

Paolo BOSCHINI, *La chiesa tra autorità e libertà. Una lettura antropologica, ermeneutica e sociologica di: Lutero, «I concili e la chiesa»*, Memorie Teologiche 1 (2008) 32-39

Paolo BOSCHINI

La chiesa tra autorità e libertà.

Una lettura antropologica, ermeneutica e sociologica di:

Lutero, *I concili e la chiesa*

Quest'opera di Lutero, composta negli ultimissimi anni della sua vita, contiene il tentativo di superare la contrapposizione tipica dell'ecclesiologia occidentale tardo-medievale tra primato papale e conciliarismo.¹ Lutero ripercorre la storia dei concili cristiani per dimostrare che l'autenticità della chiesa non dipende dalla forma della sua organizzazione, ma dal principio da cui essa trae origine. All'inizio della Riforma, nelle *Novantacinque Tesi* (1517) Lutero si era pronunciato a favore di una riforma della chiesa da attuarsi attraverso una prassi di tipo conciliare. Allora egli non aveva dubbi: il modello evangelico di chiesa è di tipo assembleare. Ora invece l'accento cade sull'essenza spirituale della chiesa, che esiste solo là dove la grazia ha suscitato la fede in Cristo e non invece dove c'è un'istituzione – fosse anche fraterna e democratica – che porta questo nome. Cambia così la sua idea di chiesa. Nei primi anni della Riforma, Lutero aveva sostenuto che la chiesa esiste virtualmente in Cristo e rappresentativamente nel concilio: ciò significa che la dimensione visibile e istituzionale della chiesa è manifestazione della presenza salvifica di Cristo nel mondo. Da vecchio, Lutero cambia la logica dei propri pensieri e considera la chiesa come una realtà paradossale, che esiste dove non c'è altro che attesa e speranza. Come a dire: la

¹ M. LUTERO, *I concili e la chiesa*, a cura di G. FERRARI, Claudiana, Torino 2002.

Paolo BOSCHINI, *La chiesa tra autorità e libertà*

chiesa c'è solo là dove la giustizia di Dio non c'è ancora. Il mistero della chiesa diventa tutt'uno con il mistero del Dio crocifisso: la chiesa esiste *sub contraria specie*. Con un gioco di parole si potrebbe dire: c'è dove non c'è (ancora).

1. Quale chiesa per quale Vangelo?

Ne *I concili e la chiesa*, Lutero ha in mente una chiesa consapevole della propria fragilità, che nella fede si sente sostenuta solamente dal miracolo della grazia. Questo è il senso della definizione di chiesa che si incontra in questo testo: «una comunione dei santi, vale a dire un'assemblea o una riunione di persone che sono cristiane e sante».² L'elemento sociologico – «adunanza di popolo» (*ecclesia*: At 19,32) – non è sufficiente a caratterizzare la chiesa. Quando si è detto che essa è una comunità ben organizzata o che è animata da spirito religioso, non si ancora detto nulla della sua vera identità. Per essere la chiesa di Cristo, essa deve essere «*sancta, catholica, christiana*».³ La chiesa si definisce a partire dall'alto, dalla grazia gratuita e trascendente, che giustifica i peccatori davanti a Dio. Ciò evidenzia un elemento teologico decisivo: la fede è la sovradeterminazione dell'umano, perché vi aggiunge un significato che è ad esso naturalmente estraneo.⁴ A differenza di quanto sostiene Ferrari,⁵ questa ecclesiologia non nasce solo dalla disillusione procurata dai continui rinvii dell'annunciato concilio sulla riforma della chiesa. Io attribuisco questa ecclesiologia spirituale e trascendente soprattutto alle conseguenze della grande sconfitta personale di Lutero durante la Riforma: mi riferisco ai conflitti – politicamente vinti, ma spiritualmente e teologicamente persi – contro Muntzer e Karlstadt, in cui la chiesa riformata ha perduto la propria libertà (perché ha avuto bisogno del braccio armato dei principi tedeschi) e la propria passione per la pluralità (perché ha cercato di imbrigliare dentro a una gabbia dogmatica i moti rivoluzionari contro i soprusi del potere politico e contro le ingiustizie sociali del tempo). La perenne fragilità delle chiese cristiane, anche di quella nata dalla teologia luterana della giustificazione per fede, consiste nel perseguitare i suoi profeti.

