

Il cristiano Lutero

Autor(en): **Melloni, Alberto**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte =
Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di
storia religiosa e culturale**

Band (Jahr): **111 (2017)**

PDF erstellt am: **25.04.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-772433>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Il cristiano Lutero

Alberto Melloni

La proposizione più importante che la storia ci insegna è questa
«a quel tempo nessuno sapeva cosa stava per avvenire»

Haruki Murakami 1Q84

Ben prima della *factory* di Andy Warhol, la bottega dei Cranach a Wittenberg aveva intuito qualcosa del significato della replica.¹ La certezza interiore che affiora sorniona dalla sequenza diacronica dei ritratti di Martin Lutero di quella bottega, la cura della capigliatura e del tocco del professore afflosciato sulla fronte, lo sguardo che ci ha trasmesso, si sovrappongono da cinque secoli e hanno generato uno stereotipo iconografico ineludibile, che segnala, talvolta occulta, ma nulla toglie alla corpulenza ingombrante e al fascino travolgente del *doctor Martinus*.

Con le scomode dimensioni di quel personaggio si devono misurare tutti. Dal lato della fede tutti coloro che hanno sentito nel suo percorso l'insorgenza dell'evangelo nella storia, tutti coloro che hanno letto la sua sete di salvezza come la rottura di una coltre di abusi, tutti coloro che gli hanno imputato la «rottura» di una mitica unità del cristianesimo, coloro che hanno condiviso o rifiutato la sua analisi della condizione umana. Dal lato degli studi tutti coloro che hanno rivisitato i generi della *Lutherforschung*, tutti coloro che hanno posto alle fonti questioni teologiche e storiche divenute classiche, tutti coloro che hanno cercato domande nuove, accettando il rischio dell'estrinsecismo e dell'anacronismo.

Comprendere il «cristiano Lutero» – lo scopo di un vasto cantiere di ricerca che arriva ad una opera in più tomi che esce in italiano, tedesco e inglese per De Gruyter e il Mulino – non vuol dire tentare una sintesi della storiografia² né arruo-

¹ Per un inquadramento semiotico si veda l'introduzione dei curatori di Remix-Remake. Pratiche di replicabilità, a cura di N. Dusi/L. Spaziant, Roma 2006, 9–63.

² Si veda R. Kolb/I. Dingel/L. Batka, *The Oxford Handbook of Martin Luther's theology*, Oxford 2014.

lare difensori di una tesi. Dopo molte vite classiche antiche o recenti,³ dopo la monumentale biografia di Martin Brecht,⁴ dopo i «Lutero» di Thomas Kaufmann,⁵ Volker Leppin,⁶ Heinz Schilling,⁷ e Adriano Prosperi,⁸ dopo innumerevoli sintesi, strumenti, monografie e invenzioni didascaliche – dopo tutto, ciò di cui permane il bisogno critico non è una indagine dalla estensione enciclopedica e nemmeno l'accontentarsi del frammento, quanto il misurarsi con l'esigenza di capire e far capire, nella poliedrica funzione storica esercitata da Lutero, il peso del suo essere e del suo voler essere *un cristiano*.

Entrare dentro i grandi nodi della storia e della ricerca su un uomo al cui nome sono stati associati titoli o epiteti infiniti – il ribelle,⁹ il riformatore, il profeta, l'eretico, il visionario, il moderno, l'arcidiavolo, il fondatore, l'Ercole..., nati ora come sinonimi, ora in concorrenza l'uno con l'altro – e, pur consapevoli del loro uso anteporre a tutto un postulato di lavoro storico elementare: Lutero è un cristiano, il cui «cristianesimo» va anteposto e non posposto a ciò che fa. Lutero è un cristiano riformatore e non un riformatore cristiano; un cristiano ribelle e non un ribelle cristiano e via dicendo. Può dunque essere guardato con piena legittimità con strumenti ermeneutici e postulati epistemologici propri a ciascuna disciplina – a patto che lo storico, il teologo, il credente, il sociologo, il filosofo, il predicatore d'ogni confessione riconosca di essere davanti a un cristiano.

Un cristiano teologo che è rapito dalla forza del dettato biblico e vive il proprio cammino dell'esistenza nella fede e come grazia, imparando a caro prezzo a rifiutare le convenzioni chiesastiche che si frappongono fra sé stesso e il vangelo. Un cristiano che consegna questa sua esperienza non a destinatari immaginari della *devotio* quattrocentesca, ma a una comunità di fede reale, uomini e donne del potere e della plebe, che continuano da cinque secoli a interrogarsi sulla sua figura. Un cristiano nella storia, cerniera e rasoio fra modi di intendere proprio l'essere cristiano e proprio la storia.¹⁰

³ J. Atkinson, *Martin Luther and the Birth of Protestantism*, London 1968 (²1982); H. Bornkamm, *Martin Luther in der Mitte seines Lebens*, Göttingen 1979; B. Lohse, *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, München 1981; W. von Loewenich, *Martin Luther. Der Mann und das Werk*, München 1982; M. Lienhard, *Martin Luther. Un temps, une vie, un message*, Paris 1983; G. Brendler, *Martin Luther, Theologie und Revolution: eine marxistische Darstellung*, Köln 1983; M. Lienhard, *Martin Luther: la passion de Dieu*, Paris 1999.

⁴ M. Brecht, *Martin Luther*, vol. I, *Sein Weg zur Reformation, 1483–1521*; vol. II, *Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521–1532*; vol. III, *Die Erhaltung der Kirche 1532–1546*, Stuttgart 1981–1987.

⁵ T. Kaufmann, *Martin Luther*, München 2015.

⁶ V. Leppin, *Martin Luther*, Darmstadt 2017.

⁷ Schilling, *Martin Luther: Rebelle in einer Zeit des Umbruchs*, München 2012 (tr. it. *Martin Lutero. Ribelle in un'epoca di cambiamenti radicali*, Torino 2016).

⁸ A. Prosperi, *Lutero. Gli anni della fede e della libertà*, Milano 2017.

⁹ Si veda per esempio M. Meisner, *Martin Luther. Heiliger oder Rebelle*, Lübeck 1981; W. Landgraf, *Martin Luther. Reformator und Rebelle*, Berlin 1981.

¹⁰ R. Koselleck, *Geschichte, Historie. V. Die Herausbildung des modernen Geschichtsbegriffs*, in: O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Histori-*

Fra storia e storiografia

Parlare del cristiano Lutero significa partire dal postulato che c'è un solo Lutero con una sola vita e una sola fede – anche se proprio lo studio di quella figura, di quella vita e di quella fede è diventato una «cosa» in sé, adito e ostacolo alla persona.

C'è infatti un Lutero della storia: quello delle sue *res gestae*. Molte di esse lampanti nella loro evidenza plastica, molte più complesse da decifrare, molte rimaste ignote.¹¹ Ma sono quelle vicende che gli hanno dato la certezza di essere stato posto su un crinale decisivo: nel quale Dio e il diavolo si contendevano la sua anima, il suo corpo, la sua Chiesa.¹² Quelle *res gestae* hanno riverberato ben oltre la parabola esistenziale di un uomo che ha corso il rischio di morire ammazzato ben prima del freddo 1546. La vita di Lutero ha illuminato un *opus* molto vario nelle sue forme letterarie, che di quella vita fa parte, perché è sempre stato generato da un'urgenza evangelica, che solo su quella e da quella pretende di essere giudicata.

Gli eventi nella loro fatticità hanno però prodotto una *historia rerum gestarum* che raccontava e interpretava quei passaggi. Una storiografia critica che ha svolto molte funzioni: ha nutrito la vita cristiana dei condiscipoli di Lutero, cronologicamente prossimi o distanti dalla sua esistenza; ma ha anche elaborato conoscenze scientificamente sempre più avvertite e ha conquistato la «cosa Lutero» a un sapere nel quale nuove istanze metodologiche hanno finito spesso per ritrovarsi davanti ad antichi dilemmi e ad antiche risposte.¹³ Chiedere alle fonti di dire qualcosa di «vero» su quel presente lontano, in cui il cristiano Lutero ha sperimentato in modo molto singolare quel rapporto di reciproca custodia con l'evangelo che ha deciso della sua vita, non è stato solo il compito di chi si è scelto il mestiere di storico. Il risultato di quello scavo è diventato un fatto in sé, che s'è frapposto tra percezioni e realtà.

