

Martin Lutero

**PREFAZIONI
ALLA
BIBBIA**

« ASCOLTA, ISRAELE »
Commento alle Scritture
della tradizione ebraica e cristiana

MARIETTI

I Edizione 1987

Copertina di Giancarlo Cancelli

Redazione: Carlo Alberto Bonadies

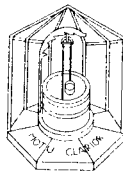
© Casa Editrice Marietti S.p.A.
Via Palestro, 10/8 - Tel. 010/891254
16122 Genova

ISBN 88-211-8453-6

MARTIN LUTERO

PREFAZIONI
ALLA
BIBBIA

a cura e con un saggio di
Marco Vannini



MARIETTI

LUTERO, LA FEDE E LA SCRITTURA

Presentiamo qui, riunite in un solo volume, le *Prefazioni* che Lutero compose ai libri della Bibbia da lui tradotta in tedesco.

1. Si può dire che tutta l'attività del Riformatore e la sua stessa teologia consistano in una esposizione, commento, interpretazione della Scrittura. Di più, il rapporto con la Parola – ovvero con la Scrittura stessa – è determinante per i fondamenti del suo pensiero, se è vero che gli inizi della sua teologia « non vanno ricercati nella giustificazione per fede e nella teologia della croce, ma in una teologia della Parola (*theologia verbi*). La scoperta di Lutero consisterebbe nella conoscenza della Parola come mezzo di grazia »¹. « Ciò che Lutero ha scoperto è anzitutto la teologia della Parola e *in rapporto* con essa l'importanza della fede. La Parola non mostra semplicemente la via verso la giustizia e non la descrive soltanto, ma è il mezzo con cui Dio giustifica l'uomo, perché essa suscita la fede »². Non intendiamo qui discutere questa interpretazione, ma solo sottolineare il ruolo fondamentale della Scrittura in Lutero e il lavoro di tutta una vita ad essa dedicato.

Alla traduzione in tedesco dell'intera Bibbia il Riformatore si impegnò per molti anni. Prima venne la versione del Nuovo Testamento, compiuta alla Wartburg nell'incredibile tempo di undici settimane, dal dicembre 1521 alla fine di febbraio 1522, e pubblicata a Wittenberg nell'autunno dello stesso anno. Lutero si basò, per esso, sulla edizione critica approntata da Erasmo, con traduzione latina ed *Annotationes* (Basilea, 1516), di cui aveva anche ricevuto una copia in regalo, nel maggio 1521, dall'umanista di Strasburgo Nicola Gerbel. Allo studio del greco egli si era dedicato sempre di più, soprattutto dopo il 1518, sotto la guida di Melantone, chiamato a Wittenberg come professore

¹ Così V. VINAY, nella sua *Introduzione*, in M. LUTERO, *Scritti religiosi*, Torino 1967, 17, citando E. BIZER, *Fides ex auditu*, Neukirchen 1966.

² E. BIZER, *op. cit.*, 149.

di quella lingua. La traduzione dell'Antico Testamento fu invece compiuta e pubblicata in varie fasi, ad iniziare dal Pentateuco (fine estate 1523), poi i libri storici e poetici (1524) e via via, singolarmente o a piccoli gruppi, il Salterio, i profeti maggiori e minori (1526-1532), la Sapienza di Salomone (1529), il Siracide ed il Primo Libro dei Maccabei (1533); fino a giungere alla pubblicazione della Bibbia completa, a Wittenberg nel 1534. La storica opera ebbe, vivente Lutero, dieci edizioni soltanto a Wittenberg, e settantacinque edizioni fino al 1626, per più di duecentomila copie complessive, imponendosi anche rispetto alle altre traduzioni tedesche, parziali o totali³. Lutero non cessò mai di rivederla, migliorarla, correggerla, avvalendosi moltissimo anche dell'aiuto di Melantone, Aurogallo, Cruciger⁴, più esperti di lui nella lingua ebraica, alla quale, peraltro, egli si era dedicato fin dai tempi del suo soggiorno nel convento di Erfurt, utilizzando il *De rudimentis hebraicis* di Reuchlin, apparso nel 1506.

Anche alle Prefazioni, che qui presentiamo, Lutero dedicò tempo e cura assidua, spesso rivedendole o riscrivendole: esse hanno, infatti, un grande significato nell'economia dell'opera; costituiscono « una breve *Summa* della sua intera teologia »⁵, ben oltre la tradizione medievale. La consuetudine di premettere prologhi ai libri della Bibbia risale, in Occidente, almeno a Girolamo – che è sempre il termine di riferimento principale di Lutero stesso –, ma la Vulgata aveva recepito introduzioni ai singoli libri provenienti dagli ambienti più diversi, anche da quelli ereticali di Pelagio, Marcione, Priscilliano, che finivano per confluire nella tradizione, quando le opere non erano esplicitamente loro attribuite. Al di fuori di questo canale principale, il medioevo aveva una grande quantità di prologhi ai singoli libri – ne sono stati contati più di ottocento –, e tutto questo materiale venne alla luce con le prime Bibbie a stampa, in particolare quella di Sante Pagnini (Lione, 1512), molto utilizzata da Lutero.

Le Prefazioni del Riformatore, però, si distinguono nettamente da quelle precedenti innanzitutto per il loro spirito: esse non sono opere di impegno storico-erudito, ma di grande significato teologico; una vera e propria introduzione all'Evangelo, che punta essenzialmente sul rapporto del lettore con la Parola, con il testo.

³ Cfr. D. M. LUTHER, *Die gantze Heilige Schrift*, III, München 1974, Anhang, 19-137.

⁴ Vedi ad es. pp. 15, 25.

⁵ Così H. BORNKAMM, nella sua *Einführung*, in *Luthers Vorreden zur Bibel*, Baden-Baden 1983 (Hamburg 1967), 11.

L'intera Scrittura è costruita, secondo Lutero, con una architettura dialettica: Antico e Nuovo Testamento si oppongono, ma anche si completano a vicenda, ed il secondo riceve il suo senso solo in rapporto al primo – il Vangelo si comprende solo in opposizione, ma pur sempre in rapporto, alla Legge. Così l'Antico Testamento « è il libro della Legge, che insegna quel che si deve fare e non fare »; il Nuovo « è il libro della grazia, che insegna dove si deve apprendere perché la Legge venga adempiuta »⁶. Lutero scarta rigorosamente le interpretazioni allegoriche e spiritualizzanti dell'Antico Testamento, così care al medioevo, e polemizza con Girolamo, Ambrogio, Origene⁷: se l'Antico Patto fosse solo prefigurazione del Nuovo, esso sarebbe del tutto inutile per i cristiani, che avrebbero col Vangelo la pienezza della Rivelazione. Per Lutero, invece, l'economia della Legge è necessaria per mostrare l'interna contraddizione della Legge stessa e, dunque, per rimandare al Vangelo, che è l'adempimento della Legge nel mentre ne costituisce la soppressione.

La Lettera ai Romani è, perciò, per Lutero il vero centro del Vangelo, la chiave di lettura dell'intera Bibbia – Antico e Nuovo Testamento. In S. Paolo il Riformatore trova il senso della Legge, che, benché santa, provoca il peccato e la morte. La Legge, infatti, non può essere adempiuta, perché è spirituale: non richiede solo l'opera esteriore, ma si rivolge al fondo del cuore ed esige la sua libera, gioiosa, spontanea partecipazione; ma questo è impossibile alla natura, di per sé orientata al male, per cui essa compie le opere della Legge solo per paura, di malavoglia e per costrizione, ma odia la Legge, e dalla Legge, che è spirituale, viene condannata⁸. Ciò che è impossibile alla natura, è possibile alla grazia di Dio, che ci dà il suo Spirito, con il quale diviene libero e gioioso l'adempimento della Legge. Questa è l'opera della fede: « Chi crede in Cristo viene alienato da se stesso (*evacuatur a se ipso*), si fa inattivo nelle opere sue, affinché il Cristo viva e operi in lui »⁹. La fede è questo credere all'opera salvifica di Cristo, con il quale giunge « nel fondo del cuore » lo Spirito e una nuova vita.

