
Mariannina Failla

LUTERO FRA TEOLOGIA E ANTROPOLOGIA

*L'amore per sua natura è pieno di zelo, e
condiscendente verso colui che ama,
come Cristo, che sebbene signore in tutto,
nato da donna, nato sotto la legge, (Gal 4,4),
è ad un tempo libero e servo,
in forma di Dio e in forma di servo (Fil 2,6-7).*

Martin Lutero, Sulla libertà del cristiano

1. Obbedienza

Si vuole partire da un *topos* della lettura luterana di Paolo, presente nella lettera ai Filippesi scritta alla comunità di Filippi da Paolo prigioniero.

Parte degli esegeti ritiene che il brano scelto sia un inno precedente a Paolo, dunque un testo frutto della fede di una comunità proto-cristiana, che l'Apostolo ha voluto porre nel cuore della Lettera ai Filippesi probabilmente perché riassume in modo essenziale l'intero movimento del Cristo: la preesistenza, l'incarnazione, la vita terrena, la morte in croce, l'innalzamento nella gloria.

Ecco il testo nella traduzione di Enzo Bianchi¹

Cristo Gesù, essendo nella *forma* di Dio (*en morphè theou*), non stimò un possesso geloso l'essere come Dio (*to einai ida theo*), ma *svuotò* se stesso (*all èauthon ekénose*), prendendo *forma* di schiavo, diventando partecipe dell'umanità; e, trovato in aspetto come uomo, *umiliò* se stesso facendosi *obbediente* fino alla morte, anzi alla morte di croce. Per questo Dio l'ha *sovraesaltato* e gli ha donato il Nome che è al di sopra di ogni nome, affinché nel Nome di Gesù ogni ginocchio di esseri celesti, terrestri e infernali si pieghi e ogni lingua proclami che Gesù Cristo è il Signore a gloria di Dio Padre (*Filippesi, 2,6-11*)².

Di questo brano interessa mettere in evidenza il rapporto fra *morphè* e svuotamento/annichilimento: il Cristo partecipa della *morphè* divina e partecipare della forma coincide con l'eguaglianza fra natura divina e quella del Cristo [non stimò un possesso geloso l'essere *come* Dio – è scritto nell'inno]; se questo è vero, rinunciare alla *morphè* divina significa rinunciare alla propria natura che è, per l'appunto, eguaglianza con Dio. Svuotare se stesso allora vuol dire alienare da sé la propria natura per assumere forma di schiavo. Lo svuotamento media così la relazione fra due opposte forme: quella divina e quella dello schiavo. Ma nel movimento di *kénosis* (svuotamento, annullamento di sé) Cristo non fa che obbedire

1 Per la cristologia contemporanea italiana si veda il contributo di Enzo Bianchi, *Vivere è Cristo*, San Paolo edizioni, Milano 2013.

2 Per le versioni in greco e latino della *Lettera ai Filippesi* si veda *La Sainte Bible Polyglotte, Nouveau Testament*, Tom VIII, R. Roger et F. Chernoviz, Libraires-Éditeurs, Paris 1909, p. 228.

a ciò cui sta rinunciando, ossia a Dio. Anche l'annientamento di sé tradisce così la sua natura divina che si manifesta ora nella modalità dell'obbedienza. Obbedire a Dio implica il movimento dialettico dell'annientamento della propria forma divina per conservarla nella forma opposta di servo, l'abbassamento a servo è necessario per l'innalzamento al di sopra di ogni essere e nome³.

2. Oltre l'obbedienza

Il commento di Lutero ai passi paolini sopra citati – presente nelle sue lezioni su *La lettera ai Romani* – accentua la natura dialettica del Cristo, anzi si concentra esclusivamente su di essa elaborando una teologia molto più radicale di quella che fonda sull'obbedienza il movimento di annientamento/innalzamento del Cristo. Il rapporto di opposizione riguarderà Dio stesso e la sua rivelazione nel Cristo, dotato di due nature egualmente vere descritte mirabilmente nei seguenti passi delle lezioni luterane:

[...] dal primo istante del concepimento di Cristo, a causa dell'unione delle due nature, è stato [ed è] vero dire: questo Dio è il figlio di Davide, questo uomo è il Figlio di Dio. La prima affermazione è vera perché la divinità è stata *annientata* e nascosta nella carne; la seconda è vera perché la sua umanità è stata perfezionata e promossa alla divinità. Sebbene però le cose stessero in questi termini, in modo cioè che egli non è stato fatto in quanto Figlio di Dio, benché sia stato fatto in quanto figlio dell'uomo, non di meno egli è sempre stato il medesimo Figlio, ed è il Figlio di Dio anche in quel tempo⁴.

Noi dunque ci troviamo di fronte ad un essere che nella medesimezza della propria natura è continua duplicità di opposti: servo/signore, abbassamento/innalzamento, spirito/carne; duplicità inoltre – come ci dice Lutero stesso – in cui ogni natura (umana/divina) può essere, ed è, assolutamente vera in ogni tempo. È qui opportuna una breve chiarificazione sulla natura paradossale dell'opposizione luterana rispetto ai dettami aristotelici, secondo i quali l'opposizione può essere contraddittoria o contraria. L'opposizione contraddittoria può riguardare la predicazione di un oggetto in universale e in particolare, ad esempio "ogni uomo è bianco", "alcuni uomini sono neri", sicuramente una delle due affermazioni sarà vera e l'altra falsa. L'opposizione fra contrari, invece, riguarda due proposizioni universali che possono risultare entrambe false, ad esempio "ogni uomo è generoso", "nessun uomo è generoso", o "ogni uomo è giusto", "nessun uomo è giusto", si può dare, infatti, un terzo caso – "alcuni uomini sono giusti" o "alcuni uomini sono generosi" – che rende false le due proposizioni contrarie⁵. Aristotele contempla anche il caso di opposizioni contraddittorie.

3 Per un Dio capace di rinunciare alla propria trascendenza si veda Adolphe Gesché, *Un Dieu precitaire*, in Id.-P. Scolas (a cura di), *Et si Dieu n'existait pas?*, Cerf-Université Catholique, Paris-Louvain 2001, pp. 146-147.

