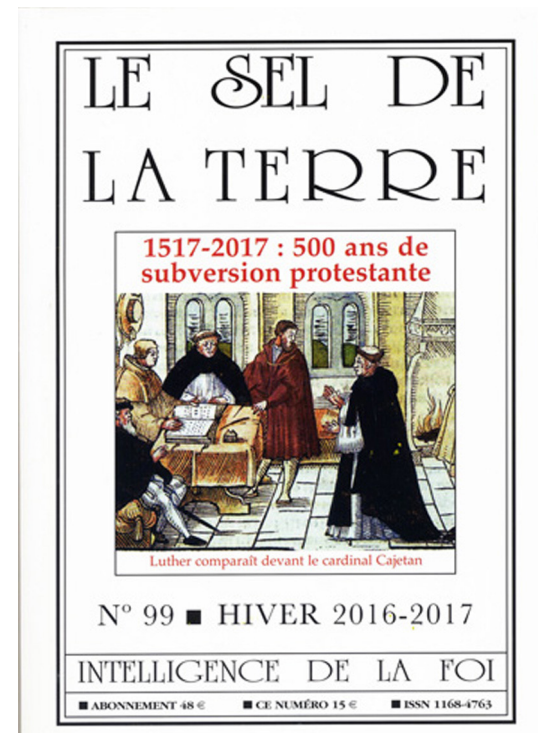


Paul Justin

La rivoluzione filosofica di Lutero



Inter Multiplices Una Vox
Torino
aprile 2017

Fonte

Articolo contenuto nel n° 99 (inverno 2016-2017) della rivista *Le Sel de la Terre - Intelligence de la foi - Rivista trimestrale di dottrina tomista a servizio della Tradizione* - Questo numero della rivista è a carattere monografico e porta il titolo: *1517-2017: 500 anni di sovversione protestante*.

La rivista, curata da Padri Domenicani facenti parte della “Resistenza” cattolica, è una pubblicazione cattolica di scienze religiose e di cultura cristiana, posta sotto il patronato di San Tommaso d’Aquino, in forza della sicurezza della dottrina e della chiarezza d’espressione del “Dottore Angelico”. Essa si colloca nel quadro della battaglia per la Tradizione iniziata da Mons. Marcel Lefebvre e si presenta in maniera tale da potersi rivolgere ad ogni cattolico che voglia approfondire la propria fede.

Oltre alla rivista, i Padri Domenicani di Avrillé pubblicano testi diversi.

Per l’abbonamento alla rivista e per l’acquisto dei testi pubblicati occorre rivolgersi a:

Editions du *Sel de la terre*, Couvent de la Haye-aux-Bonshommes - 49240 Avrillé - Francia. -

Tel: +33 2.41.69.20.06 - Fax: +33 2.41.34.40.49

Posta elettronica: dominicains-avrille@wanadoo.fr

Sito internet: <http://seldelaterre.fr/>

L’abbonamento per l’Italia (4 numeri) costa 55 Euro e comprende l’abbonamento alla *Lettre des Dominicains d’Avrillé*. Può essere richiesto scrivendo al Convento o inviando l’importo tramite bonifico bancario:

IBAN: FR34 2004 1010 1101 6571 0D03 235; BIC: PSSTFRPPNTE

Si può avanzare la richiesta ed effettuare il pagamento anche per via elettronica, accedendo al sito internet su indicato.

Le immagini inserite nel testo sono nostre

Inter Multiplices Una Vox
Associazione per la salvaguardia della Tradizione latino-gregoriana
c/o Calogero Cammarata, via Tetti Grandi, 9, 10022 Carmagnola (TO)
tel: 011-19720362

Indirizzo internet: www.unavox.it - Indirizzo posta elettronica: unavox@cometacom.it

Torino 2017 - Pro manuscripto

La rivoluzione filosofica di Lutero

di Paul Justin



La rivoluzione protestante è inseparabile da una rottura filosofica a monte, determinata principalmente dalla teologia sviluppata da Lutero. Si tratta di una rottura eminentemente paradossale, poiché pur essendo di natura filosofica, essa si richiama ad una «antifilosofia» radicale. Tale paradosso si spiega col fatto che: se *in verità* ogni teologia può svilupparsi solo su una base filosofica, quella di Lutero intende rompere *di fatto* questo legame necessario e inevitabile.

Noi considereremo per prima cosa il *contenuto* di questa rottura, che consiste nelle inedite concezioni filosofiche sull'uomo, la ragione e la libertà, che accompagnano l'elaborazione dei principi teologici luterani. In seguito, studieremo le sue *cause* nella formazione occamista di Lutero e nella decadenza della scolastica del XIV e XV secolo. Infine, esamineremo le sue *conseguenze* sulla concezione stessa della filosofia e del suo rapporto con la verità, che costituiscono il vero punto di partenza di una forma inedita di sofistica. In *conclusione*, proporremo, a solo titolo di ipotesi, un'interpretazione generale della figura di Lutero come punto di ancoraggio della modernità, che, a partire da una pura sofistica della *fiducia* personale, fonda ad un tempo una *teologia senza carità* ed una *filosofia senza verità*.

Introduzione

Nel suo libro *Ortodossia*, pubblicato nel 1908, lo scrittore cattolico inglese Gilbert Keith Chesterton presenta questa diagnosi senza appello: «*Il mondo moderno è saturo di vecchie virtù cristiane diventate folli*»¹. Un po' più avanti, nello stesso libro, egli definisce la follia come idea fissa e sradicamento dalla ragione. Da questo punto di vista, non v'è dubbio che il primo cristiano moderno, e cioè il primo cristiano divenuto folle – nel linguaggio di Chesterton – ha un nome: Lutero. Generandole paradossalmente, egli fu certamente anche il più grande veicolo delle molteplici divaricazioni e ramificazioni che noi chiamiamo modernità, la quale non sarebbe altro che questo mondo integralmente determinato da idee cristiane divenute folli.

Filiazione paradossale poiché è evidente che Lutero non fu né naturalista, né modernista, né scienziista, e tuttavia la sua strana «follia cristiana» permise la liberazione e la diffusione di tutte le furie anticristiane che lacerano questo nostro mondo.

Peraltro, è proprio questo che rende così penoso il suo studio; intendiamo dire che qui non si tratta di lamentarsi, ma di sottolineare un fatto oggettivamente interessante: lavorare su Lutero è qualcosa di doloroso e talvolta perfino di orribile, che non potrebbe essere dovuto alla sola deviazione dottrinale. Il fatto è che egli non è solo un nuovo eresiarca, ma uno dei pilastri dei nostri tempi moderni. In altre parole, noi siamo circondati, contaminati, aggrediti dalle follie luterane, il cui studio non può che generare le più profonde lacerazioni nell'animo cristiano posto al cospetto del lontano fomentatore delle apostasie contemporanee.

Al pari di Lutero, il nostro mondo non è solo eretico, ma esso fa dell'eresia il fermento necessario di ogni «verità». Al pari di Lutero, esso non si accontenta di definire delle verità eterodosse, ma fa dell'eterodossia il principio stesso della verità. In effetti c'è da diventare folli, ma di una follia tutta particolare: una sorta di «follia metafisica» che, a parte Lutero, non ha granché a vedere con la «follia della Croce».

Questo per dire quanto la questione filosofica sia centrale per comprendere la rivoluzione teologica di Lutero. Nel cuore di quest'ultima

1 - G. K. Chesterton, *Ortodossia*, traduzione francese di L. d'Azay, Paris, Climats, 2010, p. 50. Chesterton aggiunge: «*Esse sono degenerate in follia perché le si è isolate le une dalle altre e si è lasciato che vagassero da sole*».

Un tale soliloquio, pauroso perché perpetuo, è fondamentalmente totalitario ed impone inesorabilmente la logica dell'auto affermazione di sé, la stessa logica che ha conosciuto una formidabile fortuna nel corso degli ultimi secoli.