Tutte le chiese pretendono di essere autenticamente cristiane; alcune di esse avanzano addirittura la pretesa di essere l'unica chiesa di Cristo. Per Lutero, solo un criterio teologico può distinguere quale chiesa è autenticamente cristiana e quale non lo è: questo è il criterio dell'autenticità spirituale, da cui si ricava la verità sull'essere

² LUTERO, *I concili e la chiesa*, 303.

³ LUTERO, *I concili e la chiesa*, 304.

⁴ LUTERO, *I concili e la chiesa*, 308, dove a partire da At 15,9 si dice che la fede in Cristo «rinova cuore, anima, corpo, opere e l'intero essere, scrivendo i comandamenti di Dio non su tavole di pietra, ma in cuori di carne».

⁵ Cf. G. FERRARI, «Introduzione», in LUTERO, *I concili e la chiesa*, 23-26.

Paolo BOSCHINI, *La chiesa tra autorità e libertà*

della chiesa.⁶ Con un metodo tipicamente medievale, Lutero cita a favore della propria tesi due *Auctoritates*, allora indiscusse: Agostino⁷ e Nicola di Lyra⁸ (il maggior esegeta biblico del basso medioevo). Da qui fa discendere una conclusione, a cui attribuisce il valore di evidenza empirica indiscutibile: il papa, la gerarchia, il clero della chiesa romana non sono il «popolo santo cristiano», perché «non credono in Cristo».⁹ La controprova che la chiesa romana è *ecclesia diaboli*, sta nel fatto che essa si autoproclama chiesa, invece di ricevere questo titolo dalla Parola di Dio accolta e vissuta nella fede. La temporalità della chiesa è l'ulteriore e inequivocabile segno della sua origine falsa e diabolica.¹⁰ In questo, il papa ha ereditato l'antica tradizione pagana latina, che pensava Roma come superiore a ogni altra nazione della terra. Se il papa credesse veramente nella Parola rivelata, saprebbe che la cattolicità è credere in Cristo che ha abbattuto ogni differenza tra i popoli e ha esteso la santità a tutti.¹¹ Viceversa, la chiesa romana vive in una situazione di paganesimo pre-cristiano; è idolatra e narcisista: adora se stessa invece di Dio. Per questo, essa è un mondo rovesciato, che mette le apparenze al posto della verità. La chiesa del papa sussiste sul presupposto della sistematica mistificazione della verità.¹² È una macchinazione diabolica, che usurpa la centralità di Cristo.¹³ A Roma la Parola viene predicata contro la Parola.¹⁴ «Il papa è (si ritiene) molto più dotto di Dio stesso».¹⁵ È un impostore, che ruba il posto alla grazia divina e pretende di sostituirla decidendo egli stesso chi si salva e chi si dannava. Come ogni usurpatore, esercita il potere in modo dispotico: è potenza senza sapienza.

2. La lettera e lo Spirito

Il carattere paradossale dell'ecclesiologia dell'ultimo Lutero emerge chiaramente anche in riferimento al problema del rapporto con la tradizione. Da una parte infatti

⁶ Cf. LUTERO, *I concili e la chiesa*, 304.

⁷ Cf. LUTERO, *I concili e la chiesa*, 320: «La chiesa è generata, alimentata, nutrita, fortificata dalla Parola di Dio».

⁸ Cf. LUTERO, *I concili e la chiesa*, 355-356. Cf. *Ibidem*, 348-349: «Non si deve valutare la chiesa sulla base degli alti gradi ecclesiastici, ma sulla base della gente che crede in modo retto».

⁹ Cf. LUTERO, *I concili e la chiesa*, 304-305.

¹⁰ Cf. LUTERO, *I concili e la chiesa*, 357: «il diavolo non compie altro che opere temporali». Cf. *Ibidem*, 303.