4 Martin Lutero, *La lettera ai Romani (1515-1516)*, San Paolo, Milano 1991, passi 167-168, pp. 199-200.

5 In quest'ultimo passaggio il principio di contrarietà viene subordinato a quello di contraddizione perché il caso, volto a rendere false le due proposizioni contrarie, stabilisce con le proposizioni universali falsificate lo stesso rapporto dell'opposizione contraddittoria (oggetto universale/oggetto particolare).

dittorie di oggetti singolari come “Socrate è bianco” e “Socrate non è bianco”. Anche le contraddizioni di asserzioni singolari si escludono a vicenda: se è vera l’una è sicuramente falsa l’altra⁶. Lutero scardina questo pilastro aristotelico introducendo una particolare modalità della contraddizione di oggetti singolari secondo la quale gli opposti contraddittori sono entrambi veri: si pensi al deittico “questo” usato da Lutero nelle asserzioni: “questo Dio è uomo”, “questo uomo è Dio”. Se noi le traduciamo in questo modo: “questo Dio è uomo/questo Dio non è uomo” e “questo uomo è Dio/questo uomo non è Dio”, la quaterna che ne deriva, relativa all’unione delle due nature del Cristo, si compone di proposizioni contraddittorie sempre vere, come sempre vere saranno le forme (*morphai*) contrarie attraverso le quali si manifesta Dio all’uomo. Mentre per Aristotele la possibile pari verità di proposizioni contraddittorie si dà solo nel caso in cui le contraddizioni si riferiscono ad un oggetto universale presentato però in forma non universale, come ad esempio “uomo è bianco” e “uomo non è bianco”, questa possibilità viene estesa da Lutero non solo alla contraddizione di proposizioni singolari enunciate sulla doppia natura del Cristo (“questo Dio è uomo/questo Dio non è uomo”, ecc.) bensì anche alla dinamica epifanica del divino che implica una relazione imprescindibile e indissolubile di contrari: nel momento in cui Dio si manifesta lo fa nella carnalità dell’umano in Cristo e non rinuncia alla verità della propria natura nascosta e alla verità della propria forma manifesta, ossia alla verità dell’annientamento di sé nell’umanità del Cristo. Ecco che in questo contesto la figura dell’obbedienza – elemento centrale della relazione fra la servile umanità e la magnificenza divina – retrocede, rimanendo sullo sfondo. In primo piano viene, invece, sempre di più la forza rivelatrice, teofanica dell’opposizione contraria, che diventa opposizione fra essenza e forma rivelativa (*phainomenon*). Una teologia della rivelazione, quella luterana, che va ben oltre, anzi si oppone all’idea che la rivelazione di Dio sia la creazione grazie alla quale si manifesta la sua magnificenza. Si spazza via così la scolastica della *theologia gloriae* e su questo punto si intraprende una strada diversa dalla mistica di Meister Eckhart e dei suoi allievi, nei cui confronti il luteranesimo non ha mai veramente chiuso definitivamente i rapporti, basti pensare all’ammirazione di Lutero per i *Sermoni* di Taulero⁷.

Alla creazione e al verbo creare Eckhart offre un significato ontologico ed etico molto forte:

Una netta distinzione fra contrarietà e contraddizione verrà offerta da Kant nella *Dialettica trascendentale* quando si appellerà alla dialettica zenoniana per stabilire la differenza fra opposizione analitica (principio di contraddizione) e opposizione dialettica (principio di contrarietà) e per sostenere che l’opposizione dialettica (la contrarietà antinomica può riguardare proposizioni entrambe false, come la tesi e l’antitesi della prima antinomia matematica o entrambe vere, come la tesi e l’antitesi della prima antinomia dinamica relativa alla libertà; per l’uso kantiano della dialettica zenoniana cfr. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kant’s gesammelte Schriften*, Bd. III, G. Reimer, Berlin, 1904; tr. it., *Critica della ragion pura*, Utet, Torino 1967 e Bompiani, Milano 2004, A 502-B 530.

6 Aristotele, *De interpretatione*, 7, 15-30.

7 Cfr. G. Taulero, *I sermoni*, introduzione e note di Marco Vannini, traduzione di Franca Belski, Milano, Edizioni Paoline 1997. Per la mistica renana di veda Alain de Libera, *Meister Eckhart e la mistica renana*, Milano, Jaca Book 1998. Per un’analisi del rapporto fra filosofia e mistica nel pensiero tedesco da Lutero al Conte Yorck si veda Francesco Donadio, *L’albero della filosofia e la radice della mistica: Lutero, Schelling, Yorck von Wartenburg*, Napoli, Bibliopolis, 2002.

Ma dato che Dio soltanto è la causa dell'essere nelle cose, e dato che per l'essere stesso, propriamente e naturalmente, oggetto di compiacimento è l'essere, e tutte le cose piacciono nell'essere – giacché egli è l'essere, perciò quel che da lui è prodotto è perfettamente e assolutamente buono. Infatti quel che c'è di essere sostanziale nel bene viene da Dio e *ne riceve l'entità*. In secondo luogo per l'essere, cioè Dio, l'essere è oggetto naturale di compiacimento, e Dio si compiace nell'essere. Perciò si dice nel *Libro della Sapienza I* “Creò perché le cose fossero”[...]”⁸.

Il verbo creare, veicolato in questi passi dalle nozioni di produzione e causa, assume un impegno ontologico dalle forti risonanze etiche. Se Dio è “essere” e in quanto tale è *Bene assoluto*, Egli non solo conferisce il bene a tutto ciò che produce, ma non ammette in sé il male. Nella sua vita produttiva, generativa Egli sembra conferire entità al Bene, e Bene alle entità, Dio è dunque soggetto primo di un'ontologia etica che molto risente delle concezioni plotiniane⁹. Verso il creato Dio ha anche un compito curativo. La sua azione medicamentosa si delinea quando Egli torna a sé dalla creazione in un movimento riflesso, ossia compiacendosi del creato e cercando riposo in tale compiacimento (il settimo giorno, *Genesi 2, 2–3*). Dio avrà cura del creato solo nella mediazione del suo sguardo verso la sua opera, sarà medico quando rivolgendosi al creato, al duale, al giorno e alla notte, al molteplice, alla caduta, cercherà riposo condiviso con il piacere di sé, ossia con il piacere del proprio Essere, ancora una volta si tratta di un piacere ontologico fondamentale. In questo momento – seguendo Eckhart – Dio diviene medico, anzi chirurgo, e non può non diventarlo. Come potrebbe, infatti, compiacersi, riposare compiaciuto nell'essere se il creato, che è, è dualità, male, non essere? Ancora Eckhart nel *Commento alla Genesi*:

Questa osservazione: si dice che Dio riposa non da questa o quella opera, ma dall'*intera*, perché egli provvede al[la] natura particolare nel suo agire ha di mira il maschio, non la femmina, mentre la natura universale, che provvede al tutto, ha di mira anche la femmina. Anche se il fuoco brucia il mantello di un povero tuttavia è buono per l'universo. Anche i mali sono rettamente ordinati da Dio per la bellezza e la integrità dell'universo, in modo che un male ne regoli un altro. In questo modo anche se qualcosa è un male per il singolo, è buono per l'intero universo. Dio ha di mira il meglio e la perfezione dell'universo, anche se con danno di una parte, come il medico nell'amputare un membro¹⁰.