In questo senso, la figura di Lutero si presenta come l'archetipo segreto dell'uomo moderno, che edifica una sofistica della fiducia personale a partire sia da una *teologia senza carità* sia da una *filosofia senza verità*. Il fatto che egli non sia né naturalista, né modernista, né liberale, non impedisce che rappresenti, secondo l'espressione di Fichte, «il prototipo dell'era moderna».

Sradicando la teologia dal suo ancoraggio necessario alla carità, e sradicando la filosofia dal fattore centrale della verità, egli ne struttura la separazione definitiva, sulla quale si è elaborata la modernità. Ma ancora più profondamente, eliminando l'intima relazione tra la carità e la verità, e cioè il senso stesso del soprannaturale, Lutero ha eliminato la speranza dalla cristianità. Su questo fermento mortifero, in cui l'indifferenza e l'avarizia inseparabili dall'auto affermazione di sé, regnano segretamente, Calvino, coniugando umanesimo e luteranesimo, ha potuto edificare la sua opera, che fu e resta il fondamento della nostra modernità capitalista e apostata, come ha dimostrato Max Weber.

In una certa maniera, la tragedia personale di Lutero inaugura quella dell'uomo moderno: egli si ritrova invischiato nelle mani di Satana proprio quando crede di liberarne l'umanità. Se, per parafrasare un celebre titolo, l'uomo moderno è «l'uomo senza carità», è perché prima di tutto è figlio di Lutero. E «uomo senza carità» significa anche sofista e falsario, uomo senza verità, che giustifica ogni sua stravaganza con la supposta evidenza delle sue buone intenzioni, che come si sa sono sempre servite a lastricare l'inferno.

tratto in inganno dall'opinione accreditata nel suo tempo²⁴». In realtà, Bossuet ha colto il punto di partenza teologico di Lutero, e cioè la sua dottrina della giustificazione elaborata a partire dalla sua lettura tendenziosa di San Paolo, ma egli non ne valuta né l'importanza, né l'origine, cosa che farà, due secoli dopo, Denifle.

Lutero è come un'anguilla teologica e filosofica. Servendosi di una retorica devastante, che fece vacillare anche Erasmo, incontestato maestro capofila della retorica umanista, egli stabilisce dei principi teologici radicali, come l'abbandono puro e semplice di ogni libero arbitrio o la certezza personale della salvezza. E per di più egli riesce a farli accettare, partendo da una fede dal carattere passionale e impulsivo in grado di affascinare il suo auditorio e i suoi lettori con degli accenti di sincerità e un talento dialettico fuori dal comune, in cui mescola distinzioni, falsificazioni e talvolta pure e semplici menzogne, che usa in maniera sistematica quando cita e utilizza le fonti autorevoli a cui si richiama in ogni senso. Se fu, secondo la formula di Denifle, un «semi-dotto», è evidente che ha saputo approfittare della decadenza della scienza teologica del suo tempo, quantunque ne sia lui stesso un prodotto. Il suo imperio passato e in una certa misura presente, non fa che accreditare l'adagio secondo il quale «in un regno di ciechi, chi ha un occhio solo è re». Il problema è di capire in che misura il re guercio è responsabile dell'accecamento dei suoi sudditi. Abbiamo visto come la decadenza dottrinale, legata alla decadenza scolastica, sia la responsabile della tempesta luterana. Abbiamo anche distinto ciò che deriva dalla sua personale invenzione e si cristallizza in quella sorprendente innovazione retorica che abbiamo definito «menzogna sincera».

Il regno della «menzogna sincera» costituisce di per sé una rivoluzione sofisticata inedita, perché basata su un'eresia teologica. La famosa formula del più grande dei sofisti greci, Protagora, diceva: «L'uomo è la misura di tutte le cose». Questo *credo* sofistico, con Lutero diventa: «La pura interiorità, in cui l'esteriorità è del tutto esclusa, l'intelligenza e la volontà sono integralmente corrotte e quindi tutte le opere sono nulle, ma che può godere con la sola fiducia di quell'opera unica e permanente che è la certezza di se stessa, tale interiorità in qualche nodo "puntuale" è la misura di tutte le cose».

24 - L. Cristiani, *Luther et le luthéranisme*, ibid, p. 26.

si svolge un'inversione dei principi filosofici fondamentali, a cominciare dalla concezione stessa di ragione. Com'è logico, il problema è necessariamente quello dell'articolazione della ragione e della fede, della filosofia e della teologia, e ancora più profondamente della natura e della sovranatura, della libertà e della grazia.

Sottolineando quindi la questione filosofica, non si tratta certo di minimizzare l'incontestabile importanza dei diversi contesti che possono spiegare la nascita e l'espansione della Riforma, siano essi teologici o politici o sociali o culturali o economici. Vi sono numerosi e complessi dibattiti sull'argomento, nei quali non ci addentreremo. Ma occorre notare che questi dibattiti sono sempre sia teologici sia storici. E a questo tipo di spiegazioni manca l'intermedio elemento filosofico, quello attraverso il quale un rovesciamento teologico si traduce propriamente in rivoluzioni storiche. La filosofia è il legame necessario tra la teologia e la storia, e per una ragione molto semplice: se la teologia è guidata dalla verità, la storia è condotta dalle idee. Ora, *il legame tra l'idea e la verità* è precisamente l'oggetto proprio della filosofia.

D'altronde, su questo punto, Lutero non s'era sbagliato, considerando esplicitamente la filosofia al cuore stesso della sua battaglia teologica e in vista della rivoluzione storica della Chiesa.

Egli fu certo aiutato in parte dei suoi discepoli, in particolare da Melantone, formato sull'occamismo e l'umanesimo, e da Carlostadio, vecchio tomista e risoluto avversario degli occamisti, passato verso il 1516, sotto la verosimile influenza di Lutero, nel campo dei nemici giurati della scolastica.

Lutero fonda dunque la sua Riforma su delle questioni filosofiche, che per l'occasione sono posti fin dall'inizio sotto la bandiera di un'antifilosofia che sottostà decisamente a tutte le sue elaborazioni teologiche. Nel suo *Corso sull'epistola ai Romani*, del 1515-1516, egli dà la parola d'ordine: «Inveire contro la filosofia ed esortare alla Sacra Scrittura»². L'aspetto centrale di questa supposta «Riforma» è l'emancipazione della teologia da ogni dottrina filosofica. Si tratta insomma di mettere in pratica la separazione radicale tra la ragione e la fede, già posta in teoria, come vedremo, dalle tesi occamiste. Così, l'altalena teologica

2 - Martin Lutero, «*Cours sur l'Épître aux Romains*», Scolies, trad. fr. G. Lagarrigue, in *Oeuvres*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1999 [56, 371], p. 63 [In italiano si può consultare: *Lezioni sulla lettera ai Romani*, Genova, Marietti, 2000].

di Lutero si svolge in parte in nome dell'abbandono di quella che lui chiama, peraltro impropriamente, la scolastica.

Un indizio molto forte di questa colorazione filosofica è la sua insistenza nel qualificare come «sofisti» tutti i suoi detrattori. Insistenza del tutto paradossale, bisogna notarlo subito, perché, se secondo Socrate il sofista è il nemico del filosofo, Lutero impiega questa ingiuria solo in vista del bando della filosofia. Secondo lui, il *sofista* è un eccessivo filosofo.

Se, secondo le parole di Michelet, Lutero fu il «liberatore del pensiero moderno», è perché la teologia luterana è il vettore di una primaria rottura filosofica, sulla quale peraltro essa s'appoggia. Questa rottura è eminentemente paradossale, perché, nonostante sia di natura filosofica, essa deriva da una «antifilosofia» radicale. Peraltro, questo paradosso si spiega assai bene ed è anche assai significativo: se ogni teologia può svilupparsi solo su una base filosofica, quella di Lutero intende rompere questo legame tuttavia necessario ed inevitabile. In altre parole, la sua antifilosofia è ancora una posizione filosofica, e non può essere altrimenti.

