



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'infalibilità 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'infalibilità divina. Infalibilità 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'«*Auslegungstreit*», 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