MARIO GALZIGNATO

LUTERO E LA RIFORMA

Contributi a una comprensione ecumenica

Presentazione di
Monsignor Francesco Gasparini

EDIZIONI MESSAGGERO PADOVA

ISBN 978-88-250-6220-5

Copyright © 2026 by P.I.S.A.P. F.M.C.
MESSAGGERO DI SANT'ANTONIO - EDITRICE
Basilica del Santo - Via Orto Botanico, 11 - 35123 Padova
www.edizionimessaggero.it

PRESENTAZIONE

Nel suo continuo percorrere e sondare il pensiero di Martin Lutero, in una fatica che dura da un'intera esistenza, ecco che ancora una volta don Mario Galzignato viene a proporci un nuovo, incredibile, profondissimo saggio dal titolo: *Lutero e la Riforma. Contributo a una comprensione ecumenica*. Lo scritto di Galzignato, che come sempre è ricchissimo di citazioni delle opere originali del Riformatore e di una bibliografia amplissima, si propone come una sintesi sui principali temi di Lutero, con gli apporti recentissimi di studi che arrivano quasi alla data della conclusione dello scritto. Quest'opera, poi, apre il pensiero del Riformatore tedesco a una maggior comprensione ecumenica.

Straordinario è il percorso fatto in questi anni del dialogo tra Chiesa cattolica e Chiesa luterana e, ancora una volta, lo scritto di Galzignato ci riporta al punto odierno di questo percorso ecumenico. Anzi, il suo scritto è un contributo importante, da una parte di sintesi e dall'altra di stimolo, per proseguire in questo cammino di incontro. Tra le sue pagine troviamo spunti di ulteriore prosecuzione di tale incontro. Il pensiero di Lutero, in questo testo, si presenta infatti ricco di tante sfaccettature, che troppe volte sono state lasciate nel dimenticatoio, oppure sottovalutate, e che invece sono vere e proprie "miniere" per scoprire e seguire i percorsi della fede del Riformatore, vedendo che più di una volta sono molto consoni con la dottrina e la teologia cattolica.

Come ci ha (troppo bene) abituati don Mario nei suoi scritti, ancora una volta riusciamo – e anche qui l'approfondimento è assicurato – a capire come l'angoscia esistenziale e di fede di Lutero fosse alimentata proprio dalla visione di Gabriel Biel, il suo docente, il teologo di riferimento della via mo-

derna, il nominalismo, su cui Lutero si era formato. Il problema centrale era il principio di Biel: *facere quod in se est* (fare ciò che è nelle proprie facoltà). Secondo questa dottrina Dio concede la grazia a chiunque faccia del proprio meglio. L'uomo, con le sue sole forze naturali, dovrebbe essere capace di amare Dio sopra ogni cosa e pentirsi sinceramente. Questo creava in Lutero un circolo vizioso di ansia e di incertezza. Non sapeva mai se avesse fatto "abbastanza" o se il suo pentimento fosse puro o dettato solo dalla paura dell'inferno (*attrizione* invece della *contrizione*). Ne veniva un vero e proprio paradosso: se la salvezza dipende da un ultimo sforzo della volontà umana, e la volontà è corrotta dal peccato, l'uomo è condannato a una ricerca disperata di una perfezione irraggiungibile. Lutero arrivò a odiare quel «Dio giusto» di Biel, che pretendeva una santità che l'uomo non poteva produrre da sé. La sua rivoluzione fu proprio il rifiuto di questo schema: per Lutero, l'uomo non deve fare nulla per «attirare» la grazia, perché la grazia è totalmente gratuita. L'angoscia di Lutero – e lo comprendiamo bene – derivava dal senso di inadeguatezza del monaco agostiniano di fronte alla perfezione di Dio.

Nel Medioevo, la Chiesa insegnava che la salvezza dipendeva sia dalla grazia divina che dalle opere buone dell'uomo. Lutero, però, viveva un dramma interiore: sentiva che, per quanto si sforzasse (preghiere, digiuni, confessioni), il suo cuore rimaneva macchiato dal peccato. Questa consapevolezza lo portava a percepire Dio non come un Padre misericordioso, ma come un giudice severo e implacabile che esigeva una giustizia impossibile da raggiungere. È sicuramente da ringraziare l'autore perché in maniera chiara e precisa ci conduce a capire molto bene questo pensiero, che aveva segnato la fede di Lutero dalla sua frequentazione all'Università di Erfurt.

Proseguendo la lettura del testo, vediamo come la svolta arrivò con la dottrina della giustificazione per sola fede. Leggendo la Lettera ai Romani, Lutero capì che la «giustizia di Dio» non è quella con cui egli punisce i peccatori, ma quella che egli dona gratuitamente a chi crede. La conclusione è molto diversa da quello che gli aveva insegnato Biel: l'uomo non «diventa» giusto con i propri sforzi, ma viene «dichiarato» giusto da Dio per i meriti di Cristo e per la sua fede. Questo tolse a Lutero il peso di dover «meritare» il paradiso, placando finalmente la sua angoscia.

Per Martin Lutero dopo la «scoperta dell'Evangelo», nella famosa «esperienza della torre» (in tedesco *Turmerlebnis*), avvenuta tra il 1512 e il 1514 circa, le opere della legge cambiano completamente di significato: non sono più la causa della salvezza, ma il suo frutto naturale. Le opere hanno valore non perché Dio ha bisogno delle nostre opere, ma perché è il nostro prossimo ad aver bisogno delle nostre opere buone. Le opere servono a servire gli altri e a migliorare il mondo, non a «comprare» il favore divino. Leggendo

il libro di Galzignato, diventa chiaro come le opere sono il segno e la dimostrazione che la fede è viva (come un albero buono produce frutti buoni naturalmente, così il cristiano giustificato compie opere buone spontaneamente, per gratitudine verso Dio) e non sono un «merito». Lutero passa dal «faccio per essere salvato» al «faccio perché sono stato salvato».

Lutero, messo un punto fermo su questa straordinaria scoperta, continua dicendo che le opere hanno pure un valore pedagogico e di autodisciplina. Servono a tenere a freno la «carne» e a conformare l'uomo esteriore alla nuova natura spirituale ricevuta per fede. Lutero oramai, con la scoperta dell'«Evangelo», ha chiarissimo che la legge continua a mostrare il peccato (funzione teologica), ma non ha più il potere di condannare il credente. L'obbedienza a Dio non nasce più dal timore della punizione, ma dalla libertà del cristiano.

Galzignato sottolinea con forza e con passione questa scoperta dell'«Evangelo», perché questo sarà il punto nodale, lo svincolo che cambierà gli altri aspetti della riflessione di Lutero.

Ho trovato interessantissimo come l'autore ci conduca ad approfondire – partendo da ciò che ha segnato la teologia, la spiritualità, il pensiero e la coscienza di Lutero – su alcuni aspetti che sono straordinariamente importanti per la riflessione ecumenica.

1. La messa come sacrificio «espiatorio-propiziatorio» in Lutero

L'autore entra in questa questione con una documentazione eccezionale e ci aiuta a capire come per Lutero la concezione della messa come sacrificio «espiatorio e propiziatorio» (cioè un'opera compiuta dall'uomo per placare Dio e ottenere il perdono dei peccati) è il «massimo e più orrendo abominio» del papismo. Lutero rifiuta radicalmente questa idea perché sottolinea l'unicità del sacrificio di Cristo. Se la messa fosse un sacrificio che espia i peccati, significherebbe che il sacrificio di Cristo sulla croce non è stato sufficiente. Per Lutero, Cristo si è offerto una volta per tutte: pretendere di «ripetere» o «rinnovare» quel sacrificio per ottenere meriti è una bestemmia.

Nella visione cattolica medievale, la messa era un'azione che il sacerdote offriva a Dio (un *sacrificio*). Per Lutero, la messa è invece un Testamento e una Promessa: è Dio che dona qualcosa a noi (il corpo e il sangue di Cristo), non l'uomo che offre qualcosa a Dio. Definire la messa «propiziatoria» implica che l'uomo possa compiere un'opera buona per influenzare il giudizio di Dio. Questo distrugge la dottrina della *sola fide*: non sono le messe celebrate a salvarci (qui Lutero ha chiara la negazione del «merito»), ma è la fede nella parola di Cristo «dato per voi» che ci salva. Per Lutero la Cena

del Signore non è un'opera che noi offriamo (sacrificio), ma un beneficio che riceviamo con gratitudine. Questo rifiuto di pensare l'eucaristia come un «merito», portò Lutero a condannare le messe celebrate senza assemblea o pagate per suffragare le anime in Purgatorio, poiché venivano usate come moneta di scambio spirituale.

2. Lutero e il papa

Don Mario affronta un'altra questione fondamentale per il dialogo ecumenico: il pensiero di Lutero sul papato, che nella prima metà del secolo XVI portò a uno scontro violentissimo tra il Riformatore e la Sede Romana. Per troppo tempo il rapporto tra Martin Lutero e il papato è stato visto e pensato solo come un conflitto storico. Grazie a don Mario riusciamo a percepire chiaramente come oggi sia diventato un laboratorio di riforma ecumenica. Oggi, la "richiesta" di Lutero di riportare il Vangelo al centro della Chiesa non è più vista come una ribellione distruttiva, ma come una "medicina" che ha aiutato anche la Chiesa cattolica a rinnovarsi. L'attualità della posizione di Lutero risiede nella sua critica a un'autorità che si pone sopra la Parola di Dio.

Le riflessioni più recenti – come quelle emerse nel maggio 2025 tra i luterani in Italia – evidenziano la comune radice agostiniana che lega la formazione di Lutero a quella del papato attuale, alimentando speranze per una «nuova pagina di storia». Molte delle istanze luterane sulla partecipazione dei laici e sulla decentralizzazione del potere trovano oggi eco nel percorso di sinodalità intrapreso dalla Chiesa cattolica. Nel giugno 2024, il Dicastero per la promozione dell'unità dei cristiani ha pubblicato il documento *Il Vescovo di Roma*, che sintetizza le risposte dei dialoghi ecumenici alla sfida di ripensare il ruolo del papa. L'obiettivo è un esercizio del primato che sia segno di unità e non di divisione, rispondendo indirettamente alle critiche storiche di Lutero sull'autorità assoluta. Papa Francesco ha sottolineato che l'intento di Lutero non era dividere la Chiesa, ma denunciarne la corruzione e la lontananza dalle Scritture. Questo approccio invita cattolici e luterani a non essere più "avversari" ma compagni di cammino.

3. Maria nel pensiero teologico di Lutero

È sicuramente con simpatia che si legge il capitolo (che in questa mia presentazione ho anteposto a quello del matrimonio) sul pensiero di Lutero riguardo alla Vergine Maria. Credo che Lutero sia stato spesso frainteso, mentre invece presenta una visione complessa e, per certi versi, sorprenden-

temente alta su Maria, evidenziata da approfondimenti recenti che cercano un dialogo ecumenico. Sebbene Lutero abbia rifiutato la venerazione dei santi e le esagerazioni devozionali che oscuravano il ruolo di Cristo, ha mantenuto un profondo rispetto per Maria, considerandola la *Theotokos* (Madre di Dio), creatura umile e modello di fede. Lutero ha sempre sostenuto con forza che Maria sia la vera Madre di Dio, un titolo che riteneva essenziale per la corretta comprensione di Cristo. Maria Vergine: Lutero ha sempre difeso la verginità perpetua di Maria e il suo ruolo come Madre di Dio. Contrariamente a molte visioni protestanti contemporanee, Lutero credeva che Maria fosse rimasta vergine prima, durante e dopo il parto. In scritti giovanili (intorno al 1520), Lutero sembrava sostenere l'Immacolata Concezione, affermando che Maria fosse stata riempita di grazia per essere senza peccato, sebbene negli anni successivi il suo pensiero si sia concentrato più sulla santificazione operata dallo Spirito Santo piuttosto che sulla concezione. Studi recenti confermano che Lutero, anche dopo la rottura con Roma, mantenne l'idea che l'anima di Maria fosse stata purificata dal peccato originale al momento dell'infusione, per renderla degna di portare il Figlio di Dio. Il Riformatore ha riconosciuto Maria come la creatura più nobile, «il gioiello più nobile del cristianesimo dopo Cristo». Lutero incoraggiava a onorare Maria e persino a invocarla affinché Dio concesse grazie tramite lei, ma metteva in guardia dal trasformarla in un «idolo» che sostituisse Cristo.

Lutero, nel 1521, scriverà *Il Commento al Magnificat*. In quest'opera Lutero esalta Maria come esempio supremo della grazia di Dio, che agisce nell'umiltà senza merito umano. Lutero spiega che Maria non è stata scelta per le sue virtù, ma per la sua «umiltà», intesa come bassezza o nullità (*Respectu humilitatis*). Dio ha guardato a lei proprio perché non era nulla, dimostrando che la salvezza è un dono gratuito e non una ricompensa per le opere.

Lutero reinterpreta Maria spogliandola di ogni merito intrinseco per esaltare l'azione divina. Nel suo celebre commento, Lutero presenta Maria non come una regina da adorare, ma come un'umile serva che insegna alla Chiesa a rivolgere lo sguardo «verso il basso», dove Dio opera. Lutero utilizzava l'umiltà di Maria descritta nel Magnificat anche come modello per i governanti, suggerendo che il potere dovrebbe essere esercitato con misericordia verso i sudditi.

Per Martin Lutero, la figura di Maria non è un'eccezione alla dottrina della giustificazione per sola fede (*sola fide*), ma ne rappresenta il modello supremo e la prova tangibile. La sua mariologia è intrinsecamente legata al primato della grazia e all'opera esclusiva di Dio nel peccatore. Per Lutero, Maria è il massimo esempio di come Dio operi nelle creature umili. Ella non è lodata per i propri meriti, ma per la pura grazia di Dio che l'ha guardata.

Don Mario oltre a esporci il pensiero di Lutero, che ci sorprende per

tanti versi, ci fa vedere come la ricerca teologica post-concilio Vaticano II abbia portato a una "riscoperta" di Maria nel pensiero luterano, superando i silenzi o le polemiche dei secoli passati. Alcuni studi sottolineano che, pur distanziandosi dal culto cattolico, Lutero ammirava profondamente Maria, vedendola come la «santa vergine» che canta la misericordia di Dio, un modello di accoglienza della grazia. Gli approfondimenti teologici recenti (2020-2025) evidenziano come la mariologia di Martin Lutero sia molto più profonda e "cattolica" di quanto la successiva tradizione protestante abbia spesso tramandato. Mentre il luteranesimo moderno ha ridotto la visibilità di Maria, gli studi attuali riscoprono in Lutero una figura di «Maria ecumenica», capace di parlare a diverse confessioni cristiane. Il dialogo ecumenico moderno utilizza la figura mariana di Lutero per mostrare che la giustificazione per fede non esclude Maria, ma la colloca nel suo giusto ruolo di «prima credente».

4. La dottrina sul matrimonio e i matrimoni misti

Ho anticipato ciò che don Mario ha scritto sul pensiero di Lutero riguardo a Maria, perché questo percorso mi ha affascinato, ma non voglio lasciar perdere un ulteriore passaggio nodale che troviamo nel suo libro: la dottrina di Lutero sul matrimonio. Essa rappresenta uno dei punti di maggiore interesse nel dialogo ecumenico contemporaneo, poiché segna il passaggio da una visione sacramentale a una "secolare" ma non priva di sacralità. Lutero negò che il matrimonio fosse un sacramento della Nuova Legge. Per lui, il sacramento deve essere istituito direttamente da Cristo e avere un segno visibile legato alla promessa del perdono dei peccati. Poiché il matrimonio esiste sin dall'inizio dell'umanità (anche tra non cristiani), lo definì un «affare mondano» (*weltlich Ding*). Nonostante non sia un sacramento, per Lutero il matrimonio è un ordine divino della creazione. È una vocazione santa in cui il cristiano può vivere la propria fede servendo il prossimo (coniuge e figli). In prospettiva ecumenica, questo "eleva" la vita familiare allo stesso livello di dignità della vita religiosa o monastica.

Il dialogo ecumenico moderno sottolinea che, sebbene le definizioni dogmatiche differiscano (*sacramento* contro *ordine della creazione*), entrambe le confessioni concordano sulla benedizione di Dio necessaria per l'unione e sulla centralità della fedeltà e dell'amore reciproco. Lutero vedeva i genitori come "sacerdoti" per i propri figli, pensando al matrimonio come a un «sacerdozio universale in famiglia». Questo concetto è stato ampiamente rivalutato dal concilio Vaticano II nella definizione della famiglia come «Chiesa domestica», creando un forte ponte teologico tra le due visioni. Oggi la Chiesa cattolica e quella luterana collaborano attivamente nella gestione dei

matrimoni interconfessionali. Si riconosce che ciò che unisce gli sposi cristiani (il battesimo) è più forte delle divergenze dottrinali sul rito, portando a celebrazioni ecumeniche con la partecipazione di ministri di entrambe le tradizioni.

5. Il rapporto «grazia-libertà» da Agostino a Lutero

Inoltre don Mario non si esime dall'affrontare, sviscerare e farci entrare in uno dei temi fondamentali del pensiero di Lutero, cioè il *rapporto tra grazia e libertà*.

La sua riflessione, che ci accompagna nel percorso del testo, ci fa incontrare questo nucleo teologico fondamentale del pensiero luterano. Egli esamina quei filoni di pensiero che erano consoni alla vita di Lutero: sant'Agostino (Lutero è monaco agostiniano) e il nominalismo (uno dei docenti che ha influenzato maggiormente la sua formazione è Gabriel Biel).

Un percorso entusiasmante – lungo un impegnativo capitolo di più di cento pagine –, che ci fa entrare nel pensiero più profondo del grande riformatore di Wittemberg.

L'autore ci offre un'amplissima disamina sul problema del rapporto tra grazia e libertà in Agostino d'Ippona, dottrina che è uno dei nodi più complessi del suo pensiero, sviluppatosi principalmente attraverso la polemica contro l'eresia di Pelagio. Agostino sostiene che la grazia divina e il libero arbitrio non si escludono, ma convivono in una relazione necessaria per la salvezza. Il libero arbitrio è la facoltà della volontà di scegliere tra il bene e il male, facoltà che l'uomo non perde mai del tutto, anche se dopo il peccato originale questa libertà è "ferita" e incline al male. La grazia è il dono gratuito di Dio che guarisce la volontà umana, rendendola capace di volere e compiere effettivamente il bene. Nel testo don Mario ci fa vedere come il pensiero di Agostino si radicalizzi nello scontro con Pelagio, che sosteneva che l'uomo potesse salvarsi con le proprie forze morali e che la grazia fosse solo un "facilitatore" esterno (come la Legge o l'esempio di Cristo). Agostino risponde che senza la grazia non possiamo fare nulla, perché la volontà umana, da sola, è incapace di svincolarsi dal peccato. La grazia, poi, previene la volontà, perché Dio agisce sul cuore dell'uomo prima ancora che questi scelga il bene, suscitando il desiderio stesso della retta via. La grazia non annulla la libertà, ma la "libera" dalla schiavitù del peccato. Nel *De gratia et libero arbitrio*, Agostino scrive che Dio opera in noi in modo che siamo noi stessi a volere liberamente il bene.

Nelle sue opere più tarde, quando lo scontro anti-pelagiano si radicalizza, Agostino arriva a formulare la dottrina della *massa damnationis*: l'umanità intera è una massa di peccatori e nessuno merita la salvezza. Se Dio concede

la grazia ad alcuni (gli eletti) e non a tutti, non è un'ingiustizia, poiché tutti meriterebbero la condanna; la salvezza è solo un atto di misericordia gratuito di Dio.

Martin Lutero, monaco agostiniano del monastero riformato di Erfurt, fu profondamente influenzato dalla teologia di Agostino, in particolare dai suoi scritti anti-pelagiani che esaltavano la gratuità della salvezza. Lutero spinse però le premesse agostiniane verso una conclusione ancora più radicale, arrivando a negare del tutto il valore del libero arbitrio umano. Come Agostino, Lutero era convinto che l'essere umano fosse radicalmente corrotto dal peccato originale, per cui afferma il primato assoluto della grazia (*sola gratia*). Agostino affermava che la grazia «previene» la volontà e la aiuta a scegliere il bene: senza di essa, non possiamo volere nulla di buono. Lutero riprende questo concetto rendendolo esclusivo, per cui la salvezza è un dono totalmente gratuito di Dio (*sola gratia*) che non dipende in alcun modo dai meriti o dalle opere dell'uomo.

Agostino sosteneva che, sebbene ferito, il libero arbitrio continuasse a esistere e dovesse cooperare con la grazia, ma su questo aspetto Lutero si distanzia affermando, nel suo trattato *De servo arbitrio*, che dopo la caduta la volontà umana non è più libera, ma schiava del peccato. Lutero trova in Agostino la base per la sua dottrina della giustificazione, ma la interpreta in chiave forense: afferma che l'uomo non «diventa» giusto (cambiando la sua natura interna), ma viene «dichiarato» giusto da Dio grazie alla fede nei meriti di Cristo. Lutero dichiarò che ciò che affermava non erano novità, ma era già presente nelle opere di Agostino, che considerava il suo principale maestro spirituale insieme a san Paolo. Lutero è ugualmente influenzato dal pessimismo antropologico di Agostino sulla *massa damnata*. Il Riformatore attacca ferocemente l'idea che l'uomo possa «comprare» la salvezza tramite le indulgenze o le buone opere, perché le opere non servono a ottenere la grazia, ma sono il frutto spontaneo di una fede già salvata.

Galzignato, con uguale precisione e un ricorso notevole alle fonti, passa a esaminare un ulteriore passaggio nodale per il pensiero di Lutero, cioè il problema della «grazia e libertà» nel nominalismo. Il pensiero di Guglielmo di Ockham e dei nominalisti del XIV secolo ribalta completamente la questione, spostando l'accento sulla potenza assoluta di Dio e sulla volontà umana. Il nominalismo affronta il rapporto grazia-libertà affermando il primato della volontà (volontarismo). Per i nominalisti, Dio è pura volontà e non è vincolato da leggi razionali o morali preesistenti. Così la libertà umana viene esaltata e si afferma che l'uomo ha un potere di scelta reale e autonomo. Le leggi morali sono tali solo perché Dio ha deciso così (*potentia ordinata*), ma avrebbe potuto stabilire criteri diversi (*potentia absoluta*).

Il nominalismo introduce l'idea che Dio si sia liberamente impegnato in

un accordo con l'umanità (il *pactum* tra Dio e l'uomo): se l'uomo fa «ciò che è in suo potere» (*facere quod in se est*), Dio, per sua libera scelta e non per obbligo, gli concede la grazia. Le buone azioni umane non hanno un valore intrinseco proporzionale alla salvezza, ma Dio decide di "accettarle" come se lo avessero.

A differenza di Agostino, per il quale la grazia trasforma l'anima, per molti nominalisti la grazia è un attributo esterno. Un uomo può compiere un atto moralmente buono anche senza la grazia (grazie al suo libero arbitrio). La grazia interviene nel momento in cui Dio "approva" quell'atto ai fini della salvezza.

Questa visione "ottimistica" dei nominalisti (per cui l'uomo può fare il primo passo verso Dio) è esattamente ciò che fece infuriare Lutero. Egli considerava la teologia nominalista – era il suo studio universitario – come una forma di nuovo pelagianesimo, poiché dava troppo peso alla capacità umana, oscurando il bisogno assoluto del sacrificio di Cristo.

Don Mario Galzignato, appassionato studioso di Gabriel Biel (1420-1495), maestro di Lutero, ci conduce all'ultimo dei grandi scolastici e al sistematizzatore del nominalismo (la *via moderna*). Il suo pensiero rappresenta il culmine di quella visione che Lutero, suo allievo ideale a Erfurt, contesterà radicalmente. Biel, partendo dal *pactum*, porta all'estremo l'ottimismo antropologico sostenendo che l'uomo, con le sole forze naturali e il suo libero arbitrio, può compiere atti moralmente buoni. Se l'uomo fa «tutto ciò che è in suo potere», per una sorta di onestà naturale, Dio è «obbligato» dal *pactum* che ha stabilito a concedergli la grazia. La grazia non è più l'iniziativa assoluta di Dio (vedi Agostino), ma la risposta divina a uno sforzo umano previo.

Biel distingue tra due tipi di merito: il «merito di condigno», merito di pieno diritto (impossibile per l'uomo verso Dio) e il «merito di congruo», un merito "conveniente". Poiché l'uomo si sforza di fare il bene, è "conveniente" che Dio, nella sua generosità, lo ricompensi con la grazia santificante. In pratica, per Biel, l'uomo può amare Dio sopra ogni cosa anche prima di ricevere la grazia, usando solo la ragione e la volontà. In questa visione, la grazia non serve a "guarire" una natura corrotta (Agostino), ma a perfezionare e rendere validi gli atti che l'uomo è già in grado di compiere da solo. È una sorta di "bollo di approvazione" divino su una buona condotta umana.

Lutero studiò Biel approfonditamente e ne fu inizialmente influenzato. La sua crisi spirituale nacque proprio dall'impossibilità di sapere con certezza di «aver fatto abbastanza» per la sua salvezza. Lutero attacca direttamente Biel nel *Contro la teologia scolastica*, definendo la sua dottrina come puro pelagianesimo mascherato, perché sposta la salvezza dalle mani di Dio a quelle dell'uomo.

Gabriel Biel nella sua opera principale, l'*Expositio canonis missae* (Espo-

sizione del canone della messa), chiarisce che il merito *de congruo* riguarda lo sforzo umano naturale che "invita" la grazia, mentre il merito *de condigno* identifica il valore delle opere compiute da chi è già in stato di grazia. Con la grazia, l'opera diventa "degna" della vita eterna. C'è una proporzione di valore tra l'atto e il premio, ma questa dignità è pur sempre basata sulla decisione divina di accettare l'atto come tale (per il *pactum*). Biel sottolinea che Dio non è obbligato per necessità di natura, ma per la sua stessa promessa di dare la vita eterna a chi opera con la grazia.

Galzignato ci illustra nel testo che Martin Lutero studiò la *Expositio* di Biel così intensamente da conoscerla quasi a memoria. L'impatto fu determinante per lo sviluppo della sua teologia, ma in senso negativo e reattivo. La distinzione di Biel tra i due meriti creava in Lutero un'angoscia insostenibile. Se il merito *de condigno* dipendeva dall'essere in stato di grazia e l'accesso alla grazia dipendeva dall'aver fatto prima «tutto ciò che era in sé», Lutero non riusciva mai a essere certo di aver raggiunto quel livello di "sincerità" necessario per cui poteva avere la certezza morale di essere salvo. Lutero denunciò la dottrina del merito di Biel nelle sue opere: la *Disputatio contra scholasticam theologiam* (1517), vede il pensiero di Biel come un ritorno all'eresia pelagiana. Per Lutero, attribuire all'uomo la capacità di "meritare" anche solo *de congruo* significava svuotare la croce di Cristo del suo valore salvifico assoluto. La reazione a Biel portò Lutero a rifiutare l'idea che la grazia sia un "abito" o un ornamento dell'anima che rende le opere meritorie. Egli propose invece la giustificazione forense: l'uomo è peccatore in sé, ma dichiarato giusto da Dio unicamente per i meriti di Cristo, ricevuti attraverso la sola fede.

Questo è il cuore della rivoluzione teologica di Lutero, che nasce proprio come reazione al sistema di Gabriel Biel. Lutero scardina l'idea che l'uomo debba «fare la sua parte» per essere accettato da Dio. A differenza di Agostino (per cui la grazia trasforma gradualmente l'uomo rendendolo meno peccatore) e di Biel (per cui l'uomo deve sforzarsi di essere giusto), Lutero afferma che l'uomo rimane totalmente peccatore nella sua natura concreta e nei suoi istinti, e allo stesso tempo l'uomo è totalmente giusto perché Dio lo guarda attraverso lo "schermo" dei meriti di Cristo. La giustizia non è un possesso dell'uomo, ma un dono esterno (*iustitia aliena*). Dio è un giudice che, nonostante la colpevolezza dell'imputato (l'uomo), emette una sentenza di assoluzione. L'anima non diventa intrinsecamente "buona", ma Dio "imputa" (attribuisce) i meriti di Cristo al peccatore. I peccati dell'uomo sono coperti dal mantello di Cristo. Per Lutero la fede è l'unico strumento per ricevere la salvezza. La fede non è un'opera buona che l'uomo compie, ma l'atto di "abbandonarsi" e fidarsi totalmente della promessa di Dio. I meriti di Cristo sono l'unico fondamento della salvezza. Lutero parla del «lieto scambio»: Cristo prende su di sé i peccati dell'uomo e dona all'uomo la sua

giustizia. In questo sistema, le opere buone non servono a salvarsi (sarebbe orgoglio pelagiano), ma sono la *conseguenza necessaria* della fede. Come un albero buono produce frutti buoni naturalmente, così il giustificato compie il bene per gratitudine verso Dio e per amore del prossimo, non per ottenere un premio.

Concludendo, il libro di don Mario Galzignato ci offre un percorso affascinante, incredibilmente profondo del pensiero di Lutero. Ci fa entrare in tutti quei filoni della sua fede che avevano un ampio riferimento alla teologia cattolica, senza nulla togliere alla novità radicale della sua riflessione e della sua teologia riformatrice. Un percorso che – con abbondanza di riferimenti e di citazioni – ci riconcilia con un Lutero che non è solo un «masso unico erratico», ma è una straordinaria miniera, ricca di filoni preziosi, che aprono a ogni angolo, prospettive, scenari, orizzonti nuovi. E ci rendiamo conto che solo una parte di questa miniera è stata esplorata...

È poi da sottolineare l'importanza di questo lavoro per il dialogo ecumenico: ciascuno può attingere a "larghe mani", per riflettere e per continuare questo cammino che don Mario ha aperto e ci ha offerto.

Speriamo che don Mario, nel suo decennale continuo, intenso e approfondito, pensare e ripensare la teologia del grande Riformatore tedesco, nel fondare con una conoscenza amplissima del contesto culturale e teologico di quel tempo il suo pensiero, ci regali ancora altri approfondimenti di questo tipo. Don Mario parte sempre da una conoscenza esemplare dei testi scritti da Lutero, scandaglia gli studi e la riflessione della teologia contemporanea, coniuga insieme a questa base potente le fatiche dell'esistenza problematica di Lutero, offrendoci così uno spaccato a trecentosessanta gradi del percorso filosofico, teologico, spirituale del Riformatore. Spero che l'autore continui a scrivere e a offrirci nuovi preziosi contributi. È con gioia e soprattutto con assoluto interesse che leggeremo il frutto delle sue fatiche.

MONSIGNOR FRANCESCO GASPARINI

CAPITOLO PRIMO

LA RIFORMA DI LUTERO

Premessa

Far partire la riforma di Lutero dall'affissione delle 95 tesi[1] contro lo scandalo della vendita delle indulgenze (31 ottobre 1517) non ci sembra una posizione che rispecchi la realtà dei fatti. Più che una riforma di costumi, quella di Lutero volle essere – come ha sostenuto giustamente anche Congar – una riforma della teologia[2], e più precisamente della teologia sulla «giustificazione», quale veniva insegnata nella *Via Moderna*, in particolare da Ockham reinterpretato, come vedremo, da Gabriel Biel. Solo a partire dalla sua dottrina della «giustificazione per *sola* fede» – di cui la dottrina sulle «indulgenze» non sarà che un corollario –, Lutero porterà avanti poi la riforma della Chiesa. Tutto questo può essere facilmente confermato da

[1] Ma anche l'autenticità di questo fatto è ora contestata; cf. E. Iserloh, *Lutero tra Riforma cattolica e protestante*, Morcelliana, Brescia 1970, specie pp. 115ss; R. Garcia-Villoslada, *Martin Lutero. Il frate assetato di Dio*, I, IPL, Milano 1985, pp. 437ss.

[2] Cf. Y. Congar, *Martin Luther, sa foi, sa réforme*, Cerf, Paris 1983, pp. 15-83; tr. it., *Lutero. La fede - La Riforma*, Morcelliana, Brescia 1984, pp. 15-88. Cf. O.H. Pesch, *Martin Lutero. Introduzione storica e teologica*, Queriniana, Brescia 2007, pp. 43-60, ove fra l'altro scrive: «In questa situazione fatta di una nuova vicinanza oggettiva partendo dal centro del messaggio cristiano, i teologi e gli studiosi evangelici di Lutero devono riflettere su quel che fanno, quando fanno della *concezione della chiesa* l'"articolo in base al quale la chiesa sta o cade" e lo retroproiettano su Lutero. Per Lutero l'"articolo in base al quale la chiesa sta o cade" è la concezione della *giustificazione*, non la concezione della chiesa. Nessuno contesta il nesso indissolubile tra la concezione della giustificazione e la concezione della chiesa, ma l'evocazione di tale nesso non deve offuscare il semplice dato storico, secondo il quale agli occhi di Lutero si tratta del nesso esistente tra il centro e le irradiazioni del centro e non di un qualcosa di simile a una tesi e alla sua controprova» (*ivi*, p. 56).

quanto il Riformatore stesso scrisse in una sua lettera del 9 maggio 1518[3], al suo venerato maestro di gioventù, il Dr. Trutvetter, durante il suo viaggio di ritorno da Heidelberg[4]. Vi dichiarava, infatti:

> Le mie tesi [sulla giustificazione] vi dispiacciono, e io dubitavo molto che non fosse così. Ma per quello che è delle cose che riguardano la grazia e le opere, sappiate, eccellente maestro, che io non sono il solo né il primo ad averlo affermato. Voi conoscete l'intelligenza ed il talento dei dottori che sono presso di noi: Karlostadio, Amsdorf, Dr. Hieronymus (Shurf), il Dr. Wolgfang (Stähelin), e inoltre Feldkirchen, ed infine il Dr. Petrus Lupinus. Tutti condividono fermamente la mia opinione, e anche la stessa Università, ad eccezione di uno solo, il licenziato Sebastian (Küchenmeister); ma il Principe e *il nostro vescovo ordinario sono dalla nostra parte*; infine, molti altri prelati e tutti quelli che vi possono essere di borghesi intelligenti dicono a una sola voce che prima non avevano conosciuto il Cristo e l'Evangelo e non ne avevano inteso parlare.
> Con spiriti così distinti, è convenevole che non metta innanzi la mia opinione; e siccome sono molto istruiti e assai esercitati nella teologia scolastica, permettetemi, vi prego, di condividere il loro giudizio, saggio o insensato, *fino a quando la questione non sia risolta dalla Chiesa*. E, per esprimermi francamente, credo puramente e semplicemente che è impossibile riformare la Chiesa se non si scalzano alla base i canoni, le decretali, la teologia scolastica, la filosofia, la logica così come sono oggi, e non si avviano studi diversi: sono talmente convinto di ciò, che ogni giorno prego il Signore che ciò accada quanto prima, affinché prenda vita di nuovo il benedettissimo studio della Bibbia e dei Santi Padri. [...] Tu per primo mi hai insegnato che la fede spetta di diritto solo ai libri canonici; a tutti gli altri il giudizio critico[5].

