



Lutero cattolico

In un intervento di dieci anni fa, papa Benedetto XVI ricordava come Martin Lutero non possa essere compreso trascurando il contesto della teologia tardoscolastica nel quale si svolse il suo periodo di studi a Erfurt. Accanto a questo richiamo va adeguatamente considerato quanto Martin Lutero sia stato influenzato, e per tutta la sua vita, da Agostino, santo del suo ordine e patrono della facoltà teologica di Wittenberg. Nel febbraio scorso, ricevendo il dottorato *honoris causa* in Scienze patristiche dalla Pontificia università lateranense, il prof. Christoph Marksches, docente di Cristianesimo antico all'Università di Heidelberg e membro dell'Accademia delle scienze di Berlino, propone un'originale e autorevole *lectio* su «Lutero cattolico».

Nel V centenario della Riforma, lo studio si offre come «sfida» per entrambe le confessioni, dal momento che entrambe si sono ugualmente allontanate, con modalità diverse, da Lutero e dal suo agostinismo. «Se studiamo assieme il monaco agostiniano Lutero, allora non avremo imparato solo gli uni dagli altri, ma avremo imparato assieme».

Clara Oenicke, *Martin Lutero*, olio su tela, 1857.
Londra, Royal Collection Trust.

L'odierno conferimento del dottorato *honoris causa* in Scienze patristiche è un onore che mi ha profondamente toccato e commosso. Già il fatto d'ottenere questo riconoscimento dal più importante istituto internazionale di ricerca in ambito patristico rappresenta molto di più di quanto avrei potuto aspettarmi in vita mia.

Che poi una facoltà romana nell'anno 2017, cioè in occasione del cinquecentesimo della Riforma, conferisca a me, patrologo evangelico, il dottorato *honoris causa* m'ha lasciato privo di parola e infinitamente grato di un tale, grande segno di comunione ecumenica. Un collega cattolico mi ha detto alcuni giorni fa: «Questo è il tuo primo autentico dottorato, il primo la cui validità sia davvero riconosciuta dal diritto canonico».

E poi la circostanza che lei, venerato card. Koch, abbia voluto intervenire con un suo personale saluto è una prova che occuparsi dei padri della Chiesa secondo i canoni del rigore filologico e storico può assumere al contempo il significato di prestare un servizio all'unità della Chiesa, come può assumerlo la riflessione in profondità sulle origini della Riforma.

Ed egualmente toccato e commosso m'ha la presenza di colui che ha tenuto la *laudatio*. Chi lavori nella mia disciplina non può non ammirare le numerose, imponenti edizioni, le traduzioni con commento e gli altri contributi scientifici del professor Manlio Simonetti. Tra i volumi scritti dal prof. Simonetti che occupano un'intera, particolare sezione della mia biblioteca personale vi è la sua prima opera: gli *Studi agiografici* contenenti saggi su singoli «*acta martyrum*». Questo volume venne pubblicato nel 1955, quando i miei genitori non erano ancora nemmeno sposati.

I suoi lavori sulla gnosi hanno rappresentato uno stimolo per gli studi preparatori della mia tesi dottorale. La sua magistrale monografia sulla disputa trinitaria pubblicata con il titolo *La crisi ariana del IV secolo* mi ha accompagnato nella fase di stesura del mio saggio di libera docenza. Senza il suo *Origene esegeta e la sua tradizione* non potremmo oggi curare l'edizione delle opere esegetiche di Origene all'Accademia delle scienze di Berlino.

Il fatto d'essere lodato da questo studioso che ha accompagnato e contribuito a formare la mia vita di patrologo riveste per me un profondo significato e uno stimolo ad attenermi, entro i limiti del possibile, ai parametri d'elevata qualità definiti dal prof. Simonetti.

Ora però, egregi signori e gentili signore, desidererei ringraziare questa facoltà dell'Ordine degli agostiniani. Ad adeguata espressione della mia riconoscenza mi permetto di fare ancora una volta riferimento a un elemento, connesso alla storia di quest'ordine, che è di

elementare importanza per comprendere adeguatamente la riforma di Martin Lutero.

Mi pare che esso infatti non venga adeguatamente trattato nei numerosi interventi e incontri dedicati a quest'anno giubilare e commemorativo.

È stato pubblicato di recente un volume contenente i brillanti contenuti d'un convegno su cattolicità e Riforma in Lutero, in cui vennero ampiamente trattati gli influssi esercitati sul riformatore da Bernardo di Chiaravalle e da Atanasio; vi manca purtroppo un intervento su Agostino e sull'agostinismo tardo-medievale, nonostante l'incontro abbia avuto luogo negli edifici del monastero agostiniano di Erfurt.¹

Desidero ricordare a tutti noi oggi un semplice fatto: Martin Lutero entrò nell'Ordine degli eremiti agostiniani nel 1505. È questa una circostanza che ci pone la seguente domanda: come potremmo arricchire la nostra comprensione della storia e meglio orientarci nel presente se davvero cogliessimo in Martin Lutero un teologo che per tutta la sua vita – quasi sino al suo ultimo respiro – rimase profondamente legato ad Agostino, il santo del suo ordine, e che della teologia di Agostino fu profondamente impregnato?

Una nuova immagine del Riformatore

Desidero esporre le mie riflessioni su Lutero agostiniano in tre parti: in un'introduzione, in una parte centrale e in una conclusione. Nella sezione centrale verranno anzitutto riferiti alcuni elementi di natura biografica e in secondo luogo i nuclei teologici del tema. Si tratta di presentare un Lutero che non corrisponde all'immagine abituale dell'eroe in cui prende corpo la consapevolezza che il protestantesimo ha acquisito nel corso del tempo,² e nemmeno alla «*image*» (Martin Warnke)³ che di lui ha tracciato Lukas Cranach al più tardi a partire dagli anni Venti del XVI secolo e che è poi stato ripreso con innumerevoli variazioni sino alla *Effigies Lutheri* che è rimasta esposta fino al 1926 nella Marienkirche sulla piazza del mercato di Halle.⁴

Quest'immagine di un teologo accademico, profondamente pervaso dalla consapevolezza del proprio valore e rappresentato come colui che con pesanti colpi di martello inaugura l'epoca moderna si pone in netto contrasto con l'immagine di un monaco mendicante, tutto compreso della propria vocazione, che sino alla metà degli anni Venti del XVI secolo fu fedele alla recita del breviario e continuò a portare ancora a lungo l'abito monastico.

Va inoltre tenuto presente il fatto che Lutero è stato profondamente impregnato da Agostino, il nordafricano padre della Chiesa o – per essere più esatti – che l'agostiniano Lutero ha recepito profondamente alcune componenti della teologia di Agostino.

Naturalmente il presente contributo ha anche un

obiettivo attuale e non mira soltanto alla spiegazione storica: l'anno giubilare della Riforma, inaugurato solennemente il 31 ottobre 2016 a Lund da papa Francesco e dal presidente della Federazione luterana mondiale, come pure ovviamente a Berlino e in altri luoghi, offre l'occasione per celebrare la Riforma insieme ai cristiani romano-cattolici (o quanto meno per commemorarla insieme a loro). A tal fine, ovviamente, la visione evangelica classica del riformatore va sottoposta ad alcuni interrogativi critici.

Vari anni or sono mi ha fatto riflettere la circostanza che Basil Studer, un docente dell'Augustinianum che nel frattempo è mancato, in varie recensioni avesse rilevato alcune idiosincrasie presenti nella storia del dogma in vigore nel protestantesimo tedesco: questi riferimenti toccavano la patristica e talvolta anche i miei stessi lavori; essi hanno però rappresentato elementi di riflessione che valgono tuttora anche in riferimento ad altri ambiti connessi alla storia del dogma e della teologia acquisita dal protestantesimo di lingua tedesca.

Per quanto concerne Martin Lutero, questa storiografia è stranamente rimasta profondamente condizionata dalle prospettive in vigore negli anni Venti del secolo scorso. Essa è incline a riprendere alcuni punti della disputa intercorsa tra Karl Holl e Erik Seeberg piuttosto che porre effettivamente nuovi, propri accenti.

