

A 500 ANNI DALLA RIFORMA LUTERANA:
ANTROPOLOGIA, POLITICA E TEOLOGIA

★

LUTHER'S "SOLA FIDES"
AND THE REASONED ASSIMILATION
OF CHRISTIAN REVELATION

PAUL O'CALLAGHAN★

1. LUTHER'S QUEST FOR A MERCIFUL GOD

How do I know I am saved? Where do I find a merciful God? This was the question Luther asked himself time and again, often in an anguished way. Many others before and after him would ask the same question. Can I be sure I am justified? Am I certain that God loves me? Is there any way I can move out of the comfort-zone of my individualized, closed-off subjectivity and take on the risk of a life of real, conscious communion with the divine, and service to humanity? «At the time of the Reformation, this personal assurance of salvation in life and death was the mark of Protestant Christians», Jürgen Moltmann observes.¹

Two possible replies might be given to this question, the first more subjective in kind, the second belonging to the objective realm.

One is that we obtain the certainty of salvation by performing good works, not in the crass Pelagian sense that good works actually *obtain* salvation (not even Pelagius would have said that), but insofar as good works *manifest* the reality of God's grace working in our lives. Luther teaches this openly. He was aware of the tendency sinful humans have to take more than a passing glance at their good deeds. He realized that we seek a comfort and complacency in them that can separate us from God, thinking in some way that by means of them we ingratiate ourselves with the Divin-

* Pontificia Università della Santa Croce, Facoltà di Teologia, Piazza Sant'Apollinare 49, 00186 Roma. E-mail: callaghan@pusc.it Elements of this study are more fully developed in my work *Luther and Mediation. Retrospective Appraisal of Luther the Reformer*, Fortress Press, Minneapolis 2017, especially chapter 3.

¹ J. MOLTSMANN, *God for a Secular Society. The Public Relevance of Theology*, Fortress, Minneapolis 1999, p. 194.

ity, and by that very fact fail to recognize that *all* we have has been received from him in the first place.

The second way in which we might seek certainty of salvation comes from the fact of belonging to a saved community, the Church, by the fact that we partake of the sacraments, listen to the word of God, share in the charitable activities of the Christian community. The fact that one would do all this willingly and perseveringly would seem to provide a sufficient indication of belonging to God, of being saved, of having received divine grace. Still, such a belonging could conceivably be understood as a 'work' by which we attest to God's favor our own terms. Still, as the German *Catechism for Catholics* says: «'certitude' is possible only in the community of the Church, in mutual encouragement and comfort of the grace and hope that comes from it, as well as being carried along by the one 'we' of faith and hope».²

Luther would not have completely eschewed this explanation. At the heart of Luther's lived ecclesiology is to be found the confession of sin³ and especially *the hearing of the word*,⁴ both of which take place in and through the Church. This is why he took it that the latter should be considered above all as a *creatura Verbi*, a 'creature of the Word'.⁵

2. SALVATION BY FAITH ALONE

Yet Luther sought certainty and surety of salvation neither in good works nor in ecclesial communion, but rather in *faith*, what he called *sola fides*, 'faith alone', my faith in God. In the words of Bernard Lohse, «for Luther everything depended on holding fast to justification by faith alone against 'works-righteousness'. When justification is at issue, 'works' should not be emphasized».⁶ And Luther writes in a commentary on the letter to the Romans:

«In human teaching the righteousness of man is revealed and taught, that is, as one who is and becomes righteous before himself and before other people and how this takes place. Only in the Gospel is the righteousness of God revealed (that is, who is and who becomes righteous before God and how this takes place) by faith alone, by which the Word of God is believed, as it is written in the last chapter of Mark (16:16):

² M. JORDAN (ed.), *The Church's Confession of Faith: Catholic Catechism for Adults*, Ignatius, San Francisco 1987, p. 208.

³ Cfr. B. LOHSE, *Martin Luther's Theology. Its Historical and Systematic Development*, Fortress, Minneapolis 2011, 57f.

⁴ Cfr. *ibidem*, 63f., 80f.

⁵ Luther says: *Ecclesia enim creatura est Euangelii*, 'the Church is a creature of the Gospel', Dr. *Martin Luthers Werke*, H. Böhlhaus Nachfolger, Weimar 1883-2000 (abbrev. WA), vol. 2, 430. On Lutheran ecclesiology, cfr. P. O'CALLAGHAN, *The Mediation of Justification and the justification of Mediation. Report of the Lutheran/Catholic Dialogue: "Church and Justification: Understanding the Church in the Light of the Doctrine of Justification"* (1993), «*Annales Theologici*», 10 (1996), pp. 147-211.

⁶ B. LOHSE, *Martin Luther's Theology. Its Historical and Systematic Development*, cit., p. 265.

‘He who believes and is baptized will be saved; but he who does not believe will be condemned».⁷

The very thing that God enacts in the human spirit when he *reveals* himself to creatures is *faith*... not works, nor institutional activities, nor structures (though these may come afterwards), but faith, faith alone. In this Luther follows the basic doctrine of Paul, deeply rooted in the preaching of Jesus.⁸ Only the one who believes, the one who has faith, will be saved, will have eternal life (Jn 6). Hearing the word, assimilating divine revelation, requires faith. Perhaps for this reason Luther says graphically that «ears are the only organ of the Christian».⁹ The holiness of the Church, which the Creed professes, «consists of the Word of God and true faith».¹⁰

Luther speaks of faith principally in terms of what is called *fides qua*, the faith by which we believe in God, and not so much as *fides quae*, that is, the doctrinal content of that faith.¹¹ Believing involves accepting God’s judgment, trusting his promise, affirming his justifying grace. It means abandoning ourselves to his mercy and love, allowing him to take on the reins of our lives. Faith is lived and experienced above all as trust in God. Faith puts God decisively in the first place; it clearly expresses the “*aut*”-“*aut*”, the ‘either-or’, relationship between God and creatures, typical of Lutheran thought. Still, faith according to Luther is not a ‘work’, alongside other ‘good works’, but rather the fruit of *God’s* work in us: God himself leads us to trust in him. In the words of Paul Althaus, faith «is the only kind of human behavior that corresponds to the essence of God». Faith is «the specific manner in which the Word, and God with him, is present in man».¹² «God and faith always go together»: this expression, according to Gerhard Ebeling, goes to the very core of Luther’s theology.¹³ *Fides accipitur promissio*,¹⁴ Luther says, faith is defined and constituted and configured by the divine word of promise. In the words of Bellini, «man of himself has nothing of his own to place him in contact with God: he can only be taken up by God in the manifestation of the power of his grace, allowing God to act, and grasping and holding on to what God has done for him. Faith is this *being*

⁷ LUTHER, WA 56, 171f.

⁸ P. O’CALLAGHAN, *Children of God in the World*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 2016, pp. 309-11.

⁹ LUTHER, WA 4, p. 9.

¹⁰ *Book of Concord*, p. 315.

¹¹ On this distinction, cfr. G. TANZELLA-NITTI, *La Rivelazione e la sua credibilità: percorso di teologia fondamentale*, Edusc, Roma 2016, pp. 175-9.