Per studiare questa rottura, ne considereremo prima di tutto il *contenuto*, richiamando le concezioni inedite dell'uomo, della ragione e della libertà, che accompagnano i principi teologici luterani; in seguito studieremo le sue *cause*, nella concezione occamista di Lutero e nella decadenza della scolastica nei secoli XV e XVI. Infine, considereremo le sue *conseguenze* sulla concezione stessa della filosofia e del suo rapporto con la verità, che sono il vero punto di partenza di una forma inedita di ciò che possiamo chiamare una «sofistica eretica» o, se si vuole, una «eresia sofista»; nel senso che con Lutero, e sembra per la prima volta, il teorico rivoluzionario e il retore sofista sono tutt'uno. E' questo che rende così delicato studiarlo.

*libertà, l'interiorità e lo spirito risiedono essenzialmente in una opposizione al non-io, in una rottura tra l'interno e l'esterno: verità e vita devono essere dunque cercate unicamente all'interno del soggetto umano, tutto quello che in noi proviene da quanto non è in noi stessi, diciamo dall'altro, sarebbe un attentato contro lo spirito e contro la sincerità*²³.

In tal modo, il soprannaturalismo esclusivo e paranoico di Lutero trova il suo strumento interamente definito nell'uso permanente di ciò che paradossalmente bisognerebbe chiamare la «menzogna sincera»; la quale ripristina ininterrottamente l'opposizione ontologica tra l'interno e l'esterno, con la sincerità che sgorga dall'interiorità e la menzogna che si proietta nell'esteriorità.

Lutero inaugura un'epoca inedita del rapporto tra l'uomo e la verità: con quest'ultima che diventa in senso proprio una *produzione* della pura interiorità. Ed effettivamente, in questo modo, l'immanentismo radicale è avviato, e il positivismo, il naturalismo e il liberalismo, apparentemente opposti a questa loro origine comune, in realtà non sono altro che i suoi effetti.

Conclusione

Il grande pericolo a cui va incontro ogni studio su Lutero consiste nel minimizzare le forze di questo formidabile avversario. Il punto comune di tutti i suoi grandi critici, come Bossuet, Denifle e Maritain, è di riconoscergli una forma di genio dialettico tutto proprio, e una personalità per molti aspetti eccezionale, la sola in grado di spiegare l'influenza gigantesca che ha esercitata e ancora esercita nella tempesta che egli non solo ha avviata, ma di cui continua ad essere il regista lontano e sotterraneo.

Lutero fu tutto tranne un imbecille, un ignorante o un semplice depravato. Il suo percorso in apparenza molto complesso è in grado di smarrire ogni lettore. Ci son voluti non meno di quattro secoli, e l'incredibile erudizione associata al genio di Denifle, per individuarne il tenore reale. Cristiani nota che lo stesso Bossuet ha un po' mancato il cuore della questione, riconducendo il problema della nascita del luteranesimo ad una semplice «disputa tra monaci». «E' certo – dice Cristiani – che qui il genio di Bossuet è stato sviato dalle apparenze e

23 - *Ibidem*, pp. 64-65.

E qui è opportuno citare questo testo di una pertinenza del tutto rimarchevole:

«Ciò che colpisce, per prima cosa, nella fisionomia di Lutero, è l'egocentrismo, qualcosa di molto più sottile, molto più profondo e molto più grave dell'egoismo: un «egoismo metafisico». L'io di Lutero diventa praticamente il centro di gravitazione di tutte le cose, e prima di tutto nell'ordine spirituale; e l'io di Lutero non consiste solo nelle sue dispute e nelle sue passioni di un giorno, esso ha un valore rappresentativo: è l'io della creatura, il fondo incomunicabile dell'individuo umano. La Riforma ha sfrenato l'io umano nell'ordine spirituale e religioso, come il Rinascimento (intendo dire lo spirito segreto che travagliava il Rinascimento, come il Rinascimento ha sfrenato l'io umano nell'ordine delle attività umane e sensibili²²».

Quello che abbiamo chiamato il «soprannaturalismo esclusivo» di Lutero è inseparabile dal suo soliloquio paranoico, poiché i due derivano da una metafisica fondamentale, che non è più quella di Occam, ma costituisce la sua vera invenzione. Una metafisica di un nuovo genere, fondata sull'esclusione reciproca di due poli: da un lato un io assoluto, onnipotente, che la giustificazione per la sola fede e soprattutto la certezza personale della salvezza, che ne deriva, non fanno che rafforzare in permanenza, un io che è una forma di distorsione che Lutero esercita dell'uomo interiore di San Paolo; e dall'altro un non-io altrettanto assoluto, una pura exteriorità: che è il mondo in quanto integralità delle opere, carità compresa, di cui il credente deve convincersi che non ha alcun legame con il suo puro io.

In questo senso, questo egoismo metafisico completa l'opera del naturalismo umanista, per mezzo della cesura ontologica che introduce nel cuore dell'essere, tra natura e sovra-natura, svuotandole entrambe della loro sostanza e sostituendo loro la sola opposizione tra un interiore e un esteriore assoluti.

Maritain sottolinea molto giustamente che questo fa del luteranesimo il fondamento speculativo dell'immanentismo moderno:

«[...] Le grandi idee che l'errore luterano ha trasformato in illusioni, sono quelle di libertà, interiorità e spirito. Qui tocchiamo il fondo dell'errore immanentista, che consiste nel credere che la

22 - *Ibidem*, pp. 19-20.

Poche parole sulle referenze utilizzate³.

Sulla questione strettamente filosofica, i testi principali di Lutero sono: il *Cours sur l'Épître aux Romains* [Corso sull'Epistola ai Romani], del 1515-1516; la *Controverse sur la théologie scolastique* [Controversia sulla teologia scolastica], del 1517; che precede le *Quatre-vingt quinze thèses sur les indulgences* [Novantacinque tesi sulle indulgenze], la *Controverse de Heidelberg* [Controversia di Hiedelberg] del 1518; e soprattutto il *Traité du serf arbitre* [Trattato del servo arbitrio] del 1525, che risponde alla *Diatribes sur le libre arbitre* [Diatriba sul libero arbitrio] di Erasmo. Anche le *Mémoires de Luther* [Memorie di Lutero], compilate e tradotte da Michelet, danno una visione d'insieme dell'opera del Riformatore e dimostrano l'intreccio costante delle questioni filosofiche e teologiche con il percorso personale.

Oltre che sulla prima parte della *Histoire des variations des Églises protestantes* [Storia delle variazioni delle Chiesa protestanti] di Bossuet e l'eccellente piccola sintesi di Arnaud de Lassus: *Connaissance élémentaire du protestantisme* [Conoscenza elementare del protestantesimo]; questo lavoro è basato sull'indispensabile *Luther et le luthéranisme* [Lutero e il luteranesimo] del Padre Heinrich Denifle e sui due lavori del Padre Léon Cristiani: *Luther et le luthéranisme* [Lutero e il luteranesimo] e *Du luthéranisme au protestantisme* [Dal luteranesimo al protestantesimo]. Segnaliamo che il libro di Denifle, alla sua pubblicazione nel 1904, fu un vero colpo di fulmine che distrusse metodicamente i miti diffusi dalla «luterologia» nata all'inizio del XIX secolo. Sfortunatamente, nessuno di questi tre libri indispen-

3 - [NdT] Sui testi di referenza citati dall'Autore, diamo le seguenti indicazioni per il reperimento, ove possibile, dei testi in italiano.

Cours sur l'Épître aux Romains – vedi la nota 2.;

95 tesi sulle indulgenze – scaricabile all'indirizzo:

<http://lps.uniroma3.it/wp-uploads/2016/04/tesi-sulle-indulgenze.pdf>;

Il servo arbitrio (1525), a cura di Fiorella de Michelis Pintecuda, Claudiana, Torino 1993;

Erasmo da Rotterdam, Il libero arbitrio, a cura di Fiorella de Michelis Pintecuda, Claudiana, Torino 2004;

Histoire des variations des Églises protestantes – Storia delle variazioni delle Chiese, pubblicato dal Seminario di Padova nel 1733 e scaricabile in fotocopia all'indirizzo:

https://ia902305.us.archive.org/35/items/bub_gb_eSKym89frlcC/bub_gb_eSKym89frlcC.pdf;

I tre riformatori, Brescia, Morcelliana, 2001;

sabili è stato più ristampato, ma essi sono tutti consultabili in linea. Infine, il libro di Jacques Maritain, *Trois réformateurs* [Tre riformatori], e il recente studio di Philippe Büttgen, *Luther et la philosophie* [Lutero e la filosofia], mettono in risalto il profondo ancoraggio metafisico della rivoluzione luterana, che ne fa il fermento paradossale del pensiero moderno⁴.