Naturalmente sono stati pubblicati anche anteriormente a questa fase alcune ricerche sulla recezione da parte di Lutero di posizioni esegetiche, figure teologiche e interi nuclei della dottrina di Agostino. Negli ultimi anni è però venuto a mancare un tentativo armonico di presentare Lutero come agostiniano e porre pertanto la questione delle linee di continuità avvertibili contestualmente a quelle di rottura – di porsi cioè l'interrogativo di chi sia – se così possiamo esprimerci – il «Lutero cattolico».

È ovvio che in questa prospettiva Lutero non può essere levigato così a fondo da non rappresentare più per gli altri cristiani un effettivo elemento di provocazione teologica. Al contrario, come si potrà constatare nel mio contributo, il Lutero inteso come agostiniano presenta, come si vedrà nel corso delle presenti riflessioni, alcuni elementi di irritazione per *entrambe* le confessioni, perché entrambe le confessioni – sia quella romano-cattolica sia quella evangelica – si sono ugualmente allontanate dall'agostinismo presente in Lutero e da Agostino stesso – sia pure secondo modalità diverse (ne parlerò nelle conclusioni).

Il monaco⁵

A partire dal 1505 Lutero è stato un *monaco*,⁶ e lo è stato per un periodo sorprendentemente lungo: dopo il soggiorno alla Wartburg (dal maggio 1521 al marzo 1522) portò (anzi, tornò a portare) per molto tempo la



tonaca (fino al 1524); ancor più a lungo recitò il breviario (fino al 1525), ripartendo la giornata in conformità a questo modello monastico della vita cristiana.⁷ Soltanto nel 1525 abbandonò la recitazione del breviario, poiché era rimasto indietro di molti anni.

Dal 1505 fino al termine dei suoi giorni dimorò in convento (sebbene quello di Wittenberg, a partire dal 1524, fosse ormai un ex convento).⁸ Anche le tesi sulle indulgenze – su cui torneremo ripetutamente nel prosieguo – le pubblicò in prossimità della festività dei Santi nel 1517 come vicario della sua provincia canonica. In altri termini: già sul piano cronologico tendiamo abitualmente ad abbreviare contro ogni evidenza la fase monastica della vita di Lutero o a sottovalutarne l'importanza.

Dal 1505 Lutero è stato non solo monaco, ma un *monaco mendicante* e, in un certo senso, tale è rimasto anche in seguito. Nel suo ultimo, celebre appunto del 1546, infatti, chiosa: «Siamo mendicanti. *Hoc est verum*».⁹ In questo contesto, poco prima della morte avvenuta a Eisleben, il termine «mendicante» possiede ovviamente un significato diverso da quello che aveva quarant'anni prima a Erfurt, ma, al di là delle ricerche già effettuate (cito in proposito i nomi di Ulrich Köpf e Volker Leppin),¹⁰ varrebbe la pena cercare in Lutero, non soltanto sulla scia di questa sua ultima annotazione scritta, ma anche in altre fasi della sua vita, i segni di continuità della spiritualità monastica tipica di un *ordine mendicante*.

Emergerebbe allora con chiarezza che Lutero né si è limitato a proseguire (recepire) questi impulsi senza soluzione di continuità fino in età avanzata, né li ha completamente abbandonati, ma li ha piuttosto modi-

ficati e trasformati. Ciò premesso, non possiamo che parlare di *continuità*. Detto in termini piuttosto assertori: Lutero rimase fedele alla fase monastica della sua esistenza soprattutto per quanto concerne i principi ispiratori della sua teologia – in un certo senso continuò a essere un monaco mendicante.

Se si tengono presenti i classici conflitti vissuti nel Medioevo da famosi teologi dei cosiddetti ordini mendicanti con la gerarchia, in ragione dei loro ideali monastici del proprio ordine oppure alle dispute intercorse tra conventuali e osservanti, non stupisce che la carriera teologica di Lutero l'abbia coinvolto appunto in queste diatribe.

A seconda della prospettiva assunta si può affermare che – in riferimento ai suoi diversi testi sulla teologia sacramentaria, scritti a partire dal 1517 – si può parlare di una prima rottura di Lutero con l'ideale di un umile monaco mendicante, ma si può altrettanto parlare di un'evoluzione del tutto tipica per un teologo mendicante del Medioevo.

Nelle sue tesi Lutero invita, com'è noto, a una disputa *pro declaratione virtutis indulgentiarum*, cioè a un chiarimento sull'effettualità reale delle indulgenze: vi invita non solo gli esponenti della vita culturale di Wittenberg, ma anche « quanti, non potendo essere presenti alla disputa, vi volessero partecipare con un contributo scritto ».

Il fatto quindi che Lutero inviti alla disputa sulla forza delle indulgenze i dotti del suo rango può essere interpretato come il consapevole invito di Lutero che rompe con l'ideale dell'umile monaco mendicante – ma anche però per un'evoluzione completamente tipica per un teologo mendicante del Medioevo.

Si pensi in merito solo allo scandalo destato dagli interventi pubblici di Francesco d'Assisi di fronte alla popolazione di questa piccola città italiana oppure dinanzi alla corte d'un sultano orientale. Affermato ancora in termini alquanto assertori: ciò che viene interpretato come indizio di un'eccezionale consapevolezza della propria missione da parte di Lutero può anche essere colto come una forma tipica della spiritualità di un ordine mendicante.

Membro di un movimento riformistico

Lutero era membro di un classico *Reformorden*, un ordine religioso medievale di nuova formazione: l'Ordine degli eremitani di sant'Agostino (*Ordo Eremitarum Sancti Augustini*, oesa), per dimensione il quarto ordine mendicante del tardo Medioevo dopo i francescani, i domenicani e i carmelitani.¹¹ Non sappiamo con esattezza perché nel 1505 sia entrato proprio in quest'ordine.

Sembra sia abbastanza fondato ritenere che il monastero degli agostiniani eremiti di Erfurt avesse la fama d'essere particolarmente severo. Con il suo ingres-

so egli divenne pertanto membro di un *ramo riformato* del suo ordine mendicante (gli « Osservanti »).

Questo ramo era allora dotato in Germania di un'organizzazione canonica autonoma limitata peraltro alla congregazione (riformata) della provincia della Sassonia e della Turingia. Dopo esser stata guidata da Andreas Proles, essa ebbe come superiore tra il 1503 e il 1520 Johann von Staupitz, protettore e confessore di Lutero.¹²

Grazie all'azione di questi esponenti di un rinnovamento, l'Ordine degli agostiniani eremiti godeva all'inizio del XVI secolo di una condizione soddisfacente – per esprimersi concisamente – ma era anche colpito da profonde dispute interne circa la relazione canonica esistente tra i due rami dell'ordine.

Se si tengono presenti questi semplici dati di fatto, si comprenderà che il tema della Riforma acquistò un'importanza determinante nella vita di Lutero non solo a partire dal 1517. Già a partire dal 1505, con il suo ingresso in un monastero appartenente al ramo riformato del suo ordine, egli divenne membro di un movimento riformistico.

Contrariamente all'immagine tuttora vigente della Riforma intesa come riforma ecclesiale promossa dall'intervento dell'uomo, Lutero insistette continuamente sul fatto d'essere semplicemente uno strumento nelle mani di Dio, inteso solo a far presente con umiltà la grande riforma della Chiesa che Dio s'aspettava dall'uomo: negli anni in cui Lutero apre il suo dissenso nei confronti delle autorità ecclesiastiche sono avvertibili numerose tracce di una teologia monastica dell'umiltà.

Nel 1517 Lutero non è divenuto un riformatore, ma è rimasto un riformatore – sia pure con priorità nuove e tali da provocare progressivamente reazioni radicalmente nuove.