¹¹ Cf. LUTERO, *I concili e la chiesa*, 308.

¹² Cf. LUTERO, *I concili e la chiesa*, 312-313.

¹³ Cf. LUTERO, *I concili e la chiesa*, 349-355.

¹⁴ Cf. LUTERO, *I concili e la chiesa*, 328-329.

¹⁵ Cf. LUTERO, *I concili e la chiesa*, 332.

Paolo BOSCHINI, *La chiesa tra autorità e libertà*

Lutero rivendica il primato del presente sul passato: con un aforisma dei nostri giorni il suo pensiero potrebbe essere sintetizzato nel 'la chiesa siamo noi'. In polemica con i circoli cattolico-riformatori erasmiani, che invocavano un ritorno della chiesa all'epoca patristico-conciliare, Lutero afferma con forza il ruolo insostituibile della Scrittura, attraverso cui oggi Dio parla alla chiesa e la fonda nella fede. La Bibbia è l'oggi della chiesa, è la «reliquia» (*sacramentum*), il segno esterno e «pubblico» della Parola interiore di Dio, il santo crisma che è lo Spirito con cui Dio unge interiormente e consacra a sé i cristiani.¹⁶ Attraverso la Scrittura, lo Spirito santo si manifesta come il vero e l'unico riformatore della chiesa. Questa sacramentalità della Scrittura esalta l'esperienza concreta dei cristiani: nel vedere e nel sentire che la Parola è predicata, hanno il segno tangibile che essa è accolta, creduta e vissuta e che così essa continua a vivificare la chiesa e il mondo.¹⁷ La fede si rende visibile nella predicazione. D'altra parte, la Bibbia ha una storia, è appunto una «reliquia» e ci è pervenuta attraverso una storia, quella della fede vissuta e comunicata generazione dopo generazione. La chiesa dipende dalla storia della predicazione e della riflessione teologica, e non solo dall'atto presente del comunicare la fede.

Lutero ha un bel da dire – in polemica con ciò che avevano predicato Muntzer e Karlstadt – che lo Spirito non può essere separato dalla lettera e che l'elemento storico-materiale non va disgiunto da quello eterno-divino.¹⁸ Ma questo dualismo rischia di spezzare in due la chiesa (chiesa della tradizione e chiesa del presente) e di dividere il credente tra la fedeltà alla buccia (l'esteriorità oggettiva della Scrittura) e al nocciolo (l'interiorità soggettiva della fede nella Parola di Dio). Abbiamo qui il germe di una scissione che negli ultimi due secoli sta tormentando la teologia evangelica (e di riflesso quella cattolica): quella tra il Gesù della storia e il Cristo della fede biblica.¹⁹

¹⁶ Cf. LUTERO, *I concili e la chiesa*, 320.

¹⁷ Cf. LUTERO, *I concili e la chiesa*, 316.

¹⁸ LUTERO, *I concili e la chiesa*, 355-356: Dio «stesso (e non un angelo) vuole agire per loro tramite con lo Spirito Santo. (...) Egli vuole compiere quest'opera, a consolazione e beneficio di noi uomini poveri, deboli, timorosi, non direttamente, con lo sfolgorante splendore della sua Maestà disvelata». Cf. *Ibidem*, 359: «In questi segni, come sentiamo e sappiamo, Dio stesso vuole agire, ed è per mezzo della sua acqua, della sua Parola, della sua mano, del suo pane e del suo vino, che vuole santificarti e salvarti in Cristo, che ha acquistato per noi questi doni e ci ha dato lo Spirito Santo del Padre per compiere quest'opera».

¹⁹ M. KAEHLER, *Il cosiddetto Gesù storico e l'autentico Cristo biblico*, a cura di S. SORRENTINO, D'Auria, Napoli 1992. A. VON HARNACK, *L'essenza del Cristianesimo*, a cura di G. BONOLA, Queriniana, Brescia, 1980. Cf. R. CIAPPA, «Gesù storico e biblico», *Protestantesimo* 48(1993) 195-202. P. BOSCHINI, «Volontà, scienza storica, fede. Il dibattito sul Gesù storico all'inizio del '900», in *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione* 4(2000) 47-71.