¹² P. ALTHAUS, *Luther und die Rechtfertigung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1971, p. 24.

¹³ G. EBELING, *Luther. Einführung in sein Denken*, Mohr, Tübingen 1964, p. 288.

¹⁴ LUTHER, WA 39/2, p. 207.

taken by God, allowing him to act». ¹⁵ Luther himself says as much in his *Large Catechism*: «For these two belong together, faith and God». ¹⁶

Faith, Luther says, is not an action, but rather a *Leiden*, a passion; ¹⁷ it is, he says, «a work of God, not of man... Other faculties act with us and through us. Only this one acts in us but without us (*in nobis et sine nobis*)». ¹⁸ As a result, faith, the fruit of God's self-giving, is *creatrix divinitatis*, 'creator of the divinity', not within God himself of course, but in *us*. ¹⁹ «Without faith», according to Luther, «God loses his glory, wisdom, righteousness, truthfulness, mercy, etc., in us; in short, God has none of his majesty or divinity where faith is absent». ²⁰ As a result, Luther says, faith is "all-powerful, like God himself", ²¹ producing a divinization of human action not unlike that which is found in the humanity of Christ: «faith is present in works as the Divinity in the humanity of Christ». ²² The only 'contribution' we humans make to faith is a negative one, one of decisively excluding any knowing or willing faculty as an *alternative or supplementary means* to knowing God, according to the explanation of Walter von Löwenich. ²³ This is what Luther's *sola fides* means.

3. THE PLACE OF INTELLECT AND REASON IN LUTHER'S THOUGHT

A faith that positively excludes alternative means of knowing God and live in communion with him is where difficulties may arise with Luther's understanding of *sola fides*. God made us in his image and likeness (Gen 1:27). In doing so he placed a yearning for him deep within our hearts. He has given us reason and intellect, a desire for lasting wisdom, a yearning for the ultimate. Yet according to Luther, sin eliminates the image of God in humans, thus making faith in Christ the only way to salvation. ²⁴ So we are left with the question: what role do reason and intellect play in the process of believing, indeed in Christian life as a whole? Given the roots of Luther's thought in the Nominalism of Ockham and others, it has commonly been held that Luther's theology excludes reason and thus justifies fundamentalism, violence and—by contrast—gives rise to rationalism. ²⁵

¹⁵ A. BELLINI, *La giustificazione per la sola fede*, «Communio» (ed. italiana), 7 (1978), pp. 30-73, p. 45.

¹⁶ LUTHER, *Large Catechism*, in *Book of Concord*, p. 365.

¹⁷ LUTHER, WA 40/2, p. 452.

¹⁸ LUTHER, WA 6, p. 530.

¹⁹ LUTHER, WA 40/1, p. 360; cfr. B. LOHSE, *Martin Luther's Theology. Its Historical and Systematic Development*, cit., p. 202, note 31.

²⁰ LUTHER, WA 40/1, p. 360.

²¹ LUTHER, WA 40/1, p. 229.

²² LUTHER, WA 40/1, p. 366.

²³ Cfr. W. VON LÖWENICH, *Luther's Theology of the Cross*, Augsburg, Minneapolis 1976, pp. 70-122.

²⁴ Cfr. B. LOHSE, *Martin Luther's Theology. Its Historical and Systematic Development*, cit., p. 197, p. 209.

²⁵ Cfr. P. O'CALLAGHAN, *Fides Christi. The Justification Debate*, Four Courts, Dublin; Portland, OR. 1997, pp. 19-23.

Doubtless, some of his own writings and words, as well as those of his followers move in this direction.

On several occasions Luther speaks of faith and reason as “opposed totalities”.²⁶ But reason and intellect do occupy an important place in Luther’s thought, especially for understanding anthropology, science and temporal authority, though not as much, admittedly, theology.²⁷ This has been shown conclusively by Brian Gerrish.²⁸ The same may be said of many evangelical theologians who, on the whole, are not adverse to the possibility of knowing God’s existence and attributes by reason, what is usually called ‘natural theology’.²⁹

Luther considered reason as God’s greatest and most important gift to humans.³⁰ He considered it as God’s greatest endowment to the human person,

²⁶ Cfr. B. LOHSE, *Martin Luther’s Theology. Its Historical and Systematic Development*, 196, citing J. WICKS, *Luther’s Reform: Studies on Conversion and the Church*, Verlag P. von Zabern, Mainz 1992, p. 21.

²⁷ Cfr. B. LOHSE, *Martin Luther’s Theology. Its Historical and Systematic Development*, cit., pp. 203-5.

²⁸ «It is not sufficient to say, ‘Luther was an irrationalist: he attacked reason,’ and leave it at that. One must stop to inquire *why* he attacked reason, *in what respects* he attacked reason, and *what he meant* by ‘reason’... If we are to do justice to the complexity of Luther’s thought, we must carefully distinguish: (1) natural reason, ruling within its proper domain (the Earthly Kingdom); (2) arrogant reason, trespassing upon the domain of faith (the Heavenly Kingdom); (3) regenerate reason, serving humbly in the household of faith, but always subject to the Word of God. Within the first context, reason is an excellent gift of God; within the second, it is Frau Hulda, the Devil’s Whore; within the third, it is the handmaiden of faith. And if we find no more precise discussion of the activity thus attributed to reason in the lives of the regenerate (reason in the third sense), this is not... merely because its function has become purely formal, that is, to deal in thought and speech with the material presented to it by faith and the Word; it is also because reason, when regenerate, is virtually absorbed into faith, becoming faith’s cognitive and intellectual aspects. Because reason belongs to the natural sphere, Luther will not allow that it is competent to judge in matters of faith; and yet, because faith comes through the hearing and understanding of the Word, Luther found himself bound to concede that reason – man’s rationality in the broadest sense – was, when regenerate, faith’s indispensable tool» (B.A. GERRISH, *Grace and Reason: A Study in the Theology of Luther*, University of Chicago Press, London-Chicago 1979, pp. 25-27).

²⁹ This may be found in the writings of Emil Brunner, especially in his 1934 work *Nature and Grace*, in which he recognizes a natural receptivity in humans to revelation, a kind of natural revelation present in nature, in conscience, in history. This position was forcefully countered by Karl Barth. Cfr. E. BRUNNER and K. BARTH, *Natural Theology: comprising “Nature and Grace” by Prof. Dr. Emil Brunner and the reply “No!” by Dr. Karl Barth*, Wipf and Stock Publishers, Eugene (OR) 2002. In recent years, cfr. the many works of A.E. McGrath.