Dopo il suo ingresso nell'Ordine degli agostiniani eremiti a Erfurt il 15 luglio 1505, Lutero acquisì come punto centrale dei suoi studi il rigoroso orientamento verso la Bibbia e l'apprendimento della teologia di Agostino (vi torneremo nella seconda parte delle nostre riflessioni). Importante per l'ulteriore carriera di Lutero fu il sostegno dato al giovane monaco dal già menzionato *Johannes von Staupitz* oesa, vicario generale della Congregazione (riformistica) di Sassonia e Turingia (1465-1524).¹³

Confessore di Lutero, fu lui a suggerire al giovane lo studio della teologia, trasferendolo a tal fine a Wittenberg. Ancor più importante però è la sua teologia: Staupitz rimandava sempre il confratello Lutero, estremamente duro con se stesso e angosciato per la salvezza della propria anima, alla grazia di Dio: Berndt Hamm ha definito la sua teologia come una teologia dell'umiltà di matrice agostiniana, radicalmente concentrata sulla misericordia divina che elegge per pura grazia.¹⁴

Ricordo solo in proposito la bella frase di Agostino nel *Sermo* 142,6: «*Iam humilis Deus, et adhuc superbus homo*». Staupitz rientra quindi nel movimento della teologia riformista tardo-medievale che Hamm ha descritto ricorrendo alle espressioni «attenzione al punto centrale e normativo» e «teologia spirituale».¹⁵

Lutero scoprì però nella nozione della grazia la categoria centrale destinata a impregnare la sua teologia come l'aveva fatto in precedenza in Agostino: lo fece non contestualmente a una «breccia aperta dalla Riforma nella teologia precedente», databile a un momento da definire (un modello ricorrente per lungo tempo, anche un punto di discordia tra gli storici tedeschi della Riforma), ma già in monastero nel corso della sua formazione monastica e teologica.

In altri termini: la priorità attribuita da Lutero alla teologia della grazia non è una scoperta del periodo riformatore, ma una forma di agostinismo che Lutero apprese dai propri maestri nel corso della formazione monastica.

Lutero e Agostino

Prima facie a connettere Lutero ad Agostino e all'agostinismo è soprattutto la sua attività accademica a Erfurt e Wittenberg. È noto che Lutero nel 1508 venne nominato terzo lettore dello Studio generale di Erfurt (tra il 1508 e il 1509 a Wittenberg) e che, dopo il suo rientro da Roma nell'estate del 1511, venne trasferito a Wittenberg, nell'ambito dell'influsso diretto di Staupitz.

Il monastero degli agostiniani vi stava partecipando al consolidamento della neo-eretta università. La si potrebbe oggi paragonare, sia pure in termini leggermente anacronistici, all'università innovatrice fondata nel 1966 a Costanza sul lago di Costanza: con questa breve allusione desidero esprimere con modestia la mia grande riconoscenza all'ambasciatrice tedesca presso la Santa Sede.¹⁶

Dopo aver ottenuto il dottorato in teologia, nel 1512 succedette a Staupitz nel posto di incaricato della *lectura in biblia* (abituamente da intendersi come un ordinariato d'Esegesi biblica: U. Köpf afferma tuttavia che mancava allora una denominazione per indicare gli ordinariati d'Esegesi biblica affermatasi nell'Ottocento):¹⁷ ottenne di conseguenza una posizione di rilievo anche nella vita pubblica. Le sue tesi sulle indulgenze *pro declaratione virtutis indulgentiarum* del 1517, come s'è già detto, sono state formulate dal «reverendo padre Martino Lutero, maestro delle arti libere e della sacra teologia e anche professore di teologia».

Oltre ai titoli accademici – a cui Lutero si riferì tutta la vita con un certo orgoglio,¹⁸ al di là d'ogni tentativo di professare l'umiltà monastica – viene fatto giusto riferimento al suo ministero sacerdotale. Nonostante le fonti siano relativamente tarde e rari siano i riferimenti

coevi, a mio avviso è difficile contestare la tradizione che a indurre Lutero a pubblicare nel 1517 siano state determinate esperienze nell'ambito del suo ministero di confessore: non a caso vennero scritte come appendice a una sua riflessione sul sacramento della penitenza. Si riferisce che alcuni penitenti durante la confessione da Lutero provavano di non avere la contrizione, poiché facevano riferimento alla concessione delle indulgenze e che ciononostante avanzavano la pretesa d'ottenere l'assoluzione sacramentale.

Spiritualità monastica che permane

Tocchiamo in tal modo una connessione tra la biografia di Lutero e quella di Agostino. Entrambi erano sacerdoti impegnati nel ministero pastorale: la loro teologia non si nutre di dotte discussioni, ma si afferma in diretto contatto con la loro attività pastorale. È un aspetto che Frits van der Meer ci presenta nel suo documentato e illustrativo volume su *Agostino, l'uomo della pastorale*, una monografia analoga dovrebbe essere scritta in riferimento a Lutero.

Una ricerca preparatoria è stata svolta in tal senso da G. Ebeling su Lutero come uomo della pastorale in base all'analisi del suo epistolario. In altri termini: come il santo del suo ordine Lutero non fu solo un teologo, ma anche un sacerdote impegnato nella pastorale – la sua teologia, analogamente a quella di Agostino, matura in base al suo ministero sacerdotale.

Con le presenti riflessioni non si è inteso porre in evidenza linee di continuità per neutralizzare punti di rottura o di difficile conciliazione. Valga un solo esempio: come già detto, Lutero portò il saio del suo ordine religioso fino al 1524, ma cessò di essere un frate nel senso classico del termine, vale a dire tenuto all'obbedienza nei confronti dei superiori all'interno del suo ordine religioso e nei confronti delle altre autorità ecclesiastiche, soltanto con i suoi scritti programmatici del 1520, importanti ed efficaci sul piano pubblico, i quali riassumevano le opinioni teologiche che andò elaborando fin dal 1517.¹⁹

Nel suo scritto *De votis monasticis... iudicium* del novembre 1521, per giunta, sottopose anche i voti monastici a una critica radicale sullo sfondo della teologia riformata della grazia e della giustificazione: essi, sostiene, sono nulli se pronunciati sapendo che l'appartenenza all'ordine offre premesse particolarmente favorevoli per meritarsi la giustizia e la salvezza mediante le opere.²⁰

Ma Lutero aveva effettivamente fatto la sua professione nel 1505 sulla base di queste premesse oppure aveva dato di tali premesse l'interpretazione indicata solo in una fase ulteriore? Proprio in riferimento alle posizioni di principio perseguite da Lutero la sua professione monastica continuò forse a mantenere una sua validità?

Comunque si pensi in proposito, lo storico o il teologo non dovrebbero attribuire ai *punti di rottura* nella vita di Lutero una consistenza così prevalente da far scomparire le *linee di continuità* nella vita di questo monaco così profondamente impregnato della teologia di Agostino grazie alla sua appartenenza al ramo riformatore di un ordine riformista.

Per ricorrere ancora una volta a una formulazione concisa: se osserviamo con adeguata acribia, possiamo constatare che nella vita di Martin Lutero continuano a sussistere sino alla fine elementi di spiritualità monastica. Quale posto occupa invece la teologia agostiniana che egli fece sua durante il periodo d'appartenenza all'Ordine degli eremiti agostiniani?

Sempre agostiniano

A mio avviso non può sussistere alcun dubbio su un dato di fatto: almeno fin dal 1509 e per tutto il resto della sua vita, Martin Lutero è stato profondamente influenzato, anche sul piano contenutistico, dalla teologia di Agostino, santo protettore non solo del suo ordine,²¹ ma, al contempo, anche della Facoltà di teologia di Wittenberg (e che tale rimase nel mezzo di tutti i conflitti).²² «Agostino, questa luce splendente, che non si può mai elogiare abbastanza», annotò Lutero, forse nel 1509, sul frontespizio dell'edizione delle sentenze di Pietro Lombardo da lui utilizzata durante il suo incarico di sentenziario sia a Wittenberg sia a Erfurt, e conservata a Zwickau.²³

Il profondo influsso di Agostino (che in questa sede non possiamo sviluppare in dettaglio)²⁴ viene in luce principalmente in tre punti: nella *speciale importanza delle strutture duali per la sua teologia*, nella *sua teologia della parola divina e nella sua campitura sacramentale*, nonché *nei suoi discorsi sul libero arbitrio*.

Queste influenze, specie negli ultimi decenni, sono

state troppo poco considerate, in parte perché, a causa della generale specializzazione delle singole discipline teologiche, alla storiografia della Riforma è mancata la conoscenza della teologia agostiniana,²⁵ e in parte perché, interessata a rendere Lutero funzionale sul piano teologico a una determinata corrente della teologia evangelica (da Lutero al rinnovamento della teologia liberale passando per Schleiermacher), la sua teologia della parola divina, in particolare, risultava sospetta in quanto antenata della teologia di Karl Barth,²⁶ mentre la posizione assunta rispetto al libero arbitrio e fondata in Agostino era considerata un ferro vecchio della Riforma, anti-illuministico e superato (Emanuel Hirsch, un teologo evangelico sistematico dotato purtroppo sinora di un certo influsso e profondamente contaminato da categorie di pensiero nazionalsocialiste, definisce addirittura «il matrimonio tra la teologia agostiniana e quella riformata» come «contronatura»²⁷). In tal modo egli non solo si rifà alla «*lingua tertii imperii*», ma esprime con questa valutazione, purtroppo condivisa in seguito da numerosi teologi, peraltro del tutto estranei a ogni forma di condivisione teologica di posizioni espresse dal totalitarismo.