Si intrecciano qui diversi motivi. Il radicale pessimismo di Lutero sulla natura umana, di origine paolina e agostiniana, ma prima di tutto proprio dello stesso Riformatore, che non perde occasione di sottolineare la naturale malvagità dell'uomo e la necessità dell'educazione e della legge, si incontra qui con alcuni elementi della tanto amata *Theologia*

⁶ Vedi p. 4.

⁷ Vedi pp. 3, 151.

⁸ Vedi p. 147.

⁹ WA 2, 564. Cfr. anche E. DE NEGRI, *La teologia di Lutero*, Firenze 1967.

*deutsch*¹⁰. L'eredità della mistica speculativa germanica è evidente non solo nei concetti, ma anche nel linguaggio: il « fondo del cuore », in opposizione alle « potenze esteriori » e all'agire esterno, che può avere mille motivazioni utilitaristiche; la rivendicazione della santità delle opere quotidiane, anche le più umili¹¹; il distacco e la alienazione di sé, con la quale nasce il Cristo nell'anima.

Quest'ultimo è, del resto, il motivo conduttore del pensiero di Lutero, che egli sviluppa con grande finezza e su cui ritorna sempre. È la chiave ermeneutica per l'intera Scrittura, il criterio ultimo per valutarla, accettarla o respingerla. Così, il Salterio, su cui il Riformatore è tornato più volte, scrivendo diverse prefazioni e postille, gli sembra una vera e propria « piccola Bibbia », *summa* dell'intero Antico Testamento e specchio di ciò che è la cristianità, perché in esso si legge « come la carne muore, soffre, viene sottomessa, e come la fede va anche nella morte e tuttavia vive »; in esso troviamo la « consolante fiducia nella grazia di Dio e la lieta coscienza della sua misericordia »: quasi un vero e proprio *encheiridion*, manuale della psicologia dell'uomo di fede. Così i Profeti sono importanti innanzitutto perché combattono l'idolatria, e mostrano, anche ai nostri tempi, cosa essa è: ogni teologia e ogni culto costruiti dall'intelletto e dalla volontà dell'uomo, indipendentemente dal comando divino, al quale spetta la assoluta priorità. Nella concreta situazione storica – e qui Lutero sottolinea che non si comprendono i Profeti se non si conosce la situazione dei loro tempi e la geografia del loro ambiente – essi hanno testimoniato la potenza di Dio e annunciato la salvezza in Cristo.

Anche i libri sapienziali, per i quali Lutero ha una spiccata simpatia, e quello di Giobbe, da lui altamente lodato, sono visti in opposizione alla saggezza umana, come testimoni della vera sapienza, che è da Dio e a Lui conduce, e consiste appunto nel rifiutare le astuzie e i progetti dell'uomo, in un confidente abbandono (*Gelassenheit*, proprio come in Eckhart) all'azione divina.

L'impianto teologico e la psicologia religiosa di Lutero sono più che mai evidenti nella valutazione dei libri del Nuovo Testamento. La Lettera ai Romani è, come si è detto, per il Riformatore il testo più importante, il vero Vangelo. Le altre epistole paoline sono stimate in

¹⁰ Da Lutero stesso fatta stampare due volte, e della quale scrisse che, dopo la Bibbia e Agostino, più di ogni altro libro gli aveva insegnato cosa fossero Dio, Cristo, l'uomo. Del Taulero dice poi che *neque in latina vel in nostra lingua theologiam vidi salubriorem*

et cum Evangelio consonantiorum (cfr. la nostra *Introduzione* a M. ECKHART, *Opere tedesche*, Firenze 1982, XXVIII s.).

¹¹ Come quando Pietro governava la barca, o Cristo lavava i piedi ai discepoli; vedi p. 151.

modo irrilevante rispetto a quella, e introdotte con prefazioni spesso di poche righe; lo stesso si può dire per le Lettere di Giovanni e Pietro. Sulla Epistola di Giacomo grava un pesante giudizio di esclusione: essa non ha carattere evangelico, è una « lettera di paglia »¹², giacché non insegna quel che dice S. Paolo, ma sembra anzi esigere le opere della Legge. Lo stesso giudizio negativo per l'Apocalisse, che non gli sembra evangelica né per lo stile né per i contenuti, anche se nella seconda Prefazione scritta per essa si cerca di recuperarne un significato adattandola alla situazione storica presente e alla polemica antipapale. Perfino gli Atti degli Apostoli sono stimati non per il loro contenuto storico, ma perché rappresentano una « glossa alle epistole di S. Paolo »¹³, testimoniando il suo pensiero *de sola fide* e la polemica contro gli abominevoli *Werkbeiligen*, i sostenitori della santità attraverso le opere.

Quel che è più significativo, però, è la risoluta messa in secondo piano dei Sinottici rispetto a S. Paolo, al Vangelo di Giovanni ed anche alla Prima Lettera di S. Pietro. La ragione è questa: i Sinottici raccontano molti fatti di Gesù, ma poche parole, mentre Giovanni fa il contrario; siccome la parola è di gran lunga più importante del fatto o del miracolo, il quarto Vangelo è molto superiore ai primi tre¹⁴. Ma per Lutero è chiaro che la teologia di S. Paolo è ancora più importante del Vangelo di Giovanni, perché solo nell'Apostolo il Riformatore trova quella gnosi salvifica che corrisponde alle sue profonde esigenze psicologiche, alla dialettica carne-spirito, opere-fede, legge-grazia. Lo stupore che si prova nel constatare che Lutero, pur dedicando tanto spazio e fatica ad altri testi, non ha scritto Prefazioni ai Vangeli, cessa appena si comprende che quel che gli importa è il *Christus pro me*, e che *Christum cognoscere est beneficia eius cognoscere*: l'essenziale è quel che esperimento nella mia coscienza¹⁵ riguardo alla grazia di Cristo, è il senso di sicurezza, di salvezza, che provo affidandomi alla sua opera redentrice, e, dunque, della Scrittura l'essenziale è *Was Christum treibt*, ciò che insegna Cristo – ove Cristo non è il soggetto che insegna, ma il contenuto insegnato. In questo scambio di un nominativo con un accusativo (*Christum*, non *Christus!*) e in ciò che esso sottende, sta il senso profondo della dottrina del Riformatore. Non contano le opere o gli insegnamenti di Cristo, quanto il *significato* che per il credente ha la sua passione e morte, ed è ovvio che tale significa-

¹² Vedi p. 143.

¹³ Vedi p. 144.

¹⁴ Vedi p. 143.

¹⁵ *Gewissen* significa per Lutero *solidum*,

plenum, firmum, indubitatum, e così coscienza è per lui sinonimo di certezza (*Gewissheit*). Cfr. E. DE NEGRI, *op. cit.*, p. 124 s.

to non si trova, propriamente, nei Vangeli, bensì negli scritti di chi lo comprese, lo rivelò: S. Paolo, appunto. Perciò la polemica contro la esteriorità delle opere non è rivolta solo contro i papisti e il loro nefando diritto canonico, ma colpisce, più in profondo, il concetto di *Imitatio Christi*, la dottrina delle virtù naturali che preparano a ricevere la grazia, l'idea della *fides charitate formata*: tutto ciò è per Lutero pelagianesimo e superbia pagana – non a caso chiama « epicurei » quegli umanisti, come Erasmo, che sostengono una concezione più classica dell'uomo e della ragione.