Paolo BOSCHINI, *La chiesa tra autorità e libertà*

Per cercare di sanare questa scissione, che si allargherà non solo alla religiosità ma anche alla cultura del mondo occidentale moderno, Lutero impiega con acutezza uno strumento antico e che grazie a lui entra a pieno titolo nel modo moderno di intendere la fede e più in generale tutte le esperienze umane: il circolo ermeneutico. La distanza tra la Scrittura, che viene dal passato, e il popolo di Dio, che vive nel presente, viene superata nel momento in cui entrambe sono ricondotte alla loro origine: esse sono di Dio e da lui provengono.²⁰ Questa coappartenenza teologica fonda la circolarità tra il senso (la Parola) e il significato (la chiesa).²¹ Per cui, ciò che è massimamente oggettivo – la conformità alla S. Scrittura²² – diventa l'elemento massimamente soggettivo, nel momento in cui la fede viene presupposta come ricezione, acquisizione, interiorizzazione della norma scritturale. Questa fusione di oggettivo e soggettivo, di Parola e fede, non nasce da un'idea teologica, né da un dogma, né da un'organizzazione: viene invece dalla santità della vita (prodotta dalla fede nella grazia divina), quale risplende attraverso gli atteggiamenti e le opere dei cristiani.²³ Ancora una volta, Lutero affida all'esperienza concreta della fede il compito di rendere presente nella storia la Parola eterna di Dio. È degno di nota che R. Bultmann, a metà del XX sec., costruisca il proprio programma di demitizzazione-interpretazione esistenziale del vangelo a partire da questo modo luterano di intendere la circolarità ermeneutica, che comincia e finisce dall'esistenza credente.²⁴

²⁰ LUTERO, *I concili e la chiesa*, 317: «La Parola di Dio non può restare senza popolo di Dio e inversamente il popolo di Dio non può restare senza la Parola di Dio». Lo stesso dicasi per gli altri sacramenti: cf. la remissione dei peccati, o potere delle chiavi (cf. *Ibidem*, 324). La Parola predicata, come tutti gli altri sacramenti (ad es., il battesimo) non appartengono a colui che li amministra, se non in quanto egli stesso attraverso di essi si fa discepolo di Cristo (cf. *Ibidem*, 321-323).

²¹ Nel XX sec. questo tema è stato ripensato in chiave fenomenologica da. RICOEUR P., «Prefazione a Bultmann», in P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, a cura di A. RIGOBELLO, Jaka Book, Milano 1977, 406-410.

²² LUTERO, *I concili e la chiesa*, 315, «La Parola di Dio è santa e santifica tutto ciò con cui viene a contatto, anzi è la santità stessa di Dio».

²³ Cf. LUTERO, *I concili e la chiesa*, 310: è il tema – frequente anche nella pubblicistica cattolica odierna – della santità dei giorni feriali. Ma Lutero la intende come espressione della radicalità evangelica, tant'è che la considera assolutamente identica alla santità della persecuzione e del martirio (cf. *Ibidem*, 346).

²⁴ R. Cf. BULTMANN, «Il problema dell'ermeneutica», in R. BULTMANN, *Credere e comprendere*, a cura di A. RIZZI, Queriniana, Brescia 1977, 583. Per una comprensione approfondita di questo elemento portante dell'ermeneutica bultmanniana e per le discussioni che essa ha suscitato nella teologia evangelica del XX sec., rimando a P. BOSCHINI, *Escatologia senza storia. Storicismo e antistoricismo nel pensiero di R. Bultmann*, Clueb, Bologna 1988, 49-93.