Dialettica della distinzione e parola divina

Un *primo segno* di questa influenza di Agostino è anzitutto la presenza di *strutture polari (duali)*, tipiche anche della sua teologia, che qualche storico, semplificando un po' la questione, riconduce alla fase manichea di Agostino e alla struttura fortemente dualistica di questa religione tardoantica (luce-tenebre come indice di un irriducibile dualismo ontologico).²⁸

Sia in Lutero sia in Agostino, tuttavia, non si tratta di dualismo, ma di una forma dialettica di distinzione.²⁹ *Distinguere* tra grazia e opere, tra Vangelo e Legge, tra i cosiddetti due regni ecc., secondo Gerhard

¹ W. THÖNISSEN, J. FREITAG, A. SANDER (a cura di), *Luther: Katholizität & Reform. Wurzeln – Wege – Wirkungen*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2016.

² Dalla sterminata letteratura secondaria ricordo: H. LEHMANN, *Luthergedächtnis 1817 bis 2017* (Refo500 Academic Studies 6), Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 2012, ma anche, come sempre, H. BORNKAMM, *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte. Mit ausgewählten Texten von Lessing bis zur Gegenwart*, II ed. rivista e ampliata, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1970, nonché G. EBELING, «Befreiung Luthers aus seiner Wirkungsgeschichte», in Id., *Lutherstudien Bd. III Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen – Wirkungsgeschichtliches*, Mohr, Tübingen 1985, 395-404.

³ M. WARNKE, *Cranachs Luther. Entwürfe für ein Image*, Fischer-Kunststück, Frankfurt am Main 1984.

⁴ In proposito cf. ora P. STOELLGER, «Macht und Ohnmacht des Bildes. Figurationen des Todes bei Luther, Holbein, Bruegel und Hirsch», in P. STOELLGER, J. WOLFF (a cura di), *Bild und Tod. Grundfragen der Bildanthropologie II* (HUTh 68) Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2016, 865-935, in particolare 872-890.

⁵ Naturalmente si presuppone che biografia e teologia, qui presentate in capitoli separati, siano collegate nella maniera più

stretta: V. LEPPIN, «Biographie und Theologie Martin Luthers – eine Debatte und (k)ein Ende? Ein Nachwort», in D. KORSCH, V. LEPPIN (a cura di), *Martin Luther – Biographie und Theologie* (SHR 53), Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2010, 313-318.

⁶ In proposito, cf. i contributi raccolti in C. BULTMANN, V. LEPPIN, A. LINDNER, *Luther und das monastische Erbe*, (SMHR 39), Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2007, in particolare M. WRIEDT, «Via Augustini. Ausprägungen des spätmittelalterlichen Augustinismus in der observanten Kongregation der Augustinereremiten», 9-38; J. PILVOUSEK, «Askese, Brüderlichkeit und Wissenschaft: Die Ideale der Erfurter Augustiner-Eremiten und ihre Bemühungen um eine innovative Umsetzung», 39-55 nonché C. BURGER, «Luther im Spannungsfeld zwischen Heiligungstreben und dem Alltag eines Ordensmannes», 171-185, e dello stesso autore «Leben als Mönch und Leben in der „Welt“ – monastischer Anspruch und reformatorischer Widerspruch», in A. LEXUTT, V. MANTEY, V. ORTMANN, *Reformation und Mönchtum* (SMHR 43), Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2008, 7-27. Con accenti sensibilmente diversi: D. WENDEBOURG, «Der gewesene Mönch Martin Luther – Mönchtum und Reformation», in *KuD* 52(2006), 303-327.

⁷ WA.B.III, 299, 23-25 (e, con riserva, WA.TRIV, 303, 17-304,

Ebeling culmine della teologia riformata di Martin Lutero,³⁰ è precisamente il modo agostiniano di rapportarsi alla dualità e talvolta è persino la semplice ripetizione della dualità impiegata in origine da Agostino stesso: la distinzione tra spirito e lettera, l'enfasi sulla *viva vox evangelii* contrapposta alla lettera morta, per esempio, è una distinzione del tutto agostiniana tra dimensioni rapportate dialetticamente una all'altra.³¹

Un *secondo segno* della profonda influenza di Agostino è la teologia della parola divina, assolutamente centrale per Lutero:³² se si tenta di ricostruire con precisione la teologia riformata di Martin Lutero e la sua evoluzione (senza postulare l'immagine astratta di un'«essenza della teologia riformata» e non prendendo avvio unicamente da testimonianze tarde dello stesso Lutero), risulta chiaro che essa comincia con la riletura dei sacramenti proposta nei piccoli trattati sui sacramenti (dopo il preludio avutosi nel 1517 con la celebre serie di tesi sull'indulgenza, essa stessa un'appendice del sacramento della penitenza).³³

In questi testi Lutero procede seguendo in tutto e per tutto la definizione di sacramento presente in Agostino: a un simbolo come il pane viene accostata la parola (divina) «Gesù Cristo, nostro Signore, nella notte in cui fu tradito...» e in tal modo nasce il sacramento.³⁴ Analogamente, la promessa di Dio, veicolata dal sacramento sul piano corporeo, diventa realtà soltanto attraverso la parola (*solo verbo*). Qui Lutero articola e dispiega in una teologia coerente la nozione acquisita durante l'interpretazione della Lettera ai Romani, secondo cui soltanto Dio dichiara giusto l'uomo, mentre l'uomo non può rendersi giusto da solo.

Già Staupitz, peraltro, aveva sottolineato che soltanto l'agire divino dispensa grazia. Nelle sue indagini sui singoli sacramenti, specie in quelle risalenti al 1518-19, Lutero definisce la fede come la *forza* del sa-

cramento (in gergo medievale: *virtus sacramenti*).³⁵ Questa fede, tuttavia, non nasce affatto da un'attività intenzionale dell'uomo, ma viene destata dalla parola germinativa della Bibbia pronunciata nel presente, quando e dove Dio vuole.

Come nella creazione, dove Dio parla e la parola detta diventa realtà, il sacerdote che si obbliga liberamente nei confronti di Dio partecipa di questa forza creatrice promanante dalla parola di Dio. Ciò risulta chiaro ricorrendo alla moderna teoria del linguaggio e all'efficacia performativa di certi atti linguistici: «Le auguro una buona giornata!» produce la buona giornata; la parola attua ciò che essa dice, come si afferma nella *Confessio Helvetica Posterior* riformata del 1561-66.³⁶

L'importanza fondamentale della parola divina, pronunciata da uomini ed efficace tra essi sia temporalmente nel presente sia concretamente nel corpo, è una nozione che Lutero formula per la prima volta nel 1518, nel suo verbale redatto dopo l'audizione dinnanzi al cardinal Caetano (*Acta Augustana*; si veda Ernst Bizer³⁷ e le importanti integrazioni di Joachim Ringleben³⁸): la parola di Dio, pronunciata oralmente durante la messa, non ritorna a Dio vuota. «Perciò – afferma Lutero – la parola di Dio e la fede sono fatte necessariamente l'una per l'altra». Per parola di Dio egli intende quella pronunciata nella promessa sacramentale.⁴⁰

Il libero arbitrio

Un terzo tratto particolarmente agostiniano nel pensiero di Martin Lutero è la sua posizione, sviluppata in contrasto con Erasmo da Rotterdam, circa il seguente interrogativo: può l'uomo scegliere con le proprie forze la grazia divina e la propria salvezza?⁴¹ Berndt Hamm ha giustamente ricordato che, nel tardo

6); cf. U. KÖPF, «Martin Luthers Lebensgang als Mönch», in G. RUHBACH, K. SCHMIDT-CLAUSEN (a cura di), *Kloster Amelungsborn 1135-1985*, Hermannsburg 1985, 187-208. [WA: *Weimarer Ausgabe*, WA.B: *Briefe*, WA.TR: *Tischreden*].