In tutto questo, occorre tenere presente che, prima ancora di essere politica, questa attitudine fu innanzi tutto teorica e costituisce il fondo dell'antifilosofismo di Lutero.

Tutti i testi da lui usati, siano essi di Aristotele, di Sant'Agostino, di San Paolo, di Taulero, degli scolastici e perfino della Sacra Scrittura, sono sistematicamente oggetto di manipolazione, di modificazioni talvolta discrete ma decisive, secondo i bisogni dottrinali del momento. Su questo punto, il lavoro di recupero di Denifle è realmente spettacolare. Egli parla di «falsificazioni» sistematiche; Büttgen propone l'espressione più attenuata di «lettura strategica». I due delineano lo stesso procedimento, consistente in definitiva in una *interpretazione permanente* e totalmente orientata dalla dottrina fondamentale della giustificazione per la sola fede, e questo mentre Lutero si appella ad un ritorno al testo per stabilire la stessa dottrina. Il cerchio vizioso è perfetto e realizza una macchina interpretativa inarrestabile, perché totalmente auto centrata e perfino – è il caso di ripeterlo – un po' paranoica.

Questo cerchio include peraltro un certo opportunismo dottrinale, come dimostrano le supposte «scoperte»: prima di tutto del dogma del sacerdozio universale, guarda caso solo alcune settimane prima della pubblicazione del *Manifesto alla nobiltà tedesca*, dunque nel momento in cui Lutero ha bisogno di un nuovo sostegno politico dopo i suoi scacchi con la Curia e con le Università; e poi, la scoperta della certezza personale della salvezza, l'unico modo per risolvere in apparenza le contraddizioni della teologia luterana.

L'«egoismo metafisico»

Tutto questo accredita perfettamente l'idea avanzata da Maritain con la sua eccellente formula di «*egoismo metafisico*», in cui si combinano i due elementi messi in luce da Denifle: la natura impulsiva ed esaltata di Lutero e il fondo occamista della sua residua metafisica. Nel linguaggio di Maritain, questi due elementi diventano: la sua «*brutale appetenza di assaporare la propria santità*²⁰» e l'elaborazione teorica di una teologia basata sulla «*predominanza assoluta del Sentimento e dell'Appetito*²¹».

4 - Si veda la bibliografia sommaria data nella sezione «letture» di questo numero.

20 - . Maritain, *Trois réformateurs*, Paris, Plon, 1925, p. 8.

21 - *Ibidem*, p. 42.

gliare contro di lui; si rifà alla verità scritturale passando il suo tempo ad equivocare gli enunciati; utilizza le debolezze dell'avversario, come i mutamenti relativi di Erasmo in rapporto alle sue passate posizioni, per distruggerne lo sforzo. La sua virtuosità retorica si sviluppa su un piano che è proprio il caso di definire: paranoico, il cui ritornello sarebbe come dire «tutti pelagiani tranne me, primo vero discepolo di San Paolo!». E da qui attinge perfino tutta la sua forza, dal momento che la rottura in cui consiste la sua fede, gli impone di porsi da solo davanti al mondo. E di contro questa paranoia alimenta frequentemente la sua retorica. Lutero, che dappertutto mette avanti la sua relazione con lo Spirito Santo, in realtà fa solo e continuamente dei soliloqui, il che gli permette ogni tipo di manipolazione.

Su questo si fondano i procedimenti generali di Lutero, che, a parte l'ingiuria, non esita mai ad usare la menzogna pura e semplice, fino al punto di farne una teoria.

Prima di tutto nelle sue lettere al Papa: tra il 1518 e il 1519, periodo durante il quale egli afferma senza vergogna la sua sottomissione assoluta al Sommo Pontefice, mentre intanto nelle sue lettere ai suoi amici manifestava l'intenzione di rovesciare il regno dell'anticristo romano. Del pari, si conoscono le sue menzogne sistematiche, a partire dal 1530, sulla sua trascorsa vita monastica, volte ad accreditare la sua volontà di voler distruggere ed annientare i voti. Denifle ne ha mostrato la patente contraddizione con i testi scritti dalla mano stessa del futuro Riformatore tra il 107 e il 1514.

Lutero arriva al punto di teorizzare la necessità della menzogna per l'opera della salvezza, secondo il principio che «contro il papato noi crediamo che tutto ci sia permesso.¹⁹» Egli fa uso di questo principio in diverse occasioni, per esempio per la secolarizzazione dell'Ordine teutonico, dal 1523 al 1525, per la quale egli giustifica, allo scopo di persuadere il popolo, le pratiche dell'insinuazione, del dubbio tattico, della simulazione della convinzione, in breve, né più né meno, le tecniche di manipolazione delle masse. Si può anche considerare la questione del secondo matrimonio del langravio Philippe de Hesse-Cassel, nel 1540. Vi sono dozzine di esempi, di cui le opere di Denifle e di Cristiani hanno potuto analizzare solo alcuni campioni.

19 - L. Cristiani, *Du luthéranisme au protestantisme. Étude de Psychologie et d'Histoire religieuse*, Paris, Bloud et Cie, 1908, pp. 124-125.

Aspetti filosofici della teologia di Lutero

Le grandi tappe dell'elaborazione della teologia luterana

Il problema della storia dell'elaborazione della teologia luterana, è complesso. Essa si muove intorno all'altalena teologica di Lutero, che sopraggiunge dopo un periodo di «incubazione» che va dal 1505 al 1515. Lutero a quel tempo appartiene ancora a ciò che Denifle chiama la “corrente riformatrice” della Chiesa, che si opponeva alla corrente della decadenza divenuta dominante alla fine del XV secolo e nelle due prime decadi del XVI. In altri termini: il problema sta nel ricercare e comprendere come il monaco agostiniano, all'inizio fedele discepolo della Chiesa cattolica, arrivi verso il 1515 a formulare un dogma così palesemente contraddittorio con la sua fede iniziale.

Entrato nel convento degli Agostiniani di Erfurt nel 1505, ordinato prete nel 1507, Lutero nel 1508 viene inviato a Wittenberg, dove esercita la funzione di lettore di filosofia all'Università. Qui egli commenta l'*Etica Nicomachea* di Aristotele, mentre prosegue i suoi studi di teologia. Dopo un viaggio a Roma dal dicembre 1510 al gennaio 1511, nel 1512 viene nominato vice priore e direttore degli studi del convento di Wittenberg. Ricevuto dottore in teologia nell'ottobre dello stesso anno, dopo aver discusso la tesi sotto la direzione di Andreas Bodenstein, e cioè Carlostadio – lo stesso che lo seguirà più tardi nella sua rivoluzione teologica -, inizia una serie di corsi sul *Salterio*, tra il 1513 e il 1515, e poi sull'*Epistola ai Romani*, tra il 1515 e il 1516. E' a questo punto che Denifle colloca la svolta decisiva di Lutero, il cui segno sta nella sua rivoluzionaria interpretazione della giustificazione per la fede data da San Paolo, divenuta per lui la giustificazione per la fede senza le opere.

Dopo questa prima fase d'incubazione, si possono considerare, secondo l'impostazione di Cristiani, tre grandi periodi. All'inizio si apre il periodo della *diatriba teologica* sulla giustificazione, tra il 1517 e il 1519. Essa parte con la controversia sulla teologia scolastica e la pubblicazione delle 95 tesi sulla virtù delle indulgenze, che provocano le sue difficoltà con la Curia e una serie di lettere assai ipocrite al Papa. A questo segue l'incontro ad Augusta col Gaetano, la cui dolcezza e bontà paterna non riescono a calmare la sfiducia di Lutero, provocando il suo appello senza risposta al Concilio. Questo periodo termina con la disputa di Lipsia con Jean Eck sul primato papale, il

cui risultato essenziale fu l'irrigidimento di Lutero e il consolidamento delle sue posizioni.