La partizione classica fra *res gestae* e *historia rerum gestarum*, che rende avvertito chi scriva e chi legga di storia sull'incomprimibile scarto che esiste fra la piatta realtà delle cose e la loro intelligenza critica, illumina tuttavia solo uno dei molti modi di conoscere Lutero. Sull'inquieto monaco agostiniano che diventa il riformatore per antonomasia, sul professore nel quale una scoperta esegetica crea una nuova libertà, sul profeta che dichiara senza paura la immonda fragilità della

sches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, vol. II, Stuttgart 1985, 593–717 (tr. it. Storia. La formazione del concetto moderno, Genova 1986).

¹¹ Sulla incertezza della nascita cfr. H.A. Oberman, *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel*, Berlin 1982, 88 (tr. it. Martin Lutero. Un uomo tra Dio e il diavolo, Roma/Bari 1987, 74); sulla qualificazione delle tesi del 1517 la discussione è esaminata in B. Lohse (Hg.), *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther*, Neuere Untersuchungen, Stuttgart 1988; sulla diffusione delle tesi attraverso stampatori che, non si sa come, ebbero per le mani il testo cfr. Schilling, Martin Lutero (cf. nota 7), 81.

¹² Cfr. ancora Oberman, *Luther* (cf. nota 11).

¹³ Cfr. la mappatura fornita dagli anni Trenta del secolo scorso dallo «*Lutherjahrbuch. Organ der internationalen Lutherforschung*».

Babilonia papista (e per una singolare eterogenesi dei fini ne causa una riforma diversa dalla sua, ma non meno epocale) s'è posato lo sguardo di molte discipline: i filosofi e gli economisti, gli studiosi dell'arte e della musica, i giuristi, gli psicologi,¹⁴ i sociologi e soprattutto i teologi. Prima di tutto loro e le diverse branche disciplinari hanno dovuto prendere atto che l'appello di Lutero – «abbiate cara la Parola»¹⁵ – sceso dal pulpito del predicatore e dalla cattedra del dottore, ha suscitato una vita di fede effettiva e *da quella* non ha più potuto prescindere né chi la disconosceva né chi la faceva sua.¹⁶

Lutero e la *causa Lutheri*¹⁷ hanno imposto alle teologie urgenze con le quali nessuno ha più potuto evitare di misurarsi: per capirlo, per capire se stessi, per misurare la distanza o la prossimità fra Chiese che non potevano non dichiararsi – anche a costo della disunione e della violenza religiosa – davanti a ciò che inattesa era diventato dirimente e che imponeva, attraverso la lacerazione, un'agenda speculare ma unitaria che la cristianità latina precedente non possedeva se non in élite finissime e impotenti davanti all'istanza della riforma.

Un nodo – quello della giustificazione – documenta in modo plateale come questa agenda corra lungo il filo della storia: che nella fattispecie ha a un estremo il concilio di Trento che, proprio perché disertato dai «protestanti», definisce e riforma – *rectius*: riforma e definisce – tutto e solo ciò che Lutero ha messo in causa ed esprime una distinzione che per secoli sembra marcare uno iato incolmabile; all'altro estremo c'è la dichiarazione comune fra cattolico-romani ed evangelici luterani del 1999 nella quale, dopo secoli di semina di disprezzo e violenza e decenni di dialogo bilaterale, è stato raggiunto un «accordo» sul cuore teologico della controversia dei primi decenni del Cinquecento, dando così a una teoria infinita di dispute e controversie, che avevano giocato un ruolo di primo piano nell'autocomprensione confessionale delle due Chiese, un carattere «inter-medio» che nessuno avrebbe immaginato.¹⁸

¹⁴ La logica psicopatologizzante di Grisar e Denifle era passata da P.J. Reiter, Martin Luthers Umwelt, Charakter und Psychose sowie die Bedeutung dieser Faktoren für seine Entwicklung und Lehre. Eine historisch psychiatrische Studie, voll. I–II, Kopenhagen 1937–1941, sul cui lavoro cfr. U. Becke, Eine hinterlassene psychiatrische Studie Paul Johann Reiters über Luther, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte, 90 (1979), 85–95; cfr. anche E.H. Erikson, Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History, New York 1958.

¹⁵ WA 51, 139.

¹⁶ Confondere il disinteresse luterano per la costruzione di un'ecclesiologia universalista con un limite.

¹⁷ Cfr. J. Delumeau, Le cas Luther, Paris 1983 e la raccolta di P. Fabisch/E. Iserloh (Hg.), Dokumente zur Causa Lutheri (1517–1521), Münster 1988.

¹⁸ Joint Declaration on the Doctrine of Justification. A Commentary by the Institute for Ecumenical Research, Strasbourg, Lutheran World Federation, Geneva 1997; sul dialogo A. Maffei, Giustificazione. Percorsi teologici nel dialogo tra le chiese, Cinisello Balsamo 1998 e id., Dossier sulla giustificazione, Cinisello Balsamo 2000; un inquadramento teologico in: B. Sesboué, Sauvés par la grâce: les débats sur la justification du XVI^e siècle à nos jours, Paris 2009 (tr. it. Salvati per grazia. Il dibattito sulla giustificazione dalla Riforma ai nostri giorni, Bologna 2012); sul retroterra storiografico cfr. H. Oberman, Das tridentinische Rechtsfertigungsdekret im Lichte spätmittelalterlicher Theologie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, 61 (1964), 251–282; A. Peters, Reformatorische Rechtfertigungsbot-

L'osservatorio dei centenari

Questo gigantesco lavoro storico-teologico (e non solo) appartiene all'immensa biblioteca della *Lutherforschung*: ormai quasi una branca disciplinare a sé nella storia della storiografia che, attraverso iniziative scientifiche, edizioni, monografie, e riviste specialistiche antiche e nuove percorre i secoli. Non è mia intenzione (ed escludo sia nelle mie capacità) descrivere o sintetizzare i «risultati» di questa ricerca.

Osservo solo due cose. La prima è che anche la *Lutherforschung* è stata sospinta dalla tendenza generale del progresso scientifico verso parcellizzazioni sempre più fini:¹⁹ un po' come l'esegesi storico-critica – che in ultima analisi è uno dei portati della imposta centralità della Bibbia da parte dei teologi di Wittenberg –, la ricerca su Lutero e sul destino²⁰ della sua predicazione è ormai talmente vasta che o lo specialista cede al fascino di antichi generi, come quello della biografia, ben sapendo di poter solo o forzare una chiave di lettura, dire poco di nuovo o accettare di concentrare il suo specialismo su segmenti piccolissimi e specificissimi; ben sapendo che questo (ri)consegna alle Chiese il «potere di sintesi» che nella società del *surplus* di informazione è la più strategica delle conoscenze.²¹ La seconda è che anche la *Lutherforschung* non poteva non risentire delle grandi tendenze della storiografia, delle mutevoli stagioni della *public history*, delle mode metodologiche del settore storico in generale, che hanno così inciso anche su questi ambiti a prescindere dalle intenzioni e perfino dalla qualità di chi la ha abitata.

I centenari luterani – quelli del 1483, 1517, 1521 e 1546 – forniscono le scansioni di questo percorso, sebbene proprio il *Reformationsjubiläum* paia avere un'attrazione simbolica maggiore. Il presunto battere del presunto martello sul presunto chiodo sulla vera porta della chiesa del castello che eccitava la periodizzazione di von Harnack,²² ha generato una sequenza celebrativa molto complessa

schaft zwischen tridentinischer Rechtfertigungslehre und gegenwärtigem evangelischen Verständnis der Rechtfertigung, in: *Luther-Jahrbuch*, 31 (1964), 77–128; O.H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Mainz 1967, 109–122.

¹⁹ Sul tema cfr. di A. Melloni (a cura di), *Dizionario del sapere storico religioso del 900*, voll. I–II, Bologna 2009.

²⁰ La categoria è quella usata dal celebre L. Febvre, *Martin Luther, un destin*, Paris 1949 (1988⁴, avec postface de Robert Mandrou).