Anche il rifiuto del papato da parte di Lutero – gli storici oggi sono concordi nel ritenerlo – non è avvenuto a causa degli «abusi» di questo, bensì perché il papa, nonostante le reiterate e accorate petizioni rivoltegli dal monaco agostiniano, non ha accolto «il suo Evangelo», ossia, l'articolo della

---

[3] Lutero ci informa, in quella lettera, che dopo aver disputato a lungo, durante il tragitto di ritorno, con fra Bartolomeo Arnoldi di Usingen, suo illustre precettore, senza riuscire a persuaderlo a cambiare idea, giunti a Erfurt, volle far visita al Dr. Trutvetter, che per lettera gli aveva manifestato serie preoccupazioni per le nuove idee teologiche che andava diffondendo. Ma il portiere della casa lo avvertì che il vecchio dottore era debole di salute e non poteva sopportare una conversazione. Lutero allora si accontentò di scrivergli una lettera, il giorno seguente.

[4] Lutero vi aveva qui sostenuta la sua famosa disputa alla presenza di tutto il capitolo della Congregazione tedesca del suo ordine.

[5] WA Br 1, 170, 33-38. Il corsivo è nostro. Vogliamo sottolineare come, in questo periodo, Lutero intendesse sottoporre la sua dottrina al giudizio della Chiesa, nella convinzione, probabilmente, che questa non si sarebbe pronunciata negativamente nei confronti di essa.

giustificazione per «*sola fede*»[6]. Non dobbiamo dimenticare infatti che per Lutero «Evangelo» e «articolo della giustificazione» sono, in realtà, la stessa cosa[7].

> Per secoli, – scrive Martina – cattolici e protestanti, indipendentemente gli uni dagli altri, hanno ripetuto che la cosiddetta riforma era sorta a causa degli abusi e dei disordini così diffusi allora nella Chiesa e soprattutto nella curia romana: la tesi è divenuta per così dire classica nella storiografia. Umili confessioni delle colpe della Chiesa vennero fatte sin dai primi tempi da Adriano VI nelle sue istruzioni al nunzio in Germania Chieregati: «Metteremo tutto il nostro impegno perché innanzi tutto si riformi questa curia, da cui probabilmente è derivato questo male, perché, come da essa si è diffusa la corruzione su tutti i sudditi, così da essa si diffonda la salute e la riforma di tutti». Le stesse idee hanno ripetuto gli autori del piano di riforma presentato a Paolo III nel 1537, e vari padri del concilio di Trento, dal card. Madruzzo, nel suo discorso del 22 gennaio 1546 («questa è stata per i nostri avversari la prima causa della loro scissione»), al card. Lorena, al suo arrivo a Trento nella terza fase del concilio, il 23 novembre 1562: «A causa nostra è scoppiata questa tempesta!». Da allora la tesi fu ripetuta infinite volte, nel Seicento da Bossuet, nell'Ottocento dallo storico inglese Lord Acton («La massa dei cristiani voleva con la riforma migliorare il livello del clero: era per loro insopportabile che i sacramenti fossero amministrati da mani sacrileghe, essi non potevano permettere che le loro figlie si confessassero da sacerdoti incontinenti...»), e riaffiorano oggi nell'attuale clima ecumenico.
> Ma già dall'inizio del secolo questa concezione è stata oggetto di critiche severe: Imbart de la Tour, cattolico, osservava nel 1905 che anche altre epoche hanno visti abusi gravi, senza che questo portasse ad una rivolta contro Roma. Nel 1916 lo storico protestante Georg von Below negava recisamente che Lutero fosse il figlio di un convento corrotto, e si chiedeva perché mai la riforma non fosse scoppiata in Italia, dove le condizioni religiose e morali non erano migliori che in Germania[8].

Anche lo storico di Lutero, il valdese Giovanni Miegge, aveva iniziato col correggere l'opinione degli storici allora in voga, facendo osservare che:

> Lutero non avrebbe fatto la Riforma soltanto per reprimere gli «abusi» del papato. Le sue aspirazioni, a questo riguardo appaiono poco definite, e anche

---

[6] Cf. ad es. WA 40/1, 180, 16-182, 18; 40/1, 177, 22-178, 21; 40/1, 357, 18-25; M. Lutero, *Libertà del cristiano, Lettera a Leone X*, Claudiana, Torino 1970, pp. 9-10, 15-16.

[7] Cf. WA 40/1 I, 355, 24-26 (tr. fr. *Oeuvres* XV, Labor et Fides, Genève 1969, p. 231). Cf. inoltre M. Galzignato, *L'Evangelo negli scritti giovanili di M. Lutero (1509-1516)*, Dragonetti, Montella (Avellino) 1998, pp. 6-7.

[8] G. Martina, *Storia della Chiesa*, vol. I, Morcelliana, Brescia 1993, pp. 55-56. Cf. anche: N. De Mico - L. Žak, *Lettere di Adriano VI su Martin Lutero e la Riforma della Chiesa*, Nova Millenium Romae, Roma 2018.

> quando prenderanno la loro forma più precisa nel *Manifesto alla nobiltà tedesca*, non supereranno di molto le riforme che furono effettivamente compiute dal Concilio di Trento. E si può aggiungere con certezza, che anche senza quelle riforme, Lutero non avrebbe trovato negli «abusi» romani un motivo sufficiente per irrigidirsi nella assoluta intransigenza, che doveva scatenare la rivoluzione religiosa nell'Europa. La Chiesa aveva sempre insegnato il dovere di rimanere sottomessi ai cattivi sovrani, considerandoli come una severa dispensazione della giustizia punitiva di Dio; e questa dottrina era troppo conforme allo spirito di passività eroica della «teologia della croce», perché sia anche solo pensabile che Lutero potesse scostarsene. Essa rimarrà fino alla fine della sua vita lo sfondo, non sempre felice, del suo atteggiamento verso le autorità civili. Si deve tener conto di queste convinzioni profondamente radicate in lui, per intendere i continui ritorni di remissività, che fino all'ultimo, fino alla scomunica ed alla Dieta di Worms, si alterneranno in Lutero con gli scatti di ribellione e le azioni rivoluzionarie irrevocabili.
> La ragione dell'opposizione di Lutero è più profonda. Egli ha scoperto l'«Evangelo». Alla scuola dell'apostolo Paolo, ha ritrovato una dottrina di più profonda spiritualità, che è diventata per lui la chiave di tutta la fede cristiana; la «giustificazione per fede»[9].

Anche per Miegge, dunque, la ragione principale dell'opposizione di Lutero al papato non va ricercata negli «abusi» di questi, bensì nella sua ostilità e incomprensione nei confronti dell'«Evangelo». Prosegue, infatti:

> Il consenso di molte anime, che s'aprono con lui all'evidenza dell'«Evangelo», lo conforta sempre più nella fiducia della sua scoperta e nella sua fecondità. Ed ora, questa scoperta, in cui crede con fede sempre più cosciente, non incontra, da parte delle autorità ufficiali della Chiesa, se non ostilità e incomprensione. I rappresentanti della cultura ecclesiastica, i gerarchi della Chiesa, e a capo di essi la suprema istanza della cristianità, non sanno esprimere che giudizi di condanna. Essi oppongono alla Chiesa dello spirito, che Lutero viene riscoprendo con appassionato amore, la Chiesa delle decretali, del diritto canonico, della infallibilità e del primato papale[10].

Più di recente, R. Garcia-Villoslada, rivolgendosi a quanti, protestanti o cattolici, fino a poco tempo prima, eran soliti ripetere che una delle cause principali del luteranesimo era stato lo spettacolo degli scandali del clero e degli abusi disciplinari e amministrativi della curia, ha osservato:

> Possiamo dire che una simile situazione storica è assolutamente falsa. Nessuno storico degno di questo nome, può ancora sostenerla [...]. Non si trattava

---

[9] G. Miegge, *Lutero giovane*, Feltrinelli, Milano 1964, pp. 289-290. Cf. pure quanto scrivono gli storici cattolici: J. Lortz - E. Iserloh, *Storia della Riforma*, Il Mulino, Bologna 1974, p. 381.

[10] Miegge, *Lutero giovane*, p. 290.

di correggere i difetti delle persone, ma la stessa natura dell'istituzione, «Io non impugno i cattivi costumi – affermava Lutero al Papa nel settembre 1520 – ma le empie dottrine»[11].
Anni dopo ripeterà con ogni chiarezza. «*Non lottai contro le immoralità e gli abusi ma contro la sostanza e la dottrina del papato*»[12].
«*Non sono – diceva in un'altra occasione – come Erasmo e altri che, prima di me, criticarono nel papato solamente i costumi; io, al contrario, ho sempre attaccato le due colonne del papato: i voti monastici e il sacrificio della messa*»[13].
È questo che Lutero intendeva per «riformare». I costumi gli importavano poco. Se le immoralità degli uomini fossero bastate a giustificare una ribellione, i luterani offrivano motivi più che sufficienti perché molti fra loro si ribellassero, provocando degli scismi. Confessava apertamente Lutero: «*Fra di noi la condotta è cattiva, come fra i papisti; ma non li accusiamo d'immoralità (bensì d'errore dottrinale). Ciò che non seppero fare Wyclif e Hus* [...]. *La mia vocazione è questa*»[14].
Per questo, «*anche se il papa fosse santo quanto san Pietro, lo riterremmo empio*», *ci ribelleremmo contro di lui*[15]. «*Gli opporremmo il Padre nostro e il credo, non il Decalogo, perché in questo [nella morale] siamo troppo deboli*»[16].
«*Supponiamo* – scriveva nel 1535 nel suo Commento alla lettera ai Galati – *che rifiorissero nel papato la stessa religione e disciplina della chiesa primitiva: anche in questo caso dovremmo lottare contro i papisti e dire loro: se non avete null'altro che la santità e la castità della vostra vita, certamente* [...] *meritate d'essere scacciati dal regno dei cieli e dannati*[17]»[18].

Nessuno ha il diritto di separarsi dalla Chiesa adducendo il fatto che in essa vi sono molti uomini cattivi. Aveva scritto, infatti, nel suo Commento alla Lettera ai Galati del 1519:

---

[11] WA 7, 43.

[12] WA Tr 3555, III, 408. Non è che Lutero avesse fatto mancare, fin dagli anni giovanili, una critica severa nei confronti della condotta delle autorità della Chiesa. Cf. ad esempio, la digressione che egli fa commentando Rm 13,1 (WA 56, 476, 27-480, 16). La critica però, in questo periodo (1515-1516), è si severa (egli la riprende in buona parte da san Bernardo e altri) ma generale. Essa investe nel suo insieme la Chiesa, non riguarda ancora in particolar modo l'istituzione papale. Siamo ancora ben lontani da quanto scriverà contro il papato e la curia romana nel suo scritto: *Contro il papato di Roma, fondato dal diavolo* del marzo 1545. Ma fra le due date ci sarà di mezzo l'indizione da parte di Paolo III di un concilio sul quale questi avrebbe potuto – a giudizio di Lutero – esercitare piena potestà e calpestarne i decreti e mettere così in discussione la dottrina dell'*Evangelo*, ossia quella dottrina che, sola, come vedremo, recherà la pace all'animo sofferente del Riformatore.

[13] WA Tr 113, I, 42.

[14] WA Tr 624, I, 294.

[15] WA Tr 6421, V, 654.

[16] WA Tr 3550, III, 402.

[17] WA 40, I, 686.

[18] R. Garcia-Villoslada, *Radici storiche del luteranesimo*, Morcelliana, Brescia 1979, pp. 65-74.

> Quelli che fuggono da codesti per essere buoni, si convertono nei peggiori di tutti [...]. Di conseguenza *i boemi che si separano dalla Chiesa romana non hanno scusa possibile, poiché è una cosa empia e contraria a tutte le leggi di Cristo e alla carità che è compendio di tutte le leggi*. L'unico motivo che adducono, cioè che si separarono per timore di Dio e della coscienza, al fine di non vivere fra cattivi sacerdoti e pontefici, *si converte nella loro maggiore accusa*. Perché se sono cattivi i pontefici, i sacerdoti o chiunque altro, tu, ardendo di vera carità, non dovresti sfuggire da loro, ma al contrario correre in loro aiuto anche se fossero all'estremità del mare, e piangere, e ammonire, e discutere [...]. Così è chiaro che tutto questo splendore di carità del quale si vantano i boemi è pura apparenza e luce nella quale si trasfigura Satana. *Forse ci separiamo noi che portiamo sulle nostre spalle il carico e i mostri insopportabili della romana curia? Mai. Mai*[19].

Dopo aver ascoltato testimonianze così ufficiali, – conclude Garcia-Villoslada – nessuno potrà mettere in dubbio che Martin Lutero non si ribellò per protestare contro la corruzione morale di Roma né col proposito di riformare gli abusi della curia papale (ciò non basta – affermava – a giustificare uno scisma), si ribellò per condannare la dottrina cattolica della giustificazione, del primato pontificio, della gerarchia ecclesiastica, del sacrificio della messa, ecc.[20]

---

[19] «Consequens est, quod Bohemorum discidium a Romana Ecclesia nulla possit excusatione defendi, quin sit impium... Numquod et nos, qui ferimus onera et vere importabilia monstra romanae curiae, ideo fugimus et discedimus? Absit. Absit» (WA 2, 605). Si tratta del corso del 1519 e riapparso, in una nuova edizione, nel 1523. Citato in GARCIA-VILLOSLADA, *Martin Lutero. Il frate assetato di Dio*, I, p. 604. Il corsivo è nostro.

[20] GARCIA-VILLOSLADA, *Radici storiche del luteranesimo*, p. 70. Se nel suo libro *Contro il papato di Roma, fondato dal diavolo*, del marzo del 1545, insisterà tanto sulla corruzione morale del pontefice e della curia romana, le ragioni vanno trovate non nel desiderio di vedere una conversione, uno stile di vita più conforme alla santità dei consigli evangelici, ma altrove. Lo mette ancora così bene in evidenza Garcia-Villoslada: «È curioso osservare che in tutto questo libro Lutero, sfogando la sua nera bile, nera di odio profondo contro il papato, insista tanto sulla corruzione morale del pontefice e della curia romana. Si direbbe che ivi siano tutti sodomiti, incestuosi, concubinari, ipocriti, epicurei, avidi, simoniaci, bugiardi, maiali, feccia del demonio e mille altre ingiurie simili di tipo morale. Già ai tempi di Paolo III la curia si era emendata molto dai suoi antichi vizi. Ma supponiamo che meritasse tali infamanti appellativi. Perché Lutero insiste tanto su questo aspetto se a lui tutto quanto era di carattere etico importava poco? Non aveva detto il Dott. Martino nell'autunno del 1533 che "la nostra vita (*quella dei luterani*) è tanto cattiva quanto quella dei papisti"? E non aveva scritto il 9 maggio del 1521 al conte Alberto di Mansfeld che egli "non combatteva il papato per la sua cattiva vita o per le sue cattive opere, ma per la sua falsa dottrina"? Io penso che, se sottolineava così esageratamente i tratti morali, era per interesse propagandistico: così, innanzi tutto, dava colore popolare alla sua *Diatriba*, destinata alla più ampia diffusione, e soprattutto imprimeva nella mente e nel cuore dei suoi lettori l'odio per l'anticristo romano, il disgusto e la repulsione verso quel vergognoso ed infame papa-asino. Lutero conosceva bene l'efficacia di questa campagna pubblicitaria, soprattutto se unita all'arte della pittura» (R. GARCIA-VILLOSLADA, *Martin Lutero. In*

Ora è proprio questa dottrina luterana della «giustificazione-evangelo», nella sua genesi e formulazione, che vogliamo studiare, poiché sarà da questa che verrà la sua riforma teologico-ecclesiale.

I. La genesi storico-teologica dell'«Evangelo» di M. Lutero (1509-1516)

1. *Osservazioni metodologiche*

1.1. Lutero non è un sistematico

È noto che Lutero non ci ha lasciato la sua teologia – come san Tommaso e Calvino – in una strutturazione sistematica. Per di più il suo linguaggio teologico appare talora davvero poco accessibile, soprattutto per il fatto che il paradigma in cui esso si è formato è quello della *Via moderna*: il *nominalismo*, una corrente di pensiero che è rimasta a lungo assente dalle nostre scuole di teologia[21]. Di qui la difficoltà che il teologo sistematico incontra ogniqualvolta egli voglia presentare, con sicurezza, su di una certa questione – e nella fattispecie sulla «giustificazione-evangelo» – la dottrina di Lutero[22]. E se anche fra gli studiosi, oggi, si è giunti a un sostanziale accordo sul fatto che l'articolo della giustificazione costituisce il cuore del pensiero teologico del Riformatore, questo accordo viene meno quando si passa a precisare il contenuto di questa dottrina[23]. W. Pannenberg stesso,

---

lotta contro Roma, II, IPL, Milano 1987, p. 741). Cf. inoltre J.L. Witte, *Siamo d'accordo su Lutero? Riflessioni intorno alla rivista «Concilium», 12 (1976), n. 8*, GR 58 (1977), p. 176; H. Strohl, *Luther jusqu'en 1520*, PUDF, Paris 1962, pp. 97, 296-297, 299; Congar, *Martin Luther, sa foi, sa réforme*, pp. 58 e 68.

[21] Cf. H.A. Oberman, *I maestri della Riforma*, Il Mulino, Bologna 1982, pp. 43-92; Id., *Via antiqua e via moderna. Preambolo tardo medievale alle origini teoriche della Riforma*, in SVDM, p. 59; P. Franzen, *Presentazione storico-dogmatica della dottrina della grazia*, in *Mysterium salutis*, vol. 9, Queriniana, Brescia 1975, p. 118.

[22] Cf. K. Lehmann, *Martin Lutero. 500 anni di solitudine*, in «30 Giorni» 1 (1983), n. 8, pp. 54-55. Anche B. Lohse nell'introdurre il pensiero del Riformatore nella sua prestigiosa opera, *Luthers Theologie*, ha scritto: «Il tentativo di esporre la teologia di un uomo importante del passato, ha bisogno di una riflessione preliminare sulle possibilità e le difficoltà di una tale iniziativa; poiché un siffatto tentativo è facilmente esposto al rischio di attribuire al pensiero del teologo di cui si dà conto una sistematicità che corrisponde a quella dell'interprete piuttosto che a quella di colui che dev'essere interpretato» (B. Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995, p. 13).

[23] Basti qui pensare a quanto si è detto nell'assemblea della Federazione mondiale della chiesa luterana a Helsinki nel 1963: cf. G. Lindbeck, *Rapporto tra la dottrina della giustificazione e la critica della chiesa*, CM 12 (1976), p. 41; A. Maffeis, *Giustificazione. Percorsi teologici nel dialogo tra le Chiese*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1998, pp. 33-38.

nella sua relazione tenuta il 14 gennaio 2000, presso l'Accademia Bavarese delle Scienze, ha affermato: «Non c'è la dottrina della giustificazione della Riforma, neppure la dottrina luterana della giustificazione. Ne esistono più di una mezza dozzina»[24].

1.2. I tentativi per una sistematizzazione

Anche i tentativi compiuti dalla teologia sistematica per dare unità al pensiero di Lutero, prendendo come filo conduttore uno dei grandi temi luterani, quali: «giustificazione per fede», «Legge ed Evangelo», «Parola di Dio», «teologia della Croce», «fede in Cristo», sono praticamente falliti[25]. La varietà e la complessità di Lutero, in verità, portano in sé la possibilità e il pericolo di isolare di volta in volta un tratto della sua personalità o un singolo tema, facendolo apparire come se si trattasse di tutto Lutero. Così, ad esempio, si è considerata essenziale per lui la sua teologia della Parola, definendo poi il fatto che abbia conservato fedelmente la realtà dell'eucaristia un'incongruenza, un residuo di cattolicesimo non ancora completamente superato[26]. Giustamente lo studioso evangelico Heindrich Böhmer, ha pertanto potuto affermare: «Ci sono tanti Lutero quanti sono i libri di Lutero»[27].

1.3. «Sola experientia facit theologum» (WA Tr 1, 16, 13)

Ma riteniamo che a questo si sia giunti o perché si è preso un elemento di tale dottrina per il tutto, o perché si è seguito un metodo che abbiamo definito «scolastico-dogmatico»[28]. Si è giustapposto, ad esempio, un passo

---

[24] W. Pannenberg, *Hintergründe des Streites um die Rechtfertigungslehre in der evangelischen Theologie*, München 2000, pp. 3 e 15.

[25] Cf. D. Olivier, *La foi de Luther. La cause de l'Évangile dans l'Église*, Beauchesne, Paris 1978, pp. 59-60.

[26] Cf Lortz - Iserloh, *Storia della Riforma*, pp. 32-33, e si veda nella stessa opera quanto questi autori scrivono alle pp. 352-356.

[27] Citato *ivi*, pp. 32-33. Va inoltre notato come la lotta per l'affermazione della retta dottrina di Lutero cominciò quando Lutero era ancora in vita (si veda *ivi*, pp. 277-291). Si pensi inoltre alla *Confessione di fede* del marzo del 1528, lasciataci al termine della sua grande opera in favore della presenza reale, ove egli vuole precisare il suo pensiero di fronte alle già varie erronee interpretazioni date da alcuni suoi contemporanei (Cf. WA 26, 499ss). Il suo contemporaneo e avversario di parte cattolica, Giovanni Cocleo, aveva parlato di lui come del «Luther Septiceps», il Lutero dalle sette teste, e aveva tentato di confutarlo con brani desunti dalle sue stesse opere.

[28] Cf. M. Galzignato, *La messa come sacrificio "Espiatorio-Propiziatorio" in Lutero.*

del *Commentario sui Salmi* (1513) a un testo tratto dalle *Dispute* del 1539, senza tener conto del punto di vista da cui muoveva Lutero, ossia della sua problematica esistenziale. «*Io* – ebbe a dire, infatti, il Riformatore stesso, nell'autunno del 1532 – *non ho appreso improvvisamente la mia teologia, ma ho dovuto scavarvi sempre più profondamente, in ciò aiutato dalle tentazioni (Anfechtungen)*»[29].

La teologia di Lutero non nasce, pertanto, da una riflessione teoretica fatta a tavolino, ma dall'esperienza[30]. Essa è una «sapientia experimentalis non doctrinalis»[31], una scienza dell'esperienza viva, non pura dottrina[32]. Perciò, per entrare in essa e comprenderla, è necessario entrare nella sua problematica esistenziale perché è questa che suscita la sua riflessione teologica e gli dà l'unità. «L'espressione di Lutero *sola... experientia facit theologum*[33] – ha scritto giustamente Ebeling – rappresenta un motto interpretativo di tutta la sua vita. Se ci si dedica alla sua teologia, non si può trascurare nulla della sua vita e della sua esperienza»[34]. E Strohl ha pure con acribia affermato: «non bisogna mai perdere di vista che esse [le idee religiose di Lutero] sono frutto

---

Alcune osservazioni metodologiche per una sua esatta comprensione, SE 2 (1984), p. 217; ID., *L'Evangelo negli scritti giovanili di M. Lutero*, pp. 5-22.

[29] WA Tr 1, n. 352, M. LUTERO, *Discorsi a tavola*, tr. di L. Perini, Einaudi, Torino 1969, pp. 63-64; cf. anche WA Tr 1, n. 141, *ivi*, pp. 34-38. Nel 1539 il Riformatore formulerà la regola per un corretto modo di fare teologia e la sintetizzerà nelle tre parole: *oratio*, *meditatio*, *tentatio* (*Anfechtung*); cf. J.E. VERCRUYSSE, *Martin Lutero. Prefazione al primo volume della edizione di Wittenberg 1539. Un modo giusto per studiare teologia*, SE 17 (1999), pp. 629-630.

[30] Cf. pure VERCRUYSSE, *Martin Lutero. Prefazione al primo volume*, p. 625.

[31] WA 9, 98, 20-21. Lutero sta commentando verso la fine del 1516, uno dei *Discorsi* del mistico Taulero. Dopo aver affermato di riscontrare in questi scritti una teologia affine al suo Evangelo, osserva: «Unde totus iste sermo procedit ex theologia mystica, quae est sapientia experimentalis et non doctrinalis». In tal modo il Riformatore svela la dimensione mistica della sua teologia. Cf. per questo K.-H. ZUR MÜLHEN, *Mistica della parola. L'importanza nel pensiero mistico nella dottrina della giustificazione di Lutero*, in F. BUZZI - D. KAMPEM - P. RICCA (a cura), *Lutero e la mistica*, Claudiana, Torino 2014, p. 30. Nota bene: le nostre citazioni si riferiscono all'edizione critica delle opere di Lutero *Weimarer Ausgabe* (WA). Il primo numero indica il volume, il secondo la pagina, il terzo le righe.

[32] «Questo è senza dubbio – scrive giustamente P. Vercruysse – il punto più originale e caratteristico dell'approccio luterano. La teologia non è soltanto un sapere e comprendere, ma anche uno sperimentare. Il fare teologia è da collegare con l'esperienza e l'esistenza del teologo, con le sue ansie, contrarietà, sofferenze a persecuzioni. In modo paradossale Lutero osa dire che è il diavolo persecutore che fa di qualcuno un buon teologo, "mediante le sue prove ti insegnerà a cercare e ad amare la Parola di Dio, ed a trovarvi consolazione"» (VERCRUYSSE, *Martin Lutero. Prefazione al primo volume*, p. 625).

[33] WA Tr 1,16, 13 n. 46.

[34] G. EBELING, *Lutero un volto nuovo*, Herder-Morcelliana, Roma-Brescia 1970, p. 28.

di una esperienza personale che ne garantisce l'unità»[35]. Per conoscere la teologia di Lutero è necessario pertanto entrare nel suo vissuto.

2. *Le confessioni autobiografiche di Lutero*

Dalle numerose confessioni lasciateci, in particolare nei suoi *Discorsi a tavola* (*Tischreden*), in cui Lutero ci parla della propria vita, veniamo a conoscere come la sua giovinezza fu segnata da una profonda angoscia, che egli dice di aver superato con la scoperta dell'Evangelo.

2.1. La crisi di Lutero

Era entrato, la sera del 17 luglio 1505, nel monastero degli agostiniani di Erfurt non per fame, ma per potersi salvare l'anima[36]. Ma la sua vita in convento non gli aveva dato la pace che cercava, anzi lo aveva gettato in una profonda crisi[37]. Pur non facendo nulla a metà, aveva un orribile timore del

---

[35] Strohl, *Luther jusqu'en 1520*, p. 142. Ha scritto ancora bene a proposito Agnoletto: «Come ben ricorda il Pincherle, le concezioni teologiche di Lutero nacquero da una esperienza, in primo luogo, non da una riflessione astratta, e la teologia da Lutero combattuta è respinta non perché gli sembri razionalmente errata, alla luce di presupposti d'ordine razionale, filosofico, ma come *carnifex*: essa infatti lo ha fatto soffrire, gli ha ucciso l'anima» (A. Agnoletto, *La filosofia di Lutero*, in GAF, vol. VIII, Marzorati, Milano 1964, p. 1016). Cf. inoltre: J. Lortz, *La Réforme de Luther,* I, Cerf, Paris 1970, p. 219 e Id., *Storia della Chiesa*, vol. I, Paoline, Alba 1973, p. 356).

[36] «Non ventris, sed salutis causa vovebam» (WA Tr 4, 303 n. 4414). Cf. anche WA 8, 573-574; WA 44, 782; WA 33, 561, 17-24. Marc Lienhard commenta inoltre così la scelta di Lutero: «Secondo Melantone e Mathesius, alla decisione di Lutero non sarebbe estranea la morte improvvisa di un amico. Egli non ne parla» (M. Lienhard, *Martin Lutero. La passione di Dio*, Borla, Roma 2001, p. 39). Ed ecco il testo di Melantone: «Spesso, mentre egli meditava più intensamente sull'ira di Dio o su straordinari esempi di castighi, lo scuotevano improvvisamente terrori sì grandi, che quasi ne perdeva i sensi. E io personalmente lo vidi, abbattuto nel corso di qualche disputa dottrinale, per la troppa tensione, coricarsi in una cameretta vicina ed ivi ripetere più volte, fra le invocazioni, queste parole: "Dio ha rinchiuso tutti sotto il peccato, per usare a tutti misericordia" (Rm 11,32). E queste sensazioni di terrore le provò per la prima volta o più violentemente nell'anno in cui perdette un amico morto per non so quale accidente. Dunque, non le condizioni disagiate, ma l'amore di santità lo spinse a quel genere di vita monastica – Cogitantem attentius de ira Dei aut de mirandis poenarum exemplis, subito tanti terrores concutiebant, ut pene exanimaretur. [...] Hos terrores seu primum seu acerrimos sensit eo anno, cum sodalem nescio quo casu interfectum amisisset» (CR 6, 158). Ma su questo argomento cf. T. Ricci, *Ma non fu un colpo di fulmine*, in «30 Giorni» 10 (1992), n. 2, pp. 63-65 e Garcia-Villoslada, *Martin Lutero. Il frate assetato di Dio*, I, p. 125.

[37] Su questa crisi cf. Strohl, *Luther jusqu'en 1520*, pp. 50-63; Miegge, *Lutero giovane*, pp. 57-81; R. Dalbiez, *L'angoisse de Luther*, Paris 1974, in part. pp. 338-339; J. Wirth,

giudizio di Dio[38]. Il Cristo stesso gli appariva come un giudice severo e terribile, il cui solo nome gli incuteva spavento e antipatia, perché pensava di dover fare delle buone opere fino al momento in cui Dio gli fosse diventato favorevole a motivo di esse[39]. Credeva seriamente, infatti, di poter ottenere la giustizia attraverso le opere, perché così gli avevano insegnato gli scolastici[40]. Questa via, però, si rivelava presto inefficace[41], a motivo del persistere di «continui dubbi e timori»[42] e di un suo spiccato «senso di colpa»: «*Ma*

Luther. Étude d'histoire religieuse, Genéve 1981. Per una critica a quest'opera cf. la recensione di M. Lienhard in «Revu d'Histoire et de Philosophique Religieuse», 63 (1983), pp. 203-208; cf. inoltre Garcia-Villoslada, *Martin Lutero. Il frate assetato di Dio*, I, pp. 341ss; Lohse, *Luthers Theologie*, pp. 98ss; A. Moda, *Martin Lutero. Un decennio di studi (1975/76-1986/87) attorno ad un centenario (1483-1983)*, Quaderni di «O odigos», 5, Bari 1989, pp. 107-108.

[38] WA 54, 179, 31-33.

[39] «Nel convento avevo abbastanza da mangiare e da bere, ma il cuore e la coscienza soffrivano il martirio, e le sofferenze dell'anima sono le più dolorose. Sono stato sovente spaventato dal nome di Gesù, e quando lo guardavo sulla croce mi pareva che volesse fulminarmi. Quando si pronunciava il suo nome avrei preferito sentire nominare il diavolo, perché *credevo di dover fare delle buone opere fino a quando Cristo mi fosse favorevole per esse*. Nel chiostro non pensavo né al denaro, né ai beni del mondo, né alle donne, ma il mio cuore si agitava e tremava, domandandosi come potesse rendersi Dio favorevole» (WA 47, 569).

[40] WA 47, 569; WA 40, 2, 574; WA 40, 1, 135; En. in Is, c. 53, «Erlanger Luthers Ausgabe», *Op. Lat.*, 23, 494.

[41] Ai giovani studenti che negli anni Trenta avevano frequentato il suo *Corso sulla Lettera ai Galati* confidava infatti: «Più uno s'impegna a tranquillizzare la propria coscienza con la propria giustizia, più si sente insicuro. Essendo monaco, cercavo nel migliore dei modi di vivere secondo la regola. Solevo confessarmi dopo un atto di contrizione, accusandomi di tutti i peccati. Molte volte ripetevo la confessione e facevo fedelmente la penitenza che veniva imposta. E, nonostante ciò, la mia coscienza non poteva mai essere resa certa, ma dubitava sempre e diceva: non hai fatto questo rettamente, non sei stato sufficientemente contrito ed hai tralasciato di confessare questo fra le cose che dovevi confessare. Quanto più dunque mi sforzavo lungamente con le umane tradizioni di portar rimedio all'incertezza in cui si trovava la mia coscienza, alla sua debolezza e alla sua afflizione, tanto più la rendevo di giorno in giorno più incerta, più debole e più perturbata. In tal modo, osservando le tradizioni umane, maggiormente le trasgredivo e seguendo l'osservanza dell'ordine, non potevo mai conseguire la giustizia, perché è impossibile pacificare la coscienza con le opere della legge, come dice Paolo, e tanto meno con le tradizioni umane, senza la promessa ed il Vangelo di Cristo. Per questo coloro che vogliono giustificarsi, e vivificare se stessi attraverso [l'osservanza del]a legge, si allontanano dalla giustizia e dalla vita più dei pubblicani, dei peccatori e delle meretrici, perché questi non possono fondare la loro fiducia sulle proprie opere» (WA 40, 2, 15, 13-29).

[42] «Nutrivo una continua diffidenza, dubbi, timori, e un desiderio di odiare e bestemmiare Dio» (WA 40, I, 135) «E, nonostante ciò, la mia coscienza non poteva mai essere resa certa, ma dubitava sempre e diceva: non hai fatto questo rettamente, non sei stato sufficientemente contrito ed hai tralasciato di confessare questo fra le cose che dovevi confessare. Quanto più, dunque, mi sforzavo lungamente con le umane tradizioni di portare rimedio all'incertezza in cui si trovava la mia coscienza, alla sua debolezza e alla sua affli-

io, benché vivessi come un monaco irreprensibile, mi sentivo, davanti a Dio, peccatore della più irrequieta coscienza, e non potevo aver alcuna fiducia che Egli potesse essere placato per mezzo delle mie opere soddisfattorie»[43].

2.2. La scoperta della torre (Turmerlebnis)[44]

Non soddisfatto della via additata dai suoi maestri, Lutero vide subito chiaro che, se voleva la certezza della salvezza e quindi la pace, si doveva arrivare a una «giustizia di Dio» del tutto gratuita[45] e, sempre sotto la spinta delle sue angosce (*Anfechtungen*), si mise «*ad interrogare con insistenza la Parola di Dio*», nella fiducia di trovare in essa quella «*sentenza giusta*»[46] che potesse finalmente por fine alla sua angoscia. Nacque così, «*non improvvisamente*», «*non esaurendo al primo sguardo interamente lo spirito della Sacra Scrittura e divenendo di colpo tutto dal nulla*»[47], ma «*scavandovi sempre più profondamente*», e «*cercando di progredire attraverso gli scritti e l'insegnamento*»[48] – superando nell'evento della Torre l'ultima difficoltà, ossia la precisazione del senso della «*iustizia di Dio*» in Rm 1,17 – la sua dottri-

---

zione, tanto più la rendevo di giorno in giorno più incerta, più debole e più perturbata» (WA 40, II, 14-15).