⁸ Su queste informazioni seguono in sostanza M. BRECHT, *Martin Luther. Sein Weg zur Reformation*, Calwer, Stuttgart 1981, 59-82, nonché ID., *Martin Luther. Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521-1532*, Calwer, Stuttgart 1986, 95-108. Offire sempre molto materiale, anche se in un'ottica molto netta, O. SCHEEL, *Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation II*, Mohr, Tübingen 1930.

⁹ WA 48,421; in proposito O. BAYER, «Vom Wunderwerk, Gottes Wort recht zu verstehen: Luthers letzter Zettel», in W. HAUG, D. MIETH (a cura di), *Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlicher Tradition*, Fink Verlag, München 1992, 287-306 (rist. Nella collana KuD 37, Fink Verlag, München 1991, 258-279), nonché ID., *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*, III ed., Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2007, 15-26.

¹⁰ Cf. inoltre le raccolte e i contributi citati nella n. 10. Cf. il testo tratto dalla *Regula Sancti Augustini* [tertia, praeceptum = CPL 1839b = Mach II 3590] 1,4 (cit. in L. VERHEIJEN, *La règle de saint Augustin I* [Tradition manuscrite], Études Augustiniennes, Paris

1967, 417-437: «*Et non dicatis aliquid proprium, sed sint vobis omnia communia, et distribuatur unicuique vestrum a praeposito vestro victus et tegumentum, non aequaliter omnibus, quia non aequaliter valetis omnes, sed potius unicuique sicut cuique opus fuerit. Sic enim legitis in Actibus Apostolorum, quia erant illis omnia communia et distribuatur unicuique sicut cuique opus erat*» (Act. 4, 32 e 35).

¹¹ Cf. il classico A. ZUMKELLER, *Das Mönchtum des heiligen Augustinus* (Cassiciacum 11), Augustinus Verlag, Würzburg 1968, 323-342. Sulla regola, adesso cf. inoltre G. MELVILLE, A. MÜLLER, *Regula Sancti Augustini. Normative Grundlage differenter Verbände im Mittelalter. Tagung der Akademie der Augustiner-Chorherren von Windesheim und des Sonderforschungsbereichs 537, Projekt C «Institutionelle Strukturen religiöser Orden im Mittelalter» vom 14. bis zum 16. Dezember 2000 in Dresden* (Publikationen der Akademie der Augustiner-Chorherren von Windesheim 3), Paring 2002, e U. KÖPF, «Die Regula Augustini (Augustinregel)», in V.H. DRECOLL (a cura di), *Augustin Handbuch*, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2007, 565-570.

¹² Sul tema è fondamentale un volume collettaneo curato da K. ELM (a cura di), *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen* (Berliner Historische Studien 14; Ordensstudien 6), Duncker&Humblot, Berlin 1989, in particolare



Medioevo, la questione del «volere e non-riuscire» non costituiva soltanto un argomento accademico (analogo, per esempio, alle attuali discussioni delle scienze esatte), ma un tema di grande rilevanza per la cura d'anime e dunque per la prassi quotidiana.⁴²

Sconcertando Erasmo (e molti cristiani evangelici fino ai giorni nostri) Lutero formula un'alternativa scabrosa: o l'uomo vi viene condotto dallo spirito santo oppure viene cavalcato dal demonio, ma in nessun caso, in relazione alla salvezza, risulta essere una persona autonoma dotata di libertà decisionale, bensì una bestia da sella, cavalcato da Dio o dal demonio.⁴³

Questa posizione, estremamente problematica per l'antropologia moderna, la quale, in linea di principio, muove dalla decisione tendenzialmente libera dell'individuo, è una posizione profondamente agostiniana, anche se Lutero non argomenta in termini agostiniani nel suo scritto contro Erasmo del 1525.⁴⁴

Nella disputa di Heidelberg del 1518, svoltasi dinanzi al capitolo generale del suo ordine, Lutero aveva motivato la sua battaglia contro l'idea del libero arbitrio in materia di salvezza ricorrendo nuovamente ad Agostino, e ovviamente riteneva di essere schierato al fianco del santo patrono del suo ordine monastico anche durante il confronto con Erasmo.

In effetti sia le opinioni espresse da Lutero nel 1518

sia quelle del 1525 presuppongono quella tarda antropologia antipelagiana di Agostino, che il filosofo Kurt Flasch ha definito un «insopportabile incupimento» dell'immagine dell'uomo, un'immagine che nell'antichità pagana era di per sé luminosa.⁴⁵ Sia Lutero sia Agostino non negano che l'uomo possa scegliere liberamente, per esempio nel caso debba decidere se bere acqua o vino, e che quindi possa essere considerato responsabile delle proprie azioni. Contestano però, con estremo vigore, l'esistenza di un libero arbitrio *in materia di salvezza*.

Possiamo arrestare qui le nostre riflessioni: nelle tesi sopra esposte ci siamo volutamente concentrati, per ragioni puramente paradigmatiche, su alcuni aspetti, particolarmente caratteristici, della parentela teologica esistente tra Agostino e Lutero. Si dovrebbero evocare anche altri numerosi aspetti, accennati peraltro in riferimento ad alcune posizioni della letteratura secondaria. Al termine delle mie riflessioni, espresse in segno di riconoscenza per il grande onore assegnatomi, ritengo di dover far cenno ad alcune questioni di principio che intendo brevemente esporre in quest'ultima sezione.

L'idea della «rottura»

Sia sul versante evangelico sia su quello cattolico è invalsa l'abitudine di ricostruire la vita di Lutero come

il contributo di F.X. MARTIN, «The Augustinian Observant Movement», 325-345. Istruttivo anche D. MERTENS, «Monastische Reformbewegungen des 15. Jahrhunderts: Ideen – Ziele – Resultate», in I. HLAVÁČEK, A. PATŠCHOVSKÝ (a cura di), *Reform von Kirche und Reich zur Zeit der Konzilien von Konstanz (1414-1418) und Basel (1431-1449. Konstanz-Prager Historisches Kolloquium (11.-17. Oktober 1993)*, UVK, Konstanz 1996, 157-181.

¹³ B. HAMM, «Staupitz, Johann[es] von», in *TRE* 32, Berlin-New York 2000, 119-127, nonché V. LEPPIN, «Ich hab all mein ding von Doctor Staupitz?», Johannes von Staupitz als Geistlicher Begleiter in Luthers reformatorischer Entwicklung», in D. GREINER (a cura di), *Wenn die Seele zu atmen beginnt... Geistliche Begleitung in evangelischer Perspektive*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2007, 60-80, riedito in ID., *Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation* (SHR 86), Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2015, 241-259.

¹⁴ Per il nostro contesto è importante la recezione (non certo al centro della sua teologia, ma comunque sottolineata) dell'Agostino antipelagiano: HAMM, «Staupitz, Johann[es] von», 123s.; OBERMAN, *Werden und Wertung der Reformation*, 82-140; M. SCHULZE, «Via Gregorii» in *Forschung und Quellen*, in H.A. OBERMAN (a cura di), *Gregor von Rimini. Werk und Wirkung bis zur Reformation* (SuR 20), De Gruyter, Berlin 1981, 1-126, nonché M. WRIEDT, *Gnade und Erwählung. Eine Untersuchung zu Johann von Staupitz und Martin Luther* (VIEG 141), Von Zabern, Mainz 1991.

¹⁵ B. HAMM, «Normative Zentrierung im 15. und 16. Jahrhundert. Beobachtungen zu Religiosität, Theologie und Ikonologie», in *ZHF* 26(1999), 163-202, riedito in R. FRIEDRICH, W. SIMON (a cura di), *Religiosität im späteren Mittelalter. Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen* (SHR 54), Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2011, 3-40, nonché ID., «Was ist Frömmigkeitstheologie? Überlegungen zum 14. bis 16. Jahrhundert», in H.-J. NIEDEN, M. NIEDEN (a cura di), *Praxis Pietatis. Beiträge zu Theologie und Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit. FS für Wolfgang Sommer*, Kohlham-

mer, Stuttgart 1999, 9-45, riedito in ID., *Religiosität im späteren Mittelalter. Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen*, 116-153.

¹⁶ In proposito M. WRIEDT, «Die Anfänge der Theologischen Fakultät Wittenberg 1502-1518», in I. DINGEL, G. WARTENBERG (a cura di), *Die Theologische Fakultät Wittenberg 1502 bis 1602. Beiträge zur 500. Wiederkehr des Gründungsjahres der Leucorea* (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie 5), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2002, 11-37.