²¹ Cfr. per la discussione degli anni Ottanta A. Abbott, *History and Sociology. The Lost Synthesis*, in: *Social Science History*, 15 (1991), 2, 201–238.

²² «L'età moderna cominciò con la riforma di Lutero ed esattamente il 31 ottobre 1517; fu inaugurata dai colpi del martello sulla porta della Schlosskirche a Wittenberg», in: A. von Harnack, *Erforschtes und Erlebtes*, Berlin 1923, 110; su A. von Harnack, *Martin Luther in seiner Bedeutung für die Geschichte der Wissenschaft und der Bildung*, Giessen 1911, sul quale si veda ancora J. Pelikan, *Adolf von Harnack on Luther*, in: *Interpreters of the Reformer. Essays in honor of Wilhelm Paulk*, Philadelphia 1968, 253–273 uscito a cura dello stesso Pelikan.

ma di cui oggi cogliamo meglio i quattro profili che ci precedono. Alcuni importanti studi hanno ricostruito il timbro intellettuale delle diverse ricorrenze.²³

Nel 1617, infatti, il primo centenario della Riforma si colloca sull'orlo della guerra che si sarebbe prolungata per «trent'anni» ed esprime la fede delle Chiese evangeliche che avevano subito nel 1519 la definizione di «luterane», e che con la loro esistenza dimostravano che nemmeno il disegno di annientamento ordito ai loro danni aveva avuto successo, in analogia con la stessa autorappresentazione di Lutero che, nel proprio apostolato minacciato e non schiacciato, aveva sempre letto la volontà di Dio. A mezza via fra gli anni santi di Clemente VIII e Urbano VIII, carichi delle odiate indulgenze, i principi protestanti festeggiavano il loro «anti-giubileo» come una rivincita e una bandiera.²⁴

Il secondo centenario «della Riforma» cade in un clima diverso: nell'anno del primo arresto di Voltaire e della nascita di D'Alembert, anche Lutero diventa un «illuminatore» che apre la Scrittura, che lotta contro l'oscurantismo papista, mentre la certezza interiore della salvezza diventa espressione di una razionalità soggettiva celebrata dagli *Hilaria evangelica* del dotto bibliotecario Ernst Salomon Cyprian a preparare la festa.²⁵

Il terzo giubileo del 1817 si celebra in un mondo politico sul quale è passata l'onda napoleonica e il riflusso della Restaurazione.²⁶ E mentre a Vienna si riduce il peso della legislazione controriformista per praticare una nuova «tolleranza»

²³ D. Wendebourg, *Vergangene Reformationsjubiläen. Ein Rückblick auf 400 Jahre im Vorfeld von 2017*, in: H. Schilling (Hg.), *Der Reformator Martin Luther 2017. Symposium des Historischen Kollegs im November 2013, München 2014*, 261–281 e *Im Anfang war das Reformationsjubiläum. Eine kurze Geschichte von Reformationsfeiern und Lutherbildern*, in: *Die Politische Meinung. Zeitschrift für Politik, Gesellschaft, Religion und Kultur*, 31 ottobre 2016; cfr. anche H. Lehmann, *Luthergedächtnis 1817 bis 2017*, Göttingen 2012.

²⁴ Nella microstoria numismatica si noti che Johannes Georg I (1615–1656) batte una moneta che porta su un lato il ritratto di Jan Hus come martire e dall'altro quello del doctor Martinus nella posa di Cranach. Sui giubileo papali cfr. A. Melloni, *Il giubileo. Una storia*, Roma/Bari 2015.

²⁵ Cfr. E. Koch/J. Wallmann (Hg.), *Ernst Salomon Cyprian (1673–1745): zwischen Orthodoxie, Pietismus und Frühaufklärung. Vorträge des Internationalen Kolloquiums vom 14. bis 16. September 1995 in der Forschungs- und Landesbibliothek Gotha, Schloß Friedenstein, Gotha 1996*. Se si vuole una riprova numismatica si può verificare la moneta fatta coniare da Friedrich August I (1694–1733), che porta su un lato un ritratto di corredo – ora la signora von Bora in Lutero, ora il solito Hus – e sull'altro ora la candela accesa sulle Scritture, ora i bambini che irridono il copricapo monastico, simbolo della religione sconfitta dal riformatore.

²⁶ D. Wendebourg, *Die Reformationsjubiläen des 19. Jahrhunderts*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 108 (2011), 3, 270–335. S. Berg, «The Lord Has Done Great Things for Us»: The 1817 Reformation Celebrations and the End of the Counter-Reformation in the Habsburg Lands, in: *Central European History*, 49 (2016), 1, 69–92, sul primo giubileo nell'Impero asburgico, connotato da uno spirito «ecumenico», studiato nelle prediche pronunziate a Vienna e a Budapest a valle delle norme con cui Giuseppe II aveva allentato le norme controriformiste. Cfr. anche R. Hennings, *Die Reformationsjubiläen 1817 und 1917 in Oldenburg*, in: *Kirchliche Zeitgeschichte*, 26 (2013), 217–237.

za» dentro i confini dell'Impero,²⁷ l'eroe di Wittenberg²⁸ diventa un oggetto teoretico nelle lezioni sulla filosofia della storia di Hegel, nelle quali la fede non è più negazione della ragione, ma coincide nella sua forma originaria con la ragione stessa.²⁹

Nel giubileo del 1917 l'*Hercules Germanicus* veicola significati patriottici cari all'imperatore Guglielmo:³⁰ prolungato fuori dalla guerra dalla ricorrenza, nel centenario l'antipapismo di Lutero diventa propaganda contro il pacifismo di Benedetto XV, e le invettive antiebraiche del riformatore accumulano argomenti per un antisemitismo ormai pronto a uscire dal recinto delle dispute Treitschke-Mommsen di pochi decenni addietro e diventare materia prima del razzismo nazionalsocialista.³¹

Rispetto ai precedenti quattro giubilei, il centenario del 2017 non si differenzia per una minor propensione a proiettare su Lutero le istanze che il presente sente come debiti verso il teologo che nell'etica aristotelica non vedeva lo spazio della libertà che si dà solo in Cristo. Né si distingue per la quantità della produzione scientifica e celebrativa (che replica il fiorire di iniziative del 1983 nel centenario della nascita di Lutero³²), ma per la possibilità di storicizzare il percorso compiuto e di ripercorrere i generi (la biografia, le opere, l'eredità) e le questioni (i *sola*, la libertà, il soggetto) in un mondo nel quale la storia non è più il tratto comune delle classi dirigenti e la teologia viene guardata con sospetto in una società che, anche per colpa delle Chiese, s'è convinta della equivalenza fra sapere non apologetico e sapere estrinsecistico.

²⁷ W. Flügel, *Deutsche Lutheraner? Amerikanische Protestanten? Die Selbstdarstellung deutscher Einwanderer im Reformationsjubiläum 1817*, in: K. Thanner/J. Ulrich (Hg.), *Spurenlese. Reformationsvergegenwärtigung als Standortbestimmung (1717–1983)*, Leipzig 2012, 71–99.

²⁸ Nelle medaglie di Norimberga viene scritto in grandi caratteri: *Drittes Jubeljahr nach der Wiederherstellung des Reinen Evangeliums*.

²⁹ U. Asendorf, *Luther and Hegel: Untersuchung zur Grundlegung einer Neuen Systematischen Theologie*, Wiesbaden 1982, 518; D.O. Dahlstrom, *Philosophical Legacies. Essays on the thought of Kant, Hegel and their contemporaries*, Washington 2008, 131–132.

³⁰ Per esempio nel retro della medaglia dove il ritratto del dr. Martinus – che non ha il sorriso paffuto della iconografia cranachiana, ma s'è modernizzato nei tratti duri della scultura razionalista – è aureolato dalla sentenza biblica *Gottes Wort bleibt in Ewigkeit*, appaiono le città della riforma (Eisleben, Worms, Erfurt, Wittenberg, Eisenach, Coburgo) a perimetrare lo Stato nazionale. Sul prolungamento del 1921 cfr. D. Wendebourg, *Das Reformationsjubiläum von 1921*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 110 (2013), 316–361.

