



A. Melloni (ed.), *Lutero:
Un cristiano e la sua eredità. 1517-2017*

di

ALESSANDRO AGOSTINI

In occasione della ricorrenza dei cinquecento anni dall'affissione, reale o presunta, delle celebri 95 Tesi di Lutero, è stata data alle stampe con il contributo della più che meritevole casa editrice il Mulino una delle più poderose raccolte di contributi che sul teologo tedesco si sono mai avute finora, intitolata *Lutero: Un cristiano e la sua eredità. 1517-2017*. Sotto la direzione di A. Melloni essa raccoglie in due grandi volumi ben settantaquattro articoli (raggruppati per argomenti in nove ampie sezioni) di diversi specialisti italiani e stranieri: da Paolo Ricca a Volker Leppin, da Patrizio Foresta a Luise Schorn-Schütte, da Michele Lodone a Lothar Vogel, da Kirsi Stjerna a Enrico Galavotti. Chiudono la raccolta un'ampia sezione di tavole illustrative e un utilissimo (data la mole dei saggi) *Indice dei nomi*. Considerato l'elevato numero dei contributi, in questa sede si è ritenuto opportuno dar conto dei risultati della ricerca di alcuni di essi, piuttosto che di tutti.

In *Riforma e protestantesimo. Un inventario della questione* Paolo Ricca cerca di definire cosa sia stata la Riforma luterana. Non è facile né scontato rispondere al quesito, tanto più che nei secoli proprio la sua azione "riformatrice" è stata seriamente messa in questione da più fronti e già a partire dagli stessi contemporanei del monaco agostiniano: i cattolici hanno sempre imputato a Lutero il grave errore (oltre ai vari altri di natura dottrinarica) di aver frantumato l'unità della Chiesa d'Occidente, piuttosto che averla propriamente riformata; gli anabatisti lo hanno accusato di non aver saputo affrancare la fede cristiana dalla "cattività della politica", allo stesso modo e con la stessa veemenza con cui essa è stata affrancata da quella della Chiesa di Roma/

RECENSIONI

Syzthesis VII (2020) 511-520

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

511

Babilonia; vi sono poi le critiche di Th. Müntzer (c. 1489-1525) – cui è specificamente dedicato il ricco contributo di Günter Vogler, *L'eredità di Thomas Müntzer. Un'alternativa nel processo di riforma* (pp. 359-374) – il quale riteneva che Dio avesse affidato agli ultimi il compito di rovesciare l'ordine mondano consolidato e che pertanto il teologo di Wittenberg non avesse riformato, ma frainteso e scimmiettato il messaggio autentico del cristianesimo (si pensi, solo per fare un esempio, alla famigerata posizione di Lutero di fronte alle guerre dei contadini contro i principi). L'Autore ritiene invece che quella promossa da Lutero sia stata effettivamente una riforma nel senso (barthiano) di una "rifondazione" (*Neubegründung*) (cfr. p. 7) che ha creato non una nuova Chiesa con le sue nuove regole e istituzioni, «ma un nuovo modello dell'unica Chiesa di Cristo» (ivi, 8) in cui il primato spetta alla Scrittura e il cui capo è esclusivamente Cristo e non il Papa. Se è vero che fra i vari fattori che hanno contribuito a generare la Riforma possono a buon diritto annoverarsi la questione morale (lo scandalo delle indulgenze, l'immoralità patente del clero, la diffusione di pratiche figlie della più cieca superstizione), fattori politici (lo sfaldamento del Sacro Romano Impero), fattori sociali (il passaggio da una società feudale a una borghese), fattori culturali (l'influenza dell'Umanesimo con il suo ambizioso "ritorno alle fonti"), a ragione l'Autore riconosce che a giocare il ruolo decisivo è stata propriamente la «matrice [...] di natura religiosa» (ivi, 6). Più che gli scandali, per quanto diffusi e gravi, era la scoperta del "vero" significato del messaggio evangelico a costringere Lutero a rifondare una dottrina e un conseguente e coerente modello di Chiesa: da qui le notevoli differenze, se non addirittura le radicali incompatibilità, fra la proposta luterana e quelle dei tanti riformatori contemporanei (sia umanisti che teologi), i quali, pur denunciando apertamente talune pratiche nocive, cattive abitudini o comportamenti disdicevoli della Chiesa ufficiale, rimasero volutamente in linea con la dottrina romana. Il protestantesimo, che vede nella seconda Dieta di Spira (20 aprile 1529) il suo ufficiale atto di nascita, è il risultato «[...] di un'insopprimibile esigenza di libertà, e più precisamente di libertà di coscienza in materia di religione» (ivi, 4) e in quanto tale esso è «figlio tanto della Riforma quanto della sua scomunica» (ivi, 5), per cui «non si può capire il protestantesimo senza capire la Riforma» (*ibidem*). Perché se ne possano apprezzare gli effetti, Ricca mostra il rapporto che esso ha intrattenuto con la modernità sotto tre profili: la secolarizzazione, i valori dell'Occidente e l'avvento dello spirito