L'idea agostiniana del male di negazione, presente ne *De libero arbitrio* e la concezione tomista di un male regolatore di altri si trasformano in queste righe nella metafora del Dio chirurgo che amputa la parte per il bene del tutto. Dunque Dio per poter riposare dall'intera creazione, riflettersi nel Bene dell'essere deve avvalersi della capacità di amputare avendo di mira la perfezione del tutto. Benché il pensiero mistico cristiano, da Eckhart a Cusano¹¹,

8 Meister Eckhart, *Commento alla Genesi*, Genova, Marietti, 1989, passo 137.

9 Lev Šestov, *Rokovoe nasledie. Livre inachevé sur Plotin*, Manuscripts n. 35, Paris, 1926, tr. it. *L'eredità fatale: etica e ontologia in Plotino*, a cura di Valentina Parisi, introduzione di Giuseppe Riconda, Ananke, Torino 2005.

10 Meister Eckhart, *Commento alla Genesi*, cit., passo 153.

11 Per il legame di Cusano con la mistica si veda Niccolò Cusano, *I Sermoni sul Dio inconcepibile*, tradotti e curati da Cesare Catà, Genova, il melangolo 2012. Particolarmente significativo a questo proposito è il sermone *Dov'è che è nato il Re dei Giudei (?)* del 6 gennaio 1456. Il suo intero contenuto speculativo si basa sulla convinzione che non bisogna più domandare «in quale luogo è nato Gesù», bensì

presenti un concetto di materia come virtualità – mostrando una notevole sensibilità nei confronti del potenziale innovativo della *Fisica* aristotelica¹², ripetutamente citata da Eckhart – il verbo creare mantiene un forte peso ontologico contro cui Lutero fa valere la sua teologia *Crucis*.

Distante dalla ontologia cristiana della creazione è anche la mistica ebraica. Nel *Libro fulgido* del 1203 «creare» è, per così dire, in Dio stesso parallelo ad un'altra attività: alla formazione, in particolare alla formazione della luce, nella quale soltanto si compie il prodigio ontologico dell'essere: «Dio forma la luce e crea la tenebra». Creare allora non riguarda l'essere, ma un fare desostanzializzato che è *hivri*, ossia risanamento, risanamento dalla divisione. Per il *Sefer-Ha-Bahir* «creare» appartiene alla tenebra priva di sostanza, mentre è il verbo «formare» a riguardare la luce luogo dell'essere: così il Rabbi Bun. 23.10: Rabbi Bun sedette ancora e spiegò che cosa significa il versetto «Colui che forma la luce e crea la tenebra» (Is. 45.7). «A proposito della luce in cui vi è sostanza è impiegato il termine formazione, mentre a proposito della tenebra, nella quale non v'è sostanza, si fa ricorso a creazione

asserire: «il Re dei Giudei è nato ed è il luogo assoluto di ogni cosa» (ivi, p. 126); convinzione questa presente non solo nel *Commento* di Meister Eckhart al *Vangelo di Giovanni*, ma anche nella *Genesi* e completata da Cusano attraverso l'idea, di origine agostiniana, che Dio sia non solo luogo del tempo, l'eterno ora dello scorrere della vita, ma anche «luogo dell'anima» e luogo «[...] della comprensione discorsiva» (ivi, p. 128). Dio chiama all'essere il non essere e diviene così «fine, luogo e riposo di tutti gli enti» (ivi, p. 127). Se Dio è luogo è però anche via: ossia luogo in cui noi ci troviamo e muoviamo, come ha affermato Paolo. «Noi siamo infatti dei viandanti» (ivi, p. 129), nel luogo senza fine che è Dio. L'uomo non potrà allora essere visto come caduta nella perversione ontologica del finito, ma come permanere nella via del divino che è al tempo stesso nostra origine e destinazione. L'uomo dunque non è solo *imago Dei*, egli è forse in primo luogo il viandante *dello e nell'Assoluto*.

- 12 Sarebbe molto interessante mettere in relazione la nozione di materia nella *Fisica* aristotelica con il testo *De Generatione et corruptione* per cogliere alcune origini medico-ippocratiche della stessa nozione di materia in grado di avvicinarla alla nozione di virtualità. se Aristotele ammette l'esistenza di elementi primi, egli non crede però che ci siano corpi semplici, ma sempre composti le cui interne relazioni e connessioni hanno come criterio la misura o la dismisura, l'eccesso. «Il fuoco – dice Aristotele nello scritto scientifico *Generazione e corruzione* II, (B) 3, 330 b-331 a – è eccesso di calore allo stesso modo che il ghiaccio è eccesso di freddezza [...]. Se pertanto il ghiaccio è [un eccesso nella combinazione di umido e freddo] che Aristotele chiama congelazione di umido e freddo, il fuoco, a sua volta, sarà un eccesso nella combinazione di secco e caldo che Aristotele chiamerà ebollizione di secco e caldo». In queste parole aristoteliche tornano termini medici ippocratici importanti: misura ed eccesso, vocaboli molti usati da Ippocrate, proprio quando deve indicare il metodo della *techne* medica. Non solo ma l'idea che non ci siano corpi semplici e che anche i cosiddetti corpi primigeni della natura siano frutto di connessioni e relazioni di elementi ci conduce ad una interessante concezione dinamica virtuale della materia. Potremmo dire che la materia per Aristotele non è, se per essere si intende un concetto generale ed indeterminato di essere, la materia è sempre determinata, ossia relazione e connessione di elementi, loro rapporti funzionali secondo misura o dismisura. La materia non è. Essa è sempre intreccio relazionale, funzionale di elementi. A questo riguardo importanti sono le parole di H.-G. Gadamer che nelle sue *Lezioni sulla metafisica e filosofia pratica in Aristotele*, Milano, Guerini e Associati, 2000, p. 75 afferma: «Materia è un concetto in Aristotele che non identifica un esistente, bensì una funzione», per comprendere che cosa è materia ci si può riferire alla funzione delle lettere nella composizione delle parole; esse sono il materiale, la materia del linguaggio, materia che però ha senso solo in quanto si compone e si organizza in parole. Ed in una tale concezione funzionale della materia la misura, la misura di ippocratica memoria, e la proporzione degli elementi svolgono sicuramente un ruolo molto importante.

