

Andrea Vestrucci

Riforma e Cultura. Pensare di poter anche solo tentare di presentare una riflessione su questo tema che non sia né sterile, né storicamente risibile, è impossibile. Infatti, “cultura” è un Gesamtwort che include ogni aspetto dell’attività pratica, teorica e tecnica dell’uomo. Pertanto è davvero impresa titanica tentare di sintetizzare la relazione tra Riforma e Cultura.

Pertanto, intendo occupare i nostri successivi 30 minuti presentandovi e discutendo con voi un punto di vista “altro” sulla questione del nesso tra riforma e cultura. Questo punto di vista “altro” sposta l’attenzione dalle espressioni della cultura, ossia dai risultati, delle manifestazioni, dagli oggetti che sono scaturiti da una cultura, per concentrare l’attenzione alle forme in base a cui si fa cultura, alle leggi della cultura, ai modi fondamentali in base a cui la cultura esiste – alle condizioni di possibilità della cultura. Ecco allora ciò di cui intendo discutere con voi – tentare di discutere: questo movimento profondamente eterogeneo e liquido chiamato Riforma ha introdotto, nella storia umana, alcune leggi del fare cultura, alcuni principi generali di esistenza della cultura? E se sì, quali sono questi modi, queste leggi?

In altri termini: la riforma è stata o no una rivoluzione culturale, la quale, in quanto rivoluzione, ha introdotto nuovi articoli alla costituzione della cultura, nuove forme che, in quanto universali, si sono inserite come strutture dell’evoluzione storica della cultura?

Ovviamente noi che ci poniamo questa domanda non possiamo saltare al di là della nostra ombra. Ossia, non possiamo saltare al di là del nostro tempo. Come dice Hegel nella prefazione alla filosofia del diritto, qui, nel nostro presente, c’è Rodi e qui si deve saltare – non si può saltare al di là di Rodi. E il nostro tempo, il nostro tempo *culturale*, è, per quanto possa vedere e *sperare*, figlio dell’illuminismo. Con questo intendo dire che l’illuminismo è formalmente presente nella nostra vita quotidiana, pratica e teorica. Nella nostra vita quotidiana, ossia nell’elettricità come conseguenza delle riflessioni sulla natura dell’atomo, nella plastica come conseguenza della costituzione della chimica come scienza, in breve in quanto figli tecnologici del metodo scientifico che si è affermato nell’illuminismo. Altrettanto l’illuminismo è presente nella nostra vita pratica, ossia negli ideali di uguaglianza universale e di costituzionalità (e non: sacralità) del diritto di uno Stato – come conseguenza della lunga riflessione sulla natura del diritto e della radice della moralità dell’uomo. Infine, l’illuminismo è anche presente, o almeno così voglio sperare, nel nostro modo di intendere la differenza tra cultura di alto e di basso livello, ossia la differenza tra intrattenimento e cultura, tra ciò che è intellettuale e coltivato e ciò che è grezzo. L’illuminismo ci ha introdotti a una distinzione di valore, all’interno della cosiddetta “cultura”, tra espressioni che davvero possono fregiarsi di tale nome, e espressioni indegne di questo nome.

Il criterio per questa distinzione ci è dato, ovviamente, da Kant: è l’oraziano *sapere aude*, osa essere autonomo dal punto di vista teorico e pratico, osa utilizzare la tua ragione senza nessun limite al di là dei limiti intrinseci alla ragione stessa. Osa uscire dalla minorità intellettuale di cui tu stesso sei responsabile, per pigrizia o per vigliaccheria. Ed è significativo che per Kant un esempio perfetto di questa minorità intellettuale concerna le cose religiose: il pastore luterano che sia in disaccordo con alcuni aspetti della fede cui tuttavia appartiene, ha da un lato l’obbligo di insegnare questa fede nel catechismo, ma ha parimenti l’obbligo intellettuale (e il diritto giuridico) di avere il coraggio di esprimere pubblicamente i propri dubbi teologici.

Agli occhi di noi figli tardivi dei lumi, sotto questo punto di vista la riforma ci appare molto illuminista. Evitiamo però per quanto possibile una sovrapposizione troppo marcata di piani di lettura, e diciamo piuttosto che la Riforma è la condizione storica in base alla quale Kant ha potuto *rispondere* alla domanda “cos’è l’illuminismo”, è l’evento storicamente rilevante – e in particolare proprio per la Germania di Kant, 250 anni dopo la riforma – che ha mostrato l’esistenza della *possibilità* non solo intellettuale ma soprattutto *teologica*, di protestare, ossia “dichiarare solennemente”

un disaccordo dottrinale. Possibilità *teologica*, ossia possibilità di presentare non solo una critica teologica – una *pars destruens* –, ma anche e soprattutto una teologia coerente – una *pars construens* – a partire da questa critica. Quindi, non è che la riforma sia illuminista: è piuttosto l'illuminismo in materia religiosa a essere profondamente influenzato dalla riforma come evento – al di là dei contenuti specifici e plurali di questo evento. E quindi la libertà teologica che la riforma ha introdotto è proprio la libertà di potersi muovere con le proprie gambe anche in materia religiosa, e dal punto di vista teologico – e non solo filosofico – ossia mantenendosi costantemente all'interno dei confini della fede, avendo come punto di partenza la parola di Dio, e come punto di arrivo lo sforzo umano di pensare e di parlare di Dio.

