

PAUL JOACHIMSEN, *Rinascimento, Umanesimo e Riforma*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento» (ISSN: 0392-0011), 12 (1986), pp. 225-253.

Url: <https://heyjoe.fbk.eu/index.php/anisig>

Questo articolo è stato digitalizzato dal progetto ASTRA - *Archivio della storiografia trentina*, grazie al finanziamento della Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA è un progetto della Biblioteca Fondazione Bruno Kessler, in collaborazione con Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Istituto Storico Italo-Germanico, Museo Storico Italiano della Guerra (Rovereto), e Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA rende disponibili le versioni elettroniche delle maggiori riviste storiche del Trentino, all'interno del portale [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access*.

This article has been digitised within the project ASTRA - *Archivio della storiografia trentina* through the generous support of Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA is a Bruno Kessler Foundation Library project, run jointly with Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Italian-German Historical Institute, the Italian War History Museum (Rovereto), and Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA aims to make the most important journals of (and on) the Trentino area available in a free-to-access online space on the [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access* platform.

Nota copyright

Tutto il materiale contenuto nel sito [HeyJoe](#), compreso il presente PDF, è rilasciato sotto licenza [Creative Commons](#) Attribuzione–Non commerciale–Non opere derivate 4.0 Internazionale. Pertanto è possibile liberamente scaricare, stampare, fotocopiare e distribuire questo articolo e gli altri presenti nel sito, purché si attribuisca in maniera corretta la paternità dell’opera, non la si utilizzi per fini commerciali e non la si trasformi o modifichi.

Copyright notice

All materials on the [HeyJoe](#) website, including the present PDF file, are made available under a [Creative Commons](#) Attribution–NonCommercial–NoDerivatives 4.0 International License. You are free to download, print, copy, and share this file and any other on this website, as long as you give appropriate credit. You may not use this material for commercial purposes. If you remix, transform, or build upon the material, you may not distribute the modified material.



Rinascimento, Umanesimo e Riforma

di *Paul Joachimsen*

Voglio parlare di Rinascimento, Umanesimo e Riforma protestante. Ma non per soddisfare semplicemente una curiosità storica. Attraverso una comparazione dei tre grandi movimenti, che scorrono quasi contemporanei, che sono intrecciati l'uno con l'altro in molteplici forme e che spesso vengono valutati così diversamente nel loro contenuto culturale, nella loro particolarità storica, vorrei tentare di dare una risposta a quelle che noi possiamo ben definire come questioni moventi. Che significato ha la Riforma nella grande rottura tra medioevo e mondo moderno? Cosa significa di fronte agli altri due movimenti? Cosa significa per noi?

Chiarisco il senso di questi interrogativi dapprima sotto il secondo punto di vista, quello della relazione della Riforma col presente, così come sembra delinearsi da una superficiale osservazione del nostro passato più recente. La nostra vita spirituale tedesca si trova da circa un quarantennio, per lo meno dal 1890, in un singolare stato di eccitazione. In quel tempo si resero evidenti le violente mutazioni, che la nostra scalata al ruolo di grande potenza e la trasformazione in stato industriale avevano prodotto nella struttura della popolazione, anche nell'animo del popolo, per lo meno fin dove tentava di esprimersi in consapevole spiritualità. La giovane generazione che fece allora il suo ingresso sulla scena, la prima che era nata nel nuovo impero, si sentiva troppo cresciuta sia rispetto al vecchio carattere patriarcale della piccola borghesia, sia rispetto all'umanitarismo liberale delle vecchie classi dirigenti politiche e spirituali. Ma non era neppure soddisfatta del realismo senza problemi con cui la stessa generazione della fondazione dell'impero copriva le contraddizioni che si manifestavano sempre più evidenti nella vita sociale e spirituale. Quanti giovani cercavano nuovi orizzonti e nuo-

[La prima pubblicazione di questo saggio è del 1925. Ora si trova in *Gesammelte Aufsätze. Beiträge zu Renaissance, Humanismus und Reformation; zur Historiographie und zum deutschen Staatsgedanken*, ausgewählt und eingeleitet von N. HAMMERSTEIN, vol. I, Aalen 1970, pp. 125-147. La traduzione è di Umberto Mazzone].

vi valori. Li cercavano in parte all'estero, in Scandinavia, in Russia, in Francia. Ma era ovvio che questi, essendo scaturiti da culture straniere, potevano, al massimo, illuminare i problemi di confine della nostra cultura.

Il primo autore nazionale che spinse in avanti la vita intellettuale tedesca fu Friedrich Nietzsche. Ed egli in effetti partì da un problema centrale tedesco, dal problema della personalità.

Egli scoprì che la cultura tedesca, e con lei la personalità tedesca, era stata divorata dall'impero tedesco di Bismarck. Egli riteneva che si sarebbe potuto di nuovo riacquistarla solo sciogliendo i vecchi legami, i religiosi prima di tutto, ma, in seguito, anche i nazionali. Egli voleva distruggere le vecchie tavole per poter scrivere una nuova morale su nuove tavole, la morale di un uomo superiore, il quale si dà leggi da se stesso, dal suo intimo.

Alla ricerca di modelli nel passato per la sua nuova personalità, egli li trovò prima di tutto tra i greci. Ma non nell'ideale greco dei nostri classici, la cui essenza era stata nobile semplicità e tranquilla grandezza e neppure nell'uomo socratico dalle vedute assai ristrette, il cui razionalismo aveva distrutto la vecchia grande cultura mitologica dei greci, ma piuttosto nell'uomo dominatore di Kallikle, così come era stato delineato nel *Gorgia* di Platone. Tuttavia anche questo parve essere un umanesimo, ma non un umanesimo della tipologia e della statica bensì della dinamica. Questo ricevette il suo carattere specifico dal fatto che dietro all'uomo greco per Nietzsche stava un altro ideale, l'ideale dell'uomo del Rinascimento, dell'*uomo singolare* [italiano nel testo] che vuole essere solo se stesso, dell'*uomo universale* [italiano nel testo] che domina il mondo della formazione come materia dell'arricchimento della personalità, l'uomo della *virtù* [italiano nel testo], che non è virtù nel senso del benessere borghese o dell'ideale comunitario democratico, ma è potenza, forza, consapevolezza di dominio. Tramite Nietzsche il Rinascimento come periodo culturale, è divenuto presso di noi una moda e tanto più Nietzsche si dava da fare a punire i suoi tedeschi con tremendi castighi e ad esaltare i buoni europei come ideale, tanto più egli all'estero appariva soprattutto come il rappresentante del nuovo essere tedesco. Nella letteratura di guerra dei nostri nemici egli ha trovato, stranamente, un posto accanto a Treitschke e a Bernhardi come araldo di una nuova Germania della violenza senza scrupoli. Il superuomo di Nietzsche, questo ideale rinascimentale, parve essere risorto nella nuova Germania di Guglielmo II.

Se in questo specchiarsi di una generazione, che si sentiva giovane e che aspirava dopo una lunga oscurità ad un nuovo giorno, in un fenomeno storico oltremodo limitato poteva esserci un qualche cosa di valido, per questa via anche quel poco è diventato ben presto superato.

Già la gioventù che andò in guerra, e ancora di più quella che dalla guerra tornò, aveva un altro ideale della personalità tedesca. Guardava alla personalità non più come a qualche cosa di aristocraticamente isolato. La trovava radicata nel profondo del carattere nazionale. Così una nuova forza acquistò crescente importanza, una forza che già in passato aveva dominato la vita tedesca, ma che in seguito era sembrata quasi totalmente scomparsa: il romanticismo. Questo sembrò soddisfare in modo ideale la duplice tormentata aspirazione della nuova generazione alla personalità e alla comunità. Trovò il suo ideale non più all'estero ma nel proprio popolo. Ma risalì al tempo della sua prima vita spirituale, al medioevo e ancor più volentieri alle origini germaniche. Abbiamo assistito ad una incredibile rinascita di questo passato del popolo e ancora la viviamo. Essa è tanto più forte quanto più si cura di essere emotiva e libera da un reale sapere. Costituisce, lo dobbiamo dire senza esitazione, in questa assolutezza emotiva un pericolo non minore per il nostro popolo dell'individualismo di Nietzsche. Ma non vi è dubbio che entrambe queste due correnti siano stati i grossi motori dello spirito tedesco nella sua fase più recente.

Se ci domandiamo se qualche cosa di ciò rimanda alla Riforma, che noi a pieno diritto e al di là da ogni valutazione confessionale possiamo considerare come fatto proprio del popolo tedesco, la risposta pare dover essere «no». Dovremmo eventualmente comparare la Riforma con Lutero come personalità. Poiché in effetti il presente si interessa di questa, come ha mostrato ancora di recente in queste pagine Friedrich Langenfass, lo fa anche la virtù più recente e richiede attenzione, anche se non avviene in forme così originali come nei *Propheten* di Hanns Johst. Oppure noi dovremmo accettare che la Riforma, come opera di cultura conclusa, non ha alcun effetto diretto sul nostro tempo, anche se dovremmo comunque accettare che la forte influenza, che Fichte e persino Hegel esercitano nel nostro tempo, attraverso la poesia e la filosofia dell'idealismo tedesco, la cui rinascita abbiamo vissuto così di buon animo, sia, in ultimo, un effetto della Riforma.

Noi vedremo, che a sostegno di tali ipotesi esistono dei motivi, ma in ogni caso noi abbiamo quindi una connessione, che necessita di essere resa evidente. E così vogliamo dunque tentare di mostrare quale è il

proprio della Riforma nei confronti di Rinascimento e Umanesimo e quindi quale importanza essa abbia per il nostro presente tedesco.