Date queste premesse, è chiaro l'atteggiamento del Riformatore di fronte alla Scrittura. In senso storico-critico egli è assai dotato: anche in queste Prefazioni esprime una serie di fondati dubbi sulla tradizione biblica. Un gruppo di profeti – Isaia, Geremia, Osea – ritiene improbabile siano i veri autori dei libri loro ascritti; più verosimile che si tratti di raccolte, a volte anche disordinate, dei loro discorsi, fatte da altri. Lo stesso dicasi dell'Ecclesiaste e dell'Ecclesiastico. La Sapienza nega che sia di Salomone e la attribuisce a Filone Alessandrino¹⁶. Il Libro di Baruch non viene ascritto al servo di Geremia¹⁷; il Secondo Libro dei Maccabei gli appare un centone di altri testi, a volte in contraddizione con il Primo Libro¹⁸. Anche nel Corpus paolinum nega l'autenticità della Lettera agli Ebrei, ed abbiamo già visto come rifiuti l'apostolicità della Lettera di S. Giacomo e della Apocalisse, nonché della Lettera di S. Giuda, esprimendo forti dubbi anche sulla Seconda di S. Pietro¹⁹. Aggiungiamo anche che in queste pagine Lutero testimonia un forte interesse per la storia. Egli ha indagato con cura e amore di erudito le storie ecclesiastiche e profane, gli autori classici di cui disponeva, i cronachisti del medioevo e del suo tempo, allo scopo sì di ottenere chiarezza per i testi sacri, per le profezie di Daniele o quelle della Apocalisse, ma anche con una passione e una gioia intrinseche. Ci pare, anzi, che nello studio delle antiche storie²⁰ sia presente, accanto all'amore dello scolastico, anche la nostalgia per il libero agire e per la grandezza di quegli antichi; nostalgia per quella storia ora negata dalla escatologia e dal moralismo agostiniano, che condanna le grandi azioni dei pagani come *splendida vita*; quasi un rimpianto per un gusto dell'agire, ora scomparso « in questi tempi orribili », ma che traspare anche attraverso la moralistica condanna.

¹⁶ Vedi p. 123.

¹⁷ Vedi p. 131.

¹⁸ Vedi p. 134.

¹⁹ Vedi p. 179. Cfr. anche BORNKAMM, *op.*

cit., 30.

²⁰ Si veda, nella *Prefazione a Daniele*, La lunga trattazione delle guerre dei Diadochi.

Opportunamente nota Bornkamm²¹ che il senso storico di Lutero non è mai solo storico, ma « teologico e storico insieme ». Diremmo di più: il senso storico dipende strettamente dalle scelte teologiche, e funziona, o non funziona, in obbedienza ad esse. Là dove la critica storica è inopportuna, essa non viene esercitata, e il testo è lasciato come la tradizione lo propone. Vediamo così che Lutero fa della facile ironia sulla interpretazione letterale del tempio in Ezechiele²², ma tace su Giona nel ventre della balena; nota le contraddizioni storiche nei Maccabei o nei Profeti, ma tace su quelle nella cronologia evangelica o nei racconti della resurrezione di Cristo – a lui ben note, se non altro dalla lettura di Agostino. Ma, a parte i silenzi, che possono avere spiegazioni diverse, leggiamo qui la Prefazione a Daniele, di gran lunga la più ampia e faticosa delle sue prefazioni ai libri biblici: le esigenze della polemica hanno la meglio su qualsiasi senso storico-critico²³, ed anche sullo scrupolo filologico del traduttore²⁴.

Quel che è più importante, però, rispetto alla sempre relativa acrisia storica, è il programmatico rifiuto dell'indagine filosofica, il rifiuto di portare la luce della ragione nel terreno del sacro, e dunque del libro sacro. In questo caso Lutero mostra davvero una duplice faccia: da una parte primato della coscienza e soggettivismo religioso, dall'altra oggettivismo e legalismo più che giudaico. Da una parte stanno le numerose affermazioni del tipo « il mio spirito non si adatta a questo... altri pensi quello che vuole »²⁵, dall'altra il legalismo oggettivista davvero giudaico che mostra, ad esempio, trattando della « idolatria » nella *Prefazione ai Profeti*²⁶. Da una parte abbiamo il principio soggettivistico della fede, tanto bene chiarito da Kierkegaard, per il quale la verità è il « come » interiore, non il « che cosa » esteriore: « Se si cerca soggettivamente la verità, si viene a riflettere soggettivamente sul rapporto dell'individuo; purché il come di questo rapporto sia nella verità, l'individuo è nella verità, anche se in tal modo esso si trova in rapporto con la non-verità »²⁷. Come scrive Lutero: « Se la fiducia in Dio è giusta, Dio è vero; se è falsa, Dio è falso »²⁸, e con questo l'assoluto primato della coscienza sembra stabilito, indipendentemente

²¹ *Op. cit.*, 35.

²² Vedi pp. 57-58.

²³ Vedi i continui riferimenti alla attualità, e la applicazione delle profezie a se stesso (pp. 84 s., 88), anche nella *Prefazione al Primo Libro dei Maccabei* (p. 133). La polemica vince sulla critica anche nella lunga *Prefazione alla Apocalisse*, ad es. con il riferi-

mento della profezia a cose e persone del suo tempo (p. 186).

²⁴ Vedi nota 37, p. 78.

²⁵ Vedi p. 181.

²⁶ Vedi pp. 38-41.

²⁷ W, VI, 274. Citato in K. LÖWITZ, *Da Hegel a Nietzsche*, Torino 1974, 534.

²⁸ Vedi p. 81.

da ogni Scrittura, « che permette di chiamare dèi gli idoli »²⁹. Dall'altra, però, rispunta sempre, a difesa di un esclusivismo religioso – e non solo religioso –, l'oggettivismo dogmatico del contenuto definito, la cui finitezza non si può relativizzare, altrimenti si dovrebbe ammettere che onoravano Dio anche i persecutori dei cristiani, visto che *pensavano* di onorare così Dio³⁰.

La contraddizione non è mediabile – e si trascinerà avanti per tutta la storia della Riforma, quando i « settari » non fermeranno l'indagine critica di fronte a nessun testo, sconvolgendo anche quel che Lutero aveva lasciato intatto – perché l'equivoco è alla radice, nel concetto stesso di fede del Riformatore. Egli sembra respingere in secondo piano il contenuto oggettivo della fede, puntando sul significato soggettivo, su quel legame fiduciale di abbandono, di confidenza nella grazia di Dio in Cristo, che trasforma la coscienza del credente e lo rende santo, ma in effetti questo abbandono è solo nei confronti dell'opera esteriore e delle virtù naturali, non dell'io psicologico. Anzi, è per salvare questo io, per il fine della *salvezza*, che si compie il distacco: perciò esso non è distacco, ma sommo legame, e, parallelamente, il soggettivismo non è tale, ma mero oggettivismo, che perciò non può escludere un contenuto oggettivo della fede (che Cristo è morto per noi, ha espiato il peccato di Adamo, o qualcosa del genere). Di fronte a questo contenuto, e al testo che lo sostiene, l'analisi deve fermarsi, deve essere presente solo la « fede », e questa è discriminante per la salvezza. La fede è il tesoro gelosamente e astiosamente custodito contro tutti i nemici, perché su di essa – su questo contenuto, non sul distacco, si badi bene – vive e si addensa l'io psicologico. L'odio contro la ragione, contro la filosofia, è il timore dell'indagine che mette a nudo l'io, che ne mostra i lati più oscuri e lo dissolve nel nulla, nella morte dell'anima della tradizione mistica. Il contenuto della fede è poi inessenziale; può variare a piacere, perché su questo o su quello si appoggia indifferentemente l'io psicologico: purché un legame vi sia, esso fa sempre da valore posseduto, intorno a cui si coagulano le passioni. Non meraviglia perciò che Lutero sostenga, in aperto contrasto con S. Paolo e con S. Giovanni³¹, il primato della fede sulla carità, anzi, la loro opposizione: *plane contrarii sunt effectus, officia et virtutes charitatis et fidei*³², con la esplicita argomenta-

²⁹ Vedi p. 81.

³⁰ Vedi p. 41.

³¹ Cfr. 1 Cor 13, 13; e tutta la Prima Lettera di Giovanni, in particolare 4, 7 s. In Col 3, 14 la carità è « vincolo di perfezione ».