A questo punto ha inizio la *rivoluzione religiosa*, dal 1519 al 1522, durante la quale l'evoluzione delle idee di Lutero prosegue sulla base posta dal nuovo dogma della giustificazione e sotto l'influenza degli attacchi dei suoi nemici e delle suggestioni nazionaliste dei neo-umanisti rivoluzionari: Ulrich de Hutten e Crotus Rubianus e dei loro alleati: i cavalieri Franz de Sickingen e Sylvestre de Schaumburg.

E' il tempo dei «grandi scritti riformatori». Per primo, il manifesto *Alla nobiltà cristiana della nazione tedesca*, intende riformare lo Stato cristiano a partire dalla sua teoria del sacerdozio universale, che rovescia i principi del Romanesimo, da lui associato all'Anticristo. Il grande messaggio del manifesto è «Libertà ed uguaglianza di tutti i cristiani», ma anche «supremazia del potere civile»: la spada temporale, vi spiega Lutero, è rigorosamente obbligata, quando si presenta la necessità, a vegliare perché venga convocato un concilio veramente indipendente.

L'opera: *La cattività babilonese della Chiesa*, presenta la teoria luterana dei sacramenti, di cui egli contesta l'azione propria, *ex opere operato*, per renderli dei semplici *segni destinati a ricordare la promessa divina* della salvezza, e che egli riduce al numero di tre: l'eucarestia-memorale, il battesimo e la penitenza, di cui conserva solo il ministero dell'assoluzione.

Il trattato della *Libertà del cristiano* contiene i principi fondamentali della dottrina luterana, e cioè una teoria della fede e una teoria delle opere, riferite alla libertà e alla servitù dell'uomo secondo il dualismo delle nature spirituale e corporea. Qui, la libertà è relativa all'uomo interiore e spirituale, guidata esclusivamente dalla fede, e la servitù del peccato è relativa all'uomo esteriore e carnale, guidata dalle opere. Malgrado un innegabile soffio religioso, queste pagine contengono ugualmente tutti i pericoli della dottrina. Lutero vi sviluppa una concezione tutta soggettiva della fede in quanto pura *fiducia*, predicando con insistenza l'inutilità delle opere.

Come indica Cristiani, questo equivale a formulare una «morale senza obblighi»⁵, da cui molti deriveranno solo l'indipendenza nei confronti di ogni legge divina e umana, e la cui radice nascosta e ancora più pericolosa è la negazione di ogni libero arbitrio.

5 - L. Cristiani, *Du luthéranisme au protestantisme. Évolution de Luther de 1517 à 1528*, Paris, Bloud et Cie, 1911, p. 200.

Lutero o il «nuovo ordine sofisticato»

Lutero e la verità: letture strategiche, falsificazioni, menzogne

A questo stadio, è opportuno interrogarsi sulla consistenza della innovazione reale del luteranesimo. Se il fondo filosofico della sua inversione contro la teologia cattolica consistesse solo nel riciclare le tesi occamiste, la sua rivoluzione risulterebbe tutta relativa. Essa in realtà è qualcosa di più, poiché giunge a completare i principi occamisti in nome del loro stesso rigetto.

Lottare in nome della fede contro la ragione è il modo migliore per attuare la loro separazione irriducibile. Tutto questo, indubbiamente, è possibile solo con una grande dose di dissimulazione che maschera una parziale ignoranza. Peraltro, non è sempre molto semplice distinguere le due, e questo forse è dovuto al fatto che Lutero usa tutta la sua capacità retorica. Ciò che ignora egli si crede autorizzato a dissimularlo in nome della fede. Ciò che dissimula egli si crede autorizzato a fingere di ignorarlo, sempre in nome della sola fede. In altre parole, egli fa della sua disonestà intellettuale la forza stessa del suo argomentare: non si preoccupa minimamente delle sfumature del pensiero scolastico, le quali secondo lui non fanno che accreditare il disordine e l'accecamento di tutta la teologia che lo precede. Dal momento che ogni sforzo razionale dev'essere considerato come il peccato supremo contro la fede, egli si crede autorizzato a non farne alcuno, ma a concentrare tutte le sue forze, che non erano piccole, sulla denuncia, l'ingiuria e la manipolazione retorica.

Su questo punto, il *Trattato del servo arbitrio*, che rispondeva alla *Diatriba sul libero arbitrio* di Erasmo, è parecchio significativo: è un continuo va e vieni tra interpretazioni talvolta molto tendenziose della Scrittura e un evitare spesso disonesto alcuni argomenti dell'avversario. Così, in tutto il suo lavoro, Lutero finge di credere che Erasmo parli della libertà, *da sola*, delle forze dell'uomo, *da sole*, quando invece Erasmo si sforza, contro le sue passate inclinazioni di umanista anticlericale, di ricordare ad ogni passaggio, anche con una certa goffaggine e perfino non sempre nel modo più onesto, ciò che costituisce la base della dottrina cattolica: e cioè il sostegno permanente della grazia. Lutero fa valere il supposto pelagianesimo di Erasmo per poter batta-

fiduciosa del credente, che si suppone essere la condizione della sua giustificazione.

Ricordiamo qui l'uso tipicamente occamista della distruzione razionale della dimostrazione teologica, che abbiamo già notato a proposito del *Trattato del servo arbitrio*.

Calvinismo e filosofia

Un'ultima rapida osservazione su questa questione delle influenze. Fin qui non abbiamo parlato dell'umanesimo, seppure così importante a partire dalla fine del XV secolo. In effetti, è chiaro che Lutero vi è dottrinalmente opposto. Il suo soprannaturalismo esclusivo non può accordarsi col naturalismo umanista, se non per opportunismo e per puntuale convergenza di interessi. Questa opposizione peraltro esplose nella sua controversia con Erasmo. Tuttavia, questo non sarà il caso di Calvino, formatosi all'umanesimo, di cui conserverà i riferimenti alle «belle lettere» e, come dice Gilson nel suo *Christianisme et philosophie*, una «insistenza sul valore intrinseco, la bellezza, e in un certo senso sull'eccellenza della stessa natura dopo la caduta¹⁷». Egli accorda questa persistenza umanista col rigetto luterano della filosofia, per mezzo della distinzione che introduce tra «l'intelligenza delle cose terrene e l'intelligenza delle cose celesti». In un certo senso, secondo Gilson, Calvino estende «al problema della conoscenza ciò che Lutero aveva già detto a proposito del libero arbitrio, e non senza ragione, poiché scienza e libertà sono due manifestazioni diverse della stessa natura, due testimoni dello stato in cui essa si trova¹⁸». Se la filosofia vi si trova in qualche modo riabilitata, è solo in quanto appartiene al dominio delle scienze naturali, totalmente separata dalla teologia positiva. Anche qui, il principio è la separazione irriducibile e senza possibile relazione tra gli ordini naturale e soprannaturale.

17 - E. Gilson, *Christianisme et philosophie*, Paris, Vrin, 1949, p. 27.

18 - *Ibidem*, p. 29.

L'anno 1520 è anche quello della bolla *Exsurge Domine*, seguita, il 3 gennaio del 1521, dalla bolla di scomunica. Seguiranno, dopo il rifiuto di ritrattare, alla Dieta di Worms, e il ritiro nel castello di Wartburg, la pubblicazione de *Il giudizio di Lutero sui voti monastici*, in cui egli attacca in primo luogo il voto di castità, ma anche il principio stesso di tutti i voti; segue la *De abroganda missa privata*, in cui ricusa il sacrificio della Messa e, di conseguenza, la Messa privata. Con queste due ultime opere, Lutero arriva alle conseguenze ultime dei suoi principi. Il seguito consisterà solo in ciò che Cristiani chiama la marcia verso il protestantesimo, terza e ultima tappa dell'elaborazione della teologia luterana.