I.

Che cos'è il Rinascimento? La risposta non è, almeno per lo scienziato, così semplice come potrebbe apparire.

Il nome non ci dice nulla sulla sua essenza, poiché è desunto da una riflessione sullo sviluppo delle arti, e gli italiani del XV e XVI secolo denominarono *rinascita* o *rinascimento* la rinascita dello «stilo antico», che soppiantò il barbarico gotico del medioevo, anche questo prima di tutto solo in Italia. L'uso del vocabolo come identificazione di un periodo della storia della cultura è stato introdotto solo dai francesi nel XIX secolo, e poi in primo luogo dal grande illustratore della cultura del Rinascimento italiano, lo svizzero Jacob Burckhardt. Sull'essenza di questo periodo della cultura noi non possiamo dire nient'altro, se non che vediamo in essa un'epoca dell'*i n d i v i d u a l i s m o*. Ma ci si può domandare se, così facendo, non sostituiamo un'indeterminatezza con un'altra. Poiché l'obiezione principale che viene sempre rivolta contro la differenziazione del Rinascimento, come un'età individualistica, dal Medioevo, è che sicuramente anche nel Medioevo ci sono state individualità. Personalità con un'ampiezza di orizzonti persino più vaste che in seguito. Sicuramente individualità – cosa sarebbe la storia umana senza di loro? Dove esse sono riconoscibili o lo sono parzialmente, come nell'antico oriente, la storia non è null'altro che una raccolta antiquaria – ma con questo anche l'individualismo come segno identificativo dell'atteggiamento spirituale del singolo o di un intero gruppo? Questo lo si deve negare, se si vuole comprendere la parola.

Poiché non deve significare, che in un certo periodo ci siano uomini di individualità più forte o meno forte, ma che c'è un tempo, in cui questi uomini determinano i valori della loro sfera esistenziale esclusivamente secondo le necessità del loro essere.

L'individualismo, come ogni concetto storico, è dunque comprensibile e storicamente rilevante solo se esso viene contrapposto a qualche cosa d'altro.

Questo opposto vuol dire, se lo riferiamo, come facciamo oggi, a una idea di collettività puramente terrena, materiale: socialismo. Quando l'individualismo del Rinascimento cominciò a svilupparsi dal Medioevo,

l'opposto contro cui si schierava, era l'organica unità dello stato clericomilitare dell'occidente; una unità che si era plasmata in una comunità culturale dei popoli occidentali caratterizzata da una trascendente determinazione dei valori. In quanto opposto, l'individualismo del Rinascimento si sviluppò dapprima nell'Italia del XIII secolo, nel paese in cui né il gotico né la scolastica si erano mai completamente ambientati, nonostante il più grande scolastico sia stato un italiano. Ma questo individualismo del Rinascimento fu realmente qualche cosa di totalmente nuovo? In quel tempo c'erano innanzitutto uomini che modellavano la loro sfera vitale solo secondo le esigenze della loro esistenza individuale? Sicuramente no. Noi diremo lo stesso degli uomini che vivono nelle primitive forme di comunità della preistoria, nei legami di stirpe e di gruppo, dunque nella comunità di sangue in senso più o meno stretto. Questo è il motivo per il quale ora si cercano e si credono di trovare i tratti del Rinascimento negli eroi delle saghe nei guerrieri selvaggi delle età remote del nord, eroi dell'Edda. A torto.

Poiché il segno distintivo dell'individualismo del Rinascimento è che l'individuo considera la sua sfera vitale come qualcosa di ordinabile razionalmente.

Se noi volessimo vedere la differenza dell'uno dall'altro, allora dovremmo osservare gli eroi di Shakespeare. Essi si collocano tra questi due mondi.

Un eroe come Macbeth ha come caratteristica di fondo molto più del valore privo di riflessione degli eroi delle antiche età primitive, che è un dono della natura e non una ricompensa della vita. Ma quando sua moglie lo ha spinto oltre la soglia del crimine fin sul trono, allora egli desidera solo una cosa: sicurezza. Da quel momento la sua vita diviene metodica, così come i suoi crimini divengono metodici ed egli crolla non appena riconosce, che non solo questa sicurezza è stata un'illusione, ma anche che l'intera vita con tutti i suoi valori che egli si fingeva, null'altro era, se non una «commedia, un'ombra, una favola». Come Shakespeare si colloca tra le due epoche, così anche i suoi eroi stanno tra gli istinti naturali, egoistici del passato remoto e l'individualismo dell'età del Rinascimento, che vorrebbe edificarsi un mondo secondo se stesso e per se stesso.

Il primo segno identificativo dell'individualismo del Rinascimento consiste dunque nel fatto che esso cerca di delimitare un ambiente di vita che possa essere ordinato razionalmente e secondo intelligenza. Da que-

sta aspirazione deriva per l'individuo l'ideale della *virtù* [italiano nel testo]. Questa non è, come abbiamo già visto, la virtù nel senso di un ideale sociale, e neppure è l'orientamento delle aspirazioni umane ad uno scopo, come sempre, di carattere trascendente. È la capacità che è cresciuta alla vita, soppesando con cura forze e obiettivi, è la maestria, che entusiasmò anche il giovane Goethe, quando nell'ode alla vittoria di Pindaro lesse dell'ἐπικρατεῖν δύνασθαι, del saper affrontare e dominare le situazioni, della capacità che sa governare le redini della quadriga. Questa maestria può anche esprimersi nel crimine, poiché è senza rapporti con la morale. Per questo Machiavelli si è entusiasmato per il virtuoso del crimine Cesare Borgia ed ammira come si sia sbarazzato a Senigaglia dei suoi avversari con il tradimento e l'omicidio. Ma la *virtù* non deve essere scellerata, solo, lo sia o non lo sia, deve essere razionale, deve poter essere giustificata dalla ragione. Noi vediamo, come gli italiani dell'età del Rinascimento e poi i loro discepoli più diligenti, gli spagnoli, davanti ai tedeschi dell'età della Riforma, che agivano in base al sentimento, si siano trovati come di fronte ad un rebus e come questi uomini, per i quali veleno e pugnale appartenevano alle naturali armi della politica, e che non conoscevano città che non avesse i suoi esuli lontani, abbiano ritenuto la cavalleria predona e l'intera essenza della faida della nobiltà tedesca come qualche cosa di completamente privo di senso. Poiché lo spirito cavalleresco, per quanto vi era di gioia di avventura e anche divertimento di combattere, era nei fatti scomparso nell'Italia del Rinascimento.

La guerra era divenuta un'opera d'arte come strategia e tattica, ma lo spirito d'avventura si era trasferito nell'impulso verso scoperte nel mondo e nella ricerca del bello. Leonardo da Vinci è l'esempio più calzante per entrambi gli sviluppi. Anche la comunità politica e sociale in cui vive l'individuo è ora divenuta un'opera d'arte comprensibile secondo i criteri della ragione. Sì, questa vuole divenire essa stessa un individuo con autonomia, autogiustizia, autosufficienza. Il concetto di autarchia statale e sociale si forma per la prima volta razionalmente negli stati italiani del Rinascimento. Ora l'arte dello stato, in senso moderno, si sviluppa come previsione e calcolo. Si espande la diplomazia, i cui rappresentanti debbono investigare, con osservazioni sempre più precise, le forze e le debolezze dell'avversario, e ogni altro stato è un possibile avversario. La manifestazione di più raffinato fulgore di questo momento della diplomazia ci è offerto dalle relazioni degli ambasciatori veneti. Si sviluppa la politica come scienza, creata da Machiavelli, quando l'ozio involontario dell'uomo di stato caduto in disgrazia lo obbligò a rivolgersi dalla prassi alla teoria.

Ma la vita interiore di questi stati è dominata dallo spirito dell'economia, del calcolo.

Questo contrae un primo legame con lo spirito avventuroso della società cavalleresca e origina lo spirito dell'intraprendenza capitalistica, ne contrae un secondo con l'orgoglio della comunità e suscita la magnifica emulazione degli abbellimenti monumentali urbani, che ancora oggi ci incantano nelle più piccole come nelle più grandi città d'Italia. Anche questa è una rinascita. Quello che si rivive, certamente in maniera inconsapevole anche per gli stessi contemporanei, è la città-stato, la Polis dei greci in tutte le sue forme di manifestazioni sociali e politiche. Questa evoluzione è possibile solo sul piano della città-stato, che sviluppa le forze dell'individuo in una continua competizione, e contemporaneamente le confina nell'ambito della comunità e lì le consuma. Questo è il mondo della ragione, della *ratio*, che si è creato l'individualismo del Rinascimento. Cosa vi è al di fuori di questo? Non più l'ordine trascendentale, la magnifica costruzione a gradini che nell'architettura gotica del sistema della scolastica lega naturale e sovrannaturale, ma il fantastico del mondo naturale che, anche dal finalismo trascendentale della chiesa, non aveva potuto essere spogliato del suo carattere demoniaco. Ma anche questo appare all'uomo del Rinascimento in una certa unitarietà come il dominio della *fortuna*.

La fortuna è la grande idea che regna ovunque non giunge la *ratio* dell'uomo. È compito dell'uomo estendere il dominio della *ratio* e limitare, per quanto possibile, quello della *fortuna*, ma egli sa di non esserne realmente capace.