³¹ Utili rinvii nella dissertazione di M. Kroneberg, *Kampf der Schule an der «Heimatfront» im Ersten Weltkrieg: Nagelungen, Hilfsdienste, Sammlungen und Feiern im Deutschen Reich*, Hamburg 2014, 223–224; un indice americano della produzione commisurata al 1883, in J.M. Reu, *Thirty-five years of Luther research*, Chicago 1917. Cfr. H.A. Oberman, *The roots of anti-Semitism in the age of Renaissance and Reformation*, Philadelphia 1984.

³² H. Junghans, *Aus der Ernte des Lutherjubiläums 1983*, in: *Lutherjahrbuch*, 53 (1986), 55–137; A. Zumkeller, *Martin Luther und sein Orden*, in: *Analecta Augustiniana*, 25 (1962), 254–290.

La questione di fondo

Il che non riduce la portata della domanda che è centrale in ogni indagine storica attorno al cristiano Lutero. Compito della storia, infatti, non è chiedersi oziosamente se per caso Lutero fosse immune dai condizionamenti culturali del suo tempo (risposta: no), o se possa dirsi estraneo a quei condizionamenti che sono rotolati fino a esiti orribili (risposta: no). Ed è certamente giusto, ma non porta grandi risultati sul piano storico, chiedersi se un qualche tratto della sua opera testimoni che Lutero ha scoperto cose che dopo di lui sono sembrate più centrali di quanto non lo fossero per il combattente per il Vangelo (risposta: sì). Così come associare o distinguere intenzioni ed esiti, motivi originari e «condizionamenti politici» è parte del mestiere dello studioso, ma non esaurisce il compito della storia davanti alla «cosa Lutero», che è tutt'altro. Consiste nel cercare di individuare esattamente (*eigentlich*) le ragioni e i modi attraverso i quali l'insorgenza evangelica che ha sedotto proprio *quell'uomo* nelle fasi e nelle contraddizioni della sua vita concreta e *da lì* ha percorso *tutte* le Chiese dopo di lui, e misurandosi con lui. Consiste dunque nel cercare di individuare esattamente (*eigentlich*) in che modo il fermento di rinnovamento spirituale che ha percorso le Chiese dopo il 1517 – così presto riassorbito dalle simmetriche pesantezze istituzionali delle Chiese, eppure mai soffocato del tutto da quelle – si collega a ciò che per Lutero è stato essenziale.

Il problema per chi scrive e legge di storia non è dunque accontentarsi di censire questioni che, senza una storicizzazione adeguata, sono utili solo a una logica celebrativa o denigratoria,³³ e nemmeno accontentarsi di ingigantire questa o quella tessera del mosaico Lutero per farne una monocromia gigante. Presuppone lo sforzo per collocare le fonti di e su Lutero al cuore di un conflitto in cui è sempre questione di vita o di morte fisica, di vita e di morte eterna fra le quali la libertà del cristiano consente di fare una scelta. La prosa di Lutero ha per questo un timbro «bellico» (rispetto alla quale la giovialità dei siparietti con i discepoli costituisce il riposo del guerriero e non il *backstage* di una finzione teatrale) e insieme «evangelico» (rispetto alla quale l'ardore polemico e l'astuzia tattica costituiscono uno strumento e non la riduzione di una verità).

È questo *fatto* che iscrive nel modo di pensarsi dei cristiani che accolgono la predicazione del *doctor Martinus* quella stessa tensione. Dal punto di vista del fuggitivo, mosso da una sete di salvezza che lo porta dove nessuno aveva osato arrivare, posto nella condizione dell'uomo circondato che non può fare altro, Lutero esprime un'aggressività fisica e verbale che non deve essere sterilizzata: il Lutero che vuol essere chiamato «dottore» e non «fratello», non negozia, non tratta, non colloquia, non tollera. Il tutto in nome di una eloquenza immediata e liberante della Parola e del primato della grazia senza la quale non sarebbe sé stesso.

³³ Per parte cattolica si veda H. Denifle, *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung*, voll. I–II, Mainz 1904–1909.

È questo che rende Lutero imprescindibile per un mondo che avrebbe potuto accontentarsi di Erasmo. D'altronde, non è per questo che il Lutero della storia non solo è rimasto una chiave della comprensione della storia del Cinquecento, ma lo è anche per i secoli che dal Cinquecento ci separano? Non è per questo che la controversistica abrasiva del cattolicesimo romano, che ancora a inizio Novecento sfoderava la violenza erudita di un Grisar o di Denifle, si è erosa, fino al riconoscimento niente meno che papale di un «valore» della predicazione luterana e fino alla lettura di Lutero (che non è detto lo gradisca...) come «Padre della chiesa»?³⁴

La risposta, penso, verrà dai molti contributi di dell'opera che ho avuto l'onore di curare. Quel che preme sottolineare è quanto sia necessario conservare intatta la «insopportabilità» di Lutero: perché è essenziale alla sua comprensione nel suo tempo ed è uno dei parametri con cui comprendere i tempi in cui la fede, la polemica, la storia e la teologia lo hanno fatto rivivere. Gli anacronismi, le devozioni, e perfino il valore etico di ciò di cui lo si vuol far padre rischiano di consegnare un Lutero diverso, sì, dal «laido frate» dipinto dai suoi nemici politici e religiosi, distante dall'eroe paffuto della oleografia confessionale, ma che semplicemente non è Lutero. L'uomo duro e sospettoso, che durante i colloqui di religione teme l'insidia del diavolo perfino nel suo caro Melantone, non può diventare il prodotto anodino di un concordismo depotenziato:³⁵ una occhettata della serie fortunata della Lilalu, oppure un pupazzetto, come quello per bambini prodotto per il centenario del 2017 dalla *Playmobil*, al quale si possono attaccare capelli e penna, mantello e cappello, polsini e Bibbia, per poterlo poi piazzare dove si vuole come in un *flashmob* in miniatura.

Tanto più a valle di passaggi spettacolari come il citato accordo sulla giustificazione tra la Federazione luterana mondiale e la Chiesa cattolico-romana, «quel non so che, che chiameremo senso storico»³⁶ impone di lavorare per conservare la peculiarità dell'esperienza di Lutero e la sua irriducibilità a coerenze filosofiche teologiche o storiche posticce.

Medioevo riformatore

A partire da due grandi letture di Lutero, divaricate e non conciliabili con una mediazione meramente geometrica, che collocano Lutero fra medievale e moderno c'è una lettura del riformatore che lo colloca in coda al Medioevo latino. È

³⁴ P. Manns, *Martin Luther: Ketzer oder Vater im Glauben?*, Hannover 1980, poi in id., *Vater im Glauben: Studien zur Theologie Martin Luthers. Festgabe zum 65. Geburtstag am 10. März 1988*, hg. von R. Decot, Stuttgart 1988; e recentemente M. Delgado/V. Leppin (Hg.), *Luther: Zankapfel zwischen den Konfessionen und «Vater im Glauben»?* Historische, systematische und ökumenische Zugänge, Fribourg 2016, 205–217.

³⁵ Uso la categoria adottata contro Wolfhart Pannenberg e Gunther Wenz da F. Nüssel, *Allein aus Glauben. Zur Entwicklung der Rechtfertigungslehre in der konkordistischen und frühen nachkonkordistischen Theologie*, Göttingen 2000.

³⁶ È l'espressione usata da Delio Cantimori per elogiare il primo lavoro di G. Alberigo, *I vescovi italiani al Concilio di Trento (1545–1547)*, Firenze 1959.

tesi talmente nota da consentirmi di enunciarla senza troppe spiegazioni, ben sapendo che questa problematica ha avuto e ha molte declinazioni storiografiche anche divergenti. Ha dalla sua un'evidenza oggettiva: è solo *così* che Lutero può aver letto la sua vicenda e la sua *causa* di riformatore. Consapevole del rischio di finire sul rogo come Jan Hus cent'anni prima, Lutero capisce però la pericolosità delle componenti di quel mondo, che gli sono famigliari e le ripudia non per aver salva la vita, ma per poter vivere la vita di salvato. Il diritto canonico e la scolastica, l'Impero e il papato, il latino e il monachesimo, il celibato e la separatezza: Lutero brucia tutto. Nega, evade, rifiuta ciò che lo ha plasmato sul piano «culturale», per consegnarsi tutto alla Parola.