[43] WA 54, 185, 21-23. Per «senso o complesso di colpa» intendiamo – con Dalbiez – quel sentimento che si viene a creare in un individuo a livello inconscio, per cui si sente colpevole e perciò meritevole di castigo, anche per il male che non poteva evitare; cf. DALBIEZ, *L'angoisse de Luther*, pp. 204-205.

[44] Lutero indicò il luogo di questa esperienza: l'ambiente riscaldato (hypocaustum) nella torre del monastero di Wittenberg, che gli serviva da stanza di lavoro. Perciò si parla dell'esperienza della torre (Turmerlebnis). Su questo argomento cf. O. MODALSLI, *Luthers Turmerlebnis 1515*, in *Der Durchbruch der Reformatorischen Erkenntnis bei Luther – Neuere Untersuchungen*, a cura di B. Lohse, Stuttgart 1988, pp. 51-91.

[45] Durante il suo corso di *Commento alla Genesi* del 1542 confidava ai suoi studenti «Dal principio ben vedevo che era del tutto necessaria una gratuita donazione per conseguire la luce e la vita celeste [*Ego id primum bene videbam, omnino opus esse gratuita donatione ad lucem et vitam coelestem consequendam*]; e con cura e con assiduità mi affaticavo per comprendere quell'espressione, Rm 1,17: *Iustitia Dei revelatur in evangelio*. Allora a lungo cercavo e chiedevo. Era, infatti di ostacolo quel vocabolo: giustizia di Dio, che di solito così veniva esposto: la giustizia di Dio è la virtù con la quale Dio stesso è formalmente giusto e condanna i peccatori. Così tutti i dottori avevano interpretato questo fatto, eccettuato Agostino: la giustizia di Dio, cioè l'ira di Dio. Ma ogni volta che leggevo quel passo, desideravo sempre che Dio non mi avesse mai rivelato il Vangelo. Chi, infatti, può amare un Dio adirato che giudica e condanna? Finché finalmente per illustrazione dello Spirito Santo con maggior diligenza analizzai il passo di Abacuc: *Iustus ex fide vivit*. Di là capii che la vita deve essere dalla fede... e mi si manifestava tutta la Sacra Scrittura e lo stesso cielo» (WA 43, 537, 12-25).

[46] LUTERO, *Discorsi a tavola*, pp. 63-64.

[47] WA 54, 186, 25-2.

[48] WA Tr 1, 146, n. 352. Cf. inoltre, la Prefazione di Melantone alla seconda parte degli

na dell'Evangelo. Era pervenuto, in realtà, alla certezza che esso annunciava non «la giustizia di Dio» attiva, ma quella «passiva». Nella prefazione alle sue opere latine del 1545, infatti, proseguiva:

> Nel frattempo, in quell'anno [1519], mi ero nuovamente dedicato all'interpretazione del Salterio, nella fiducia di esservi meglio preparato, per il fatto che avevo già trattato in altri corsi le lettere di S. Paolo ai Romani, ai Galati ed agli Ebrei. Ero stato infatti preso da un grande desiderio di conoscere Paolo nella sua lettera ai Romani, ma fino ad allora mi era stato di ostacolo non la freddezza del mio sangue attorno al cuore, ma un unico vocabolo che è nel capitolo I: *Iustitia Dei revelatur in illo*. Infatti io odiavo questo vocabolo *Iustitia Dei* perché secondo l'uso e la consuetudine di tutti i dottori ero stato istruito ad intenderlo filosoficamente nel senso di una giustizia (che chiamano) formale o attiva, nel senso che Dio è giusto e con essa punisce i peccatori e gli ingiusti. Ma io, benché vivessi come un monaco irreprensibile, mi sentivo, davanti a Dio [*coram Deo*], peccatore della più irrequieta coscienza, e non potevo avere alcuna fiducia che Egli potesse essere placato per mezzo delle mie opere soddisfattorie [*nec mea satisfactione placatum confidere possem*]. Per questo non amavo, anzi odiavo il Dio giusto e punitore dei peccatori, e se non con bestemmie segrete, almeno mi sdegnavo contro di Lui con un intenso mormorio di malcontento, e dicevo: non basta che i miseri peccatori, perduti eternamente a causa del peccato originale, siano oppressi da ogni genere di calamità per effetto della Legge del Decalogo, no: Dio deve aggiungere per mezzo dell'Evangelo dolore a dolore, e pure attraverso l'Evangelo minacciarci la sua giustizia e la sua ira. Così smaniavo per la coscienza furiosa e turbata, e tuttavia interrogavo ostinatamente quel passo di S. Paolo, pieno del bruciante desiderio di sapere che cosa Paolo volesse dire. Finché finalmente, avendo Dio misericordia, dopo aver meditato per giorni e notti, notavo la connessione delle parole [*connexionem verborum attenderem*], cioè: La giustizia di Dio si rivela nell'Evangelo, come sta scritto: *Iustus ex fide vivit*, e cominciai ad intendere ivi *iustitia Dei* quella per la quale il giusto vive per il dono di Dio, cioè *ex fide* e questo era il significato: *per mezzo dell'Evangelo si rivela la giustizia di Dio, cioè quella passiva, per mezzo della quale Dio misericordioso ci giustifica per mezzo della fede, come sta scritto: Il giusto vive per la fede*. Qui mi sembrò di essere addirittura rinato, e di essere entrato in paradiso attraverso le porte spalancate. Allora subito tutta la Scrittura mi presentò tutto un altro aspetto. Passai poi in rassegna la Scrittura, come l'avevo nella memoria, e trovai in altri passi un significato analogo, ad esempio: l'*opus Dei*, veniva a significare quella che Dio opera in noi, la *virtus Dei* quella con cui ci rende forti, la *sapientia Dei*, quella con cui ci rende saggi; *fortitudo Dei*, *salus Dei*, *gloria Dei* vanno intese in questo senso.
> E con la stessa intensità con cui prima avevo odiato il vocabolo *iustitia Dei*, con altrettanto amore ora lo esaltavo come un vocabolo estremamente dolce,

---

Opera omnia di Lutero (Wittemberg 1546) ove fra l'altro si legge: «Ed era spinto a ricercare ancora più questo studio da quei suoi dolori e terrori» (CR VI, 158ss).

> e così, questo passo (*locus*) di Paolo fu per me veramente la porta del Paradiso. Poi leggevo il *De spiritu et littera* di S. Agostino dove, inaspettatamente, trovai che anche egli interpreta analogamente *iustitia Dei*, nel senso di quella giustizia di cui Dio ci riveste giustificandoci. E sebbene si esprima in maniera ancora imperfetta, e non dia spiegazioni del tutto esaurienti sulla imputazione, fui però contento di trovarvi insegnato che la *iustitia Dei* è quella per mezzo della quale noi veniamo giustificati.
> Meglio preparato per mezzo di questi ragionamenti, cominciai a commentare una seconda volta i Salmi[49].

Meditando, dunque, su Rm 1,17, Lutero si era accorto che Paolo, quindi la Parola di Dio, metteva in relazione (*connexionem verborum*) la «*giustizia di Dio*», annunciata nel Vangelo, con il versetto di Abacuc: «*Iustus ex fide vivit*». Di qui egli dedusse che il senso dell'espressione paolina «*Iustitia Dei revelatur in illo*» non poteva essere che questo: «*Per mezzo dell'Evangelo viene rivelata la* ***giustizia di Dio****, quella* ***passiva****, per mezzo della quale Dio misericordioso ci giustifica per fidem, come sta scritto: "Iustus ex fide vivit"*»[50]. In tal modo egli perveniva alla conclusione che «*la salvezza deve essere non un nostro merito, ma* ***la misericordia di Dio***»[51]. Di qui, pure, il senso di liberazione e di gioia che dice di aver provato in quel momento: «*Qui mi sembrò di essere addirittura rinato, e di essere entrato per le porte spalancate in paradiso*»[52]. «*Così il mio spirito fu sollevato*»[53].

La «nuova dottrina» non solo gli permetterà di superare la sua crisi profonda ma, d'ora in poi, diventerà per lui anche il nuovo criterio di lettura, ossia la chiave ermeneutica, sia della Scrittura: «*Passai poi in rassegna la Scrittura, come l'avevo nella memoria, e trovai in altri passi un significato*

---

[49] WA 54, 185-186.

[50] WA 54, 186, 6-8.

[51] «Infatti queste parole "**Giusto**" e "**giustizia di Dio**" avevano sulla mia coscienza l'effetto di un fulmine; se io le udivo mi spaventavo: se è giusto, Egli punirà. Tuttavia – e ne sia ringraziato Dio – quando io un giorno stavo meditando in questa Torre e nel mio studio su queste parole: "**Il giusto vive per la fede**" e la "**giustizia di Dio**", pensai subito: se noi dobbiamo, in quanto giusti vivere per la fede, e se la giustizia di Dio deve essere offerta per la salvezza a chi crede, essa deve essere non un nostro merito, ma la misericordia di Dio. Così il mio spirito fu sollevato. La **giustizia di Dio**, infatti, è **quella con la quale siamo giustificati e redenti per opera di Cristo**. E quelle parole si fecero allora per me più amabili. Lo Spirito Santo mi ha aperto in questa Torre la Scrittura – Nam haec verba: **Iustus** et **Iustitia Dei** erant mihi fulmen in conscientia, quibus auditis expavescebam: Si Deus est iustus, ergo puniet. Sed Dei gratia cum semel in hac turri et hypocausto specularer de istis vocabulis: *Iustus ex fide vivit*, et: *Iustitia Dei*, mox cogitabam: Si vivere debemus iusti ex fide et iustitia Dei debet esse ad salutem omni credenti, *non erit meritum nostrum, sed misericordia Dei*: Ita erigebatur animus meus. Nam iustitia Dei est, qua nos iustificamur et salvamur per Christum» (WA Tr 3, 228, 27-29 n. 3232 c.).

[52] WA 54, 186, 8-9.

[53] WA Tr 3, 228, 29-30.

analogo...», che dei Padri: «*Poi leggevo il* De spiritu et littera *di S. Agostino dove, inaspettatamente, trovai*...»[54]. Essa sarà, pertanto, da lui ritenuta «*l'articolo maestro e principe, signore, guida e giudice di ogni specie di dottrina*»[55].

2.3. Dal «vissuto» un nuovo metodo

Già in altre circostanze Lutero ci ha detto di aver formulato lentamente la sua dottrina. Questo ci sta a dire che *non è possibile identificare il contenuto del suo «Evangelo» con la scoperta della «giustizia di Dio» passiva*[56] – come aveva fatto Denifle, e dietro a lui altri interpreti, sia cattolici che protestanti – *ma che vi devono essere altri elementi che lo compongono e che devono essere da noi individuati*. Come raggiungerli con certezza? Crediamo che, in queste sue confessioni autobiografiche, il Riformatore ci abbia indicata la via. Infatti, se è vero che, al termine della loro breve disamina, non siamo ancora in grado di offrire un'esposizione completa dell'Evangelo di Lutero, è altrettanto vero che esse ci hanno offerto un criterio metodologico che ci permette di individuare questi elementi essenziali. Infatti, se solo la dottrina dell'Evangelo gli ha permesso di superare la propria crisi, possiamo ragionevolmente dedurre che, una volta individuate le cause di questa, avremo, nelle motivazioni da lui addotte per superarla, gli elementi essenziali che lo compongono. Se così è, posta questa interattività fra la sua problematica esistenziale e il suo pensiero teologico[57], riteniamo non sia possibile cogliere il

---

[54] WA 54, 186, 10-16.

[55] WA 39, 1, 205. Brunero Gherardini in un suo articolo ha sostenuto la tesi che chiave ermeneutica della teologia di Lutero era la sua dottrina della teologia della croce (cf. B. GHERARDINI, *La theologia crucis, chiave ermeneutica per la lettura e lo studio di M. Lutero*, in *La sapienza della Croce oggi*, vol. I, Elledici, Leumann [Torino] 1976, pp. 541-573). Un giorno (1982-83?), conversando sotto i chiostri del neonato Istituto di Ecumenismo San Bernardino (Verona), con il professor V. Vinay sul tema della giustificazione in Lutero, lo udii fare la seguente affermazione: «Non so perché il mio amico Gherardini voglia sostenere che la chiave ermeneutica della teologia di Lutero sia la sua teologia della croce!». E aggiunse: «È libero di farlo, ma almeno avesse messo in nota che c'era chi sosteneva che la sua chiave ermeneutica sia "la teologia della giustificazione (o Evangelo)"». Ricordo che risposi: «Professore, mi trova pienamente d'accordo!».

[56] Non possiamo accettare la tesi di Denifle secondo la quale Lutero si sia vantato di aver scoperto, nella sua esperienza della Torre, il significato passivo della «giustizia di Dio» perché egli conosceva già i due sensi della «giustizia di Dio», avendoli appresi di certo da sant'Agostino (*Esposizioni sui salmi*) e da Pier Lombardo. Qui, nella *Turmerlebnis*, si è trattato di risolvere il dilemma: quale dei due sensi è quello annunciato nel Vangelo? È ancora quello attivo ossia la «giustizia di Dio» che accusa e punisce? Ma allora in che cosa l'Evangelo si differenzia dalla Legge? Come può dirsi: «Buon annuncio (Eu-angelium)»?

[57] Per i possibili sviluppi che una maggiore attenzione all'interattività fra crisi e dottrina può offrire per la conoscenza della dottrina della giustificazione in Lutero cf. D. BEL-

contenuto specifico di quella che egli ha chiamato «la mia dottrina» restando solamente su un piano logico (esame degli scritti teologici), né spiegare la sua crisi muovendoci su di un piano puramente esistenziale (facendo ricorso solamente a interpretazioni psicologico-evolutive)[58], ma si dovrà tener presente che, se essa nasce come risposta dedotta dalla Scrittura alle sue *Anfechtungen*, anche i dati psicologici possono aver condizionato in maniera decisiva «l'atteggiamento e l'opera di pensiero del Riformatore»[59].

Ciò premesso, riteniamo sia necessario orientare la nostra ricerca anzitutto sul *piano storico-esistenziale*, cercando d'individuare *le cause della crisi*, per passare poi all'*analisi dei suoi scritti giovanili*, fino al momento in cui egli dimostri di essere pervenuto alla conclusione che «la salvezza non è un nostro merito, ma la misericordia di Dio»[60] e che l'Evangelo, pertanto, sia davvero euangelium-buon annuncio, perché distinto dalla Legge, e dimostri di essere, perciò, in possesso di quei sentimenti di gioia che egli ha detto di aver provato in quell'ora paradisiaca (cf. la *Turmerlebnis*).

3. *Le cause dell'angoscia di Lutero. La dottrina della «giustificazione» di Gabriel Biel causa principale*

Posto che le cause dell'angoscia possono essere diverse (c'è anzitutto il fattore innato, costituzionale; vengono poi le tracce degli avvenimenti dell'infanzia e infine quelli dell'età matura)[61], abbiamo anzitutto, in un nostro precedente lavoro[62], preso in considerazione l'ambiente socio-religioso, familiare e scolastico in cui Lutero ha trascorso la sua infanzia, arrivando a esprimere il nostro sostanziale accordo con la conclusione cui era arrivato Dalbiez, al termine dell'analisi di questo periodo, ossia che il «senso di colpa» riscontrato nel Riformatore era imputabile all'educazione troppo severa da lui ricevuta in famiglia e a scuola[63]. Quanto, poi, agli avvenimenti dell'età matura, la nostra ricerca ci ha portato alla convinzione che la vera causa dell'angoscia di Lutero – a differenza della conclusione cui era pervenuto

---

LUCCI, *Fede e giustificazione*, Roma 1963, p. 260; GARCIA-VILLOSLADA, *Martin Lutero. Il frate assetato di Dio*, I, p. 40.

[58] Cf. GARCIA-VILLOSLADA, *Martin Lutero. Il frate assetato di Dio*, I, p. 363.

[59] Cf. LORTZ - ISERLOH, *Storia della Riforma*, p. 362 e AGNOLETTO, *La filosofia di Lutero*, pp. 1016-1017.

[60] WA Tr 3, 228, 27-29 n. 3232c.

[61] Cf. DALBIEZ, *L'angoisse de Luther*, pp. 35-36.

[62] Cf. M. GALZIGNATO, *La genesi storico-teologica dell'«Evangelo» di Martin Lutero*, EMP, Padova 2017, pp. 77-178.

[63] Cf. DALBIEZ, *L'angoisse de Luther*, pp. 11-12 e 210.

Dalbiez[64] – sia stata la dottrina della «giustificazione» insegnata da Gabriel Biel[65]. Lutero stesso, in realtà, lo aveva lasciato intendere chiaramente nelle *Relationes Lutherianae super propositionibus suis Lipsiae disputationis*, disputa sostenuta con Eck a Lipsia, nel 1519. In esse infatti si legge:

Interim mihi sufficit, **quod carnifex illa conscientiarum theologistria, cui totum debeo, quod mea conscientia patitur, cecidit in hac disputatione.** Nam prius didiceram, *meritum* aliud esse *congrui*, aliud *condigni*, *facere hominem posse quod in se est ad obtinendam gratiam*, posse removere obicem, posse non ponere obicem gratiae, posse implere praecepta dei *quoad substantiam* facti, licet *non ad intentionem praecipientis*, liberum arbitrium posse in utrumque contradictorium, voluntatem posse *ex puris naturalibus* diligere Deum super omnia, posse ex naturalibus haberi actum amoris, amicitiae, et id genus monstra, quae pro primis ferme principiis ferentur scholasticae theologiae et omnium libros et aures impleverunt (WA 2, 401, 20-29).

Per ora mi basta: **quella pessima teologia, torturatrice delle coscienze, alla quale devo tutto quello che la mia coscienza soffre, è stata sconfitta in questa disputa.** Infatti, prima avevo appreso che vi è un merito *de congruo* e un altro *de condigno*, che *l'uomo può fare quanto sta in lui per ottenere la grazia*, può rimuovere l'ostacolo, può non porre ostacolo alla grazia, *può osservare i comandamenti di Dio secondo la loro natura*, anche se non *secondo l'intenzione di colui che comanda*, il libero arbitrio può su l'uno e l'altro dei contraddittori, che *la volontà* può *con le sole forze naturali* amare Dio sopra ogni cosa, che si può con le sole forze naturali porre l'atto di amore, di amicizia, ed altre simili mostruosità, che vengono divulgate comunemente come primi principi della teologia scolastica e hanno riempito i libri e gli orecchi di tutti.

Ora questa dottrina, da lui definita «*carnifex [...] conscientiarum Theologistria*», era appunto quella insegnata nel *Collectorium*[66] e nell'*Expositio*[67]

---

[64] Egli era arrivato alla conclusione che la causa della crisi del Riformatore fosse stata la dottrina della colpevolezza necessaria dei primi moti della concupiscenza, insegnata da P. Lombardo; cf. *ivi*, pp. 11-12. Cf. anche la recensione di Y. Congar, *Sur «L'angoisse de Luther»*, in «Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques», 60 (1976), pp. 641-642.

[65] Cf. il nostro precedente lavoro: Galzignato, *La genesi storico-teologica dell'«Evangelo» di Martin Lutero*, pp. 77-178.

[66] *Epithoma pariter et Collectorium circa IV Sententiarum libros egregii viri magistri Gabrielis Biel sacrae theologiae licentiati bene meriti*, Tübingen 1499. Si tratta del *Commento alle Sentenze di Pier Lombardo*, l'opera principale di Biel. Un'edizione recente, in cinque volumi, è stata fatta, a cura di W. Werbeck e U. Hofmann, dall'editrice J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1973-1977. La citeremo con la sigla GBC.

[67] Questo libro è un corso di 89 lezioni sul *Canone della Messa* tenuto a Tubinga; edita recentemente: G. Biel, *Canonis Misse Expositio*, a cura di H.A. Oberman e W.J. Courtenay, 4 vol., Wiesbaden 1963-1966 (la citeremo con la sigla GBE). Alla *Lectio 59*, commentando le parole del canone: «Non aestimator meriti», Biel espone in modo assai diffuso la sua dottrina sul *merito* (GBE, II, 437-447). Pensiamo sia stata soprattutto questa dottrina del «merito» (ben dieci pagine!) a far sanguinare il cuore a Lutero, quando lesse quest'opera.

dell'occamista Gabriel Biel (Lutero aveva letto quest'ultima già per prepararsi all'ordinazione sacerdotale [1506], e la sua lettura – dirà nel 1538 – gli fece sanguinare il cuore[68]). Fu proprio a scuola di questo maestro infatti che egli apprese che, pur non essendo Dio, *de potentia absoluta*, condizionato da nulla di creato, sia naturale che soprannaturale[69], come aveva sostenuto Ockham, tuttavia, *de potentia ordinata*, si era legato. Infatti, rivelandosi, egli aveva liberamente promesso di dare, «*a chi avesse fatto quanto era in suo potere*» (e l'uomo – secondo Ockham e Biel – era ritenuto capace di compiere degli atti, che senza essere meritori, erano moralmente buoni, poteva evitare il peccato mortale, osservare integralmente la legge «*quoad actus substantiam*» anche se non «*ad intentionem praecipientis*»[70], e amare Dio al di sopra

[68] «Gabriel scribens librum super canonem missae, qui liber meo iudicio tum optimus fuerat; wenn ich darinnen las, da blutte mein hertz. Bibliae autoritas nulla fuit erga Gabrielem. Ich behalte noch die bucher, die mich also gemartert haben» (WA Tr 3, 564, 5-8 n. 3722).

[69] «Già Duns Scoto – osserva Iserloh – aveva interpretato la frase "nihil creatum formaliter est a Deo acceptandum"» (E. Iserloh, *Lutero e la Riforma. Contributi per una comprensione ecumenica*, Morcelliana, Brescia 1977, p. 45; cf. inoltre *ivi*, pp. 43-44). Ma confronta anche M. Damiata, *I problemi di G. D'Ockham*, vol. II, *Dio*, Studi Francescani, Firenze 1997, pp. 220-225; A. Ghisalberti, *Amore di Dio e non-contraddizione. L'essere e il bene in Guglielmo d'Ockham*, in *Filosofia del Trecento*, Louvain-La-Neuve 1994, pp. 65-83, in part. pp. 75-83; P. Vignaux, *Luther commentateur des Sentences*, Paris 1935, pp. 90-91.

[70] *Collect.* II, dist. 28, q. u., art. 2, concl. 3: «homo per liberum arbitrium ex suis naturalibus potest divina praecepta **quoad actus substantiam** implere, sed non **ad intentionem praecipientis**, quae est consecutio salutis nostrae» (GBC, II, 539 K, 15-18); III, dist. 27, q. u., art. 3: «viatoris voluntas humana potest **ex suis naturalibus** diligere Deum super omnia» (GBC, III, 503 Q, 23-24). Lutero commentando, negli anni Trenta, Gal 2,16, richiamerà così questa dottrina: «Altri non sono così esperti, come Scoto ed Occam, i quali hanno detto che non si ha bisogno di questa carità data dall'alto per acquistare la grazia di Dio, ma che l'uomo, con le sue forze naturali può amare Dio sopra ogni cosa. [...] Tuttavia, hanno detto questo: La Scrittura ci costringe a riconoscere che, oltre l'amore naturale, di cui non si accontenta, Dio esige ancora la carità che dona egli stesso. Per questo accusano Dio d'essere un tiranno spietato ed un creditore crudele, che non si accontenta di vedermi custodire e compiere la sua legge ma che, oltre una legge che posso ben compiere, esige ancora che io la compia in certe circostanze, sotto un certo ornamento o vestito, così come se una padrona di casa non fosse contenta di una cuoca che le avesse preparato molto bene il suo cibo ma le rimproverasse di non aver preparato il cibo rivestita di vesti preziose e cinta di una corona d'oro. Di che qualità sarebbe questa padrona che, oltre il dovere di cucinare, cui questa cuoca adempie a meraviglia, le domanda ancora di portare una corona d'oro che non può avere? Parimenti, di che genere sarebbe questo Dio che, allorché osserviamo la sua legge per mezzo delle nostre forze naturali, esigesse che le compiamo con un ornamento che non possiamo avere? Ma fanno qui una distinzione, per non sembrare contraddirsi. Dicono che si compie la legge in due modi: anzitutto, secondo la sostanza del fatto (*secundum substantiam facti*) e, in seguito, **secondo l'intenzione di colui che comanda** (*Deinde secundum intentionem praecipientis*). Secondo la sostanza del fatto, cioè: quanto all'atto (oggettivo) stesso, possiamo ben compiere tutto quello che la legge prescrive, ma

di ogni cosa «*ex puris naturalibus*»[71]), la prima grazia, ossia la gratia *gratum faciens* (*facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*[72]), che è la *caritas*[73]. Questa, meritata *de congruo*, ossia dalla liberalità divina, anche da chi fosse in peccato mortale[74], dava la possibilità – qualora fosse stata unita alle altre due condizioni, cioè al *libero arbitrio* e all'*acceptatio divina* – di meritare *de condigno*, ossia a rigore di giustizia, la salvezza. Questa giustizia di proporzionalità fra le azioni dell'uomo e la retribuzione divina era dovuta non alla natura delle cose o alla loro condizione intrinseca ma a una *promessa* che Dio aveva fatto rivelandosi[75], promessa cui egli stesso, però, doveva restare fedele. Dio, in altri termini, *de potentia ordinata*, si era legato. La dottrina della giustificazione di Biel diventava così, *de facto* – come ha giustamente osservato Vignaux –, *una dottrina di merito*[76].

L'iniziativa della salvezza, in tal modo, *era nelle mani dell'uomo*. È facile immaginare quale situazione di sofferenza e di angoscia poteva creare una simile dottrina legalistica o quasi pelagiana. Lutero intuì subito che, se voleva liberarsi dai suoi timori e avere la pace, si doveva arrivare a una dottrina che presentasse una salvezza del tutto gratuita[77]. Ma per giungere a questo percepì altresì che, da una parte, nulla doveva «essere lasciato nelle

---

non possiamo farlo secondo l'intenzione di colui che comanda. Ecco questa intenzione: Dio non si accontenta di vederti fare e compiere tutto ciò che è comandato nella legge, benché non abbia niente di più da esigere. Egli esige inoltre che tu compia la legge nella carità: non quella che tu possiedi naturalmente, ma la carità soprannaturale e divina che egli stesso dona. È forse questa cosa diversa dal fare di Dio un tiranno ed un carnefice, che ci domanda ciò che non possiamo assolvere? E c'è mancato poco che non dicano apertamente che non è per colpa, che siamo condannati, ma per colpa di Dio, che ci chiede di compiere la sua legge in questa circostanza. Io recito queste cose per chiarire quella causa e perché constatiate a quale distanza dalla sentenza della Scrittura si sono smarriti coloro che hanno detto che, con le nostre forze naturali, possiamo amare Dio sopra ogni cosa, o, almeno, che *ex opere operato*, possiamo meritare la grazia e la vita eterna; ma poiché Dio non si accontenta di vederci compiere la legge secondo la sostanza del fatto, ma volendo che la compiamo anche secondo l'intenzione di colui che comanda, la Scrittura ci obbligherebbe, da questo fatto, a possedere un *habitus* soprannaturale, infuso dal cielo, che è la carità, la quale dissero essere la giustizia formale, che forma ed adorna la fede e fa in modo che la fede giustifichi. Così, la fede è il corpo, il guscio, il colore, ma la carità è la vita, il nucleo, la forma. Ecco quello che sono i sogni degli scolastici» (WA 40, 1, 226, 20-228, 27).

[71] *Coll III*, dist. 27, q. u., art. 3 (GBC, III 503 Q, 23-24).

[72] *Coll III*, dist. 27, q. u., art. 3, dub. 2, prop. 2 (GBC, III, 505, Q, 59-80).

[73] *Coll II*, dist. 27 e 28 (GBC, II, 508ss). Cf. inoltre *Coll II*, dist. 26, q. u., art. 2, concl. 4F (GBC, II, 504, F).

[74] Cf. GBE, 447.

[75] Si tratta della promessa di «dare la paga a chi fosse andato a lavorare nella sua vigna».

[76] Cf. Vignaux, *Luther commentateur des Sentences*, p. 47. Cf. il commento di Lutero degli anni Trenta a Gal 2,16 (WA 40/1, 417, 26-242, 14). Per la tr. it. di questi testi cf. Galzignato, *L'Evangelo negli scritti giovanili di M. Lutero*, pp. 268ss, in part. WA 40/1, 220, 4-29, alle pp. 270-271.

[77] Cf. WA 43, 537, 120.

mani dell'uomo», ossia, che era necessario eliminare il libero arbitrio *coram Deo*[78] e, dall'altra, che si doveva arrivare a svuotare dell'elemento legalistico anche il Vangelo[79]. Abbiamo qui, dunque, in questi obiettivi che Lutero si prefiggeva di raggiungere per superare l'angoscia, gli elementi dottrinali che entreranno a formare il nucleo essenziale del suo articolo sulla giustificazione, ossia dell'Evangelo:

a) una salvezza che fosse puro dono di Dio: *la sua misericordia* (WA 43, 537, 12-25), (= *sola gratia*).
b) nulla doveva essere lasciato nelle mani dell'uomo per il compimento della propria salvezza: *negazione del libero arbitrio coram Deo* (WA 18, 783, 17-39).
c) distinzione fra Legge e Vangelo (WA Tr 5, 210, 1-16 n. 5518), lo svuotamento dell'elemento legalistico (Mt 5) dal Vangelo (WA 1, 105, 2-5; 1, 105, 6-17; 1, 113, 16-114, 34), «*Praecepta in Evangelio [...] non sunt Evangelium*» (WA 40/1, 260, 13-14).

Come e *quando* Lutero raggiunse questi obiettivi è quanto ci proponiamo di vedere, prendendo in considerazione i suoi scritti giovanili.

4. *La «giustificazione-evangelo» negli scritti giovanili di Lutero (1509-1516)*

Gli scritti che prenderemo qui in esame sono: *Le Glosse* di Lutero alle *Sentenze di Pier Lombardo*, il suo *Commentario ai Salmi*, il *Commentario alla Lettera ai Romani*, e alcuni *Discorsi del 1516*.

4.1. La «giustificazione» nelle Glosse alle Sentenze di Pier Lombardo (1509-1510)

Non ci è possibile trattare tutti gli aspetti in cui si è estesa la nostra ricerca[80]. Ci fermiamo sui temi: «teologia e filosofia», valore delle opere, «peccato originale», «sinergismo».

4.1.1. Teologia e filosofia

Per quanto riguarda la teologia, vogliamo far notare soprattutto il modo con cui, secondo Lutero, l'uomo può *parlare di Dio*. Se per Agostino, l'uomo può parlare solo «impropriamente» di Dio, in quanto nei suoi confronti,

---

[78] WA 18, 783, 17-39.
[79] WA Tr 5, 210, 1-16 n. 5518.
[80] Si vedano Galzignato, *La genesi storico-teologica dell'«Evangelo» di Martin Lutero*, pp. 181-196; Id., *L'Evangelo negli scritti giovanili di M. Lutero*.

nessun predicamento apparirebbe congruo[81], per Lutero non si può parlare di Dio neppure «impropriamente». Egli infatti annota: «*Non bene exclusisti deum, Bone Magister. Multum alia est impossibilitas elocutionis de deo quam predicamentorum et logicae*»[82]. Non si tratta dunque, solo d'insufficienza di strumentalizzazione logica, è lo stesso linguaggio umano che, in quanto tale, è radicalmente incapace di parlare di Dio[83].

Per quanto riguarda la filosofia, abbiamo già, nella prima delle note sulle *Sentenze*, una prima posizione di Lutero. Se egli afferma qui di non rinunciare affatto a ogni utilizzazione della filosofia in teologia[84], tuttavia loda Pier Lombardo perché si attacca ai Dottori della Chiesa, principalmente a sant'Agostino, e diffida di tutte le cose che i filosofi hanno cercato e non hanno affatto conosciuto: quando le loro discussioni non sono puramente verbali, essi non apportano che delle opinioni[85]. Nella nota successiva il Riformatore precisa, con Ilario, che, per quanto l'uomo possa sforzarsi, egli non potrà mai uscire da discorsi che siano «*arta et conclusa et impedita... et obscura*»[86]. Quale possibilità resta aperta all'uomo? Unicamente quella di servirsi della Parola di Dio: *Non relictus est hominum eloquiis de Dei rebus alius quam Dei sermo*[87]. Per parlare delle cose divine, abbiamo solamente la Parola di Dio. Dunque Lutero, facendo proprie le espressioni di Ilario, vuol dire che un discorso su Dio, una vera teologia, non può non essere che una teologia della Rivelazione, una teologia biblica? Non si vede come si possa dare una interpretazione plausibile diversa. Egli stesso, infatti, prosegue: «*Si aliquis aliis verbis demonstrare hoc quam quibus a deo dictum est, volet, aut ipse non intelligit aut legentibus non intelligendum relinquit*»[88].

Ciò che si cerca o si trova nella Scrittura, osserva più avanti il Riformatore, è assai differente da ciò che si cerca e si trova nella filosofia: «*Non si tratta di definizione fisica o logica, bensì teologica. Come si dicesse: che cosa è il Cristo? Il logico direbbe:* è una persona, il teologo invece: *è una pietra, la pietra angolare, ecc.*»[89].

---

[81] Vi si leggeva, infatti: «cum ratione repugnante nihil de Deo proprie loqui valeamus, saltem improprie et per aenigmata de eo loqui satagamus» (PL 40, 1008-1009).

[82] WA 9, 6, 12-14.

[83] Cf. anche B. GHERARDINI, *La spiritualità protestante. Peccatori santi*, Studium, Roma 1982, pp. 12-13.

[84] WA 9, 29, 1-3.

[85] WA 9, 29, 3ss.

[86] WA 9, 29, 21-22.

[87] WA 9, 29, 20-21.

[88] WA 9, 29, 22-24.

[89] «Non est itaque determinatio phisica vel logica, sed theologica. Sicut quasi diceretur: Quid est Christus? Respondet logicus: est persona, etc., Theologus autem: est petra, lapis angolaris, etc.» (WA 9, 91, 22-24).

Perciò Lutero si riferisce alla Scrittura come alla norma sovrana: «*Anche se molti famosi dottori sono di questa opinione, ma non hanno dalla loro parte la Scrittura, bensì solo ragioni umane, e io ho invece dalla mia parte la Scrittura per dire che l'anima è immagine di Dio, io dico con l'Apostolo: se anche un angelo del cielo, cioè un dottore della chiesa, insegna qualcosa di diverso, sia egli scomunicato*»[90].