A fronte delle lotte interne contro Carlostadio, i sacramentalisti Zwingli, Ecolampadio, Bucer e gli anabattisti guidati da Müntzer, si costituisce progressivamente, tra il 1522 e il 1528, una Chiesa di Stato, di cui Lutero intende essere il capo esclusivo, il nuovo papa insomma. Una tale divaricazione autoritaria e regolamentarista contraddice la maggior parte dei principi elaborati precedentemente, i quali miravano a stabilire sulla libertà del cristiano la «religione dello spirito». Ciò che rimane in definitiva è solo l'odio per il papato romano insieme ad una presentazione ultra-dogmatica dei principi teologici che tuttavia sono ritenuti come affrancati dal cieco dogmatismo di Roma.

E' durante questo periodo burrascoso che ha luogo la famosa controversia sul libero arbitrio, condotta contro Erasmo tra il 1524 e il 1525. Il *Trattato del servo arbitrio* sviluppa tuttavia una lunga argomentazione che riprende l'insieme del sistema: dalla negazione di ogni libertà umana fino alla certezza personale della salvezza insieme alla assoluta predestinazione degli eletti e dei riprovati. E' così che Lutero sfocia in un fatalismo integrale, nel quale penetra una concezione tirannica della misericordia divina. Dietro quella che egli chiama la «volontà predicata» da Dio, la cui misericordia è concepita solo per i peccatori già giustificati dalla fede, si nasconde la «volontà segreta» di Dio che, dice Lutero, «deliberatamente abbandona e rigetta degli uomini perché periscano»⁶. Una tale concezione impone la completa esclusione della ragione, che resta scandalizzata da questa interpretazione di ciò che la sua credenza illusoria ha della libera volontà. Tale credenza, dice Lutero, quand'anche fosse minimale, si rifà sempre ad un pelagianesimo dissimulato. La ragione deve rinunciare a sondare

6 - Martin Lutero, *Du serf arbitre*, seguito da D. Erasmus, *Diatribe: Du libre arbitre*, trad. fr. G. Legarrigue, Paris, Gallimard, 2001, [689-690], p. 240.

i decreti segreti di Dio, per lasciare il posto alla fede nella promessa rivelata dalla Parola del Vangelo.

E' interessante notare come il cuore di questa predicazione sia una critica sistematica della dimostrazione delle prove razionali del libero arbitrio. Lutero dispiega in questo trattato fondamentale tutta la sua forza dialettica, per stabilire una sorta di antifilosofia filosofica: tale che assistiamo ad una vera lotta della ragione contro se stessa.

La concupiscenza invincibile, fondamento del sistema luterano

Nel labirinto luterano la difficoltà sta nel non dimenticare le costanti. Come si è capito, queste sono date da ciò che Lutero chiama la sua «scoperta», che risale al suo corso sull'*Epistola ai Romani* e in cui Denifle colloca la sua altalena teologica.

Il punto di partenza di tutto l'edificio è il problema della giustificazione, e con esso quello dell'articolazione della grazia e della libertà e cioè della cooperazione dell'uomo con Dio nell'opera della giustificazione. Ora, ed è questo che costituisce la base di questa famosa «grande scoperta», nel suo corso, della fine del 1515, egli nega tutto ciò che ammetteva ancora nel 1514 nel suo commento sul *Salterio*: ora infatti egli sostiene che *la concupiscenza è completamente invincibile, che Dio ci ha comandato l'impossibile, che noi non possiamo osservare né la sua legge né i suoi precetti*, che tutte le nostre opere, i nostri esercizi e i nostri sforzi non servono a niente; e peggio ancora: esse costituiscono il peccato in quanto tale, l'opera stessa del demonio.

Se la concupiscenza è invincibile, è perché, secondo Lutero, essa non è tanto ciò che la scolastica chiamava la *materia* del peccato originale, quanto il peccato originale stesso, la sua essenza. La diretta conseguenza è una concezione assolutamente disperata della condizione umana. L'uomo è morto, impotente, corrotto fino alla radice: nella sua intelligenza come nella sua volontà. E da qui deriva tutto il sistema luterano. L'identità tra peccato originale e concupiscenza costituisce il vizio radicale di tutte le nostre azioni, anche le migliori. Ne deriva che la volontà è schiava del peccato e il libero arbitrio è solo uno specchietto per le allodole, una cosa senza senso. Il battesimo e i sacramenti non possono rimettere il peccato, il cui vulnus può essere colmato solo dai meriti della croce. In tal modo, Cristo avrebbe adempiuto alla legge e ai precetti al posto nostro.

La sua dottrina della giustificazione rende impossibile l'unione della fede e della carità, unione che è al centro della dottrina cattolica. Questo punto è importante perché deriva da una doppia influenza: dal punto di vista teorico, l'influenza dell'occamismo, dal punto di vista pratico, l'influenza della sua esperienza dell'invincibilità della concupiscenza. Ed è questa doppia influenza che costituisce il cuore dell'interpretazione di Denifle:

«Secondo lui [...] il peccato sussiste, anche dopo la giustificazione: la concupiscenza è il peccato originale sussistente. Ora, né la fede né la speranza, ma solo la carità è direttamente opposta al peccato; la carità esclude direttamente il peccato. Se avesse fatto della carità un fattore della giustificazione, Lutero avrebbe fatto crollare tutto il suo sistema. In effetti questo sistema è fondato su una esperienza personale: la concupiscenza è invincibile. Il suo stato d'animo gli impediva di accettare la carità¹⁵».

La doppia verità

Altro tratto tipicamente occamista è che Lutero riprende la dottrina della doppia verità: opponendo la verità naturale, accessibile alla ragione, alla verità soprannaturale, accessibile solo per mezzo della fede. Questa separazione discende direttamente da Occam: essa, nel dominio spirituale, vuole ascoltare solo la fede e lascia alla ragione solo un ruolo scettico, una funzione di messa in dubbio:

«Secondo Occam, la fede contiene nei dogmi più importanti delle affermazioni le cui conclusioni contraddicono i principi razionali universalmente ammessi [...] Ma una volta soppresso il valore del principio di contraddizione, viene soppresso tutto, e a partire da qui si può andare in tutta libertà dove si vuole. Occam ha approntato la tesi formulata mentre era in vita: una proposizione può essere teologicamente falsa e filosoficamente vera, e viceversa¹⁶».

Ancora una volta, si vuole puramente e semplicemente abbandonare la possibilità stessa di una partecipazione dell'ordine naturale all'ordine soprannaturale. L'intima relazione che fonda l'ascensione verso Dio porta con sé la separazione pura e semplice dei due ordini. Secondo Lutero, questa separazione costituisce il fondo della passività

15 - *Ibidem*, p. 324.

16 - *Ibidem*, p. 226.

«Lutero sopprime completamente il soprannaturale. La sua concezione fondamentale della fede che giustifica, in quanto opera divina in noi e senza di noi, dà senza dubbio l'apparenza del soprannaturale. Ma in realtà, a ciascuno di noi la sua fede è tanto estrinseca quanto la giustizia imputata di Cristo. Il soprannaturale, dunque, ci è sempre qualcosa di estraneo¹⁴».

Insomma, Lutero separa l'uomo da ogni partecipazione alla vita divina. Il suo soprannaturalismo esclusivo lo porta in realtà ad una concezione assurda di un soprannaturale che sarebbe totalmente opposto alla natura e tuttavia in grado di elevarla. Ma un soprannaturale senza partecipazione non è affatto soprannaturale, ma solo una pura exteriorità che richiede la sottomissione totale e cieca del credente. L'idea di una sovranatura senza relazione costituisce una forte contraddizione metafisica, che si ritrova peraltro in quell'altra grande eresia compiuta che è l'islam. Di colpo, la stessa idea di fiducia, che fonda la concezione che si fa Lutero della fede, perde ogni consistenza: una fiducia cieca non è una fiducia reale, ma la sottomissione camuffata ad una tirannia.