allo stesso modo in cui dici: “Colui che forma i monti e crea il vento”. O se preferisci posso dire: “La luce in cui vi è esistenza”, come è scritto: *E Dio disse sia la luce* (Gen. 1.3). Né vi è esistenza senza azione, che è chiamata formazione. Ma per la tenebra in cui non vi è azione, ma solo separazione e distacco, si usa il termine creazione. È come quando si dice: “Un tale si è risanato (*hivri*)”¹³. Così mentre la mistica cristiana ripropone una riflessione ontologica forte legandola al creare e attribuisce l’azione medica di Dio al problema del male nel creato, il pensiero ebraico offre alla modernità la possibilità di pensare il verbo creare come vuoto d’essere, cooriginario e distinto dalla formazione d’essere. Differenziandosi da entrambe le vie, Lutero affida la rivelazione di Dio alla sua unica opera, che è il Cristo. Dio è così un Dio nascosto che si può rivelare solo nella forma contraria del Cristo e il momento culmine della rivelazione è proprio quello della Croce in cui Dio esprime al massimo la sua necessità rivelativa, ossia operare *sub specie contraria*, infatti per esaltare Cristo lo annienta. Quando volle stabilirlo nel Suo regno e glorificarlo, agendo in modo del tutto contrario, lo fece morire, fece cadere la vergogna su di lui e lo fece scendere negli inferi – così Lutero nei passi 377 4-8 de *La Lettera ai Romani*¹⁴.

3. *Sub specie contraria*

Sub specie contraria questa è la formula della teofania luterana per cui Dio si manifesta, si fa vedere ed osservare solo in una forma contraria alla propria essenza. L’essenza di Dio, la sua natura, può mostrarsi solo negandosi, annientandosi, nascondendosi, solo operando nell’altro da sé, nell’estraneo a sé. Si potrebbe dire che Lutero abbraccia in questo snodo fondamentale della sua teologia la teologia negativa del mistico Dionigi, eppure le differenze sono tanto sottili quanto fondamentali.

Per Dionigi Dio è un’entità sovraessenziale al di là delle negazioni ed affermazioni:

In riferimento alla causa di tutte le realtà si devono porre ed affermare tutte le proprietà determinate degli enti e poi più propriamente negarle, poiché essa sovraesiste al di sopra di tutto, e non bisogna ritenere che le affermazioni siano opposte alle negazioni, bensì che essa è di gran lunga anteriore e superiore alle privazioni, essendo al disopra di tutto ciò che viene affermato e negato. Così il divino Bartolomeo afferma che la teologia è molta e pochissima e che il Vangelo è sia vasto e grande sia, all’opposto, ridotto¹⁵.

Per lo Pseudo Dionigi la «buona causa universale» è insieme di molte parole, di poche parole e addirittura *muta*, giacché ad essa non si possono applicare alcun discorso e alcun pensiero. Si potrebbe dire, invece, che per Lutero Dio è muto nella parola e parla nel silenzio, pur essendo destinato a rivelarsi nel suo contrario, non sarà mai privo di parola rivelativa, non sarà mai assoluta unità irrelata, al di sopra di ogni privazione. La mistica dello Pseudo

13 Cfr. *Sefar Ha-Bahir*, in *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III° al XVIII° secolo*, a cura di Giulio Busi e Elena Loewenthal, Einaudi, Torino 1995, p. 154.

14 M. Lutero, *La lettera ai Romani (1515-1516)*, cit., passi 377-378, pp. 528-531.

15 Dionigi Areopagita (Pseudo), *Mistica teologia e Epistole I-V*, testo critico A. M. Ritter, introduzione, commento filosofico, bibliografia, traduzione e note di Matteo Andolfo, Studio Domenicano, Bologna-San Clemente 2011, pp. 245-248.

Dionigi, in fondo guarda alle affermazioni e alle negazioni e al loro rapporto come via, processo che conduce al cospetto di una sovra essenza tenebrosa, oscura ineffabile e indicibile; per Lutero la via privativa – la modalità della relazione contraria – appartiene invece alla natura del Dio rivelato che, nella mediazione dialettica della Croce di Cristo, opera nell'umano per la sua stessa edificazione.

Si potrebbe ipotizzare che la negazione mistica degli attributi divini è ancora negazione logica che conduce verso l'autoreferenzialità irrelata del principio primo (l'ineffabile divino) mentre il Dio luterano implica una negazione dialettica basata sulla *relazione* di nascosto e manifesto, di essenza e *morphè* rivelata. E la *relazione* dei contrari è così essenziale al divino da poter asserire che lo stesso Dio *revelatus* rimane un Dio nascosto proprio perché la sua rivelazione non può avvenire se non in forma/specie contraria; Dio dialetticamente si nasconde nella sua rivelazione e nel suo operare¹⁶. L'opera sua, infatti, non può che essere opera aliena, sostiene Lutero nelle sue *Lezioni* utilizzando i passi di Isaia 28.21: «La sua opera non è conforme al suo proposito, affinché egli compia l'opera sua; per fare l'opera sua, la sua opera gli è estranea». Non solo la natura di Dio, ma anche la sua volontà agisce *sub specie contraria*: Dio non *vuole* altro che salvare, ossia piantare e costruire, ma per essere salvifico, ossia per compiere la sua opera più propria, fa ciò che gli è estraneo: sradica, distrugge e dannà. Nel passo 375.31 delle *Lezioni* sulla *Lettera ai Romani* Lutero scrive:

proprio per questo quando chiediamo a Dio qualcosa – non importa di cosa si tratti – ed egli comincia ad esaudirci e a volerci donare ciò che gli chiediamo, succede che egli dona in modo tale da andare contro tutti i nostri concetti, cioè i nostri pensieri; al punto che, dopo le nostre richieste, ci sembra che egli sia più offeso di prima, e che ciò che chiediamo sia ora più lontano di prima dall'accadere. Egli fa tutto ciò perché è proprio della natura di Dio distruggere ed annientare in primo luogo tutto ciò che c'è in noi, prima di dare i suoi doni, come sta scritto: "Il Signore rende poveri e rende ricchi, fa scendere agli inferi e fa risalire"¹⁷,

ed ancora nei passi 376-377 Lutero ripete come sia necessario che l'opera di Dio sia nascosta in modo da apparire il contrario del nostro concetto e non sia compresa quando accade¹⁸. La centralità teologica della relazione fra contrari può aver avuto una codifica filosofica nella critica di Hegel alla negazione logica e quindi potremmo ipotizzare che la dialettica hegeliana abbia una sua fonte nella revisione luterana della mistica cristiana¹⁹. Non è forse