«*Bisogna credere e professare la fede nelle parole della Scrittura e adeguarvi il nostro linguaggio, e non viceversa*»[91].

Parimenti, per la conoscenza dell'anima: Dio solo conosce le cose invisibili, egli che ha pesato gli spiriti; gli uomini non saprebbero concepire una pluralità in una sostanza semplice, quale gli angeli o la nostra anima: fra il soggetto e le potenze, gli uni mettono una distinzione reale; gli altri, una distinzione formale; altri una distinzione di ragione. Essi non sanno affatto quel che dicono: nessuno ha l'intuizione delle cose; tutto quello che gli uomini aggiungono alla fede, dono divino, è un prodotto della loro immaginazione. «*Cum enim ista nemo viderit, quicquid supra fidem additur, certissimum est figmentum esse humanum*»[92]: ritroviamo questo tema da un ritorno della teologia speculativa alla fede senza filosofia[93].

4.1.2. Valore delle opere

«*Nella mia lotta, è contro la confidenza nelle opere che me la sono presa fin dall'inizio*»[94], avrà a confessare Lutero un giorno, in un suo discorso a tavola. Ora, in queste glosse, possiamo riscontrare, non solo i primi sentimenti di antipatia verso la dottrina delle opere, ma anche già quell'accanito disprezzo che il Riformatore dimostrerà, in altri suoi scritti, verso colui che possiamo considerare il primo teorizzatore della «giustizia» frutto delle opere umane: Aristotele. Già qui il Riformatore non esita, infatti, di scaglia-

---

[90] «Ego, autem, licet multi inclyti doctores sic sentiant, tamen quia non habent pro se scripturam sed solum humanas rationes, et ego in ista opinione habeo scripturam, quod anima sit imago dei, ideo dico cum Apostolo: "Si angelus de celo, id est doctor in ecclesia aliud docuerit, anathema sit"» (WA 9, 46, 16). Quando ad es. commentando la *Lettera ai Galati*, negli anni '30, sosterrà che il «suo insegnamento è vero e divino» (cf. WA 40/1, 180, 16-182, 18) egli lo farà perché, a differenza dei nominalisti, penserà di averlo dedotto dalla sola Scrittura. Cf. pure PESCH, *Martin Lutero. Introduzione storica e teologica*, p. 78; Y. CONGAR, *Lutero. La fede - La riforma*, Morcelliana, Brescia 1984, p. 34.

[91] «Credere oportet et verbis scripturae fidem profiteri et linguam illis aptare et non econtra» (WA 9, 84, 7).

[92] WA 9, 62ss.

[93] Cf. VIGNAUX, *Luther commentateur des Sentences*, p. 9.

[94] «Fuerunt tantum prima lucta mea contra fiduciam operum» (WA Tr 2, 281, 12-13 n. 1963 [1531]). Cf. pure DTC, IX/1, col. 1219.

re contro di lui tutta la sua aggressività chiamandolo «il narratore di favole», «quello dalla filosofia sciocca»[95].

Siamo convinti che la causa principale del suo odio verso Aristotele vada ricercata nello studio approfondito che il Riformatore aveva fatto dell'*Etica Nicomachea*, opera aristotelica che egli aveva commentato, in un corso tenuto a Wittemberg, a partire dall'autunno del 1508[96]. È lì che il Riformatore dice di vedere l'origine di tutti i suoi guai[97]. È da questa opera infatti – come dirà nello scolio a Rm 1,17 – che ha avuto origine l'idea, che si è diffusa in campo teologico, che la «giustizia dell'uomo», di fronte a Dio, derivasse dalle sue opere e non fosse invece, come aveva detto Agostino, un dono di Dio[98]. Era lui l'orgoglioso e briccone pagano che aveva sedotto – come scriverà nel 1520 – e fatto impazzire con le sue ingannevoli parole tanti cristiani. E a questo aveva contribuito con «*il peggiore dei suoi libri quello della Etica, direttamente contrario alla grazia di Dio e alle virtù cristiane*»[99]. «*Se Aristo-*

---

[95] Tale antipatia non mancò di farsi sentire – come abbiamo visto –, anche se in tono minore, pure nei confronti della filosofia in genere. Scrive ancora in proposito Villoslada: «E non solo aborre la filosofia aristotelica, ma ogni filosofia razionale applicata alla teologia. "O mio lettore chiunque tu sia..., non si è mai visto che il fumo della terra possa illuminare il cielo...; perché la teologia è il cielo, ancora di più, il regno dei cieli, mentre l'uomo è terra e le sue speculazioni sono fumo... E tieni ben presente che il maiale non ha mai potuto insegnare a Minerva, anche se a volte lo presume; né si cacciano leoni e orsi con tele di ragno" (WA 9, 65). E poco prima: "*Vae tibi, maledicta blasphemia, ut incocta est haec faex philosophiae*"» (Garcia-Villoslada, *Martin Lutero. Il frate assetato di Dio*, I, p. 196). Per un approfondimento del pensiero di Lutero nei confronti della filosofia, si vedano: B. Ulianich, *La Chiesa in Lutero (1509-1521)*, vol. I, Il Mulino, Bologna 1967, pp. 28-38; Congar, *Lutero. La fede - La riforma,* pp. 48-49) ed Ebeling, *Lutero un volto nuovo*, pp. 69-83.

[96] Villoslada fa risalire questa ripugnanza già all'epoca in cui Lutero aveva studiato quest'opera nei corsi preparatori alla licenza in arti a Erfurt. Scrive infatti: «Con un senso umanistico, raro in lui, stimava la filosofia di Cicerone molto più di quella di Aristotele. Probabilmente già da Erfurt cominciò a ripugnargli intimamente l'etica eudemonistica del grande pagano di Stagira; invece la morale dell'oratore romano gli sembrava molto affidabile. "Gli *Officia* di Cicerone superano di molto i libri etici di Aristotele; e Cicerone, uomo pieno di preoccupazioni e di cariche civili, s'eleva molto al di sopra di quell'asino ozioso che è Aristotele" (WA Tr 2, 456, 29-32 n. 2412)» (Garcia-Villoslada, *Martin Lutero. Il frate assetato di Dio*, I, p. 106). Cf. anche Ulianich, *La Chiesa in Lutero*, p. 29 n. 38.

[97] Cf. *ivi*, pp. 30ss.

[98] Lutero così si esprime: «Nelle dottrine umane si rivela e si insegna la giustizia degli uomini... Così chiaramente la definisce, nel 3° dell'Etica, Aristotele, secondo il quale la giustizia consegue e deriva dagli atti. Ma secondo Dio la giustizia precede le opere e le opere derivano da essa...» (WA 56, 171, 27-172, 1-11). Cf. inoltre WA 56, 418, 27-419, 2. Congar osserva che «Lutero ritorna spesso sull'opposizione fra il senso paolino e cristiano di "giustizia di Dio" e la definizione aristotelica della giustizia, e cioè rendere a ciascuno il suo» (Congar, *Lutero. La fede - La riforma*, p. 46).

[99] (WA Tr 5, 155, 1-2 n. 5440). «Theologus non fit, nisi id fiat sine Aristotele» (WA 1, 226). Si opponeva con questa frase all'antico adagio: «Sine Aristotele non fit theologus»

tele non fosse stato un uomo in carne ed ossa – ebbe a scrivere, nel febbraio del 1517, all'amico Giovanni Lang, priore di Erfurt – *non temerei di affermare che egli sia stato il diavolo in persona*»[100].

4.1.3. Il peccato originale

Un ulteriore argomento su cui vorremmo soffermarci è la concezione del «peccato originale» tenuta qui dal Riformatore. In margine alla definizione di «peccato originale» data da Pier Lombardo[101], ove egli lo identificava con la concupiscenza (*fomes*), Lutero annota: «i.e. *carentia iustitiae originalis qua absente non potest caro nisi in iniustitiam i.e. peccatum, ideo dicitur fomes peccati, etc.*»[102]. Il fomite è quindi un effetto del peccato originale, mentre l'elemento formale è rappresentato da una privazione: l'assenza della grazia che dovrebbe rendere possibile la rettitudine[103]. Fra Martino interpreta quindi, in senso privativo, gli appellativi con i quali Lombardo designava il peccato originale[104]. Questo, egli dice, non può essere una qualità, perché tutto ciò che è positivo è creatura di Dio e buono in se stesso; esso è invece la privazione della virtù e della forza nell'uomo carnale[105]. In particolare,

---

(traduzione e citazioni sono prese da GARCIA-VILLOSLADA, *Martin Lutero. Il frate assetato di Dio*, I, pp. 106-107).

[100] Lutero, l'8 febbraio 1517, aveva infatti scritto al venerabile padre Giovanni Lang, priore dei monaci di Erfurt, pregandolo di consegnare una lettera al celebre teologo J. Trutfetter. Cf. WA Br I, 88; MLO, VIII, p. 14.

[101] Ecco il testo di Pier Lombardo: «Quid ergo originale peccatum dicitur? Fomes peccati, scilicet concupiscentia vel concupiscibilitas, quae dicitur lex membrorum, sive languor naturae, sive tyrannus qui est in membris nostris, sive lex carnis; unde August., in lib. de Baptismo parvulorum, tom. 7: Est in nobis concupiscentia quae non est permittenda regnare. Sunt et eius desideria, quae sunt actuales concupiscentiae, quae sunt arma diaboli, quae veniunt ex languore naturae. Languor autem iste, tyrannus est, qui movet mala desideria. Si ergo vis esse victor tyranni, atque inermem inimicum invenire, non obedias concupiscentiae malae. His verbis satis ostenditur fomitem peccati esse concupiscentiam» (*II Sent*. Dist. 30 c. 8.2).

[102] WA 9, 73, 23-26. S. ANSELMO, *De conceptu virginali et de originali peccato*, PL 158 (431-464), col. 435 C-436 A; FR. SCHMITT, *Opera sancti Anselmi*, vol. II, Edinburgi 1956, pp. 142-143.

[103] WA 9, 73, 29-35: «Quae concupiscentia est etiam inobedientia carnis, peccatum, lex membrorum, quae omnia sunt nihil aliud nisi privatio obedientiae carnalis, quia peccatum originale est Nihil seu privatio sicut omne peccatum quoad formale: quoad essentiale autem est ipse motus carnis immo ipsa caro et sanguis privata virtute et gratia. Ideo enim caro concupiscit, quia est deserta a gratia et virtute».

[104] PL 192, 722. Cf. pure UGO DI SAN VITTORE, PL 175, 460-461.

[105] WA 9, 73, 35-41: «Quae tabes, et quaecumque assumuntur positive significantia nomina in exprimendo peccato originali debent privative exponi. Non enim est genus, qualitas, calor aut humor vel deformitas tabida vel putrida, cum haec omnia sint creaturae

il Riformatore afferma chiaramente che la concupiscenza non costituisce il peccato originale nel suo aspetto di «colpa», ma ne è soltanto «la pena». Dopo il battesimo questa resta per rendere difficile l'osservanza del precetto di Dio, che prima del peccato si osservava facilmente. Lutero rinforza qui il tono e mostra come il compimento della volontà di Dio resta difficile per il cristiano poiché la carne resiste allo spirito[106]. Mentre il peccato originale viene cancellato del tutto nel battesimo, la concupiscenza, per quanto «debilitata», resta[107]. Per conseguenza – egli dice – bisogna respingere l'opinione di Lombardo «*Sententia igitur Magistri non est tenenda, scilicet quod peccatum originale sit fomes, languor naturae, tyrannus, etc. Haec enim omnia sunt nomina carnis inoboedientis, furentis, indomitae contra spiritum quae sic facta est ex ablatione justitiae originalis. Sicut si equus rupto freno sessore etiam invito rebellet et lasciviat, facit omnia, sicut est natura sua, si non assit frenum: Ita et carni naturale est ita furere, sed per justitiam regeretur*»[108].

Paquier fa qui giustamente osservare, come in una concezione del peccato originale in cui esso viene definito «privazione della giustizia originale» e in cui non può essere definito come «la concupiscenza o fomes del peccato» – giacché esso è completamente estinto dal battesimo –, Lutero vi abbia tuttavia già mescolato delle note della scuola agostiniana: «*assente la giustizia originale, la carne non può che cadere nell'ingiustizia, cioè nel peccato*»[109]. E Strohl fa giustamente osservare inoltre: «Se, anche per Lutero, la colpa è perdonata, non resta meno vero che la tendenza al male, inflitta come punizione duratura alla specie umana, è ancora enorme, e che è sufficiente all'uomo cedere a un'inclinazione così potente (e basta così poco perché questo succeda) per ricadere nel peccato e ritornare colpevole. È confrontando queste

---

et bonae, licet poenales quandoque, sed solum ablatio virtutis et fortitudinis ex carne, i.e. carnali homine».

[106] WA 9, 75, 14-26, al c. 2 della distinzione 32: «"Quia et reatus ipsius solvitur": qui solus est et totum peccatum originale, prout reatus includit culpam, alias secus. Nam illa concupiscentia in carne est nihil nisi inoboedientia carnis ad spiritum quae de se non est culpa, sed poena, quia si esset aliquo modo culpa et non dimitti in baptismo diceretur, injuria fieret baptismo et gratiae dei. Igitur ante baptisma est ei annexa culpa et reatus tanquam poenae temporali quae omnino manet post baptismum, et non est mala nisi occasionaliter inquantum ratio contra eam sibi in pugnam pro poena inoboedientiae primae relictam debet certare, ut quae prius cum facilitate potuit dei praeceptum in omnibus carne oboediente sibi implere, nunc propter inoboedientiam suam in poenam cogitur cum difficultate et in omnibus renitente carne implere». (Cf. pure Strohl, *Luther jusqu'en 1520*, p. 89).

[107] WA 9, 75, 11-13: «Et ex hoc iam patet, quod peccatum originale non est ipsa concupiscentia seu fomes, quia non tota aboletur, sed tantum debilitatur, peccatum autem originale totum aboletur».

[108] WA 9, 75, 26-33.

[109] DTC IX/1, col. 1212.

note dominate da un'emozione così straziante con le deduzioni così serene dell'autore delle *Sentenze* che si sente come quest'argomento preoccupasse Lutero. L'annotazione concernente il peccato è una delle più lunghe e delle più personali. Qui, è il cuore di Lutero che parla. Come l'uomo così debole, esposto senza sosta a cadere in un peccato mortale, può sussistere davanti a Dio? La dottrina della *concupiscentia invincibilis* e della *concupiscentia rea* che Lutero svilupperà durante tutto il Commentario della Lettera ai Romani si prepara già»[110].

La concupiscenza però per coloro che vivono in Cristo – osserva infine Lutero – non nuoce[111].

4.1.4. Sinergismo

Un ultimo elemento sul quale vorremmo soffermare la nostra attenzione è il problema del *sinergismo*, ossia del rapporto «grazia-libertà» e quindi, al limite, il problema del «merito» dell'uomo. Lutero – come vedremo con più precisione nel paragrafo che segue – comincia in questo periodo (1509) la lettura degli scritti mistici di Agostino, impregnati di filosofia neoplatonica, nonché del *De Trinitate* e del *De civitate Dei*. Egli viene così a incontrarsi con la concezione di un Dio attivo[112], che prende l'iniziativa della salvezza dell'umanità. La sua grazia è una forza rigeneratrice che agisce senza tregua. Le glosse in margine del libro di Agostino, da lui letto in questo tempo, provano come il Riformatore ammirasse molto questi trattati, che parlano

---

[110] STROHL, *Luther jusqu'en 1520*, p. 90.

[111] Commentando la frase di sant'Agostino, citata dal Lombardo: «Dimittitur concupiscentia carnis in baptismo: non ut non sit, sed ut non imputetur in peccatum», Lutero scrive: «Ecce ex his omnibus liquet, quod solum reatus solvitur. Unde videtur Augustinus concupiscentiam dupliciter capere, primo prout includit culpam, et sic potest dici malum in carne, et sic forte Magister loquitur de peccato originali. Alio modo sinitur cum exclusione culpae. Et sic non est per se mala, sed est poena tantum et per accidens mala, prout anima non vincens eam peccat ex eius inclinatione et pondere. Unde dicit Apostolus, quod concupiscentia non nocet his [qui] secundum Christum vivunt, quia non est malum deleta culpa, sed tantum pondus et inclinatio ad malum quam sic deus esse voluit in poenam Adae. Dupliciter itaque concupiscentia seu fomes dicitur malum, primo quia habet ipsum malum i.e. absentiam freni, quod est justitia originalis. Secundo quia est occasio mali i.e. peccati actualis. Sed ipsa neutrum illorum est, cum malum sit nihil» (WA 9, 75, 35-41; 76, 1-8). Lutero intende il peccato come un «niente» in quanto dice privazione: WA 9, 78, 1-2: «"dicuntur privationes": Dicuntur enim eaedem privationes peccata, quia sunt voluntariae carentiae boni, justi inesse debiti». Cf. anche WA 9, 56, 5-8 e 78, 15-19.

[112] Strohl fa notare che la concezione di Dio che Lutero aveva ereditato da Staupitz era piuttosto una concezione quietista, la cui grazia rassomigliava un po' alla debolezza di un padrone indebitamente indulgente, mentre il Dio di Agostino è più attivo (cf. STROHL, *Luther jusqu'en 1520*, p. 91).

così religiosamente di cose religiose[113]. Quanto ai trattati antipelagiani, che sviluppano la teologia della grazia, se anche non ne aveva fatta una lettura diretta – il che avverrà qualche anno più tardi – dobbiamo dire che egli era venuto a una loro, seppur parziale, conoscenza attraverso gli estratti che se ne trovano presso il Lombardo. Lutero loda quest'ultimo di trarre le sue prove così abbondantemente dai Padri; e in effetti Lombardo ha citato Agostino circa mille volte. Ora Strohl giustamente osserva: «È sorprendente vedere che Lutero si appropria di alcune idee caratteristiche di sant'Agostino, benché esse si scostino dalla teologia occamistica. Secondo quest'ultimo, la grazia divina e la volontà umana sono due forze principali ed eguali[114], che collaborano alla salvezza dell'uomo. Sant'Agostino, appoggiandosi su Rm 9,16: "*Questa non viene dunque né da colui che vuole, né da colui che corre, ma da Dio che fa misericordia*", afferma che senza l'iniziativa di Dio e l'appoggio continuo della grazia, l'uomo non perverrebbe alla salvezza[115]. Una segreta affinità attirava Lutero verso questa concezione per la quale si pronuncia con energia in una nota. Egli afferma che è contrario alla dottrina dell'Apostolo attribuire alla volontà tanta attenzione quanto alla grazia; bisogna al contrario riconoscere che la salvezza è unicamente opera di Dio. Dio viene incontro all'uomo, prende l'iniziativa, la sua grazia è preveniente, operante e cooperante. Non è l'agostinismo integrale che troviamo qui[116], ma si osserva che Lutero è attratto da questa pietà che ha fatto l'esperienza di un Dio vivente. Per la stessa ragione riassume la *Distinzione 27* nei versi attribuiti ad Alberto Magno: "*Tutti i meriti che tu puoi avere, la grazia preveniente, te li dona; Dio non corona in noi nulla se non i propri doni*"[117]. "Sei anni più tardi scriverà gli stessi versi in margine a un discorso di Taulero"[118]»[119]. Fin da queste glosse è possibile quindi constatare l'interesse di Lutero per la dottrina del merito di Agostino, che tanta polemica aveva suscitata nell'ambiente monastico del suo tempo e del medioevo, e che Lutero stesso, dopo averla fatta propria, finirà col rifiutare.

---

[113] WA 9, 1-14 e 15-27.

[114] «Aeque principales» (WA 9, 70, 35-36).

[115] «Ut ita recte dictum intelligatur, ut *totum* detur Deo, qui hominis voluntatem bonam praevenit et praeparat adiuvandam et adiuvat praeparatam, nolentem praevenit, ut velit, volentem subsequitur, ne frustra vetit» (citato in Strohl, *Luther jusqu'en 1520*, p. 91).

[116] Lutero respinge l'idea di grazia irresistibile: WA 9, 62, 28 «gratia non necessitat, sed inclinat» (D. 574).

[117] WA 9, 72 (D. 580).

[118] WA 9, 99, 26-27: «Quicquid habes meriti, praeventrix gratia donat: Nil Deus in nobis praeter sua dona coronat».

[119] Strohl, *Luther jusqu'en 1520*, pp. 91-92.

4.2. La giustificazione nel Commentario ai Salmi (1513-1515)

È in questo *Commentario*, ci ricorda Melantone, che Lutero cominciò a combattere l'«errore che regnava nelle Scuole»[120].

4.2.1. «Iustus est in principio accusator sui» (Pr 18,17)

Fin dal commento al Salmo 1 appare chiaro come Lutero abbia preso subito le sue distanze da una teologia della giustificazione che poneva il suo inizio nelle opere dell'uomo. Al «*facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam*» di Gabriel Biel, egli ha contrapposto subito il «*Iustus in principio est accusator sui*» (Pr 18,17)[121], operando così, nel campo della dottrina sulla giustificazione insegnata nelle scuole, una rivoluzione «copernicana». Questo nuovo principio, mutuato fondamentalmente da Agostino[122], ma soprattutto dalla teologia mistica, in particolare da san Bernardo e da Gersone[123], non solo ritorna con insistenza in tutto il *Commentario ai Salmi*, ove si arriva a identificare *iustitia* con *humilitas fidei*[124], ma è una costante che caratterizza anche il periodo successivo[125]. Così ad esempio, il 15 febbraio 1518, scrivendo all'amico Spalatino, Lutero si chiederà: «*Quid est iustitia? Est accusatio sui. Quid Iustus? Accusator sui*» (WA Br 1, 145, 29ss).

In questo contesto, pertanto, «giusto» viene definito non più colui che fa, ma colui che si confessa colpevole, ossia colui che per primo, di fronte al giudizio di Dio che lo dichiara peccatore, si riconosce tale.

La «giustizia» poi, con la quale l'uomo viene liberato dalla sua ingiustizia e strappato dalla legge del peccato che è nelle sue membra, e dalla pena del peccato, è la «*giustizia di Cristo*» la «*fides Christi*» (WA 3, 111, 31-35; 112, 1-4), la «*iustitia fidei*», anzi «*solius fidei, qua coram Deo [homines] iusti fiunt*» (WA 3, 451, 8-10). Per mezzo di questa giustizia l'uomo deve essere liberato non solo dal peccato originale, ma anche dai «resti» (*reliquie peccatorum*) del peccato originale, i moti della concupiscenza, che di fronte a Dio sono ancora «*peccata, mala et damnabilia*». Essi sono la legge delle membra, di cui parla Paolo in Rm 7, o legge della carne, che è carne di peccato (WA 4,

---

[120] Cf. CR VI, 158ss, tr. it. in *Gr. Ant. Fil.*, vol. VIII, p. 1055.

[121] WA 55, II, 33, 1; WA 3, 29, 16.

[122] Si veda ad esempio tutta l'impostazione del *De Spiritu et littera* o il commento ai Salmi 30 o 70 nelle *Enarrationes*.

[123] Diss. *De diversis*, 15; PL 183, 577-579; cf. inoltre MIEGGE, *Lutero giovane*, p. 97, nota 15 e p. 104.

[124] WA 3, 588, 6-8.

[125] Basti pensare al suo commento a Rm 2,1 e 3,1-8 o a Rm 4,7.

207, 2-4). Lutero, per descriverli, ricorre alle immagini con le quali il Lombardo aveva definito il fomite del peccato, ossia la concupiscenza, senza però identificare qui, come egli aveva fatto nelle Sentenze, questa con il peccato originale (WA 4, 207, 22-29). Questa «*infirmitas*» è stata lasciata nell'uomo «*ad pugnam*» (WA 3, 348, 38-40). Essa gli rende difficile il poter compiere il bene, ma non gli toglie il libero arbitrio (WA 4, 207, 7-16). Ha lo scopo di farci conoscere la nostra debolezza e di indurci all'umiltà e al ricorso fiducioso alla grazia (WA 4, 207, 31-35).

Per la presenza della «*infirmitas*», che è peccato, anche se non grave (WA 3, 292, 27-38), l'uomo, anche giustificato, è sempre immondo. Anche il giusto, pertanto, resta diviso in se stesso tra lo spirito e la carne: «*secundum quod perfectus sum, adhesi testimoniis tuis ego totus, secundum quod imperfectus et adhuc carnalis, adhesi anima mea pavimento*» (WA 4, 320, 17-34). Si può dire che abbiamo già qui, seppur in embrione, la dottrina del «*simul peccator et iustus*» di Lutero e del suo concetto di penitenza (WA 4, 363, 29-37; 364, 1-12). La concupiscenza non è il peccato originale permanente, ma solo peccato veniale, contro cui il giusto, fin che sarà in questa vita, dovrà sempre combattere, senza mai riuscire a dominarla definitivamente (WA 4, 388, 30-33 e WA 4, 207, 31-35).

4.2.2. La duplice rivelazione attraverso il Vangelo

Ma l'uomo sa di essere peccatore, sa di essere giustificato dalla «giustizia di Cristo» solo per una divina illuminazione, lo può conoscere per fede. Lutero dopo aver commentato, infatti, il primo versetto del **Salmo 31 (32)**: «*Beati quorum remissae sunt iniquites*», nessuno è beato a meno che non gli vengano rimesse le iniquità, osserva come da questo versetto si possano dedurre due conclusioni:

a) nessun uomo è senza peccato, perciò tutti sono sotto l'ira di Dio. Ciò che si richiede è che questi peccati gli vengano rimessi;
b) questa remissione non avviene se non per mezzo di Cristo, «*Ergo nemo ex se, sed per solum Christum salvus erit!*» (WA 3, 174, 10-13).

Questa è pure «la conclusione», egli prosegue, di tutta la Lettera ai Romani, sintetizzata nei versetti di Rm 1,18 e 1,17 (WA 3, 174, 13-16). E commenta: nessuno potrebbe dunque sapere di essere peccatore e perciò sotto l'ira di Dio, e di essere liberato dalla giustizia di Dio (passiva), se Dio attraverso il suo Evangelo non glielo rivelasse (WA 3, 174, 16-20). Come si può facilmente vedere, il duplice messaggio contenuto nel principio «*Iustus est in principio accusator sui*» (Pr 18,17) entra ora qui a costituire il duplice contenuto della rivelazione che viene manifestato attraverso il Vangelo:

a) tutti siamo peccatori e perciò sotto l'ira di Dio;

b) tutti veniamo salvati da quest'ira per «la giustizia di Cristo».

L'Evangelo, pertanto, diventa l'elemento unitario dei due momenti, anche se qui ancora non viene detto esplicitamente.

Nel commento al **Salmo 50 (51)** Lutero ribadisce il duplice contenuto della rivelazione, con due precisazioni rispetto al Salmo 31:

a) per rivelazione, **per un Patto**, per una promessa, che Dio ha fatto, sappiamo che egli dà la sua giustizia a chi si confessa peccatore[126];
b) per rivelazione sappiamo che siamo **tutti peccatori** e perciò tutti sotto l'ira di Dio. È quindi *impossibile diventare giusti «ex se».*

Nel **Salmo 71 (72)** Lutero identifica l'**Evangelo** con la «*gratia*» o «*lex gratiae (quod est Id.)*», «*lex pacis*», e ciò, aggiunge, che è straordinario (*mirum*) è come questa «*gratia*» sia insieme «*giudizio*» e «*giustizia*». La lettura di queste due categorie, fatta per la prima volta in modo unitario secondo il triplice senso anagogico, analogico e tropologico – di cui, quest'ultimo «*est ultimatus et principaliter intentus in scriptura*» (WA 3, 335, 21) –, permette al Riformatore di svelare il senso dell'Evangelo: l'Evangelo in quanto «giudizio», inteso in senso tropologico, ha lo scopo di rendere l'uomo ingiusto e quindi umile di fronte a Dio. Ma accanto a questo giudizio resta qui ancora, per Lutero, quello anagogico (WA 3, 466, 32; 467, 1-4). Sotto questo aspetto (anagogico o profetico) la differenza, per lui, fra *iustitia* e *iudicium* è da riscontrarsi nel fatto che la prima si riferisce più ai buoni, il secondo soltanto ai cattivi, in quanto *iustitia* suona positivamente come salvante, *iudicium* come condannante[127]. Ma questo corrisponde alla concezione tradizionale secondo cui la «*iustificatio impii*», la giustificazione dell'empio, renderebbe possibile che uno possa resistere davanti al *iustus Deus* dell'ultimo giorno. La bontà, che la giustificazione crea, e le buone opere che la rendono possibile pongono il fondamento per la speranza in Cristo anche di fronte alla sua giustizia vendicativa, mentre i cattivi debbono aspettare la dannazione[128]. Pertanto, le espressioni bibliche «*Iudica me Domine*», «*Iudica terram*», «*Iudicabit orbem terrae*» ecc. diventano soavissime – afferma Lutero – se le si intende in senso «tropologico» e non in senso «anagogico» (o profetico), perché in tal caso significherebbero: «*Tu li giudicherai e li dannerai*» ecc. All'uomo, reso umile per l'accettazione del suo giudizio, Dio dà la sua «grazia», ossia «la sua giustizia». Tale giustizia non proviene dalla lettera della legge mosaica, ma dalla legge spirituale, che è la «*virtus Christi*», «*Spiritus Sanctus*», «*Euangelium*».

---

[126] WA 3, 284, 15-25; 285, 1-5; WA 3, 288, 37-41; 289, 1-10.

[127] WA 3, 466, 31-32.

[128] Si veda quanto ha scritto in proposito MODALSLI, *Luthers Turmerlebnis 1515*, p. 71, ove conclude: «Il corso del pensiero è, nei *Dictata*, tradizionalmente cattolico» (*ivi*, pp. 71-72).

Dunque Lutero, con il senso tropologico, è riuscito a motivare, in maniera per così dire scientifica, che la «giustizia di Dio» annunciata nell'Evangelo è quella «passiva».

4.2.3. Prima definizione di «vetus lex (Legge)» e «nova lex (Vangelo)»

Commentando poi il **Salmo 84 (85)**, Lutero introduce una prima definizione fra *vetus lex* e *nova lex* e quindi fra «Legge» e «Vangelo» (WA 4, 9, 28-35), ma questa definizione è ancora pienamente tradizionale. Un tema, infine, su cui il Riformatore è ritornato spessissimo negli ultimi Salmi è quello della **Promessa** o **Patto**. Egli introduce qui una ulteriore novità rispetto alla dottrina di Biel. La Promessa veniva considerata dal Dottore di Tubinga una delle tre condizioni per poter meritare «*coram Deo*» la salvezza. Questa per Lutero sarà data in premio da Dio non più a chi viene a lavorare nella vigna, quindi *a chi fa*, com'era per Biel, ma a chi avrà creduto e sarà battezzato, quindi *a chi crede*. Anche la fede e la grazia, con le quali oggi veniamo giustificati, non ci giustificherebbero affatto «*ex seipsis, nisi pactum dei faret. Ex eo enim precise, quia testamentum et pactum nobiscum foecit, ut qui crediderit et baptistus fuerit, salvus sit, salvi simus*» (WA 3, 288, 37-41; 289, 1-1). Per Lutero Dio è verace, ossia mantiene «la promessa», non quando dà il premio promesso, ma quando ci usa misericordia (*dum miseretur, fit verax [id est servat fidem et promissum]*) nel Cristo (WA 4, 13, 9-24). Pertanto Cristo stesso diventa qui il contenuto della Promessa. La «grazia di Dio», che è la «Misericordia» (WA 4, 2, 19-23; 3, 1-2), e la «Verità», che è il compimento della Promessa, si sono congiunte in una sola persona: **Cristo** (WA 4, 16, 29-39; 17, 1-4). Questo tema permette al Riformatore di affrontare anche quello del **merito**. L'uomo così, con le sue opere, può solo disporre se stesso a ricevere il dono della grazia, che gli viene concessa per pura misericordia, non vantare un diritto – come voleva Biel –, seppur legato a una promessa (WA 4, 17, 7-26). Cristo, nostra giustizia, è per tutti. Se uno non diviene giusto è perché non lo accoglie (WA 4, 17, 27-42). Il senso cristologico, che aveva ispirato Lutero fin dall'inizio della sua interpretazione dei Salmi, lo porta infine a concludere che i singoli fedeli, in quanto «creati in Cristo», sono «opus Dei», ossia che Cristo agisce in queste sue creature, e da questa sua cooperazione con esse deriva la dignità e perciò il fondamento dei loro meriti. È chiaro che, in questa prospettiva, il fondamento del merito non veniva più a essere qualche cosa di estrinseco all'uomo, com'era la Promessa nella prospettiva di Biel, ma era Cristo stesso.

In conclusione, a proposito della «*giustizia di Dio*», possiamo dire che – al termine del suo Corso sui Salmi – Lutero avesse risolto il dilemma su quale delle due giustizie fosse quella annunciata nel Vangelo? Non lo credia-

mo, anche se un passo l'aveva di certo fatto con l'uso del «senso tropologico» applicato al concetto di «giustizia di Dio (passiva)».

Analogo discorso potremmo fare nei confronti dei tre sensi applicati al «*Iudicium Dei*». Ma possiamo dire che Lutero, in questo Corso, sia arrivato a negare il libero arbitrio *coram Deo*? (WA 18, 783ss). Il fatto che egli abbia usato ancora il *senso anagogico* ci porta a rispondere negativamente. Da ultimo, vogliamo osservare che non ci sembra possibile cogliere nei *Dictata* quei sentimenti di gioia che egli dice d'aver provati nell'ora benedetta della *Turmerlebnis*[129]. Dunque al termine di questo Corso, l'esperienza della Torre – a nostro parere – non era ancora avvenuta. Possiamo così asserire che, se Lutero voleva una «salvezza incondizionata», in questo *Commentario ai Salmi* vi era ormai giunto vicino[130], ma non l'aveva ancora raggiunta.

4.3. La giustificazione nel Commento alla Lettera ai Romani

Il tema dell'Evangelo», che nella sua realtà di duplice annuncio abbiamo visto costituire già nei Salmi, in modo straordinario (*mirum*), un unico evento di grazia, attraversa l'intero *Commento della Lettera ai Romani*. Fin dall'Introduzione, il Riformatore identifica questo duplice annuncio con lo scopo stesso che l'apostolo si prefiggeva da questa sua Lettera: sradicare qualsiasi pretesa dell'uomo di giustificarsi da sé e porre in risalto l'ampiezza del peccato e della miseria umana, così da poter evidenziare quanto fosse necessaria per salvarsi la giustizia che viene da Dio (*iustitia externa et aliena*), giustizia che è dono di Dio, in Cristo, e che risana il male dell'uomo[131].

