaglia, allora, «la granularità è una caratteristica essenziale non già del digitale in generale, ma di questo modello di circolazione dell'informazione» (p. 31). A tale fase dovrà seguire poi quella che egli chiama «l'era delle cattedrali»: l'epoca in cui certi contenuti complessi vengono costruiti, sono posti in relazione fra loro e possono essere organizzati in strutture organiche. Ecco dunque il compito che l'educazione deve assumersi: occorre lavorare «perché le nuove generazioni siano protagoniste nel passaggio, anche in rete e nell'ecosistema digitale, dalla frammentazione alla riconquista della complessità» (pp. 33-34).

In che modo, concretamente, ciò può riuscire? Per rispondere a questa domanda Roncaglia analizza e discute alcune delle modalità educative oggi sperimentate proprio per acquisire e sviluppare le competenze necessarie per una gestione della complessità. La sua tesi di fondo, già lo abbiamo visto, è che il riferimento al libro di testo, sia esso cartaceo o digitale, a questo scopo resta indispensabile. Il libro infatti è il solo strumento «in grado di fornire il quadro di raccordo, il filo conduttore all'interno del quale potranno essere utilmente impiegate, in funzione delle specifiche scelte didattiche di ciascun docente e degli obiettivi, degli interessi e degli stili di apprendimento di ciascuno studente, risorse integrative e modulari di volta in volta diverse» (p. 54). Accanto a esso, e a partire da esso, vengono però esaminate altre modalità di sperimentazione formativa. Si va dall'auto-produzione dei contenuti al mutare degli ambienti di apprendimento, dalla sperimentazione della *flipped classroom* al riuso del materiale didattico, fino all'introduzione in classe, ai fini dell'apprendimento, di dispositivi multimediali personali, come ad esempio lo smartphone. In tutti questi casi la posizione di Roncaglia risulta equilibrata e costruttiva: guidata com'è dai presupposti di fondo e dalle esigenze che ho evidenziato.

In conclusione, ciò che vuole mostrare questo libro è che «il più importante bisogno formativo al quale il nostro sistema scolastico dovrebbe oggi rispondere è costituito dalla capacità di garantire anche nel nuovo ecosistema comunicativo le competenze legate alla comprensione, alla ricerca, alla selezione, alla valutazione, alla produzione, alla conservazione nel tempo di oggetti formativi verticalmente complessi e strutturati». Si tratta di «competenze che nel passato erano state affidate soprattutto al libro e alla forma-libro e sulle quali la cultura del libro resta punto di riferimento fondamentale, ma che

oggi si allargano anche alla considerazione di altre forme e tipologie di contenuti digitali» (p. 196). A questo scopo l'impegno a cui siamo chiamati è di operare affinché la granularità e la frammentazione – che non sono elementi strutturali dell'ecosistema digitale, ma solo la caratteristica di una sua fase specifica – vengano superate attraverso percorsi formativi adeguati. Il compito che attende la pratica educativa del futuro, insomma, è duplice. Da un lato è necessario fare i conti con le tradizionali forme della didattica e operare costruttivamente per rinnovarle, senza paura. Dall'altro lato bisogna aprirsi, muovendo da qui e in continuità con le esperienze del passato, a forme ulteriori di educazione, in grado di offrire ai nostri ragazzi le competenze che consentano loro di muoversi in maniera orientata nei mondi digitali.

Università di Pisa
adriano.fabris@unipi.it

Roncaglia, Gino, *L'età della frammentazione: Cultura del libro e scuola digitale*, Laterza, Roma-Bari 2018, XVIII-218 pp., € 18,00.

INDICE DELL'ANNATA
Anno V/1, 2 – 2018 (Nuova Serie)

Avvertenza	5
------------	---

ARTICOLI

CARLO CELLUCCI, <i>Philosophy at a Crossroads: Escaping from Irrelevance</i>	13
FEDERICA PAZZELLI, <i>Se Castelli non è Kant: Croce e delizia dello studio dei “minori”</i>	55
MARIE REBECCHI, <i>Montaggio e metodo: Parigi 1929. Ejzenštejn, Bataille, Buñuel</i>	67

La Riforma di Lutero: A 500 anni dalle 95 Tesi
(a cura di ALESSANDRO AGOSTINI)

ALESSANDRO AGOSTINI, <i>Premessa. Lutero e l'Europa moderna</i>	163
FRANCO BUZZI, <i>La ragione umana: «Dono di Dio» e «puttana del diavolo» nel pensiero teologico di Martin Lutero</i>	169
MICHELE CASSESE, <i>Antropologia e teologia della musica in Lutero</i>	191
STEFANO CAVALLOTTO, <i>Luterani e cattolici: Storia di un dialogo mancato e ritrovato</i>	227
MARIANNINA FAILLA, <i>La critica filosofica incontra Lutero</i>	251
RICCARDO DE BIASE, <i>Lutero, la parola e i segni</i>	269
ADRIANO ARDOVINO, <i>Guardare e dimenticare: Marginalia su Heidegger e Lutero</i>	287

NOTE E DISCUSSIONI

LUCIANO ALBANESE, <i>Mittraismo e filosofia</i>	81
ALESSANDRO AGOSTINI, <i>A proposito del complessivo progetto di riforma di Lutero</i>	93
TIZIANO DORANDI, <i>La storia del testo del De rerum natura di Lucrezio e il progetto di nuove edizioni</i>	317

TIZIANO F. OTTOBRINI, *Prodromi all'etica filosofica della polis: Tra l'aretologia di Solone e l'ermeneutica di Giuseppe Rensi sull'intellettualismo socratico* 329

RECENSIONI

PAMELA ZINN, Attila Németh, *Epicurus on the Self* 107

FREDERIK BAKKER, Jürgen Hammerstaedt, Pierre-Marie Morel, Refik Güremen (eds.), *Diogenes of Oinoanda: Epicureanism and Philosophical Debates / Diogène d'Oinoanda: Épicurisme et controverses* 113

TIZIANO DORANDI, Marie-Luise Lakmann, *Platonici minores: I. Jh.v.Chr. – 2. Jh.n.Chr. Prosopographie. Fragmente und Testimonien mit deutscher Übersetzung* 123

GEERT ROSKAM, Pierluigi Donini, *Plutarco: Il demone di Socrate* 129

GIULIO PIATTI, Gilbert Simondon, *Sulla tecnica* 137

FABIO STERPETTI, Tommaso Piazza, *Che cos'è la conoscenza* 141

MARTA BENENTI, Pietro Perconti, *Filosofia della mente* 149

FRANCESCO FRONTEROTTA, Mario Vegetti, *Il potere della verità. Saggi platonici* 347

PIETRO ZACCARIA, Marie-Odile Goulet-Cazé, *Le cynisme, une philosophie antique* 353

ENNIO SANZI, Davide Susanetti, *La via degli dei. Sapienza greca, misteri antichi e percorsi di iniziazione* 365

ADRIANO FABRIS, Gino Roncaglia, *L'età della frammentazione: Cultura del libro e scuola digitale* 371