16 A.E. McGrath, *Luther's Theology of the Cross*, Wiley 1991, pp. 153-165.

17 M. Lutero, *La lettera ai Romani*, cit., passo 375.31, p. 526.

18 Ivi, passi 376-377, pp. 527-529.

19 È stato interesse di Jean Hyppolite mettere a fuoco il rapporto della dialettica hegeliana con il misticismo cristiano in *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2005; si veda in particolare la sezione dedicata al tema *La religione. Misticismo o Umanismo?* pp. 653-703. Il vero superamento della mistica nel pensiero hegeliano sarebbe affidato all'intreccio fra spirito assoluto e logica piuttosto che al rapporto fra spirito assoluto e tempo, così come viene affrontato da Hegel nel capitolo finale della *Fenomenologia dello spirito*. La fine del tempo, l'annientamento (*tilgen*) del tempo ad opera dello spirito assoluto, il porsi al di là e al di fuori del tempo intuito, storico da parte dello spirito, potrebbe contenere un'inconscia enfasi mistica. Per la concezione dialettica presente nella teologia luterana si veda Enrico De Negri, *La teologia di Lutero. Rivelazione e dialettica*, La Nuova Italia, Firenze 1967; Id., *Offenbarung und Dialektik. Luthers Realtheologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973.

Hegel a sostenere nella Nota I della «Sezione» *Qualità della Logica*: che la forma dell'opposizione (ciò che potremmo definire la *specie* contraria) è in pari tempo quella del riferimento e la negazione logica è *negazione astratta ed immediata*, negazione irrelativa?²⁰

La teofania luterana non è in fondo basata sull'imprescindibilità della relazione fra contrari destinati a rimanere tali, consolidando così una critica importante all'autoreferenzialità dell'essere? Ci si chiede inoltre se la via ascensionale della negazione, sostenuta dal mistico Dionigi, non risponda alla concezione logica della negazione, quella astratta e immediata finalizzata, in definitiva all'affermazione di un'entità irrelata, super sostanziale, sottratta a quella relazione dei contrari che Hegel aveva già valorizzato nelle sue *Lezioni sulla Storia della filosofia* parlando di Zenone²¹. A questo proposito sembra importante riportare le parole del mistico Dionigi, presenti nella parte finale della *Teologia mistica* e del tutto subordinate alla posizione di un'entità originaria irrelata: «[...] la Causa totale e unica di tutte le realtà è anche al di sopra di ogni affermazione; e l'eminenza di ciò che è semplicemente svincolato da tutte le realtà e al di sopra della loro totalità è anche al di sopra di ogni negazione»²². La centralità della *relazione* fra affermazione (rivelazione) e negazione dell'essenza, propria della teologia della Croce luterana, ci consente, invece, di far valere in ambito filosofico per il mistico Dionigi la stessa critica avanzata da Hegel a Plotino. Ciò che mancherebbe a Plotino – afferma Hegel nelle sue *Lezioni di Storia della filosofia* – è una concezione dialettica del rapporto fra Uno e pensiero.

Plotino, con il suo entusiasmo elevato ed elevante [...], è in grado di metterci e di portarci al centro della ragione ed ha individuato con grande finezza molti aspetti effettivi dell'intelligibile. In particolare ha saputo vedere come l'intelligibile non sia riducibile ad una composizione di parti tra loro estrinseche o semplicemente giustapposte, ma rappresenti un'articolazione interna del pensiero condizionata dalla funzione negativa dell'intelletto stesso²³.

Eppure non è sufficiente cogliere il *pensiero* come luogo della *relazione*, come oltrepassamento dell'estrinsecità e alienazione degli elementi del *nous*, degli intelligibili, questo è in fondo già pre-

20 G.F.W. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Teil*, Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, p. 89; tr. it. *Scienza della Logica*, vol. I, *Logica oggettiva*, Laterza, Roma-Bari 1968, p. 71.

21 G.F.W. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1947, pp. 287 e ss.

22 Dionigi Areopagita (Pseudo), *Mistica teologia e Epistole 1-5*, cit., p. 263, ecco l'elenco delle negazioni necessarie all'ascesa verso l'inconcepibile e l'indefinibile: «Ascendendo ulteriormente asseriamo che la causa di tutte le realtà non è né anima, né intelletto, né è dotata di immaginazione o di opinione o di ragione o di intellesione, né è dicibile né è pensabile, che non è né numero, né ordinamento gerarchico, né grandezza, né piccolezza, né uguaglianza, né ineguaglianza, né somiglianza, né dissomiglianza; che né è immobile né è in movimento né è in quiete, che non ha potenzialità né è potenza né è luce; che né vive né è vita; che non è né essenza, né eternità, né tempo; che non ammette neanche un contatto intelligibile; non è né scienza, né verità, né regno, né sapienza; non è né Uno, né l'unità o la deità o la bontà; che non è né spirito, come sappiamo noi; né figliolanza, né paternità, né altra proprietà tra quelle da noi o da qualcun altro riconosciute agli enti; che non è alcuno dei non enti né alcuno degli enti, né questi la conoscono quale essa è e né questa conosce gli enti in quanto sono enti; che di essa non v'è né parola né nome, né conoscenza; che non è né oscurità né luce né erramento né verità; che di essa universalmente non si dà né affermazione, né negazione: bensì affermando e negando le realtà posteriori ad essa, né l'affermiamo, né la neghiamo» (ivi, pp. 261-263).

23 V. Verra, *Dialettica e filosofia in Plotino*, Vita e Pensiero, Milano 1993, pp. 85 e ss.

sente nella dialettica del *Sofista*. Plotino sarebbe potuto andare oltre, ma non è riuscito, poiché gli viene a mancare la dialettica filosofica, speculativa proprio nel momento in cui sarebbe stata essenziale, ossia nel passaggio dall'Uno, dalla «sostanza» a cui tutto viene ricondotto, all'intelletto, al *nous*. È dunque la relazione fra Uno e pensiero che deve rimanere dialettica, ma in questo passaggio Plotino usa solo metafore, immagini quali l'irradiazione, la luce del sole. Il movimento del *nous* cede il passo alle immagini a-dialettiche dell'Uno, lasciando all'uomo soltanto la via dell'ascesi cui, in definitiva, rimanda anche la *Teologia mistica* dello Pseudo Dionigi.

Se la teologia della Croce ha il suo perno nella relazione fra contrarietà, fra essenza e forma (rivelativa), e se per questo essa sembra offrire alla filosofia, contro le stesse intenzioni di Lutero²⁴, un nucleo concettuale fondamentale per la messa a punto del termine dialettica, è bene indicare come si declina la *sub specie contraria* per Lutero.