³⁰ See B. LOHSE, *Martin Luther’s Theology. Its Historical and Systematic Development*, cit., 244f.; and also IDEM, *Ratio und fides: eine Untersuchung über die ratio in der Theologie Luthers*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1958; B.A. GERRISH, *Grace and Reason: a Study in the Theology of Luther*, cit.

what makes human beings special when compared to other creatures. In fact Luther saw reason as situating humans between angels and beasts. “No man exists in whom there is not the natural light of reason; this is the sole ground for calling him human and for his having human worth”.³¹ The specific role of reason is one of establishing humanity’s lordship over the earth, under God:

«It is certainly true that reason is the most important and highest rank among all things and, in comparison with other things of this life, the best and something divine. It is the inventor and mentor of all the arts, medicines, laws, and of whatever wisdom, power, virtue, and glory men possess in this life. By virtue of this fact it ought to be named the essential difference by which man is distinguished from the animals and other beings. Holy Scripture also makes him lord over the earth».³²

Thus temporal rule is possible because of reason, making it possible to exercise authority and establish order.³³ He shares the common Christian position that by reason we come to know there is one God, that all good comes from him, and that we can get to know certain divine attributes, such as goodness, grace and mercy.³⁴ By nature and reason we can know that God created the world, that he provided the commandments and that he punishes sinners.³⁵ In his 1525 work *De Servo Arbitrio* he frequently states that reason knows something about God.³⁶ In his commentary on Galatians he says that

«there is a twofold knowledge of God: the general and the particular. All men have the general knowledge, namely, that God is, that he has created heaven and earth, that he is great, that he punishes the wicked, etc. But what God thinks of us, what he wants to give and to do to deliver us from sin and death and to save us – which is the particular and true knowledge of God – this men do not know».³⁷

The latter, paradoxically, may only be known by revelation.

Besides, reason is an aid in understanding Scripture. It helps us find new terms in theology.³⁸ The Holy Spirit does not extinguish reason but frees it from its tendency to autocracy and presses it into service. In modern parlance we might say that reason overcomes a sterilizing individualism precisely by the faith that opens it to the divine. Thus reason is renewed by faith, giving rise to a ‘supernatural theology’,³⁹ producing, in the words of Lohse, “a change occurring in the *ratio* through faith”.⁴⁰ Luther admits that reason cannot grasp the doctrine of the Trinity, the doctrine of the two natures in Christ,

³¹ LUTHER, WA 10/1,1, p. 207.

³² LUTHER, WA 39/1, 175, from *The Disputation Concerning Man* (1536).

³³ Cfr. B. LOHSE, *Martin Luther’s Theology. Its Historical and Systematic Development*, cit., p. 245.

³⁴ Cfr. *ibidem*, 197f.

³⁵ Cfr. LUTHER, WA 22, p. 101; p. 240; 40/1, p. 607.

³⁶ Cfr. LUTHER, WA 18, p. 709.

³⁷ LUTHER, WA 40/1, p. 607.

³⁸ Cfr. LUTHER, WA 40/1, p. 418.

³⁹ LUTHER, WA 40/1, p. 342.

⁴⁰ B. LOHSE, *Martin Luther’s Theology. Its Historical and Systematic Development*, cit., p. 204.

the presence of Christ in the Supper, which can only be appreciated by faith; yet reason can 'think after' them.⁴¹ He says:

«Before faith and the knowledge of God, reason is dark, but in believers it is the greatest aid. For just as all gifts and natural means are evil in the ungodly, so in the godly they are salutary... Enlightened reason taken captive by faith commends a life by faith. It has been put to death and made alive again... Reason has been subjected to vanity, just as all the creatures of God... but faith separates the substance [of the thing] from vanity».⁴²

Reason comes into its own, as it were, when it is illumined by faith.

4. THE PRIORITY OF FAITH OVER REASON

Yet Luther is careful to insist on the strict priority of faith over reason which is parallel to the priority of God over creatures, the "aut"- "aut" over the "et"- "et": faith and reason are not equal parts in a single process, for faith is God's work, and reason ours. Without faith there is no illumination, though without reason, there is no assimilation. He recognizes that fallen reason «desires to use its preference and judgment to determine what are God's work and word».⁴³ Reason that excludes faith does not allow God be God. In that sense, in the words of Lohse, «reason continually inclines towards arbitrariness and autocracy».⁴⁴ Thus the knowledge we obtain of God by pure reason is decidedly ambiguous. Reason on its own, Luther holds, can conclude either that God is unjust or even that he does not exist.⁴⁵ As the years went by, in fact, he became more and more critical of the role of reason in reflecting upon God's existence and attributes, mainly because he was convinced that reason plays a negative role in respect of our knowledge of God, telling us what God is not. In his 1521 work, *Judgment on Monastic Vows*, he says that reason

«when it makes affirmative statements, its judgment is wrong, but when it forwards negative statements its judgment is right. Reason does not comprehend what God is, but it most certainly comprehends what God is not. Granted, reason cannot see what is right and good in God's sight (faith, for instance) but it does see, quite clearly in fact, that infidelity, murder, and disobedience are wrong... If anything is contrary to reason, it is certainly very much more against God also. For how can anything not be in conflict with heavenly truth when it is conflict with earthly truth?».⁴⁶

In brief, Luther rejects the so-called *via affirmativa* as a way to God, and holds to the *via negativa*, for we cannot say what God is (the affirmative way) but

⁴¹ Cfr. LUTHER, WA 39/2, p. 253.

⁴² LUTHER, WA, *Tischreden* 2, 938b.

⁴³ LUTHER, WA 10/1/1, 240.

⁴⁴ B. LOHSE, *Martin Luther's Theology. Its Historical and Systematic Development*, cit., p. 200.

⁴⁵ Cfr. LUTHER, WA 18, p. 784.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 629.

rather what he is not (the negative way). This position coincides substantially with that of Thomas Aquinas.⁴⁷

Interestingly, reason and moral conscience are very central for Luther. At the famous debate at the Diet of Worms in 1521, he made the following declaration: «unless I am convinced by the testimony of the Scriptures or by clear reason, I am bound by the Scriptures I have quoted, and my conscience is captive to the Word of God. I cannot and will not retract anything, since it is neither safe nor right to go against conscience».⁴⁸ By way of contrast with Scripture (received by faith), reason and conscience, Luther said that he did “not trust either in the pope or in councils alone”, since in his opinion they often erred.⁴⁹ Whether he was right or wrong in saying this is another matter, but there is a lot to be said for this: one should follow in the first place Scripture, reason and conscience, and the Church as a result.

Faith is situated between God and me, Luther would say. In real terms, if the Church is involved in the communication of faith, it is only so at an exterior level. Lohse comments: “Where faith is an issue, no-one can stand in for the other”.⁵⁰ Faith is strictly personal. Luther himself says so: “So my faith cannot help you other than to be useful and helpful to you for your self”.⁵¹ For this precise reason Luther rejects the Scholastic distinction between *fides informis* (unformed faith) and *fides caritate formata* (‘faith formed by love’, Gal 5:6): faith is not bound up with love for the other person. The help one Christian can provide for another in the order of grace consists ultimately in the prayer of intercession for them. My faith cannot help theirs. In the words of Paul Althaus, “the faith of others can only help me to believe for myself”.⁵² As a result, faith, given by God, cannot be placed or removed or interfered with by Church authority or by any other person, no matter what position they occupy. Faith lies between each person and God. The rest is external.

5. THE NEED TO OVERCOME AN INDIVIDUALISTIC RELATIONSHIP BETWEEN FAITH AND REASON

But is Luther’s view of reason and its relationship to faith adequate? Is it sufficient to situate faith, reason and conscience exclusively within man’s personal

⁴⁷ Cfr. M. PÉREZ DE LABORDA, *La preesistenza delle perfezioni in Dio. L’apofatismo di San Tommaso*, «Annales Theologici», 21 (2007), pp. 279-98.