Chi – come il coetaneo Francesco Guicciardini – vede in Lutero gli stessi «errori dei boemi»,³⁷ non vuole assecondare lo stile dell'eresiologia romana, incline a considerare ogni dottrina condannata come la reincarnazione di errori più antichi e legittimare con il «precedente» la necessità della loro estirpazione: vuole denunciare, se mai, la sordità inguaribile del papato alla *reformatio in capite et in membris* che percorre il Tre-Quattrocento. E pur intuendo molto di Lutero, non coglie che l'originalità di questi è proprio quella di *assumere e riscrivere* la speranza di riforma che né la cattività avignonese, né lo scisma d'Occidente né la cultura rinascimentale erano stati capaci né di soddisfare né di spegnere.³⁸

Lutero *assume e riscrive* la profezia riformatrice di chi – come Gioacchino da Fiore o Jan Hus e per certi versi Girolamo Savonarola³⁹ – aveva resistito a un'autorità politica e religiosa abbastanza forte da «inverare» la loro profezia con il processo, la condanna e l'esecuzione. Al tempo stesso *assume e riscrive* l'istanza evangelica che aveva creato il tessuto della *devotio* autodefinitasi *moderna*, che, generando un'esperienza comunitaria dal basso, aveva rinunciato alla riforma della struttura ecclesiale per dedicarsi all'autoriforma della vita, del canto, dei rapporti di genere, della pietà e della predicazione.

Destinato a scomparire nella modernità storicamente intesa per lasciar posto al confessionalismo come sistema, questo mondo di vita comune risuona nel let-

³⁷ «Séguita l'anno mille cinquecento venti: nel quale, continuandosi per le medesime cagioni per le quali era stata conservata l'anno precedente la pace di Italia, cominciorono molto ad ampliarsi dottrine nate di nuovo, prima contro all'autorità della Chiesa romana dipoi contro alla autorità della cristiana religione. Il quale pestifero veleno ebbe origine nella Alamagna, nella provincia di Sassonia, per le predicazioni di Martino Lutero, frate professo dell'ordine di Santo Augustino, suscitatore per la maggiore parte, ne' principi suoi, degli antichi errori de' boemi; i quali, reprobati per il concilio universale della Chiesa celebrato a Costanza, e abbruciati con l'autorità di quello Giovanni Hus e Girolamo da Praga, due de' capi principali di questa eresia, erano stati lungamente ristretti ne' confini di Boemia», in F. Guicciardini, *Storia d'Italia*, a cura di S. Seidel Menchi, Introduzione di F. Gilbert, 3 voll., Torino 1971, libro XIII, capitolo 15.

³⁸ Cfr. la lettera a Spalatino del febbraio 1520: «Siamo tutti hussiti senza saperlo» (WA.BR 2, 255).

³⁹ Sull'episodio della consegna del ritratto del frate cfr. Brecht, *Martin Luther*, vol. I (cf. nota 4), 427; H.M. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, voll. I–II, Paris 1979–1981, tr. it. *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore*, voll. I–II, Milano 1981–1984. Riferisce le due figure a Thomas Müntzer, Schilling, *Martin Lutero* (cf. nota 7), 259.

tore di Agostino: che se nasce da questa «origine» della riforma, non per questo può esservi rinchiuso per il solo fatto di aver posto come sigillo all'epoca che apre una parola così antica come *reformatio*.⁴⁰

L'oggettivo e per certi versi ovvio radicamento medievale di Lutero è però quello che oggi permette di guardare alla Riforma in modo originale: cioè come un tentativo, estremo e drammaticamente fecondo di reagire alla modernizzazione (non certo alla modernità!) del papato umanista.⁴¹ Là dove Lutero vede con la sensibilità di pio uomo del Quattrocento, radicato in terre periferiche e poi professore in una città di duemila abitanti, soltanto abuso, corruzione e turpitudine, c'è una Chiesa che ha incubato per quattro secoli quei «dualismi» che secondo Paolo Prodi sono ciò che dal secolo XI alla fine del secondo millennio connotano l'Occidente;⁴² c'è una filosofia politica che viene affinando proprio in quei decenni che la porterà a elaborare i tratti costitutivi dello «Stato moderno», ancor prima della sua definizione e del suo ancoraggio alla confessionalizzazione.⁴³

In questo processo il cristianesimo è *già* consegnato a un soggetto nuovo: cioè a un'interiorità personale nella quale si insedia la convinzione di Lutero di dover dare alla Parola uno statuto perduto, di cui l'edizione erasmiana del Nuovo Testamento era stata l'inconsapevole e involontario preconio nella sua materialità.⁴⁴ È in questo spazio – di cui pure la discussione sul diritto naturale aveva intuito qualcosa fin da Guglielmo da Ockham⁴⁵ e che permetterà di sviluppare una dottrina luterana della *theosis* –, infiammato dallo sdegno per il modo in cui il detestato vescovo di Magonza finanzia il debito sottoscritto per cumulare la sua terza diocesi, che Lutero rompe con il presente in nome di un radicalismo evangelico che apre all'inatteso.

Prove di modernità

Può essere, quella considerata, la frattura originaria del «moderno»? Tutta una letteratura – ora apologetica ora denigratoria – ha risposto di sì e ha fatto di Lutero l'iniziatore della (o delle?) modernità. Sul piano storico il giovane Martin

⁴⁰ G. Alberigo, *La riforma protestante. Origini e cause*, Brescia ³1998.

⁴¹ C.M. Bellitto/L.I. Hamilton (ed.), *Reforming the Church before Modernity: Patterns, Problems and Approaches*, Aldershot/Burlington 2005.

⁴² Cfr. la trilogia di P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000; *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia dell'Occidente*, Bologna 1992; *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna 1982.

⁴³ Sulla nota posizione di Wolfgang Reinhard si veda l'efficace sintesi in W. Reinhard, *Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State*, in: *The Catholic Historical Review*, 75, 3 (1989), 383–404 e il suo *Storia del potere politico in Europa*, Bologna 2002.

⁴⁴ Cfr. M. Walraff/S. Seidel Menchi/K. von Greyerz (Ed.), *Basel 1516. Erasmus' Edition of the New Testament*, Heidelberg 2016.

⁴⁵ B. Tierney, *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law, 1150–1625*, Atlanta 1997 e il suo recente intervento *The Idea of Natural Rights-Origins and Persistence*, in: *Northwestern Journal of International Human Rights*, 2, 1, (2004), 3–12; cfr. anche R. Saccenti, *Debating Medieval Natural Law. A Survey*, Notre Dame 2016.

Luder non vede né conosce nulla di moderno: la decisione di farsi monaco⁴⁶ e di dedicarsi alla vita universitaria non eccede il suo mondo:⁴⁷ e può apparire forzatura eziologica quella serie di studi di storia sociale che ha trovato nella fisionomia economica della sua città natale in cerca di istruzione, borghesie in cerca di rappresentanza, sentimenti politici ostili ai poteri lontani, consumatori pronti per il libro a stampa: insomma tutto ciò che attendeva un Lutero.

Per questo mondo in cerca non dell'antica *reformatio*, ma di una nuova *Freiheit*, Luder assume il nome d'arte di *Eleutherios*, diventato la sua nuova identità nella abbreviatura Luther? No: non si muove per questi bisogni sociali anche se li usa; non naviga verso i continenti dell'io su caravelle filosofiche. Semplicemente compie un percorso per l'Evangelo: dal quale emerge un diverso uso della decisione, della responsabilità del sé, della vita pubblica e della politica.

Due episodi iscritti nei «fioretti» luterani sono particolarmente espressivi di questa che è da sempre una lente che ingrandisce tratti esistenti in Lutero – sul piano teologico, filosofico o storico – ma ne modifica le proporzioni rispetto a un «tutto» che s'appaga nella Lettera ai Galati o in quella ai Romani.