4. Giustificazione teologica e antropologia negativa

Una delle modalità dell'opposizione contraria è quella per cui Dio compie l'opera propria sotto forma di opera aliena, cui abbiamo già accennato; ora aggiungiamo: questa modalità dell'operare divino è alla base del rapporto di giustificazione fra uomo e Dio.

Andiamo ai luoghi delle lezioni sulla *Lettera ai Romani* in cui Lutero affronta il problema della giustificazione partendo dal tema del peccato: in questi passi egli sente l'urgenza di correggere le interpretazioni inesatte del Salmo 50, 6 che recita così «Contro di te, contro di te solo ho peccato, quello che è male ai tuoi occhi io l'ho fatto, perciò sei giusto quando parli, retto nel tuo giudizio». Lutero contesta interpretazioni come quella di Nicola de Lyra il quale, attenendosi al valore casuale insito nel "perciò", deduce che il peccato contribuisce *accidentalmente* a mettere in risalto la gloria di Dio, stabilendo così un rapporto fra il peccato dell'uomo e la giustificazione di Dio stesso. La questione, secondo Lutero, è ben altra: è proprio quando le parole di Dio si oppongono a noi che esse si rivelano ancora più visibilmente giuste e veraci; ciò è lungi dal significare che Dio gode del nostro peccato per esaltare Se stesso: il peccato infatti non contribuisce né in sé, né per *accidens* alla gloria di Dio. Dio vuole il male (che è fuori di lui e gli è estraneo), ma non per il male in sé, bensì per il rigore della pena e il rigore della pena non è la mancanza di grazia, ma lo stesso disonore insito nel peccato.

[...] Il peccato, anzi il disonore insito nel peccato è pena di per se stesso non la privazione della grazia! Infatti Dio ha di mira il disonore; tuttavia pur avendo in odio il peccato, se esso non capita egli non può arrecare il disonore voluto; perciò egli vuole che si faccia il peccato affinché il disonore cada su chi pecca. E, se per caso, potesse darsi tale disonore senza il peccato, Dio lo causerebbe ed impedirebbe il peccato. Ma ciò non è possibile²⁵.

Ma perché Dio vuole il disonore dell'uomo, perché *permette*, verbo molto caro alla teodicea leibniziana²⁶, che l'uomo raggiunga la sua negatività più radicale? Per poterlo giustificare e dun-

24 Cfr. W. Link, *Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie*, München, Kaiser Verlag 1955².

25 M. Lutero, *La lettera ai Romani*, cit., passi 181, pp. 220-221 in particolare p. 221.

26 G.W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C. J. Gerhardt, Bd. VI, Olms, Hildesheim-New

que avvicinarlo alla propria parola e giustizia. L'uomo nella sua assoluta negatività, nel disonore del peccato sarà assoluta passività; essere passivi significa mettere in atto un processo di svuotamento di sé che porta alla giustificazione nella gloria divina. Anche la passività allora conserva/nasconde in sé il proprio contrario. Non a caso Lutero nel *Servo arbitrio* descrive la passività dell'uomo come processualità e divenire, voluti però esclusivamente da Dio:

Giovanni non parla di alcuna opera dell'uomo, né grande né piccola, ma del rinnovamento stesso e della trasformazione dell'uomo vecchio, che è il figlio del diavolo, nell'uomo nuovo, che è il figlio di Dio. Qui l'uomo, come è detto, ha un ruolo *meramente passivo, non fa nulla, ma diviene interamente* [corsivi nostri]. Giovanni parla infatti di "diventare", dice che si diventa figlio di Dio per un potere donatoci da Dio e non per una forza del libero arbitrio insita in noi²⁷.

La passività implica allora una dinamica nella quale l'uomo, tutt'altro che inerme e inoperoso, deve agire spiritualmente e *negare* ogni propria giustizia, verità, sapienza e virtù, deve saper ripetere l'annientamento di sé proprio della teologia della Croce. Solo in questo modo, ossia riconoscendo la propria nullità e spogliandosi di se stesso, l'uomo è in se stesso ciò che è fuori di sé, ossia davanti a Dio. Tale isomorfismo (essere uguali davanti a Dio e dentro di se stessi) ha bisogno di due movimenti dialettici: Dio, che è già verace, potente, giusto, virtuoso e fedele in sé, vuole essere tale anche fuori di sé, cioè nell'uomo per essere così glorificato (primo movimento). Allo stesso modo Dio vuole che l'uomo, bugiardo, impotente, ingiusto, malato e infedele al di fuori di sé, cioè davanti a Dio, si riconosca tale anche nel suo intimo e quindi ritorni in sé così come è davanti a Dio (secondo movimento). Dio, mediante il suo uscire da sé, fa entrare l'uomo in se stesso affinché, comunicandogli la sua imperfezione, possa apprendere la propria condizione di peccatore ed intraprendere così la via dell'edificazione. Se dapprima Dio non uscisse da sé e non cercasse di diventare verace in noi, noi non potremmo entrare in noi stessi e diventare bugiardi e ingiusti: l'essere peccatore non è provocato da Dio, ma è una Sua rivelazione senza la quale l'uomo non potrebbe mai uscire da sé e porsi al Suo cospetto, poiché si sarebbe pensato sempre giusto, sapiente, verace. La negativa passività dell'uomo, frutto della rivelazione divina, è condizione della sua edificazione spirituale e giustificazione, ovvero condizione dialettica del suo contrario.

L'uomo presume di essere nel vero e di saper esercitare giustizia, ma – afferma Lutero nei passi 229-230 della *Lettera ai Romani* – «Dio è il solo verace, giusto e potente in sé, egli vuole essere tale anche fuori di sé, cioè in noi, per essere così glorificato (infatti la gloria di una buona qualità presente in qualcuno consiste nel diffondersi all'esterno raggiungendo gli altri [la gloria quindi implica sempre alterità]); allo stesso modo egli vuole che l'uomo, ogni uomo, siccome è il solo bugiardo, ingiusto e malato al di fuori di sé, cioè davanti a Dio, tale diventi anche nel suo intimo, cioè vuole che l'uomo confessi e riconosca di essere tale quale è. E così Dio mediante il suo uscire da sé, ci fa entrare in noi stessi, e, mediante la conoscenza [che egli ci comunica] di se stesso, produce in noi anche la conoscenza di noi stessi»²⁸.

York 1978, p. 116; tr. it. a cura di M. Mugnai ed E. Pasini, *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, vol. 3, Utet, Torino 2000, p. 123.