Egli cerca di esorcizzare questo regno del caso, il mezzo glielo offre l'astrologia che è rimasta sempre viva in oriente, scaturendo da analoghe esperienze e ha presto realmente influenzato la vita italiana. Sembra essere un mezzo, con cui potersi introdurre nel regno della fortuna. Poiché la fortuna è contemporaneamente fato, fatalità, destino. È cieca ma obbedisce a sue proprie leggi.

Solo per questo interessa all'uomo del Rinascimento, all'incirca così come il mondo di Mefisto comincia ad interessare a Faust, quando sente che anche l'inferno ha le sue leggi. È dunque possibile esplorare questo mondo, e, almeno in parte, dominarlo. Così noi vediamo non solo uomini singoli ma intere città, come ad esempio Pisa, in compagnia dei loro astrologi permanenti, che venivano interrogati su quando le stelle avrebbero annunciata l'ora favorevole per una azione.

Questo è l'individualismo del Rinascimento, che in un arco di tempo di un secolo ha creato un nuovo tipo di uomo, un nuovo stato, una nuova società, una nuova attività degli individui che vivono in questa sfera. Ha riplasmato l'Italia dalla piccola corte tirannica fino alla curia papale e infine si è impadronita della curia stessa. È con un papa francescano, Sisto IV, che si inizia il papato rinascimentale ed è un fatto di importanza storica mondiale, che il papato, contro il quale si sollevò la Riforma di Lutero, sia, secondo la sua forma politica, una signoria rinascimentale italiana.

Ma, ci chiediamo, dove sono finite le grandi forme, nelle quali lo spirito medievale aveva ordinato la società umana? Questi uomini vivono però ancora tutti in una chiesa che si gloria di essere universale e che lo è divenuta da lungo tempo anche nel senso di aver inserito l'intero insieme del patrimonio culturale nel suo sistema e nella sua organizzazione. E non accade semplicemente che l'uomo del Rinascimento viva in questa chiesa esteriormente: egli non rinuncia a quanto essa offre per procurarsi la grazia. Allo stesso mondo del Rinascimento appartiene l'elemento ecclesiale, appartiene il prete, il monaco, il santo. C'è persino un movimento ecclesiastico che è legato così strettamente con lo sviluppo del Rinascimento che si è creduto di poter fare discendere da esso il Rinascimento, di poterlo definire come un movimento sostanzialmente religioso. Questo è il francescanesimo.

Il suo fondatore Francesco d'Assisi dovrebbe aver dato vita ad un nuovo individualismo della religione da cui poi si delineò quel legame tra religione e umanità che è caratteristico per gli uomini moderni, soprattutto per gli esteti. Questo è un errore. Il tratto fondamentale della religiosità di Francesco d'Assisi è l'imitazione di Cristo, come già avevano cercato i valdesi. La sua forma peculiare è la contrapposizione con la cultura cavalleresca, a tal punto, da divenire contemporaneamente una forma di imitazione di quella cultura. Il cilicio è la cintura del cavaliere, il pellegrinare dei discepoli di Francesco è il servizio cavalleresco presso Madonna Povertà, come essi dicono. L'insieme che qui emerge, non è un individualismo religioso, ma una nuova socialità religiosa. Ma proprio questa viene recepita dalla cultura del Rinascimento, si potrebbe dire, come il necessario completamento del suo autoriferimento individualistico. E ugualmente la mistica francescana, in cui l'amore di Gesù di Bernardo di Chiaravalle si innalza a imitazione di Gesù, con le sue entusiastiche elevazioni ed estasi, è un'integrazione al dominio della ragione, che il Rinascimento era impegnato ad ampliare, in fondo però

senza pericoli per questo, come ogni entusiasmo che non voglia semplicemente essere sopra la ragione ma anche contro la ragione.

Fin dove questo francescanesimo entra nel mondo del Rinascimento esso ne viene rapidamente corrotto. Lo sporco, avido e lascivo frate mendicante che Boccaccio e Machiavelli deridono, lo testimonia. Nella misura in cui esso protesta con esaltate reazioni penitenziali contro il Rinascimento, il francescanesimo viene presto percepito come un elemento di disturbo. In ogni caso non riesce ad offrire al Rinascimento quello che questo, come ogni sistema individualistico, cerca, ovvero una fondazione e una giustificazione a livello di idee. Glielo offrirà in misura molto maggiore solo l'umanesimo: è al Rinascimento plasmato dall'umanesimo, quello a cui noi veramente pensiamo, quando oggi evochiamo la sua immagine. L'umanesimo è la rinascita dell'antichità classica. Un concetto che si può formulare e sostenere anche oggi quando si sa e si ammette, che l'antichità non era mai morta, che anzi anche il medioevo aveva soddisfatto la maggior parte delle sue esigenze di argomentazioni scientifiche prendendole dall'antichità. Ma tra questo tipo di valorizzazione dell'antichità e quello a cui tende l'umanesimo vi è la stessa differenza che intercorre tra i Frangipani e i Colonna che presso l'arco di Tito e nel monumento funebre di Augusto a Roma costruiscono case fortificate merlate e i fiorentini Brunelleschi e Donatello che nel 1403 a Roma, frugano e misurano gli antichi ruderi e i resti di edifici con lo zelo di cercatori di tesori per scoprire di nuovo lo *stilo antico* [italiano nel testo] e liquidare per suo tramite la barbarie gotica.

L'umanesimo fa rivivere nuovamente l'antichità, non per aggiungere un paio di pezzi o di figure alla costruzione culturale-medievale, ma per contrapporre l'antichità come un insieme di autonomo valore culturale al proprio mondo. Vuole ricavare dall'antichità le norme per il proprio atteggiamento esistenziale.

Pertanto la storia dell'umanesimo non è, fatto che non si può mai sottolineare abbastanza, un problema di materia ma un problema di forma. Si tratta del dare forma a dei contenuti esistenziali secondo un metro di misura che viene, con consapevolezza, dedotto da un mondo lontano, e specificatamente dall'antichità. L'umanesimo ha fondato quella comprensione dell'antichità come norma, che per due secoli è divenuta il più forte motore del progresso della cultura. Non ci può ingannare il fatto che questo ruolo sia oggi terminato.

Le prime regole che si cercano sono di natura estetica; emerge un nuo-

vo ideale di bellezza e il primo uomo che lo vede, e con il quale di conseguenza prende avvio l'umanesimo, è P e t r a r c a. Ma con Petrarca facciamo immediatamente l'esperienza che questa svolta estetica verso l'antichità ha delle radici che affondano ben più profondamente che non semplicemente nel terreno del gusto.

Infatti per Petrarca l'antichità è l'epoca nella quale egli rinviene tutto ciò che non trova nel presente, non solo poeti ma anche prosatori ed eroi. Per il nostro contesto è inoltre degno di nota il fatto che già per lui l'antichità penetri sin dentro il cristianesimo, fino ad Agostino.

È l'ombra di Agostino quella che egli evoca quando vuole descrivere le battaglie segrete con le sue ansie interiori. Si può dire, che egli ha guardato nell'antichità, soprattutto a partire dal punto di vista di Agostino anche se ne ha quasi rovesciato le valutazioni dell'antichità. Ma Petrarca vince, grazie a questo porsi dalla parte di Agostino, il grande contrasto, che domina l'umanesimo, quello con la scolastica. Contro la scolastica l'umanesimo si è impegnato in un battaglia per la vita. La sua importanza storica risiede proprio nell'aver combattuto questa battaglia contro la scolastica ma non contro il cristianesimo.

L'umanesimo di Petrarca è in primo luogo esclusivamente di origine religiosa, si potrebbe ben dire che è scaturito da una coscienza monastica.

La fuga del Petrarca dal presente nell'antichità non è nient'altro se non un'altra forma della fuga del monaco dal mondo, dal *saeculum*, nella contemplazione; l'esame di coscienza monastico e l'aspirazione monastica all'autoperfezione sono gli elementi che conducono in Petrarca ad un atteggiamento dell'anima così completamene nuovo, che noi definiamo come la cultura dell'anima fine a se stessa.

Fino a che punto egli sia giunto già con questo al di là della contemplazione medievale, ma anche oltre i padri della chiesa, che noi chiamiamo amanti degli studi, lo potremmo mostrare in un confronto quasi epigrammatico. Noi possediamo un aneddoto di Girolamo, che ancor più di Agostino era legato all'antichità, e che attaccava la vanità di letterati degli antichi retori con la scrupolosità del monaco.

Girolamo racconta di come avesse udita, quando si interessò ancora una volta dei suoi amati autori dell'antichità, una voce in sogno che gli gridava «Ciceronianus es non christianus». E non suona come una risposta a questo, l'affermazione di Petrarca: «Christus equidem Deus noster, Cicero autem nostri princeps eloquii, diversa fatear, adversa nego».

Stabilire l'armonia tra Cristo e Cicerone, stringere nuovamente, nelle mutate condizioni, quel legame tra cristianesimo e antichità, che già nei primi tempi della chiesa risultava necessario per condurla nel mondo, questo è diventato il primo compito dell'Umanesimo.

Queste condizioni erano in primo luogo strettamente individualistiche. Ho sottolineato, che erano le pure esigenze spirituali personali del Petrarca, che lo avevano condotto all'antichità, e il risultato del suo umanesimo è stato in primo luogo solo l'apertura di una separazione tra antichità ed età presente. Si è percepito a ragione con lui, innanzitutto, il moderno sentimento del dolore universale. Ma ora l'umanesimo si lega con il Rinascimento. Già nella generazione successiva esso esce dal romitaggio di Vancluse, in cui Petrarca lo aveva mantenuto, per porsi sul terreno della città-stato.