Il primo fioretto è quello del 1517: l'«affissione» delle tesi è un mito che diventa oleografia, fino ai dipinti che fra la metà del Settecento e la fine del secolo successivo ritraggono Lutero nel saio dell'eroe romantico, nello stupore di un'era che finisce.⁴⁸ È notorio che il riformatore non affisse le tesi, che l'impugnazione accademica della prassi dei frati non era inusuale e che l'appello al papa «inscio» dell'abuso commesso in suo nome non è una tattica. Eppure la forzatura epica non è una «falsità»: è *inventio* nel senso stretto del termine. Ritrova un oggetto e lo attribuisce a una storia: in questo caso quella rottura dell'omertà che può compiere un'anima resa dalla grazia responsabile della sua salvezza⁴⁹ e proprio per questo libera dalla sterile colpevolizzazione del penitente medievale.

Lo stesso vale per il quadro del 18 aprile 1521 a Worms che vede il monaco, dall'alto dei suoi 35 anni e del suo sapere, resistere davanti al ventenne Carlo V e alla sua dieta. Anche qui c'è l'*inventio* di una frase a effetto – il celebre *Hier stehe ich, ich kann nicht anders* – che nasconde dietro la solennità metrica la lucidità evangelica con cui il cristiano dichiarato eretico vede profilarsi un destino ben noto. Eppure anche questa *inventio* di quell'uso ripetuto del pronome in pri-

⁴⁶ Zumkeller, Martin Luther und sein Orden (cf. nota 32), 254–290.

⁴⁷ Su Erfurt E. Kleineidam, Universitas Studii Erfordensis. Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt im Mittelalter 1392–1521, vol. II, Spätscholastik, Humanismus und Reformation, 1461–1521, Leipzig 1969.

⁴⁸ H. Holsing, Luther – Gottesmann und Nationalheld. Sein Image in der deutschen Historienmalerei des 19. Jahrhunderts, Ph.D. thesis, Universität zu Köln, 2004.

⁴⁹ Sulla scuola finnica e sulla persona come «essere estatico in Cristo», cfr. R. Saarinen, Ökumenische Theologie am Ende des 20. Jahrhunderts, in: Theologische Rundschau, 65 (2000), 222–224, che critica il dialogo evangelico-ortodosso; S. Carletto, Lutero, la divinizzazione e l'ontologia. Temi e figure della «finnische Lutherforschung», in: Annali di Studi Religiosi, 3 (2002), 157–197.

ma persona evoca un soggetto responsabile davanti a sé stesso in un modo nuovo rispetto all'*homo medievalis* e alla sua concezione dell'atto morale.⁵⁰

Questa «postura» del sé sarebbe la libertà o la ribellione o la «modernità» di Lutero? Lo pensa l'ideologia dell'intransigentismo cattolico che a inizio Ottocento vede nel riformatore il primo errore di un «rosario» di guai che sarebbe arrivato proprio alla modernità e alla postmodernità relativista, opposte a un medievalesimo mitico in cui il bene della società coincideva con una sottomissione al potere e all'ideologia del bene comune.⁵¹ Ma lo pensa anche Habermas,⁵² sulla scorta di una teologia che non ha avuto dubbi.⁵³

Lutero europeo

La lettura di Lutero come padre della modernità o come epigono del Medioevo riformatore s'iscrive dunque nel processo di confessionalizzazione della fede:⁵⁴ che ha come conseguenza inevitabile, ma non per questo eterna, quello che Giuseppe Alberigo definiva il «sequestro luterano di Lutero»,⁵⁵ percepibile solo grazie al lavoro ecumenico. Non è stato questo l'unico sequestro di cui il riformatore sia stato vittima e non è l'unico problema a cui risponda una tendenza recente che ha esplorato le dimensioni transtorografiche.⁵⁶

⁵⁰ Per una posizione specifica, cfr. ad esempio R. Saccenti, *Conservare la retta volontà. L'atto morale nelle dottrine di Filippo il Cancelliere e Ugo di Saint-Cher (1225–1235)*, Bologna 2013.

⁵¹ D. Menozzi, *La chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino 1993; il contatto fra questa serie di visioni e quella del pietismo luterano di Novalis, che nulla ha a che fare con la modernità come autonomia del soggetto, meriterebbe uno studio.

⁵² J. Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a. M. 1985.

⁵³ Ad esempio M. Wolfes, *Protestantische Theologie und Moderne Welt. Studien zur Geschichte der Liberalen Theologie*, Berlin/New York 1999.

⁵⁴ La posizione fondamentale fu espressa da W. Reinhard, *Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in: *Zeitschrift für historische Forschung*, 10, 3 (1983), 257–277; una disamina critica di una parte del dibattito in H. Klueting, «Zweite Reformation» – Konfessionsbildung – Konfessionalisierung. Zwanzig Jahre Kontroversen und Ergebnisse nach zwanzig Jahren, in: *Historische Zeitschrift*, 277 (2003), 309–341.

⁵⁵ G. Alberigo, *Martin Lutero nella coscienza cattolica dopo il Vaticano II*, in: *Martin Luther e il Protestantismo in Italia. Bilancio storiografico. Atti del convegno internazionale in occasione del quinto centenario della nascita di Lutero (1483–1983)*, Milano 1983, 210–222: «Nella misura in cui Lutero si è mantenuto nella fede cristiana, e con lui quanti l'hanno seguito sino ad oggi, ciò significa che in lui si sono espressi valori evangelici destinati ad essere fecondi per tutte le chiese»; anzi, secondo lo storico bolognese, «si può dire che la «confisca» luterana di Lutero ha ritardato e ostacolato la ricezione del suo messaggio quanto l'ostilità, la diffidenza e l'ignoranza dei cattolici»; un punto di vista diagonale in H.-C. Rublack (Hg.), *Die lutherische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1988*, Gütersloh 1992.

⁵⁶ K. von Greyerz/M. Jakubowski-Tiessen/T. Kaufmann et al. (Hg.), *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, Gütersloh 2003.

Se c'è qualcosa di cui siamo certi è che Lutero si dà una dimensione «tedesca»: il mondo dei mestieri e dei metalli della sua famiglia e del suo convento si allarga e assume come riferimento una *natio* che lo ascolta; c'è una dimensione linguistica che passa dalla monumentale traduzione della Bibbia;⁵⁷ c'è una dimensione di autocoscienza etica che nella *querelle* delle indulgenze riversa su Roma lo sdegno che doveva riguardare anche Albrecht, il corruttore indebitato;⁵⁸ c'è una dimensione tutta politica che fa leggere al riformatore, bandito e monaco, la rivolta dei contadini come atto diabolico, meritevole di una violenza che i principi non esitano a moltiplicare.⁵⁹ Questo Lutero «tedesco» verrà celebrato con intenti propagandistici ogni volta che la nazione raggiunge una sua unità politica.⁶⁰

Un doppio debito

C'è infatti anche un Lutero transnazionale o se si accetta l'approssimazione «europeo»: e a costruire questa figura danno un contributo essenziale i suoi due avversari: l'imperatore e il papa.

Quella che Carlo V e la dieta giudicano a Worms sembra a prima vista una *causa* facile, dall'esito scontato: c'è una *querelle* fra mendicanti e professori delle università, che ricordava un antagonismo vecchio di quasi due secoli e ancora viva;⁶¹ c'è una sentenza della sede apostolica che poteva essere impugnata davanti a un improbabile concilio, memorizzato dal papato come un pericolo da scongiurare;⁶² c'è un accordo delle autorità accademiche e perfino di Erasmo, ultimo promontorio della rassicurante cultura umanistica prima delle immense distese di un mondo incognito,⁶³ contro l'eretico di Wittenberg. Se gli automatismi che avrebbero incenerito il professore di Wittenberg si inceppano non è solo per la protezione accordata al bandito da Federico il Saggio, il principe che

⁵⁷ H. Gelhaus, *Der Streit um Luthers Bibelverdeutschung im 16. und 17. Jahrhundert*, voll. I–II, Tübingen 1989–1990.

⁵⁸ F. Jürgensmeier (Hg.), *Erzbischof Albrecht von Brandenburg 1490–1545. Ein Kirchen- und Reichsfürst der Frühen Zeit*, Frankfurt a. M. 1991.

⁵⁹ P. Blickle, *Der Bauernkrieg: Die Revolution des Gemeinen Mannes*, München 2012.