capitalistico. Sposando le tesi espresse da F. Gogarten in *Destino e speranza dell'epoca moderna. La secolarizzazione come problema teologico*, l'Autore riconosce nell'essenza stessa della fede giudeo-cristiana un effetto secolarizzante, cioè una distinzione netta fra divino e mondano di cui la Riforma si è fatta, a suo modo, interprete (Lutero avrebbe secolarizzato la Chiesa, smascherandone il fondamento umano più che divino e biblico). Essa inoltre si è fatta portatrice di un messaggio, quello della libertà della coscienza e della sua invalicabilità in materia religiosa, da cui l'Europa moderna non ha più potuto prescindere. Sul tema invece dei diritti vari, come anche della laicità dello Stato, più cautamente e d'accordo con le posizioni assunte da E. Troeltsch nel suo *Il protestantesimo nella formazione del mondo moderno*, Ricca si dice convinto che siano stati i riformatori minori, più che Lutero, ad aver giocato un ruolo dirimente. Per quanto concerne infine il peso dell'etica protestante sul capitalismo moderno, criticando le note tesi di M. Weber contenute ne *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, l'Autore segnala che questo rapporto non va inteso minimamente nel senso di un nesso fra causa ed effetto. Se è vero che Lutero sacralizza l'ordinario mondo del lavoro, secolarizzando la santità (cfr. p. 12), non si può far coincidere con il suo pensiero la sensibilità genuinamente puritana entro la quale, più pertinentemente, può, ma solo con il concorso di altri fattori culturali, aver avuto origine qualcosa come lo "spirito del capitalismo".

Il contributo di Wietse de Boer, *Riforme e controriforme. Termini in conflitto nella storia della Riforma*, offre un'utile panoramica generale sui problemi relativi proprio all'impiego delle categorie di "riforma" e "controriforma" per comprendere in maniera rigorosa quei fenomeni cui essi pretendono di riferirsi. Come sottolinea l'Autore, l'appello a un sistematico processo di *reformatio* risale almeno alla fase più matura del Medioevo, ove abbonda l'occorrenza del termine in riferimento a svariati settori: dalla politica all'Università, dalle strutture ecclesiastiche al più comune sentire religioso dei fedeli. In ogni caso esso nel suo significato stava a indicare «il ritorno a un ideale ordine preesistente, oppure un cambio di rotta per realizzarne uno nuovo» (ivi, 23). Il suo impiego nel XVI secolo invece si colora decisamente di «toni apocalittici», provenendo «[...] spesso da chi rivendicava una posizione di autorità e si voleva opporre a un avversario ideologico» (*ibidem*). Lutero, che in verità curiosamente ne fece uso con estrema parsimonia, lo impiegò per riferirsi «o alla correzione dottrinale o a un rinnovamento del mondo operato da Dio» (*ibidem*). Nello scontro