La Firenze dei Medici, la Mantova dei Gonzaga, la Ferrara degli Estensi e presto anche la Roma dei papi divennero le sue dimore e sembrò non avere altro compito se non quello di offrire a questi nuovi uomini e comunità la giustificazione e la norma, che loro non potevano trovare da se stessi.

L'umanesimo ha fatto anche questo. Ha legato la nostalgia di gloria degli uomini del Rinascimento all'ideale di gloria dei romani, ha onorato e reso normativa la loro *virtù* attraverso la relazione con l'antica *virtus* e soprattutto ha sempre e di nuovo rivestito la condotta di vita, sia dei singoli sia della comunità, coi concetti e con le forme dell'antica cultura. Ciò facendo ha innanzitutto delimitato con sicurezza il dominio del pensiero e dell'agire razionali.

In primo luogo l'umanesimo ha dato a questi uomini il concetto di una società che riceve solo da se stessa, attraverso una pura convenzione, le leggi del suo agire.

È la prima società moderna che noi conosciamo, e il primo manuale di questa società umanistica, il *Cortegiano* di Baldassare Castiglione, è nato dalla diretta imitazione delle *Tusculanae* di Cicerone. Noi possiamo immaginarci oggi questa società nel modo più vivo anche senza studi più approfonditi: Goethe nel *Tasso* l'ha tratteggiata idealmente e però con vivezza, con la profondità del poeta. Sembrò persino che all'umanesimo del Rinascimento dovesse riuscire di comporre il conflitto, che noi abbiamo visto aprirsi, tra l'immanenza dell'affermazione esistenziale individualistica e la trascendenza del sistema organico del medioevo. Ci provò sostituendo alla coppia petrarchesca Cristo e Cicerone l'altra Cri-

sto e Platone. Dall'insegnamento del filosofo cristiano dell'antichità doveva svilupparsi una *Theologia Platonica*, il cui assunto centrale Marsilio Ficino, la guida di questa corrente, ha espresso con insuperabile pregnanza dicendo «Deum tandem amamus ut pulchrum, quem jam diu dilexeramus ut bonum». Al posto della fede religiosa nella bontà di Dio subentra un amore concepito in maniera altrettanto religiosa nella sua bellezza. E da questo presupposto prende corpo un nuovo ideale di personalità in cui si legano in maniera del tutto particolare motivi dell'atteggiamento spirituale del Rinascimento con quelli dell'umanesimo — la fede nella dignità dell'uomo. Dio ha posto l'uomo al centro del mondo senza una fissa dimora, senza una propria configurazione, senza compiti particolari, come ha attribuito a tutte le altre creature.

L'uomo non è né della terra né dei cieli, egli può degenerare in una natura animale o innalzarsi agli dei. Ciò che diventa, dipende esclusivamente dalla sua volontà.

«Quale grazia di Dio è quella» conclude Pico della Mirandola, a cui dobbiamo questa formulazione, «quale felicità per l'uomo. A lui è dato di possedere quello che egli si augura di essere, quello che egli vuole». Con ciò il fatalismo del Rinascimento appare superato, la frattura tra *ratio* e fortuna risulta composta così come quella tra l'eroicità dell'antichità e la piccola dimensione umana del presente. Prende avvio una filosofia della vita idealistica, che noi non possiamo ben paragonare con l'ideale dell'educazione estetica del genere umano che Schiller ha sviluppato così splendidamente, così come anche per l'atteggiamento religioso, che discende da questo, non troviamo parole più appropriate, di quelle del trionfante appello di Schiller: «Accogliete la divinità nella vostra volontà e questa scende dal suo trono universale».

In Italia questo umanesimo dell'accademia platonica ha avuto effetto solo in parte. Nella stessa Firenze la reazione ascetica di Savonarola lo ha scosso, assieme all'intero estetismo della cultura rinascimentale, nei suoi fondamenti per poi lasciarlo risorgere nuovamente, trasformato e approfondito. Il più grande discepolo di questo tardo platonismo è Michelangelo, mentre un getto laterale dello stesso ramo è l'Oratorio del Divino Amore, dal quale sono usciti gli uomini dell'irenismo religioso del XVI secolo, Contarini, Pole ed altri. Ma il vero spirito vitale del Rinascimento italiano si esprime però nel fiorentino che riassume concettualmente tutti gli elementi non spiritualistici dell'umanesimo, Machiavelli. La vera sfera vitale del Rinascimento non è stata una religiosità ancora così orientata in senso estetico, ma è la politica, in cui la ra-

gione calcolatrice si vede arridere le più alte vittorie. Ma l'accademia platonica nei suoi effetti non è limitata all'Italia. Verso di lei confluirono gli uomini formati alla cultura umanistica di tutti i paesi. Ne fu discepolo, verso la fine del XV secolo, John Colet, il capo della scuola umanistica di Oxford. Egli trasferì i suoi insegnamenti nella sua patria, e precisamente già con l'importante svolta che ha condotto gli stessi fiorentini da Platone a Paolo. Secondo l'insegnamento di Colet si formò l'uomo, che doveva ricavare da questa lezione di un Rinascimento platonico-paolino il piano di una *restitutio Christianismi*, di un ristabilimento del cristianesimo: Erasmo da Rotterdam.

Erasmo è dopo Petrarca il secondo grande autore dell'Umanesimo, di fama internazionale. Essi hanno in comune la fondamentale contrapposizione alla scolastica, ma per il resto Erasmo è senz'altro l'opposto di Petrarca.

Come era evidente in Petrarca il nesso con la mistica, così Erasmo è un illuminista, è in assoluto il primo grande illuminista moderno. Come Petrarca conquistò la sua tensione spirituale dal confronto del suo presente con una antichità che si estende dai greci sino ad Agostino ma avendo però i suoi punti di riferimento in Cicerone e Virgilio, così Erasmo raggiunge l'apice del suo sforzo intellettuale nel confronto tra la natura monastico-scolastica della chiesa del suo tempo e l'insegnamento di Cristo stesso, che egli trovò forse in Agostino e Girolamo, ma più probabilmente già in Origene, e certamente in maniera più pregnante e ravvicinata in Paolo e nel Nuovo Testamento. Erasmo ha visto per primo l'antichità cristiana come un tutto unitario. Egli la pensa circondata da un anello esterno formato dall'insieme della saggezza e cultura antiche. Da questo mondo pienamente armonico e in sé concluso egli vuole ottenere il modello per una riforma della grande comunità dei popoli, che già così a lungo si è chiamata una *respublica christiana*. A partire da questa egli vuole rinnovare l'immagine di Cristo come il mite maestro dei popoli; Cristo è il vero Ἐπίκουρος, il misericordioso soccorritore e il cristiano, che segue gioioso il suo insegnamento, è il vero epicureo.

Ma per aprire la strada a questa *restitutio Christianismi* è necessario che con la rinnovata religione si sviluppino due altri valori: le belle lettere, come ora sono state diffuse dall'umanesimo, e la pace pubblica.

Erasmo è stato il primo importante pacifista, egli è anche in questo un tipico illuminista. Egli crede che la sfera vitale della formazione si trovi in una naturale armonia con la sfera della religione, che agisce in ma-

niera variabile al suo interno ma di cui sostiene il suo centro. Egli crede nella possibilità di smorzare gli istinti naturali dell'egoismo umano attraverso la formazione religiosa, che è soprattutto religiosità colta.

Egli ha sperato nella realizzazione di questi tre sommi valori del genere umano da parte di papa Leone X e dello stesso Medici, a cui si attribuisce di aver pronunciato all'atto della sua salita al trono la frase «Dio ci ha dato il papato, *godiamoci*» [italiano nel testo]. A lui Erasmo dedicò nel 1516 la sua edizione del Nuovo Testamento greco, la quale, per così dire, doveva divenire il libro base della nuova cultura cristiana. Per la riuscita della sua opera Erasmo temeva solo una cosa: il tumulto che potesse disturbare il tranquillo sviluppo della cultura. E il temuto tumulto arrivò, un anno dopo questa dedica, assai più pericoloso e sconvolgente di quanto Erasmo avrebbe mai potuto immaginare, arrivò Lutero e la Riforma.

II.

Di recente ci è ritornata alla mente una espressione di Paul de Lagarde: «La via alla religione è essa stessa religione, la percorrono gli uomini singoli, le nazioni solamente attraverso gli uomini singoli». Per nessun altro rapporto questa affermazione è più valida che per il rapporto che intercorre tra Lutero e il popolo tedesco, tra Lutero e la Riforma.

Il semplice fatto che Lutero sia diventato il fondatore di una religione, è sufficiente per porre la sua religiosità nella tipologia del profetismo, come ha fatto Friedrich Heiler. Ma come un fondatore di una religione, così Lutero è stato un profeta contro voglia, e non c'è nessun altro movimento religioso del mondo come la Riforma, che possa essere così poco chiarito dal pensiero originario del suo fondatore, o ancor meglio, anche per cautelare questa affermazione da incomprensioni, che sia tanto cresciuto oltre le intenzioni originarie del suo creatore.

Contemporaneamente c'è forse da rimuovere una seconda incomprensione, che è solita attaccarsi all'opera di Lutero, ovvero, che questa differenza tra la Riforma come risultato e le intenzioni di Lutero risalga a trasformazioni di Lutero stesso, a differenze o addirittura a opposizioni tra il giovane e il vecchio Lutero, come si è pensato di vedere. Queste differenze sono, per il problema storico di cui noi ora ci occupiamo, irrilevanti, le contrapposizioni non ci sono. Nascono da errori di osservazione dei suoi critici e sono chiarificatrici solo dell'orizzonte di questi critici, non per il carattere di Lutero. Questo è anzi così unitario e l'an-

damento del suo sviluppo così conseguente come raramente è dato di verificare in altre grandi personalità.