Qui si mostra però anche quanto poco illuminista, ossia quanto poco *moderna*, sia la riforma. Come riconosce Ernst Troeltsch in una celebre conferenza del 1906 [Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt], il movimento riformatore del sedicesimo secolo appartiene a un mondo in cui il concetto di legge – con tutti gli annessi – è ancora profondamente medievale: ossia una legge sancita da Dio e il cui valore è intrinseco alla rivelazione. Ciò si esprime, per esempio, nella centralità che Satana, il principe di questo mondo, occupa costantemente non solo nelle prediche, ma anche e più significativamente negli scritti teologici di un Lutero. E considerare questa centralità un mero uso metaforico del linguaggio significherebbe sminuire non solo l'autenticità semantica ma anche il senso teologico delle posizioni *Alt-protestantisch*. Da questo punto di vista la riforma appartiene a un mondo che non è più il nostro, e si pone domande che sentiamo come nostre solo alla luce di un significativo sforzo ermeneutico e linguistico. Da questo punto di vista, il mondo della riforma è il mondo del medioevo.

Eppure, il *metodo* in base a cui queste domande ricevono risposta dai riformatori non appartiene già più al medioevo. Questo metodo consiste in primo luogo nella radicalità con cui si assume l'autorità di Dio: se Dio è la prima autorità, allora è la *sola* autorità – ossia è il solo metro in base a cui valutare qualsivoglia risultato umano, metro che in sé non è né valido né non valido, poiché trascende ogni valutazione, essendo esso stesso il principio in base a cui ogni valutazione è effettuata. In base a questa attitudine metodologica la tradizione classica, patristica (e anche umanista) è esautorata da ogni autorità autonoma, e beneficia (se beneficia...) unicamente di un valore derivato – derivato dal confronto con l'autorità di Dio espressa da e contenuta nella rivelazione. Questo è il coraggio dei Riformatori: passare al vaglio, rendere oggetto di discussione e quindi anche, in potenza, di negazione, verità che si consideravano stratificate all'interno della cultura di un'epoca – o meglio principi di verità, postulati di certezza che costituivano il criterio per ogni ricerca della verità. In tal modo la Riforma apre davvero a una rivoluzione epocale, dal momento che tocca i nodi fondamentali in base a cui la cultura di un'epoca si è manifestata.

In realtà il discorso è più complesso, dal momento che riassumere in modo unitario l'èvo che ha condotto alla Riforma è altamente artificioso. Posizioni di grande rilievo, in termini etici (Abelardo), politici (Ockham), e logici (p.e. nel dibattito tra realismo e nominalismo), hanno mosso il medioevo da sempre. Pertanto potrebbe sembrare, in un'ottica radicalmente sincretistica, che la Riforma non ha apportato nulla di nuovo: Lutero (e Melantone) hanno tradotto la Bibbia in tedesco, ma l'hanno fatto sul *Textus Receptus* di Erasmo; inoltre, traduzioni tedesche erano già presenti sino dal 4 secolo (p.e. Parlo di Ulfila, che precede la vulgata; in seguito possiamo contare quelle di Rellach (1450) a partire dalla vulgata, la prima stampata Mentelin-Bibel del 1466 a Strasburgo sempre sulla vulgata, e poi tra il 1468 sino al 1522 contiamo bibbie nei dialetti sassoni, del basso Reno, e di Lubecca, e quella di Zwingli e Leo Jud del 1522 – solo NT, anche AT nel 1531); La Riforma ha rinnovato la concezione dei sacramenti e della struttura della Chiesa: ma quanti movimenti precedenti la Riforma si sono mosse nelle stesse direzioni, le quali non hanno avuto seguito unicamente per la contingenza storico-politica in cui si sono sviluppate; La Riforma e in particolare Lutero hanno criticato l'ingerenza politica del Papato: ma lo stesso Ockham, sebbene in termini più moderati, aveva proposto un'applicazione storica del dare a Cesare ciò che è di Cesare.