Il problema dell'*habitus* di carità

La seconda conseguenza importante, legata alla prima, attiene alla virtù della carità, di cui Lutero contesta che possa essere concepita come un *habitus*, una disposizione, come è stata ripresa dalla scolastica a partire dal modello aristotelico dell'*Etica Nicomachea*, ma solo come un *motus*, un movimento dell'anima. E qui ancora una volta, egli ignora la distinzione scolastica tra virtù infusa, derivante dalla grazia soprannaturale, e virtù acquisita, derivante dall'opera naturale, la sola che attenga agli sviluppi di Aristotele. Secondo Lutero, la carità non è più la virtù soprannaturale dell'amore di Dio, ricevuta per grazia, ma diventa una semplice opera di carità naturale nei confronti del prossimo. Non solo essa non informa la fede, ma è chiaramente separata da essa e quindi rimane indifferente per l'opera della giustificazione. Non solo non rende meritoria la fede, ma nella migliore delle ipotesi ne è solo una produzione necessaria, e al peggio un'illusione peccaminosa.

14 - *Ibidem*, p. 219.

Rigettando la possibilità stessa di ogni cooperazione dell'uomo all'opera della grazia, la dottrina luterana sfocia logicamente nella condanna di ogni opera, a cominciare da quella di carità. La giustificazione è così puramente esterna, *imputata* all'uomo peccatore dal merito unico della passione di Cristo. Tale giustizia solamente esterna richiede solo una fede passiva e in definitiva riconosce come peccato solo l'incredulità.

E questo costituisce la parola d'ordine: *Sola fides*. Solo la fede, per effetto della grazia, è libera, tutto il resto è solo schiavitù del peccato: da cui la parola d'ordine: *Sola gratia*.

In altre parole, Lutero separa sistematicamente la natura e la sovranatura, tra le quali non è concepibile alcuna cooperazione e neanche articolazione. La grazia soprannaturale non eleva la natura, ma la distrugge completamente; o più esattamente la riduce allo stato cadaverico. In tal modo, la natura è la nemica della sovranatura, mentre il persistere della libertà, anche residuale, per Lutero si riduce al solo puro e semplice rifiuto della grazia, il quale consiste sempre in un pelagianesimo più o meno camuffato.

In tal modo, egli rompe con tutta la dottrina cattolica per la quale, secondo le parole di San Bernardo che la riassume mirabilmente all'inizio del suo trattato su *La grazia e il libero arbitrio*:

«Tolto il libero arbitrio, non c'è più niente da salvare: tolta la grazia non c'è più niente che possa salvare. Quest'opera della salvezza non si può realizzare senza l'intervento delle due: la grazia per mezzo della quale essa si realizza, il libero arbitrio per mezzo del quale o nel quale essa è realizzata. [...] Di conseguenza, si dice che il libero arbitrio coopera con la grazia operante la salvezza, quand'esso acconsente, e cioè quand'è salvato. Infatti, acconsentire è essere salvato⁷».

Solo la natura può acconsentire a questa sua elevazione soprannaturale. Lutero, in nome di ciò che si potrebbe chiamare un soprannaturalismo esclusivo, in realtà toglie ogni possibilità a tale elevazione, rendendo illusoria l'idea stessa di consenso.

7 - San Bernardo di Chiaravalle, *La grâce et le libre arbitre*, in *Oeuvres complètes* XXIX, trad. fr. F. Callerot, o.c.s.o., Sources chrétiennes n° 393, Paris, Cerf, 2010, I § 2, [167], pp. 245-247. [In italiano è reperibile il testo singolo: *La grazia e il libero arbitrio*, Lanciano, Carabba, 2011, collana Cultura dell'anima.]

La «teologia della Parola» o l'antifilosofia luterana

Dal momento che non solo la volontà, ma anche l'intelligenza è completamente corrotta, ogni atto della ragione è escluso dalla giustificazione. Di conseguenza, la stessa ragione è incapace di intendere la Parola di Dio, tale che debba essere esclusa dalla teologia, il che evidentemente costituisce un paradosso confinante col sofisma, dato che la teologia è, per essenza, l'accoglienza e la disquisizione razionali della Rivelazione. Un tale paradosso è possibile solo sulla base di una trasformazione della ragione stessa, trasformazione legata allo sviluppo dell'idea luterana della «teologia della Parola», che determina la parola d'ordine: *Sola Scriptura*, in particolare nel suo *Commento al libro della Genesi*, del 1535-1546. Lutero vi oppone la ragione filosofica al *Verbum* divino, dicendo dei filosofi che essi ragionano «*sine verbo*», senza la Parola, incapaci per la loro strutturazione concettuale di intendere la semplicità del Verbo e ignoranti «la forza della Parola di Dio».

Il compito di questo commento è quindi di proporre un'interpretazione non dotta della Scrittura, abbandonando gli strumenti interpretativi della Tradizione e dunque il legame intrinseco della teologia con la filosofia; come dice Büttgen:

«La posizione di Lutero sulla filosofia ha senso solo se la si considera come la risultante di un progetto esegetico originario, quello di un commento non dotta, antispeculativo, che si realizza in una critica dell'interpretazione allegorica e in un'interpretazione che si potrà chiamare linguistica della Creazione, della Trinità e delle cognizioni che intendono renderne conto.⁸».

In questo senso, la ragione filosofica sarebbe un linguaggio inadeguato per rendere conto del linguaggio della Parola. La filosofia, come la ragione, è resa sorda e cieca dalle sue stesse produzioni, occultando il senso letterale dei testi con delle interpretazioni allegoriche inette. Segnaliamo che questo tema è già centrale nel *Trattato del Servo arbitrio*, e costituisce come la guida metodologica della sua opposizione ad Erasmo. Ma più ancora, la filosofia, come la ragione, pecca gravemente affidandosi alle sue forze, in realtà inesistenti. La teologia della Parola ha precisamente lo scopo di farla tacere.

8 - P. Büttgen, *Luther et la philosophie*, Paris, Vrin/Ehess, 2011, p. 121.

La tesi di Denifle

Come spiegare queste confusioni dalle così grandi conseguenze? La grande tesi di Denifle si incarica di rispondere mettendo a punto il cerchio vizioso nel quale si trova Lutero: formato esclusivamente all'occamismo, egli può basare le sue critiche all'occamismo solo necessariamente su dei principi occamisti. Ecco perché tale critica rimane superficiale e finisce col riaffermare in profondità quegli stessi principi fondanti che egli crede di distruggere. La sua misconoscenza della vera scolastica lo porta, non solo a formulare delle accuse assurde, ma determina tra le altre cose, ed è questo indubbiamente il punto più funesto, la sua incomprendimento della nozione della grazia attuale e della cooperazione della volontà umana con quest'aiuto speciale di Dio.

Se la grazia attuale costituisce sempre, per tutta la scolastica pre-occamista, il cuore di ogni preparazione alla grazia santificante, gli occamisti considerano, al contrario, questa preparazione derivante da atti puramente naturali. In altre parole, essi non distinguono tra grazia attuale e grazia abituale o santificante. Lutero si pone su questo stesso piano di indistinzione. In tal modo, associando indebitamente l'idea stessa di preparazione a quella di atto libero della volontà, finisce col rigettare ogni cooperazione della volontà con l'opera della grazia e, in definitiva, ogni cooperazione della natura alla sua elevazione soprannaturale. Da qui scaturisce tutta intera la teologia luterana.

Denifle riassume la situazione così:

«Secondo gli occamisti, e un po' anche secondo Scoto, è con degli atti puramente naturali, compiuti col concorso generale di Dio, che noi ci disponiamo alla grazia santificante. Parlando in generale, essi non distinguono il concorso speciale della grazia abituale o santificante. Tutti gli altri scolastici invece vedono nel concorso speciale o grazia attuale un intermediario tra lo stato naturale e lo stato soprannaturale, cioè tra la natura e la grazia santificante. Pertanto, secondo loro, per disporci a ricevere la grazia abituale, il concorso generale non basta, perché esso appartiene all'ordine naturale: è necessario che noi si sia aiutati dal concorso speciale¹³».