³² WA 40, I, 213. Cfr. E. DE NEGRI,

op. cit., 123. È chiaro da ciò che è falsa quella *Gelassenheit* che è priva delle virtù naturali, « pagane », nel senso che proviene da debolezza e risentimento, mentre è vera dopo e con le virtù naturali. Su ciò vedi, più avanti, il confronto con Eckhart.

zione che la carità è una virtù precristiana, come è mostrato dalle storie degli antichi, piene di esempi di disinteresse e dedizione. È qui ben chiaro il significato di « fede »: non quello spirito e quella vita di amore che anche i pagani hanno avuto, ma quella credenza, quella gnosi che sorregge la volontà di permanere e di potere dell'io psicologico. Il legame e l'amore per Cristo non è altro che il legame e l'amore per l'io, e Cristo potrebbe essere tranquillamente sostituito con un'altra figura, storica o no, dal momento che il fine del contenuto di « fede » è solo quello di servire l'io – ed è, innanzitutto, un fine, ha un « perché », e questo basta a mostrarne la pochezza.

2. L'atteggiamento di fronte al testo sacro, che è l'argomento che qui ci interessa, conferma quanto sopra, e solo da esso può venire compreso. Posto davanti alla molteplicità degli aspetti della verità, alla contraddizione che è la vita dello spirito, Lutero non può fare altro che operare cesure: questo sì, questo no; questo è evangelico, questo no. Le contraddizioni non vengono risolte, ma eliminate, perché la finitezza non è in grado di comprendere i contrari. Di qui l'intolleranza, di qui il ribadire la positività di un testo, di una credenza, di un rito, di una pratica; di qui il tacere le terribili antinomie evangeliche³³, o il negare quel che non si comprende.

Di qui anche la curiosa indifferenza per l'oggettività storica, per i fatti della vita di Gesù; ma anche in questo caso si tratta di indifferenza asserita, ma falsa, giacché di qualcosa di sicuro si ha bisogno, per fondare la « fede ». È vero che essa sta nel soggettivo del *Christus pro me*, ma non si può accettare che ad esso si sostituisca un *Krishna pro me*, come la logica e l'onestà kierkegaardiana richiederebbero, perché ciò significherebbe che la fede – proprio nel senso in cui abbiamo qui adoperato la parola – è inessenziale: quella in Cristo varrebbe quella in un altro, o anche quanto la non-fede. Ciò sarebbe richiesto dalla necessità logica, ma è proprio quel che Lutero non può concedere, *ne evacuetur crux Christi*. Non ci interessano qui le contraddizioni del soggettivismo religioso: il punto è proprio questo, che Cristo deve *servire* a qualcosa; ma ciò non significa propriamente dargli valore, bensì, appunto, farlo servire al proprio io e ai suoi bisogni. E questo stesso è poi il rapporto col testo che di queste cose parla: esso deve *servire*. Deve servire a confermare un contenuto, eventualmente negan-

³³ Cfr. P. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, Milano 1974, 212 s.



done altri – se v'è polemica nella stessa religione –, ma soprattutto deve porsi come « sacro », ed essere quindi sottratto a priori, almeno in qualche sua parte (questo è il problema e la contraddizione in Lutero), alla critica razionale; deve essere assolutamente rispettato, non analizzato, appunto come ciò che non è più umano, bensì è « sacro ».

Perciò si deve combattere in primo luogo la ragione, la filosofia, la pretesa di analizzare e comprendere tutto: su ciò Lutero è inflessibile e ripete di continuo la sua condanna, riprendendo da *alcuni* testi evangelici quell'elogio dei semplici e quella riprovazione dei sapienti che, intesi proprio come Lutero li intendeva, tanto giustamente sdegnavano Nietzsche e lo inducevano ad accusare i cristiani di ipocrisia³⁴. Combattere la ragione, infatti, vuol dire combattere lo spirito, combattere la stessa fede, rettamente intesa nel suo senso di amore alla verità, non di dipendenza psicologica³⁵, ed allora qui si hanno due servitù che si sorreggono a vicenda: la servitù allo psicologico e quella al testo « sacro ». Il legame all'io ha bisogno di un contenuto su cui appoggiarsi; ha bisogno di un testo inattaccabile, assoluto, sacro: così come la presenza di un tale contenuto, di un tale testo, costituisce legame che imprigiona l'intelligenza, fissandola alla finitezza e negando lo spirito. Per dirla proprio con i testi, « chi vorrà salvare l'anima sua, la perderà » sta in stretta relazione con « la lettera uccide, lo spirito vivifica »³⁶.

Come la luce della ragione soltanto distrugge l'io psicologico e lo fa rinascere come spirito³⁷, così ci si libera dalla servitù nei confronti del testo solo grazie alla comprensione razionale, ovvero sgombrando il campo da quel preteso soprannaturale che sta per le nostre paure e censure psicologiche. Solo a queste condizioni appare lo spirito – il Dio vero, non quello determinato nei modi e nei contenuti, e neppure il Cristo che serve a qualcosa, ma il *Deus sine modis* –, e alle stesse condizioni il libro sacro, da oggetto di superstizione e di idolatria, diviene veramente luogo e occasione dello spirito. Il libro, infatti, è come un luogo, i suoi passi sono *loci*, e anche per essi valgono le parole di Gesù alla samaritana³⁸: Dio non si onora qui o là, perché Dio è spirito, e si onora in spirito e verità. Quello cui qui accenniamo, è magistralmente spiegato nelle pagine di Hegel sulla « lotta dell'illumi-

³⁴ Sulla valutazione di Lutero da parte di Nietzsche e, più in generale, sul suo rapporto col cristianesimo, mi permetto rimandare al mio *Nietzsche e il cristianesimo*, Firenze 1986.

³⁵ Sulla natura razionale della fede, vedi il mio *Dialettica della fede*, Casale Monferrato 1983.

³⁶ 2 Cor 3, 6 (Mt 10, 39 e 16, 25; Mc 8, 35; Lc 9, 24).

³⁷ Si tenga ben presente la opposizione paolina *psyche-pneuma* (1 Cor 2, 10 s.), ossia la distinzione classica tra soggettivo-psicologico e oggettivo-spirituale. Su ciò non c'è traccia in queste pagine dedicate da Lutero a S. Paolo.

³⁸ Gv 4, 21 ss.

nismo con la superstizione »³⁹: una fede ridotta a superstizione, priva cioè della ragione, e una ragione dimidiata a intellettualismo, priva cioè di quel rapporto con l'Assoluto che è la fede, combattono per il testo, per il dato, per la lettera, per le virgole o gli iota spostati, dai quali fanno dipendere tutto. La ragione e la fede così intese sembrano farsi guerra, ma sono in realtà la stessa cosa: la stessa finitezza, la stessa dipendenza psicologica.