Si potrebbe con maggiore esattezza parlare del giovane e del vecchio Goethe o Kant o Bismarck come di figure non completamente conseguenti. Tanto meno elementare, tanto più problematico è il rapporto di Lutero con la sua opera, la Riforma. Noi vedremo che così doveva essere, e che il fatto di questa problematica rappresenta una parte dell'importanza della Riforma per il popolo tedesco.

È chiaro, senza alcun dubbio, che il termine Riforma coincide altrettanto poco con il grande movimento che noi oggi comprendiamo sotto questo nome, quanto il termine Rinascimento con il fenomeno culturale, che noi abbiamo esaminato. Quella che i contemporanei di Lutero definivano una «*reformatio ecclesiae in capite et membris*», quello che l'intero medioevo comprendeva con questa espressione era in verità solo l'eliminazione di abusi ecclesiastici, che erano insiti nell'istituzione, dove però l'istituzione stessa, nella sua essenza, restava integra.

Andando oltre, questo era possibile con l'opposizione francescana del XIV secolo e con Wiclif e Huss, che proponevano come ideale alla chiesa da riformare la chiesa povera dell'età degli apostoli.

Lutero stesso ha formulato nella scritto alla *Nobiltà cristiana* una parte delle sue proposte di riforma a partire da questo ideale di chiesa povera. Ma persino quando egli aveva già avuto un'ulteriore evoluzione ed era pervenuto dall'idea della chiesa povera a quella della chiesa invisibile, della comunità dei credenti e dei battezzati in Cristo, cosa gli poteva offrire una chiesa riformata secondo queste regole se non spazio per quella fede, che egli stesso si era conquistato? E questa fede è divenuta la causa prima e la causa sostanziale di quello che chiamiamo Riforma. Dobbiamo cercare di comprenderla come una forza di importanza storica se vogliamo comprendere la Riforma come evento storico. Non è necessario che discutiamo qui in maniera esaustiva, da dove venne Lutero e dove cercò di andare. Egli venne dalla paura dell'anima che può nascere, più esattamente che deve nascere, in ogni uomo il quale paragona l'una all'altra la grandezza di Dio e la propria piccolezza, la gravità dei comandamenti divini e l'insignificanza delle proprie forze. Ogni religione che eleva l'onnipotenza e l'assoluta natura ultraterrena di Dio non solo contro il cosmo ma contro il singolo uomo può generare questo sentimento. Un sentimento che deve sempre rimanere vivo in una religione come il cristianesimo, la quale ha il suo motivo originario nel

pensiero della possibilità, ma anche della necessità, di una riconciliazione tra il Dio onnipotente e l'uomo peccatore. Questo sentimento crebbe enormemente in un processo di sviluppo ecclesiastico, come è stato quello cattolico del medioevo, che da Agostino è fondato sulla contrapposizione tra peccato e grazia e che ha fatto dell'incremento e dell'approfondimento del senso di peccato un incomparabile strumento di dominio. E da una chiesa segnata da questo carattere uscì Lutero.

Ancor più, egli veniva dal monachesimo, che si era dato come compito principale l'esame di coscienza della propria anima e che ogni qual volta era degenerato, era caduto nei grandi contrasti tra servizio a Dio e servizio al mondo, tra umiltà e sforzo di autoperfezione. Lutero nasce dal monachesimo e solo a partire dal monachesimo può essere spiegato. Non fosse stato monaco, non avrebbe potuto per nulla rivolgersi con tutta la sua capacità di riflessione alla questione della sua personale certezza di salvezza. Verifichiamo questa affermazione in Wiclif e Huss, che compaiono come i suoi più prossimi precursori non solo negli elenchi di eretici redatti dalla chiesa cattolica. Loro hanno preso le mosse da considerazioni politiche e sociali, quindi da esperienze esterne e non da quelle interiori.

Da questo legame di Lutero col monachesimo si evince che il problema della sua religiosità nelle sue linee portanti non è un problema specificamente tedesco, nazionale, ma è molto di più un problema religioso in senso complessivo, cristiano. Sarebbe una forma di presunzione, credere che Lutero sia stato reso possibile solo da una qualche pietà germanica intesa nel vero senso della parola. Chi fa ciò scambia causa con effetto. Ma resta da chiarire, perché la religiosità di Lutero sia diventata una forza rivoluzionaria solo in Germania, che solo a partire da lì ha interessato altri popoli.

Dove voleva andare? Per cosa combatteva la sua lotta nella cella monastica? In effetti anche questa lotta appartiene ai fatti storici provati nella maniera più certa. La leggenda di Lutero, di cui si è molto parlato, la ridefinizione stessa del giovane Lutero attraverso il Lutero maturo ha abbondantemente ricoperto l'accaduto con ogni sorta di altri colori ma non ha contraffatto completamente i dati. È un insieme di invenzione e verità quello che ci raccontano di ciò ad esempio le "Tischreden" di Lutero o le prediche di Mathesius, come sempre accade in questi casi, quando un grande uomo negli anni della vecchiaia si specchia nei ricordi o la prima venerazione si deposita in una sua icona. Nella sostanza, si tratta però di verità. Per cosa dunque egli lottò? Possiamo rispondere

in breve e con sicurezza: per la certezza del Dio misericordioso. La vecchia domanda monastica: come posso fare a servire solo Dio? si sviluppa in lui nella forma particolare: come è possibile che Dio accetti il mio servizio? Il sentimento dell'essere adottati da Dio, la filiazione di Dio, come anche è stato ben definito, questo è in conclusione il cuore della religione di Lutero. Ma molto particolare fu il cammino che lo condusse a quel punto. Noi sappiamo che la prima grande esperienza, l'esperienza originaria di Lutero, come la possiamo definire appropriatamente con una espressione divenuta usuale, fu rappresentata dal fatto che davanti a lui svanì l'immagine del Dio adirato, assolutamente arbitrario, che è giusto solo perché vuole essere giusto. Egli imparò a comprendere in termini nuovi la parola della giustizia di Dio e riconobbe, come in questa giustizia di Dio fosse già rinchiusa la sua grazia. Una giustizia dunque che non condanna il peccatore ma lo giustifica.

Si potrebbe dire che, se si analizza psicologicamente il processo, non ci si trova di fronte ad altro che ad un processo dialettico, ad un processo che anche la scolastica avrebbe potuto intraprendere. È stato proprio l'appassionato sforzo di una parte della ricerca su Lutero a mostrare che, in realtà, questo non costituiva nulla di nuovo. Oppure, si potrebbe replicare che tale interrogativo era già stato risolto una volta, nel momento in cui l'umanità aveva imparato a considerare l'atto redentivo di Cristo come la riconciliazione della giustizia di Dio con i peccati dell'umanità. Ma la singolarità della domanda di Lutero si trova altrove. La questione risulta così formulata: come sono fatto certo, che ora questo Dio, che è divenuto di nuovo misericordioso per mezzo del sacrificio di Cristo all'umanità, sia misericordioso anche verso di me? Noi tutti conosciamo la sua risposta: solo attraverso la fede. Ma questo – e deve essere detto espressamente contro ogni sorta di tentativo di oscuramento – per Lutero non significa altro che: io non sarei assolutamente capace di credere in Dio, se egli non fosse misericordioso verso di me. Nel momento in cui credo in lui, e solo nel momento in cui credo in lui, sono certo della sua grazia.

Ora, si tratta di qualcosa di completamente nuovo? Qualcosa di nuovo per sempre? Questa fede così strettamente legata all'individuo esiste solo a partire da Lutero ed è possibile solo a partire dalla sua posizione di coscienza? Si esiterà a sostenerlo. Qualche cosa di simile aveva già elaborato la mistica, quando parlava della scintilla dell'anima, della sinderesi, con cui l'uomo si eleva a Dio. E in seguito anche l'illuminismo si è figurato in termini analoghi la genesi della religione naturale. Si

può verificare questo processo nel Robinson di Defoe. Ma Lutero non è un mistico e più che mai non è un illuminista. Anche l'individualismo di Lutero riceve in primo luogo il suo senso e la sua importanza storica dal suo contrario. Se la fede è solo il pegno della grazia divina, allora la certezza dell'essere adottato da Dio si ricava non dall'appartenenza ad una comunità istituzionalizzata, non dalla partecipazione a grazie che questa si crede chiamata a dispensare, non dal compimento di opere che questa prescrive. Nemmeno nella comunione con altri che hanno raggiunto la stessa fede. La comunità di preghiera dei cristiani è stata per Lutero niente di più che uno strumento della certezza della fede, mai il suo fondamento.