ideologico fra ortodossi cattolici e cristiani non allineati alla Chiesa di Roma il termine divenne oggetto di comprensibile contesa, motivo di rivalità e ovvia rivendicazione, anche se ben presto «il fatto che luterani, calvinisti, e altri movimenti non fedeli a Roma si fossero appropriati del vessillo della Riforma fece sì che essa portasse a lungo il marchio di fenomeno protestante» (ivi, 24). Il passaggio da etichetta puramente partigiana a categoria confessionale e, in seguito, a concetto storiografico non fu poi molto lungo, dal momento che il termine venne ben presto impiegato da chi, come Toedoro di Beza (1519-1605) e Veit Ludwig von Seckendorff (1626-1692), era impegnato già fra la fine del '500 e l'inizio del '600 a fornire i primi resoconti della "riforma" ormai compiutasi in territorio tedesco, dalla quale era sorta una diversa confessione cristiana. È in tale frangente che si assiste all'impiego da parte delle nuove comunità evangeliche del termine "controriforma" per indicare null'altro che le iniziative di (spesso violento) reinserimento dei riformati nell'ovile cattolico; ben presto Johann Stephan Pütter (1725-1807) utilizza il medesimo termine come vero e proprio concetto storico con cui interpretare il progetto di difesa dell'orizzonte cattolico contro l'affermarsi dell'ideologia riformata. Sul finire del XVIII secolo il binomio Riforma-Controriforma è ormai, fuori dai confini confessionali e geografici ove nacque, patrimonio concettuale storiografico condiviso dagli studiosi che si occupano di quella che così «divenne un'epoca storica a tutti gli effetti» (ivi, 25): un binomio «assunto a piano progettuale per la lettura della storia moderna europea» (ivi, 26). Fu proprio Hegel, nonostante taluni limiti della sua lettura che hanno sollecitato lunghe riflessioni nel '900 sul rapporto fra l'azione riformatrice del monaco sassone e la modernità, a costituire un punto di riferimento di indubbio prestigio quanto all'inserimento di vicende, fino a quel momento ritenute tutte interne a un dibattito per lo più confessionale tedesco, in un quadro di più ampio respiro, in «una visione complessiva del progresso umano» (ivi, 22). Fu a partire dal XX secolo che gli studi sull'argomento cominciarono a mostrare i risultati più solidi e rigorosi sul tema. Con Hubert Jedin, Heiko A. Oberman e Steven Ozment si è potuto comprendere ad esempio quanto problematico e denso dovesse risultare il concetto di "riforma", tanto da dovere essere usato per indicare in verità quella congerie di aspettative, idee e progetti di cui poi la Riforma protestante sarebbe stata l'esito (anche se ben identificabile e specifico rispetto alle sue matrici originarie) e la Controriforma non più un puro momento oppositivo, ma una riforma che in ambito cat-

tolico condivideva la stessa comune origine di quella luterana. Con gli studi di Robert Scribner, Wolfgang Reinhard e Heinz Schilling è emerso infine il pregevole tentativo di incrociare il contributo di varie prospettive e ambiti di ricerca, quali l'antropologia, la sociologia, gli studi di genere al fine di «promuovere un'analisi storica di più ampio respiro» che ormai era in grado di interpretare «le riforme europee come parti di un più ampio processo storico – sociale, politico, istituzionale – piuttosto che come ideologie e movimenti religiosi antagonisti» (ivi, 29). In tal modo il concetto di “riforma” (e quindi il suo corrispondente “controriforma”) è stato reso ad opera degli studiosi decisamente «meno monolitico e più indeterminato» (ivi, 28), e con ciò sgravato di tutte quelle «supposizioni aprioristiche» (ivi, 21) che esso, senza alcuna rigorosa ricomprensione e problematizzazione, inevitabilmente trascinerrebbe con sé a partire da quella sua lontana origine partigiana e confessionale.

Nel suo *Ecclesia semper reformanda* Christopher M. Bellitto analizza i numerosi tentativi di riforma attuati in età medievale e dunque l'eredità cui avrebbe attinto poi la riforma luterana. Fra le prime e più celebri operazioni riformatrici si annovera quella gregoriana che, nel tentativo di ricostruire l'antica purezza dell'*ecclesia primitiva* corrotta dal suo intreccio con il potere politico, cercò di eliminare ogni interferenza di questo negli affari concernenti le scelte in materia religiosa, sul modello delle decisioni che attorno al X secolo furono prese dai monaci di Cluny. Si tratta di una riforma “dall'alto verso il basso” in cui in sostanza il fedele, più che l'agente del cambiamento, pare esserne il beneficiario, esattamente come “dall'alto verso il basso” furono i quattro concili Lateranensi (1123, 1139, 1179, 1215) che pure cercarono di apportare modifiche non insignificanti, il più delle volte proprio a livello diocesano (con quasi immediato effetto sulla massa dei fedeli), come ad esempio l'istituzione di cattedre, a spese della comunità, per la formazione dei futuri parroci. Ben diversa però fu la situazione che si presentò nel XII secolo, con il cosiddetto “risveglio evangelico” ove alle costanti istanze di riforma “dall'alto” si associarono tentativi di riforma “dal basso”, motivati forse dalla reazione dei singoli fedeli ai modesti cambiamenti attuati fino ad allora dalla Chiesa. Ne furono fulgidi esempi la figura di Bernardo di Chiaravalle, come anche il proliferare di predicatori itineranti e movimenti pauperistici che operarono un netto ravvivamento della spiritualità e della devozione popolare generando cambiamenti “dal basso”; e ancora si potrebbe considerare il fenomeno dei movimenti