⁴⁸ LUTHER, WA 7, p. 838.

⁴⁹ *Ibidem*. Faith and reason are close to one another for Luther, according to B. LOHSE, *Ratio und fides: eine Untersuchung über die ratio in der Theologie Luthers*, cit. See also B. D. MARSHALL, *Faith and Reason Reconsidered: Aquinas and Luther on Deciding what is True*, «The Thomist», 63 (1999), pp. 1-48, on faith and reason in Aquinas and Luther.

⁵⁰ B. LOHSE, *Martin Luther’s Theology. Its Historical and Systematic Development*, cit., p. 202.

⁵¹ LUTHER, WA 10/1/1, 310.

⁵² P. ALTHAUS, *The Theology of Martin Luther*, Fortrer Press, Minneapolis 1966, p. 54.

rapport with God? Might not this approach facilitate the consolidation of an individualistic anthropology?⁵³ Might it not lead to a merely associative (or congregational) ecclesiology, whereby like-minded people who already believe in God at a personal level come together for a shared end?

The centuries following on from Luther witnessed a double tendency. One was towards congregational individualism, frequent in the Protestant world until the advent of liberal theology during the XIX century. The proper solution would lie in an ecclesiology fully involved in the communication of Christian faith.⁵⁴ But Luther probably did contribute to some degree to process of individualizing and subjectivizing of faith. And the other was towards rationalism, resulting in a imbalanced aggrandizement of reason at the expense of faith: in a scientific context reason would refer to objectivity, whereas faith came to be associated more and more to subjectivity. But philosophy in modern times is marked, in many instances, by an ever greater separation between faith and reason, a growing perception of the irrelevance of the former, an ever greater impoverishment and individualization of the latter, with the resulting evaporation of access to truth. And Luther would never have accepted this: «Although the Gospel is a higher gift and wisdom than human reason, it does not alter or tear up man's understanding, for it was God himself who implanted reason in man».⁵⁵

Luther insisted that humans are saved by faith alone, by which he meant that they are saved by God alone who sent his Son in human, mortal flesh, thus bringing humanity back to life through the Cross and Resurrection. Faith is present in us but is the fruit of divine revelation. Yet reason is also God's created gift, and, though damaged by sin, it can lead us to the truth even in matters divine. So, in spite of Luther's understandable rejection of many elements of nascent rationalism and his tendency to individualize both faith and reason, a fundamentally integrated structure of faith and reason may be found in his writings.

SIGNIFICATO ED ESITI DELL'ANTROPOLOGIA NEGATIVA DI LUTERO

GABRIELLA COTTA*

A 500 anni dalle 95 tesi affisse a Wittemberg, l'attenzione ritorna ancora su Martin Lutero, in un momento in cui le religioni, la loro influenza, il loro peso politico sono al centro del dibattito di un'età divisa tra secolarismo estremo e ritorni post-secolari. Non è pleonastico continuare a interrogarsi sull'eredità

⁵³ Cfr. P. O'CALLAGHAN, *Children of God in the World*, cit., p. 318f., pp. 368-74.

⁵⁴ Cfr. *ibidem*, pp. 368-74.

⁵⁵ LUTHER, WA 11, 105ff.

* Università di Roma "La Sapienza", Piazzale Aldo Moro, 5, 00185 Roma. E-mail: gabriella.cotta@uniroma1.it

luterana poiché, come cercherò di evidenziare, esistono buoni motivi per riconsiderarne i complessi apporti, ricchi di spunti teoretici, di cui in questa sede potrò indicare solo alcuni elementi. Pur nella drastica limitazione operata dal Riformatore nei confronti della ragione, filosofica, infatti, una lettura attenta della sua opera ne coglie – lo vedremo anche in quest'ambito – la cruciale importanza, concentrata sul nodo teoretico del negativo, cuore nascosto di ogni teoresi filosofica.

L'apparente difficoltà di affermare la tesi della densità speculativa del pensiero di Lutero – educato all'interno della *via moderna* e fortemente influenzato dal francescanesimo, in un orizzonte quindi di sempre più consolidata separazione tra teologia e filosofia – cede di fronte alla necessità di giustificare il radicale assolutismo teologico da lui teorizzato, incomprensibile al di fuori dell'ascendenza filosofica che ne rende ragione. Come noto, l'erosione delle interconnessioni tra teologia e filosofia prende le mosse dalla complessità dell'univocismo scotiano – di cui l'essenzialismo individualistico è sviluppo conseguente e necessario – vera e propria rivoluzione del pensiero, riscoperta nella contemporaneità a partire da Heidegger, per costituire poi uno dei cardini del pensiero di Deleuze. Lutero si formò in questa linea e, ancor più, nel nominalismo immanentistico di Ockham, D'Ailly e Biel, nonché nella teorizzazione della sola conoscibilità della singolarità individuale e concreta, fondata sul drastico offuscamento di ogni innatismo.

Tuttavia è importante aggiungere, a tali elementi ben noti, la svolta teoretica autonomamente impressa da Lutero, solo apparentemente marginale, ma in realtà fondamentale per scindere definitivamente teologia e filosofia, dischiudere l'orizzonte della modernità e gettare le basi di una nuova dominante lettura della centralità autoreferenziale del soggetto. La separazione luterana tra teologia e filosofia, tra orizzonte metafisico dell'essere e immanenza, infatti, potrà dirsi conclusa solo con la completa cancellazione, densa di conseguenze teoretiche, di ogni partecipazione – dunque di ogni conoscenza e di ogni possibile ortoprassi – dell'individuo al Bene, come già era stata cancellata, dal nominalismo, quella all'essere.

Blumenberg sottolinea che la modernità non è leggibile – lo propone Löwith – come epoca che secolarizza temi appartenenti alla tradizione cristiana, ma piuttosto, che la via nominalistico-luterana rappresenta l'esaurirsi, nel volontarismo estremo, dello sforzo teoretico metafisico dell'epoca cristiana medioevale. Sforzo contiguo, per molti aspetti, a quello della metafisica classica e della esistenza/pensabilità di strutturali relazioni ontologiche, gnoseologiche e assiologiche che rinviano e legano l'immanenza alla trascendenza.⁵⁶ La svolta luterana segna, infatti, il costituirsi di uno dei principali nuclei di no-

⁵⁶ H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Milano 1992. Cfr. soprattutto *Seconda Parte*, III.

vità teoretica dell'epoca moderna, d'ora in poi dominata dalla questione della centralità del soggetto – considerato come singolarità individuale, ma universalizzato nelle sue caratteristiche costitutive –, del problematico accordo tra ragione e originarietà del desiderio, del problema di un negativo senza altra origine che l'agire umano.