¹⁷ U. KÖPFE, «Martin Luthers theologischer Lehrstuhl», in DINGEL, WARTENBERG (a cura di), *Die Theologische Fakultät Wittenberg 1502 bis 1602*, 71-86; cf. inoltre W. ZÖLLNER, «Luther als Hochschullehrer an der Universität Wittenberg», in G. VOGLER et al. (a cura di), *Martin Luther. Leben – Werk – Wirkung*, Akademie Verlag, Berlin 1983, 31-43.

¹⁸ BRECHT, *Martin Luther: sein Weg zur Reformation, 1483-1521*, 128.

¹⁹ K. MÜLLER, «Luthers römischer Prozess», in *ZKG* 24(1903), 46-85; G. MÜLLER, «Die römische Kurie und die Anfänge der Reformation», in *ZRGG* 19(1967), 1-32, riedito in ID., *Causa Reformationis. Beiträge zur Reformationsgeschichte und zur Theologie Martin Luthers*, Gütersloh Verlagshaus Mohn, Gütersloh 1989, 79-110; ID., «Die römische Kurie und der Reichstag zu Worms 1521», in F. REUTER (a cura di), *Der Reichstag zu Worms. Reichspolitik und Luthersache*, Stadtarchiv, Worms 1971, 237-256, riedito in ID., *Causa Reformationis*, 111-130 nonché ID., «Luthers Beziehungen zu Reich und Rom», in H. JUNGHANS (a cura di), *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1985, 369-401 e 849-860, poi riedito in ID., *Causa Reformationis*, 501-546, e ora (con estrema perspicacia) V. REINHARDT, *Luther, der Ketzer. Rom und die Reformation*, III ed., Beck C. H., München 2017.

²⁰ WA VIII, 573-669; cf. B. LOHSE, *Mönchtum und Reforma-*

un percorso in vista di una rottura più o meno definitiva con il cattolicesimo e, dunque, anche con il «Lutero cattolico». Qui non c'è affatto bisogno di contestare la *particula veri* di questa impostazione, perché non ci interessa levigare ingenuamente le differenze.

Si possono chiamare in causa vari testi ed eventi per avallare l'idea di una simile rottura, in particolare, forse, la disputa di Lipsia del 1519, nella quale Lutero, sulla scorta del concilio riformistico di Costanza, quello che condannò Jan Hus, contesta la tesi dell'infallibilità di principio da attribuire alla Chiesa di Gesù Cristo nelle sue codificate manifestazioni di vita e istituzioni, una tesi inderogabile per la teologia cattolica coeva e presumibilmente essenziale anche per Agostino.

In tal modo, Lutero finì per prendere le distanze anche dal conciliarismo, autorevole teologia riformistica medievale, e per evidenziare altri problemi che in parte continuano a ripresentarsi anche nel dialogo ecumenico odierno e che, da allora, sono stati forse ulteriormente inaspriti dall'evoluzione dottrinale della Chiesa cattolica romana. Nella sua breve monografia su *Martin Lutero. Una prospettiva ecumenica* il card. Walter Kasper scrive: «Lutero non era un ecumenico».⁴⁶

Eppure questa visione è unilaterale, come mostra

con chiarezza il libro del card. Kasper. Questo modo di guardare a Lutero potrebbe essere approfondito ove si prenda in considerazione ancora una volta il suo agostinismo. I fossati scavati dalla teologia di Lutero, in realtà, non dividono soltanto la Chiesa cattolica romana da quella evangelica.

Attualmente, infatti, numerosi teologi sistematici evangelici stanno prendendo le distanze dalla teologia luterana della parola di Dio, perché essa rimanderebbe, per esempio, a Karl Barth, del quale vorrebbero liberarsi. L'idea che l'uomo non possieda libero arbitrio in materia di salvezza risulta provocatoria per i teologi e per i credenti sia evangelici sia cattolici.

È inutile infatti negare che essa contraddice quell'immagine dell'uomo moderna, nella quale la libertà sconfinata è proposta come la forma desiderabile di esistenza e l'assoluta libertà di scelta è presentata come *optimum*. Il card. Kasper scrive: con questa posizione «Lutero rimane un corpo estraneo nel moderno».⁴⁷

Eppure, di fronte alla storia disastrosa del XX secolo, specie in Germania, la concezione riformata di una libertà limitata, di una libertà che si fa asservire perché conosce il fondamento divino di ogni libertà umana, sembra essere la più realistica e, in quanto tale, moderna.

tion. Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchsideal des Mittelalters (FKDG 12), Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1963.

²¹ Come del resto lo è stato Staupitz, per lui così decisivo: M. WRIEDT, «Staupitz und Augustin. Zur Kirchenväterrezeption am Vorabend der Reformation», in L. GRANE, A. SCHINDLER, M. WRIEDT (a cura di), *Auctoritas Patrum. Zur Rezeption der Kirchenväter im 15. und 16. Jahrhundert* (VIEG. Abteilung Abendländische Religionsgeschichte Beiheft 37), Zabern, Mainz 1993, 227-257.

²² W. FRIEDENSBURG, *Geschichte der Universität Wittenberg*, Max Niemeyer, Halle 1917, 27 (statuti del 1508; documenti in *ibid.*).

²³ Per la nuova edizione riveduta di M. LUTERO, *Einführung in die Sententiae in IV libris distinctae des Petrus Lombardus von 1509*, in WA IX, 29, 1-19 cf. ora H. JUNGHANS, *Der junge Luther und die Humanisten* (AKG 8), H. Boehlaus Nachfolger, Weimar 1984, 96s, in particolare 98-108, dove si trovano inoltre osservazioni sull'autenticità e lo stile dell'annotazione.

²⁴ Nella sterminata bibliografia specialistica segnalò soprattutto A. HAMEL, *Der junge Luther und Augustin*, Olms Weidmann Verlag, Hildesheim-New York 1980 (precedente ed. in 2 voll., Bertelsmann, Gütersloh 1934-1935); B. LOHSE, «Die Bedeutung Augustins für den jungen Luther», in *KuD* 11(1965), 116-135; L. GRANE, *Modus Loquendi Theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515-1518)* (Acta Theologica Danica 12), Brill, Leiden 1975, 27-32 («Storia della ricerca»), 32-62 e 63-103, nonché H.-U. DELIUS, *Augustin als Quelle Luthers. Eine Materialsammlung*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1984 e M. SCHULZE, «Martin Luther and the Church Fathers», in I. BACKUS (a cura di), *The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists II*, Brill, Leiden 1997, 573-626, in particolare 576-585.

²⁵ Un'evidente eccezione è costituita, in particolare, da Christoph P. Burger, storico della Chiesa di Amsterdam, ora emerito, e da altri colleghi come Berndt Hamm, provenienti dall'ambiente

legato alla scuola di Heiko Augustinus Oberman. In proposito cf. i riferimenti ai lavori di Burger e Hamm segnalati nelle note seguenti.

²⁶ B. LOHSE, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1995, 101: «Il contesto in cui Bizer ha messo a punto i contenuti della conoscenza (*scil.* riformata di Lutero, *C.M.*) potrebbe rivelare un certo influsso della teologia barthiana». Lohse non si chiede, evidentemente, se anche Barth non possa magari aver subito l'influenza della teologia riformata della parola di Dio.

²⁷ E. HIRSCH, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens IV*, Münster 1984 (ed. G. Mohn, Gütersloh ³1964, 76) scrive a proposito di Semler: «Cosi è impallidito lo splendore dei dogmi agostiniani. Non sono più l'espressione immutabile, sempre vigente, della verità cristiana stessa. Non sono altro che le opinioni personali, storicamente condizionate, di un dottore della Chiesa fuoriuscito dalla cornice delle più antiche tradizioni ecclesiastiche, opinioni che è possibile mettere in dubbio e combattere senza lasciare il terreno del discorso cristiano». ID., *Geschichte der neuern evangelischen Theologie V*, Münster 1987 (ed. G. Mohn, Gütersloh ³1964, 68) scrive inoltre a proposito di Bretschneider: «Chi a tal riguardo intende ragionare in maniera coerente deve piantarla definitivamente con Agostino e abbandonare la dottrina della totale inettitudine dell'uomo naturale. A questo però devono indurci anche la riflessione e l'esperienza». Sull'immagine del «matrimonio innaturale», particolarmente sgradevole ai nostri occhi contemporanei se si pensa al coinvolgimento di Hirsch nel nazionalsocialismo, cf. J. ROHLS, *Protestantische Theologie der Neuzeit. Das 20. Jahrhundert II*, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 1997, 602.