autoriformatori sorti in seno ad alcuni tradizionali ordini religiosi (quello benedettino e quello agostiniano ad esempio). Bellitto non esita a considerare questo “risveglio”, in qualche modo, persino un «precursore» (ivi, 51) delle critiche mosse alla Chiesa di Roma dai riformatori cinquecenteschi. All’immobilismo che caratterizzò, in tema di riforme, i vertici delle istituzioni durante quasi tutto il XIV secolo a causa di fenomeni densi di conseguenze sul piano politico, religioso e sociale (la Cattività avignonese prima e l’increscioso Grande scisma d’Occidente poi) fece da contraltare una grande riscoperta a livello delle coscienze individuali della fede evangelica e dei suoi più autentici dettami. Ne derivò quella rinnovata sensibilità religiosa che passa sotto il nome di *devotio moderna* e che nella celeberrima *Imitazione di Cristo* (attribuita a Tommaso da Kempis) trovò la sua più conclamata e visibile manifestazione: in essa si assisteva all’esaltazione di una vita autenticamente “apostolica”, di una sequela rigorosa e sentita, non formale, dei precetti evangelici, della riscoperta di un’esistenza concretamente cristiana che, per dirsi tale, doveva proporsi un’inaggirabile imitazione del Cristo dei Vangeli. Non è un caso che sul finire di questo così fervente secolo siano sorti movimenti di grandissimo impatto sociale, religioso e finanche politico, quale quello dei lollardi, ispirati dal pensiero di John Wycliffe (c. 1330-1384) e degli hussiti, guidati dal boemo Jan Hus (1369-1415). In entrambi si fanno sistematiche le critiche alle pratiche devozionali più esteriori, al limite della superstizione (come ad esempio la venerazione delle immagini), le contestazioni sul patrimonio dottrinale fino ad allora elaborato dalla Chiesa di Roma (numero dei sacramenti, libera iniziativa nell’interpretazione del testo biblico, ruolo del pontefice e delle leggi canoniche), gli inviti alla collegialità, tanto più richiesta quanto più negata, proprio in quel secolo che, spettatore del Grande scisma, poté appurare la lunga battaglia dei pontefici contro i “conciliaristi”. Nel ricco quadro che Bellitto ricostruisce emergono quindi le «molte ipotesi di riforma» (ivi, 57) di secoli ingiustamente considerati statici e decadenti e con esse «una fucina di benintenzionate idee e di tentativi riformatori a cui, almeno in certa misura, avrebbe attinto lo stesso Martin Lutero» (*ibidem*).

Nel suo *Religione, ragione e superstizione. Dalla tarda antichità alla Riforma*, Euan Cameron ricostruisce il tentativo che in Occidente a più riprese si è attuato al fine di separare la religione dalla superstizione, come sua forma degenerata. Nonostante la sua apparente modernità, il dibattito deve essere retrodatato almeno a partire dall’età tardo-