Il testo e il racconto biblico, letteralmente inteso, cade sempre sotto la critica della ragione, e là perde il suo astratto carattere sacrale per mostrarsi storicamente determinato e relativo. Quest'opera della ragione è sacrosanta: l'umano deve essere mostrato, dove si vorrebbe proporre l'idolatria; ma quegli stessi contenuti che la ragione penetra e comprende pienamente, cogliendoli nella loro umanità, per ciò appunto li fa essere oggetti dello spirito. In quanto meri contenuti, nella loro positività ed oggettività, essi sono cose morte e vuote, e il « trascendente » un povero tentativo a servizio di altro, ma divengono vivi e veri – e il « sacro » davvero divino – perché in quella comprensione, proprio in quel ridurre a finitezza, è l'atto dello spirito, la cui vita è la negazione e il distacco. Lo spirito è quando la ragione non perde l'elemento suo proprio di legame all'Assoluto, di assolutezza in sé presente, ed è dunque critica non nel modo intellettualistico dell'illuminismo, ma nel senso speculativo-razionale: quando è veramente ragione, volontà di verità e bene assoluti, allora è negazione e distacco sulla finitezza, e allora comprende l'unità dialettica dei contrari, del finito e dell'Assoluto, dell'umano e del divino. L'oggettivismo di Lutero, per cui sostiene, ove necessario, che le cose stanno così, *sic et simpliciter*, che *quello* è il volere di Dio, la sua parola, la sua realtà, che Dio fa, disfa, agisce, sceglie, ecc., è lo stesso oggettivismo dell'illuminismo: lì opera lo stesso intellettualismo utilitaristico⁴⁰, e variano, in modo del tutto accidentale, le « verità » credute. I contenuti, infatti, anche quelli delle letterature « sacre », vanno bene o male a seconda della condizione psicologica del soggetto, e in dipendenza da essa appaiono veri o falsi – di qui l'ingenua affermazione luterana che il Salterio è una « piccola Bibbia », perché contiene testi per ogni occasione psicologica. Ma allo spirito lo psicologico appare tutto quanto da spazzare via⁴¹, e non per

³⁹ Nella *Fenomenologia dello Spirito*. Si vedano le pp. 45-56 della edizione a cura di M. VANNINI, Firenze 1984.

⁴⁰ La distinzione tra l'intellettualismo dipendente dalle cose, al servizio di esse, e la ragione, che è libertà e distacco, si trova fondata fin da Plotino, nella distinzione tra

loghismos e *nous*. (*Enneadi* V, 3, 3) e nella teoria del *nous katharos* e del *kyrion tes psyches*.

⁴¹ Vedi il sermone *Intravit Jesus in Templum*, in M. ECKHART, *Opere tedesche*, cit., 123 ss.

una accidentale difformità – anzi, il testo è tutto compreso, chiaro e « vero », nella sua finitezza –, ma perché la lettera si mostra allo spirito banale contenuto limitante, se presa per il tutto e resa assoluta: allora non è più la rivelazione divina, ma la suprema bestemmia e negazione di Dio – così come, nella prassi, diviene strumento di dominio, di divisione, di intolleranza, di persecuzione.

L'elemento spirituale non è dunque il legame al testo, ma il distacco da esso, a partire da esso in quanto *lettera*; e il testo diviene dialetticamente sacro e vero non perché esprima oggettivamente una verità che, in quanto soggetto, gli sfugge sempre, ma perché investito dallo spirito, signore di ogni contenuto e di tutti i contrari, in una comprensione di assolutezza, in un *come*, non in un *che cosa* sempre relativo. Così, nella nostra tradizione popolare, il demonio scappa di fronte al pezzetto di legno venerato dal fedele come reliquia della croce: in effetti croce non è, è solo scheggia di una barca, ma il demonio fugge lo stesso – « non è il legno della barcaccia, ma la fede che mi scaccia »⁴². La storiella popolare, nella sua profonda, cattolica, umanità, permette un singolare accostamento con Lutero. Egli ha ragione nel rivendicare il primato della fede sulla oggettività, ma è anche vero che lo stesso oggetto, o rito, o testo, può essere insieme buono e cattivo, vero e falso, idolatrico e pio (*fromm*), e questo vale per ogni oggetto, perché non è il caso di porre limiti allo spirito. Le teologie, come le ideologie, dipendono strettamente dalla condizione psicologica e dalla forma di vita; ma, quando questo si comprende, si è già al di sopra del determinismo naturale, al di sopra della contraddizione, del sì e del no, della limitatezza delle teologie e del testo.

La parola è vera sempre nella libertà da, e senza rispetto-a, qualcosa. Perciò suona sempre falsa, come di fatto è, quando dipende da altro, da ogni tipo di legame reale o condizionamento psicologico: lì si avverte subito il determinismo, la parzialità, e lì il vero, nel suo senso forte di assoluto, scompare. La parola vera è perciò, come in Cristo, sempre signora, non dipendente da altro⁴³ e non rimandante ad altro, e perciò parla sempre al presente e per il presente.

3. È perciò davvero inaccettabile legare Lutero alla mistica speculativa germanica. Se è vero che si trovano in lui alcuni importanti temi di questa – il rifiuto dell'esteriorità, delle opere, del merito; l'insistenza sul « fondo del cuore », ecc. –, è ancor più vero che nella sostanza non

⁴² Cfr. C. LAPUCCI, *La Bibbia dei poveri*, Milano 1985, 313.

⁴³ Egli parlava, come dice il Vangelo, *os exousian echon* (Mt 7, 29; Mc 1, 22).

sono soltanto diversi: sono opposti⁴⁴. Sono opposti nel metodo, nello spirito, prima ancora che nei risultati: il metodo di Eckhart è il primato della speculazione, « il fuoco della conoscenza distrugge tutte le opere »⁴⁵; l'analisi dissolve tutti i contenuti, compreso il Dio determinato nei modi, ovvero corrispondente a bisogni dell'uomo; l'intelligenza penetra nei moti più riposti e segreti dell'anima, sgombrandola da tutto quel che è finito e rendendola un puro nulla, un vuoto, perché lì soltanto abita Dio. « Quando l'anima entra nella luce della ragione, essa non sa più niente dei contrari »: lì abisso dell'anima ed abisso di Dio sono una sola cosa nello spirito, e Dio non è più determinato nei modi, non è il Dio dei bisogni psicologici, il Dio della salvezza⁴⁶. Contro un concetto di salvezza inteso come conservazione del proprio essere, come permanenza – dunque un estremo legame psicologico, per il quale ci si appella a Dio – si rivolge non solo Eckhart, ma, come abbiamo già ricordato sopra, anche il Vangelo⁴⁷. È vero però che la presenza dei valori superiori, la volontà di giustizia, di bene, di grandezza, in forza della quale si dimentica il proprio io e la propria sorte personale, presente e eterna, conduce a pensare, paradossalmente, di essere comunque « salvi », ovvero in pace nell'abisso di Dio.

L'essenziale davvero è non rimandare mai ad altro: *Nos non debemus scire de quocumque propter quid vel de quare extra nos, nec deum nec creaturam... quia ad quodcumque movemur aliter quam ex nobis, hoc totum est actus mortalis peccati*⁴⁸. V'è qui la chiara affermazione del carattere blasfemo (*actus mortalis peccati*) di ciò che, rimandando a Dio e a un preteso soprannaturale, nega in effetti la ragione, ovvero la verità, ovvero il Dio vero, non l'idolo che *serve* alla nostra viltà.

Il rapporto con il libro, con il testo, è lo stesso che il rapporto con l'« opera ». Non le opere ti santificano, ma tu santifichi le opere; giammai vi fu un'opera buona, o santa: santo è lo spirito, che si libera

⁴⁴ La mistica speculativa tedesca è pre-protestante (cfr. G. FAGGIN, *M. Eckhart e la mistica tedesca preprotestante*, Milano 1946) nel senso che la Riforma ha attinto da essa temi e motivi, ma non nel senso di una parentela intrinseca.

⁴⁵ *Bhagavad Gita*, IV, 37. Sulla consonanza delle grandi tradizioni mistico-speculative d'Oriente e d'Occidente, vedi R. ORTO, *Mistica orientale, mistica occidentale*, Casale Monferrato 1985.

⁴⁶ Contro il legame alla « salvezza », Ec-

khart si pronuncia infinite volte; ad es.: *Qui non intendunt res, nec bonores, nec utilitatem, nec devotionem internam, nec sanctitatem, nec praemium, nec regnum coelorum, sed omnibus his renuntiaverunt... in illis hominibus honoratur deus* (in *Opere tedesche*, cit., XIV).

⁴⁷ Vedi n. 36.

