

ho theológos

Anno XXXV (2017) 3

ISSN 0392-1484

NUOVA SERIE

QUADRIMESTRALE DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA DI SICILIA
«S. GIOVANNI EVANGELISTA» - PALERMO



C. BALZARETTI, Le versioni siriane della Scrittura •
S. MANCINI, Il *De servo arbitrio* di Lutero: la libertà tra determinismo naturale e determinismo teologico • A. PILERI BRUNO, Parola, immagine e simbolo nel limite del tempo e dell'eternità • C. CALTAGIRONE, L'etica della vita nel crogiuolo dei saperi contemporanei • M. NARO, Medicina suprema: la dignità del morire fra teologia e letteratura

distribuzione
euno edizioni

ho theológos

nuova serie

Quadrimestrale della Facoltà Teologica di Sicilia

«S. Giovanni Evangelista»

ISSN: 0392-1484

I testi pubblicati in questa rivista sono sottoposti a *double-blind peer review*

Direttore:

Francesco Lomanto

Comitato scientifico:

Piero Coda, Gianni Colzani, Paul Gilbert, Giuseppe Gioia, Salvador Pié-Ninot, Gerald O'Collins, Romano Penna, Hermann J. Pottmeyer, Richard Puza, Cosimo Semeraro, Dario Viganò

Consiglio di direzione:

Giuseppe Alcamo, Rosario La Delfa, Massimo Naro, Marida Nicolaci, Anna Pia Viola (coordinatrice)

Traduzione in inglese:

Tommaso Bacci

Direzione e redazione:

Corso Vittorio Emanuele, 463 - 90134 Palermo (Italia)

Tel. 091331648 - Fax 0916111870

e-mail: rivista@fatesi.it

Amministrazione e distribuzione:

Euno Edizioni

Via Mercede, 25 - 94013 Leonforte (EN) (Italia)

Tel. 0935 905300 - Fax 0935 901672

www.eunoedizioni.it - e-mail: info@eunoedizioni.it

Abbonamento (comprese spese spedizione):

Italia € 40,00 - Europa € 63,00 - Africa-Asia-Americhe € 78,00 - Oceania € 96,00

Fascicolo singolo € 16,00 (numeri doppi 28,00) + spese spedizione

Annate arretrate, maggiorazione del 10%

L'abbonamento può essere sottoscritto

mediante versamento sul c/c postale 8575188 intestato a:

Debole Maria

Via Mercede, 25

94013 Leonforte (EN)

oppure mediante bonifico bancario su conto banco posta intestato a:

IBAN IT85 QO76 0116 8000 0000 8575 188

Debole Maria

Via Mercede, 25

94013 Leonforte (EN)

Registrazione Tribunale di Palermo 15-4-1973, n. 17

La libertà tra determinismo naturale e determinismo teologico: il *De servo arbitrio* di Lutero

Sandro Mancini

Sommario

L'articolo analizza il rapporto tra determinismo naturale e storico da un lato e determinismo teologico dall'altro, così come Lutero lo affronta nel *De servo arbitrio*, a partire dalla sua concreta esperienza di fede. Si vuole mostrare come l'idea di determinismo di Lutero sia escludente l'opposta idea d'indeterminazione, ragion per cui egli rifiuta la concezione della libertà come *libertas indifferentiae*, ma non la contingenza degli eventi e quindi neppure l'autodeterminazione dell'uomo. Si mostra perciò come la posizione di Lutero al riguardo sia stata accolta da Leibniz e da Hegel.

Parole chiave: Lutero, Erasmo, Riforma, libertà, arbitrio, determinismo.

Summary

The article analyzes the relationship between natural and historical determinism on the one hand and theological determinism on the other, as Luther deals in *De servo arbitrio*, starting with his concrete experience of faith. The article seeks to show how the idea of Luther's determinism excluding the opposite idea of indetermination, so that he rejects the conception of freedom as *libertas indifferentiae*, but not the contingency of events and hence the self-determination of man. The article shows how Luther's position in this regard has been welcomed by Leibniz and Hegel.

Keywords: Luther, Erasmus, Reformation, freedom, will, determinism.

La *libertas indifferentiae* come ostilità verso Dio: Martin Lutero critico di Erasmo

Intento del presente articolo è focalizzare il nucleo ispiratore del concetto di *servo arbitrio*, delineato da Lutero nel libro omonimo. Com'è noto, la grande opera del 1525, che per la sua profondità avrebbe potuto anche avere per titolo *De Deo*, fu composta dal riformatore di Wittenberg in polemica con quella sorta di *pamphlet* che è il *De libero arbitrio*, pubblicato da Erasmo l'anno precedente; da quest'ultima pertanto si deve partire, seppure per un cenno. Il confronto tra i due saggi è impari ed è anche ingeneroso, perché Erasmo fu tirato per i capelli in questa polemica anti-protestante, dal papa, dal re d'Inghilterra e da influenti esponenti dell'ambiente umanistico a lui vicino, e la scarsa convinzione con cui egli prese partito informò lo stile e l'andamento del suo discorso, poco efficaci e approfonditi. Lutero lo avvertì e ne fu irritato per l'altissima stima che aveva dell'Erasmo eccelso biblista e raffinatissimo umanista. E forse fu proprio per questo motivo che impresse alla sua replica quell'animosità eccessiva che nuoce alla profondità e all'ampiezza di respiro della sua meditazione.

La definizione di libero arbitrio difesa da Erasmo è quella della *libertas indifferentiae*, che concepisce l'uomo come provvisto della capacità di scegliere il bene o il male:

Noi qui definiremo il libero arbitrio come un potere della volontà umana in virtù del quale l'uomo può sia applicarsi a tutto ciò che lo conduce all'eterna salvezza, sia, al contrario, allontanarsene.¹

In effetti, la ricca e profonda elaborazione teologica di Erasmo non si lascia rinchiudere in questo asserto, giacché esso implica che la vicenda umana sia affidata interamente alle scelte dell'uomo e a Dio non resti che formulare il suo verdetto sulla condotta dell'uomo, una volta che questa si sia conclusa; ma non è certo questa la prospettiva teologica di Erasmo, uomo profondamente pio e innamorato della Scrittura. Ciò nondimeno, ridotta all'osso, questa è la posizione sostenuta nel libello del 1524, in cui il vero intento dell'autore era di cercare di sottrarsi, per quel che era possibile, allo scontro religioso in corso: l'acuto lettore Lutero ne avvertì nitidamente le conseguenze antropologiche e teologiche, non volute da Erasmo stesso, e lo sottopose a una serrata confutazione, mirata a mostrare come l'asserto della libertà di indeterminazione vanifichi il senso dell'incarnazione e renda in ultima istanza superflua la giustificazione dell'uomo da parte di Dio nella Croce di Cristo.