Allora la Riforma ha semplicemente avuto fortuna, di non essere né stata riassorbita nella Chiesa, né

di essere stata massacrata? Eppure se ha avuto fortuna è perché la storia era matura abbastanza per accogliere la Riforma, ossia perché la Riforma presentava aspetti che il contesto politico, culturale e spirituale del tempo avevano interesse ad accogliere. Dal punto di vista politico (dei principi tedeschi), è la difesa della costituzione di un'organizzazione spirituale che non dipendesse dalla gerarchia papale. Dal punto di vista culturale (esegetico), è l'autonomia da ogni autorità patristica. Dal punto di vista spirituale (e teologico), è l'autonomia della fede – e quindi anche e soprattutto della relazione con il Vangelo, e quindi con la Bibbia – al di là di ogni ingerenza autoritaria esterna. Insomma, la Riforma è stata l'espressione teologica di un mutamento paradigmatico, grazie al quale la storia è cambiata dal punto di vista teologico, ossia per quanto concerne la relazione uomo-Dio. Ciò che ha segnato questo mutamento è stata l'introduzione del coraggio di confrontare dottrine, teologie, dogmi, con una riflessione autonoma non solo *sulla* parola di Dio ma in primo luogo *a partire dalla* parola di Dio, e quindi a partire dallo studio critico e autonomo della Scrittura, e del rapporto tra uomo e Vangelo.

Questo ci porta a un altro confronto, con l'Umanesimo. Anche qui, da un'ottica radicalmente sincretista rischieremmo di vedere solo continuità: dall'iniziale stima di Erasmo per Lutero; a Calvino figlio intellettuale del rinnovamento negli studi di diritto, nella finalità di dotare il centralizzato Stato francese di un codice coerente; a Melantone, dottissimo antichista, che pubblica su Terenzio... Torna nuovamente la questione della centralità della parola di Dio, e con essa la questione dei presupposti ermeneutici, e dell'accessibilità e diffusione della Scrittura. Questa attenzione alle fonti è presente nello sforzo umanista di riconsiderare l'antichità classica all'interno dei suoi canoni di linguaggio e di senso, e di diffondere questa conoscenza. Ma, nuovamente, diverso è il posto che occupa un libro al di sopra di ogni altro: ciò significa non solo che alla Bibbia è riconosciuta un'importanza decisiva nella vita dell'uomo, in quanto concernente la sua salvezza; la Bibbia è veicolo della parola di Dio, la quale costituisce il principio in base a cui riflettere e in base a cui le facoltà umane possono e debbono essere utilizzate – in materia teologica. Per questo centrale è lo sforzo di traduzione, affinché ogni uomo possa confrontare i principi in base a cui il suo pensiero e la sua prassi sono determinati con la parola di Dio: l'oscurità della scrittura è quindi solo grammaticale, e non di senso: il senso è chiaro, poiché il senso è Cristo. Per questi motivi è proprio la Bibbia di Lutero – o meglio di Lutero-Melantone – a fissare la liquidità parlata della lingua tedesca e quindi a sistematizzarla.

In sintesi: la Riforma è da un lato troppo autonoma, dal punto di vista teologico, ecclesiastico, sacramentale, ed esegetico, per essere medievale; ed è troppo concentrata sulla *solī Deo gloria*, per essere umanista. Da questa duplice differenza specifica risulta l'autenticità della riforma, e *quindi* quel principio di fare cultura, quella legge dello sforzo intellettuale, che la Riforma ha introdotto nel nostro mondo. Parafrasando Kant: la Riforma è l'uscita dell'uomo dalla condizione di minorità teologica di cui lui stesso è responsabile, per pigrizia (autorità patristica) o per viltà (autorità papale); per l'illuminismo i soli limiti della ragione erano quelli della ragione stessa, nella Riforma i soli limiti della ragione sono rappresentati dalla parola di Dio, e al di là di questo limite non esistono altri limiti. Si chiarisce quindi anche il nesso con l'illuminismo: formalmente la Riforma è simile all'illuminismo, come attitudine intellettuale pro-autonomia; ma Riforma e illuminismo differiscono relativamente a cosa sia questa autonomia: l'autonomia che l'illuminismo difende è quella della ragione, quella che la Riforma propugna è l'autonomia del Vangelo. Se da un lato la ragione umana detta a se stessa le proprie regole, e così scopre da se stessa i propri limiti; dall'altro lato la ragione umana non conosce i propri limiti, e questi limiti sono quindi oggetto di rivelazione: è la rivelazione a dire sia che la ragione è limitata, sia che questa limitazione *coincide* con la stessa verità rivelata. Se quindi l'uomo illuminista è la fonte delle leggi della propria conoscenza, l'uomo della Riforma conosce nella parola di Dio e dalla parola di Dio queste leggi come limiti, e vede nella parola della croce la condanna dell'uomo che pretende di attribuire a Dio un senso umano.