⁴⁸ *Opere ted.*, cit., LX s. Rimandiamo ad esse anche per quanto concerne una più specifica storia della questione dei rapporti tra Eckhart e Lutero.

a partire dalle opere ⁴⁹; parallelamente, non c'è testo in sé sacro, ma lo si chiama, seppure impropriamente, così, perché la ragione si fa spirito a partire da esso. Nella comprensione dei contrari – e non solo dei contenuti contrari eventualmente presenti nel testo, ma soprattutto del *contrarium* per eccellenza presente nel testo « sacro », ovvero la presenza di finito e infinito, di umano e divino, nel qui ed ora, nel luogo e nella parola – è il riconoscimento vero del testo come « sacro ». Non nell'avvaloramento assoluto di un contenuto finito, che, in quanto tale, si mostra subito incapace di comprendere il contrario – e dunque cosa rozza e morta –, ma nella comprensione di come nella parola storicamente data, determinata, condizionata, passi e sia l'Assoluto. Come per l'opera, così per il testo, questa comprensione è la completa chiarezza, il completo possesso, e perciò completo distacco – nel senso che lo spirito non ne dipende più, non idolatra più, ma diviene libero.

Anche Lutero deve riconoscere il valore della ragione e della sua luce: così, ad esempio, rifiuta l'oscurità apocalittica come non evangelica, giacché il parlare evangelico è sempre un parlare chiaro ⁵⁰; il testo deve dunque sempre passare per la comprensione, altrimenti rimane lettera morta. Solo che in lui questo riconoscimento si ferma a un certo punto, *qualcosa* è un ostacolo troppo forte. Non ci interessa *cosa* sia, ma certo che l'io naturale non è distrutto, bensì potenziato. Perciò nella tradizione luterana della filosofia tedesca – Fichte, Hegel, Feuerbach – è così chiaro il rapporto dialettico soggetto-oggetto, io e non-io, e il meccanismo della alienazione ⁵¹ religiosa, perché in essa l'io è potenziato all'estremo dal riferimento a Cristo: l'avvaloramento di Cristo al riparo da ogni indagine razionale esprime, in realtà, l'estremo legame psicologico – paura, risentimento, bisogno di superiorità surrogatoria, o che altro sia.

Giova qui vedere un po' più da vicino l'aspetto propriamente cristiano della fede, ovvero che senso può avere questo riferimento a Cristo. Se si prende, ad esempio, uno dei testi fondamentali del cristianesimo latino, il *De vera religione* ⁵² di Agostino, la luce della verità che illumina l'uomo nel processo razionale, nel cammino della ragione verso la verità stessa – e che è poi la verità in sé – è il Logos, il

⁴⁹ Vedi il sermone *Mortuus erat et revixit*, in *Sermoni tedeschi*, Milano 1985, 119 ss., che rappresenta, a parere di chi scrive, il livello più alto dell'intelligenza e della spiritualità in Occidente.

⁵⁰ Vedi p. 181.

⁵¹ Sull'origine luterana del concetto di alie-

nazione (traduzione del paolino *exinanire se ipsum* in Fil 2, 8) cfr. E. DE NEGRI, *op. cit.*, ed anche ID., *Interpretazione di Hegel*, Firenze 1969, 396.

⁵² Cap. XXXIX. Su questo punto rimando alla mia *Introduzione* all'edizione dell'opera di Agostino in esame (Milano 1987).

Cristo del Prologo di S. Giovanni, « la luce vera che illumina ogni uomo che viene in questo mondo », la luce che trasforma l'anima umana. È evidente in questo caso che si tratta di un processo platonico di ri-conoscenza: si riconosce in questa luce che è nell'anima, che è in noi, la luce del Logos, la seconda persona della Trinità. Certo ogni riconoscimento presuppone anche una conoscenza previa, ma quel che qui è presupposto fondamentalmente non è solo un racconto evangelico, ma anche la traccia dell'umanità di Dio e divinità dell'uomo: essa porta a rimuovere le concezioni riduttive e alienanti sia dell'uomo sia di Dio; essa porta a rimuovere ogni contenuto finito, nella *unitas spiritus*⁵³ – in questo senso la fede è essenzialmente, e non accidentalmente, cristiana. Abbiamo citato Agostino, ma alla radice sua c'è l'Apostolo: il punto di partenza è il suo « rivestirsi » di verità e di giustizia⁵⁴, fuori dalle opere della carne, fuori dalla legge mosaica e dal suo rapporto oggettivistico e alienante col divino, l'uscire dall'anima ed entrare nello spirito. La fede è cristiana nel senso in cui « chiunque è dalla verità, ascolta la mia voce »⁵⁵, ma riconoscere quella voce, essere dalla verità, presuppone la rottura con ogni visione oggettivistica, gnostica, del divino, perché una adesione a « verità » di questo tipo costituisce una barriera nei confronti dello spirito. Perciò in ogni fede che sia solo credenza nell'opera salvifica di un Dio, il cristianesimo è inessenziale, nel senso che il salvatore può essere Mitra, Krishna, o che altro. La distinzione è chiarissima se si riflette a questo: che la fede in questo secondo senso, come credenza, può andare e venire, esserci o non esserci a seconda delle circostanze psicologiche, mentre la fede nel primo senso, in quanto « conoscenza dello spirito nello spirito »⁵⁶, non opinione su fatti celesti, una volta acquisita non scompare più, ma cresce e si rafforza.

La presenza del Tu eterno, del Logos nell'anima, avviene senza sforzo⁵⁷ quando il distacco ha rotto ogni contenuto e, insieme ad esso – come la rosa non esiste più, una volta che ha perso tutti i suoi petali –, è morto l'io naturale: allora il presente è l'eterno, e l'essere nel presente beatitudine e santità. Diversamente, la « fede » è opera di forza, non di luce e chiarezza, dipendente da bisogni e legami all'io naturale – anche la fede « cristiana ». Qui bisogna infatti distinguere

⁵³ « Si chiama unità dello spirito non tanto perché lo Spirito santo la dispone o vi appone lo spirito dell'uomo, ma perché essa è lo stesso Spirito santo », dice GUGLIELMO DI S. TEODORICO, *Lettera d'oro*, Firenze 1983, 251.

⁵⁴ Rm 13, 12; Ef 6, 14.

⁵⁵ Gv 18, 37.

⁵⁶ L'espressione hegeliana (cfr. *Lo Spirito del cristianesimo e il suo destino*, Napoli 1977, 402) è, se non letteralmente, sostanzialmente paolina (cfr. 1 Cor 2, 6-16).

⁵⁷ « Tutto ciò che è divino, è senza sforzo » ESCIILLO, *Supplici*, v. 98. (*Non in commotione dominus*).

accuratamente: perché fede cristiana significa sì, in ultima analisi, affermazione della *divinità* di Cristo, ma anche questo può voler dire molte cose diverse. La ragione e l'onestà vogliono che si guardi prima di tutto a Gesù fuori del mito, alla sua *umanità*, connotata profondamente quanto si vuole, ma pur sempre lasciando intatto il mistero di quel che non conosciamo, di quel che è al di là del nostro sapere storico. Questo può parere negazione della divinità di Cristo, ma solo a un esame superficiale. Al contrario, è facile mostrare la fragilità e volgarità di quelle teologie che pretendono di catturare il mistero di quella vita e di quella morte per costruire un'ideologia rassicurante. Occorre stare attenti: nella storia della mistica cristiana, uno dei segni più importanti è la meditazione sulla umanità di Cristo. Infatti, dove c'è dipendenza non c'è amore, e la dipendenza dalla figura salvifica di Cristo è un rapporto falso: segno distintivo della santità è la compassione per Cristo sofferente. La teologia mistica cristiana parla della nascita nell'uomo del Figlio di Dio, intendendo con ciò riferirsi non alla teoria della morte salvifica e dell'invio da parte del Padre, ma alla esperienza di *ablatio alteritatis*, di partecipazione, nello spirito, alla vita stessa di Dio. « Divinità » di Cristo non ha, dunque, un senso mitico, oggettivistico, corrispondente a un rapporto di dipendenza e di sudditanza da parte dell'uomo, ma il senso reale dell'esperienza del riconoscimento dello spirito nello spirito: *testimonium spiritus sancti*.