antica allorché si tentò di operare una netta distinzione fra ciò che è autenticamente religioso e le svariate forme di credenze superstiziose, denominate ora come *deisidaimonia*, ora come *ethelothreskia*, rispettivamente la pratica religiosa morbosa e ossessiva, per dirla con Plutarco (cfr. p. 61), e la venerazione di entità di propria invenzione. Si tratta di due concetti tutt'altro che secondari, dal momento che essi compaiono persino in *Atti* 17,22 e *Colossesi* 2,23 al fine di separare l'autentica fede e la retta dottrina dalle più vane e infondate credenze. Il termine latino "*superstitio*" «finì per assommare in sé tutte le connotazioni» di questi due termini «per includere pratiche religiose che trasgredivano gli scopi dell'ortodossia cristiana più stretta, specialmente quelle che sembravano mancare di fondamento sia nella Scrittura che nella ragione» (ivi, 62). Un dibattito quindi che la giovane cristianità cominciò inevitabilmente a fare suo, senza che per questo una serie di credenze o di pratiche superstiziose (incantesimi e formule in lingue ignote, uso di amuleti o di simboli di varia natura) scomparisse davvero del tutto dal sentimento, per così dire, "religioso" del volgo. Si trattava infatti di abitudini fortemente radicate nella popolazione, riplasmate alla luce della nuova dottrina cristiana, contro cui il pensiero ufficiale, dai Padri al tardo Medioevo, non ha mai esitato a prendere provvedimento nella forma di una squalifica rigorosa e incondizionata. L'Autore però precisa che «come la magia curativa, la divinazione spesso lavorava parassitariamente nell'apparato della religione approvata ufficialmente» (ivi, 64); il risultato fu ovviamente che il confine fra religione e superstizione, almeno fra le masse, tendeva a farsi sempre più preoccupantemente sottile e facilmente valicabile. Fra i più illustri critici di simili pratiche, come anche di tutte quante le credenze religiose pagane (ritenute alla luce della verità cristiana puramente "folklore"), non si può non annoverare Agostino d'Ippona, i cui *dicta* sull'argomento confluirono in seguito anche nel *corpus* della legge canonica. Egli metteva mano a una qualche forma di demonologia per giustificare il verificarsi di una serie di eventi apparentemente prodigiosi che a suo avviso invece rientravano tranquillamente e più semplicemente nell'ordine degli eventi naturali: arti divinatorie e predizioni del futuro per esempio dipendevano esclusivamente dall'influenza degli angeli decaduti, di gran lunga più sagaci della creatura umana. Dal XII secolo il *Liber sententiarum* di Pietro Lombardo fornì la base comune per una più approfondita discussione sull'argomento. Dal Medioevo in poi l'arte demoniaca è concepita come potente capacità illusoria e le pratiche

più svariate ad essa connesse, coscienti o incoscienti che fossero, recisamente condannate. Esse rientravano in quell'«osservanza superstiziosa» che, assieme all'arte divinatoria e all'idolatria, costituiva per Tommaso d'Aquino una delle tre facce della più generale *superstitio*. Nel tardo Medioevo l'argomento, dato il pullulare di testi dedicati alla questione, sembrò conoscere un'ampia discussione in linea però con la tendenza post-agostiniana a considerare il demoniaco nella sua "non naturale" capacità ingannatoria. Tali discussioni indagavano gli effetti che sortilegi o rituali vari avevano sugli eventi o sulle persone: non era sulla base di un nesso razionale e naturale che si potevano spiegare eventi prodigiosi generati da strane formule magiche o dall'uso di amuleti; i loro effetti presupponevano un connubio con gli angeli decaduti (e quindi anche la loro non immaginaria esistenza). «L'effetto complessivo dei numerosi distinguo nella trattazione erudita può aver reso inutilmente fumoso e incerto il messaggio della Chiesa sulla superstizione [...]» (ivi, 71), tanto che nel Medioevo ancora si poteva osservare un pericoloso «*continuum* ininterrotto di pratiche religiose, dai rituali integralmente ortodossi, passando per quelli che sono stati chiamati rituali "folklorici"» (ivi, 70). Lutero è l'erede di questa concezione ingannatoria del demoniaco e della connessione fra tutto ciò che vi è di superstizioso nelle pratiche religiose e il potere illusorio del Demonio. Se però fino alla Riforma la critica del pensiero teologico ufficiale e della Chiesa era sempre rivolta alle credenze infondate del volgo, con Lutero si fa avanti l'idea che «l'apparato di culti della vecchia Chiesa è un inganno e una deformazione di Satana, non meno delle credenze degli stregoni e dei guaritori» (ivi, 73).