27 M. Lutero, *Servo arbitrio* (1525), Claudiana, Torino 1993, p. 297.

28 M. Lutero, *La lettera ai Romani*, cit., passi 229-230, pp. 296-297.

Solo dunque con il doppio movimento dell'essere in sé e fuori di sé si compie la giustificazione divina dell'umano: Dio è fuori di sé presso l'uomo per rendere l'uomo passivo, cioè pronto all'edificazione tramite la conoscenza della negatività del proprio intimo e la rinuncia alla propria giustizia e sapienza; l'uomo è fuori di sé al cospetto di Dio per conoscersi come pura negatività peccatrice, ossia come egli è in se stesso e potersi glorificare in Dio. Senza l'alienazione di Dio da se stesso, senza l'uscita fuori da sé di Dio, l'uomo non avrebbe mai la sapienza della propria stoltezza.

Così dice l'Apostolo [Paolo]. Se qualcuno fra di voi vuole essere sapiente diventi stolto e sarà sapiente. Ma ciò che dice della stoltezza, bisogna intenderlo anche a proposito di tutte le altre imperfezioni. Chi vuole essere giusto, verace e forte diventi peccatore, bugiardo e debole. Questo divenire è spirituale, non fisico o naturale. Tutto ciò è detto a causa del proprio modo di pensare affinché esso venga annientato, che sul nostro conto ci dà un giudizio sbagliato, perciò è detto: "ha disperso i superbi nei pensieri [dei loro cuori] (Lc 1,51b). Questa è stata tutta la potenza che egli ha esercitato. Ne consegue che questo discorso che ci insegna a diventare peccatori è del tutto spirituale sebbene quando l'Apostolo predicava molti lo intendessero in senso letterale e secondo la carne²⁹.

La via negativa della *kènosis* dell'uomo, il suo svuotamento, la rinuncia alla propria sapienza, alle proprie costituzioni civili giuridiche, all'esercizio della giustizia umana e alla propria conoscenza è un movimento spirituale volto a ribaltare la superbia in umiltà, è un ribaltamento dialettico provocato a sua volta da un altro movimento dialettico, quello di Dio che si autoaliena da se stesso, esce fuori di sé per rivelare all'uomo la sua interiorità, opera nel proprio contrario per far sì che l'uomo riconosca quell'esteriorità come la sua verace interiorità e l'abbandoni in favore della prossimità all'interiorità di Dio, alla Sua magnificenza.

Ci chiediamo ora: aver fondato la rivelazione divina, la divinità del Cristo e lo stesso rapporto di fede e di giustificazione dell'uomo sulla relazione fra contrari, ossia sul principio fondamentale della contingenza, non opera un ribaltamento essenziale della teologia in antropologia? Non contraddice inoltre anche un assunto importante della riflessione di Lutero, fatto valere nella disputa con Erasmo sul libero arbitrio: la messa al bando di qualunque interpretazione antropomorfa del divino e del suo operato?

Le contraddizioni della teoria erasmiana sul libero arbitrio sono di diversa natura secondo Lutero: fra le più rilevanti si trova quella relativa al rapporto fra intelletto e volontà. Lutero allude ai passi in cui Erasmo parla di un *asservimento non emendabile della volontà al peccato*. Se Erasmo ammette che l'uomo con le sue sole forze naturali, dunque senza la Grazia, non possa emendarsi dal peccato, rimanendo servo e perdendo la sua libertà, come può parlare di libero arbitrio e definirlo «[...] forza della volontà umana di allontanarsi e avvicinarsi al bene». La forza non del tutto asservita al peccato rimane per Erasmo l'intelletto, ossia «[...] Quella forza dell'anima mediante la quale noi giudichiamo, e non importa che la si preferisca chiamare *nous*, cioè mente o intelletto, oppure *logos*»³⁰. È questa la *vis* che il peccato ha oscurato, ma non spento. La volontà, invece, che ci porta ad evitare o cercare un oggetto – quella *vis* che, secondo la definizione erasmiana del libero arbitrio, ci può allonta-

29 Ivi, passo 230, p. 297.

30 Erasmo/Lutero, *Libero arbitrio/servo arbitrio*, Claudiana Torino 2004, p. 60.

nare o avvicinare al bene – è stata «depravata a tal punto da essere incapace con i suoi mezzi naturali di emendarsi»³¹, non solo, ma avendo perduto la sua libertà, è stata costretta a servire il peccato al quale si era una volta per tutte votata. La contro-argomentazione di Lutero sembra essere la seguente: se Erasmo sostiene (e lo fa commentando Pelagio e i Pelagiani) che il peccato originale abbia ferito, oscurato, ma non spento l'intelletto umano, il *nous*, il discernimento, la capacità di giudizio, mentre ha del tutto depravato la volontà dell'uomo che si trova asservita al peccato come può egli parlare di libera volontà, di forza della volontà di scegliere fra bene e male? Erasmo allora mette in atto una contraddizione e precisamente quella fra l'idea che l'uomo abbia la capacità di volgersi al bene (dichiarata nella definizione del libero arbitrio) e la supposizione che l'uomo, senza la grazia, *una volta perduta la sua vera libertà, quella spirituale, edenica*, è costretto ad essere servo del peccato e non può volere attivamente il bene. E in questo modo viene a cadere, perché contraddittoria, anche la supposizione erasmiana che all'uomo, al suo libero volere competa lo sforzo e l'impegno verso il bene. Noi non possiamo nulla anche quando ci sembra di fare il bene; l'intera epistola di Paolo – scrive Lutero nel *Servo arbitrio* – verte su questo³². Ed è altresì contraddittorio, secondo Lutero, che Erasmo sostenga la presenza del libero arbitrio nelle *Scritture* avvalendosi del principio dell'imputabilità del male all'uomo. Legare il tema teologico della libertà umana alla questione della giustizia distributiva di pene e compensi è un'aberrante antropologizzazione della parola divina. Ma ci si chiede qui: affidare la manifestazione, l'epifania dell'essenza divina al principio della contingenza, quale sembra essere quello della

31 *Ibidem*.