Ma da questa fede ne consegue una riforma? Si potrebbe dire a ragione che una riforma di quella chiesa, che Lutero vedeva intorno a sé, era impossibile a partire da questa fede. Questa fede non riguarda assolutamente alcun male o abuso che possa essere eliminato in conseguenza del fatto che si riplasma una forma deformata, deturpata e la si riporti al suo modello originale. Riguarda forse la Chiesa come insieme, perlomeno fin dove essa è istituzione, allora però non come una istituzione da riformare, bensì da spazzare via. Per questa fede la riforma della chiesa appare tuttavia non necessaria, poiché questa fede richiede per sé, come ogni sentimento individualistico, innanzitutto solo un libero spazio nel mondo già formato contro il quale essa si leva. Questo spazio è, con ogni sicurezza, la sfera più intima del cuore umano, che di fronte alle forme e alle formule della chiesa si può considerare inattaccabile, nello stesso modo in cui Lutero più tardi riterrà la fede irraggiungibile da parte dei precetti temporali. In realtà, a partire da questa esperienza originaria di Lutero era possibile ipotizzare uno sviluppo, che sarebbe trascorso tutto concluso in se stesso, nella solitudine della cella o dello studio, così, grosso modo, come quello di Johannes Wessel, nel quale Lutero stesso rinvenne una parte della sua dottrina. Uno sviluppo testimoniato al massimo da confessioni spontanee, che prima o poi avrebbero potuto avere effetto sull'esterno, se il terreno per tali pensieri fosse stato preparato da qualche altra parte. In tal caso Lutero sarebbe stato uno di quei muti nel loro paese, di cui la nostra Germania è così ricca, una di quelle persone appartate, che attraversano il loro tempo senza suscitare attenzione fino a quando la posterità non le scopre, in apparenza per rendere loro il tardivo omaggio, in realtà per rinsaldare la propria forza originaria con una forza rimasta sino ad allora priva di efficacia.

Come fu che per Lutero le cose andarono diversamente? In che modo egli divenne il Riformatore? Hegel, che ama presentare fatti storici nelle più forti astrattezze concettuali, sostiene che la possibilità per Lutero di dare avvio alla Riforma, scaturisce dal fatto che il suo cuore era ferito senza limiti dallo spettacolo del mondo esterno. Questo non è nient'altro che l'opinione banalizzante, secondo la quale la Riforma comincia con l'affissione delle tesi del 31 ottobre 1517; quindi Lutero è divenuto riformatore grazie alla lotta contro le indulgenze. E questa opinione può essere fondata su Lutero stesso. Egli infatti ha più tardi sostenuto che sarebbe rimasto nella sua cella se il nobile Tetzl non lo avesse trascinato nella lotta.

Ma tra la lotta contro le indulgenze e l'esperienza originaria di Lutero, di cui ho parlato, vi è ancora qualcosa d'altro, che decide la vocazione di Lutero a riformatore e che, come vedremo, ha dato il carattere suo proprio alla Riforma, sia come movimento di cultura, sia come fenomeno religioso. Si tratta del noto commento al passo della lettera ai Romani: la giustizia di Dio viene rivelata nel Vangelo, poiché il giusto vivrà della sua fede. Oggi noi definiamo questo come l'esperienza della Scrittura o anche l'esperienza formativa di Lutero.

Penso di evitare di soffermarmi qui sulle questioni che si legano a questo problema. Per noi è sufficiente far chiarezza su due punti. In primo luogo, che Lutero con questa scoperta ebbe innanzitutto la possibilità di rendere obiettiva, comunicabile agli altri, la sua esperienza di fede. Come ogni esperienza interiore divenne comunicabile solo quando fu posta in relazione con elementi generali di esperienza culturale. Di modo che questo rapporto delle parole dell'apostolo, che egli già ben conosceva da tempo, fu per lui realmente una scoperta. Questo significa, secondo quanto egli più tardi ha sostenuto, che non l'aveva trovato in nessun altro dei vecchi commentatori della lettera ai Romani, anche in Agostino gli si sarebbe presentato solo in un secondo tempo. Poiché egli ora riconosce la Scrittura come fonte della sua fede ed ora – siamo certamente durante i primi tempi del suo insegnamento a Wittenberg – ha un compito: esporre a sé e agli altri questo senso della Scrittura, così come si è vista a partire dal suo concetto di fede – si tratta della stessa concezione, che egli teorizzò in seguito, quando sostenne che l'intera Sacra Scrittura «dovrebbe portare Cristo» –. Che il suo giuramento accademico gli imponesse questo dovere egli lo ha spesso sottolineato in seguito, ad esempio ancora nello scritto alla nobiltà tedesca. Non è un caso che le sue lezioni sulla lettera ai Romani del 1515-16, che abbiamo

riavuto grazie ad un destino favorevole, dischiudono per la prima volta un quadro del mondo così come si delinea secondo la nuova ottica della vita fondata a partire dalla fede. Lutero ha ora una *t e o l o g i a*, «la teologia nostra e di Agostino» la chiama, ed egli la possiede per molto tempo, prima che la lotta per le indulgenze lo trascini nel mondo. Lutero la mette a confronto, come «*theologia crucis*», con la teologia della gloria della scolastica. È una teologia a partire dalla quale una nuova Riforma poteva almeno diffondersi.

Ma con la lotta per le indulgenze la Riforma comincia in un nuovo senso; con questa lotta la Riforma si avvia come movimento *n a z i o n a l e*. Accade talvolta nel mondo che le più alte istanze spirituali e religiose debbano unirsi con quelle più terrene per divenire potere. Il legame di idee e interessi si potrebbe ben definire come il vero elemento motore della storia dei popoli. Così è stato anche per un popolo che sentì come propria la necessità spirituale di Lutero e che si appagò con la sicurezza che egli aveva trovata per sé. Ma nella lotta per le indulgenze, idee e interessi si unirono nella maniera più efficace. Lutero combatté le indulgenze, perché rendevano i cristiani pigri e indolenti inducendoli a far assegnamento sul tesoro di grazie della chiesa e sui meriti dei santi in esso accumulati. Il popolo vedeva nelle indulgenze una operazione finanziaria della curia, in conseguenza della quale l'argento tedesco correva nei forzieri italiani, come aveva già detto Walter von der Vogelweide adirato verso le cassette delle elemosine papali. Così la battaglia, che Lutero intraprese contro la chiesa come istituzione per l'elargizione di grazie, si incontrò con la lotta, che il popolo comprendeva da tempo rivolta contro la chiesa come istituzione finanziaria. Da qui derivò una riforma, che richiamava il vecchio significato della parola, sebbene, per lo meno nel senso di Lutero, già si accingesse a qualcosa di sostanzialmente diverso, a far spazio per la nuova personalità religiosa, che ora voleva agire nel mondo, anche se ancora all'interno del sistema ecclesiastico.

Ed ecco che seguono i tre grandi anni, dalla fine del 1517 alla fine del 1520, in cui Lutero con rapidità portentosa viene trascinato dalla sua cella e dal suo studio, in circoli sempre più larghi della vita politica, e in cui egli trova il legame con la nazione e la nazione con lui. I frutti di questo arco di tempo sono i tre grandi scritti di battaglia del 1520: *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung, Von der Freiheit des Christenmenschen, Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche*. Sono il programma della Riforma di Lutero.

Abbracciano l'intera sfera della vita spirituale e mondana. Essi tracciano le linee per una completa riedificazione della chiesa, dello stato e della società. Ma essi sono comprensibili unitariamente solo a partire dalle esigenze della personalità religiosa. Questo significa che al loro centro vi è la libertà evangelica, o la libertà del cristiano. Che Lutero qualifichi la condizione ecclesiastica come un ufficio che si ricopre e si lascia come un ufficio mondano, oppure che egli, come è stato detto, dissolva la condizione ecclesiastica nella mondana, o come sarebbe stato meglio dire, ponga sullo stesso piano la condizione laica e quella ecclesiastica «dato che noi tutti spiritualmente siamo battezzati» o, ancora, che egli qualifichi le buone opere, come le opere verso il prossimo e con ciò dia un nuovo fondamento all'assistenza ai poveri, oppure che egli riformi le università per scalzare l'influenza di Aristotele, che egli considera il padre della falsa concezione della giustizia, o che infine levi via uno dopo l'altro i petali alla corona dei sacramenti con cui la vecchia chiesa aveva circondato la vita dei cristiani, per lasciare solo quelli in cui appare evidente la conciliante grazia di Dio – al fondo vi è sempre lo stesso pensiero: fare spazio nel mondo all'uomo cristiano e alla sua libertà. Con ciò Lutero prende le mosse, qui come sempre, da una dicotomia, che appartiene ai fondamenti costitutivi del suo pensiero di riforma, ovvero quella che si determina tra l'uomo spirituale e l'uomo naturale.

La libertà dell'uomo cristiano è la libertà della legge, una libertà portata dal vangelo. Infatti la contrapposizione paolina di legge e vangelo si intreccia ora con quella agostiniana di peccato e grazia e determina, in primo luogo, il rapporto dell'uomo spirituale con quello naturale, poi però più in generale il rapporto del cristiano con il mondo. Ma il mondo, e con lui l'uomo naturale, si trova tanto più saldamente sotto il potere della legge quanto più l'uomo spirituale è diventato libero per mezzo della fede.