Wolf-Friedrich Schäufele nel suo *Lutero come padre della Chiesa* indaga i modi in cui venne ritratta la figura del riformatore, partendo dalle sue esaltazioni in ambito protestante (Lutero vivente) per arrivare alla sua demonizzazione in ambito cattolico. Come l'Autore ricorda, Lutero teneva soprattutto a definirsi "dottore" legato da un giuramento, privato non meno che professionale, alla Sacra Scrittura; la qual cosa lo fece sempre sentire legittimato nella strenua difesa della sua scoperta teologica contro la teologia cattolica allora in auge. Per quanto penalizzato dalle gerarchie ecclesiastiche, egli si vedeva forse più come un possibile erede di alcune dottrine hussite, che dei maggiori umanisti come Reuchlin, Pico della Mirandola e Valla, nonostante fosse solito identificarsi con questi quanto alla triste sorte di perseguitato (e nulla più di questo). Oltre a rivendicare il suo

legittimo e, anzi, doveroso sforzo di comprensione e insegnamento della verità evangelica, si considerava anche un chiamato all'annuncio della stessa, un "evangelista", come ebbe modo di scrivere dalla Wartburg al principe elettore, e suo rinomato difensore, Federico di Sassonia (cfr. p. 78). Nulla più di questo egli amava dire di sé. Rifiutò il titolo di "profeta dei tedeschi" e ancor più fortemente redarguì quanti osavano definire "luterana", piuttosto che propriamente e semplicemente "cristiana", la Chiesa che egli stava sforzandosi di ripensare e che stava risorgendo dalle secolari deformazioni operate dal cattolicesimo romano. Non sorprende invece, dato il quadro profondamente apocalittico in cui era immersa la polemica squisitamente teologica ingaggiata da Lutero contro la Chiesa di Roma (considerata l'Anticristo ormai smascherato prima del definitivo ritorno del Cristo giudice), che i suoi seguaci e i contemporanei lo concepissero come lo spirito del profeta Elia o Daniele. È ben noto che a Lutero, già in vita, fosse tributato grandissimo rispetto dai suoi seguaci e da quanti a lui si rivolgevano per ricevere chiarimenti o indicazioni su qualsiasi argomento richiedesse la sua profonda intelligenza (in tema di pastorale, di liturgia, finanche questioni prettamente giuridiche). È però a partire dalla sua morte che la sua autorità teologica si fece addirittura canonica, tanto che con la *Formula di concordia* del 1577 e il *Liber concordiae* del 1580 egli divenne a tutti gli effetti fondamento canonico e «padre della Chiesa luterana» (ivi, 82), che con sempre maggiore orgoglio si definiva col nome del suo fondatore di fronte alla sempre più accresciuta consapevolezza di un distacco non solo dalla Chiesa cattolica, ma anche dalle Chiese degli altri riformatori, senza tuttavia che nei fatti mai nessun teologo protestante lo qualificasse esplicitamente come "padre". Se da Johann Cochlaeus il mondo cattolico ha squalificato Lutero ritraendolo come eresiarca demoniaco, con il Concilio Vaticano II la figura del riformatore ha iniziato a godere di un rinnovato e più obiettivo interesse nel mondo cattolico, tanto da consentire di poter guardare con più serenità all'antico eresiarca come a un «nostro comune maestro», per usare le note parole del cardinale Johannes Willebrands (ivi, 84).

Per concludere, ai due volumi curati da A. Melloni va senza dubbio riconosciuto il grande merito di aver fornito una lettura polipropettica della figura del riformatore tedesco, condotta con notevole rigore e sulla base di ricerche molto aggiornate. Essi rappresentano un punto di riferimento sicuramente imprescindibile per quanti vogliono davvero approfondire il pensiero del monaco agostiniano,

gustandone appieno la profonda ricchezza. D'altronde la complessità e l'importanza di una figura così poliedrica, tanto sul piano filosofico quanto su quello storico, quale quella di Lutero, non può non ricevere una più che degna e adeguata trattazione proprio in curatele come questa, che fondono assieme le prospettive di più ambiti di ricerca e le sensibilità di più specialisti.

Università degli Studi Roma Tre
ale.agostini@yahoo.it

Melloni, Alberto (ed.), *Lutero: Un cristiano e la sua eredità. 1517-2017*, il Mulino, Bologna 2017, 1595 pp., € 180,00.