Paolo BOSCHINI, *La chiesa tra autorità e libertà*

3. Un'antropologia religiosa

Ne *I concili e la chiesa*, incontriamo la stessa sottolineatura della dimensione oggettiva dell'esperienza credente anche per quanto riguarda l'antropologia. Come sappiamo, il giovane Lutero – per intenderci quello che nel 1515 a Wittenberg si era cimentato con il commento all'*Epistola ai Romani* – aveva più volte sottolineato il primato della libertà personale del credente rispetto a qualsiasi autorità collettiva istituzionalizzata (concilio, università, gerarchia ecclesiastica), tanto che G.W.F. Hegel aveva eletto il giovane monaco agostiniano come fondatore e araldo della modernità. Nelle opere della tarda maturità, assistiamo a una significativa correzione di rotta: il credente non è un superuomo, capace di svincolarsi da ogni autorità; ma è più semplicemente una creatura restituita alla sua somiglianza originaria con il Creatore. Secondo Lutero è diabolico pensare che la religione possa dare alla creatura «nuova forza e potenza»: ²⁵ la santificazione non è trasformazione dello status ontologico dell'uomo nel senso di un *Übermensch*, ma è restaurazione, nel senso di un pieno ripristino della condizione ontologica corrotta dal peccato. La grazia non cambia l'uomo potenziandolo; ma lo fa ridiventare se stesso. Aveva colto bene questo aspetto del luteranesimo maturo W. Goethe, con la sua tesi secondo cui l'uomo era, è e sarà sempre lo stesso. Anche A. von Harnack, uno dei principali interpreti del luteranesimo moderno, abbraccia questa idea dell'uomo che «rimane sempre uguale a se stesso». ²⁶

Possiamo leggere dietro a questa antropologia fissista la preoccupazione di Lutero per il mantenimento e il consolidamento dell'ordine sociale: ciò è confermato dalla sua affermazione circa l'importanza decisiva dell'educazione, che è seconda solo alla predicazione della parola evangelica. La scuola deve formare i futuri uomini di chiesa, deve «fornire alla chiesa una ricca e ampia provvista di persone di cui servirsi». L'educazione innesca così un processo circolare di socializzazione: chiesa-scuola-società-stato-chiesa. Questo processo è voluto da Dio, per dare stabilità alle istituzioni umane, impedendo la loro corruzione. Il teocentrismo della società luterana serve a impedire che l'uomo rigenerato dalla grazia precipiti di nuovo nel disordine del peccato e nell'anarchia sociale. Per questo la società dev'essere organizzata secondo «tre gerarchie stabilite da Dio», che Lutero chiama le «tre forme del diritto divino, naturale, mondano»: la casa, la città, il governo. ²⁷ Esse rispondono alla volontà del Creatore, che non si è limitato a dare l'uomo la vita e la socievolezza, ma gli ha dato anche l'organizzazione razionale della convivenza sociale. Alla base di questa antropologia della dipendenza dell'uomo da Dio, c'è un'ontologia che definirei genealogica: l'essere dell'uomo (e con esso di tutta la realtà) si definisce per Lutero a

²⁵ Cf. LUTERO, *I concili e la chiesa*, 351.

²⁶ HARNACK, *L'essenza del cristianesimo*, 75.

²⁷ Cf. LUTERO, *I concili e la chiesa*, 367-370.

Paolo BOSCHINI, *La chiesa tra autorità e libertà*

partire dalla sua condizione originaria, arcaica e non in base agli esiti escatologici del suo futuro. Il senso vero del presente è quello di essere già-da-sempre-stato: il passato non è l'estasi temporale che precede l'adesso, ma l'eternità che già da sempre precede il tempo. Prima, ovvero alla base del divenire dell'uomo e del mondo c'è l'eternità di Dio.