Nella sua animosa, e a volte prolissa, replica, Lutero non si limita a contrapporre a quell'asserto sulla libertà un'opposta tesi e a suffragarla con i copiosi riscontri scritturali, ma la fa emergere da un'esplorazione del vissuto del credente, come suo esito inevitabile: un'esplorazione condotta in prima persona, nel solco della tradizione agostiniana dell'*inspectio sui*, attestante lo scacco di tutti i tentativi umani di autofondazione e la maligna *hybris* che vi è sottesa. Lutero mostra che, quando indaghiamo in noi stessi, non troviamo l'io come padrone della *libertas indefferentiae*, quale io disincarnato e arbitro delle proprie deliberazioni: se è così inteso e formulato, com'è appunto nel libello erasmiano del 1524, il libero arbitrio non esiste, è un'invenzione che dissimula la maligna volontà di autocentrarsi, di insignorirsi in un proprio opinato, e illusorio, fondamento. In ultima istanza esso cela l'ostilità dell'uomo per Dio:

In primo luogo, Dio ha di certo promesso la sua grazia agli umili, cioè a coloro che si ritengono perduti e sono disperati [1 Pt 5,5]. L'uomo, d'altra parte, non può migliorarsi completamente finché non sa che la sua salvezza è del tutto

¹ Erasmo, *De libero arbitrio*, in Erasmo - Lutero, *Libero arbitrio. Servo arbitrio*, a cura di F. De Michelis, tr.it. di R. Jouvenal, Claudiana, Torino 1969, 2004³, 57.

al di fuori delle sue forze, delle sue intenzioni e del suo impegno, della sua volontà come pure delle sue opere, ma dipende interamente dall'arbitrio, dalla decisione, dalla volontà e dall'opera di un altro, e precisamente di Dio soltanto. Questo perché, fin quando è convinto di poter dare anche il più piccolo contributo alla propria salvezza, l'uomo conserva fiducia in sé e non dispera completamente di se stesso; pertanto non si umilia davanti a Dio, ma presume o spera o perlomeno desidera avere un'opportunità, un'occasione, una buona opera grazie a cui pervenire finalmente alla salvezza. Chi invece non dubita affatto di dipendere per intero dalla volontà di Dio, costui dispera veramente di sé, non sceglie nulla, ma attende l'opera di Dio; ora, costui è prossimo alla grazia e alla salvezza. Queste dottrine sono quindi divulgate a cagione degli eletti, affinché, così umiliati e ridotti a nulla, siano salvati. Tutti gli altri si oppongono a questa umiliazione, anzi condannano che venga insegnata questa mancanza di speranza in se stessi. E vogliono che sia loro lasciata qualcosa, per quanto poco, che possano compiere da soli. In segreto costoro rimangono superbi, nemici della grazia di Dio. Questa, dico, è una delle ragioni, e cioè che gli uomini pii riconoscano, invocino e ricevano in umiltà la promessa della grazia.²

Come non avvertire che qui Lutero parla di se stesso, in duplice e opposta guisa, quale credente che sa di essere stato raggiunto dalla grazia, e quale ostinato peccatore, che tutto piega all'affermazione di sé? Come non vedere in questo passo la confessione dell'orgoglio che si dissimula nelle pieghe più intime della sua anima, e che egli ritrova esibito in modo esplicito in coloro che affermano la validità intrinseca delle opere umane? Infine, come non riconoscerci noi stessi, in questo ritratto, nel nostro cercare sempre uno spazio di autorealizzazione intrinsecamente sensata, nonostante tutto?

Se compariamo questi due passi di Erasmo e di Lutero, viene in primo piano, nettamente, la divaricazione incolmabile tra le rispettive tesi sulla libertà; ma quel che più conta e rende attuale questa controversia è che dietro di esse vi è un differente modo di pensare. Cominciamo da Erasmo. Pur con tutti i distinguo, questi riprende la tradizione razionalista, o forse sarebbe meglio dire intellettualista, che fu già di Boezio, che sostiene che il peccato originale ha indebolito l'inclinazione dell'uomo verso il bene ma non l'ha estirpata, né l'ha iscritta in una fondamentale impossibilità: la grazia salvifica ha solo un valore aggiuntivo, per quanto importantissimo, cioè *concorre* alla salvezza dell'uomo. Certamente, secondo Erasmo, e di contro al filone neopelagiano circolante nell'umanesimo rinascimentale, senza questa aggiunta per l'uomo è impossibile accedere a una vita gradita a Dio ed esercitare la libertà; essa è sì indispensabile, ma si tratta, per

² M. Lutero, *Il servo arbitrio. Risposta a Erasmo*, tr.it. di M. Sbrozi, ed.it. a cura di F. De Michelis, in Id., *Opere scelte*, VI, Claudiana, Torino 1993, 120.

l'appunto, di un'aggiunta, che, per quanto preziosa, in ultima istanza non esclude che l'uomo possa giungere allo stesso risultato anche per altre vie (*Sancte Socrates, ora pro nobis*). Certo, l'erasmiana *philosophia Christi* mantiene una sua relativa originalità rispetto alla corrente umanistica in cui si colloca e non si stempera nella *prisca theologia*; pur tuttavia tra i due piani vi è una continuità.

La vera differenza tra Erasmo e Lutero su questo cruciale nodo risiede nel modo di pensare. Per argomentare la tesi del libero arbitrio, il primo procede per via trascendentale (diremmo noi dopo Kant), cioè enuclea le condizioni di possibilità della coscienza morale, sostenendo che, se noi non avessimo il libero arbitrio come nostra virtù intrinseca, non potremmo neppure venire giudicati nel nostro agire come morali o immorali, e il giudizio di Dio verso di noi sarebbe insensato, tanto che si tratti di una condanna quanto che si tratti di un'assoluzione. Lutero invece procede per via ermenutico-esistenziale, se ci si concede questo ulteriore anacronismo, e lo fa riattivando il movimento di pensiero che è stato già di Agostino, che poi è lo stesso di quello dell'apostolo Paolo. Egli, infatti, prende le mosse della dimensione esistenziale dall'esperienza vissuta, nella sua cruda genuinità, dunque così com'è e non per come dovrebbe essere secondo i criteri astratti della coscienza morale, la cui autonomia dalla sfera irriflessa della soggettività può essere soltanto postulata ma non dimostrata.