Il nuovo soggetto è descritto da Lutero non solo come singolarità, come vuole il lascito nominalista, ma come singolarità *definita* dal proprio desiderio *totalmente* negativo, in quanto costantemente opposto alla volontà di Dio. La strutturale specularità dell'uomo rispetto a Dio, *necessaria* a garantirne l'assoluta alterità, rappresenta una svolta di cui è impossibile ignorare l'enorme portata teoretica, che nessuna delle pur numerose affermazioni del Riformatore sulla misericordia di Dio e sulla libertà del cristiano riescono a ridimensionare. L'uomo *totalmente* scisso dalla partecipazione e comprensione del bene⁵⁷ dall'agostiniano Lutero, si contrappone frontalmente all'invalidabile principio ontologico posto da Agostino – condiviso dalla generalità del pensiero metafisico cristiano nella sostanza, se non nelle modalità dell'enunciazione – che tutto ciò che esiste, *in quanto esiste*, è necessariamente relazionato al Bene che, appunto, lo porta ad esistenza. Per il Santo, ogni cosa e ciascun essere umano in particolare, *non può* mai spogliarsi del tutto di questa relazione costitutiva, per l'ovvio motivo che la conseguente coincidenza *totale* di chiunque con il male ne configurerebbe un'impossibile appartenenza al *nihil absolutum*. In Lutero, invece, il male – non più radicato nell'ormai impensabile carenza di essere da cui, nella prospettiva metafisica cristiana, l'intera creazione era segnata – finisce per diventare principio costitutivo di un'antropologia essenzialista, ora paradossalmente autonoma rispetto all'assoluta alterità/Bontà di Dio. Ogni essere umano, pur considerato nella singolarità particolaristica della propria individualità desiderante, in tale prospettiva condivide -con ogni altro individuo – il proprio esser costituito nel male.

In tale contesto si spegne la dialettica di libertà scaturente dal rapporto tra difettività ontologica (che spinge l'uomo al peccato) e costitutiva partecipazione all'Essere-Verità, che fonda la capacità umana di accedere a conoscenze vere;⁵⁸ di articolare 'nella propria mente' prima che verbalmente, il linguaggio, lontana eco del Verbo;⁵⁹ di essere mossi dall'insopprimibile ricerca del Bene.⁶⁰ L'innovazione luterana, rendendo l'uomo l'unica 'creatura' – in realtà

⁵⁷ Cfr., soprattutto, *De servo arbitrio*, opera che Lutero considerò *sempre* un vero caposaldo della propria dottrina.

⁵⁸ Cfr. M.F. SCIACCA, *Introduzione – Filosofia*, in AGOSTINO, *La Trinità*, Città Nuova, Roma 2003, p. xci.

⁵⁹ La *Parola* eterna che risuona 'sopra di noi', cfr. W. BEIERWALTES, *Identità e differenza*, V&P, Milano 1989, pp. 114-118.

⁶⁰ Per quanto riguarda lo scivolamento, nel passaggio da metafisica ad ontologia definitivamente statuito da Suárez, dal concetto di nulla alla coppia possibile-impossibile, dove

non più tale – estranea alla logica buona e generativamente creatrice scaturente dalla dialettica trinitaria e dall'azione del *Logos*,⁶¹ configurando una fondamentale linea della modernità, troppo spesso sottaciuta rispetto al razionalismo cartesiano, caratterizzata da un paradossale antropocentrismo, schiavo del negativo.⁶² Questo è chiaramente leggibile, tra l'altro, nella capacità – che Lutero concede all'uomo e alla sua malvagità – di trasformare la natura e le cose create tramite una sorta di speculare, deforme, azione creatrice, rendendo la prima priva di senso, le seconde perverse e nocive.⁶³ Spoglio da ogni relazionalità ontologicamente costitutiva, l'uomo è ormai pienamente *individuo*: autoreferenziale nell'appiattirsi sul proprio desiderio, privato di ogni finalismo, guidato dalla propria totalmente 'umana' ragione, secondo criteri meramente utilitaristici e auto-conservativi.

Prende forma così – di certo in modo opposto all'intenzione *teologica* di Lutero di disegnare un essere umano 'appeso' alla volontà di Dio, alla Sua misericordia, alla Sua grazia – un pensiero costruito intorno ad un soggetto sciolto da ogni legame con la trascendenza, pensato nel particolarismo individuale dell'estremo volontarismo che lo connota, e destinato ad essere universalizzato in tale profilo sensistico e desiderante. La dialettica ontologica essere/non-essere come diversità, volta a tematizzare – sia pure in forme diverse – la relazionalità partecipativa della multiformità dell'esistente – del molteplice – alla pienezza dell'Essere – l'Uno – non trova più alcun possibile terreno.⁶⁴ E la modernità, che si incanala nel filone volontaristico-pulsionale aperto da Lutero, dominato dal negativo e dalla dissoluzione di ogni forma di mediazione in un procedere per opposizioni,⁶⁵ troverà – fino a Hegel – grandi difficoltà a ripensarla.

Per un'ampia linea di pensiero, da Lutero in poi, l'uomo rimarrà schiacciato su un necessario fare, pensare, essere male, così che la riflessione filosofica -in

l'essere è ciò che è possibile e il non-essere l'impossibile, cfr. J.-F. COURTINE, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, Vita e Pensiero, Milano 1999, cap. IV, *La tesi suareziana del niente*. La svolta di Suárez non è comprensibile se non all'interno del mutamento del tema del nulla in male morale operato da Lutero e dell'introduzione di un concetto di diversità non più relazionante, secondo la tradizione metafisica iniziata da Platone, ma, invece, oppositiva.

⁶¹ Cfr., per esempio, *De Genesi ad litteram*, L. IV, 16.27, sulla logica creatrice divina, potente, generativa, non gelosa.

⁶² Cfr., per esempio, le drammatiche affermazioni presenti in *Sull'autorità secolare*, in M. LUTERO, *Scritti politici*, Utet, Torino 1949, p. 403 ss.

⁶³ Cfr. *Commento alla Lettera ai Romani*, a cura di G. Pani, Marietti, Genova 1992, p. 115. L'atteggiamento di dominio tecnico dell'uomo sulla natura prende avvio qui e non, come Heidegger asserisce, nell'orizzonte del pensiero metafisico.

⁶⁴ Per questo, cfr. W. BEIERWALTES, *Identità e differenza*, cit., p. 120 ss.

⁶⁵ Mi permetto qui di rinviare al mio *La nascita dell'individualismo politico. Lutero e la politica della modernità*, Il Mulino, Bologna 2002.

special modo politica, giuridica, morale – dovrà fare i conti *in primis*, con la necessità di neutralizzare gli esiti dei comportamenti compulsivi di una libertà plasmata sul desiderio pulsionale. Abbandonati dopo quasi due millenni i temi della centralità del Bene, con la sua natura ordinatrice, e della naturale socievolezza degli uomini, ci si concentra sulla naturalità del disordine e del conflitto, rendendo politica e diritto frutti negoziabili di artificio ispirato dall'utilitarismo autoconservativo. Il male, inoltre, non rinviando più ad alcuna difettività ontologica, grava molto più pesantemente sulla responsabilità dell'uomo.⁶⁶