4.3.1. Sola gratia!

Nei primi tre capitoli, attraverso una esegesi laboriosa, Lutero raggiunge il primo obiettivo che si era prefissato: una giustificazione, una salvezza del tutto gratuita. Dopo aver osservato, commentando **Rm 1,17**, che la «**giustizia di Dio**» intesa qui da Paolo era quella passiva e che l'uomo viene giustificato dalla *sola* fede, avanza l'ipotesi che la *sola fides* escluda anche le opere seguenti la giustificazione: «*sensus videtur quod iustitia Dei sit ex fide totaliter*» (WA 56, 173, 8-9), e arriva a concludere, in una aggiunta tardiva al corollario dello scolio a Rm 3,20, «*nec opera precedentia nec sequentia*

[129] In questo ci trovavamo, quindi, in pieno accordo con le conclusioni cui era arrivato Modalsli (Modalsli, *Luthers Turmerlebnis 1515*, pp. 5-77 e 87-91). Cf. anche sopra nota 90.

[130] Cf. WA Tr 5, 210, 1-16 n. 5518.

[131] Cf. WA 56, 157, 2-6 e WA 56, 3, 6-16; 4, 11-12.

*iustificant. [...] Ergo **sola** gratia iustificat*» (WA 56, 255, 15-19). Ma vediamo, seppur in breve, come egli sia giunto a questa conclusione.

Anzitutto vogliamo fermare la nostra attenzione sull'esegesi di Lutero agli ormai famosi versetti di **Rm 1,16-17**. Ciò che balza subito all'evidenza è la sicurezza con cui il Riformatore afferma che la «giustizia di Dio» qui in oggetto, per la quale si diventa giusti *coram Deo*, non è quella proveniente dalle opere, ma quella che proviene dalla fede. Così **il giusto** non è più il *faciens quod est in se* di Biel e nemmeno – notiamo – l'«*in principio accusator sui*» (Pr 18,17), come egli aveva affermato nel suo commento ai Salmi (anche se questa nuova definizione non lo esclude), ma **il credente**: *nullus est iustus, nisi qui credit*, *ut Marci* ecc. Il destinatario della Promessa, ossia della salvezza, è colui che crede, come aveva affermato nel commento ai Salmi 50 e 71, 84, ecc. (WA 56, 10, 4-9; 11, 1). Per la fede uno diviene degno della salvezza: «*Iustus [...] vivit*», cioè «*salvus erit*» (WA 56, 11, 1). E nello scolio egli dimostra d'aver tranquillamente risolto il dilemma che tanto l'aveva angustiato: «*Qui di nuovo diciamo che per "giustizia di Dio" si deve intendere non quella per la quale Dio è giusto in se stesso, ma quella per la quale veniamo giustificati da Lui stesso: e questo avviene per la fede nell'Evangelo*» (WA 56, 172, 3-5). Da questo possiamo dedurre che Lutero a questo punto aveva già avuto l'esperienza della Torre. In un discorso a tavola del 1542/1543, infatti, aveva così ricordato la soluzione avvenuta in quella circostanza:

> Per lungo tempo ho delirato, non sapevo come fossi dentro di me. Sapevo certo qualcosa, eppure non sapevo affatto che cosa fosse, fino a quando non pervenni al passo di Rm 1,17: *Iustus ex fide vivet*. Questo mi aiutò. Allora vidi di quale giustizia parla Paolo: lì, precedentemente nel testo si trova «giustizia», allora riunii l'astratto con il concreto e fui sicuro del fatto mio, imparai a distinguere fra la giustizia della legge e la giustizia del Vangelo. Prima non mi mancava altro che quello, di non fare differenza fra Legge e Vangelo, pensavo che fossero un tutt'unico *et dicebam Christum a Mosè differre nisi tempore et perfectione*. Ma quando trovai la differenza, *quod aliud esset lex, aliud evangelium*, allora da qui mi aprii un varco (WA Tr 5, 210, 6-16 n. 5518 [1542/1543]).

In continuità dunque con i *Dictata*, Lutero intende anche qui: «giustizia di Dio», la giustizia con la quale Dio fa l'uomo giusto, ma, mentre là motivava tale scelta facendo appello al senso tropologico, qui invece fa ricorso a due passi del *De spiritu et littera*, con una precedenza degna di nota del cap. XI,18 sul cap. IX,15[132]. Se Lutero cita qui per primo il cap. XI, è a nostro av-

[132] Vogliamo far presente che Lutero aveva trovato questa espressione già a Erfurt, quando privatamente si era letto il *De Trinitate*, e precisamente al cap. 14, 12, 15. A questa citazione rimanderà anche lo stesso Concilio di Trento (cf. DS 1529).

viso perché, solo in questo capitolo, Agostino aveva messo la «*iustitia Dei*» passiva, in rapporto a Rm 1,17, mentre nel cap. IX era in relazione a Rm 3,21-22.

La risposta di Paolo gli faceva intuire, inoltre, che qui veniva offerta una risposta ancor più radicale al suo problema: nulla era lasciato nelle mani dell'uomo per quanto riguardava la propria salvezza (cf. WA 18, 783, 17ss). Essere giustificati significava in ultima analisi avere la certezza di essere salvati (*iustus ex fide = salvus*)[133]. Ma Lutero sente che questa sua intuizione doveva ancora essere verificata (e questo, forse, spiega l'assenza in questo commento di ogni cenno a quel senso di novità e di gioia di cui ci ha parlato nella Prefazione del 1545). Infatti, proseguendo la sua esegesi, osserva: «*Ideoque* ***sensus videtur*** *esse, quod* ***iustitia Dei*** *sit* ***ex fide totaliter***» (WA 56, 173, 8-9), ove il «*videtur*-sembra» sta, appunto, a indicare una tesi non ancora del tutto dimostrata, e il «*totaliter*-totalmente»[134], come precedentemente con il «*sola* fide», indica una giustificazione completamente autonoma dalle opere.

Dal versetto **1,18** in poi Lutero passa a evidenziare come tutti gli uomini siano, per Paolo, peccatori. E dopo aver ripreso – nel commento a Rm 2,1 – Pr 18,17 per stigmatizzare l'operato dei «giustiziari», passa a precisare, in Rm 2,12, che quando Paolo parla della Legge che va distinta dallo Spirito si deve intendere tutta la Legge, anche i Dieci comandamenti (WA 56, 197, 7-8).

Commentando **Rm 2,15**, Lutero introduce il tema del «**gioioso scambio**» che gli permette di raggiungere la certezza che la salvezza deriva dalla *sola* fede. Dopo aver osservato che il fatto di aver compiuto delle opere buone può servire a convincerci – sia pagani che ebrei – che possiamo conoscere la legge, di cui i pensieri di compiacenza per il bene fatto o il male evitato sono garanzia, ma non a testimoniare che abbiamo con le opere del tutto soddisfatto Dio, osserva: «Di qui sorge il problema: da dove ci possono venire le ragioni che ci difendono? La risposta non può che essere: *solo in Cristo*! Martino introduce qui, per la prima volta, il tema dell'*admirabile commercium*»[135], che egli mutua dalla teologia mistica, in una interpretazione del tutto personale, così come esporrà, un anno più tardi a Spalatino[136]. Prosegue infatti:

---

[133] Cf. quanto ha scritto, in proposito, MODALSLI, *Luthers Turmerlebnis 1515*, pp. 87ss, ove fra l'altro si legge: «"Iustus ex fide" è identico a "salvus ex fide" – questa conoscenza rimarrà, per Lutero, fondamentale e indiscutibile» (*ivi*, p. 88).

[134] Facciamo presente come Lutero avesse commentato già questo passo nelle *Glosse alle Sentenze* di Pier Lombardo, ma non abbia parlato lì di *ex fide totaliter* (cf. WA 9, 99).

[135] WA 56, 204, 14-29.

[136] Cf. *Lettera a Spalatino* dell'8 aprile 1516 (WA Br 35 I, 35, 15-61; tr. fr. M. LUTHER,

> Da dove verranno allora le ragioni che ci giustificano? **Solo da Cristo e in Cristo**. Poiché se il cuore ha rimproverato e accusato colui che crede in Cristo, testimoniando a suo carico il male compiuto, subito [il cuore] si distoglie da sé e si rivolge al Cristo e dice: **Lui ha soddisfatto per me, lui è il giusto, lui è la mia difesa, lui è morto per me, e ha fatto sì che la sua giustizia fosse mia e che il mio peccato diventasse suo. Ora, se ha fatto suo il mio peccato, io non l'ho più e ne sono libero, e, se mi ha donato la sua giustizia, io sono divenuto giusto della sua medesima giustizia. Ma il mio peccato non può annullare lui, verrà invece assorbito nell'abisso infinito della sua giustizia, poiché egli stesso è Dio, benedetto nei secoli**. E così «Dio è più grande del nostro cuore» (Gv 3,20). Il difensore è più grande dell'accusatore, infinitamente più grande. Dio è il difensore, il cuore è l'accusatore[137]. Che sproporzione!?! È così, proprio così! «Chi accuserà gli eletti di Dio?» (Rm 8,33). Nessuno! Per quale ragione? Perché «Dio è colui che giustifica». «Chi li condannerà?». Nessuno! Perché? Perché «Cristo Gesù» – che è anche Dio – «è morto, anzi è risorto», ecc. «Se dunque Dio *è per noi*, chi sarà contro di noi?»[138].

Degna di particolare attenzione è l'esegesi a **Rm 3,4**. Lutero introduce qui un elemento nuovo. Egli fa notare che il peccatore diventa giusto, non tanto per il fatto che ritiene Dio veritiero quando lo dichiara peccatore (*tale credi*), quanto piuttosto *per il credere a Dio*. È per tale credere che egli è reputato giusto da Dio. Qui Martino non intende più la *fides* come *fidelitas Dei*, ma come «*credulitas in Deum [...] que est ipsa impletio promissionis*» in relazione a «*iustus ex fide vivit*» (WA 56, 220, 9-221, 3). Di più egli precisa: «*Iustificatio Dei et credulitas in Deum idem est*». Si tratta dunque della *iustificatio Dei extrinseca* ossia di quella che avviene negli uomini (WA 56, 226, 421). La *iustificatio Dei* passiva è la stessa che è attiva nei confronti dell'uomo: così in Rm 4,5 e Rm 1,17. La «giustizia di Dio» ci viene donata *attraverso la fede nella sua Parola*. La ragione ne è che questa fede è dono di Dio. Per rivelazione, dunque, conosciamo che siamo peccatori, per rivelazione conosciamo che la giustificazione ci viene dalla fede e non dalle opere. È questa la conclusione di Lutero al termine del commento a Rm 3,8. Ne

---

Œuvres, vol. VIII, p. 10. Cf. pure CONGAR, *Matin Luther, sa foi, sa réforme*, pp. 17-18; tr. it. p. 18.

[137] Qui Lutero abbozza felicemente una teologia della giustificazione mediante un'alternativa retorica di stampo agostiniano: «Deus defensor, cor accusator». Si veda in proposito G. PANI (a cura), *Martin Lutero, Lezioni sulla Lettera ai Romani (Römerbriefvorlegung 1515-1916)*, Pubblicazioni Agostiniane, Roma 1983, pp. 58-59; W. JOEST, *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen 1967, p. 268; M. LIENHARD, *Christologie et humilité dans la «Theologia crucis» du Commentaire de l'épître aux Romains*, RHPR 42 (1962), pp. 309-310.

[138] Rm 8,33-34. Cf. *Discorso 26 dicembre 1515* in WA 1, 31, 3-27 e 1, 35, 20-39; 36, 1-11. N.B.: Lutero già in un discorso del 26 dicembre 1515, deve difendersi dall'accusa *di insegnare qui, con l'idea di sostituzione vicaria, una dottrina erronea e falsa*. Cf. WA 1, 31, 2s.

segue, egli precisa, commentando **Rm 3,9-20**, che ognuno è peccatore, ma chi crede di essere giusto è un peccatore più grande.

A seguito di **Rm 3,20**, Martino introduce un'importante osservazione a riguardo delle opere della Legge: «*Opere della legge non si dicono quelle che ci preparano all'acquisto della giustificazione, ma quelle che riteniamo sufficienti per se stesse a [ottenere] la giustizia e la salvezza*» (WA 56, 254, 19-22). In effetti, commenta Lutero, chi fa delle opere per disporsi attraverso esse alla grazia della giustificazione è già giusto in qualche modo, perché volere essere giusti è già un gran passo verso la giustizia, «*quia magna pars iustitie velle esse iustum*»[139]. Diversamente, egli prosegue, le voci e i gemiti di tutti i profeti con cui invocavano Cristo sarebbero stati vani, e i lamenti di tutti i penitenti sarebbero stati sterili. Diversamente invano Cristo e il Battista avrebbero detto: «*agite penitentiam, appropinquabit enim regnum caelorum*» (WA 56, 254, 27-28).

> Le loro opere, dunque, sono buone perché, per mezzo loro, si preparano alla giustificazione, nella quale solo aspettano la loro futura giustizia senza aver mai posto fiducia in quelle opere. Coloro che operano così non sono sotto la legge, perché desiderano la grazia ed è per loro odioso essere peccatori. Sono diverse, infatti, le «opere della legge» dal «compimento della legge». La grazia difatti è il compimento della legge, ma non le opere. E [l'apostolo] dice bene «opere della legge», ma non «volontà della legge», perché essi non vogliono ciò che la legge vuole, pur compiendo ciò che la legge ordina. Ora la legge vuole, esige qualcosa; perciò, implica la volontà (WA 56, 255, 1-7).

E Lutero, con un un'inserzione aggiunta in un secondo momento, (come risulta dalla diversità dell'inchiostro usato) conclude così la sua riflessione sulle opere:

> Di più: né le opere antecedenti [alla giustificazione] né quelle seguenti giustificano, e molto meno le opere della legge! Le prime, perché si limitano a preparare alla giustizia; le seconde, perché mirano a ricevere una giustificazione che pure è già avvenuta. Infatti, non operando ciò che è giusto diventiamo giusti, ma essendo giusti operiamo ciò che è giusto. Dunque, la **sola grazia** giustifica[140].

Passando a commentare **Rm 3,21**, Lutero interpreta anche qui la *iustitia Dei* in senso passivo, come aveva fatto per Rm 1,17. Analogo discorso vale per la *fides Christi* di Rm 3,22. Il «***Deus solus iustus et iustificator noster***»,

---

[139] WA 56, 254, 24-25; cf. anche AGOSTINO, *Ep.* 127, 5 (CSEL 44, 24, 12-15).

[140] WA 56, 255, 15-19. Questa formulazione sarà mantenuta da Lutero fino alla fine: cf. ad esempio WA 40/1, 225, 15-226, 19.

che aveva dominato negli scolii precedenti, diventa in **Rm 3,24** «**solus Christus**». Egli è il nostro «*propitiatorium*». Lutero, al termine del suo commento al terzo capitolo, era dunque giunto alla conclusione: «***Sola fides, solus Deus, solus Christus, sola gratia***!» (WA 56, 255, 15-19). Notiamo come manchi qui il «*sola* Scrittura», anche se la «giustizia di Dio» mi viene data dalla «fede nella *Parola*»[141].

4.3.2. «Ubi nunc est liberum arbitrium?» (WA 56, 355, 3)

Raggiunto il primo obiettivo, Lutero doveva affrontare ancora la presenza del libero arbitrio nell'uomo e delle norme morali nel Vangelo. Se egli, già in Rm 1,18 e 3,8, si era soffermato sull'universalità del peccato, è soprattutto dai capitoli quarto all'ottavo, che egli coglie l'occasione che gli viene offerta dall'apostolo per ritornare sull'argomento e giungere così, commentando Rm 8,3, alla negazione del libero arbitrio e alla conseguente dottrina della salvezza o dannazione per predestinazione (cf. commento a Rm 8,18).

Già in uno scolio a **Rm 3,21** Martino aveva cominciato a mettere in dubbio la dottrina di Agostino – secondo la quale la *lex operum* aveva la funzione di far prendere coscienza all'uomo della sua incapacità di adempiere ciò che essa comandava, mentre la *lex fidei* aveva la funzione di domandare a Dio l'aiuto per il suo compimento (*lex data est, ut gratia quereretur, gratia data est ut lex impleretur*[142]) – facendo notare come vi fossero delle situazioni in cui la certezza di questo compimento veniva messa in discussione. Il vero problema, però, per Lutero era in realtà, come affermerà in un suo discorso a tavola, non *si lex vel opera rationis iustificent, sed an lex facta in spiritu iustificet*[143]. In altri termini, il problema era se le opere del giustificato erano ritenute necessarie per la salvezza, come paventerà nel *De servo arbitrio* (WA 18, 783, 17-39).

Ora è proprio nel **capitolo quarto** che Lutero affronta la tesi di Biel, secondo la quale l'uomo poteva osservare i comandamenti con le sole forze

---

[141] Lutero è qui convinto che questa sua interpretazione sia dottrina autentica, da ritenersi pacificamente nella Chiesa. Egli si pronuncerà per il «*sola Scrittura*», sostanzialmente verso il 1518, quando comincerà ad avvertire che Roma (il magistero) non si dimostrava propensa ad accogliere la sua interpretazione dell'Evangelo, spostando così il problema da quello cristologico-soteriologico a quello ecclesiologico. A questa «*sola*» Dalbiez obietterà: «non *sola* Scrittura, caro Lutero, sed *tota* Scrittura!» (Dalbiez, *L'angoisse de Luter*, p. 192). Tale richiesta sarà posta pure dalla Chiesa riformata Svizzera, al momento di aderire all'accordo Luterano-cattolico sulla giustificazione (1999).

[142] WA 56, 256, 28-30; 257, 1-12.

[143] Cf. WA Tr 1, n. 85.; tr. it. Lutero, *Discorsi a tavola*, pp. 16-18.

naturali *quoad actus substantiam*, *sed non ad intentionem praecipientis*[144], nell'intento di minare così in radice la dottrina del "merito". Lutero, a dimostrazione della sua tesi, introduce qui una novità, rispetto al suo pensiero precedente: l'**identificazione**, nel suo commento a **Rm 4,7**, del *peccato originale* con la *concupiscenza.* Infatti, mentre nelle sue *Glosse alle Sentenze* di Pier Lombardo (1509-1510), aveva definito il peccato originale: «*Carentia iustitiae originalis, qua absente non potest caro nisi in iniustitia*», facendo propria la definizione di sant'Anselmo[145], in contrapposizione con la definizione data da Pier Lombardo, che lo identificava con la concupiscenza, egli passa ora a osservare che l'uomo giustificato continua davvero a essere ancora peccatore, a motivo della concupiscenza[146]. Con il battesimo invero – egli dice – si dà la remissione (*remissio*) ma non l'eliminazione (*ablatio*) del peccato. La concupiscenza è dunque un *peccatum manens* (WA 56, 271, 2-27). Il giusto in tal modo è *simul peccator et iustus*[147]. Dimostrato con la Scrittura (Paolo e Salmi) e i Padri che la concupiscenza è peccato, Lutero conclude che l'uomo non può osservare la Legge che comanda «*Non concupisces*» (Es 20,17) e «*Diliges Deum*» (Dt 6,5)[148]. In tal modo egli crea lo spazio per una «giustizia esterna (*aliena*)», che è Cristo.

Dopo essere ritornato, nel commento al **quinto capitolo**, sulla dottrina del peccato originale sottolineando come questo sia *pronitas ipsa ad malum, nausea ad bonum*[149], e dopo aver pure parlato, commentando **Rm 5,15**, di una giustizia interiore, che egli chiama *donum* (*ipsa iustitia nobis donata*), distinta dalla *gratia*[150], passa a osservare, commentando il **sesto capitolo**, come l'uomo giustificato, che con la mente serve alla legge di Dio e con la carne alla legge del peccato, non fa che non acconsentire a esso, ossia non lo fa regnare, anche se esso rimane in lui. L'uomo vecchio che rimane anche nell'uomo battezzato è caratterizzato non già dalle mancanze derivanti dalla fragilità della condizione umana, bensì dalla presunzione di potersi salvare da solo. Anche il cercare Dio per la propria santificazione, per vincere la concupiscenza ed essere liberati dal peccato è egoismo. Il *frui donis Dei* deve rimanere completamente disinteressato. Il proprio io non va amato in alcun modo perché è il *vetus homo*. Anche nel commento a **Rm 7,7** Lutero osserva che l'«io» di cui si parla in questo versetto è quello dell'apostolo stesso. È

---

[144] GBC, Dist. 28, q. u. part. 2, concl. 3, 539 K, 539, 16-18.

[145] Cf. WA 9, 73, 23-26. S. ANSELMO, *De conceptu virginali et de originali peccato*, PL 158 (431-464), coll. 435C-436 A; FR. SCHMITT, *Opera sancti Anselmi*, vol. II, Edinburgi 1956, pp. 142-143.

[146] Cf. sopra nota 78.

[147] WA 56, 271, 27-31; 272, 1-2.

[148] Cf. GALZIGNATO, *L'Evangelo negli scritti giovanili di M. Lutero*, pp. 208ss.

[149] WA 56, 312, 10-11.

[150] WA 56, 318, 26.

l'«io» dell'uomo giustificato e rinnovato spiritualmente, mediante la fede e il battesimo, ancora in lotta con la propria carne. Il peccato nel giusto non viene imputato, ma viene coperto dalla giustizia del Cristo (WA 56, 347, 8.11). Il Riformatore si riallacciava così all'interpretazione dell'«io» data da Agostino e, dietro a lui, da tanti altri Padri, e in particolar modo da Pier Lombardo[151]. La sua tendenza però è sempre quella di radicalizzare il problema. Paolo al termine del capitolo aveva sciolto il nodo divenuto disperatamente stretto con un rendimento di grazie a Dio. Lutero passa, invece, oltre a questo grido di lode, cui non dà nessuna conseguenza (WA 56, 347, 6-7). La Legge chiede non solo di amare Dio sopra tutte le cose, ma di amare e desiderare esclusivamente lui, e solo lui! Essa è dunque inosservabile! L'espressione di Paolo «quod impossibile erat legi» (**Rm 8,3**) viene finalmente a risolvere in modo decisivo quanto Lutero, fino a questo momento, ha cercato di dimostrare. Ora egli può affermare l'inosservabilità della Legge, non più su argomentazioni dedotte più o meno fedelmente da Agostino o da Lombardo, ma sull'autorità di Paolo stesso. L'intuizione della Torre, di una «giustizia di Dio» donata all'uomo «ex fide totaliter» o di una sua giustificazione «ex sola fide», senza cioè l'apporto dell'arbitrio dell'uomo, trovava qui la sua conferma più autorevole. Ora Lutero può con sicurezza esordire: «*Ubi nunc est liberum arbitrium? Ubi sunt, qui ex naturalibus nos posse elicere actum diligendi Deum super omnia [affirmare conantur]* – Dov'è allora il libero arbitrio? Dove sono quelli che cercano di affermare che noi possiamo con le nostre opere esprimere un atto di amore per Dio sopra ogni cosa?» (WA 56, 355, 3-4). «*Frustra magnificatur ab aliquibus lumen nature et comparatur lumini gratie, cum potius sit tenebra et contrarium gratie* – Invano il lume naturale è esaltato da alcuni[152] ed invano è comparato col lume di grazia, mentre è piuttosto tenebra ed il contrario della grazia» (WA 56, 356, 18-19).

Raggiunto così il secondo obiettivo, la negazione del libero arbitrio *co-*

---

[151] Nel commento che Lutero fa a Rm 4,7 cita così, non letteralmente, un passo di sant'Agostino: «b. Augustinus preclarissime dixit "peccatum | concupiscentia | in baptismate remitti, non vt non fit, sed vt non imputetur» (WA 56, 273, 10-274, 1), così farà in un suo Discorso a tavola (WA Tr 347). In realtà egli lo prende dalla citazione che ne fa Pier Lombardo (per la dottrina del peccato originale del Lombardo cf. PL, 192, coll. 721-727 e l'esegesi a Rm 4,7, PL 191, coll. 1368-1369). In Agostino, infatti, si legge: «Dimitti concupiscentiam carnis in Baptismo, non ut non sit, sed ut peccatum non imputetur» (*De nupt. et conc.* 1, 25, 28, NBA XVIII, p. 60). Lutero, come si vede sostituisce «peccatum» a «concupiscentiam», poiché li dà per sinonimi, e mantiene sopra le righe, quasi tra parentesi, «concupiscentiam». Prima di questa data, abbiamo visto, non aveva identificato mai la concupiscenza con il peccato: ciò costituisce una novità rispetto al suo *Commento ai Salmi*.

[152] Si allude qui alla tesi scolastica della *Synteresis*. Cf., per esempio, Biel, *Collect.* II, dist. 39, q. un, art, notab. 3 E. Cf. GALZIGNATO, *L'Evangelo negli scritti giovanili di M. Lutero*, pp. 145-152.

ram Deo, a Lutero non rimaneva che una terza difficoltà da superare, la giustificazione della non appartenenza all'essenza dell'«*Eu-angelium*» delle norme etiche presenti nel Vangelo (Mt 5). Prima di passare a prendere in considerazione come egli abbia affrontato questo problema riteniamo opportuno richiamare l'attenzione sull'esegesi di Lutero su altri due versetti. Nel primo, **Rm 8,16**, Lutero introduce una famosa precisazione: per essere giustificati è necessaria la *certezza soggettiva* di essere giustificati. Egli sostiene infatti che la testimonianza di cui parla qui Paolo è la stessa fiducia del cuore in Dio. A conferma di questa interpretazione porta un passo di san Bernardo, tratto dal Sermone sull'Annunciazione (cf. WA 56, 369, 27-28; 370, 1-14)[153].

Nel secondo versetto, **Rm 14,1b**, «*Non in disceptationibus cogitationum*», Lutero ritorna sull'importanza di compiere le buone opere gioiosamente, cosa che non possono fare coloro che fanno propria la famigerata dottrina di Biel del *facienti quod est in se*. Scrive infatti:

> Come posso conoscere se quanto ho fatto, o quanto dipende da me, è gradito a Dio? Tutti costoro sanno che l'uomo da sé non può far nulla. Perciò è davvero il colmo dell'assurdità e saldo fondamento dell'eresia pelagiana la massima corrente: «*A chi fa quanto spetta a lui, Dio infallibilmente dona la grazia*»[154], intendendo per «fare quanto spetta a lui», che lo fa davvero o può farlo. A partire di lì, la Chiesa è quasi del tutto sovvertita per la fiducia riposta in questa massima (WA 56, 503, 1-22; 504, 1-7).

Ma le buone opere possono essere compiute *gioiosamente* solo se non sono richieste come essenziali nel processo della giustificazione.

Con la negazione del libero arbitrio, il Riformatore veniva a far crollare una delle colonne portanti della dottrina del «merito» di Biel. L'uomo non poteva arrivare alla salvezza a partire dalla propria giustizia, frutto dell'osservanza della legge, né della giustizia frutto delle opere compiute «in spiritu»[155].

---

[153] Cf. anche MELANTONE, Prefaz. *Opera Omnia*, 1546, «colloquio di Lutero con il *praeceptor*» (CR VI, 158ss, tr. it., in *Gr. Ant. Fil.*, VIII, p. 1054). Gaetano, nel colloquio 1518, muoverà, per questa dottrina, a Lutero l'accusa: «Sarebbe come fare un'altra chiesa». Cf. CONGAR, *Martin Luther, sa foi, sa réforme*, p. 28, ove, fra l'altro, afferma: «persino (o soprattutto) dopo J. Maritain, P. Hacher e R. Dalbiez occorrerebbe studiare questa fede speciale di Lutero» (*ivi*, pp. 28-29). Cf. inoltre P. HACHER, *Das Ich im Glauben dei Martin Luther*, Graz-Wien-Köln, Verlag Styria 1966, e la relativa recensione di O.H Pesch, in «Theologische Revue» 1 (1968), pp. 52-56.

[154] «Facienti, quod in se est, infallibiliter Deus infundit gratiam».

[155] WA Tr 1, n. 85.; tr. it. LUTERO, *Discorsi a tavola*, pp. 16-18.

4.3.3. Distinzione fra Legge ed Evangelo

Lutero doveva essere giunto a commentare il capitolo IX della Lettera ai Romani verso la fine del febbraio del 1516. Infatti, in uno scolio a Rm 9,19, cita per la prima volta il *Novum Instrumentum* di Erasmo, edito a Basilea nel mese di febbraio 1516. Pertanto non può essersene servito prima dei primi di marzo. Ma è proprio di questi giorni una sua lettera al confratello Giorgio Spenlein ove, pur presentando la dottrina del mistico scambio, in modo radicale, dice di non aver ancora del tutto vinto l'errore di chi, ignorando la giustizia di Dio, che ci viene da Cristo, cerca di adornarsi di virtù e di meriti. Ora se noi guardiamo le glosse interlineari e marginali a Rm 9,33, ritroviamo la stessa tematica. Pertanto riteniamo che il superamento di quella che rimaneva l'ultima difficoltà, nella formulazione della sua dottrina della giustificazione, ossia lo svuotamento dell'elemento legalistico anche dal Vangelo (Mt 5), sia avvenuto nel periodo che va da questa data a quella di alcuni suoi discorsi del dicembre del 1516, precisamente della seconda e terza domenica di Avvento e della festa di Tommaso, il 21 dicembre. Se già commentando Rm 7,6, Lutero aveva precisato la differenza fra Legge e Vangelo, fino a definire quest'ultimo Euangelium, ossia *bonum nuncium*, è soprattutto commentando Rm 10,15: «*Quam speciosi pedes Euangelisantium pacem*», che egli riprendere e approfondisce il tema del rapporto Legge-Evangelo, facendo un ulteriore passo avanti, reso evidente oltretutto dall'atteggiamento di serenità con cui egli tratta qui l'argomento (WA 56, 426, 5-12). Ma, se osserviamo bene, Lutero pur avendo chiara ormai la distinzione fra Legge e Vangelo, anche qui, come era avvenuto in Rm 7,6, non accenna ancora esplicitamente al ruolo delle norme morali di Mt 5 all'interno del Nuovo Testamento.

4.4. Sermoni del dicembre del 1516

4.4.1. «Praecepta in Evangelio [...] non sunt Evangelium»[156]

Già nel Sermone della seconda domenica di Avvento, tenuto il 7 dicembre 1516, Lutero dimostra di avere finalmente maturate le sue convinzioni, sia circa l'inefficacia del libero arbitrio, sia circa la liberazione dell'Evangelo da ogni esigenza legalistica. Introducendo un versetto di Matteo, esattamente: «*pauperes evangelizantur*» (Mt 11,5), passa subito a precisare il contenuto di questo annuncio. Esso è: «il bene, la pace, la grazia, la misericordia (*bonum,*

[156] WA 40/1, 259, 34-35; 260, 13-14.

pax, gratia, misericordia)» non «*ira*» (WA 1, 105, 1). Questo gli permette di prendere le distanze da coloro che, come lui prima, ancora intendono l'Evangelo in modo legalistico. Egli infatti così prosegue: «*Molti, infatti, chiamano Evangelo i precetti per vivere nella nuova legge. A questi diventa impossibile poter capire quello che l'Apostolo Paolo, così come pure Cristo, hanno inteso propriamente per "Euangelium"*»[157].

Ma come poteva Lutero dimenticare le istanze etiche della Nuova Legge, così esplicitamente ribadite da Cristo nel suo discorso della Montagna (Mt 5,1ss)? Dando prova, ancora una volta, della sua abilità dialettica, il Riformatore risolve il problema distinguendo nell'*Evangelo*, secondo un modulo espressivo tipico della sua *theologia crucis*, un *duplex officium*. È in quello che egli chiama il *primum officium* dell'Evangelo, che tali esigenze vengono a trovare la loro collocazione teologica. Specifico, infatti, del *primum officium*-primo compito:

est interpretari legem veterem, ut Dominus Matth. 5. illud praeceptum «Non periurabis, non occides, non moechaberis» interpretatur, et sic de literali in spiritualem intelligentiam transferre. [...] Haec autem intelligentia legis spiritualiter multo magis occidit, quia facit legem impossibilem impletu ac per hoc hominem de suis viribus desperatum et humiliatum, quia nullus est sine ira, nullus sine concupiscentia: tales sumus ex nativitate (WA 1, 105, 6-17).

è interpretare la legge antica, come il Signore in Mt 5 interpreta quel comandamento: «Non spergiurerai, non ucciderai, non commetterai adulterio», e così farci passare da una interpretazione letterale a una spirituale. [...] Questa interpretazione spirituale della legge è ancora più mortale, perché rende la legge impossibile a compiersi e di conseguenza rende l'uomo disperato delle proprie forze e umiliato, poiché nessuno è senza ira, nessuno senza concupiscenza e siamo tali dalla nascita.

Compito di questo *primum officium* è, dunque, interpretare spiritualmente la Legge. Ma questa interpretazione, fatta da Cristo, uccide ancora di più. Attraverso questa l'uomo prende maggiormente coscienza che egli non può arrivare alla salvezza con le proprie forze[158]. Il suo libero arbitrio è a tale scopo del tutto inefficace[159]. Pertanto, si chiede Lutero, dove andrà l'uomo schiacciato da una Legge così impossibile: «*Quid autem faciet, quo vadet homo tam impossibili lege pressus*»? (WA 1, 105, 17-18). Ecco, egli risponde, che arriva il *secundum officium*, quello *verum et proprium* dell'Evangelo:

---

[157] «Multi enim vocant Euangelium, praecepta vivendi in nova lege. Quibus fit impossibile, ut Apostolum Paulum intelligant, qui sicut et Christus proprie accipit "Euangelium"» (WA 1, 105, 2-5).

[158] WA 1, 105, 19-27.37-38. Cf. pure *S. th*. I-II q. 106, a. 2; però si veda anche in ad 2.

[159] Si noti la diversità da AGOSTINO, *De spir. et litt*. 17, 30, e più avanti in 19, 30.

Hic, hic iam venit *officium* Euangelii *secundum et proprium et verum*, quod nuntiat de-speratae conscientiae auxilium et remedium. Cuius officii sunt haec verba: venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos, et iterum: confide, mi fili, remittuntur tibi peccata tua. Igitur hoc est *Euangelium*, i.e. *iucundum* et *suave nuntium* animae, quae per legem interpretatam iam peribat et deiecta fuit, audire scilicet, quod *lex est impleta, scilicet per Christum, quod non sit necesse eam implere, sed tantummodo implenti per fidem adhaerere et conformari, quia Christus est iustitia, sanctificatio, redemptio nostra*. Igitur quantum contristavit Euangelium legem interpretando, tantumet magis laetificavit gratiam nunciandum. [...] *Igitur hoc est Euangelium*, *nunciatio pacis, remissionis peccatorum, gratiae et salutis in Christo* (WA 1, 105, 19-28.37-38).