4. Questioni per il presente

Con questa riflessione sull'eternità e il tempo abbiamo toccato la questione decisiva del cristianesimo, che vive in «un mondo divenuto adulto» – per dirla con Bonhoeffer – che ha imparato a fare a meno dell'«ipotesi di lavoro» Dio.²⁸ Le chiese cristiane di oggi sono attrezzate per questa sfida? Il buon senso e il rigore scientifico invitano a astenersi da ogni tipo di giudizio valutativo. Non posso però tacere la mia simpatia per la tesi del sociologo austro-americano P. Berger, secondo cui il tradizionalismo e la chiusura al nuovo – e io aggiungo: la chiusura alle nuove forme di razionalità e di comunicazione – ancora dominanti in molte chiese, finiscono per farle diventare cittadelle assediate, veri e propri «ghetti» con il complesso d'inferiorità tipico di ogni «minoranza culturale».²⁹ Da questo punto di vista, la denuncia di Lutero contro il cattivo tradizionalismo della chiesa romana e di buona parte dei cattolici sembra cogliere nel segno: quella cattolica è una tradizione che non comincia dal principio, da Gesù, ma da metà, ovvero dal dogma e dall'istituzione ecclesiastica. Non di rado, anche oggi, i cattolici – per onestà devo dire: noi cattolici italiani – brillano per la loro paura di fronte alle origini cristiane. Il Concilio Vaticano II ha inteso riportare la chiesa cattolica alla sua identità originaria e proprio per questo la sua ricezione sta incontrando tante difficoltà: questo evento epocale nella storia del cristianesimo universale (e non solo di quello cattolico) rischia di finire nella soffitta delle nostre sagrestie, perché ha voluto modificare la chiesa esistente in nome della chiesa del Nuovo Testamento e delle prime generazioni cristiane. È lo stesso principio ermeneutico che ha ispirato la riflessione di Lutero sulla Chiesa e i Concili. Il vero tradizionalismo si esplica in questo continuo rifarsi al Nuovo Testamento come norma assoluta dell'esistenza cristiana e della prassi ecclesiale.

Il tradizionalismo di Lutero si esprimeva anche nel pensare la subordinazione del potere temporale al potere spirituale e quindi nel considerare l'autorità politica secolare come parte integrante della chiesa, proprio come avvenne in occasione della convocazione e dell'organizzazione del Concilio di Nicea (325). Da questo punto di vista, E. Troeltsch ha parlato di Lutero e della sua Riforma come di un'espressione

²⁸ Cf. D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa. Lettere e appunti dal carcere*, a cura di A. GALLAS, Paoline, Cinisello B. 1988, 355-356, 398, 416, 421-423.

²⁹ Cf. P. BERGER, *Il brusio degli angeli*, a cura di A. PRANDI, Il Mulino, Bologna 1970, 35-37.

Paolo BOSCHINI, *La chiesa tra autorità e libertà*

della «civiltà ecclesiastica in senso medievale», perché pensa il cristianesimo a partire dal concetto di autorità e sottomette «società, istruzione e scienza, economia e diritto» a «norme soprannaturali». ³⁰ G. Ebeling ha però chiarito in modo convincente che il principio di autorità di Lutero deve essere inteso in senso esclusivamente teologico e non politico o culturale: l'uomo si comprende in modo adeguato quando si sente creatura di Dio. L'essere dell'uomo non è la sua indipendenza, la sua solitudine di fronte al proprio destino; l'essere dell'uomo è la sua relazione originaria con Dio; la sua libertà è comunicazione e comunione di vita: in una parola, l'uomo è coappartenenza. ³¹ «La fede non può essere altro che il coraggio dell'amore (...) sulla base di una promessa di amore, la quale è liberatrice». ³² Per vivere in un mondo divenuto mondano questa comunione di vita con Dio; ovvero, per comunicare la fede in un mondo sempre più pluralista, i cristiani e le loro chiese devono praticare l'amore per le differenze, che si traduce in una prassi politica di riconoscimento e di fraternità: ognuno è se stesso solo nel momento in cui viene riconosciuto e accettato nella propria alterità. Questo non è solo un principio fondamentale dell'etica civile: il rispetto. Ma è anche il criterio-guida della relazione tra i discepoli di Cristo, che credendo in un Dio creativo riconoscono la pluralità come la loro più vera e inesauribile ricchezza.

Paolo BOSCHINI

boschini.paolo@unimore.it

Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna

³⁰ E. TROELTSCH, *Il protestantesimo nella formazione del mondo moderno*, a cura di G. SANNA, La Nuova Italia, Firenze, 1974, 24.

³¹ G. EBELING, *Lutero. Un volto nuovo*, a cura di G. BEARI, Morcelliana, Brescia 1970, 240: «In quanto appartenente a Dio, partecipa della sua libertà».

³² EBELING, *Lutero*, 247.