La ragione non uccide la Scrittura e la fede, ma, al contrario, uccide la superstizione e l'idolatria. Solo lo spirito conosce lo spirito: « Lo spirito vi dirà tutta la verità »⁵⁸, mentre la lettera uccide; è mera esterioresità e alienazione. L'affermazione di Lutero che, senza fede, tutto è morte e peccato⁵⁹, va dunque intesa non nel senso per cui la fede è una credenza di tipo gnostico, ma nel senso per cui è conoscenza dello spirito nello spirito, esperienza di luce e di verità che può essere propria dell'uomo in ogni tempo e in ogni luogo, e nella quale e per la quale si riconosce nel testo la traccia di quella verità che non sta in nessun testo, giacché non è un contenuto dogmatico, ma un soggetto, uno spirito. Il gesto di Lutero è potentemente liberatorio e spirituale quando si scrolla di dosso tutte le incrostazioni giuridico-positive in cui si faceva consistere oggettivisticamente il sacro; ma è spirituale perché razionale, in quanto mostra la finitezza e il condizionamento storico dell'istituzione, del rito, della legge, svelandone così la parzialità. In questo stesso senso Hegel ha ragione nel rivendicare l'eredità

⁵⁸ Cfr. Gv 14, 26.

⁵⁹ Vedi p. 150 (Rm 14, 23).

luterana del principio della fede, ma il percorso di Lutero è bruscamente troncato e rovesciato all'opposto, perché, come si è visto, il legame all'io crea un rapporto col testo di dipendenza, non di libertà – ed il segno più chiaro è l'incapacità di padroneggiare gli opposti. Di qui il suo odio per Erasmo e la filologia⁶⁰, di qui la condanna di Girolamo e Origene⁶¹, per la loro interpretazione spiritualizzante della Scrittura.

Lutero ha certamente il merito di aver rivendicato l'attenzione al dato storico concreto della Bibbia, ma queste condanne rivelano appieno la sua ben nota ostilità al platonismo, che è la filosofia del Logos, e perciò il suo odio per la mistica, per Dionigi Areopagita⁶²: siamo nella perfetta antitesi a Meister Eckhart. In lui è il distacco infinito – che richiede previamente le virtù naturali, e soprattutto la giustizia, virtù architettonica dell'anima umana, la quale sbocca nella carità, che è giustizia perfetta – a fare posto al Logos nell'anima e a trasformarla in esso. Senza le virtù naturali previe, quel che si dice su Dio è frutto di falsità e risentimento⁶³. Qui la risoluta affermazione di non avere nulla meno di Cristo⁶⁴, si salda con la completa e assoluta rimozione di ogni contenuto, nemico dell'*unitas spiritus*⁶⁵. In questo spirito, e solo in esso, è onorato Dio, non determinato nell'immagine, ma nel « fondo della nuda divinità »; quando è finita la dipendenza e la utilizzazione della figura di Cristo, il Logos nasce nell'anima. Perciò Eckhart – in completa opposizione a Lutero – afferma che i maestri pagani giunsero a conoscere le virtù meglio di S. Paolo, perché vi giunsero con l'esercizio, non con mistico rapimento⁶⁶.

Non v'è qui il timore – altra faccia della concupiscenza, come sa anche Lutero – che riconoscere verità e bene ovunque si manifesti

⁶⁰ « Odio moltissimo Erasmo e di cuore », in *Discorsi a tavola*, Torino 1969, 107. Gli attacchi a Erasmo sono continui: « Quanto fece progredire la filologia, tanto nocque al Vangelo » (*ivi*, 347).

⁶¹ « Girolamo... fu eretico... Non conosco nessun tra gli scrittori che io odi tanto quanto Girolamo » (*ivi*, 108). Origene è considerato addirittura il terzo angelo malvagio dell'Apocalisse (vedi p. 184).

⁶² Ripetuta dal Riformatore la condanna di Dionigi, *plus platonizans quam christianizans* (WA 6, 562). La teologia mistica di Dionigi è solo una « vana celia » (*Discorsi a tavola*, cit., 94-95). Sul significato del platonismo come fonte della mistica in Occidente, vedi le belle pagine di S. WEIL, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Torino 1967, 45.

⁶³ Sul profondo rapporto Eckhart-Nietzsche mi permetto rimandare al mio, già citato, *Nietzsche e il cristianesimo*.

⁶⁴ *Quidquid Deus pater dedit filio suo unigenito in humana natura, hoc totum dedit mihi... quidquid dicit sacra scriptura de Christo, hoc etiam totum verificatur de omni bono et divino homine* (cfr. *Opere tedesche*, cit., XV).

⁶⁵ Se si legge lo splendido sermone *Beati pauperes spiritu* (in *Sermioni tedeschi*, cit., 130 ss.) si ha chiaro cosa significhi davvero rottura dell'io psicologico, distacco anche dal volere la volontà di Dio, ed appare davvero incredibile l'accostamento Eckhart-Lutero.

⁶⁶ *Sermone Intravit Iesus in quoddam castellum* (*ivi*, 265).

svuoti di significato la croce di Cristo: è proprio il contrario. Siccome Cristo è la verità, riconoscere la verità è conoscere il Logos, comunque lo si chiami: è la stessa esperienza di trasformazione dell'anima da una condizione « naturale » a una diversa, « soprannaturale », *theia moira*, come diceva Platone⁶⁷, che è poi la fine dell'intellettualismo finito e l'ingresso nello spirito. Un parallelismo ancora più singolare può aiutarci a comprendere Lutero e la sua opposizione al misticismo speculativo: quello col *De Pace fidei* del Cusano (1454). Qui S. Paolo in persona, nel concilio celeste dei rappresentanti delle varie religioni, espone la sua teoria della giustificazione per sola fede, negando importanza alle opere; ma ciò per affermare la sostanziale concordanza delle diverse fedi, che intendono un unico Principio e Fine, e per annunciare la salvezza per tutti quelli che hanno fede, ovvero che sono rivolti alla Verità eterna. Lo stesso autore e lo stesso testo, dunque, serve a due pensieri opposti: alla gelosa esclusione dalla salvezza di tutti quelli che non condividono lo stesso contenuto, sia pure riferendosi allo stesso Cristo, oppure alla comprensione della profonda unità di riferimento e di aspirazione di ogni coscienza religiosa verso la verità, nonostante le diverse determinazioni storiche. Osserviamo infine, però, che un punto di contatto tra Lutero e la mistica speculativa è anche la comune opposizione a una filosofia, quella della « setta aristotelica »⁶⁸, che giudica eresia la coincidenza degli opposti, e quindi il fronte comune contro quelli che Lutero chiama « sofisti delle Scuole »⁶⁹, gli Scolastici.

La comprensione della contraddizione e il suo superamento, la conquista della signoria dello spirito su ogni contenuto e ogni testo, non si ottengono altro che con e non sono altro che il distacco, nel suo senso eminentemente razionale e speculativo di capacità di rendere indifferentemente oggetto il soggetto e l'oggetto assoluto, io e Dio. Dal fondo dell'uomo distaccato provengono amore e Spirito santo, perché il distacco è l'opera di Dio e Dio stesso, che, in quanto spirito, è supremo distacco⁷⁰, ed in questo amore e spirito si riconosce la sacralità della Parola, altrimenti consegnata alla finitezza del determinismo storico.

⁶⁷ Si veda, nel secondo libro della *Repubblica*, la stupenda trattazione della giustizia, la distinzione tra il rispetto della legge per paura di punizione e il vero amore della giustizia, che è sempre per « divino volere ». Lì è, *ante litteram*, tutto il pessimismo agostiniano-luterano, e tutta la teoria della grazia (*Leggi*, I, 631 c: la giustizia è un bene mandato da Dio).

⁶⁸ Si veda la cusaniiana *Apologia pro docta*

ignorantia, in cui l'autore difende Eckhart e se stesso dalla accusa dei teologi scolastici, rivendicando alla comprensione della coincidenza degli opposti lo *initium asecensus in mysticam theologiam*.