⁶⁰ Cfr. J.-B. Müller (Hg.), *Die Deutschen und Luther. Texte zur Geschichte und Wirkung*, Stuttgart 1983 e L. Müller, *Diktatur und Revolution. Reformation und Bauernkrieg in der Geschichtsschreibung des «Dritten Reiches» und der DDR*, Stuttgart 2004.

⁶¹ Cfr. A.G. Traver, *Secular and Mendicant Masters of the Faculty of Theology at the University of Paris, 1505–1523*, in: *The Sixteenth Century Journal*, 26, 1 (1995), 137–155; sulle origini, oltre ai celebri saggi di Yves Congar, si veda S.E. Young, *Scholarly Community at the Early University of Paris. Theologians, Education and Society 1215–1248*, Cambridge 2014.

⁶² Si vedano i lavori di H.J. Sieben, *Die katholische Konzils-idee des lateinischen Mittelalters*, Paderborn 1984 e *Die katholische Konzils-idee von der Reformation bis zur Aufklärung*, Paderborn 1988.

⁶³ Cfr. A.S.Q., Visser, *Reading Augustine through Erasmus' Eyes. Humanist Scholarship and Paratextual Guidance in the Wake of the Reformation*, in: *Erasmus Studies*, 28, 1 (2008), 67–90.

non si era candidato alla guida dell'Impero.⁶⁴ È anche perché Carlo, proprio recependo la condanna, lo immette nella grande politica. È quello di Lutero il nome che i lanzichenecchi graffiano sugli affreschi papali durante il sacco di Roma del 1527. Se dunque Carlo V deve accontentarsi di una incoronazione bolognese il 24 febbraio 1530, per non sfidare il rancore dell'Urbe, è perché è stato lui a dare a Lutero una dimensione che rimarrà anche dopo la nuova dieta che discute della Riforma e dopo la morte del ribelle. L'imperatore se ne mostra consapevole quando dopo aver espugnato Wittenberg nel maggio del 1547 si trova davanti alla tomba di Lutero nella chiesa del castello, e si trattiene dal dare alle fiamme almeno le sue spoglie mortali.⁶⁵ Un atto di trionfalismo mancato che sembra riconoscere il *fait accompli* del mito europeo di Lutero, l'inerte araldo del Vangelo che non si piega al sovrano dell'immenso Impero, schieratosi con il demonio papista e che alla fine ottiene tutto quello che voleva: cioè la possibilità di predicare l'Evangelo, fino agli estremi confini della terra.

Un fattore non meno decisivo nella plasmazione di Lutero sarà proprio il papa. Nel momento in cui Roma pronunzia la sua condanna per eresia la *causa* di Lutero diventa «universale», non solo sul piano politico, ma anche su quello teologico.⁶⁶ Nel momento in cui Lutero brucia quella bolla rifiutando di diventare una delle tante vittime da riabilitare di un potere in cui riconosca i tratti dell'anticristo, Roma si trova costretta a misurarsi con conseguenze che renderanno la Riforma una causa propria.⁶⁷ Non c'è nessun dubbio sulla cronologia della detestazione di Lutero per il papato:⁶⁸ il fraticello che arriva a Roma per le beghe degli agostiniani non prova alcuna ammirazione per la macchina politico-fiscale più complessa del tempo; e quando compie la sua scoperta esegetica e teologica riesce a vedere con sempre maggiore chiarezza che quel papato non è un ostacolo alla fede perché sordo all'istanza di riforma, ma il contrario: è sordo alla riforma perché è un ostacolo alla fede. Dunque va affrontato a viso aperto, sfidandolo forti solo della forza di Dio e cogliendo ovunque (nei principi, nelle città, nell'Impero) gli strumenti per combattere questa battaglia dal sapore quasi escatologico. Tanta intransigenza costringe Roma ad accettare un duello che non avrebbe dovuto essere tale, ma chiudersi – era l'idea di Leone X – con una banale esecuzione per eresia di quella «dottrina» che non aveva saputo né tenersi

⁶⁴ M. Schulze, Friedrich der Weise. Politik und Reformation, in Relationen. Studien zum Übergang vom Spätmittelalter zur Reformation, hg. von A. Lexutt/W. Matz, Münster 2000, 335–355; cfr. Schilling, Martin Lutero (cf. nota 7), 108.

⁶⁵ Sul quadro di Adolf Friedrich Teichs, Schilling, Martin Lutero (cf. nota 7), 523–524.

⁶⁶ L'andata degli ambasciatori evangelici a Costantinopoli nel vano tentativo di guadagnare il patriarca ecumenico alla causa della Riforma e quattro secoli dopo la convinzione romana di aver ancora più cose in comune con l'Oriente ortodosso di quante ce ne siano con il protestantesimo, esprimono questa nuova dimensione di Lutero, diventato cifra globale dell'autocoscienza cristiana su scala planetaria.

⁶⁷ A. Prosperi, Il Concilio di Trento: una introduzione storica, Torino 2001.

⁶⁸ Una visione raddolcita in R. Bäumer, Martin Luther und der Papst, Münster ³1982; P. Ricca, Lutero e il Papa: la Chiesa, in Lutero nel suo e nel nostro tempo. Studi e conferenze per il 5° centenario della nascita di M. Lutero, Torino 1983.

entro i confini politici della reprimibilità,⁶⁹ né presentarsi come quella pura «autoriforma» che il papato poteva ignorare o accogliere, come accadrà lungo tutto il secolo XVI.⁷⁰ La prima sede, che *a nemine iudicatur*,⁷¹ commina una condanna che invece la giudica: e che obbliga il condannato a decidere della propria «scoperta» spirituale e teologica sul valore della sola fede. Quella che a settembre del 1517 era una «apparizione» teologica, con la bolla del 15 giugno 1520 diventa un discrimine esistenziale. Lo stesso vale per *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, dell'autunno di quell'anno che pone davanti al papato il rifiuto radicale di ogni argomento di autorità che subordini la liberazione e la libertà della Parola. Mancano, in quel momento, venticinque anni all'apertura del concilio di Trento, quarantatré alla sua conclusione, un secolo e qualcosa alla pace di Westfalia, un terzo di millennio al Vaticano II, poco meno di 500 alla prima partecipazione di un papa al giubileo della Riforma. Ed è indubitabile che sul piano fattuale solo la durezza caratteriale e verbale di Lutero, quanto più affilata dalla incomprensione romana, tanto più ha costretto tutta la chiesa – incluso il papato – ad andare dove mai sarebbe arrivato con le proprie gambe.

Il conflitto e i suoi esiti

Il contrario hanno provato a dirlo il finalismo storico e il provvidenzialismo storico: gemelli divisi da una questione di fede, ma identici nel far tornare i conti, facendo apparire l'andamento delle cose come necessitato e razionale, in una equa distribuzione dei torti e delle ragioni.⁷² Se c'è dunque qualcosa che può essere offerto dal lavoro storico-critico al proprio sviluppo disciplinare, alle teologie e alla vita delle Chiese, è il rigore nel custodire la violenza effettiva, i lutti dei secoli, lo scandalo della divisione cristiana, la traccia che la *Glaubensspaltung* lascia perfino nella missione coloniale e postcoloniale, i processi riformatori e gli irrigidimenti istituzionali che nascono contro e attorno a Lutero.

Lutero non nasce per strutturare una Chiesa e una forma di vita cristiana nella quale mettere al riparo la predicazione sia dalla condanna papista sia dalle conseguenze che tirano per lui i contadini o gli anabattisti: la riforma di cui egli vede l'alba nella Parola finalmente liberata doveva essere la riforma della Chiesa nella sua interezza. In certo senso si potrebbe riprendere il famoso adagio di Alfred

⁶⁹ Sull'eredità italiana a valle della lezione di Delio Cantimori cfr. M. Firpo, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento. Un profilo storico*, Roma/Bari 2008.

⁷⁰ Per il loro inquadramento critico e bibliografico si veda ad es. la raccolta N.H. Minnich, *The Catholic Reformation: council, churchmen, controversies*, Aldershot 1993; S.D. Bowd, *Reform before the Reformation: Vincenzo Querini and the religious Renaissance in Italy*, Leiden 2002; E. Massa, *Una cristianità nell'alba del Rinascimento: Paolo Giustiniani e il Libellus ad Leonem X (1513)*, Genova 2005; J. O'Malley, *The First Jesuits*, Harvard 1995.