Ecco, ecco che arriva la seconda funzione quella vera e propria, che annuncia alla coscienza disperata l'aiuto ed il rimedio. Di questa funzione ecco le parole: «Venite a me, voi tutti che siete affaticati ed oppressi ed io vi darò sollievo» e ancora: «Confida figlio, i tuoi peccati ti sono perdonati». **Questo dunque è il Vangelo, il lieto e soave annunzio** portato all'anima che per l'interpretazione della legge deperiva ed era oppressa, **udire cioè che la legge è compiuta, cioè attraverso Cristo, che non è necessario compierla, ma solamente aderire attraverso la fede ed essere conformati a Colui che l'ha compiuta, perché il Cristo è la nostra giustizia, la nostra santificazione e la nostra redenzione.** Dunque quanto il Vangelo ha contristato interpretando la legge, altrettanto e maggiormente ha allietato annunciando la grazia [...]. Dunque **questo è l'Evangelo, l'annuncio della pace, la remissione dei peccati, della grazia e della salvezza in Cristo**.

Come siamo lontani dal Lutero che si augurava che il Cristo non gli avesse mai rivelato il suo Vangelo[160]! Ogni esigenza legalistica è qui definitivamente superata[161]. Lo mette bene in evidenza Dalbiez quando scrive: «per Lutero il lieto e soave annuncio "*iucundum et suave nuntium*", apportato all'anima dall'Evangelo, è l'abrogazione dell'obbligo morale. Per quanto brutale possa sembrare quest'ultima formula, come si potrebbe tradurre altrimenti "*quod non sit necesse eam implere*"?»[162].

[160] WA 54, 185, 25-28; WA 43, 537.

[161] Non possiamo dimenticare che la formazione del Riformatore era avvenuta all'interno di una morale nominalista. Ora «la morale nominalista – scrive Vereecke – non è una morale dell'essere che si adegua sempre di più al bene, bensì una morale degli atti, in quanto la libertà deve fare propria ad ogni istante l'obbligazione che le si impone. È la libera risposta all'obbligazione che rende l'uomo peccatore o meno. "L'obbligazione rende uno peccatore o non peccatore". *Obbligatio ergo facit aliquem peccatorem vel non peccatorem* (Ockham, IV Sent., q. 9 E)» (L. Vereecke, *L'obbligazione morale secondo Guglielmo D'Ockham*, in Id., *Da Guglielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna 1300-1787*, Paoline, Cinisello Balsamo [Milano] 1990, p. 181). Si veda pure *ivi*: *Autonomia della coscienza e autorità della Legge. Da S. Tommaso D'Aquino a Francesco Suarez*, pp. 157-167.

[162] Dalbiez, *L'angoisse de Luther*, p. 151.

Dopo che Lutero, nella terza e quarta domenica d'Avvento, era ritornato sull'interpretazione spirituale della Legge fatta nel Vangelo (*primum officium Euangelii*) – questo ci sta a dire quanta importanza avesse per il Riformatore, in questo periodo, la soluzione del problema delle norme etiche nel Vangelo –, giunge a definire questo *primum officium*: *munus alienum, cacangelium.* Nel discorso, infatti, del 21 dicembre 1516, festa di san Tommaso, accingendosi a commentare il versetto: «*I cieli narrano la gloria di Dio e le opere delle sue mani annunciano il firmamento* [*Coeli enarrant gloriam Dei et opera manuum eius annunciant firmamentum*]» (Sal 19,12), dopo aver fatto notare come l'opera di Dio (*opus Dei*) sia duplice: *propria* e *aliena* (*proprium et alienum*), – e come Dio non possa pervenire all'opera sua propria (*opus suum proprium*), che è la giustificazione, se prima non assume l'opera aliena (*opus alienum*), che consiste nel far gli uomini «peccatori, ingiusti, bugiardi, tristi [...] dal momento che non può fare giusti se non coloro che non sono giusti[163], è costretto prima della sua opera propria lavorare con l'opera aliena per fare peccatori (*peccatores, iniustos, mendaces, tristes* [...] *cum non possit iustos facere nisi eos qui non sunt iusti, cogitur ante proprium opus iustificationis laborare alieno opere, ut faciat peccatores*)» (WA 1, 112, 26-27.30-33) – passa a osservare come anche il compito dell'Evangelo (*officium Euangelii*) sia duplice. «Infatti come l'opera di Dio è duplice, cioè propria e aliena, così anche il compito dell'Evangelo è duplice (*Nam sicut opus Dei est duplex, scilicet propium et alienum, ita et Euangelii officium est duplex*)» (WA 1, 113, 4-5). Il compito proprio (*officium proprium*) dell'Evangelo

est nunciare proprium opus Dei i.e. gratiam, qua pacem et iustitiam et veritatem omnibus gratis dat pater misericordiarum, mitigans omnem iram suam. Inde enim **Euangelium** dicitur bonum, iucundum, suave, amicum, quod qui audiat non possit non gaudere. Hoc est autem, quando nunciatur **remissio peccatorum tristibus conscientiis**, ut Rm 10 quam speciosi, i.e. quam amabiles, iucundi, desiderabiles, ut in Hebraeo sonat, pedes euangelizantium, i.e. **bonum et suave nuntium** afferentium, annunciantium pacem, i.e. non

è annunciare l'opera propria di Dio, cioè la grazia, per mezzo della quale il Padre delle misericordie, dà a tutti gratuitamente la pace e la giustizia e la verità, mitigando ogni sua ira. Di qui, infatti, l'**Evangelo** vien detto buono, giocondo, soave, amico, che chi lo ode non può non godere. Questo avviene poi, quando si annuncia **la remissione dei peccati** alle coscienze tristi, come in Rm 10 «speciosi», cioè: quanto amabili, giocondi, desiderabili, come si ha nell'originale ebraico, sono i piedi di coloro che annunciano lo **Evangelo**, cioè

[163] È chiaro qui il riferimento ad Agostino. Infatti, se per il Vescovo d'Ippona, Cristo è essenzialmente salvatore, redentore, liberatore, nessuno può appartenere a lui se non ha bisogno di essere salvato, redento, liberato (NBA XVII/1, XXX; *De pecc. mer. et rem.* 1, 26, 39) esigendo con ciò, al limite, la necessità del peccato.

legem, non minas legis, non implenda et facienda, sed **remissionem peccatorum, pacem conscientiae, impletam esse legem** &c. praedicantium bona, i.e. dulcia, scilicet **suavissimam Dei Patris misericordiam, Christum nobis donatum** (WA 1, 113, 6-16).

di coloro che recano il buono e soave annuncio, che annunciano la pace, cioè non la legge, non le minacce della legge, **non le cose che si devono compiere e fare, ma la remissione dei peccati**, la pace della coscienza, che la legge è compiuta, ecc., di coloro che predicano le cose buone, cioè dolci, vale a dire **la soavissima misericordia di Dio Padre, Cristo donato a noi**.

E chiamando *opus alienum* quello che nel primo discorso aveva presentato come *primum officium*, così prosegue:

Alienum autem Euangelii opus est parare Domino plebem perfectam, hoc est, peccata manifestare et reos arguere eos, qui iusti erant sibi, dum dicit, omnes esse peccatores et gratia Dei vacuos. Hoc autem pessimum nuntium videtur esse, unde potius *Cacangelium* i.e. *malum et triste nuntium* dici possit (WA 1, 113, 16-114, 34).

Invece compito alieno dell'Evangelo è preparare una assemblea perfetta, vale a dire, manifestare i peccati e denunciare come rei coloro che si ritenevano giusti, nel momento in cui dice che tutti sono peccatori e privi della grazia. Questo invece sembra essere un pessimo annuncio, per cui si può dire piuttosto *cacangelium* ossia *cattivo* e *triste annuncio*

Il *primum officium* è dunque, qui, *opus alienum*. Le norme etiche (Mt 5) sono, pertanto, esterne al Vangelo. Non ne fanno parte essenziale. Il legalismo è ormai un ricordo[164]. Se nel suo commento a Rm 1,17 aveva appurato che la «giustizia di Dio» annunciata nel Vangelo era per Paolo quella passiva, ossia quella che ci è data per la fede (*Iustus ex fide vivit*), la cui retta comprensione gli sembrava (*videtur*) implicasse pertanto l'esclusione totale (*to-*

[164] Ogni forma di sinergismo è qui bandita. Tale posizione di Lutero sarà mantenuta sino alla fine. Villoslada riferisce che un giorno dell'anno 1536 Melantone e Lutero dialogarono sulla giustificazione. Chiese l'umanista al teologo: «"La giustificazione dell'uomo, si ha per interiore rinnovamento, come sembra affermare S. Agostino, o solamente per imputazione gratuita, estrinseca, per la fede o fiducia che nasce dalla parola di Dio?" Rispose il dottore: "Sono intimamente persuaso e certo che ci giustifichiamo di fronte a Dio solo per gratuita imputazione". Replicò Melantone: "Non concedete almeno che l'uomo si giustifichi, primariamente e principalmente, per la fede, ma anche, secondariamente, per le opere? Infatti, affinché la fede o fiducia sia certa, Dio esigerà qualche atto, anche se imperfetto, di adempimento della Legge, in modo che le deficienze delle opere siano supplite o completate con la fede". Lutero rifiutò questa doppia giustizia insinuata da Melantone e difesa allora da alcuni teologi cattolici, e concluse in questo modo: "Io ritengo che l'uomo ottiene la giustificazione e permane in essa grazie alla sola misericordia di Dio"» (WA Tr 6, 149 n. 6727. Tutto il dialogo in tedesco, in pp. 148-153) (Garcia-Villoslada, *Martin Lutero. Il frate assetato di Dio*, I, p. 493). Lo stesso dialogo è riportato da J. Paquier, *Luther*, DTC 9/1, col. 1227.

taliter) delle opere, ma non ne era ancora del tutto certo[165], ora possiamo dire che Lutero ha raggiunta questa certezza, ossia: «*quod lex est impleta, scilicet per Christum, quod non sit necesse eam implere, sed tantummodo implenti per fidem adhaerere et conformari, quia Christus est iustitia, sanctificatio, redemptio nostra*» (WA 1, 22-27).

Senza ombra di dubbio possiamo dunque asserire che Lutero nel dicembre del 1516 aveva maturato il nucleo essenziale della sua dottrina sulla *giustificazione-Evangelo*, nei suoi elementi essenziali e quindi inseparabili fra di loro, ossia:

1) **La salvezza per «sola gratia»** (***sola** fide*, *iustitia Dei passiva*, *iustitia aliena*, *misericordia Dei*) e questa certezza gli veniva non da una delle «auctoritates», fosse pure quella di Agostino, ma da «il più profondo dei teologi»[166], ossia da Paolo, quindi dalla stessa *Parola di Dio* (WA 56, 10, 4-9; 56, 11, 1; 56, 171, 27-30; 56, 172, 16-21; 56, 173, 1-18; 56, 255, 15-19; 43, 537, 12-25).

2) **La negazione del libero arbitrio** *coram Deo* (*simul peccator et iustus*). La concupiscenza è un *peccatum manens* (WA 56, 271, 2-27). Il giusto in tal modo è *simul peccator et iustus*[167]. Dimostrato con la Scrittura (Paolo e Salmi) e i Padri che la concupiscenza è peccato, Lutero conclude che l'uomo non può osservare la Legge che comanda «*Non concupisces*» (Es 20,17) e «*Diliges Deum*» (Dt 6,5)[168]. «*Ubi nunc est liberum arbitrium?*» (WA 56, 355, 3).

3) **La distinzione fra Legge e Vangelo** (WA Tr 5, 210, 1-16 n. 5518), ***svuotamento dell'elemento legalistico*** dal Vangelo: (WA 1, 105, 2-5; 1, 105, 6-17; 1, 113, 16-114, 34), «*Euangelium*» e «*Cacangelium*». «*Praecepta in Evangelio* [...] *non sunt Evangelium*» (WA 40/1, 260, 13-14).

È ancora, infatti, a questo punto della sua ricerca che Lutero dimostra di possedere la distinzione fra *Legge* ed *Evangelo*, fra *Cristo* e *Mosè*[169]. Per cui annunciare l'Evangelo significa: «annunciare l'opera propria di Dio, cioè la

---

[165] «Ideoque sensus *videtur* esse, quod iustitia Dei sit ex fide *totaliter*» (WA 56, 173, 8-9), ove commentavamo «il "*videtur* (sembra)" sta, appunto, ad indicare una tesi che andava dimostrata con l'esegesi dei passi seguenti, ed il "*totaliter* (totalmente)", come precedentemente con il "*sola* fide", una giustificazione completamente autonoma dalle opere».

[166] WA 3, 31, 15.

[167] WA 56, 271, 27-31; 272, 1-2; 272, 11-22; 273, 1-2.

[168] Cf. WA 56, 273, 3-10; 274, 1-18. Per la dottrina del peccato originale di Lombardo cf. PL, 192, coll. 721-727 e la sua esegesi a Rm 4,7 (PL 191, coll. 1368-1369). Vogliamo far notare che la citazione di Agostino fatta qui: «Sed b. Augustinus precarissime dixi "peccatum [concupiscentiam] in baptismate remitti, non vt non sit, sed vt non imputetur"» (WA 56, 273, 4), come anche in un suo *Discorso a tavola* (cf. WA Tr 347, tr. it. LUTERO, *Discorsi a tavola*, p. 59), non è citato letteralmente dal *De nupt. et conc.*, 1, 25, 28 (NBA XVIII, p. 62), ove si legge: «Dimitti concupiscentiam carnis in Baptismo, non ut non sit, sed ut in peccatum non imputetur». Questo valorizza l'ipotesi che Lutero abbia desunta questa citazione da Pier Lombardo. Cf. inoltre GALZIGNATO, *L'Evangelo negli scritti giovanili di M. Lutero*, pp. 208ss.

[169] Cf. sopra p. 61 il testo citato di WA Tr 5, 210, 6-16 n. 5518.

grazia, per mezzo della quale il Padre delle misericordie, dà a tutti gratuitamente la pace e la giustizia e la verità, mitigando ogni sua ira. Di qui, infatti, l'Evangelo viene detto buono, giocondo, soave, amico, che chi lo ode non può non godere». Esso, pertanto, si distingue davvero dalla Legge, perché annuncia «la pace, cioè non la legge, non le minacce della legge, non le cose che si devono compiere e fare, ma la remissione dei peccati, la pace della coscienza, che la legge è compiuta, ecc., ... le cose buone, cioè dolci, vale a dire la soavissima misericordia di Dio Padre, Cristo donato a noi». La Legge, i precetti, nel Vangelo, «non sono Evangelo»[170], sono solo funzionali a esso. Loro scopo è «preparare una assemblea perfetta, vale a dire, manifestare i peccati e denunciare come rei coloro che si ritenevano giusti, nel momento in cui dice che tutti sono peccatori e privi della grazia. Questo invece sembra essere un pessimo annuncio, per cui si può dire piuttosto "cacangelium" ossia cattivo e triste annuncio». Possiamo asserire pertanto che, quando Lutero, nella prefazione alle *Opere latine* del 1545, parlerà della gioia provata nell'esperienza della Torre, certamente metteva, come contenuto di quell'unico evento, i risultati di questa sua ricerca, iniziata nel *Commento ai Salmi*, ma portata a maturazione nei tre momenti sopra descritti. Così le porte del Paradiso si erano spalancate, perché pensava di aver dimostrato con la Scrittura, contro Biel, che la salvezza «*non è un nostro merito, ma la misericordia di Dio*»[171]. Lutero davvero, come ha scritto giustamente Strohl, «aveva trovato la pace nel paradosso della salvezza incondizionata»[172].

4.4. *Conclusione*

L'angoscia generata in particolar modo dalla dottrina del «*facienti quod est in se*» di Gabriel Biel aveva portato Lutero a cercare nella Parola di Dio

---

[170] La convinzione che *le norme etiche* (Mt 5) non facciano parte essenziale, per Lutero, del contenuto specifico del Vangelo, ma siano soltanto delle spiegazioni della Legge, delle appendici dell'Evangelo, sarà mantenuta sino alla fine della sua vita, come risulta chiaro anche dalla dichiarazione fatta nel suo *Corso sulla Lettera ai Galati*, degli anni Trenta. Commentando Gal 2,17, infatti scriverà: «Evangelium autem est praedicatio de Christo, quod remittat peccata, donet gratiam, iustificet et salvet peccatores. Quod autem praecepta in Evangelio reperiuntur, ista non sunt Evangelium, sed expositiones legis et appendices Evangelii» (WA 40/1, 259, 34-35; 260, 13-14). E più avanti: «Hic consulendum et audiendum est Evangelium quod docet, non quid ego facere debeam. Hoc enim est proprie legis officium, sed quid alius pro me fecerit, scilicet. Quod Iesus Christus Dei filius pro me passus et mortuus sit, ut me a peccato et morte liberaret. Hoc iubet me Evangelium accipere et credere eaque est et dicitur Evangelii Veritas. Atque is principalis est doctrinae Christianae articulus in quo cognitio totius pietatis sita est» (WA 40, I, 168, 20-26).

[171] Cf. WA Tr 3, 228, 27-29 n. 3232 c., e WA 43, 537, 12-25.

[172] Strohl, *Luther jusqu'en 1520*, p. 101.

«*una salvezza del tutto gratuita, che non fosse un nostro merito, ma* ***la misericordia di Dio***»[173]. Ora noi possiamo asserire che questo cammino, incominciato con il *Corso sui Salmi*, dopo aver superato due difficoltà – 1) la salvezza avviene per *sola* fede; 2) *le opere* non sono richieste per la giustificazione: *negazione del libero arbitrio* – si è concluso nei *Sermoni* del dicembre del 1516, col superamento della 3ª difficoltà, ossia che «*le norme evangeliche* (Mt 5) *non fanno parte dell'Evangelo*, esse hanno solo *il compito di continuare la funzione della Legge, anzi di renderla ancora più inosservabile*[174]. Sono solo *funzionali* al Vangelo. Anzi, si possono pertanto definire: «*cacangelium*». Compito specifico dell'*Evangelo*, invece, è di annunciare la salvezza *gratuita* in Cristo. Quindi il contenuto della predicazione dell'*Euangelium*, cui è richiesta la risposta della *sola fede*, non ingloba più alcun elemento legalistico. «Nulla è più lasciato nelle mani dell'uomo», per quanto riguarda la sua salvezza. Nell'uomo, infatti, non c'è il libero arbitrio *coram Deo*. Si può perciò asserire che *non a chi fa* è assicurata la salvezza – come era invece nell'insegnamento degli scolastici e più precisamente di Biel – *ma a chi crede* – e *crede fermamente* che questo avvenga per lui – *nella salvezza offertagli gratuitamente dal Cristo*, il quale *solo* ha compiuto la Legge (Rm 8,3) e ci concede il suo compimento, la sua giustizia (*aliena*), purché cerchiamo rifugio sotto le sue ali e così, attraverso il suo compimento, anche noi l'abbiamo a compiere[175].

Con certezza possiamo dunque dire che Lutero nel dicembre del 1516 aveva maturato la sua dottrina sulla *giustificazione-euangelium*, quella che egli chiamerà, appunto, l'*Evangelo*, l'*articolo principale*, *signore*, *guida e giudice di ogni specie di dottrina* (WA 39, 1, 205), ossia una salvezza che si ottiene per *sola* fede, ove il «sola» veniva a escludere il *facienti quod est in se* di Biel. Con questa conclusione Lutero veniva a rimuovere la radice della sua ansia (*Anfechtungen*) e a poter con certezza sperare che, anche per lui, la salvezza diventava possibile, anzi certa. E questo ben precedentemente alla disputa sulle indulgenze.

---

[173] WA Tr 3, 228, 27-29 n. 3232 c.

[174] Cf. WA 1, 35, 20-32. Si possono vedere anche le affermazioni di O.H. Pesch, *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Mainz 1967, p. 60. Ma l'autore, in questa sua opera, non ha studiato la genesi dell'Evangelo negli scritti giovanili.

[175] WA 1, 31, 3-8. Giustamente potremo dire che Lutero, giunto ormai al termine della sua vita (1545), poteva identificare la scoperta dell'Evangelo con la sua «scoperta della Torre (Turmerlebnis)», se si paragona quell'evento a un'unica matrioska, che nella sua forma appariscente si chiama: «giustizia di Dio passiva», «sola grazia», «sola fide», ma che porta dentro di sé altre due matrioske, ossia: 1) «la negazione del libero arbitrio» e 2) lo svuotamento dell'elemento legalistico nel vangelo». Queste sono le tre componenti di quell'unico Evangelo, che solo ha potuto recare la pace all'animo angosciato di Lutero. A questo egli rimarrà fedele fino alla fine della sua vita.

Ben a ragione R. Decot ha potuto scrivere: «Quando dopo il 1517 Lutero si trovò coinvolto nel dibattito pubblico, la sua posizione era chiara. Egli non oscilla e non vacilla più, per cui possiamo partire dal fatto che ha già trovato il suo centro. Singole conseguenze, che scaturivano dalla sua dottrina della giustificazione, egli le trasse poi nel corso degli "anni di lotta" e nella sua vita successiva»[176].

II. La difesa dell'«Evangelo» dal 1516 al 1520

Premessa

I mesi che separano la conclusione del suo nucleo dell'Evangelo (dicembre del 1516) dall'inizio della lotta contro le indulgenze sono per Lutero un periodo di attività serena, feconda e alacre. Così il 27 ottobre del 1516 inizia il corso sulla *Epistola ai Galati*, terminato questo[177], a Pasqua 1517, comincia

[176] R. Decot, *Breve storia della Riforma protestante*, Brescia 2007, p. 29. In realtà, osserverà, un po' più avanti, ancora R. Decot: «quando Lutero, attaccò le indulgenze, non si concentrò su una questione marginale, ma affrontò la via della salvezza allora ecclesialmente propagandata e ampiamente diffusa. Per i fedeli teologicamente poco istruiti l'indulgenza era il mezzo salvifico centrale, che veniva ancora prima di tutti i sacramenti e di tutti gli esercizi di pietà. Anche Johannes von Paltz, il suo confratello più anziano e accompagnatore di Peraudi nelle sue prime campagne delle indulgenze, aveva cercato di superare, come avrebbero in seguito fatto Lutero e molti teologi di quel tempo, la propria paura e di pervenire alla sicurezza della salvezza. Per lui, così come per la maggior parte degli uomini di allora, tale superamento e tale sicurezza consistevano nell'uso dei mezzi salvifici offerti dalla chiesa e appunto nell'uso delle indulgenze. Lutero trovò il superamento della paura e la sicurezza della salvezza soltanto nella fede nella promessa di Dio contenuta nella sua Parola, che perviene all'uomo come parola predicata all'interno della chiesa. Lutero interiorizzò, personalizzò e spiritualizzò l'evento della salvezza, mentre fino ad allora l'importanza maggiore era stata attribuita all'istituzione, al diritto e all'autorità. Questo vecchio sistema cominciò a vacillare quando, attraverso il superamento della paura della pena del peccato, gli fu sottratto di sotto i piedi il terreno di appoggio e quando la sicurezza della salvezza fu trovata nella fede nella parola di Dio contenuta nella Scrittura. Questa fu una delle cause dell'enorme effetto prodotto dalle tesi di Lutero, ma anche una ragione teologica che rese pressoché impossibile un'intesa, almeno in quel tempo, perché essa avrebbe presupposto un rinnovamento completo del sistema» (*ivi*, pp. 34-35).

[177] Dal 27 ottobre del 1516 al 10 marzo del 1517 Lutero tenne infatti, per la prima volta, un *Corso sulla Lettera ai Galati* di Paolo, come attesta la data finale del codice manoscritto trovato a Colonia nel 1877 e pubblicato nel tomo 57 (1939) dell'edizione di Weimar (note) e 53-108 (scoli). Nella seconda metà del 1518, basandosi certo sulle lezioni tenute nel corso precedente, Lutero ritornerà a commentare, per la seconda volta, questa lettera. Questo "Commento", che non fu finito di essere stampato che nel mese di settembre del 1519 ed era riapparso nel 1523 in una nuova edizione, è a giudizio di Meissinger uno dei più brillanti lavori scientifici di Lutero. Lo si può trovare in WA 2, 443-618. Lutero riprese questo insegnamento sulla Lettera ai Galati nel 1531. Con le note che gli aveva consegnate

quello sulla *Epistola agli Ebrei*. In questi corsi rivela la costante maturazione del suo pensiero. Egli è ormai in possesso della sua concezione dell'Evangelo. Ai dubbi e alle incertezze è subentrata la coscienza del possesso di una verità di inestimabile valore[178]. La sua azione teologica mira ora a difendere e a diffondere la nuova dottrina. Da una parte, infatti, egli si adopera a diffondere l'Evangelo sia nei nuovi corsi di esegesi che va tenendo a scuola, sia nella predicazione, e dall'altra intensificando la sua lotta verso l'«errore che regnava nelle Scuole»[179], affidandola agli studenti quale argomento di tesi da dibattere, per l'acquisizione dei gradi accademici.

Ma l'attività di Lutero non si limita a essi. Nel frattempo, egli si dedica anche con successo alla predicazione. Dal 26 giugno 1516 al 24 febbraio 1517, tiene con uno stile semplice e popolare, che scende al cuore della gente, una serie di prediche sul *Decalogo.* Nella quaresima del 1517, predica sul *Padre Nostro.* Nella stessa primavera pubblica un libretto di edificazione popolare sui *Salmi penitenziali.* In qualità di vicario del distretto della Misnia e Turingia sbriga una notevole corrispondenza e visita i conventi dell'ordine[180].

1. *Contro la teologia scolastica e Aristotele*

All'università l'influenza di Lutero andava sempre più aumentando. Gli studenti lo seguivano con entusiasmo. Il 25 settembre 1516, dirige la *Quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia* dello studente Bartolomeo Bernhardi, candidato al grado di *sententiarius*, che sostiene davanti all'università una serie di tesi agostiniane, redatte da Lutero. Lutero presiede la discussione, perché il decano Karlstadt era ancora avverso alla nuova teologia di Lutero[181]. Le tesi sono un attacco a fondo contro l'idea occamistica che

---

un uditore, il suo amico e amanuense Giorgio Rörer, ricostruì il corso. Quest'ultimo fu pubblicato nel 1535 e riedito nel 1538. Nella prefazione, stesa di propria mano, Lutero, pur sottolineando la grande prolissità del nuovo commentario, ne riconosce la piena paternità del suo contenuto (WA 40, I, 33-688; II, 1-184). Se ne può trovare una traduzione parziale in Galzignato, *La genesi storico-teologica dell'«Evangelo» di Martin Lutero*, pp. 515-543. Ne esiste una traduzione francese, ma non ancora in italiano. Il professor Ricca mi disse che ciò era dovuto al fatto che colui che era stato incaricato della traduzione non aveva ancora consegnato il testo.

[178] Così si esprime pure Miegge, *Lutero giovane*, p. 156. Cf. pure Decot, *Breve storia della Riforma*, p. 29.

[179] Melantone ci ha informato che egli aveva cominciato a combatterlo già nel suo *Corso sui Salmi* (1513-1515). Cf. CR VI, 158ss, tr. it. in *Gr. Ant. Fil*., VIII, 1055.

[180] Venceslao Link fu molte volte decano della facoltà di teologia: frate Martino ricevette la licenza in teologia durante il suo primo decanato. Egli abbandonò Wittenberg nel 1516 per accompagnare Staupitz nei suoi viaggi, e si distinse come predicatore nella città di Norimberga.

[181] Andrea Bodenstein, detto dalla sua città natale Karlstadt (m. 1541), era allora rettore

l'uomo possa compiere, in virtú della sua ragione e volontà, i comandamenti divini[182]. Vi fu una discussione vivace. Karlstadt e altri professori contrastarono vivacemente le affermazioni di Lutero-Bernhardi. Nel gennaio seguente, Karlstadt si recava ancora a Lipsia per acquistarvi una edizione di Agostino, col fine di confutare più adeguatamente il suo collega. Ma Agostino ebbe la meglio[183]. E il 18 maggio 1517 Lutero poteva scrivere al suo amico Lang, priore del convento agostiniano di Erfurt: «*La teologia nostra di S. Agostino progredisce felicemente e regna nella nostra università, per opera di Dio. Aristotele declina a poco, a poco, si avvia a sempiterna futura rovina. Le lezioni sulle Sentenze vengono a noia; nessuno può sperare di avere uditori, se non professi questa teologia, cioè la Bibbia, o S. Agostino, qualche altro dottore rivestito di autorità ecclesiastica*»[184].

Non mancarono quelli che furono scandalizzati da questa dottrina, specialmente i suoi antichi maestri di Erfurt, G. Trutvetter e fra Bartolomeo A. di Usingen. Lutero, verso la metà di ottobre, in una lettera diretta a Lang, si difese[185].

E prima che passassero quattro mesi gliene inviò un'altra, che merita di essere trascritta: «*Ti unisco questa lettera affinché tu la trasmetta, reverendo padre, all'esimio signor Iudoco (Trutvetter) di Eisenach, ricca di argomentazioni contro la logica, la filosofia e la teologia; cioè, colma di bestemmie e maledizioni contro Aristotele, Porfirio, i sentenziari e gli inutili studi del nostro secolo. Che cosa non crederanno coloro che hanno fiducia in Aristotele, come se fosse vero tutto quello che questo calunniosissimo calunniatore attribuisce*

---

dell'Università di Wittenberg, ove insegnava teologia tomistica. Doveva poi separarsi da Lutero, come è noto, sulla questione della Santa Cena. Tra gli altri colleghi di Lutero, uno dei primi aderenti alle sue concezioni, che divenne in seguito un suo influente collaboratore e continuatore è Nicolaus von Amsdorf (1483-1595); fedele amico gli fu pure il collega Venceslao Link (m. 1547), successore di Staupitz come vicario generale degli eremiti agostiniani.

[182] Così diceva nella seconda conclusione, primo corollario: «La volontà dell'uomo senza grazia non è libera, ma asservita, anche se non suo malgrado (licet non invita)». Secondo corollario: «L'uomo quando fa quello che può da solo, pecca». Terzo corollario: «Solamente i giusti sono condannati; i peccatori e le meretrici si salvano». Quest'ultima frase, tipica dello stile paradossale di Lutero, è spiegata nel corollario, intendendo per «giusti» coloro che si reputano tali, e per «peccatori e meretrici» coloro che confessano a Dio la propria malvagità e confidano in lui, non in se stessi.

[183] Egli pubblicherà nel 1517, raggiungendo una grande popolarità, il trattato di Agostino *De spiritu et littera*, con «meravigliose spiegazioni» – sono parole di Lutero. Questi interpellato da Spalatino, così gli rispose il 18 gennaio 1518: «Io stesso ho potuto comprovare che il libro *De spiritu et littera* di Agostino è sapientissimo e di grande aiuto per entrare nelle cose più recondite della teologia. Leggilo e rileggilo, te lo consiglio».

[184] De Wette, 1,57 (citato da Miegge, *Lutero giovane*, p. 157).

[185] «De positione mea, imo Bartholomaei Feldkirchen, nihil est quod mirentur tui Gabrielistae» (*Brief w.* I, 65).

ad altri? Sono cose talmente assurde che nemmeno gli asini e le pietre possono starle ad ascoltare in silenzio. Tu senz'altro consegna questa mia a quell'ottimo uomo, e cerca di captare quello che egli e gli altri pensano di me, e poi comunicamelo. Non desidero nulla con tanta ansia come smascherare quell'istrione che con la sua simulazione di vero greco ha ingannato la Chiesa, e scoprire davanti a tutti la sua ignominia... Forse la parte più pesante della mia croce è il vedermi costretto ad osservare come si sciupano e si buttano via in cose così sciocche i grandi talenti dei frati nati per i buoni studi»[186].

Nel mese di settembre del 1517 Lutero, servendosi sempre del contributo di uno dei suoi studenti, scatena nuovamente un più violento attacco contro la teologia scolastica, affetta da aristotelismo. Già il 16 luglio scriveva a Lang: «*Sto preparando sei o sette laureandi, fra cui Adriano (di Anversa), per il futuro esame che si risolverà in ignominia per Aristotele, contro il quale vorrei che si schierassero subito moltissimi nemici*»[187].

Proprio il 4 settembre, in occasione della promozione di Francesco Gunther a *baccalaureus biblicus*, organizza una disputa accademica nella quale il suo discepolo doveva difendere pubblicamente 97 tesi *contra scholasticam theologiam*, reclamando una teologia più agostiniana, più biblica e meno aristotelica. Quell'atto ci sembra di una importanza incalcolabile, perché non solo significò il ripudio di una metodologia sorpassata, ma la rottura violenta contro la mentalità teologica medievale. Più che contro l'aurea teologia del secolo XIII – anche se vengono lanciate frecciate contro di essa – le tesi si scagliano contro la teologia scolastica di Scoto, di Ockham, di Pietro d'Ailly e specialmente di Gabriele Biel, che viene citato per nome tredici volte (più che nessun altro), attaccando aspramente tutti gli aristotelici, che sono chiamati da Lutero pelagiani e semipelagiani. Era il grande attacco alla *carniphex theologhistria* che tanto l'aveva fatto soffrire!

Qui si rivela con la massima intensità la reazione contro l'occamismo, a suo giudizio, semipelagiano di Biel[188], ed è esaltato al massimo un estremo agostinismo, che non deve essere confuso con il sistema predominante nell'Ordine agostiniano. Che tutta la *disputatio* volesse essere un proclama in favore dell'agostinismo estremista si nota fin dalla prima tesi, che suona così: «*Dire che Agostino parla esagerando contro gli eretici (pelagiani), è come dire che Agostino mentì quasi sempre*». Continua negando qualsiasi

---

[186] *Brief w.* I, 88-89. Dell'8 febbraio 1517. Trutvetter, il «Dottore Isanecense», era tornato all'Università di Erfurt nell'ottobre 1516.

[187] *Ivi*, I, 100.

[188] In realtà la dottrina del *merito* sostenuta da G. Biel si salvava dall'eresia di pelagianesimo perché condizionava la retribuzione delle opere dell'uomo alla libera *Promessa* fatta da Dio, che rivelandosi si era impegnato di retribuire chi fosse andato a lavorare nella sua vigna.

merito alle azioni puramente naturali, poiché «*l'albero cattivo non può dare altro che cattivi frutti*», negando la libertà per il bene, ecc.[189]

E siccome per distruggere lo scolasticismo deve distruggere prima Aristotele con tutta la sua *Logica* e la sua *Etica*, spara la sua catapulta contro l'aristotelismo. Servano come esempio le tesi 50 e 52: «*Aristotele tutto intero è per la teologia ciò che le tenebre sono per la luce*». «*Sarebbe stato meglio per la Chiesa e per i teologi che Porfirio con i suoi universali non fosse mai nato*»[190].