A partire da qui si può seguire il percorso della Riforma lungo due itinerari. Il primo è costituito dalla lotta attorno al concetto di libertà cristiana. L'ha condotta Lutero stesso. Egli ha dovuto difendere la libertà cristiana contro i cavalieri, i contadini, gli Schwärmer, gli anabattisti, infine anche contro le nuove autorità evangeliche che volevano governare le coscienze. L'altro itinerario è quello della battaglia per il vangelo. La conduce il popolo tedesco, rappresentato dai suoi principi e dai suoi intellettuali. Ma questo popolo, e in verità anche i suoi leaders, sono separati da Lutero in misura non solo superficiale. È un fenomeno senza esempi in tutta la storia, che un grande

movimento di popoli si ponga in un rapporto così poco organico con la sua guida. Una situazione che trova le sue cause non semplicemente nel fatto che Lutero dal 1521 sia stato scomunicato. Dipende anche dal diverso oggetto della lotta. In tutte le grandi decisioni, che hanno riguardato la Riforma come movimento politico-religioso, Lutero è stato un isolato. Dalla risoluzione del Reichstag del 1524, che fece balenare la prospettiva di un concilio nazionale tedesco sino ai colloqui di religione degli anni '40 che dovevano condurre ad un confronto tra le diverse confessioni. In realtà, cosa aveva tutto ciò a che fare con le domande iniziali che lo avevano trascinato nella lotta, prima con se stesso e poi con il mondo? Si può dubitare molto, che anche una chiesa nazionale tedesca, creata in un concilio nazionale tedesco avrebbe offerto all'uomo cristiano, come egli se lo figurava, lo spazio, di cui egli aveva bisogno.

Così anche il risultato delle due battaglie è stato insoddisfacente. La battaglia di Lutero per la libertà cristiana si concluse, provvisoriamente e osservando dall'esterno, con una serie di formule confessionali, nelle quali quanto più erano lunghe tanto meno la fede consisteva in un abbandono alla completa fiducia ma piuttosto nel ritenere vero un insegnamento. La battaglia per il vangelo si concluse, temporaneamente, nella pace religiosa di Augusta, con la parità dei ceti tedeschi dal punto di vista confessionale. Noi possiamo aggiungere, che gli sforzi per una organizzazione della comunità evangelica hanno portato ad una forma di chiesa il cui elemento principale divenne il concistoro dei religiosi di quel territorio. Ma questo non significava altro che al posto di un papa si aveva una intera serie di piccoli papi, che parlavano e si comprendevano bene almeno nell'anatemizzare. Risultati che non poterono minimamente compensare il fatto che la Riforma si sia conclusa definitivamente con una ricostituzione confessionale, e che essa abbia diviso in due il popolo tedesco; e noi troveremmo comprensibile che la Riforma non abbia più alcun ruolo vitale nel pensiero dell'uomo d'oggi, se essa non avesse avuto alcun altro risultato.

Ma un altro risultato la Riforma lo ha avuto. In lei e attraverso lei, come Ranke per la prima volta ha visto e descritto storicamente, lo spirito tedesco è divenuto maggiorenne e si è manifestato come un'autonoma e peculiare creazione nel grande contesto della cultura occidentale.

Oggi volentieri si valuta la cosa in maniera diversa. Si parla dell'uomo gotico del medioevo, in cui si crede si scoprirebbero i tratti specifici dell'uomo tedesco: la tensione alla ricerca dell'infinito, che si pone un limite

solo nella direzione del divino e il naturale, ma anche questo con la consapevolezza che il limite dovrebbe essere eternamente instabile; la fantasia, che ambirebbe volentieri ad esprimersi in maniera immaginifica senza la frapposizione di una misura dalla illusoria esattezza materiale. In ultima istanza, e qui adopero le formulazioni di Troeltsch – un irrazionalismo, che ricava il contenuto della vita da profondità e commozioni senza limiti e sovrarazionali, ogni volta individualizzandolo al massimo pur riconoscendolo fondato in una divina unità esistenziale. Quello che qui viene tratteggiato, non è l'uomo del medioevo, l'uomo gotico, almeno in una qualunque sua raffigurazione tedesca. Ovunque ci si è limitati a chiacchiere, quando si è cercato di rappresentarlo. In tal senso la nuova definizione dell'uomo faustiano dice già più e meglio, se solo non si crede di poter cogliere con lui un tipo culturale generale, diffuso in tutto l'occidente. Questo uomo faustiano è in realtà un tipo di uomo tedesco e la sua prima importante corporizzazione la osserviamo – se noi prescindiamo da isolati come Wolfram von Eschenbach e Meister Eckart, precursori del grande sviluppo, come ce ne sono sempre ed ovunque – noi la osserviamo, dico, nell'epoca della Riforma. Espressioni viventi di un tale tipo umano, questo è senz'altro chiaro e non è mai stato neppure negato, sono in primo luogo Lutero stesso, ma anche Sebastian Frank, anche Hans Denk, Schwenkfeld, anche il nostro grande storico bavarese Aventin e anche Ulrich von Hutten e poi, su di un piano totalmente diverso, Paracelso.

Si, grazie alla Riforma è diventato possibile, che anche la tranquilla essenza piccolo borghese di Hans Sachs si affacciasse in questo mondo faustiano; altrimenti Goethe e Richard Wagner non avrebbero potuto trasfigurarlo in una specie di profeta laico e filosofo.

Ma possiamo fare un altro passo avanti. Una gran parte degli elementi caratteristici dell'uomo tedesco, come noi li abbiamo elaborati, poggia innanzitutto sulla impostazione dei problemi verso la quale Lutero stesso è stato indirizzato dalla sua evoluzione personale. È, ancora una volta, un fenomeno unico in tutta la storia, che un uomo singolo abbia plasmato in tale misura lo spirito di un popolo. E questo vale non solo per la parte del popolo tedesco di confessione evangelica. Come la Bibbia tedesca di Lutero ha determinato la lingua dell'intera Germania, così anche il suo spirito ha determinato lo spirito tedesco nel suo insieme.

In questo modo però l'evoluzione della vita tedesca è entrata in una aperta opposizione con l'evoluzione della vita spirituale che noi abbiamo fatto discendere dal Rinascimento. Desidero chiarire que-

sta affermazione in primo luogo in relazione al problema, dal quale abbiamo preso le mosse, quello della *personalità*.

Abbiamo visto come l'individualismo religioso di Lutero venga determinato da due elaborazioni concettuali: nel rapporto con Dio dall'unico valore della fede, nel rapporto col mondo dalla separazione tra uomo spirituale e uomo naturale. Alla dottrina della giustificazione attraverso la sola fede è collegato, come è noto, il fatto che Lutero non abbia potuto lasciare alla volontà umana alcuna parte nell'ottenimento della grazia divina, e che abbia dichiarato non libera la volontà dell'uomo spirituale. Dovremo ancora parlare della contrapposizione con il mondo del Rinascimento, che ne consegue. Ma la separazione tra uomo spirituale e naturale è strettamente collegata alla convinzione che il mondo della fede sia contrapposto con il mondo della *ragione*. In uno vive l'uomo spirituale, nell'altro quello naturale. Ed ora noi osserviamo un primo punto, in cui questa individualità religiosa di Lutero è totalmente contrapposta all'individualismo del Rinascimento. Abbiamo detto che il segno distintivo della cultura del Rinascimento è che essa permea razionalmente la sfera del desiderio e dell'ambizione individuali. Fin dove giunge la ragione, e solo sin dove giunge, la sfera esistenziale dell'uomo del Rinascimento è cintata con la sicurezza di cui egli abbisogna per la sua vita. Per Lutero c'è sicurezza solo nella sfera della fede; ma il regno della ragione è collocato per lui esattamente nel posto in cui si trova per gli uomini del Rinascimento il regno della fortuna. La ragione è la prostituta intelligente, che seduce, sempre di nuovo, l'uomo, lo può guidare solo se diviene ragione *cristiana*. Ma le modalità secondo le quali può avvenire questa trasformazione, non si lasciano racchiudere in alcuna regola. Infatti il rapporto del dominio della fede con quello della ragione è ancora diverso rispetto a quello tra *ratio* e *fortuna*. Non ci sono due mondi, di cui ci circondiamo, che possiamo dominare a partire da noi come qualcosa di obiettivo. Essi si trovano entrambi in noi stessi, l'uomo spirituale e l'uomo naturale: l'insieme dei due siamo noi.

Da qui Lutero è giunto però anche ad una contrapposizione con l'ideale umanistico di personalità, che noi abbiamo visto svilupparsi dal terreno del Rinascimento. Infatti questo ideale riposa nella fede ottimistica, nella capacità da parte dell'uomo, di perfezionarsi, nella perfeffibilità, come poi più tardi la definì l'illuminismo e come già Pico della Mirandola aveva espresso con estrema chiarezza. L'ideale umanistico si basa inoltre sulla fiducia che gli egoistici istinti umani, se solo vengano illu-

minati dalla ragione, dovrebbero nobilitarsi ed elevarsi a un sentimento collettivo. Grazie a questa fede, è la fede di Erasmo, l'ideale di umanità del Rinascimento è divenuto formativo per la società.

Lutero non crede a questo e non può crederlo. Come nel combattimento spirituale del suo periodo monastico aveva voluto liberarsi dalla paura del peccato, ma non dal peccato, così coniò la formula per il nuovo uomo religioso, definendolo «peccatore e allo stesso tempo giusto». Così troviamo già nel commento alla lettera ai Romani del 1516. Questo contrasto dell'interpretazione della personalità religiosa e dell'umana, Lutero l'ha poi introdotto nella disputa con Erasmo. Lo scontro sul libero e sul servo arbitrio è solo un'espressione del contrasto tra la religiosità umanistica-illuministica e la religiosità della Riforma. Osservando più nel profondo è essenzialmente un contrasto sull'interpretazione della natura umana nel suo rapporto col divino.

Ma la concezione della personalità è per Lutero solo il germe per la interpretazione degli ordini del mondo, quello statale e quello sociale. Il suo quadro del mondo si forma a partire dal punto centrale del soggetto religioso.