Questo approccio esistenziale alla concretezza del vissuto conduce Lutero al rilievo di un'impossibilità originaria entro cui è iscritto il nostro agire. Infatti, *l'inspectio sui* attesta che l'essere umano non aderisce mai interamente a una scelta, perché una parte del nostro essere più profondo va nella direzione opposta, e così ci troviamo sempre dimidiati, avvertiamo la presenza, dentro e dietro la coscienza desta, di una sorta di nostro doppio che pur ci appartiene, e anzi cui noi apparteniamo: un'altra coscienza primordiale, irriflessa, che non vuole quello che il nostro io vigile vuole, e viceversa. Lo aveva già detto Paolo nella *Lettera ai Romani* (Rm 7,19-20). Dopo Lutero, lo ripeterà, oltre tre secoli dopo, Kierkegaard, mostrando in *Enten-eller* lo scacco in cui finisce lo stadio della vita etica: uno scacco che lascia il consigliere, o assessore, Guglielmo – già entrato in scena da vincitore, per aver saputo mediare e stabilizzare nel suo retto operare il rapporto tra particolare e universale, che invece aveva travolto tragicamente don Giovanni – con un pugno di mosche in mano, dimidiato in se stesso, immeschinato e privo d'amore.

Ma torniamo al *De servo arbitrio*. Il suo autore non si limita a mostrare la lacerazione intima dell'esperienza vissuta, dove persino ogni istante è dimidiato entro se stesso, ma interpreta tale condizione esistenziale nella visuale del peccato originale, che è da lui descritta, in consonanza con Agostino, come quella del *corcurvum in se*, ovvero dell'*homo incurvatus*.

Questa condizione è quella per cui l'essere umano non riesce mai a travalicare i confini del suo io e a concepire se stesso, fino in fondo, in funzione dell'altro da sé, e più specificamente del prossimo: quando si impegna a farlo, quell'intenzione generosa si ripiega, appunto si ricurva, in un'autoreferenzialità insormontabile. Ciò fa sì che ogni scelta, e di conseguenza ogni azione, sia sempre riconducibile ai predicati dell'io; proprio per questo l'agire morale dell'uomo non è mai veramente buono, meno che mai santo, essendo sempre frammisto alla sua pulsione autoaffermativa. Il gran passo in avanti che fa Lutero rispetto al *Doctor gratiae*, al riguardo, è di intendere questa pulsione non in modo riduttivo, come carnale *concupiscentia*, sebbene come radicale autoreferenzialità, di cui la concupiscenza è solo una delle sue modalità esplicative. Lutero si libera così da una delle peggiori eredità di Agostino e della sua epoca, appartenente a quella "logica del terrore" da cui questi non riuscì a emanciparsi, come ha ben visto Kurt Flasch, che però ne ha fatto la chiave ermeneutica privilegiata della teologia e dell'opera del *Doctor gratiae*, al prezzo di un'inaccettabile unilateralità. Mi riferisco all'adesione, seppure temperata, di Agostino al traducianesimo di Tertulliano, ossia alla convinzione, estranea alla Scrittura, della trasmissione del peccato originale per mezzo dell'accoppiamento riproduttivo, che fin dagli esordi, per la sua greve materialità e per la sua misoginia, non convinse molti Padri della Chiesa e che appunto è respinta da Lutero.³ Si può dunque cogliere qui un tratto della personalità e del pensiero del Riformatore di Wittenberg, che a buon diritto si può qualificare come illuministico, come appunto fece Hegel.

Non si tratta di una forzatura: con ottime ragioni Hegel ha visto in Lutero il primo, e il più grande, degli illuministi, per avere sottratto la verità all'estrinsecità del principio di autorità e averla affidata all'autonomia, e alla responsabilità, della coscienza individuale del credente.⁴ Tuttavia, senza volere sminuire il ruolo riconosciuto da Hegel a Lutero nella storia della civiltà europea, ruolo confermato dalla successiva storiografia liberale e in parte anche da quella marxista (Gramsci), non è questa la chiave di lettura più feconda, a mio parere, per intendere oggi il suo pensiero. Ritengo che

³ Cf. P.F. Beatrice, *Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, Vita e Pensiero, Milano 1978.

⁴ Illuminista non è solo il Lutero autore de *La libertà del cristiano*, il celeberrimo trattato del 1520 che affermò l'istanza della dignità del credente, del suo diritto a camminare nelle vie del Signore con andatura eretta; lo è anche il monaco e professore di Wittenberg che non si piegò alla Dieta di Worms, esponendosi al fortissimo rischio di perdere la sua vita. In quella grande sala, al cospetto dell'imperatore, dell'alto clero e della nobiltà tedesca, salvò la vita per un caso, o per un intervento soprannaturale: dopo aver proferito il suo pacato rifiuto di ritrattare, gli spagnoli presenti nella sala gridarono «al fuego, al fuego!», ma le guardie imperiali germaniche non capirono e nella gran confusione Lutero, che pure aveva il salvacondotto di Carlo V, rilasciato, in effetti, strumentalmente, al solo fine di farlo venire a Worms, si allontanò e uscì a piedi, senza che nessuno, nella calca, se ne accorgesse.

la sua contemporaneità vada cercata soprattutto nella sua fenomenologia dell'esperienza di fede, che fa di lui, in un certo senso, il primo degli esistenzialisti, nelle cui orme si è posto Kierkegaard, in contrapposizione al neoprotestantesimo del suo tempo e alla cristianità ecclesiale tutta, asservita ai vecchi e ai nuovi poteri; e va ricordato che per il tramite del pensatore danese, oltre che della successiva teologia dialettica, si è a lui ispirato lo Heidegger degli anni Venti. Ciò che fa di Lutero un esistenzialista *ante litteram* è la sua radicata convinzione (esperita dolorosamente sulla sua pelle negli anni giovanili della vita di convento, in cui si rovinò la salute sfibrandosi con digiuni e penitenze), che per l'uomo l'autogiustificazione sia un'impresa disperata e impossibile, sotto il profilo ontologico prima ancora che sotto quello deontologico.⁵