²⁸ Cf. però l'analisi e il giudizio assai ponderati di V.H. DRECOLL, M. KUDELLA, *Augustin und der Manichäismus*, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2011, 207-221 oppure, prima di loro, di W. GEERLINGS, «Zur Frage des Nachwirkens des Manichäismus in



Unire le confessioni?

Ancora una volta: queste riflessioni si collocano di traverso rispetto allo scisma confessionale dell'Europa moderna e mostrano che un'analisi rigorosa di Lutero potrebbe unire le confessioni, piuttosto che separarle inevitabilmente. Detto brevemente: a questo punto emergono delle alleanze che toccano tutte le demarcazioni sinora affermatesi.

Come abbiamo visto sulla scorta della controversia tra Lutero ed Erasmo, è possibile riferirsi ad Agostino in modi diversi, mettendo in luce, accentuando o appunto sfumando, elementi differenti della sua teologia. Non si potrà tuttavia contestare che Martin Lutero abbia preso molto sul serio determinati elementi della teologia elaborata dal santo patrono del suo ordine nonché della sua facoltà, e vi si sia richiamato in maniera appropriata.

Ne è conseguito, paradossalmente, che il concilio di Trento, condannando Lutero, ha condannato, nello stesso tempo, almeno una dimensione della teologia di

Agostino (dunque di un dottore della Chiesa occidentale riconosciuto come tale dalla Chiesa cattolica romana), come si può constatare, in particolare, nelle risoluzioni riguardanti la permanenza del peccato dopo il battesimo.⁴⁸

Una disputa su Lutero è sempre stata e continua a essere anche una disputa sull'adeguata interpretazione di Agostino. Questa considerazione ci consente oggi di guardare con maggior distacco ad alcune dispute del XVI secolo. Oggi però, dopo tanti secoli e di fronte alle sfide drammatiche che il cristianesimo si trova ad affrontare all'inizio del XXI secolo, le diverse interpretazioni del padre della Chiesa nordafricano possono forse essere concepite come trasformazioni, di volta in volta indipendenti, della sua teologia. Esse, non senza un certo sforzo, si possono organizzare in maniera così complementare, da consentire di superare, una volta per tutte, le conseguenze dello scisma verificatosi nella Chiesa occidentale.

Mi sembra chiaro che questi sono sogni da patrolo-

der Theologie Augustins», in *ZKTh* 93(1971), 45-60 (ora riedito in ID., *Fußnoten zu Augustinus. Gesammelte Schriften*, Brepols, Turnhout 2010, 29-53).

²⁹ E. JÜNGEL, *Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift* (Kaiser Traktate 30), II ed. riveduta, Kaiser, München 1978 (poi riedita in ID., *Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit. Theologische Erörterungen IV*, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2000, spec. 92).

³⁰ G. EBELING, *Luther. Einführung in sein Denken* (UTB 1090), IV ed. riveduta, Mohr, Tübingen 1981, 122-130 ecc. (l'opera è suddivisa secondo distinzioni fondamentali) nonché ID., «Das rechte Unterscheiden. Luthers Anleitung zu theologischer Urteilskraft», in *ZThK* 85(1988), 219-258 (ora riedita in ID., *Wort und Glaube Bd. 4: Theologie in den Gegensätzen des Lebens*, Mohr, Tübingen 1995, 420-459; cf. a tal riguardo A. BEUTEL, «Gerhard Ebeling und die Erforschung der Theologie Luthers», in R. VINKE (a cura di), *Luthersforschung im 20. Jahrhundert. Rückblick – Bilanz – Ausblick* (VIEG. Abteilung für abendländische Religionsgeschichte Beiheft 62), Zabern, Mainz 2004, 99-116).

³¹ Ovviamente queste relazioni sono ben dimostrabili anche sul piano storico, perché Lutero ha letto il *De spiritu et littera*, come attestato già dai *Dictata super Psalterium*: L. GRANE, *Modus Loquendi Theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515-1518)*, 46-52; sullo scritto di Agostino cfr. V.H. DRECOLL, «De spiritu et littera (Über den Geist und den Buchstaben)», in ID. (a cura di), *Augustin Handbuch*, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2007, 328-334, nonché ID., «Gratia», in *Augustinus-Lexikon III*, Schwabe, Basel 2004-2010, 182-242 e A. ZUMKELLER, «Entstehungsgeschichte der Schrift "Der Geist und der Buchstabe"», in A. ZUMKELLER (a cura di), *Sankt Augustinus – Lehrer der Gnade I*, Augustinus-Verlag, Würzburg 1971, 39-43.

³² In proposito cf. già JUNGHANS, *Der junge Luther und die Humanisten*, 274-287; la discussione è stata nuovamente rianimata qualche anno fa da J. RINGLEBEN, *Gott im Wort. Luthers Theologie von der Sprache her*, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2010, il quale, con le sue indagini, vorrebbe argutamente erigere un fronte «contrapposto al barthianismo o a una teologia orientata alla coscienza di stampo schleiermacheriano».

³³ Mi riferisco soprattutto ai seguenti scritti: *Ein Sermon vom Sakrament der Buße* (1519: WA II, 713-723 e StA I, 245-257); *Ein Sermon von dem heiligen hochwürdigen Sakrament der Taufe* (1519: WA II, 727-737 = StA I, 259-269) und *Ein Sermon von dem ho-*

chwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften (1519: WA II, 742-758 = StA II, 272-287). Questi testi vanno letti insieme, sebbene siano stati pubblicati separatamente. Lutero ha riassunto tutti i sermoni in una lettera a Spalantino (WA.Br I, 594 s., 19-25). Nonostante i numerosi refusi, il testo dell'edizione curata, introdotta e commentata da Hans-Ulrich Delius [StA: *Studienausgabe*] è comunque da prediligere rispetto a quello nell'edizione weimariana: H.-U. DELIUS, (a cura di), *Martin Luther Studienausgabe*, in collaborazione con H. JUNGHANS, R. PIETZ†, J. ROGGE e G. WARTENBERG, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1979 [StA: *Studienausgabe*].

³⁴ AUG. IO. *Ev. Tract.* 80,3 (CChr.SL XXXVI, 529, 5s. Willems); sul tema cfr. inoltre P. BRIGHT, «Ekklesiologie und Sakramentenlehre», in V.H. DRECOLL (a cura di), *Augustin Handbuch*, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2007, 506-518, nonché K.-H. ZUR MÜHLEN, «Zur Rezeption der Augustinischen Sakramentsformel "Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum" in der Theologie Luthers», in *ZThK* 70(1973), 50-76.

³⁵ In LOHSE, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, 149s. troviamo il tentativo di bilanciare, da un lato, le differenze tra Lutero e Agostino e, dall'altro, le omissioni di Lutero. Non stupisce certo che Lutero, anziché limitarsi a ripetere le idee di Agostino, le abbia anche trasformate, ma non per questo bisognava arrivare a scrivere una voce dedicata all'eucaristia (ovvero *Sacramentum corporis et sanguinis Christi*) nel lessico su Agostino. In realtà la consueta enfasi sulla fede (già visibile nelle *Resolutiones* collegate alle tesi sull'indulgenza: WA I, 544, 40s, nonché nella presentazione del colloquio con Caetano ad Augusta redatta da Lutero: WA II, 15,28 s.), che Lohse presenta come differenza tra Lutero e Agostino, informa già la lettura d'Agostino offerta da Pietro Lombardo: *Sententiae Liber IV*, d,3, c.1: *Non quia dicitur, sed quia creditur* (scil. il sacramento può sviluppare la sua *virtus*: *Spicilegium Bonaventurianum* 5,243, 21s.). Durante l'audizione, Lutero si richiama inoltre esplicitamente ad Agostino e al suo famoso passo citato nella n. 44 (WA II, 15). Proprio a questa argomentazione Lutero si attiene in vari passi e con molta coerenza negli anni dal 1517 al 1520.