Come la formula della sua religiosità è «peccatore e allo stesso tempo giusto», così il fondamento del suo quadro sociale del mondo è la convenzione dell'inscindibile legame di bene e male. «Costruisciti un paradiso in cui non desideri arrivare il diavolo, voglio proprio vedere» disse egli una volta. E se la ragione cristiana in questo mondo, che è di Dio come del diavolo, troverà un posto, questo non può accadere per mezzo di una qualsiasi purificazione degli istinti egoistici dell'uomo da lei compiuta. A questo scopo vi è necessità, nel mondo dell'uomo naturale, della coercizione, e per esercitare questa Dio ha costituito, come crede Lutero, l'autorità. Essa porta la spada – è il suo strumento del mestiere, che lei deve avere, come il fabbro e il calzolaio hanno i loro; la porta per il dovere d'amore cristiano – quello che fa, è servizio al prossimo, ciò che la guida nella sua azione è la ragione cristiana.

Da questa concezione di Lutero dell'autorità cristiana si è sviluppata la concezione tedesca dello stato, i cui oggetti primi non sono, come nello stato del Rinascimento, politica ed economia, ma religione e diritto. Questo stato sta nel nostro pensiero proprio là dove nel sistema del Rinascimento si trova la società.

Così potremmo dire: Rinascimento e Riforma sono opposti, lo sono in tutto, nella loro concezione della personalità, dello stato e della società.

Vale questo anche per il rapporto della Riforma con l'umanesimo? Abbiamo visto che quando Lutero iniziò la sua opera l'umanesimo era già una forza europea. Lo era anche in Germania, e qui aveva influenzato la vita spirituale in due forme, come **romanticismo nazionale** e come **illuminismo religioso**.

L'uno aveva tentato di dare forma per la prima volta all'ideale di un uomo tedesco, sulla base della rappresentazione, in parte studiata, in parte sognata, della preistoria germanica, aveva scoperto il carattere nazionale tedesco. L'altro aveva volto lo sguardo dai classici dell'antichità ai più antichi testi della religione cristiana. A guidare la prima tendenza troviamo Hutten, mentre a capo della seconda è stato, anche per la Germania, Erasmo. Nel rapporto di discepolato di Hutten con Erasmo si esprime il legame, nella loro rottura definitiva si manifesta invece l'intima diversità delle due tendenze.

Lutero è stato ispirato e influenzato da entrambe le correnti dell'umanesimo. Anche se noi lasciamo indeterminato, quanto vi sia di erasmiano nel suo commento ai dieci comandamenti, e quanto di Hutten nello scritto alla nobiltà tedesca, l'affermazione rimane valida. E ancor più. Senza queste due correnti dell'umanesimo tedesco la Riforma sarebbe stata impossibile come questione nazionale e come questione del mondo colto. Ma Lutero, come è noto, si è separato da entrambe e tanto più la Riforma si sviluppava, tanto più diventava chiaro che si trattava di qualcosa di diverso dalla religione dell'umanità di Erasmo e che, senz'altro, non era possibile collocarla sullo stesso piano degli ideali del romanticismo nazionale. Ma vi era ancora un altro legame tra Riforma e umanesimo. Questo era già stabilito nel momento in cui Lutero levò la Scrittura contro la tradizione e la riconobbe come unica fonte della fede; divenne necessario quando la scolastica domenicana si identificò con la dottrina delle indulgenze combattuta da Lutero, ovvero quando dalla lotta per le indulgenze prese corpo la lotta contro il sistema scolastico. Il rappresentante di questo legame tra umanesimo e riforma è stato, come è noto, Melantone. Il tipo di rapporto che egli ebbe con Lutero si è ripresentato di quando in quando nella nostra storia: due uomini totalmente diversi per natura e per doti, dove l'uno difendeva solo a fatica la sua indole moderata e più limitata di fronte alla natura primitiva del primo e dove però entrambi si trovavano uniti nella loro opera. Tale opera consisteva nella nuova fondazione del legame tra **r e l i g i o n e e f o r m a z i o n e**. Già il cristianesimo antico aveva stretto questo legame, accogliendo in sé il contenuto formativo dell'antichità. Il me-

dioevo aveva costruito su queste fondamenta il grande edificio della scolastica.

L'umanesimo, che trova in Petrarca il suo iniziatore, aveva collocato il mondo antico come qualche cosa di autonomo e di normativo accanto al Rinascimento e infine aveva legato questo a quello.

Erasmus aveva cercato di ricavare dall'antichità cristiana la materia per una ricostruzione della *respublica christiana* stessa. Ora il rapporto fra religione e formazione doveva trovare ancora una volta una sua sistemazione come ai primi tempi del cristianesimo, in modo tale che la formazione venisse riferita solo al vangelo, con il particolare mutamento, che la formazione stessa era compresa nel concetto delle «lingue». Possiamo mostrare come i due uomini, Lutero e Melantone, giudicassero quest'opera ponendo una accanto all'altra due loro enunciazioni.

Come è noto Lutero ha sostenuto, sul rapporto del Vangelo con le lingue, nel suo scritto *An die Ratsherrn deutscher Städte, dass sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen* che le lingue sono il fodero in cui infilare il coltello dello spirito». Egli ha chiarito ciò ulteriormente, là dove nello stesso scritto afferma che nessuno aveva ancora ben compreso perché Dio avesse fatto di nuovo sorgere le lingue, finché non risultò evidente che questo era accaduto per volontà del Vangelo. Egli ha poi testimoniato ciò dalla sua stessa esperienza, quando affermò che ben sapeva quanto lo spirito facesse tutto da solo, «ma» riteneva «avrei compreso ben poco se le lingue non mi avessero aiutato e non mi avessero reso sicuro e certo della scrittura».

Per lui le lingue, ovvero la parola della scrittura nel suo senso originario, erano innanzitutto, non vi è alcun dubbio, il baluardo contro il soggettivismo religioso, che si manifestò ad esempio presso gli Schwärmer, i quali traevano origine dal suo concetto di religione ma che contrapponevano lo spirito alla Scrittura. Ma Melantone disse di una lettera al suo amico Camerarius «Ego mihi ita conscius sum non ob aliam causam unquam τειθεολογηκέναι, nisi ut vitam emendarem».

Dilthey ha così tradotto l'espressione: «Io sono consapevole, di non aver mai fatto teologia per alcun altro motivo se non per migliorare la vita». Per Melantone le lingue erano lo strumento della ragione cristiana, la fondazione della nuova *u m a n i t à e v a n g e l i c a*. Per questo egli è divenuto il «praeceptor Germaniae». Egli ha scritto coi suoi *Loci communes* il manuale della nuova formazione. Poiché questi non sono la prima dogmatica protestante ma anche il lineamento di un nuovo si-

stema scientifico umanistico con caratteristiche peculiari. È sufficiente sfogliare le numerose edizioni, continuamente modificate, dei *Loci communes*, alle quali Melantone ha lavorato sino alla sua morte, per vedere come le tematiche umanistiche della formazione si innestino in sempre più ampie proporzioni nella trama teologica, che principalmente non è altro che un commentario alla lettera ai Romani. Questa forma era condizionata dai tempi. Non è sopravvissuta molto al di là della vita di Melantone. Ma in quel tempo è stato però decisivo che la questione del rapporto tra religione e formazione sia stato per noi tedeschi essenzialmente solo un problema di coscienza. In questa ottica il termine *praeceptor Germaniae* assume un senso più profondo e, come mi appare, quasi più corretto.

Quanto radicalmente si sia separato lo spirito tedesco, anche per questi motivi, dal percorso generale del nuovo sviluppo dello spirito occidentale, è diventato chiaro solo nel momento in cui dal Rinascimento, visto come un fondamento culturale comune delle nazioni dell'Europa occidentale, si è sviluppato l'illuminismo e quando l'illuminismo ha chiesto il suo spazio anche presso di noi. L'illuminismo ha fecondato lo sviluppo tedesco nel modo più determinante.

È assai stolto disconoscerlo o negarlo, come oggi accade non di rado, e ancor più stolto è il guardare dall'alto in basso, con superbia e con disprezzo, a quanto l'illuminismo ha fatto per l'intera cultura europea. Ma il risultato non fu che la Germania si dischiuse alla cultura dell'illuminismo, ma che gli istinti più caratteristici dell'essere tedesco vi si schierarono contro, in difesa. Se quindi Goethe può affermare che chi possiede arte e scienza, ha anche religione, mentre chi non ha le prime due possa avere la religione, e se Fichte delinea l'essenza dell'uomo intellettuale con i tratti del profeta religioso, cosa sono queste affermazioni se non una risposta alle vecchie domande, che noi crediamo di aver identificato come le domande specifiche dello spirito della riforma?

E se Hegel proclama l'autonomia morale dello stato, che all'estero, nella discussione suscitata dalla guerra mondiale fu vista ora come eccentricità ora come follia, ma nella quale oggi, a ragione, rinveniamo il più solido fondamento del nostro concetto tedesco di stato, cosa è questo se non una filiazione del concetto di Lutero sull'autorità cristiana?

Di più; se noi oggi avvertiamo come il più profondo motivo della differenza che ci separa dall'ideale di società democratica dell'occidente così come dal marxismo informe dell'oriente, il fatto che la personalità tede-

sca o lo stato tedesco sono qualcosa di diverso rispetto alle corrispondenti formazioni che ci circondano, se noi rifiutiamo di trovare lo scopo della nostra vita in una qualche ricerca della fortuna pensata ancora in termini filantropici, ebbene, tutto questo possiamo spiegarcelo solo a partire dal movimento di pensiero che Lutero ha provocato. Lo possiamo chiamare senza presunzione, l'eredità della Riforma.