Tuttavia Lutero non è soltanto il finissimo indagatore della condizione del *corcurvum in se*; lo è anche della condizione dell'uomo chiamato, raggiunto e giustificato da Cristo, lo stesso Gesù che chiamò Paolo sulla via di Damasco. Com'è noto, Lutero esperisce e pensa questa duplicità esistenziale in termini di simultaneità dell'*homo iustus* e del *peccator*, e proprio questa simultaneità diventa il perno intorno a cui prende forma nel *De servo arbitrio* la concezione della libertà, come liberazione donata e non conquistata. L'opera del 1525 muove dalla convinzione che la condizione umana nella sua naturalità si dibatta in un recinto chiuso, nel quale l'esercizio del presunto libero arbitrio dà luogo a una catena di possibilità infrante, concludentisi invariabilmente in un fallimento, e palesantesi come le variazioni effimere e inconsistenti di una fondamentale impossibilità ontologica, esistenziale. Se non intervenisse l'azione salvifica di Dio, del Dio fattosi essere umano solo in forza del suo amorevole e gratuito abbassamento, fino al prezzo dell'umiliazione e del sacrificio estremo, ebbene senza l'azione condiscendente del Dio incarnato in Gesù Cristo, che dall'alto muove verso il basso e giunge a noi, facendo breccia nella personale e ben guarnita roccaforte in cui ciascuno di noi si asserraglia, allora saremmo tutti, nessuno escluso, condannati a essere schiacciati contro il muro di quell'insormontabile impossibilità. Tale barriera si pre-

⁵ Prendendo spunto, liberamente, dal giovane Bonhoeffer di *Atto ed essere*, si può ricorrere a una sorta di prova del nove esperienziale di questa impossibilità: allorché cerchiamo di autogiustificarci, tentando di dare un senso alla nostra esistenza mediante un progetto, che fa leva sulle nostre forze e sulla nostra presunta intelligenza, e ci illudiamo di tenere conto dei precedenti scacchi, finiamo inesorabilmente in una nuova sconfitta, perché l'opera in cui prende forma il nuovo progetto, anche nelle migliori delle riuscite, non è mai separabile dall'autoreferenzialità propria dell'*homo incurvatus*. Così, dopo ogni tentativo, sperimentiamo l'urto con la barriera invisibile che contorna il nostro io, e rimbalziamo, sconfitti, verso il punto di partenza, constatando che ancora una volta non abbiamo fatto altro che portare all'esterno uno dei predicati del nostro io, rimanendo quello che già eravamo, ritrovandoci dunque sostanzialmente uguali, nel (poco) bene e nel (molto) male, imprimendo sempre il sigillo del nostro noioso io a tutto quello che facciamo.

senta ingannevolmente nella veste della *securitas*, come una cinta di mura difensive, che dovrebbero garantire la sicurezza dei nostri progetti e dei nostri esperimenti mondani. Tuttavia essa, al banco di prova dell'esperienza concreta, si palesa come fragilissima nel fornirci sicurezze esistenziali e invece si mostra potente nel risucchiare entro il livellante non senso della vanità tutto ciò che potrebbe avere forma e consistenza, se lo si lasciasse lievitare dall'opera salvifica della grazia, che a noi chiede solo umiltà e disponibilità, e non di asserragliarci, impauriti, in un edificio di false certezze. Per evitare questo ineluttabile esito nientificante, aiutato dallo scorrere naturale del tempo, ma non determinato da esso, Dio ha assunto la nostra carne e ha sperimentato su di sé quel duro muro di inerzia e stordimento, vincendoli nella vita e nella morte di Gesù Cristo, e anzi avendoli già sempre vinti, prima della stessa creazione del mondo, entro se stesso.

È questo l'approccio di Lutero al male. Karl Barth lo comprese e lo ridestò, dapprima nel suo commentario alla *Lettera ai Romani*, guardando all'immane carneficina della Grande Guerra, e poi ancora più a fondo nel 1941-42, allorché il nazi-fascismo sembrava vincitore su tutti i teatri bellici. In quel terribile frangente Barth scavò a fondo nel rapporto tra Dio e *das Nichtige*, tematizzato nel paragrafo 50 della *Dogmatica ecclesiale*. In quella temperie egli intuì che il male si dispiega in modo così efferato, proprio perché sa di non avere consistenza ontologica, se non quello di un già sempre stato, di un già sempre vinto e ricompreso dentro di sé da parte di Dio, e quindi di avere già sempre perso la sua sfida: il male è feroce perché sa di essere penultimo e non ultimo, ma questa è un'evidenza scaturente dalla fede, non è attinta dal lume naturale presente nella coscienza umana.

A quest'ultima invece è dato di rilevare dolorosamente la propria inconsistenza, le proprie autoillusioni, a partire da quella fondamentale di credersi signori di se stessi, padroni delle proprie scelte. Lutero segue magistralmente lo squadernarsi, agli occhi dell'io che non cerca facili alibi e scorciatoie, dell'incapacità strutturale di quest'ultimo a conoscere la propria origine e la propria destinazione, insomma di fondarsi sulle presunte certezze interiori e agire di conseguenza come soggetto consapevole e libero. La fenomenologia luterana della condizione umana – se ci si perdona questo anacronismo – mette dinanzi alla tronfia coscienza rappresentativa l'ambigua mescolanza di senso e di non-senso che emerge dallo scavo dell'esperienza vissuta, cogliendo la *hybris* inscritta nell'elevare la libertà a predicato essenziale dell'uomo: *hybris* che si estende anche all'etica filosofica, la quale poggia la pretesa del suo primato sul presupposto di un io capace di controllare la sua sfera involontaria, di muoversi liberamente seguendo le sue deliberazioni razionali. Lutero smaschera questa autorappresentazione dell'io come una costruzione arbitraria, legittimante la pretesa dell'uomo di porsi al centro dell'universo, in posizione di dominio.

L'autodeterminazione di Dio a favore dell'essere umano e il suo annodarsi con la contingenza del divenire

Siamo giunti al nocciolo del libro del 1525: la libertà può essere un predicato solo di Dio, non dell'uomo, perché soltanto Dio può determinarsi da se stesso, e dunque a rigore anche il libero arbitrio, che Erasmo concepisce come qualità intrinseca dell'uomo, spetta solo a Lui. La presenza nell'essere umano della capacità di autodeterminazione è sì attestata, ma si tratta di un'evidenza non incondizionata, perché cela in sé qualcosa di enigmatico: un'opacità dinanzi a cui Lutero non recede, ma che attraversa muovendo dalla Scrittura e nel contempo anticipando, con potenza euristica e straordinaria modernità, gli sviluppi successivi del pensiero europeo. Infatti, in contrapposizione a Erasmo, egli concepisce l'autodeterminazione come opposta alla *libertas indifferentiae*: poter autodeterminarsi non vuol dire operare scelte arbitrarie. Sotto questo profilo, egli esclude l'indeterminazione, giudicandola una rappresentazione superficiale e, così facendo, pensa la spontaneità inscritta nell'autentica libertà come non alternativa al determinismo.