E più avanti, Denifle sottolinea il lavoro in profondità di queste concezioni occamiste nella teologia luterana:

13 - *Ibidem*, pp. 183-184.

la volontà è anche in grado di metterlo in pratica.¹²».

Del pari, secondo Gabriel Biel, l'uomo è libero di volere ciò che vuole Iddio; la sua libertà consiste nel fatto che né alcuna costrizione né alcun impedimento sono in grado di allontanarlo da questa volontà. L'uomo può, da solo, andare verso Dio o verso se stesso. Ed effettivamente siamo al minimo del semi-pelagianesimo, e questo contraddice totalmente tutti gli sforzi della Scolastica antica, secondo la quale, sia che si tratti di Sant'Anselmo, di San Bernardo, di San Bonaventura o di San Tommaso, tutti gli sforzi del libero arbitrio verso il bene sono vani se non sono aiutati dalla grazia; e perfino nulli, se non sono stimolati da essa. Senza la grazia, l'uomo è incapace di detestare il peccato in quanto offesa a Dio, egli può odiarlo fintanto che nuoce alla sua natura. La dottrina occamista di una preparazione puramente naturale alla giustificazione è interamente rigettata in anticipo da tutta la scolastica fino a San Tommaso incluso.

In un certo modo, dunque, la reazione di Lutero è giustificata. Ma come sempre la sua radicalità lo porta a delle assurdità. E' quello che Denifle chiama giustamente la sua «maledetta semi-scienza». Mettendo nello stesso calderone Biel, Occam, Scoto, San Tommaso, San Bonaventura, San Bernardo e Aristotele, egli identifica abusivamente scolastica e nominalismo. Così egli basa il suo odio per la filosofia in nome della teologia della Parola, sull'idea che la teologia scolastica, e in genere ogni teologia articolata con la filosofia, e cioè in ultima analisi ogni cooperazione tra ragione e fede, consisterebbe in una sorta di *calcolo razionale della giustificazione*; sarebbe insomma qualcosa come una *simonia filosofica*. Così che finisce col dichiarare apertamente che la ragione sarebbe contraria alla fede.

12 - H. Denifle, Luther et le luthéranisme. Étude faite d'après les sources, trad. fr. J. Paquier, t. III, 2° ed. revue et augmentée, Paris, Auguste Picard, 1916, p. 123.

Si constata, in ogni dominio, la rottura definitiva e senza appello consumata da Lutero: rottura tra la natura e la sovranatura, tra la ragione e la fede, tra la libertà e la grazia e infine tra l'uomo e Dio. Questa rottura implica l'odio per la filosofia, che percorre tutta l'opera di Lutero e accompagna indissolubilmente il suo odio per il "papismo". In una rete variegata di accostamenti, si vede la filosofia associata sistematicamente a tutto ciò che per lui si oppone alla Parola della Scrittura: «giudei, turchi, papisti, giuristi, filosofi, falsi teologi», ma anche «favole di poeti», leggende dei santi, o perfino regola di San Francesco. In ognuna di queste comparazioni, «*la filosofia è deliberatamente banalizzata, trivialisata, a fronte della Parola di Dio che viene posta ad un'altezza tale a cui solo la fede, senza alcun aiuto, dà accesso.*⁹».

Ma si tratta qui di una precisa invenzione di Lutero o egli ha subito l'influenza di un passato che portava con sé suo malgrado?

9 - *Ibidem*, p. 13.

L'occianismo luterano

Formazione filosofica di Lutero: la misconoscenza della scolastica.

Bisogna dunque porsi la domanda sulla formazione e le influenze subite da Lutero.

Per quanto riguarda la sua formazione, la risposta è relativamente semplice: Lutero ha studiato la scolastica solo con l'intermediazione dell'occianista Gabriel Biel, professore all'Università di Tübingen tra il 1477 e il 1492, di cui lesse e studiò abbondantemente il *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo*, nel convento di Erfurt. In effetti, l'essenziale dei suoi studi scolastici riguarda Pietro Lombardo, di cui studiò egli stesso le *Sentenze*, nonché, molto puntualmente, Duns Scoto e soprattutto Guglielmo di Occam, Pietro d'Ailly e il suo allievo Jean Gerson, che furono entrambi cancellieri dell'Università di Parigi tra il 1389 e il 1429, e Gabriel Biel. E' così che la maggior parte delle disquisizioni della *Controversia sulla teologia scolastica*, del 1517, risentono esplicitamente dell'uno o dell'altro di questi autori.

In altre parole, come insiste con forza Denifle, la sua formazione fu integralmente orientata dalla decadenza della scolastica, di cui Occam, d'Ailly e Biel sono i più noti rappresentanti. E' qui, dunque, che bisogna poggiare il paradosso: nei suoi attacchi contro la scolastica, Lutero non fa che considerarne la visione «decadente», dominante nelle università da un secolo e mezzo ed alla quale egli si era effettivamente formato, e contro la quale i suoi attacchi si rivelano essere molto spesso del tutto giustificati. Il pelagianesimo che egli denuncia nelle concezioni che questi autori hanno del ruolo della libera volontà nel processo della giustificazione, non è senza fondamento, tutt'altro. Solo che, com'è sua abitudine, Lutero procede a delle generalizzazioni più che abusive, volte a citare impropriamente, e cioè a distorcerne il senso, certi testi di autori come San Bernardo, Gregorio da Rimini, Taulero, San Tommaso d'Aquino o San Bonaventura, che in realtà lui non aveva realmente studiato; e questo per far dire loro, spesso, il contrario di quello che sostenevano.

In altre parole, Lutero non tiene mai conto della rottura che, con Duns Scoto, era seguita all'apogeo della scolastica del XIII secolo. Ora, questa rottura è capitale e può a buon diritto essere considerata come la lontana preparazione del rovesciamento di cui ci occupiamo. Come

nota Etienne Gilson: «*Duns Scoto prepara Occam e Occam annuncia su più di un punto lo spirito della filosofia moderna.*¹⁰».

Al cuore vi è il rovesciamento dell'articolazione della ragione e della fede, nel senso di una prevalente autonomia della potenza razionale. Partendo, con Duns Scoto, da una revisione della dimostrazione, i secoli filosofici XIV e XV convergono verso una completa separazione del pensiero filosofico dalla teologia.

A proposito di Duns Scoto, Gilson osserva che:

«*Niente di ciò che è dimostrabile con la ragione è rivelato da Dio, e niente di ciò che è rivelato da Dio è dimostrabile; la strada che condurrà alla separazione tra la metafisica e la teologia positiva è largamente aperta e i teologi la percorreranno fino in fondo*¹¹».

In questo, lo spingersi fino al fondo più profondo del XIV secolo sarà appannaggio dell'occianismo. Questo rovesciamento, con tutte le sue varianti, avrà delle grandi conseguenze sul piano strettamente filosofico: sia sul principio di individuazione, sia sul primato della volontà sull'intelletto, sia sul processo della conoscenza, sia anche sull'emancipazione progressiva dalla filosofia aristotelica, con l'elaborazione di una concezione ad un tempo particolarista, sperimentalista ed evidenzialista della scienza, e soprattutto col terminismo e la negazione della realtà degli universali, che varranno a questo movimento l'appellativo di «nominalista».

Ma non mancheranno maggiori conseguenze sulle concezioni teologiche della giustificazione, del peccato originale, del ruolo della grazia santificante e del libero arbitrio, che sono quelle che preoccupano Lutero. Alla emancipazione della filosofia si accompagna in parallelo quella del libero arbitrio, così che, secondo Occam, si può riconoscere il bene senza alcun aiuto di Dio.

E Denifle riassume:

«*Interiormente, con le sue forze naturali, l'uomo è in grado di stabilire ciò che bisogna fare, è capace di parlare di ciò che scaturisce dal precetto di amare Dio al di sopra di ogni cosa; di conseguenza,*

10 - E. Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, tomo II, Paris, Payot et Cie, 1922, p. 68. [*La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, edizioni diverse].

11 - Ibidem, p. 73.