Se l'eredità luterana non si riduce solo a questi elementi – tuttavia centrali –, poiché non si può tacere del versante teologico e dell'esaltazione operata da Lutero della grandezza misericordiosa di Dio, né della libertà che l'uomo raggiungerebbe grazie alla fede,⁶⁷ è però impossibile non tenerne conto e falsificante trascurarne gli effetti. L'antropologia pulsionale di Hobbes, eretta intorno alla costitutiva originarietà – atomisticamente giustificata – del desiderio, interpreta in chiave scienziata la visione di Lutero. Il negativo che la investe, pur moralmente incolpevole, ne dilata il ruolo occupando gli spazi, teorici e pratici, previamente affidati alla ricerca della comprensione dei contenuti del bene e delle strategie per realizzarlo. Il tema lockeano dell'autopossesso-declinazione prima del primordiale desiderio di sé – è un'articolazione successiva che modifica in senso ottimistico l'antropologia radicalmente negativa con cui ancora Hobbes si misura, accentuandone tuttavia l'autoreferenzialità e creando le condizioni della sua sottomissione ad una prospettiva economicistica. Il linguaggio – spogliato di ogni eco del *Logos* creatore – diviene, con Hobbes, espressione del potere e *Leviathan* si propone come 'il Grande Definitore',⁶⁸ mentre desideri e impressioni sensoriali divengono origine della conoscenza e fonti di azione. Il pensiero conosce tutta l'immensa difficoltà di orientarsi in un orizzonte popolato di aspre e irriducibili contraddizioni che trovano eco sanguinosa nelle vicende storiche e molta parte di esso ne è radicalmente sfidato: non solo Hobbes, ma anche Spinoza, nella prospettiva univocista annichilente ogni differenza tra bene e male, sino a Rousseau e alla tensione/fusione di libertà e costrizione, tra immediatezza e razionalismo; e poi a de Sade e al suo estremo tentativo di neutralizzare definitivamente il male con il proprio crudele ateismo naturalistico.

⁶⁶ Cfr. O. MARQUARD, in O. MARQUARD e A. MELLONI, *La storia che giudica, la storia che assolve*, Laterza, Roma-Bari 2008, dove il primo sottolinea l'ipertribunalizzazione della storia, facendone risalire il processo alla teodicea di Leibniz e alla successiva critica di questa. Al di là delle interessanti osservazioni di Marquard, il tentativo di neutralizzazione del male inizia ben prima.

⁶⁷ Occorre ricordare, tuttavia, che la fede è unilaterale concessione di Dio, che solo i meriti di Gesù Cristo possono procurare all'uomo, e che la natura di questi rimane intrinsecamente malvagia nonostante l'applicazione di tali meriti.

⁶⁸ Cfr. S. WOLIN, *Politica e visione*, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 370 ss., soprattutto 373.

Il pensiero post-moderno, da parte sua, farà del contrasto alla dialettica, della negazione di ogni mediazione, del rifiuto totale del nulla e del negativo, lo schema generale della propria ricerca, fino al paradosso della dissoluzione identitaria e della completa de-sostanzializzazione del soggetto. Non a caso, questa linea trova nelle filosofie univociste di Scoto e di Spinoza i propri principali punti di riferimento. La post-modernità, traendo linfa dalla potente anticipazione nietzscheana, pone infatti, da elemento-guida, il definitivo superamento del negativo tramite il radicale colpo di mano della negazione stessa della sua esistenza. Il peso della radicalizzazione del male morale operata da Lutero, posto come principio essenzialmente costitutivo dell'umano, condiziona tuttora in profondità molteplici linee di pensiero che, pur avendo da tempo imboccato strade del tutto autonome, rimangono interpellate dalla drammatica svolta da lui impressa alla storia del pensiero.

LA SCOPERTA DELLA VITA ORDINARIA NELLA RIFORMA PROTESTANTE:
ORIGINALITÀ E AMBIVALENZE

MARTIN RHONHEIMER*

1. L'AVVENTO DELLA RIFORMA PROTESTANTE

Pur se in modo molto semplificato, l'uomo medievale divideva il mondo cristiano in due parti. Una, composta da chierici e religiosi, esperti di cose spirituali e della *salus animarum* di ognuno. Rinnovavano nella Messa il sacrificio di Cristo, amministravano i sacramenti, pregavano e riparavano i peccati mediante il sacrificio, le opere di penitenza e l'amore al prossimo. Vivevano, in pienezza di senso, il cristianesimo come "vocazione". I sacerdoti erano i mediatori tra mondo e Dio, come i religiosi, che si donavano interamente a Dio tramite il rifiuto del mondo e tenevano a galla la barca della Chiesa con la loro vita spirituale. L'altra parte era composta dai laici, responsabili delle cose temporali, anche loro al servizio di tutti: lavoravano nel campo o nella bottega. Per mezzo delle opere buone, elemosine e istituzioni caritatevoli si preoccupavano che i sacerdoti potessero dir Messa e i monaci pregassero e facessero penitenza, mentre a loro spettavano le incombenze di questo mondo. La Chiesa era la barca; chierici e religiosi, i rematori; e i laici, i passeggeri.

Ma, durante il periodo della Riforma, la barca di Pietro cominciava a fare ac-

* Pontificia Università della Santa Croce, Piazza Sant'Apollinare 49, 00186 Roma; Austrian Institute of Economics and Social Philosophy, Möllwaldplatz 5/1, 1040 Vienna. E-mail: rhonheimer@pusc.it Il presente contributo costituisce una sintesi italiana, tradotta in anteprima, del cap. II di M. RHONHEIMER, *Verwandlung der Welt. Zur Aktualität des Opus Dei*, Adamas, Köln 2006; trad. spagnola: *Transformación del mundo. La actualidad del Opus Dei*, Rialp, Madrid 2006; trad. inglese: *Changing the World. The Timeliness of Opus Dei*, Scepter Press, New York 2009.

qua; i rematori, ormai stanchi, erano troppo deboli per portare avanti la barca. Avevano ragione di dubitare sulla validità del senso di questa tradizionale divisione dei compiti; falsa, forse, fin dall'inizio.

Si chiedevano anche se l'ingrata situazione del clero e dei religiosi – della Chiesa in generale – non derivasse proprio da tale divisione. Non toccava a tutti i cristiani sentirsi responsabili di mandare avanti quella barca? Perché considerare semplici passeggeri, proprio coloro che agivano nel mondo: i contadini, gli artigiani, gli uomini di Stato, gli scienziati, gli artisti?

Inoltre, i riformatori negavano l'esistenza, nella Chiesa, di persone (appartenenti allo stato sacerdotale) dotate di una speciale responsabilità per la salvezza della comunità e idonee a rappresentare Cristo, Capo della Chiesa. Scomparve così ogni istanza mediatrice: il sacerdozio ministeriale, in senso tradizionale, i sacramenti e soprattutto la Messa, nonché la barca che ospitava tutti i passeggeri. Con la Riforma, chiunque può mettersi in rapporto con Dio, direttamente; vana, la preghiera o l'espiazione per i peccati altrui, l'offerta di sacrifici o di perdono. Basta la fede, per il contatto immediato con il Redentore e la salvezza. Ora, ognuno guida la propria scialuppa, remando da "sacerdote della sua stessa esistenza".⁶⁹

La scialuppa è Cristo; il rematore, la propria fede. La comunità ecclesiale e i sacramenti, pur non scomparendo, servono solo ad alimentare questa fede e darle espressione. La Chiesa è simbolo di salvezza: la comunità visibile dei chiamati. Lutero, tuttavia, riconosce ancora certi aspetti istituzionali. Considera la Chiesa, il popolo di Dio riunito nello Spirito Santo. Per il calvinismo, l'appartenere alla Chiesa visibile è la condizione necessaria per far parte della vera Chiesa: la comunione invisibile degli eletti in Cristo;⁷⁰ ma mette in risalto la preoccupazione circa la certezza della propria salvezza, che diventa – cioè – il risultato dello sforzo della propria fede, da preservarsi nella vita ordinaria.