Proprio seguendo il filo del determinismo, Lutero evita di impantanarsi nell'ambiguità delle opere. Egli delinea due tipi di determinismo, uno naturale e uno soprannaturale: il primo è attestato dal fatto che tutto ciò che accade, non si dà per un capriccio del caso, ma ha la sua specifica ragion d'essere. Leibniz trarrà proprio dalla lettura del capolavoro di Lutero l'ispirazione che lo condurrà a tematizzare il principio di ragion sufficiente, «il gran principio». A questo determinismo, che è sia naturale sia storico, Lutero affianca un duplice determinismo soprannaturale, riconducibile all'antitetica azione di Dio e del Maligno; ma mentre l'azione di quest'ultimo è solo una reazione, non possiede una sua intrinseca intelligibilità, quella propria di Dio si lascia comprendere se si muove dalla sua rivelazione, che ci ha donato nella Scrittura. Il Dio che crea dal nulla le forme particolari e l'intero universo, è il Dio che si autodetermina a non essere solo e che, a seguito del peccato originale, si autodetermina ulteriormente a favore dell'essere umano, in Gesù Cristo.⁶

L'essere umano si trova così nel crocevia tra la rete di relazioni naturali e storiche, che determina la sua collocazione nel mondo, e lo scontro tra Dio e Satana, in cui egli funge da campo di battaglia, senza poter ambire a porsi in esso come terza parte. Questa è l'effettività della condizione umana che

⁶ Cf. E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus* [1977], tr.it. di F. Camera, *Dio, mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa tra teismo e ateismo*, Queriniana, Brescia 2004³, 56-57.

si manifesta a Lutero, una volta dimessa l'illusoria rappresentazione della libertà come astratta facoltà di scelta e una volta disoccultata, al di sotto di essa, tutta la potenza del determinismo: in prima battuta il determinismo dei condizionamenti naturali e storici, mescolati tra loro, ma pur sempre distinguibili sotto il profilo concettuale; al di sopra di esso, il determinismo del male, che governa l'uomo quando il Maligno prende le redini del suo cuore e della sua mente; ancor più in alto il determinismo del bene, che si attiva invece quando Dio, fattosi umano in Cristo, strappa le redini al Maligno e, da buon pastore, chiama intorno a Sé le sue greggi disperse.

Ci troviamo qui dinanzi al tratto del pensiero di Lutero che è a un tempo arcaico e contemporaneo e trae forza da entrambi i lati: è lontano dalla *forma mentis* degli uomini d'oggi, perché situa la vicenda umana sullo sfondo della lotta tra Dio e Satana, senza con ciò approdare al dualismo manicheo, perché tale lotta è già sempre vinta da Dio e il male è ricompreso e superato in Lui stesso; ma è anche nettamente contemporaneo, perché pensare il nesso tra libertà e determinismo in termini dialettici è la grande conquista del pensiero posteriore a Lutero e rimane il registro ermeneutico più fecondo, sotto il profilo euristico, per interpretare la nostra situazione attuale. Infatti, sappiamo tutti che la scoperta del determinismo insito nel patrimonio genetico è un fondamentale tratto distintivo della contemporaneità e che la sua portata si estende in senso direttamente proporzionale all'impetuoso progresso delle bio-scienze; ma abbiamo dimenticato che esso ha trovato un prezioso spazio di intelligibilità già in Leibniz e poi in Hegel. Ora, è da rilevare che entrambi questi pensatori, insostituibili crocevia della modernità, si ispirarono al *De servo arbitrio*, riconoscendolo, ciascuno dei due, come una lettura decisiva nella propria formazione giovanile e dichiarando entrambi di essere rimasti sempre fedeli a quell'ispirazione.

Cerchiamo quindi di focalizzare un po' meglio, anche se sempre a grandi linee, i contorni del determinismo professato da Lutero e di raccordarlo a Leibniz e a Hegel. In sintonia con un'antica tradizione di pensiero, che passa anche da Tommaso, Lutero sostiene che ciò che accade nella natura, come pure nella storia, accade in forza di una peculiare necessità, pur rimanendo nell'ordine degli eventi contingenti. Come dirà poi Leibniz, gli eventi accaduti avrebbero potuto anche non realizzarsi, ma nel momento in cui si realizzano, si attuano sulla base della loro specifica ragion d'essere, dunque non per mero caso; e ciò vale anche per gli eventi storici, che certo avrebbero potuto prendere anche un differente corso, ma, dal momento in cui si realizzano, lo fanno sulla base della loro specifica *ratio essendi*. In tal modo la tesi della contingenza di tutto ciò che è creato si coniuga con quella della necessità ontica di ciò che si dispiega nel divenire, tanto naturale quanto storico.

Insomma, il punto che voglio sottolineare è che il determinismo fatto proprio da Lutero, e nella sua corrente da Leibniz e da Hegel, muove dalla convinzione che dietro l'accadere di un evento vi sia un'interna necessità, di cui il pensiero deve rendere ragione; ciò conduce a negare la rappresentazione del darsi della vicenda naturale e di quella storica come governate dal caso, come in Democrito. A ciò Lutero, in continuità con la Scolastica, aggiunge che anche l'intervento di Dio nella natura e nella storia presenta, formalmente, la medesima legalità: Dio potrebbe non intervenire, così come, del pari, avrebbe potuto decidere di non creare l'universo e rimanere da solo, nella sua infinita e beata relazionalità intratrinitaria; ma ciò nonostante ha deciso di crearlo, e poi di salvare le forme sostanziali in esso contenute, dopo l'oscura caduta che ha impresso al corso del mondo una piega non voluta. E una volta che l'azione salvifica divina si compie, essa si svolge con un'incondizionata necessità, centrando sempre il suo obiettivo.