32 M. Lutero, *Servo arbitrio* (1525), cit., p. 290. Sulle origini paoline dell'impotenza della volontà si è soffermata nel Novecento Hannah Arendt con una esegesi fondata sulla centralità della legge nell'esperienza auto contraddittoria dell'impotenza della volontà. Paolo portò una sostanziale novità nel concetto di libertà che nella cultura greca e più in generale nella cultura precristiana coincideva con l'io-Posso. Secondo l'etimo greco libertà significa "andare così come si desidera", allude dunque alla libertà di movimento, in cui svolge un ruolo importante il corpo. Sarà Paolo a spostare il concetto di libertà dal suo radicamento corporeo e a inaugurare l'impotenza della volontà. Paolo era certamente consapevole della piega radicale che l'antica richiesta dell'adempimento della legge aveva assunto nell'insegnamento di Gesù e ha compreso come in questa svolta dello spirito consistesse il solo adempimento autentico della legge, per scoprire subito dopo che tale adempimento non era nel potere dell'uomo: esso sfociava in un io-voglio-ma-non posso e ciò anche se, dal canto suo, non sembra che Gesù abbia mai detto a nessuno dei suoi discepoli che non potevano fare ciò che avevano la volontà di fare. «Alla domanda, presente nel *Nuovo Testamento*, circa ciò che si deve fare per raggiungere l'immortalità personale la risposta del Cristo era "adempi la legge così come la conosci e "vendi tutto ciò che hai e distribuiscilo ai poveri (*Luca* 18, 22)". La forza d'urto dell'insegnamento di Gesù è contenuta in questo "e", che spingeva la legge nota e accettata alle sue estreme conseguenze. Gesù deve aver inteso proprio questo allorché dichiarò: "Non sono venuto per abolire la legge, ma per adempierla" (*Matteo*, 5,17). Quindi non "ama il tuo prossimo", ma "amate i vostri nemici" [...] "a chi ti porta via il mantello non impedire di prenderti anche la veste"». Hannah Arendt, *La vita della mente*, Bologna, il Mulino 1987, p. 382. La legge implica una rivoluzione interiore del tutto distaccata dalla corporeità, una rivoluzione così radicale che non è nel potere dell'uomo compiere. Secondo l'analisi della Arendt in Paolo prende forma un dualismo del tutto interno al volere stesso, che in un certo qual modo diviene una dualità paradossale e al tempo stesso costituente la volontà stessa, anche se l'analisi di Paolo non discute il problema di due volontà, ma di due leggi: la legge spirituale che consente all'uomo di compiacersi della legge di Dio, nel suo più intimo sé, e la legge della carne, delle sue membra che gli ordina di fare ciò che nel più profondo di se stesso egli odia.

contrarietà, non corrisponde ad un radicale racconto antropologico di Dio nel quale ha un grande ruolo spirituale la negatività della *kènosis*? Ci si domanda inoltre: il principio della rivelazione *sub specie contraria* e il concetto di relazione che lo sostanzia, se riconosciuti come principi cardine della contingenza non mettono in atto contro le stesse intenzioni teologiche di Lutero – che vedevano nello Spirito Santo il luogo rivelativo delle *Scritture* – un interessantissimo processo di secolarizzazione spirituale del divino?

È noto come la teoria della giustificazione luterana abbia reso altamente problematico il rapporto fra giustizia umana e giustizia divina e abbia in qualche modo lasciata irrisolta la questione del potere politico secolarizzato della cristianità.

Molte volte infatti Lutero si è espresso contro ogni legame materiale con le istituzioni religiose. Ma nonostante ciò egli dovrà ammettere un ruolo dell'autorità secolare nella guida politica e civile degli uomini. Esso sarà in definitiva un ruolo negativo, evitare che gli uomini in società si divorino come bestie: l'uomo, che non ha intrapreso la strada della giustificazione spirituale in Dio, è bestia feroce che può, anzi, deve essere resa docile dalla legge. Ne *Sull'autorità secolare* del 1523 Lutero scrive:

[...] Al regno della terra, vale a dire sotto la legge, appartengono tutti coloro che non sono cristiani. Infatti essendo pochi i veri cristiani, e meno ancora quanti si portano secondo lo spirito cristiano, cioè non contrastando al male, anzi non compiendolo, Dio ha imposto agli altri, oltre alla condizione di cristiani e al regno di Dio, un altro reggimento, e li ha posti sotto la spada, talché, se anche lo farebbero di buon grado, non possano esercitare la loro malvagità e, ove lo facciano, non sia senza timore, o con serenità e letizia; proprio come con lacci e catene si lega una bestia selvaggia e feroce, affinché non possa mordere né assalire secondo il suo istinto, anche se lo farebbe volentieri; mentre un animale mite e domestico non ne ha bisogno essendo innocuo anche senza lacci né catene. E se così non si facesse, dato che tutto il mondo è malvagio [...] l'uno divorerebbe l'altro, sì che nessuno potrebbe nutrire moglie e figli e nutrir se stesso e servire Dio, ma il mondo sarebbe fatto simile a un deserto. Perciò Iddio pose i due reggimenti, quello spirituale, che per mezzo dello Spirito Santo rende cristiani e pii e soggetti a Cristo e quello temporale che ammonisce i non cristiani e i malvagi, affinché almeno all'esterno mantengano pace e stiano tranquilli malgrado loro³³.

Paolo ci ricorda che la Legge fu posta a causa degli ingiusti, non dei giusti e serve a moderare, arginare, imbrigliare la ferocia dell'ingiustizia. Se la Legge non si desse, dato che tutto il mondo è malvagio, ognuno divorerebbe l'altro e, come già detto, «[...] nessuno potrebbe nutrire moglie e figli [...] se stesso e servire Dio»³⁴. Nonostante questa, ormai famosa, distinzione netta fra i due mondi³⁵ ci sembra di poter dire che l'idea secondo cui la giustifica-

33 M. Lutero, *Sull'autorità secolare*, in *Scritti politici*, Utet, Torino 1960, pp. 403-404.

34 *Ibidem*.

35 Una posizione diversa dalla teoria dei due regni o reggimenti è assunta da Karl Barth, il quale non credeva che Dio operasse nel regno spirituale con la parola e nel regno temporale con la forza della "spada dell'autorità"; si tratta anche se con modalità diverse di un unico Dio e proprio per questo le *Scritture* vengono ritenute capaci, tramite un procedimento analogico, di dare indicazioni e prospettive di comportamenti al mondo civile-politico. Seguendo la dialettica dei contrari si potrebbe dire che in Barth si trova rivelato e manifesto ciò che nascostamente operava nelle riflessioni di Lutero: una profonda attenzione all'umano e alla sua edificazione/formazione spirituale. Karl Barth, *Pace e giustizia sociale*, Castelveccchi, Roma 2014. Per una informazione generale sul clima sociale e politico al tempo di Lutero si veda F.W. Kantzenbach, *Martin Lutero. Il riformatore borghese*, Edizioni Paoline, Milano

Il tema di B@bel

zione spirituale dell'uomo nella gloria divina si fondi sull'esteriorizzazione del divino nella negatività della condizione umana, sulla necessità epifanica di Dio ad operare nel e il proprio contrario avvia un processo di antropologizzazione spirituale del divino: la divinità è relazione ed opera nel "fondo dell'anima" secolarizzandosi in essa e compiendo sempre di nuovo il paradosso della *kénosis* nell'opposizione dialettica di interiore/esteriore.