La bellezza della Riforma – così come dell'illuminismo – consiste nel fatto che questa autonomia non conduce al fanatismo, proprio perché si tratta di indipendenza dall'uomo; anzi essa conduce sempre a una critica radicale del fanatismo, della *Schwärmerei*. Per l'illuminismo il fanatismo è figlio di un uso

della ragione oltre i propri limiti (vedi la lotta di Kant contro la filosofia misticheggiante); per la riforma il fanatismo è figlio di un uso della ragione oltre il limite del Vangelo, una ragione che, invece di considerarsi radicalmente sottomessa al Vangelo, ha la pretesa di applicare al Vangelo i propri canoni e metodi. È così che la ragione confonde la parola di perdono con la parola di minaccia, riduce il Vangelo a un insieme di leggi e regole del buon comportamento morale al fine di ingraziarsi la giustizia di Dio e così guadagnarsi la salvezza. Ma il Vangelo non è un viatico morale – al contrario il Vangelo è la negazione del fatto che il Vangelo stesso possa ridursi a ciò che l'uomo può comprendere, ed è quindi l'affermazione di se stesso come principio incomprendibile di ogni comprensione umana (per l'uomo *coram Deo*). Torna nuovamente la chiarezza della scrittura: la scrittura è chiara, se è intesa correttamente, ossia come espressione della parola di Dio come mistero – ma non slegato dalla vita dell'uomo, bensì come principio di questa vita, ossia come condizione di senso di ogni senso umano – compreso il senso che l'uomo dà alla bibbia stessa.

Vediamo questo ora sul campo, passando dal momento astratto a uno più concreto. Vi ho portato alcune pagine dalla Bibbia di Lutero del 34, che possono illustrare al meglio questa complessa relazione tra condizione e oggetto di conoscenza teologica.

La prima fotocopia è tratta dalla pagina introduttiva ai libri del AT che Lutero considera apocrifi. È per curiosità: tra questi troviamo il Siracide (ossia l'ecclesiastico), usato secondo Lutero unicamente per esaltare il ceto ecclesiastico.

Più rilevante è il confronto tra le introduzioni al Rom e Giac. nell'incipit Lutero afferma che la Rom è il vero brano principale del Nt e il vangelo più puro. Esso rappresenta il modo più chiaro in base a cui comprendere la relazione tra uomo e Dio. In particolare per quanto concerne la legge, e il peccato: il peccato è essere senza fede, ossia non considerare Cristo la sola giustizia di Dio. Da ciò Lutero deduce il criterio per giudicare non apostolica la lettera di Giacomo, la quale non soltanto parla di giustificazione per le opere, ma anche non insegna nulla su Gesù, non parla della passione e della resurrezione, ossia del centro e della forma per comprendere la grazia di Dio, e quindi anche la sua rivelazione come rivelazione di questa grazia.

Ecco dunque chiaramente espressa la dialettica tra chiarezza della scrittura e mistero della parola: il Vangelo è il criterio per la sua stessa interpretazione. È quanto Lutero dice espressamente nel De servo arbitrio: *unum aliquid assecutus, omnia assecutus*: compresa una cosa, compreso tutto: una volta capito Cristo, capita la croce, capita la sua funzione radicale di limite delle facoltà umane (o meglio: una volta che lo Spirito ci ha reso chiaro Cristo e la Croce), allora la scrittura diventa chiara, e quindi si è in gradi di distinguere tra ciò che è apostolico e ciò che non lo è, tra ciò che è ispirato (da e su Cristo) e ciò che non lo è. E quindi, viceversa, la chiarezza della scrittura sta nel mostrare Cristo e la Croce, e nel mostrarli come elementi che non solo si sottraggono all'umana investigazione, ma che si sottraggono perché *fondano* e limitano ogni umana investigazione. Il mistero della parola della croce è il criterio che rende chiara la scrittura, e viceversa la scrittura è chiara nel rivelare la parola come mistero.

La pluralità della Riforma, che arricchisce tutt'oggi la vita del cristianesimo, è data proprio dalle varie forme che assume lo sforzo di considerare la regola del discorso teologico quale contenuto di questo stesso discorso, e vice-versa lo sforzo di riconoscere l'oggetto dell'esegesi in quanto sottomesso a se stesso e unicamente a se stesso. È alla luce di questo arduo compito – la cui difficoltà è pari a quello illuminista della ragione che determina i suoi stessi limiti – che Zwingli considera l'eucarestia né come transustanziazione né come consustanziazione, che Lutero considera la giustificazione in modo meno forense di Melantone, e che Calvino, al contrario di Lutero, ha una visione quasi giuridica sulla predestinazione.

Questa pluralità è la conseguenza di una struttura della ricerca ci è ben familiare: è l'esigenza di autonomia, di comprensione indipendente, di investigazione critica, di sfida dei canoni, di traduzione e quindi di diffusione – anche e in primo luogo per le cose religiose, e per il discorso teologico. Da questo punto di vista, è nel contempo un dato di fatto e un compito costante – soprattutto oggi – essere figli culturali della Riforma.