La cosa più interessante al riguardo – lo ribadisco, perché per me è il punto decisivo – è che Lutero non parte dalla realtà umana come dovrebbe essere, per accomodarsi entro schemi precostituiti in cui tutto si ricomponga armonicamente, ma parte dalla realtà come in effetti si presenta al suo sguardo indagatore, che ne scandaglia l'invisibile intelaiatura di sottesa intelligibilità, e la sonda sia nella multiforme e intricata realtà naturale, sia in quella, caotica e lacerata, interna all'anima dell'uomo. In consonanza, Leibniz separerà l'ambito ideale delle verità di ragione da quello delle verità di fatto, e intenderà quest'ultimo ordine come strutturato non sul principio di non contraddizione, che è *a priori*, bensì su quello di ragion sufficiente, che è *a posteriori*. Lo stesso farà poi Hegel, prendendo le mosse da Leibniz e dialettizzando il leibniziano principio di ragion sufficiente, innestandovi il fecondo dispositivo teorico della *coincidentia oppositorum*; proprio ciò renderà possibile, per la prima volta nella storia della civiltà europea, una comprensione dialettica dello svolgimento storico, dalla quale a sua volta prenderà le mosse Marx, convalidandola e arricchendola. Ma sia Hegel, sia prima di lui Leibniz, muovono entrambi, consapevolmente, da Lutero, e proprio dal Lutero del *De servo arbitrio*, e in tutti e tre contingenza e necessità non sono esclusive l'una dell'altra. A monte vi è l'antica tematica dei futuri contingenti, che Tommaso aveva ripreso da Boezio e approfondito nella *Summa Theologiae*, e che fornisce a tutti e tre le coordinate cartesiane per la loro rispettiva interpretazione.

Quel che mi preme qui di sottolineare è che sia Leibniz sia Hegel riprendono da Lutero l'elemento speculativo più originale, ossia l'intuizione che il determinismo naturale è complementare a un opposto e parallelo ordine di concatenazione degli eventi, di tipo spirituale e centrato su Dio, ovvero sullo Spirito assoluto, come preferisce dire il filosofo di Stoccarda;

entrambi, ancora, ritengono che i due determinismi si incontrino e si scontrino nella contingenza degli eventi, senza che l'esito di questo urto sia prevedibile da parte dell'uomo. Infatti, già in Lutero, come poi in Leibniz e Hegel, è vivissimo il senso della contingenza e della precarietà dell'accadere storico, che egli sperimentava continuamente sulla sua pelle, a partire dall'episodio della sua fase monastica, allorché una caduta di un fulmine vicino a lui, e non sugli alberi contigui, mentre era in cammino, lo lasciò sgomento, ma soprattutto sorpreso di essere rimasto incolume: egli avvertì in quell'evento il segno di un monito e di una chiamata a una decisione. Ancora, in tutti e tre i pensatori la comprensione di tale determinismo non conduce alla rassegnazione del fatalismo – il cosiddetto «argomento pigro», contro cui polemizzava Leibniz – ma è permeata da un ottimismo di fondo, razionalmente motivato, che in tutti e tre è ultimamente di tipo teologico, fondato sulla presenza di Dio, o dello Spirito assoluto, nello svolgimento storico come attraente finalisticamente, dall'oltre e dall'alto, verso la meta del superamento della scissione e verso la finale riconciliazione, nel segno dell'amore divino compiutamente dispiegato.

Per tenerci a Lutero, più forte del pessimismo che lo porta al rilievo della concatenazione naturale degli eventi nel segno dell'ineluttabilità, è l'ottimismo della fede: questo ottimismo zampilla in quella peculiare esperienza di fede che è l'incontro personale col Dio fattosi umano nella carne di Gesù, crocifisso e risorto. Per intenderne la specifica intelligibilità, Lutero si volge alla Scrittura, non sulla base di un dogmatico pregiudizio di superiorità veritativa di essa rispetto agli altri documenti e testi fondativi delle altre civiltà caratterizzata dalla lingua scritta, ma sulla base del rilievo che nella Scrittura il Signore ha scelto di incontrarci, per sua decisione, e dunque la Scrittura va assunta come fonte e verifica di verità, in spirito di umile obbedienza e con l'avvertimento critico che in ogni suo snodo sono intrecciate le parole dell'uomo e quelle di Dio.

Proprio se si prende le mosse dalla Scrittura emerge, sia nell'Antico, sia nel Nuovo Testamento, da un lato il dispiegarsi del determinismo naturale e storico, e dall'altro lato il suo essere piegato, armonizzato e ricompreso entro un opposto determinismo, ancora più potente e vincolante, che è quello dell'azione salvifica di Dio: un determinismo *sui generis*, che si esprime nella scelta di Dio Padre, il quale fin da prima della creazione del mondo ha deciso di non essere solo, ma di percorrere l'arco della creazione insieme all'essere umano, e che a seguito dell'impossibilità subentrata col peccato originale, ha scelto di assumere Lui stesso la condizione umana per aprire all'uomo, come Dio Figlio, un varco salvifico in quel recinto di chiusissima e mortifera impossibilità dispiegatasi dopo la caduta; un varco da cui si diparte un tortuoso sentiero, che l'uomo non potrebbe percorrere se lo Spirito Santo non gli facesse da apripista, precedendolo e seguendolo

simultaneamente, a brevissima distanza, *digitus paternae dexteræ*, lungo un sentiero che per tutti e per ciascuno termina nello stesso luogo dove si conclude quello del Figlio di Dio, la croce.

Ora, proprio nell'interpretazione della croce si dispiega tutta la dialetticità di Lutero, perché essa è, simultaneamente, evento della distruzione dell'essere umano e della sua salvezza eterna: la croce dunque si dispone tanto nel segno dell'ineluttabilità della fine catastrofica, dell'individuo prima e dell'umanità poi, quanto sotto il segno di una più potente possibilità di vita, una vita trasfigurante la morte nel segno glorioso della resurrezione, che va cercata dentro la croce, e non oltre la croce; a ciò Lutero non ha mai cessato di ammonire, come si vede nel carteggio con Melantone riguardo ai tre falsi profeti di Zwickau, che predicavano la resurrezione di Cristo ma tacevano sulla sua crocifissione.