Ora, le circostanze fondamentali della "vita attuale" – lavoro, matrimonio, vita familiare o sociale, doveri civili – ricevono un carattere eminentemente religioso. L'eticità intramondana non si supera più tramite l'ascesi monastica. I propri doveri nel mondo si trasformano in "chiamata", come diceva Lutero e poi i puritani calvinisti. Il predicatore protestante S. Franck svelava il senso della Riforma: trasformare ogni uomo, in monaco. L'*ethos* protestante del lavoro riceverà, nel puritanesimo, un peculiare orientamento. Ch. Taylor illus-

⁶⁹ Uso in realtà una formula proposta, nel Novecento, dal cattolico J. Escrivá: «Noi tutti, con il Battesimo, siamo stati costituiti sacerdoti della nostra stessa esistenza per offrire vittime spirituali, ben accette a Dio "per mezzo di Gesù Cristo" (1Pet 2,5), per compiere ogni nostra azione in spirito di obbedienza alla volontà di Dio, perpetuando così la Missione dell'Uomo-Dio» (J. ESCRIVÁ, *È Gesù che passa*, Ares, Milano 2006, n. 96).

⁷⁰ Cfr. "Kirche", in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3ª ed., Friburgo 1993-2001, t. 3 (sintesi in *Lexikon der Reformationszeit*, Friburgo i. B. 2002, pp. 392 ss.).

tra, in una celebre opera,⁷¹ la concezione puritana inglese e nordamericana: “mentre l’uso dell’espressione ‘vocazione’ nelle culture cattoliche sembra di solito legato al sacerdozio e alla vita monastica, per i puritani la più piccola occupazione è vocazione, se vantaggiosa all’umanità e al disegno di Dio. In tal senso, ogni professione merita identica considerazione, a prescindere dal suo posto nella gerarchia sociale”.⁷²

J. Hall⁷³ (1574-1656) reputava che Dio ama gli averbi: «non si preoccupa della bontà di una cosa, ma di quanto sia fatta bene». Quel che si fa, per amor di Dio, per la sua gloria, è santificato. «Dio non guarda al risultato di ciò che viene compiuto»,⁷⁴ dice W. Perkins (1558-1602), «ma al cuore di chi lavora [...]. Se paragoniamo un lavoro a un altro, è certamente diverso lavare i piatti e predicare la parola di Dio; ma se si tratta di gratificare Dio, non vi è alcuna differenza». Tutto ciò che scaturisce dalla fede gratifica Dio: «quel che accade durante la consumazione del matrimonio è puro e misericordioso [...], e tutto ciò che accade in accordo alla legge di Dio, anche se fatto con il corpo – pulire le scarpe e simili – per quanto esteriormente sembri volgare, è senza dubbio santificato». ⁷⁵

Il peccato, alterato il giusto ordine, muta l’uomo in schiavo delle cose create. Senza dubbio per il puritano, l’esistenza dell’uomo nel mondo, in particolare per quanto riguarda il matrimonio e il lavoro, è una realtà vitale voluta da Dio, a cui l’uomo non deve sottrarsi; ma tali realtà devono servire unicamente all’amore per Dio e non per il mondo. Ne deriva, secondo J. Hall, il nostro fine: «servire Dio, servendo gli uomini, mediante il lavoro professionale». ⁷⁶ Tanto il luteranesimo quanto il puritanesimo calvinista, e più tardi il pietismo e il metodismo, hanno riscoperto il valore religioso e cristiano della vita quotidiana, promuovendo un cristianesimo attivo, adatto a conservare la fede nell’impegno caritatevole e sociale. ⁷⁷

⁷¹ C. TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Mass. 1989: da qui ho ripreso la metafora della barca e dei passeggeri (p. 217). Le citazioni per lo più sono tratte da: E.S. MORGAN, *The Puritan Family*, Harper & Row, New York 1966; P. MILLER, *The New England Mind: The Seventeenth Century*, Cambridge, Mass. 1967; Ch.H. GEORGE e K. GEORGE, *The Protestant Mind of the English Reformation*, Princeton University Press, Princeton 1961. ⁷² C. TAYLOR, o.c., p. 223.

⁷³ Educato all’Università di Cambridge, vescovo di Norwich, fu oggetto della critica puritana. ⁷⁴ *Ibidem*, p. 224. ⁷⁵ *Ibidem*, p. 224.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 225.

⁷⁷ Cfr. G.A. RITTER, *Der Sozialstaat. Entstehung und Entwicklung im internationalen Vergleich*, Oldenbourg, München 1991², p. 36 ss. Ritter sottolinea, però, che nelle regioni cattoliche si considerò l’aiuto ai poveri un compito religioso-ecclesiastico molto a lungo, come reazione alla Riforma.

2. *ETHOS* PROTESTANTE DEL LAVORO: MOTIVAZIONI RELIGIOSE E CONSEGUENZE SULLA MODERNITÀ

Sin dall'inizio c'era tuttavia nella Riforma un duplice punto debole: essa comprendeva erroneamente la vocazione della vita religiosa come disprezzo del laicato; e pensava di poter rivalutare il laicato e il sacerdozio comune dei fedeli soltanto mediante l'abolizione del sacerdozio ministeriale. In tale rifiuto radicale del celibato e della rinuncia al mondo, tipica dell'ascetica monastica, i riformatori sostenevano paradossalmente anche la tesi secondo cui il mondo e l'uomo sono radicalmente corrotti dal peccato: unico cammino di salvezza, la fede. Vi traspare un singolare contrasto tra l'inclinazione radicale verso il mondo, realtà vitale voluta da Dio, e la redenzione dello stesso, una volta caduto e segnato dal peccato.

Né l'idea luterana del lavoro come "vocazione", né l'idea calvinista-puritana di santificazione del lavoro inducono a una redenzione del mondo, alla sua intima guarigione e santificazione. Per i Riformatori, la salvezza è solo nella fede nel Redentore, che riscatta l'uomo dal suo stato di peccatore, ma senza guarirlo interiormente. In Lutero, il lavoro è un mandato di Dio anche per i ricchi, ma continua a considerarlo nel solco della tradizione dell'ascetismo monastico: "non essere pigro e ozioso, non confidare nemmeno nel tuo lavoro e nell'azione, ma lavora e agisci, e, tuttavia, aspetta tutto da Dio". Il lavoro deve essere utile e vantaggioso ma, soprattutto, occasione per rafforzare la fiducia in Dio. Il cristiano lavora e abbandona ogni preoccupazione in Dio.⁷⁸

La visione luterana provvidenzialista del lavoro e della professione implica l'accettazione passiva delle circostanze reali della vita, ricevute per volontà di Dio. Solo il pietismo (sec. XVIII) riporterà una certa correttezza. Neanche la dottrina calvinista pare conseguire l'intima riconciliazione del mondo con Dio, attuata da Cristo con la cooperazione umana. Piuttosto, nasce dallo sforzo di celare la corruzione del mondo (e del gran numero di esclusi dalla salvezza) con una sorta di ordine, adeguato al volere di Dio, per glorificarlo. Ne deriva che le istituzioni calviniste sono sempre, al contempo, strumenti di coazione e dominio, spesso inclini a una dinamica rivoluzionaria. La mancanza di vero interesse per una "salvezza del mondo" rivela la profonda ambiguità della concezione puritana, che invita a far uso di tutti i beni del mondo solo per la gloria di Dio, ma senza goderne. Un falso amore nei confronti del mondo pregiudica, infatti, l'amore di Dio e la salvezza delle anime.