⁷¹ Sull'assioma cfr. S. Vacca, *Prima sedes a nemine iudicatur. Genesi e sviluppo storico dell'assioma fino a Graziano*, Roma 1993.

⁷² Per la discussione teorica sul punto cfr. O. Marquard/A. Melloni, *La storia che giudica la storia che assolve*, Roma/Bari 2008.

Loisy («Gesù annunciò il *regno* di Dio ed è venuta la *Chiesa*»), per dire che Lutero attendeva *la* riforma ed è venuta *una* Chiesa.

Senza quella sconfitta, però, l'istanza evangelica non avrebbe potuto trovare la sua fecondità e prendere contatto con il *semper reformanda* nel senso spiegato da Karl Barth. E senza quella sconfitta la Chiesa latina che non aderisce alla sua riforma non si sarebbe trovata nella urgenza di farne una che mai avrebbe accettato altrimenti: l'illusione di poter reggere con il potere l'incalcolabile pesantezza istituzionale costruita fra XI e XV secolo, deve cedere alla idea di un concilio che arriva tardi, ma arriva;⁷³ di una riforma che ricostruisce sul piano dottrinale e repressivo una *forma sanctae romanae ecclesiae*, ma che porta la Chiesa latina in una nuova era.

In essa tutti gli strumenti eletti da Lutero – predicazione, catechismo, partecipazione liturgica, sacramenti, ministero, confessionalizzazione, tribunali, teologia politica, esegesi, matrimonio, sociabilità, educazione, filosofie, dogmatiche – verranno assunti con contenuti polarizzati e con un'incancellabile simmetria, di cui non sono mai state tirate le conseguenze «cristiane».

Inserirsi nella monumentale biblioteca *Lutherforschung* guardando al cristiano Lutero non significa dire eludere i nodi critici e le questioni storiche che chi leggerà l'opera in più volumi edita da il Mulino e De Gruyter dei cui qui si dà conto troverà affrontati da più punti di vista e nella convinzione che ogni opzione ha i suoi *sed contra*. Significa porre un postulato «unitario» che – popperianamente – può dare adito a conoscenze non sempre raggiungibili con altre reti.

Si possono e talora si devono porre pesi diversi sulla vita o sulle opere di Lutero, sulla vita di fede che l'una e le altre hanno generato, sulle fasi e i contenuti teologici di un momento della sua esistenza o della sua posterità. A patto però di sapere che si sta separando qualcosa di profondamente unitario: è questa dimensione che chiamiamo cristiana.

Si possono costruire grandi edizioni fino a costruire una «patristica» della Riforma e del riformatore:⁷⁴ a patto di ricordare che la sua opera nasce nel furore e nel pericolo di un uomo la cui penna è il sismografo di una situazione che sovrasta anche le sue aspirazioni e che lo obbliga a consegnare ai suoi l'urgenza; ciò non ha tolto nulla alle sue pagine, se mai vi ha aggiunto quella forza evangelica che ancora si percepisce.

Il cristiano Lutero, dunque, interpella ancora la ricerca e le Chiese: anzi proprio il lavoro della ricerca se fatto con onestà intellettuale e rigore scientifico consegna domande più crude alle Chiese. Un'importante stagione ecumenica ha cercato di dare un senso alla tragedia della divisione cristiana in una logica di

⁷³ Cfr. H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, voll. I–V, Darmstadt 2017, nuova edizione (tr. it. *Storia del Concilio di Trento*, Brescia 1973–1983); J.E. Vercruysse, *Ermeneutica del concilio di Trento in prospettiva ecumenica*, in: G. Alberigo/I. Rogger, *Il Concilio di Trento nella prospettiva del Terzo Millennio*. Atti del convegno tenuto a Trento il 25–28 settembre 1995, Brescia 1997, 57–76; una lettura recente in Prosperi, *Il Concilio di Trento* (cf. nota 67).

⁷⁴ Fabisch/Iserloh, *Dokumente zur Causa Lutheri* (cf. nota 17).

carismi plurali: non disunzione, dunque, ma specificità e *idiomata* che si limitano a sottolineare come primario ciò che negli altri è secondario. La divisione così sarebbe solo una questione di talenti: all'ortodossia i talenti della liturgia, alla Chiesa cattolico-romana quelli della solidità istituzione, alle protestanti quelli dell'amore per la Scrittura. Così, specie nell'ecumenismo cattolico, il *sola Scriptura* è diventato una specie di accentuazione dal valore banalmente pedagogico. Viceversa nel campo antiecumenico evangelicale la Scrittura è diventata un marker identitario, inverato dal fondamentalismo biblico e dal letteralismo.

La resistenza storico-critica a queste semplificazioni è stata enfatica e pedissequa. È infatti del tutto evidente che il «Lutero della storia» non può nutrire né questa né alcuna altra riduzione – fosse ecumenica o antiecumenica, e limitandosi senza alcun riguardo al valore etico-politico dell'una o dell'altra opzione.

Ma il problema sta altrove: cioè nella storicizzazione di una dimensione che è insieme pubblica e interiore: a Lutero infatti non interessa introdurre una tendenza, sia essa conflittuale o meno con il *mainstream* teologico, all'interno di un insieme di posizioni teologiche con cui competere o con le qualsiasi integrarsi. Interessa tirare *tutte* le conseguenze dell'intuizione che lo ha portato a scoprire la forza della Parola nell'atto di fede. Interessa essere un cristiano.

Il Cristo Lutero

Il contributo è parte di un'introduzione all'opera in tre parti su Lutero come un Cristo, che fu pubblicato in inglese, tedesco e italiano da De Gruyter e da Il Mulino: la ricerca storica su Lutero ha indagato la funzione di Lutero nel quadro storico intellettuale, teologico e istituzionale della modernità. Il giubileo dei 500 anni – per questo si distingue da quelli precedenti – può offrire l'occasione di guardare a Lutero come a un Cristiano la cui scoperta esegetica diventò ragione di vita e di libertà senza precedenti.

Lutero – Riforma – Studio di Lutero – Ecumenismo.

Le Chrétien Luther

Cette contribution fait partie d'une introduction à l'œuvre en trois volumes consacrée à Luther en tant que Chrétien, publiée en anglais, allemand et italien par De Gruyter et Il Mulino: La recherche historique sur Luther s'est concentrée, de fait, sur la fonction de Luther dans le cadre d'une histoire intellectuelle, théologique et institutionnelle de l'époque moderne. Le 500ème anniversaire – ainsi cela se distingue-t-il des précédents – peut offrir la possibilité de voir Luther comme Chrétien dont la découverte exégétique donna un sens à la vie et une liberté inconnue jusqu'alors.

Luther – Réforme – recherche sur Luther – œcuménisme.

Der Christ Luther

Der Beitrag ist Teil einer Einleitung in das dreiteilige Werk zu Luther als einem Christen, das in Englisch, Deutsch und Italienisch bei De Gruyter und Il Mulino veröffentlicht wird: Die historische Forschung zu Luther nahm eigentlich die Funktion Luthers ins Visier, im Rahmen einer Intellektuellen-, Theologie- und Institutionengeschichte der Moderne. Das 500-Jahr-Jubiläum – insofern unterscheidet es sich von den vorhergehenden – kann die Möglichkeit dazu bieten, auf Luther als einen Christen zu blicken, dessen exegetische Entdeckung zu einem Lebenssinn und einer nie dagewesene Freiheit wurde.

Luther – Reformation – Lutherforschung – Ökumenismus.

Luther as a Christian

The article is part of the introduction to the three-volume opera on Luther as a Christian, published in English, German and Italian by De Gruyter and Il Mulino: Actually, the historical research on Luther focussed on the «function» of Luther in the context of intellectual, theological or institutional history of modernity. The 500th anniversary – and this is the difference to the previous ones – offers the occasion to look at Luther as a Christian, whose exegetical discovery became a reason of life and unprecedented freedom.

Luther – Reformation – Research on Lutherg – Ecumenism.

Alberto Melloni, Prof. Dr., Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII, Cattedra Unesco sul pluralismo religioso e la pace.