Muoviamo dunque da questo esito e riprendiamo il filo del discorso sulla libertà: la teologia di Lutero è *theologia crucis*, come ben vide Hegel, e come hanno confermato i grandi teologi novecenteschi, sia protestanti sia cattolici, che hanno chiarito l'importante contributo di Hegel alla cristologia contemporanea. Una volta invalidata l'astratta ed edificante tesi del libero arbitrio, come non corrispondente a quanto attesta la concreta esperienza, sembra che all'individuo non rimanga che sperimentare il cozzare tra loro dei due determinismi: un frangersi di opposti moti ondosi uno contro l'altro, che scuote, incrina e pare spezzare in due la fragile navicella dell'esistenza umana. In un famoso passo del *De servo arbitrio*, citato con compiacimento dai detrattori di Lutero, sembra che in effetti sia proprio così:

La volontà umana è stata pertanto posta nel mezzo, come una bestia da soma. Se la cavalca Dio, vuole e va dove Dio vuole, [...] se invece la cavalca Satana, vuole e va dove Satana vuole. E non è nella sua facoltà scegliere o cercarsi uno dei due cavalieri, bensì sono i cavalieri a combattersi l'un l'altro per ottenerla e possederla.⁷

È evidente l'enfasi retorica del passo, in cui traspare anche un tratto di esibita, e a me simpatica, grossolanità di Martino, ma al di là dell'enfasi, la sostanza è sempre la stessa: il libero arbitrio è un'invenzione, forgiata per celare la segreta intenzione dominatrice dell'io. Ciò però non significa affatto che l'essere umano sia declassato ad automa e tantomeno degradato al rango di una brutta ferinità, perché il determinismo teologico, ossia la *potentia ordinata* insita nell'intervento di Dio nella storia,⁸ piega il deter-

⁷ M. Lutero, *Il servo arbitrio*, 125.

⁸ Com'è noto, Lutero mutua da Ockham l'interpretazione della *potentia Dei* come esplicitasi sempre quale *potentia ordinata* e non come *potentia absoluta*. Al riguardo mi permetto di rinviare

minismo naturale, nel senso che pur lasciandolo esplicitarsi nei confini della legalità naturale, lo finalizza al progetto salvifico che Dio ha per ciascun individuo, per l'umanità e per il creato intero. Ora, come era già chiaro ne *La libertà del cristiano*, l'intervento salvifico di Dio concerne anzitutto la valorizzazione della dignità dell'essere persona, nella ferma convinzione, condivisa da Melantone e poi da Calvino, che essa deve essere conquistata e salvaguardata col costruire e difendere gli spazi della laicità, basata anzitutto sul rispetto della libertà di coscienza.⁹ Infatti, se è vero che Lutero smantella la costruzione ideologica del libero arbitrio, inteso come astratta *libertas indifferentiae*, salvaguarda invece l'irrinunciabile diritto all'esercizio dell'autodeterminazione nella sfera delle convinzioni individuali: una sfera che può essere limitata dalle esigenze di sicurezza e dell'ordine pubblico nell'ambito statale, ma non può essere violata quando è in gioco la dimensione intima della persona.¹⁰

Nel *De servo arbitrio* tra i due determinismi non vi è immediata sovrapposizione, perché si dispone un ristretto, ma incoercibile, spazio di autodeterminazione da parte dell'essere umano, che non deve venir meno neppure nella dimensione ecclesiale, nella quale deve vigere una peculiare forma di libertà, la *libertà del cristiano*, appunto. Ma questo esercizio pragmatico e responsabile di autodeterminazione Lutero non lo concepisce più nei termini agostiniani della *libertas minor* commisurata alla *libertas maior*. Com'è noto, in Agostino la prima designa quel che rimane dell'originaria libertà dell'uomo prima della sua caduta, la quale ha comportato una decisiva corruzione della volontà, ma non il suo annientamento, per cui è rimasta salvaguardata una ristretta partecipazione ontologica alla *libertas maior*. Quest'ultima designa la libertà vera, in quanto fondata in se stessa, la quale a seguito del peccato originale è rimasta propria soltanto di Dio e ha abbandonato la condizione umana.

In effetti, Lutero non revoca del tutto la connessione agostiniana di *libertas maior* e di *libertas minor*, perché anche per lui, come prima per il *Doctor gratiae*, solo Dio è libero di diritto, mentre per l'uomo decaduto dalla condizione originaria la libertà può essere solo una libertà donata; ma Lutero ripensa la modalità di quel nesso, confermandone il contenuto teologico, e sottraendolo all'uso teocratico che Agostino stesso aveva for-

al mio *Congetture su Dio. Singolarità, finalismo, potenza nella teologia razionale* di Nicola Cusano, Mimesis, Milano-Udine 2014, 240-251.

⁹ Lutero diceva che gli eretici bisogna cercare di convincerli, non bruciarli; ricordiamo che Giordano Bruno poté insegnare la fisica di Aristotele nella luterana università di Wittenberg dal 1586 al 1588, pur essendo stato scomunicato anche dalla Chiesa luterana.

¹⁰ Hegel rimarrà fedele a questa convinzione, perché affermerà che al di sopra dello spirito soggettivo e dello spirito oggettivo c'è lo Spirito assoluto; la forma del Sé a esso consona è la persona, e proprio per questo la persona deve essere libera nei suoi convincimenti quanto all'arte, alla religione, alla morale, alla filosofia. Affermando ciò, Hegel non fa che pensare e scrivere da buon luterano.

mulato, e che poi la Scolastica aveva rafforzato mediante la tematizzazione del dispositivo teorico della *analogia entis*. Riprendendo la critica del francescano Ockham, il *Venerabilis inceptor*, a questa concezione e a questo uso dell'analogia, tematizzato da Tommaso, Lutero vuole aprire lo spazio alternativo e laico per un rapporto diretto tra il credente e Dio, che passi dalla coscienza e che limiti, pur senza annullare, il principio d'autorità.

Lutero ci propone così una concezione della libertà intesa come autodeterminazione individuale priva di fondazione metafisica e di un quadro etico preconstituito. In tal modo l'esercizio dell'autodeterminazione è riconosciuta e valorizzata nella sua fragile e insuperabile precarietà, affidata all'oneroso esercizio della responsabilità, tanto individuale quanto collettiva.