M. Weber, nel 1902, con *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*⁷⁹ (tut-

⁷⁸ Cfr. W. CONZE, *Arbeit*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, tomo 1, Klett-Cotta, Stuttgart 1972, p. 163.

⁷⁹ In M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1922², pp. 17-206.

tora controverso e discusso), cercò di dimostrare che l'*ethos* protestante del lavoro aveva indotto un enorme potenziamento dell'attività trasformatrice ed economica del mondo (quasi senza pretenderlo, secondo Weber), con il suo invito alla diligenza e all'osservanza del principio di utilità. Tale nuovo modo di vivere, sistematico e metodico, riguardo al quale Weber coniò il binomio *innerweltliche Askese* (ascesi intramondana), mira al successo, al guadagno, alla ricchezza, quali segni e misura dell'elezione: della propria salvezza. Cristiano è chi è utile alla comunità e al mondo, perché così incrementa la gloria di Dio. S'inaugura una morale dello sforzo e del successo utilitarista e purtuttavia ascetica, sebbene ancora in uno sfondo puramente religioso. Sembra peraltro riapparire alla finestra la giustizia delle opere, già respinta dalla Riforma.⁸⁰

Secondo Weber, Calvino negava la possibilità di dedurre dalla condotta esterna la propria elezione come predestinato; ma già i successori, la pensavano molto diversamente. Le opere buone non producono salvezza: sono mero segno di predestinazione. Ci sono anche altre ragioni per spiegare l'*ascesi intramondana* dell'*ethos* puritano del lavoro, come l'evidente accettazione apocalittica di una precoce fine del mondo;⁸¹ ma si fondono in unità inscindibile con il lavoro, l'impegno, il successo, la consapevolezza della salvezza e la gloria di Dio. Lo sforzo per possedere ricchezze vi è bandito, ma la ricchezza derivante dal lavoro è una divina benedizione. Il pastore Cotton⁸²(1585-1652) scrive: «impegno negli affari mondani, ma senza lasciarsi influenzare dal mondo [...]. Utilizzare tutte le opportunità per portare a termine qualcosa, prima o poi, senza perdere nessuna opportunità [...]. Sebbene si lavori infaticabilmente nella professione, il cuore non è attaccato a queste cose».⁸³

3. LIMITI DELLA RIFORMA PROTESTANTE

Questa *ascesi intramondana* conduce al dilemma di J. Wesley, fondatore del metodismo: la religione produce laboriosità e spirito di parsimonia, ma questi a loro volta producono ricchezza e fomentano "l'orgoglio, la passione e l'amore verso il mondo, in tutte le sue forme", recando danno alla religione.

⁸⁰ Il passaggio verso un'etica dell'impegno e del successo è stato lento e progressivo. Nella forma puritana espressa da Ch. Taylor, sembra trovarsi caso mai un'etica cristiana dell'atteggiamento, come anche in Perkins: «Dio non guarda alla perfezione dello sforzo, ma al cuore di colui che lavora» (C. TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, cit., p. 550, nota 30).

⁸¹ Cfr. H. LEHMANN, *Asketischer Protestantismus und ökonomischer Rationalismus: Die Weber-These nach zwei Generationen*, in W. SCHLUCHTER (ed.), *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums. Interpretationen und Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988, pp. 529-553.

⁸² Studente al Trinity College di Cambridge e teacher della "First Church of Boston".

⁸³ C. TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, cit., p. 223.

Per Wesley, gli uomini devono guadagnare, risparmiare e dare tutto ciò che possono, per accumulare un tesoro in cielo.⁸⁴

Tuttavia, durante l'epoca dell'industrializzazione, l'*ethos* puritano del lavoro e la sua esigenza di lavorare, guadagnare e risparmiare, negando il piacere, portò a identificare gli interessi di Dio con quelli dei datori di lavoro. Il lavoratore che non possiede niente, ma che con il suo lavoro moltiplica la ricchezza del principale, può avere la certezza della propria predestinazione. La disomogenea ripartizione di beni mondani è «opera della provvidenza divina».⁸⁵

In sintesi, la tensione protestante verso il mondo e la vita ordinaria non risponde a un'autentica visione positiva del mondo. Né Lutero né i calvinisti riuscirono a comprendere la Redenzione come restaurazione-consolidamento della creazione, o "nuova creazione" in Cristo. La redenzione e la salvezza si rivolgono unicamente all'individuo, sebbene inserito nella comunità ecclesiale per mezzo della fede. L'*ethos* del lavoro puritano traduce in una forma secolarizzata l'ideale ascetico monastico. Ciò che viene redento non è il mondo, ma solo l'individuo che si allontana dal mondo. Il lavoro e la professione sono occasione e segno di salvezza della propria anima. L'inclinazione puritana verso il mondo esclude sia l'amore per esso, sia la bontà radicale della creazione, in quanto opera di Dio. Manca una relazione tra lavoro e Redenzione, che impedisce di fondare un'autentica teologia e una spiritualità della vita ordinaria. Il lavoro resta aperto solo a prospettive mondane, come l'ideale utilitarista della diligenza: "*Time is money*" (B. Franklin, sec. XVIII).

Dalla frattura finale dell'unità tra *ethos* del lavoro e motivazione religiosa deriva, in modo non irrilevante, una caratteristica fondamentale del mondo moderno. Mondanità e coscienza religiosa entrano in competizione, divergono l'una dall'altra, per dar vita a un processo di secolarizzazione. Ne emerge un mondo lavorativo assorbito dalla razionalità economica e dall'efficienza, produttrice di progresso, ma precluso a ogni trascendenza. La riscoperta della vita ordinaria ne induce la "de-spiritualizzazione" e ancor più la disumanizzazione (benché scienza, tecnica e medicina moderne abbiano innescato un progresso umano senza precedenti). La fede cristiana e l'esistenza mondana, con tutta la sua carica di preoccupazioni e aspettative, finiscono su percorsi paralleli, ma incomunicabili.

⁸⁴ M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, cit., p. 96 s.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 198 ss. Tali progetti esistevano anche tra cattolici. Una dottrina sociale con motivazioni teologiche, diretta alla promozione della classe lavoratrice si sviluppò, nel secolo XIX, soprattutto in ambito cattolico (A.F. Ozanam, in Francia; von Ketteler, in Germania).