Perseguitati dalla spada sterminatrice di Lutero, Aristotele e lo scolasticismo furono banditi dalla facoltà di teologia. Queste tesi furono molto applaudite a Wittenberg, e il loro difensore ricevette calorosissime felicitazioni dalla facoltà universitaria, ormai schierata dalla sua parte. Stampate, furono inviate in varie città, come Erfurt e Norimberga, non senza ansia e attesa da parte dell'autore. Anelava sapere quello che pensavano i teologi di Erfurt circa «questi paradossi». Era disposto a discuterne con loro per dimostrare pubblicamente e ad alta voce che non erano paradossi, ma tesi ortodosse. Aveva ben ragione di temere un giudizio sfavorevole. Quelli di Erfurt reagirono infatti sdegnati e scandalizzati, accusando frate Martino di temerarietà, arroganza e superbia[191].

Se a Erfurt continuava l'antica tradizione teologica, non così a Norimberga. Qui si vide nelle 97 tesi solo una esaltazione dell'agostinismo teologico. Proprio per questo il buon Cristoforo Scheurl, illustre giureconsulto della città, apre la sua lettera del 3 novembre 1517 con questo saluto: *Ad Martinum Luder. Christi theologiam restaurare!* Meraviglioso motto, senza dubbio, per un gran teologo. Scheurl, devotissimo all'Ordine di Sant'Agostino, si congratula con l'agostiniano di Wittenberg, capo della nuova teologia (*qui*

---

[189] Ecco alcune tesi: «Falsitas est quod appetitus liber posset in utrumque oppositorum, immo nec liber, sed captivus est» (5). «Est tamen naturaliter mala et vitiata natura» (9). «Homo errans potest diligere creaturam, ergo impossibile est ut diligat Deum» (16). «Optima et infallibilis ad gratiam et unica dispositio est aeterna Dei electio et praedestinatio» (29). «Non sumus domini actuum nostrorum..., sed servi» (39). «Nulla forma syllogistica tenet in terminis divinis» (47). «Non tantum ceremonialia sunt lex non bona..., sed et ipse Decalogus» (82, 83). «Diligere Deum est seipsum odisse et praeter Deum nihil novisse» (95) (WA 1, 224-28). I concetti di «volontà», di «libertà» e di «amore», contrari all'occamismo, sono stati studiati da L. Grane, *Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio Contra Scholasticam Theologiam*, ATD, n. 4, Gyldendal 1962.

[190] WA 1, 226.

[191] Esprimeva il suo timore in una lettera a Lang: «Expecto valde nimis, granditer, anxieque, quidnam vos de istis paradoxis statuatis. Vere enim illis vestris haec paradoxa, imo cacodoxa videri suspicor, qupe nobis non nisi ortodoxa esse possunt» (*Brief w.* I, 103). Il dissenso dei teologi di Erfurt appare in *Brief w*. I, 121-22. Alle accuse di osare troppo e di orgoglio rispondeva: «Quis enim ignorat, quin sine superbia, aut saltem sine specie superbiae... Possit quicquam nove produci?» (*Brief w.* I, 122).

doctrinae arcem tenes), e gli notifica la grande ammirazione che Norimberga ha per tutta la famiglia agostiniana; il dotto decano di Eichstätt, Erhard Truchsess, approva in pieno le tesi, che vengono lette e studiate con grande interesse dal dotto magistrato Gerolamo Ebner[192].

Ma il più grande entusiasmo suscitarono a Wittenberg, dove il frate agostiniano si ergeva sopra tutti come un sole dell'università. Teologi, filosofi, giuristi, medici, retori, ecclesiastici e secolari si strinsero intorno a Lutero, perché – come egli stesso scriverà, il 9 maggio 1518, di ritorno da Heidelberg, al suo antico maestro Trutvetter – «*devi sapere che i luminari di questa Università, come Karlstadt, Amsdorf, Gerolamo (Schurf), Wolfgang (Stähelin), i due Feldkirchen (Bartolomeo Bernhardi e Giovanni Dölsch) ed infine Pietro Lupinus, la pensano come me. Più ancora, tutta l'Università, tranne il dottor Sebastiano (Küchenmeister), lo stesso principe (Federico) ed il nostro pastore diocesano (il vescovo di Brandeburgo). Inoltre, molti prelati e tutti i cittadini di talento proclamano all'unisono che fino ad ora non conoscevano Cristo e nemmeno avevano sentito parlare del suo Vangelo*»[193].

2. *Contro l'esegesi di Erasmo*

Ma oltre all'attacco alla **teologia sistematica** della *via moderna* che metteva in discussione, in particolare, i primi due elementi del suo Evangelo, ossia la *sola fide* (*sola grazia*) e la *negazione del libero arbitrio*, egli avverte che anche dal **mondo dei biblisti** veniva una minaccia al suo Evangelo, specialmente al suo terzo elemento, ossia alla *distinzione fra Legge e Vangelo*, quindi, al limite, fra lettera e lo spirito[194]. Martin Lutero si annovera fra questi ultimi, per i quali l'unica cosa interessante nella Bibbia è il senso spirituale. «*Per me nella Bibbia non esiste altra cosa che il Cristo crocefisso*» diceva. «*Per questo in ogni sua parte assaporo la stessa cosa, perché in ogni parte appare ciò*». Cioè Cristo[195].

---

[192] *Brief w.* I, 170. Un'altra lettera del 30 settembre, dello stesso tenore (*ivi*, 107).

[193] «Uno ore dicunt, sese prius non novisse nec audivisse Christum et Evangelium. Istis ingeniis, par est, ut meum non praeferam... Patere, quaeso, me cum eis sapere vel desipere, donec discutiatur per Ecclesiam... Ego simpliciter credo, quod impossibile sit Ecclesias reformari, nisi funditus canones, decretales, scholastica theologia, philosophia, logica, ut nunc habentur, eradicentur..., ut rursum Bibliae et S. Patrum purissima studia revocentur. Tibi videor non esse logicus, forte neque sum» (*Brief w*. I, 170).

[194] Il significato esegetico dell'antagonismo «Gerolamo-Agostino», durante il Rinascimento, è stato ampiamente trattato da A. Humbert, *Les origines de la théologie moderne*, Paris 1911, pp. 224-348.

[195] «Ego non intelligo usquam in Scriptura, nisi Christum crucifixum» (*Dictata super Psalt*, WA 4, 153). Si veda quello che diciamo nel capitolo seguente sul metodo esegetico di

Ciò non vuole dire che Erasmo non cercasse Cristo nella Scrittura; anzi, solamente Cristo bisogna cercare nelle Sacre Scritture, diceva. Ma le parole di Erasmo sanno molto di formula e poco di vita; il Cristo erasmiano è più morale che teologico, brilla più come maestro e legislatore che come redentore e salvatore. Erasmo, come altri grammatici e filologi del suo tempo, pensava che «per trovare Cristo nelle Sacre Scritture bastava mettere in pratica le regole usate nello studio degli autori profani. Le esigenze dei teologi dell'umanesimo erano: il metodo filologico, le interpretazioni letterali dei testi originali, le note critiche sull'uso dei termini: in una parola, tutto l'apparato di una scienza precisa delle fonti della fede. E questo metodo si adattava perfettamente alla rivoluzione che i loro rappresentanti volevano attuare, sia nell'insegnamento della religione come delle altre discipline. Lo spirito dei commenti di San Gerolamo rispondeva a queste esigenze; egli discuteva il senso delle parole dopo avere stabilito il testo confrontando fra di loro i passaggi paralleli e consultando i lavori degli antichi interpreti»[196].

San Gerolamo era troppo umanista ed estimatore delle opere umane per piacere a Lutero, per il quale l'unica cosa che valeva era la fede, non le conoscenze linguistiche, lo spirito e non la lettera, il sentimento interiore e profondo e non quello esteriore e superficiale, il Vangelo che salva, non la legge che rende schiavi.

Il 19 ottobre 1516 scrive al suo amico Spalatino: «*Quello che non mi piace in Erasmo, uomo sommamente erudito, è che nella interpretazione dell'Apostolo considera la giustizia delle opere o della legge o propria (così la chiama l'Apostolo) come se si riferisse solo a quelle osservanze cerimoniali e figurative (quelle della legge di Mosè), e ammettendo il peccato originale, nega che di esso parli l'Apostolo nel capitolo 5 della lettera ai Romani. Però se avesse letto Sant'Agostino nei suoi scritti contro i seguaci di Pelagío, specialmente il* De spiritu et littera..., *non solamente capirebbe l'Apostolo nel senso giusto, ma avrebbe maggior stima di Sant'Agostino di quanta ne abbia ora. Io non esito a dissentire da Erasmo in questo, poiché credo che Gerolamo sia inferiore ad Agostino nell'interpretazione della Sacra Scrittura, nella stessa misura in cui secondo Erasmo gli è superiore in tutto. Non che l'amore del mio Ordine mi porti ad approvare tutto ciò che dice Agostino, che non godeva presso di me della più piccola simpatia* [*ne tantillum quidem favoris*] *fino a quando non mi imbattei nei suoi libri; ma Gerolamo cerca di proposito il senso storico... Compi dunque il tuo dovere di amico e di cristiano avvertendo di ciò Era-*

Lutero. Nelle sue prime lezioni si intratteneva troppo sui quattro sensi, dando la maggior importanza a quello allegorico; più tardi li semplificò, riducendoli a due: quello letterario o storico e quello mistico o spirituale. Si leggano le sue parole nelle note sulla Lettera ai Galati (1516-1517) (WA 57, 96).

[196] HUMBERT, *Les origines de la théologie moderne*, p. 233 (traduzione nostra).

smo, la cui autorità spero e desidero finisca col diventare celeberrima, anche se temo che sarà recepita da molti come patrocinio e difesa del senso letterale, cioè morto... Pure Lefèvre d'Étaples, uomo essenzialmente spirituale e, santo cielo, sincero al massimo, manca di questo senso nella interpretazione della Sacra Scrittura»[197].

Il 1° marzo insiste sull'argomento, nella lettera a Lang: «*Leggendo il nostro Erasmo mi rendo conto di amarlo ogni giorno meno. Mi fa piacere che rimproveri religiosi e sacerdoti così spesso e con tanta erudizione, accusandoli di sì radicata e pigra ignoranza, ma credo che non esalti abbastanza Cristo e la grazia di Dio, nel che si dimostra molto più ignorante dello Stapulense: l'umano in lui prevale sul divino... I nostri tempi sono pericolosi e noto che per la vera sapienza cristiana non basta conoscere il greco e l'ebraico, perché*

[197] *Brief w.* I, 70. Lutero era convinto che solo la sua interpretazione della Scrittura fosse la vera. Egli manifesterà questa sua convinzione e irremovibilità nella sua lettera scritta a Leone X, in data 6 settembre 1520. Dopo aver ivi premesso che non era per contestare «la fama» o «il nome della buona vita [del Pontefice], lodata da molti illustri dottori», che egli si rivolgeva a lui («Ed io non sono tanto pazzo – osservava fra l'altro – da assalire da solo colui che ognuno loda, ed oltre a ciò ho sempre avuto e voglio serbare in avvenire la regola di non attaccare nemmeno quelli che hanno notoriamente una cattiva fama. Non mi compiaccio dei peccati altrui, poiché so bene che anch'io ho una trave nell'occhio, e naturalmente non posso essere colui che getta alla donna adultera la prima pietra. Io ho bensì assalito aspramente, ma impersonalmente, alcune empie dottrine, e sono stato mordace contro i miei avversari, non per la loro cattiva vita, ma per la loro dottrina anticristiana») e che non voleva avere «nessuna disputa o contesa a motivo della vita cattiva di chicchessia, ma soltanto per la verità della Parola divina», prosegue: «Io voglio in ogni cosa cedere di buon grado ad ognuno ma non voglio né posso abbandonare o rinnegare la Parola di Dio. Chi ha di me un'altra opinione o ha inteso diversamente i miei scritti, erra e non mi ha capito a modo [...]. Che però io debba ritrattare il mio insegnamento, non se ne farà nulla, ed anche nessuno può pretenderlo, che non voglia cacciare le cose in una peggiore confusione; inoltre non posso soffrire che s'impongano limiti o modi di interpretare la Scrittura, poiché la Parola di Dio, che insegna ogni libertà, non deve né può essere *captiva*. Se mi restano queste due cose, non mi si potrà peraltro imporre nulla che io non sia disposto a fare o soffrire con ogni buon volere. Io sono nemico della disputa, non intendo provocare o irritare nessuno, ma voglio anche non essere irritato; se mi si provoca non sarò, se Dio vuole, né senza parola né senza scrittura. [...]. Errano tutti quelli che dicono che sei superiore ai concili e alla cristianità universale. Errano quelli che danno a te solo il potere d'interpretare la Scrittura; essi non cercano altro, tutti insieme, che il modo di consolidare, sotto il tuo nome, le loro empie imprese nella cristianità; come pure lo spirito maligno ha fatto per mezzo di molti tuoi predecessori» (M. LUTERO, *Libertà del cristiano, Lettera a Leone X*, Introduzione, versione e note a cura di G. Miegge, Torino 1970, pp. 9-10, 15-16). Dunque, questo articolo, che aveva recato all'animo di Lutero un dono irrinunciabile, il dono *della libertà in Cristo*, ossia il dono di vedere fondata la propria giustificazione su Cristo attraverso la fede e non sulla *carnifex theologistria* delle opere proclamata da Biel, e che gli aveva recato, finalmente, la tanto agognata pace dell'animo, resterà la roccia di salvezza a cui Lutero si aggrapperà, a ogni costo, per tutta la vita.

nemmeno San Gerolamo con le sue cinque lingue riuscì ad eguagliare Agostino che conosceva una sola lingua, anche se Erasmo pensa il contrario»[198].

Secondo frate Martino, il vescovo di Ippona capiva meglio di Girolamo l'impotenza dell'uomo e il potere della grazia, dogmi che ritrovava in ogni pagina della Bibbia; per questo era un esegeta ideale.

Ciò che Lutero temeva dell'esegesi di Erasmo era, in ultima analisi, la perdita della libertà dell'Evangelo, che ci affranca dalla necessità delle opere della Legge (anche dai Dieci comandamenti), (cf. negazione del libero arbitrio e funzionalità delle norme etiche di Mt 5s: *Kakangelium*). Quando infatti Erasmo scenderà in campo per attaccare la sua dottrina con il *De libero arbitrio diatribe sive collatio*, Lutero gli riconoscerà che egli non l'aveva attaccata su elementi marginali, ma nel suo cuore. Scriverà infatti nel *De servo arbitrio*:

> Inoltre ti lodo e te ne do vanto: sei stato il solo a trattare il punto essenziale dell'argomento [*quod solus prae omnibus rem ipsam es aggressus, hoc est summam caussae*], e di non avermi seccato con questioni estranee al dibattito come il papato, il purgatorio, le indulgenze o altre simili fandonie con le quali quasi tutti gli altri han tentato di accalappiarmi. Tu solo hai visto il punto cruciale [*Unus tu et solus cardinem rerum vidisti*] tu solo l'hai trattato (WA 28, 786)[199].

Degno di nota ci sembra ancora l'atteggiamento che Lutero assumerà in seguito nei confronti di Erasmo. Pur avendo stimato Erasmo per i suoi meriti nel campo della filologia biblica, senza la cui conoscenza non poteva immaginare una autentica teologia[200], dopo aver visto con chiarezza che cosa significava per la sua causa, quando Erasmo prese posizione contraria a essa, visto che non era riuscito più a guadagnarselo, e dopo aver sperato almeno di poter contare nel suo silenzio[201] passò al disprezzo. Così «Lutero definì Erasmo ora serpe stimolata, ora ateo, ora epicureo: nei suoi giudizi conviviali sono stati contati ben 32 giudizi assai duri contro Erasmo»[202]. E Iserloh osserva: «Erasmo è per lui un ateo, uno spregiatore della Scrittura ed un distruttore del cristianesimo, un ipocrita, bestemmiatore e scettico»[203].

---

[198] *Brief w.* I, 90.

[199] Proprio perché Erasmo aveva messo il dito sulla piaga, si comprende quanto il Riformatore scriverà il 1° novembre 1524 a Spalatino: «È incredibile come mi nausea lo scritto sul "libero arbitrio", io non ne ho lette molte pagine; è fastidioso rispondere ad un libro così dotto» (A. Agnoletto, *Martin Lutero*, Esperienze, Fossano (Cuneo) 1972, p. 216).

[200] Cf. Lettera a Eobanus Hesses del 29 Marzo 1523: WA Br 2, 50.

[201] WA Br 3, 271.

[202] Agnoletto, *La filosofia di Lutero*, vol. VIII, p. 1045.

[203] E. Iserloh, *La Riforma protestante*, in *Storia della chiesa*, VI, Milano 1975, pp. 177-178. Cf. inoltre Agnoletto, *Martin Lutero*, pp. 193-232.

3. *L'attacco alla predicazione delle indulgenze*

L'ultimo attacco che Lutero vede venire al suo Evangelo, in questo periodo, è la predicazione delle indulgenze[204]. Esse in realtà potevano essere interpretate dai fedeli teologicamente poco istruiti come una via di procurarsi la certezza della salvezza attraverso le opere[205].

Anche se **le 95 tesi sulle indulgenze** verranno dopo quelle, che Lutero aveva fatto dibattere dai suoi studenti, contro la teologia scolastica, egli si era occupato dell'indulgenza già molto presto, per esempio nella prima serie di lezioni sui *Salmi.* Osservazioni critiche se ne trovano anche nelle lezioni sulla *Lettera ai Romani.* Note sono alcune sue prediche contro le indulgenze tenute negli anni 1516 e 1517. Ma già nella prima, tenuta il 24 febbraio 1517, quindi dopo aver maturato il suo nucleo dell'Evangelo, egli passa a criticare l'indulgenza della fabbrica di San Pietro. Martino in tale sermone biasima il fatto che le indulgenze insegnano al popolo a temere soltanto le pene, ma non il peccato. La questione delle indulgenze diviene così per lui il banco di prova della sua riscoperta dottrina della grazia.

Egli nutriva pure delle perplessità pastorali. Il popolo confidava soltanto

---

[204] La sua discussione dell'indulgenza si rivolgeva anzitutto a un determinato sistema salvifico, che si era andato strutturando in maniera sempre più robusta nel Medioevo, e secondariamente alla questione del ruolo che la Chiesa doveva svolgere in tale sistema. La Chiesa si concepiva come un'istituzione salvifica, che aveva il compito divino di distribuire alle persone, mediante i sacramenti, la salvezza donata da Dio. Attorno al nucleo dei sacramenti si coagularono in misura crescente altri esercizi di pietà, preghiere e riti. L'indulgenza, che si era sviluppata da presupposti embrionali nell'XI secolo, trovò la sua legittimazione con l'aiuto delle dottrine teologiche successivamente elaborate dei *thesaurus ecclesiae* (tesoro della Chiesa) e della *plenitudo potestatis* (piena potestà del ministero papale). Grazie alla pienezza del suo potere il papa può autoritativamente impiegare per la remissione delle pene dei peccati il tesoro di grazie accumulato da Cristo e dai santi. Quando poi, cinquant'anni circa prima della Riforma, l'indulgenza fu concessa su disposizione papale anche in favore delle anime dei defunti nel purgatorio, la Chiesa ebbe in mano uno strumentario con cui agli occhi dei fedeli poteva dischiudere efficacemente la via della salvezza. Il timore della perdita della salvezza fu un motivo che spinse le persone a lucrare le indulgenze. Nell'anno santo del 1500 furono organizzate in tutta l'Europa grandi campagne in favore delle indulgenze. Uno dei predicatori principali di esse fu Raimondo Peraudi. Johannes von Paltz, un confratello più anziano di Martin Lutero, accompagnò di quando in quando Peraudi durante alcune delle sue prime campagne. Sull'onda di una forte fiscalizzazione dell'indulgenza si verificarono però presto degli abusi e delle aberrazioni. Già nel 1482 fu denunciata alla Sorbona di Parigi una proposizione, che fu condensata nella nota frase satirica: «Appena il soldo in cassa ribalta, l'anima via dal purgatorio salta».

[205] Anche Johannes von Paltz, il suo confratello più anziano e accompagnatore di Peraudi nelle sue prime campagne delle indulgenze, aveva cercato di superare, come avrebbero in seguito fatto Lutero e molti teologi di quel tempo, la propria paura e di pervenire alla sicurezza della salvezza. Per lui, così come per la maggior parte degli uomini di allora, tale superamento e tale sicurezza consistevano nell'uso dei mezzi salvifici offerti dalla Chiesa e appunto nell'uso delle indulgenze.

nelle lettere di indulgenza, anche quando i predicatori parlavano delle indulgenze nel modo giusto. Il vero perdono, così egli diceva, è invece ottenibile soltanto mediante il dolore perfetto. E dove c'è questo pentimento, viene cancellata non solo la colpa, bensì anche la pena, per cui le indulgenze sono in fondo insignificanti. Dopo essersi così occupato intensamente di questo tema per un periodo piuttosto lungo, il 31 ottobre osò fare un passo ulteriore. Nel frattempo era venuto a conoscenza dell'istruzione sulle indulgenze del principe elettore Alberto di Brandeburgo. A lui quindi si rivolse con una lettera, dalla quale risulta chiaro come a spingerlo a criticare le indulgenze fossero, da un lato, la sua sicurezza teologica di recente acquisita e, dall'altro, la sua responsabilità pastorale nei confronti dei fedeli. Il popolo crede di liberarsi non solo delle pene del peccato, ma anche della colpa. Di questa falsa opinione serpeggiante tra il popolo porterebbe la responsabilità Alberto quale predicatore dell'indulgenza della fabbrica di San Pietro. Perciò nella sua lettera Lutero chiede all'arcivescovo di ritirare la sua errata istruzione sulle indulgenze e di sospenderne la falsa predicazione. Egli firma volutamente la sua lettera come «Frater Martinus Luther, dottore in teologia», alludendo così agli obblighi assunti con il giuramento al momento del conseguimento della laurea. Nella lettera egli non critica direttamente il papa, né attacca la dottrina scolastica delle indulgenze. Solo in appendice menziona le tesi allegate, dalle quali il vescovo potrebbe conoscere quale faccenda problematica siano le indulgenze. Sono le 95 celebri tesi sulle indulgenze. (L'originale della lettera del 31 ottobre 1517 inviata ad Alberto di Brandeburgo è giunto fino a noi e si trova oggi a Stoccolma). Nello stesso giorno egli scrisse una lettera, non conservata, al suo vescovo diocesano Hieronymus Schulze di Brandeburgo. Se su questa questione si sia rivolto anche ad altri vescovi non lo sappiamo.

Lutero non parla mai dell'affissione delle tesi alla porta della chiesa del castello di Wittenberg, allorché nei suoi *Discorsi a tavola* parla degli inizi della Riforma. A parlarne è solo una fonte posteriore alla sua morte, cioè Filippo Melantone, che però nel 1517 non si trovava sicuramente a Wittenberg. Oggi c'è perciò chi dubita dell'affissione delle tesi. Tutti concordano però nel dire che Lutero non pianificò né tanto meno volle compiere un atto rivoluzionario.

Le loro idee fondamentali contengono un messaggio articolato, ma semplice: l'invito di Gesù a fare penitenza non riguarda il sacramento ecclesiale della penitenza, bensì la penitenza del cuore, che deve essere una penitenza incessante per tutta la vita. L'indulgenza non ha niente a che fare con la colpa, ma rimette semplicemente le pene ecclesiastiche. Il papa può dispensare solo da pene da lui stesso inflitte. Invece, per la remissione delle pene del purgatorio può solamente, come qualsiasi altro sacerdote, intercedere. L'indulgenza non ha quindi alcun effetto sulla pena del purgatorio. Il ten-

tativo di liberarsi delle pene del peccato contrasta con l'essenza della vera penitenza. Il peccatore si sottopone volontariamente a essa. L'aspirazione all'indulgenza è perciò una faccenda del vecchio uomo. Praticare la carità è incomparabilmente meglio che lucrare indulgenze.

Nelle sue tesi Lutero non rompe completamente con l'indulgenza medievale; ciò avviene solo in scritti successivi, quando è attaccato da avversari. Egli respinge chiaramente l'idea di una pena che sia quantificabile, così come respinge l'idea di poter far fronte a essa con opere che siano parimenti quantificabili. Percepibile è la sua intenzione di scagionare il papa dalla responsabilità degli abusi. Secondo lui responsabili di questi sono i predicatori delle indulgenze. Il suo nuovo programma teologico traspare in esse in modo chiaro: la Chiesa ideale deve essere una Chiesa della penitenza, della Parola e dell'amore. Egli era senza dubbio dell'opinione di muoversi, così dicendo, nella cornice della dottrina ecclesiale. Le critiche mosse alla Chiesa vanno quindi interpretate come un tentativo di eliminare degli abusi esistenti nella Chiesa.

Il fatto che queste tesi fossero state composte in latino sta a significare che, come le precedenti, non erano rivolte a laici, bensì erano destinate alla disputa teologica**.** Ciò malgrado, esse si diffusero rapidamente senza alcun suo concorso. A Norimberga furono tradotte in tedesco già nel mese di dicembre. Qui, così come a Lipsia e a Basilea, furono stampate in tedesco in alte tirature e velocemente divulgate. Nel giro di poche settimane egli divenne un uomo noto in tutta la Germania. La discussione si svolse sulle sue tesi e sulla sua persona. A Roma fu intentato contro di lui un processo per eresia.

Quindi la preoccupazione prima di Lutero, che era sottesa a questo suo intervento, non è di natura ecclesiologica, ossia la volontà di difendere una dottrina ecclesiologica in cui non ci fosse posto per il papato, ma cristologico-soteriologica, ossia la volontà di difendere la sua libertà ottenuta dall'Evangelo, perché noi veniamo giustificati, non a partire dalle nostre opere, ma dalla giustizia di Cristo, che solo ha compiuto la Legge e l'imputa a noi attraverso la sola fede: «*lex est impleta, scilicet per Christum, quod non sit necesse eam implere, sed tantummodo implenti per fidem adhaerere et conformari*». Perciò, nella convinzione di aver dedotto la sua nuova dottrina dalla Scrittura, essa era sicura, anzi, come dirà più tardi, «divina»[206], era l'E-

[206] Scriverà infatti nel suo Commentario alla Lettera ai Galati degli anni Trenta: «A ben forte ragione dobbiamo rifiutare di cedere ai papisti empi che vantano contro di noi l'autorità del loro idolo, il papa, dal momento che Paolo non ha voluto cedere ai falsi apostoli che vantavano contro di lui l'autorità di veri apostoli. So bene che l'umiltà deve abitare nei fedeli. Ma, contro il papa, devo inorgoglirmi d'un santo orgoglio. O papa, devo dirgli, non voglio assoggettarmi a te, non voglio ricorrere a te come mio maestro, perché sono sicuro che *il mio insegnamento è* ***vero e divino****.* Lo dimostrerò e renderò conto di questo insegnamento. *Ma il papa non vuole intenderlo; molto più, vuole costringermi ad ascoltare lui, e se non lo ascolto, mi scomunica e mi condanna come eretico e disertore della Chiesa.*

vangelo nella sua purezza, e quindi possiamo arguire che egli si sentiva certo in questo periodo che anche il papa, una volta fosse venuto a conoscenza delle argomentazioni che lo avevano portato a questa certezza, non avrebbe non potuto non accoglierla. Egli era convinto che questa dottrina fosse l'autentico pensiero di Paolo. Di qui la sua decisione di difenderla contro tutto e contro tutti. Scriverà infatti:

> Io deploro con tutte le mie forze che una tale concezione della fede sia considerata come dubbia, nuova e addirittura falsa. Davanti a Dio e ai suoi angeli, io accetto di essere battuto sul terreno del tesoro delle indulgenze. Ma confesserò fino alla morte la mia idea sulla fede. Sarei pronto a negare tutto il resto, piuttosto di ritrattare su questo punto. Perché vorrebbe dire rinnegare Cristo stesso. Oppure che mi si provi il contrario attraverso la Scrittura, ciò che non si è ancora fatto e piaccia a Dio che non lo si faccia mai[207].

Perciò non vi è nulla di più necessario [per noi] che questo orgoglio contro il papa. E se non l'abbiamo e se, nello Spirito Santo, non disprezziamo lui, così come la sua dottrina ed il diavolo suo padre, *ci sarà impossibile conservare l'articolo della giustizia della fede.* Con questo non è che noi cerchiamo di comandare al papa o che ci sforziamo di elevarci al di sopra delle sovrane maestà. Tutti sanno che, secondo il nostro insegnamento, ogni uomo deve essere umile davanti al potere, che deve essere sottomesso ad esso e servirlo. Ciò che vogliamo è che *la gloria di Dio* rimanga e che *la giustizia della fede* sia conservata intatta, affinché noi pure abbiamo ad essere salvi. *Se noi otteniamo questo, cioè che Dio solo, per pura grazia, ci giustifica per mezzo di Cristo, noi vogliamo ben non solamente portare il papa nelle nostre mani, di più, gli baceremo i piedi.* Ma, non potendo ottenere questo, ci inorgogliremo in Dio, al di là di ogni misura, decisi a non cedere un pugno di terra, che questo sia a tutti gli angeli del cielo, a Pietro o a Paolo, a cento imperatori, a mille papi o al mondo intero. Lungi da noi, su questo punto, ogni umiltà, perché essi vogliono rapirci la nostra gloria, Dio stesso, che ci ha creato e dato ogni cosa, Cristo stesso, che ci ha riscattati col suo sangue. Permetteremo senza dubbio che ci rapiscano i nostri beni, il nostro nome, la vita e tutto quello che possediamo. Ma *il Vangelo, la fede, Cristo, ecc., non soffriamo che ci siano tolti. Perché tutto è là*. E maledetta sia l'umiltà che si rassegna qui. Che qui ciascuno sia orgoglioso e accanito, a meno che non voglia rinnegare Cristo. Di conseguenza, Dio accordandomelo, il mio fronte sarà più duro di tutti gli altri. Su questo punto, intendo essere duro ed essere considerato come tale; su questo punto sfoggio il motto: non cedo a nessuno; e, su questo punto, gioisco di tutto cuore di essere reputato ribelle ed ostinato. Su questo punto, riconosco apertamente che sono e che sarò duro e che non indietreggerò neppure di un solo capello. La carità cede, è vero, essa che sopporta tutto, che crede tutto, che spera tutto: non è la stessa cosa della fede. Perché la fede è assolutamente intransigente. Come si dice comunemente: non si gioca con la reputazione, con la fede, con l'occhio. Che il cristiano, dunque, per quanto si tratta della fede, sia tanto intrattabile e tenace quanto gli è possibile, che non tolleri alcuna cosa, che non indietreggi davanti ad alcuno, fosse di un solo capello. *Perché, per la fede, l'uomo è Dio* – 2Pt 1,4 –. Ora, non si impone niente a Dio, perché è immutabile. La fede, parimenti, è immutabile. Essa non deve dunque tollerare nulla, non deve cedere davanti ad alcuno. Che per la carità, invece, il cristiano ceda sempre e sopporti tutto, perché, allora non è semplicemente che un uomo» (WA 40/1, 180, 16-182, 18).

[207] Citazione presa da D. Olivier, *Il processo a Lutero*, Coines, Roma 1972, p. 60.

Giustamente, quindi, il noto teologo luterano H. Meyer ha potuto scrivere: «È noto che la Riforma luterana non inizia col rifiuto del ministero del Papa. Anche se le tesi sulle indulgenze di *Lutero* del 1517 ripetutamente parlano dei limiti del potere spirituale del Papa, non si può dire che in esse e durante i circa due anni seguenti si ponga in forse il ministero papale. Senza dover ricercare con troppa fatica, in mezzo a tutte le battaglie si incontrano espressioni di Lutero che parlano con forza in favore del Papa, del ministero del Papa e dell'autorità del Papa. Nei primi tempi "onestamente non aveva pensato del Papa, dei Concili e delle Università niente di diverso da quello che si pensava comunemente", può dire Lutero nel giugno 1521 in un suo scritto contro Jakob Latomus, che gli aveva rinfacciato il suo atteggiamento deferente verso il Papa come ipocrisia[208]. Non sono percepite come contraddittorie la ferma persistenza nelle sue convinzioni di riforma da una parte, e la sua affermazione del ministero del Papa dall'altra. E perciò rifiuta di vedere in ciò quella contraddizione che i suoi avversari avrebbero voluto far rilevare e che per essi diviene assai presto il cardine della loro critica»[209]. Coloro che porteranno Lutero sul piano dell'ecclesiologia, e più precisamente a discutere dell'autorità dei concili e del papato, saranno i suoi accusatori.

La lettera di Lutero con le 95 tesi del 31 ottobre 1517, fu spedita all'arcivescovo Alberto, e arrivò ai suoi consiglieri di corte che, come i teologi dell'Università di Magonza, raccomandarono di sottoporre la faccenda alla curia romana, dal momento che la questione dell'indulgenza era in primo luogo una questione del papato, che l'aveva indetta. A Roma la sua missiva non suscitò molto scalpore, tutta la faccenda fu considerata una «diatriba monastica». In un primo momento, dunque, non ci furono altre reazioni né da parte di Alberto, né da parte della curia romana.

4. *L'accusa del maestro del sacro palazzo: Silvestro Mazzolini di Prierio*

A Roma, la denuncia di Lutero per eresia venne dal capitolo dei domenicani, l'ordine religioso di Tetzel. Il teologo papale di corte, il *Magister Sacri Palatii* Silvestro Mazzolini di Prierio (1456-1523), detto per questo Prierias, venne incaricato di stendere un parere teologico. Il risultato fu l'apertura del processo contro Lutero con questi capi di accusa: *sospetto di eresia*, *disprezzo dell'autorità ecclesiastica* e *ribellione contro il potere delle chiavi proprio del papa.* Lutero ricevette l'atto di accusa il 7 agosto 1518. Entro sessanta

[208] WA 8, 45.

[209] H. Meyer, *Il ministero del Papa: un possibile tema della teologia luterana? La riforma luterana e il dialogo cattolico-luterano*, in C. Aparicio Valls - C. Dotolo - G. Pasquale (a cura), *Sapere teologico e unità della fede*, Gregoriana, Roma 2004, p. 492.

giorni si sarebbe dovuto recare a Roma. Nello stesso tempo ricevette anche il parere stilato da Prierias e intitolato: *Dialogo sul potere del papa contro le tesi di Lutero*.

Già questo titolo lascia intendere che Prierias non prese in considerazione tanto la questione dell'indulgenza, quanto piuttosto quella del potere del papa nella Chiesa. Una giustificazione intrinseca di ciò stava nel fatto che le indulgenze erano appunto concesse dal papa. Nella parte introduttiva egli enuncia quattro principi: la Chiesa ha il suo capo e il suo centro nel papa; il papa è infallibile nelle sue affermazioni riguardanti la fede e i costumi; chi non aderisce agli insegnamenti della Chiesa romana e del papa quale regola infallibile di fede, mediante cui è autorizzata anche la Scrittura, è un eretico; chi giudica sbagliati gli insegnamenti e gli atti della Chiesa riguardanti la fede e i costumi è un eretico, perché la Chiesa ha appunto il diritto di formulare simili definizioni. Applicato al caso concreto questo significa: chi si oppone alla prassi ecclesiale dell'indulgenza stabilita dal papa è un eretico.