Elezione vs *gemina praedestinatio*: Barth oltre Lutero e Calvino

A mio parere vi è anche un'eredità negativa del *De servo arbitrio*, su cui non intendo indugiare, essendo la parte meno interessante e insieme più famosa e discussa dell'opera: la sovrapposizione al tema dell'elezione, ossia della chiamata da parte di Dio rivolta all'essere umano, annunciante che questi è stato giustificato in Cristo, della convinzione pre-lapsaria secondo cui alcuni esseri umani siano predestinati alla dannazione e altri alla salvezza. Come H.O. Oberman ha ben mostrato nelle sue importanti ricerche, Lutero, e ancor più poi Calvino, attingono, senza particolare originalità, la teoria della *praedestinatio gemina* dagli esponenti della *via augustiniana moderna* del secolo precedente, segnatamente da Gregorio da Rimini e da Gabriel Biel, dunque da una teologia anteriore alla Riforma; questa teoria non consegue quindi linearmente dall'asserto della giustificazione *sine operibus*, ma vi si aggiunge estrinsecamente. Non è questo il luogo per ripercorrere le tappe della *querelle* che si snoda nel protestantesimo dei secoli successivi; basti indicare che esso non troverà la forza teologica di liberarsi di questa pesante ipoteca. La troverà invece Barth, che affermerà l'universalità dell'elezione in Cristo e renderà virtuale la predestinazione alla condanna eterna, affermando che, ammesso e non concesso che l'inferno sia perenne, lo è a titolo di uno spazio vuoto, divenuto virtuale dopo l'incarnazione, la morte e la resurrezione dagli inferi di Cristo, che tutti ha liberato da quella condanna.¹¹

¹¹ Al riguardo assumo come ancora valida la svolta impressa da Barth in *Die kirchliche Dogmatik*, §§ 32-35, che ha dipanato con pazienza, rigore e aderenza scritturale i fili della predestinazione e dell'elezione, annodati da Lutero ancora nel solco dell'agostinismo del XV secolo, in contraddizione con la sua genuina cristologia, comportante la portata universale dell'elezione in Cristo, senza con ciò approdare linearmente alla dottrina dell'apocatastasi, da Barth né affermata né negata. È un tema ampiamente indagato dalla teologia della seconda metà del Novecento, che non intendo qui affrontare. Basti

Ritengo che la *praedestinatio gemina* sia soltanto un'ipertrofia della teologia luterana, come pure di quella calvinista, che esula dall'ambito di questa trattazione. Infatti, la predestinazione presuppone una segreta decisione di Dio, un *Deus absconditus* che, prima della creazione del mondo, in forza di una sua oscura ira condanni una parte degli uomini alle pene eterne dell'inferno, per ragioni che rimarranno sempre celate all'uomo. Tuttavia Lutero – lo evidenziò bene Giovanni Miegge nel suo libro sugli anni giovanili di Lutero¹² – è fermamente convinto che non vi sia alcun volto nascosto di Dio oltre quello che si cela dentro la croce, e che esso coincida col volto di Cristo, crocifisso e risorto. È quindi lo stesso movimento di pensiero di Lutero che sospinge a travalicare la cornice teologica della *praedestinatio gemina* e a saldare l'autodeterminazione dell'uomo alla determinazione di Dio di salvarci tutti, nessuno escluso.

Se, conclusivamente, proviamo a riattraversare la concezione luterana del servo arbitrio sotto il profilo della relazione trascendentale tra possibilità e impossibilità all'interno della condizione umana, ne troviamo un'ulteriore conferma. Infatti, nel punto di tangenza, dentro di noi, tra il determinismo storico-naturale e quello teologico, indicante la necessità con cui si esplica l'azione di Dio una volta che si sia attivata, ebbene proprio in questo punto assistiamo al rovesciarsi del nesso tra possibilità e impossibilità: il passivo abbandono all'azione salvifica di Cristo in noi, nato come consapevole atto di sequela, sperimenta con sorpresa il suo celato carattere di attivo lasciar essere (a Lutero non piacerebbe l'accostamento alla *Gelassenheit* di Eckhart, ma invece esso è calzante).

Nella *Gelassenheit*, propria dell'umile obbedire alla volontà salvifica di Dio, che fattosi umano ci guida per vie sconosciute e faticose, sperimentia-

ricordare che Barth, nel § 33 della *KD*, riconduce la predestinazione all'elezione, svuotandola di ogni altra implicazione, che non sia l'identità dialettica, in Cristo, del Dio che elegge e dell'essere umano che è eletto: «La predestinazione divina è l'elezione di Gesù Cristo. Questa proposizione formula nella maniera più semplice e più completa il contenuto del dogma della predestinazione» (Id., *La dottrina dell'elezione divina dalla Dogmatica ecclesiale di Karl Barth*, a cura di A. Moda, Torino, Utet, 319; cf. anche 277-280, 320-332, 392-394, 407-411, 431-437). Barth svolge la sua meditazione al riguardo nella piena consonanza col movimento di pensiero insito nell'elaborazione teologica di Lutero, eminentemente cristocentrico. Se si ripudia l'idea di un Dio nascosto dietro il Dio appeso alla Croce – questo è un motivo ricorrente negli scritti e nelle prediche di Lutero – si abbandona la deleteria e cupa convinzione del darsi di una volontà eterna di Dio preesistente alla creazione e alla redenzione, che per motivi misteriosi condannerebbe fin da prima della creazione del mondo la parte prevalente degli uomini alla dannazione perenne e un'altra, ben più esigua, alla salvezza: Lutero e Calvino sono ancora in parte invischiati nella rete della teoria della *gemina praedestinatio*, ma il loro comune orientamento cristocentrico va nella direzione opposta. Il passo risolutivo l'ha compiuto appunto Barth, sciogliendo le ambiguità di Lutero e di Calvino al riguardo. In questa sede tutto ciò si dà come felicemente acquisito dal dibattito teologico dal secondo dopoguerra in poi, come uno dei migliori frutti dell'ecumenismo.

¹² Cf. G. Miegge, *Lutero: l'uomo e il pensiero fino alla Dieta di Worms (1483-1521)*, Claudiana, Torino 1946; seconda edizione postuma col titolo *Lutero giovane*, Feltrinelli, Milano 1963; terza edizione di nuovo per i tipi di Claudiana. Il libro prevedeva una seconda parte, che il teologo valdese non poté scrivere per problemi di salute.

mo infatti che nel cuore del nostro acconsentire il possibile si palesa non più come la variazione della impossibilità esistenziale inscritta nel *concurvum in se*; correlativamente, l'impossibile perde il suo primato e si adatta al nuovo ruolo di orlo naturale della più pregnante possibilità ontologica donataci da Dio con la nuova nascita dall'alto annunciata da Gesù a Nicodemo. Il rilievo del servo arbitrio sfocia così nella comprensione che la costrizione è penultima e che la vera libertà invece si dispiega nell'evento in cui Gesù Cristo ci chiama a sé e ci indica la via da seguire per congiungerci a Lui. In quell'evento salvifico l'impossibilità si palesa, dopo questa radicale trasformazione rigenerante, come un sottile diaframma, che proprio l'incontro con la croce fa apparire tale. Così la croce, da conclusione annientante i nostri sogni della gioventù e le nostre speranze perduranti, si trasforma invece in una porta che si schiude da sé e da cui entra lo spiraglio, sottile e vividissimo, della luce della vita oltre la vita che ci attende.