⁶⁹ Vedi p. 115.

⁷⁰ Si veda la conclusione del trattato *Sul distacco*, in M. ECKHART, *Opere tedesche*, cit., 119.

Perciò il testo sacro ha una duplice natura e una duplice lettura, che insieme coesistono: da un lato è mero oggettivismo, sottomesso al determinismo spazio-temporale, dall'altro pagina sacra investita dallo spirito e che rivela lo spirito a se stesso. Solo nel rapporto con il sacro, sia pure oggettivisticamente inteso, come è sempre all'inizio, lo spirito scopre la sua propria sacralità, absolutezza, in un senso che è, appunto, spirituale, e che dunque non può essere contenuto dalla pagina.

Se anche non vi fossero libri, dice Eckhart, la natura stessa è un libro che parla di Dio, ed Egli abita nel fondo dell'anima. Scoprire la determinatezza del testo non è solo operazione insopprimibile di verità, senza la quale la religione è superstizione, ma anche conquista della libertà dello spirito. Libertà dalla temporalità, dalla storia, dalla attesa, dalla paura, dalla speranza, dal risentimento; ingresso nella gioia infinita della intemporalità, dello *ewig nun*. Allora non solo si comprende la Parola, ma si è la Parola, si genera noi stessi la Parola ⁷¹.

L'intera teologia di Lutero è fondata sul rapporto con la Parola. Essa conserva, come appare chiaramente anche da queste *Prefazioni alla Bibbia*, irrisolta la contraddizione che dalla Parola proviene, ovvero l'antinomia propria della vita dello spirito, che è fondata dalla Parola, ma, insieme, molto di più la fonda.

MARCO VANNINI

⁷¹ Vedi il sermone *Praedica Verbum*, in *Sermoni tedeschi*, cit., 102 ss.

sono soltanto diversi: sono opposti⁴⁴. Sono opposti nel metodo, nello spirito, prima ancora che nei risultati: il metodo di Eckhart è il primato della speculazione, « il fuoco della conoscenza distrugge tutte le opere »⁴⁵; l'analisi dissolve tutti i contenuti, compreso il Dio determinato nei modi, ovvero corrispondente a bisogni dell'uomo; l'intelligenza penetra nei moti più riposti e segreti dell'anima, sgombrandola da tutto quel che è finito e rendendola un puro nulla, un vuoto, perché lì soltanto abita Dio. « Quando l'anima entra nella luce della ragione, essa non sa più niente dei contrari »: lì abisso dell'anima ed abisso di Dio sono una sola cosa nello spirito, e Dio non è più determinato nei modi, non è il Dio dei bisogni psicologici, il Dio della salvezza⁴⁶. Contro un concetto di salvezza inteso come conservazione del proprio essere, come permanenza – dunque un estremo legame psicologico, per il quale ci si appella a Dio – si rivolge non solo Eckhart, ma, come abbiamo già ricordato sopra, anche il Vangelo⁴⁷. È vero però che la presenza dei valori superiori, la volontà di giustizia, di bene, di grandezza, in forza della quale si dimentica il proprio io e la propria sorte personale, presente e eterna, conduce a pensare, paradossalmente, di essere comunque « salvi », ovvero in pace nell'abisso di Dio.

L'essenziale davvero è non rimandare mai ad altro: *Nos non debemus scire de quocumque propter quid vel de quare extra nos, nec deum nec creaturam... quia ad quodcumque movemur aliter quam ex nobis, hoc totum est actus mortalis peccati*⁴⁸. V'è qui la chiara affermazione del carattere blasfemo (*actus mortalis peccati*) di ciò che, rimandando a Dio e a un preteso soprannaturale, nega in effetti la ragione, ovvero la verità, ovvero il Dio vero, non l'idolo che *serve* alla nostra viltà.

Il rapporto con il libro, con il testo, è lo stesso che il rapporto con l'« opera ». Non le opere ti santificano, ma tu santifichi le opere; giammai vi fu un'opera buona, o santa: santo è lo spirito, che si libera

⁴⁴ La mistica speculativa tedesca è pre-protestante (cfr. G. FAGGIN, *M. Eckhart e la mistica tedesca preprotestante*, Milano 1946) nel senso che la Riforma ha attinto da essa temi e motivi, ma non nel senso di una parentela intrinseca.

⁴⁵ *Bhagavad Gita*, IV, 37. Sulla consonanza delle grandi tradizioni mistico-speculative d'Oriente e d'Occidente, vedi R. ORTO, *Mistica orientale, mistica occidentale*, Casale Monferrato 1985.

⁴⁶ Contro il legame alla « salvezza », Ec-

khart si pronuncia infinite volte; ad es.: *Qui non intendunt res, nec bonores, nec utilitatem, nec devotionem internam, nec sanctitatem, nec praemium, nec regnum coelorum, sed omnibus his renuntiaverunt... in illis hominibus honoratur deus* (in *Opere tedesche*, cit., XIV).

⁴⁷ Vedi n. 36.

⁴⁸ *Opere ted.*, cit., LX s. Rimandiamo ad esse anche per quanto concerne una più specifica storia della questione dei rapporti tra Eckhart e Lutero.

una accidentale difformità – anzi, il testo è tutto compreso, chiaro e « vero », nella sua finitezza –, ma perché la lettera si mostra allo spirito banale contenuto limitante, se presa per il tutto e resa assoluta: allora non è più la rivelazione divina, ma la suprema bestemmia e negazione di Dio – così come, nella prassi, diviene strumento di dominio, di divisione, di intolleranza, di persecuzione.

L'elemento spirituale non è dunque il legame al testo, ma il distacco da esso, a partire da esso in quanto *lettera*; e il testo diviene dialetticamente sacro e vero non perché esprima oggettivamente una verità che, in quanto soggetto, gli sfugge sempre, ma perché investito dallo spirito, signore di ogni contenuto e di tutti i contrari, in una comprensione di assolutezza, in un *come*, non in un *che cosa* sempre relativo. Così, nella nostra tradizione popolare, il demonio scappa di fronte al pezzetto di legno venerato dal fedele come reliquia della croce: in effetti croce non è, è solo scheggia di una barca, ma il demonio fugge lo stesso – « non è il legno della barcaccia, ma la fede che mi scaccia »⁴². La storiella popolare, nella sua profonda, cattolica, umanità, permette un singolare accostamento con Lutero. Egli ha ragione nel rivendicare il primato della fede sulla oggettività, ma è anche vero che lo stesso oggetto, o rito, o testo, può essere insieme buono e cattivo, vero e falso, idolatrico e pio (*fromm*), e questo vale per ogni oggetto, perché non è il caso di porre limiti allo spirito. Le teologie, come le ideologie, dipendono strettamente dalla condizione psicologica e dalla forma di vita; ma, quando questo si comprende, si è già al di sopra del determinismo naturale, al di sopra della contraddizione, del sì e del no, della limitatezza delle teologie e del testo.

La parola è vera sempre nella libertà da, e senza rispetto-a, qualcosa. Perciò suona sempre falsa, come di fatto è, quando dipende da altro, da ogni tipo di legame reale o condizionamento psicologico: lì si avverte subito il determinismo, la parzialità, e lì il vero, nel suo senso forte di assoluto, scompare. La parola vera è perciò, come in Cristo, sempre signora, non dipendente da altro⁴³ e non rimandante ad altro, e perciò parla sempre al presente e per il presente.

3. È perciò davvero inaccettabile legare Lutero alla mistica speculativa germanica. Se è vero che si trovano in lui alcuni importanti temi di questa – il rifiuto dell'esteriorità, delle opere, del merito; l'insistenza sul « fondo del cuore », ecc. –, è ancor più vero che nella sostanza non

⁴² Cfr. C. LAPUCCI, *La Bibbia dei poveri*, Milano 1985, 313.

⁴³ Egli parlava, come dice il Vangelo, *os exousian echon* (Mt 7, 29; Mc 1, 22).