Lo scritto di Prierias mise Lutero di fronte a un problema di fondo, cioè di fronte al problema della potestà del papa nella Chiesa e al suo rapporto con l'insegnamento della Scrittura. Nella sua risposta Lutero evitò di affrontare direttamente questi temi. Tuttavia stabilì alcuni principi. Si richiamò alle parole di Paolo: il cristiano deve esaminare tutto e ritenere ciò che è buono; norma per il cristiano è esclusivamente il Vangelo: anche se un angelo si discostasse da esso dovrebbe essere secondo Paolo maledetto; richiamandosi ad Agostino, riconobbe un'autorità infallibile soltanto ai libri biblici; infine, si richiamò anche a una prescrizione del diritto canonico secondo la quale bisogna proporre soltanto ciò che è nella Scrittura.

In tutta la discussione che ne seguì si parlò poco della questione dell'indulgenza da lui sollevata, bensì quasi solo delle posizioni contrapposte qui delineate da lui e da Prierias, in concreto del rapporto tra l'autorità del papa e l'autorità della Bibbia. In linea di principio non ci sarebbe dovuta essere alcuna contrapposizione tra le due autorità. *Anche Lutero cercò a lungo di trovare un accordo tra l'insegnamento del suo Evangelo e l'insegnamento del papa.*

5. *L'incontro con il cardinale Gaetano (1518)*

Dopo che Martino, con i buoni uffici dell'amico Georg Spalatin, consigliere del principe elettore Federico il Saggio, aveva chiesto che il suo processo avesse luogo in Germania anziché a Roma, tale richiesta venne esaudita, vista la possibilità di farlo incontrare col cardinale Gaetano, legato papale alla dieta dell'impero ad Augusta. Così nell'ottobre del 1518 si ebbe l'incontro tra il cardinale Gaetano e Lutero, due rappresentanti di due diverse

scuole teologiche. Lutero ottenne, sì, di essere ascoltato, ma non ritrattò come richiesto, perché pensò di non essere stato confutato dal cardinale. Dal punto di vista del contenuto, Gaetano criticò soprattutto due punti.

Nella sua tesi 58 Lutero aveva negato che il tesoro della Chiesa fosse identico ai meriti di Cristo e dei santi. Gaetano pensò di poter confutare tale affermazione richiamandosi alla decretale papale *Unigenitus* del 1343, cioè richiamandosi al diritto vigente. Lutero non intendeva opporre nulla alle leggi papali, però annetteva molta importanza alla loro conformità alla Scrittura. Dopo trattative piuttosto lunghe, egli qualificò la bolla come una legge papale non fondata sulla Scrittura. Gaetano ribatté che il papa non poteva indurre, nella sua qualità di maestro supremo, in errore in fatto di fede, e così su questo punto non si trovò alcun accordo.

Il secondo punto della trattativa ebbe per oggetto la risoluzione relativa alla tesi 7 sulle indulgenze, nella quale Lutero aveva affermato che l'uomo non si giustifica con il sacramento e le parole del sacerdote, ma per la fede nella parola di Cristo. Gaetano considerò ciò una nuova dottrina estremamente pericolosa, che doveva essere ritrattata[210]. Da teologo acuto qual era, aveva riconosciuto che il collegamento luterano tra la parola (*promissio*) e la fede (*fides*) era un attacco al sacramentalismo e alla concezione tomistico-oggettivistica della salvezza. Così, in occasione di quel colloquio teologico, divenne chiaro che alle spalle della dottrina delle indulgenze c'era una divergente interpretazione della funzione della Chiesa e del papato[211].

---

[210] Essa era già stata sostenuta da Lutero durante il suo Corso sulla Lettera ai Romani, a commento di Rm 8,16 ove il Riformatore, nella glossa marginale, cita a conferma il **Sermo 1** (63), *In festo annuntiationis b. Mariae Virg.* 1, di san Bernardo (PL 183, 383). Questo passo di Bernardo viene ripreso negli *Acta Augustana* del 1518, come undecimo argomento per dimostrare al cardinale Gaetano «neminem iustificari posse nisi per fidem, sic scilicet, ut necesse sit, eum certa fide credere sese iustificari et nullo modo dubitare, quod gratiam consequatur: Si enim dubitat et incertus est, iam non iustificatur, sed evomit gratiam» (WA 2, 13, 79; 15, 3537). L'accusa che Gaetano gli aveva mosso era che questa dottrina era nuova ed erronea: «Hanc theologiam novam videri putant et erroneam» (WA 13, 10). Anzi, nel suo trattato *Utrum ad fructuosam absolutionem in sacramento poenitentiae exigatur fides qua poenitens credat certissime se esse absolutum a Deo?*, il cardinale avrebbe pronunciato la frase terribile: «Sarebbe come fare un'altra Chiesa». Cf. CONGAR, *Martin Luther sa foi sa réforme*, p. 28, ove, fra l'altro, afferma: «persino (o soprattutto) dopo J. Maritain, P. Hacher e R. Dalbiez occorrerebbe studiare questa fede speciale di Lutero», *ivi*, pp. 28-29. Cf. inoltre HACHER, *Das Ich im Glauben dei Martin Luther*, e la relativa recensione di O.H Pesch, in «Theologische Revue», n. 1(1968), pp. 52-56. Questa tesi di Lutero, che per la giustificazione occorra la certezza soggettiva di essere giustificati, sarà condannata più tardi nel Concilio di Trento (cf. DS 1564, can. 14). Per un'ambientazione storica e un approfondimento sugli sviluppi di una tale dottrina cf. GARCIA-VILLOSLADA, *Martin Lutero. Il frate assetato di Dio*, I, pp. 525ss; DALBIEZ, *L'angoisse de Luther*, pp. 290ss; OLIVIER, *La foi de Luther*, pp. 144ss.

[211] Si veda quanto abbiamo scritto in M. GALZIGNATO, *La genesi storico teologica del-*

Dopo i confronti con Prierias e Gaetano, Lutero riconobbe che il diritto canonico non concordava sempre con la Sacra Scrittura. Il papalismo gli si presentò come una teologia giuridica, che non poteva similmente sempre fondarsi sulla Bibbia. L'affermazione che il papa non può errare e che sta al di sopra della Scrittura porterebbe alla rovina della Chiesa, perché allora verrebbe a mancare qualsiasi possibilità di controllo. Tornato a Wittenberg, egli si appellò verso la fine di novembre al concilio. Dal papa non si aspettava più una soluzione imparziale della questione. Tuttavia, un appello del genere era stato espressamente proibito dai papi. Lui, però, contestò la legittimità di tale proibizione e sperò di ottenere da un concilio legittimo e libero *una giusta decisione per la sua causa*. Dopo aver letto una bolla sull'indulgenza nuovamente redatta da Gaetano su incarico del papa – la dottrina precedente non bastava per la disputa attuale – egli non credette più in una giusta decisione da parte di Roma. Nei suoi scritti manca d'ora in poi l'attesa di poter percepire dalla bocca del papa il giudizio di Cristo.

Poco tempo dopo, egli espresse per la prima volta l'idea che a Roma potesse governare l'anticristo. Nella lettera indirizzata il 13 marzo 1519 a Georg Spalatin egli si domanda concretamente «*se il papa non sia lo stesso anticristo o almeno un suo emissario, visto quanto miseramente Cristo è da lui maltrattato e crocifisso nelle decretali*». Che la suprema autorità ecclesiale e la Parola di Dio contenuta nella Scrittura potessero divergere fu per Lutero un processo conoscitivo lungo e doloroso. Ma dove divenne necessario scegliere tra la Parola di Dio e la parola dell'uomo (leggi, decreti ecc.), egli volle stare chiaramente dalla parte di Dio[212]. In seguito, non si distaccò più dalla

---

l'«Evangelo» di Martin Lutero, EMP, Padova 2017 pp. 119-120, nota 127, a proposito della dottrina del Cameracense (Pier d'Ailly-Petrus d'Aliaco 1350-1420, vescovo di Cambrai e cardinale).

[212] Lutero era convinto, in coscienza, di aver raggiunto, con la dottrina della «giustificazione per *sola* fede», il vero insegnamento dell'Evangelo. Di conseguenza, posto di fronte all'alternativa di scegliere fra questo insegnamento – che egli riteneva «vero e divino» (WA 40/1, 180, 21) per averlo ricevuto per ispirazione dello Spirito Santo (WA 43, 536-537) – e quello del papa e dei vescovi, aveva preferito, come gli apostoli di fronte al Sinedrio, obbedire prima a Dio che agli uomini. Infatti, commentando Gal 2,6, così si espresse: «*Parimenti, io venererò pure il papa e onorerò la sua autorità* [*personatum ipsius*]*, a condizione che egli mi lasci la coscienza libera e non mi costringa ad offendere Dio stesso.* Ma proprio lui, in verità, vuole che lo si tema e lo si onori in modo tale che la divina maestà ne sia offesa, la coscienza ferita, e io stesso reso schiavo del peccato. *In questo caso, se bisogna perdere uno dei due, che si perda la persona e si tenga Dio.* Sopporteremmo volentieri il regno del papa, ma dal momento che abusa della sua autorità e del suo dominio e vuole costringerci, dopo aver rinnegato e bestemmiato Dio, a riconoscere lui solo come signore, e a legare e spingere le nostre coscienze contro il timore di Dio e la fiducia in Lui, allora siamo costretti, nostro malgrado, a resistere al papa. *Poiché sta scritto: "Bisogna che noi obbediamo più a Dio che agli uomini"* (At 5,29)*. Se noi resistiamo al papa, è in tutta buona coscienza, ed è questo che maggiormente ci consola.* Diversamente, avremmo la coscienza

concezione dell'anticristo. Anticristiano per lui non è, però, semplicemente un ministero o un'istituzione, bensì in ultima analisi qualsiasi abuso di un potere temporale per opprimere la Parola di Dio. Per questo egli si richiamò a 2Ts 2,1-12. Dove compare l'anticristo, lì c'è la vera Chiesa, perché egli siede nel mezzo del tempio di Dio.

6. *Disputa con Johannes Eck*

Ma l'avversario più deciso di Lutero si rivelò Johannes Eck, professore di teologia a Ingolstadt. Lutero si sentì talmente provocato che, nel luglio del 1519, accettò di sostenere una disputa con lui a Lipsia. Nei suoi attacchi scritti Eck aveva posto al centro la questione del primato papale. Lutero si era preparato ad affrontare questo argomento con una serie di tesi stilate per la disputa. La tesi 13 recitava: «Che la chiesa romana stia al di sopra di tutte le altre chiese viene dimostrato con le gelide decretali papali, che sono comparse solo negli ultimi quattrocento anni. Contro di esse depongono la storia documentata di undici secoli, il testo della Sacra Scrittura e il decreto del concilio di Nicea, il concilio più sacro di tutti».

Lutero contestava con ciò il diritto divino del papato, però lo accettava come realtà di diritto umano. Per valutare il primato papale bisognerebbe sempre vedere se esso risulta di vantaggio o di danno per la Chiesa. Quando Eck gli domandò se sapeva che la negazione del primato papale era uno degli errori di Jan Hus e di John Wyclif, che erano stati condannati nel concilio di Costanza, Lutero rispose che tra le proposizioni condannate a Costanza ce n'erano anche di quelle profondamente cristiane ed evangeliche, che la Chiesa non avrebbe dovuto mai condannare. Eck aveva così raggiunto quel che voleva: la proposizione che anche i concili potevano errare dovette es-

---

oppressa per essere ribelli al papa, ma, soprattutto, ribelli alla così grande autorità e maestà di Cesare, che Dio ha comandato di onorare nel modo più alto. Anche Müntzer gli ha resistito, e altre sette hanno resistito e resistono ancora al papa, ma [lo fanno] a motivo della persona non a motivo di Dio. *Accetteremo d'essere in favore di Béhemòth e delle sue squame, ossia del papa e dei vescovi, e di tutte le persone, di tutte le dignità che hanno, se solamente ci lasciano Cristo.* Ma dal momento che non possiamo ottenere questo da parte loro, disdegniamo la loro autorità e diciamo con Paolo: "Dio non guarda in faccia a nessuno"». Se egli arriva, dunque, a rifiutare il papa, non è perché ne rifiuti la sua autorità, in base a un giudizio di tipo morale, in continuità con alcune concezioni elaborate nel tardo Medioevo, sia nell'ambito della religiosità popolare che dei movimenti dissidenti, quali quello valdese-wicliffita-hussita, (che peraltro non furono solo di tipo morale), bensì perché questi, non accogliendo la sua dottrina sulla giustificazione *per pura grazia* (*Evangelo*), lasciava – a suo giudizio – le coscienze sotto la schiavitù delle opere e quindi nell'incertezza angosciante circa la propria salvezza. (Cf. Galzignato, *L'Evangelo negli scritti giovanili di M. Lutero*, pp. 321-322).

sere ammessa da Lutero come conseguenza necessaria. Per la coscienza del tempo veniva così messa in discussione la suprema autorità nella Chiesa. Tuttavia in linea di principio Lutero rimase fedele all'autorità della Chiesa: «Io credo che il concilio e la chiesa non errino mai nelle cose di fede. In altre questioni un'infallibilità non è necessaria». Dove servono la Parola di Dio, il papa e il concilio rimangono secondo Lutero una suprema autorità, e in questi casi bisogna a essi obbedire. Ancora nel grande Commento alla Lettera ai Galati, del 1532, egli scrisse: «*Se ottenessimo questo, cioè che egli riconoscesse che Dio ci giustifica unicamente per pura grazia a motivo di Gesù Cristo, non porteremmo il papa solo sul palmo delle nostre mani, ma gli baceremmo pure i piedi*».

Messo all'angolo da Eck, a Lipsia Lutero si rifugiò nella Sacra Scrittura quale unica fonte della fede. In questo consiste il suo *sola scriptura.* Un magistero ecclesiastico supremo, che interpreta in maniera vincolante la Scrittura, egli non lo riconobbe più di fronte alle evidenti contraddizioni esistenti tra la Scrittura, da un lato, e il comportamento e diverse affermazioni del magistero, dall'altro. Secondo lui la Scrittura si spiega in fondo da sola. Negli anni successivi manifestò però la convinzione che una qualche forma di "magistero" deve esserci, anche se non sotto forma di autorità vincolante che si pone al di sopra della Scrittura. Come serva della Scrittura una simile autorità è ragionevole e addirittura necessaria. E così, verso la metà del 1519, erano stati fissati gli orientamenti decisivi.

7. *Papa Anticristo?*

Possiamo a questo punto introdurre alcune nostre riflessioni sul «papa-Anticristo» di Lutero che abbiamo già avuto modo di pubblicare in altra sede.

Aver scoperto, con la propria riflessione, che «*Dio solo ci salva, giustificandoci, per pura grazia, per mezzo di Cristo*»[213] significa, per Lutero, aver scoperto **chi sia veramente Cristo per la propria vita**. «*Egli è* [*colui che*] *al posto del peccato e della morte* – aveva affermato, commentando Gal 5,1 – *ci dona la giustizia e la vita eterna e, parimenti, cambia la servitù ed i terrori della legge in libertà della coscienza ed in consolazione dell'Evangelo*»[214]. Dunque l'Evangelo ha per la coscienza angosciata dai terrori della Legge una virtù consolatoria che non è possibile – ha osservato ancora Lutero – riscontrare altrove, neppure fra i papisti. Solo esso, infatti, arreca all'uomo quella libertà che essi (papisti) non hanno, dal momento che *la remissione*

[213] Cf. WA 40/1, 181, 12.
[214] Cf.WA 40/2, 5, 28-6, 8.

dei peccati, la giustizia, la libertà, sono beni *che presso di loro sono indigenti e incerti: nel cuore della prova essi svaniscono in un istante, perché sono fondati sulle opere e soddisfazioni umane e non sulla Parola di Dio, né su Cristo*[215]. Pertanto, opporsi all'Evangelo significa per Lutero opporsi al «suo» Cristo, essere quindi, «anti-Cristo». Lo ricorda ancora una volta, già a dieci anni dalla scomunica, dalla sua cattedra di Scrittura, al papa, commentando Gal 3,5: «*Papa, voglio baciarti i piedi e riconoscerti come il sovrano pontefice, se tu adori* **il mio Cristo** *e se tu concedi che abbiamo il perdono dei peccati e la vita eterna per mezzo della sua morte e della sua risurrezione e non attraverso l'osservanza delle tue tradizioni*[216]*. Se tu cedi su questo punto, io non contesterò né la tua corona né il tuo potere; ma, nel caso contrario, proclamo senza stancarmi che tu sei l'***anticristo** *e affermo che con tutte le tue cerimonie e le tue religioni, tu non ti limiti a rinnegare Dio ma lo bestemmi al più alto punto e che tu inclini all'idolatria*»[217].

Se Lutero era giunto, dunque, al rifiuto del papa quale «anticristo», questo era avvenuto non perché avesse inteso portare avanti nei suoi confronti una critica di tipo morale, in continuità quindi con la tradizione valdese-wycliffita[218], ma perché questi si opponeva alla sua dottrina dell'Evangelo[219],

---

[215] Cf. WA 40/2, 6, 14-17. In realtà, pensiamo che per «papisti» qui Lutero intendesse i teologi nominalisti di Ockam e più precisamente quelli della scuola di Biel. La concezione delle opere, nella dottrina della giustificazione di san Tommaso, assumeva una configurazione diversa. Altrettanto si deve dire per la scuola dell'agostinismo di sinistra. Si vedano la prima e la terza parte di GALZIGNATO, *La genesi storico teologica dell'«Evangelo» di Martin Lutero*.

[216] Lutero, commentando Gal 2,3, si era così precedentemente espresso: «Il papa fa di tutte le leggi una necessità per la salvezza. È dunque il diavolo che parla nel papa e nei suoi decreti così concepiti. Perché se la salvezza consiste nell'osservanza della legge del papa, perché avremmo bisogno del Cristo, come colui che ci giustifica e come salvatore?» (WA 40/1, 162, 22-25).

[217] WA 40/1, 357, 18-25; (*Oeuvres* XV, p. 232). Il corsivo e il neretto sono nostri.

[218] «Esisteva – scrive P. Ricca – una robusta tradizione medievale (valdese-wicliffita-hussita) che aveva denunciato il papa come l'Anticristo» (P. RICCA, *Lutero e il Papa: la Chiesa*, in LNSNT, p. 181).

[219] «Fondamentale, su questo aspetto del problema, – osserva a questo proposito P. Ricca – resta la ricerca di H. PREUSS, *Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik, Hirichs*, Lipsia 1906. L'autore sottolinea l'originalità della concezione dell'Anticristo in Lutero rispetto a quelle elaborate nel tardo Medioevo sia nell'ambito della religiosità popolare sia nei movimenti dissidenti condannati come eretici. Rispetto all'Anticristo della pietà popolare, che era largamente un prodotto della fantasia apocalittica, l'Anticristo di Lutero – individuato alla fine nel papato e nei turchi – si caratterizza per la sua concretezza storica, senza perdere peraltro la sua dimensione di figura escatologica: ma Lutero – potremmo dire – tende a storicizzare l'Anticristo che la devozione popolare vorrebbe mitizzare. Rispetto poi all'Anticristo dei movimenti d'opposizione cristiana alla grande Chiesa medievale, l'originalità della concezione di Lutero è – secondo Preuss – altrettanto marcata: mentre **quei movimenti** consideravano il papa come l'Anticristo in base a un giudizio di tipo morale, Lutero lo considera tale per il suo

privandolo, al limite, di quelle consolazioni che solo questo gli aveva recate. Prova ne sia il fatto che, se il papa avesse accolto il suo Evangelo, «il suo Cristo», egli *sarebbe stato disponibile a riconoscerlo come sovrano pontefice... e a non contestare né la sua corona né il suo potere*. Solo in caso di non approvazione sarebbe avvenuto il contrario[220].

Giustamente Congar ha potuto osservare: «L'idea che il papa è l'anticristo compare in Lutero nel 1518 e diventa un argomento essenziale, non solo della sua polemica ma della sua teologia a partire dal 1522. Non si tratta di questo o quel papa, si tratta del *papato* in quanto esso è essenzialmente la pretesa di regolare sovranamente la credenza, la pratica e il comportamento dei fedeli, in luogo della sola Parola di Dio e del solo Gesù Cristo. Poiché si oppone all'Evangelo, il papa nelle sue pretese di autorità è l'anticristo»[221].

---

insegnamento dottrinale (contrario alla giustificazione per sola grazia e a favore della giustizia delle opere) (pp. 175-177). Si comprende quindi che Lutero non abbia fatta propria la critica valdese-hussita del papato (che peraltro non fu solo di tipo morale). D'altra parte Lutero è consapevole, nel momento in cui qualifica il papato come Anticristo, di ricollegarsi alla tradizione valdese-wycliffita, e lo dice espressamente: "... sarò chiamato Valdese e Wycliffita, ma Daniele mi conforta dicendo di questo Anticristo..." (WA 7, 734, 21-22)» (Ricca, *Lutero e il Papa: la Chiesa*, nota 22, pp. 325-326. Cf. inoltre *ivi*, pp. 197-198).

[220] Non possiamo dimenticare come il vero nemico da abbattere era per Lutero la *carnifex thologistria* di Biel. Chiunque si fosse in qualche modo dimostrato favorevole entrava automaticamente nel numero dei nemici, per il Riformatore, anzi dei carnefici. Diventava logico che la massima autorità della Chiesa, non prendendo posizione nei confronti di tale dottrina, anzi aggravandola con le proprie leggi, avesse a diventare per Lutero «*un antro di tortura*». Lo dice esplicitamente, commentando, negli anni Trenta, Gal 3,5: «Quando la nostra predicazione era ai suoi inizi, l'insegnamento della fede correva una corsa allegra, le indulgenze sprofondavano, così come il purgatorio, i voti, le messe e abominazioni simili che trascinavano la rovina del papato tutto intero. Niente ci poteva condannare consapevolmente: l'insegnamento era puro, esso raddrizzava e consolava numerose coscienze che erano da lungo tempo oppresse dalle tentazioni umane sotto il papato, il quale si è dimostrato una autenticissima tirannia e *un antro di tortura per le coscienze*. Per questo, un gran numero di uomini rendono grazie a Dio d'essere stati riscattati da questo legame e da questi tormenti di coscienza, per mezzo dell'Evangelo, che siamo stati i primi allora a predicare. Ma quando sorsero i settari (che, con la loro negazione della presenza corporale del Cristo nella Cena, con la profanazione del battesimo, con la distruzione delle immagini e con l'abrogazione di tutte le cerimonie volevano rovesciare con un solo colpo il papato e portare così ombra alla nostra fama) il nostro insegnamento ha cominciato ad essere malfamato [...], così [...] non hanno rovesciato il papato ma l'hanno piuttosto consolidato. Ma, se di comune accordo, come l'avevano cominciato a fare, avessero insegnato con noi l'articolo della giustificazione e vi avessero insistito con diligenza, cioè che non è per la giustizia della legge, né per la giustizia propria, ma per la sola fede in Cristo che siamo giustificati, questo unico articolo sarebbe sicuramente bastato a rovesciare poco a poco il papato, ciò che aveva del resto già cominciato, e con il papato, le sue confraternite, le indulgenze, gli ordini [religiosi], le religioni e le cerimonie, le invocazioni dei santi, il purgatorio, le messe, le vigilie, i voti ed altre infinite abominazioni di questo genere» (WA 40, I, 353-355. Il corsivo è nostro).

[221] «Vedi H. Preuss, *Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Lu-*

In realtà l'atteggiamento di Lutero nei confronti dell'autorità del papa ha subito una evoluzione notevole[222]. Si può dire che il suo rifiuto sia stato direttamente proporzionale all'intuizione della non approvazione, da parte di tale autorità, della sua dottrina sulla «giustificazione». Egli era partito infatti da una posizione non solo di accettazione, ma anche di difesa di questa autorità. All'epoca del suo *Commentario ai Salmi* degli anni 1513-1515, quindi all'epoca in cui – come abbiamo visto – stava ancora lavorando alla formazione della sua dottrina dell'Evangelo, egli aveva preso espressamente le distanze dalle posizioni degli hussiti in ordine sia alla loro concezione dei sacramenti, che alla loro negazione del primato della Chiesa di Roma[223]. Anche più tardi, negli anni Trenta, ricordando di fronte ai suoi studenti quale fosse, in questo periodo, la sua posizione nei confronti del papa, dichiarerà: «*Per me era talmente grande l'autorità del papa che dissentire dalla sua idea mi sarebbe sembrato sempre un crimine degno di eterna dannazione e proprio per questa*

---

ther und in der konfessionellen Polemik. Ein Beitrag zur Theologie Luthers und zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit, Leipzig 1906, pp. 49, 63; H. Grisar e Fr. Haege, *Luthers Kampfbilder*, 4 fascicoli, soprattutto il 1°, *Passionale Christi und Antichristi*, Freiburg 1921-23; E. Rizer, *Luther und der Papst*, München (1959)» (Congar, *Martin Luther, sa foi, sa réforme*, n. 139, p. 58; tr. it., pp. 60-61). E precedentemente aveva scritto: «È precisamente il papato, è la Curia romana che si oppone ad ogni riforma seria perché essa si oppone alla Parola, all'Evangelo, al Cristo. "Reformari maluit" dice Lutero a Leone X (WA 7, 44, 23). E in *Von den Konziliis und Kirchen*: "Poiché il Papa rifiuta di tenere un concilio e non vuole riformare le chiese, siamo obbligati a cercare altrove consiglio e aiuto e a cercare e domandare una riforma a nostro Signore Cristo". "Questo papato è contrario al Cristo, esso si oppone a lui e al suo Vangelo, così merita la qualifica di anticristo". Esso è divenuto, per Lutero, l'esponente ovvero la personificazione del contrario di ciò in cui egli credeva e a cui aderiva, da qui l'appellativo di ciò che egli odiava. P.J. **Reiter** dice persino che Lutero ha concretizzato la sua psicosi sul personaggio del papa» (*ivi*, pp. 57-58). E sempre *ivi*, alla nota 139, Congar scrive: «Con il suo temperamento nervoso, violento, portato agli estremi, convinto che la sua causa fosse quella stessa del Cristo e dell'Evangelo, Lutero ha visto tutto in nero e bianco, demonio o Dio, Cristo o anticristo. Il suo odio verso il papa è stato propriamente morboso: di fatto, esso è stato uno sfogo alla sua nevrosi. Non poteva rappresentare una buona condizione per apprezzare le cose dell'antica Chiesa. In tali condizioni, Lutero ha sconvolto l'equilibrio di realtà importanti, mantenute in sintesi organica dalla Chiesa indivisa: l'equilibrio, vale a dire il mutuo rapporto delle realtà come Scrittura-Tradizione-Chiesa, *ecclesia* e autorità dei pastori ordinati, comunità e ministri, fede e sacramento, componenti diverse dei sacramenti (ad esempio della penitenza), diritto ed esercizio tirannico dell'autorità, papa e concilio. Il Caietano ha avuto forse una chiaroveggenza profetica quando, a proposito della *fides apprehensiva* e del suo ruolo nel sacramento della penitenza, ha scritto: "Sarebbe fare un'altra Chiesa"» (Congar, *Martin Luther, sa foi, sa réforme,* p. 68, tr. it. pp. 71-72).

[222] Su questo ci proponiamo di ritornare in futuro. Per ora rinviamo agli studi: Ricca, *Lutero e il Papa: la Chiesa*, pp. 169-200; E. Iserloh, *Martin Lutero e la Chiesa di Roma*, MLACI, pp. 91-109; E. Iserloh, *Lutero e il Concilio di Trento*, MLPI, pp. 193-209; Miegge, *Lutero giovane*, pp. 291ss.

[223] «Item cum Boemis de sacramentis atque principatu Ecclesie Rhomane» (WA 4, 345, 24-25).

empia opinione Giovanni Huss mi appariva come un eretico maledetto, tanto che solo pensare a lui mi sembrava una azione criminale; per difendere l'autorità del papa io stesso avrei attizzato il fuoco per bruciare quell'eretico»[224]. Che questo fosse davvero, in questi anni, il suo stato d'animo risulta chiaro dalle sue prese di posizione all'interno del suo *Commento alla Lettera ai Romani* del 1515-1516, nei confronti degli eretici[225], o nei confronti del papato, come risulta da un suo Sermone, pronunciato in occasione della festa *In vincula S. Petri*, il 1° agosto del 1616, ossia, mentre ancora commentava questa Lettera ai Romani, nelle aule dell'Università di Wittemberg. In tale discorso, Lutero, commentando Mt 18,18, ebbe testualmente a dire:

Quaecunque ligaveritis super terram &c.

Nisi Christus omnem potestatem suam dedisset homini, nulla fuisset Ecclesia perfecta, quia nullus ordo, cum quilibet vellet dicere, se ex Spiritu S. tactum. Sic fecerunt Haeretici, ac sic quilibet proprium principium erigeret essentque tot Ecclesiae quot capita. Itaque nullam potestatem vult exercere nisi per hominem et homini traditam, ut omnes in unum congregaret. Hanc autem potestatem adeo confirmavit, ut contra eam suscitaret omnem potestatem mundi et inferni, sicut dicit: portae inferni non praevalebunt adversus eam [Mt 16,18], quasi diceret «pugnabunt et excitabuntur, sed non praevalebunt», ut notum fiat, **hanc potestatem a Deo esse et non ex hominibus**. Qui se ergo ab hac unitate et ordine potestatis subtrahunt, nihil est quod sibi plaudunt de magnis illuminationibus et miris operibus, ut nostri Piccardi et alii Schismatici atque Capitosi. Melior est enim obedientia quam victimae stultorum, qui nesciunt, quid mali faciunt[226].

Quaecunque ligaveritis super terram &c.

Se Cristo non avesse dato ogni suo potere all'uomo, non vi sarebbe alcuna chiesa perfetta, poiché non ci sarebbe alcun ordine, dal momento che chiunque vorrebbe affermare di essere stato mosso dallo Spirito Santo. Così fecero gli eretici, per cui chiunque erigerebbe il proprio principio e ci sarebbero tante chiese quante teste. E così (Cristo) non vuole esercitare alcun potere se non quello tramandato attraverso l'uomo e per l'uomo, per riunire tutti in uno. Quindi confermò questo potere, da suscitare contro di esso ogni potere del mondo e degli inferi, come dice: le porte degli inferi non prevarranno contro di essa, come se dicesse «combatteranno e si eserciteranno, ma non prevarranno», affinché sia noto che **questo potere viene da Dio e non dagli uomini**. Perché chi cerca di sottrarsi a questa unità e ordine di potere, inutilmente potrà compiacersi delle grandi illuminazioni e opere mirabili, come i nostri Piccardi e altri scismatici e Capitosi. Infatti, è meglio l'obbedienza che essere vittime degli stolti, che non sanno che male fanno[227].

---

[224] WA 40, 1, 138, nota 9, citato in Garcia-Villoslada, *Martin Lutero. Il frate assetato di Dio*, I, pp. 339-340.

[225] Cf. ad es. WA 56, 249, 25-250, 12; WA 56, 422, 10-423, 24; WA 56, 433, 14-23.

[226] WA 1, 69, 20-25.

[227] Galzignato, *L'Evangelo negli scritti giovanili di M. Lutero*, pp. 332-335.

INDICE

PRESENTAZIONE (*Monsignor Francesco Gasparini*) 7

ABBREVIAZIONI E SIGLE 19

PREMESSA 23

PREFAZIONE 25

CAPITOLO PRIMO

LA RIFORMA DI LUTERO 29

Premessa 29

I. La genesi storico-teologica dell'«Evangelo» di M. Lutero (1509-1516) 35

II. La difesa dell'«Evangelo» dal 1516 al 1520 77

CAPITOLO SECONDO

QUALE VALORE HANNO PER LUTERO LE OPERE DELLA LEGGE DOPO LA SCOPERTA DELL'EVANGELO? 101

1. Tesi degli Antinomisti 102

Concludendo 116

CAPITOLO TERZO

LA MESSA COME SACRIFICIO «ESPIATORIO-PROPIZIATORIO» IN LUTERO. ALCUNE OSSERVAZIONI METODOLOGICHE PER UNA SUA ESATTA COMPRENSIONE 117

1. Dottrina eucaristica e teologia di Lutero 117
2. La dottrina di Lutero un sistema teologico? 118
3. Concentrazione sul principio della giustificazione «sola fide», bisogno incoercibile di Lutero 128

CAPITOLO QUARTO
LUTERO E IL PAPA. ATTUALITÀ DI UNA RICHIESTA 131
1. Bisogna obbedire prima a Dio che agli uomini 133
2. La Libertà dell'Evangelo: dono irrinunciabile 141
3. Liberazione dall'angoscia 143
4. Pace della coscienza, anche se caduti in peccato mortale 144
5. «Giustificazione» o «cristologia», centro del pensiero teologico di Lutero? 145
6. Rifiuto del papa: perché «Anticristo»? 147
7. La vera religiosità 151
Concludendo 153

CAPITOLO QUINTO
LA DOTTRINA SUL MATRIMONIO
E I MATRIMONI MISTI 155
1. Comprensione cattolica del matrimonio nel suo sviluppo storico 156
2. La dottrina evangelica sul matrimonio in prospettiva ecumenica 169
3. I matrimoni misti 178
4. Il problema dei matrimoni misti nei dialoghi ecumenici 182
5. Conclusione 186

CAPITOLO SESTO
MARIA NEL PENSIERO TEOLOGICO DI LUTERO 187
1. Uno sguardo alla storia 188
2. La dottrina della giustificazione «per sola fede», chiave ermeneutica della teologia di Lutero 189
3. La dottrina mariana alla luce della «giustificazione per sola fede» 199
4. Osservazioni conclusive 206

CAPITOLO SETTIMO
LA *SACROSANCTUM CONCILIUM* E L'ECUMENISMO . . . 209

Premessa 209
I contenuti teologici della *Sacrosanctum Concilium* di valenza ecumenica 212
La *Sacrosanctum Concilium* nella crisi ecumenica odierna 214
Il problema ecclesiologico nella *Sacrosanctum Concilium* 217
Quale contributo alla soluzione della crisi una Chiesa definita in termini sacramentali? 224
Conclusioni 228

CAPITOLO OTTAVO
IL PROBLEMA DEL RAPPORTO «GRAZIA-LIBERTÀ» DA AGOSTINO A LUTERO 231
1. Premessa 231
2. Il problema del rapporto grazia-libertà in Agostino 234
3. Il problema «grazia-libertà» in san Bernardo 261
4. Il rapporto «grazia-libertà» in Pier Lombardo 279
5. Il problema «grazia e libertà» nel nominalismo 297
6. Il problema «grazia e libertà» in Erasmo e Lutero 338

BIBLIOGRAFIA 345