³⁶ *Confessio Helvetica Posterior* (1566, redatta da Heinrich Bullinger), citata in M. BUCSAY†, E. CAMPI, Z. CSEPREGI, W.H. NEUSER, J.G.J. VAN BOOMA (a cura di), *Reformierte Bekenntnisschriften Bd. 2/2 1562-1569*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener 2009, 273, 28 (Campi); sulla differenza di accenti tra la teologia di Lutero e di

go. Sono comunque così realista da non ritenere che determinate posizioni sostenute nell'ambito della mia disciplina – soprattutto quelle relative al significato fondamentale che detiene Agostino per la teologia di Lutero e d'altri riformatori – costituiscano una chiave che consenta di aprire tutte le porte chiuse a una riconciliazione ecumenica.

In tempi caratterizzati da una problematica specializzazione della scienza, e di riflesso anche della teologia e della patristica, si dovrebbe compiere un particolare, ulteriore sforzo d'evitare le generalizzazioni e, a fortiori, gli attacchi dilettantistici nei confronti d'altre confessioni.

Se oggi fossi riuscito a dimostrare loro che il lavoro di un patologo che fa quanto è richiesto dal suo ufficio – cioè identificare e descrivere tracce della recezione e della trasformazione dell'immagine di Agostino avvertibili nell'Ordine degli eremiti agostiniani del XVI secolo – potrebbe essere d'aiuto nel promuovere nell'anno giubilare della Riforma 2017, perlomeno per un tratto del cammino, l'avanzamento dell'unità dei cri-

stiani, allora riterrei d'aver potuto esprimere la mia modesta riconoscenza per il conferimento di un grande onore che tanto mi ha commosso.

Il card. Kasper si esprime nei seguenti termini: «Abbiamo bisogno di un ecumenismo recettivo, disposto ad apprendere gli uni dagli altri». ⁴⁹ Se studiamo insieme Agostino e se studiamo insieme il monaco agostiniano Lutero allora il dottore della Chiesa ci si mostrerà in alcuni punti sorprendentemente nuovo e in altri sorprendentemente estraneo, ma da una nuova prospettiva. Allora non avremmo solo imparato gli uni dagli altri, ma anche imparato insieme.

Che io ora possa imparare insieme a loro; che ciò mi consenta, come teologo evangelico dotato di un *nihil obstat* romano presente tra di loro, con un vero dottorato, come diceva il mio collega, di impegnarmi anche in altre sedi a praticare ancor più il nostro apprendimento comune.

Christoph Marksches

questa confessione riformata cf. E. KOCH, *Die Theologie der Confessio Helvetica Posterior* (BGLRK 27), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener 1968, 32-40.

³⁷ E. BIZER, *Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther*, II ed. ampliata, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener 1961, in particolare 115-123; sugli *Acta Augustana*, cf. T. KAUFMANN, «Die Frage nach dem reformatorischen Durchbruch. Ernst Bizers Lutherbuch und seine Bedeutung», in R. VINKE (a cura di), *Lutherforschung im 20. Jahrhundert. Rückblick – Bilanz – Ausblick*, 71-97.

³⁸ RINGLEBEN, *otti m Wort*, 144-153 e (sul rapporto tra parola e fede) 165-169.

³⁹ M. LUTHER, *Acta Augustana* (1518; WA II, 13, 19-22): *Fides autem est nihil aliud quam illud, quod deus promittit aut dicit, credere, sicut Ro: iijj. Credidit Abraham deo, et reputatum est ei ad iusticiam* (Rom 4,3). *Ideo verbum et fides necessario simul sunt et sine verbo impossibile est esse fidem, ut Isa: lv. Verbum, quod egreditur de ore meo, non revertetur ad me vacuum &c.* (Is. 55,11).

⁴⁰ G. HENNIG, *Cajetan und Luther. Ein historischer Beitrag zur Begegnung von Thomismus und Reformation* (Arbeiten zur Theologie 2.R. 7), Calwer, Stuttgart 1966, 74-80.

⁴¹ M. LUTHER, *De servo arbitrio* (1525), WA XVIII, 600-787 (StA 177-356). Nella sterminata bibliografia menziono due titoli che riescono a mostrare il mio modo di leggere questo difficile testo: H.J. IWAND, «Theologische Einführung» in *Martin Luther, Daß der freie Wille nichts sei. Antwort D. Martin Luthers an Erasmus von Rotterdam* (tr. ted. Di B. Jordahn), in M. LUTHER, *Ausgewählte Werke. Ergänzungsreihe I*, Kaiser, München ³1975, 253-264 e R. HERMANN, *Von der Klarheit der Heiligen Schrift. Untersuchungen und Erörterungen über Luthers Lehre von der Schrift in «De servo arbitrio»*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1958 (ora in ID., *Studien zur Theologie Luthers und des Luthertums. Gesammelte und nachgelassene Werke II*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1981, 170-255).

⁴² B. HAMM, «Wollen und Nicht-Können als Thema der spätmittelalterlichen Bußsorge», in B. HAMM, T. LENTES (a cura di), *Spätmittelalterliche Frömmigkeit zwischen Ideal und Praxis* (SuR.NR 15), Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2001, 111-146, ora in ID., *Religiosität im späteren Mittelalter. Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen* (SHR 54), Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2011, 355-390.

⁴³ Con ciò non s'intende ovviamente un determinismo nel sen-

so dell'opzione filosofica: W. HÄRLE, «Die Unvereinbarkeit des Determinismus mit Luthers Theologie unter Bezugnahme zur aktuellen neurobiologischen Diskussion», in W. HÄRLE, B. MAHLMANN-BAUER (a cura di), *Prädestination und Willensfreiheit. Luther, Erasmus, Calvin und ihre Wirkungsgeschichte. FS für Theodor Mahlmann zum 75. Geburtstag* (MThS 99), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2009, 1-22.

⁴⁴ Ovviamente bisogna tener presente che, nel corso della sua vita, Agostino ha assunto ed esposto posizioni assolutamente diverse, come Johannes Brachtendorf ha compendiato in maniera tanto efficace quanto breve: J. BRACHTENDORF, «Einleitung a Augustinus. *De libero arbitrio* – der freie Wille. Zweisprachige Ausgabe», in J. BRACHTENDORF, V.H. DRECOLL (a cura di), *Augustinus Opera – Werke IX*, Schöningh, Paderborn et al. 2009, 7-69, in particolare 67; cf. inoltre M. HUFTIER, «Libre arbitre, liberté et péché chez saint Augustin», in *RTAM* 33(1966), 187-281. Non meraviglia quindi che Erasmo possa ricorrere ad Agostino per sostenere la sua posizione in contrasto con Lutero; evidentemente vede in maniera più chiara l'evoluzione di Agostino: in proposito cf. a titolo d'esempio C. BURGER, «Erasmus' Auseinandersetzung mit Augustin im Streit mit Luther», in GRANE, SCHINDLER, WRIEDT (a cura di), *Auctoritas Patrum*, 1-13 e V. LEPPIN, «Deus absconditus und Deus revelatus. Transformationen mittelalterlicher Theologie in der Gotteslehre von «De servo arbitrio»», in *BThZ* 22(2005), 55-69 (ora in ID., *Transformationen*, 443-458).

⁴⁵ Tema sviluppatto con acume in K. FLASCH (a cura di), *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo, De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2* (Excerpta classica 8), tr. ted. di W. SCHÄFER, Dieterich'sche Verlagsbuchh., Mainz 1990, 7-138; in proposito cf. inoltre A. SCHINDLER, «Gnade und Freiheit. Zum Vergleich zwischen den griechischen und lateinischen Kirchenvätern», in *ZThK* 62(1965), 178-195.

⁴⁶ W. KASPER, *Martin Luther. Eine ökumenische Perspektive*, Patmos, Ostfildern 2016, 9 (cf. trad. it. *Martin Lutero. Una prospettiva ecumenica*, Queriniana, Brescia 2016).

⁴⁷ *Ivi.*, 47.

⁴⁸ C. MARKSCHIES, «Taufe und Concupiscentia bei Augustinus», in T. SCHNEIDER, G. WENZ (a cura di), *Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen. Dialog der Kirchen* (Veröffentlichungen des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen 11), Herder, Freiburg 2001, 92-108.

⁴⁹ KASPER, *Martin Luther. Eine ökumenische Perspektive*, 65.