

Wittenberg, 31 ottobre 1517. Martin Lutero, un oscuro monaco e teologo tedesco, affigge alla porta di una chiesa 95 “tesi” di durissima critica alle indulgenze. Per i manuali scolastici come per l’opinione comune è l’inizio di una ribellione alla Chiesa di Roma che sfocerà nella Riforma protestante. Ma le cose non andarono esattamente così. Tanto per cominciare, le famose 95 “tesi” verosimilmente non furono mai esposte in pubblico. E soprattutto, Lutero non era un irriducibile ribelle, ma un uomo di fede intensa che, dopo anni di incomprensioni e attacchi pretestuosi da parte dei suoi avversari “romani”, ritenne impossibile rimanere in quella Chiesa che, fino a quel momento, era stata anche la sua: o Roma o Cristo.

Una magistrale ricostruzione degli eventi che portarono Lutero, suo malgrado, allo scontro con Roma, ma anche una intensa riflessione sul senso attualissimo di eventi storici che parlano all’oggi della Chiesa e del mondo.

Saverio Xeres è professore ordinario di Storia della Chiesa nella Facoltà teologica dell’Italia settentrionale, sede di Milano, ed è docente della medesima disciplina presso lo Studio teologico del Seminario vescovile di Como. Ha al suo attivo numerose pubblicazioni su diversi momenti e figure della bimillenaria vicenda storica della Chiesa.

SAVERIO XERES O Roma o Cristo

Saverio
XERES

O Roma o Cristo



disponibile in **ebook**

ISBN 978-88-514-1798-7



9 788851 417987

www.ancoralibri.it

€ 15,00

ANCORA

LA DRAMMATICA SCELTA
DI MARTIN LUTERO
(1517-1520)

DELLO STESSO AUTORE NEL CATALOGO ÀNCORA

Chiaro di luna

Tempi e fasi della missione nella storia della Chiesa

La Chiesa, Corpo inquieto

Duemila anni di storia sotto il segno della riforma

Manca il respiro

Un prete e un laico riflettono sulla Chiesa italiana

(con Giorgio Campanini)

Saverio Xeres

O Roma o Cristo

*La drammatica scelta di Martin Lutero
(1517-1520)*

Il catalogo Àncora aggiornato si trova su www.ancoralibri.it

ÀNCORA

Introduzione

«Allora mi sentii completamente rinato»¹

Immagine di copertina:

Martin Lutero brucia la bolla papale *Exsurge, Domine* (10 dicembre 1520); illustrazione dal volume *Historien der Heyligen* di Ludwig Rabus, pubblicato a Strasburgo nel 1557.

© 2017 ÀNCORA S.r.l.

ÀNCORA EDITRICE

Via B. Crespi, 30 - 20159 Milano
Tel. 02.345608.1 - Fax 02.345608.66
editrice@ancoralibri.it
www.ancoralibri.it

N.A. 5684

ISBN 978-88-514-1798-7

Stampa: Ancora Arti Grafiche - Milano

Questo libro è stampato su carta
certificata FSC®, che salvaguarda le foreste,
in uno stabilimento grafico
con Catena di Custodia certificata FSC
(Forest Stewardship Council®).



Con queste parole profonde e commosse, ancora trent'anni dopo, Lutero ricordava la svolta decisiva che aveva segnato la sua vita. Si fosse trattato di un momento preciso o, più probabilmente, di una lenta maturazione nel tempo, chiaro era il senso di quel mutamento: la riscoperta del Vangelo quale annuncio efficace del dono gratuito di Dio capace di trasformare radicalmente la condizione dell'uomo. Tutto ciò che avverrà in seguito, sia nella sua esistenza personale sia nel vasto movimento religioso, sociale e culturale che resterà per sempre legato al suo nome come "Riforma *luterana*", trova inizio in quell'esperienza fondamentale. Da qui, dunque (*cap. I*), prenderà le mosse anche il breve ma impegnativo itinerario storico nel quale ci proponiamo di accompagnare i nostri lettori.

Prima di incamminarci, soffermiamoci, tuttavia, ad assaporare l'intensità delle parole di Lutero. Se il "rinascere" è un'immagine fondamentale dell'esperienza religiosa universale, lo è pure – e in maniera specifica – del cristianesimo. La vita cristiana inizia, infatti, esattamente con la "rinascita" battesimale, allorché una persona viene "immersa" (tale il significato originario del verbo greco "battezzare") nell'acqua, al fine di esprimere il suo reale inserimento nella vita di Cristo che lo impregna del suo Spirito, proprio come l'acqua o l'olio (immagini caratteristiche dello Spiri-

¹ LUTERO, *Prefazione al primo volume dell'edizione degli scritti latini* (1545), in WA, 54, p. 186 [i riferimenti bibliografici completi dei testi citati nelle note si trovano nella *Bibliografia* posta al termine del volume].

to nella Bibbia) fanno con un tessuto quando ve lo si immerga. La vicenda di Lutero, che in seguito assumerà le più diverse tonalità e si svilupperà in molteplici variazioni, si origina a partire da questo tema di fondo, al cuore stesso della novità cristiana.

Nasce subito una domanda: com'è possibile che dal ritorno alla radice stessa della fede Lutero sia giunto, nel giro di qualche anno, a quella contrapposizione così dura con la Chiesa tradizionale che effettivamente – anche se in maniera non così esclusiva come nella concezione diffusa – lo connota quale personaggio storico? Sarà precisamente questo il tratto di strada che cercheremo di ripercorrere (*capp. II-IV*); anzi, è proprio il desiderio di comprendere come sia avvenuto quel passaggio a delineare l'estensione della nostra ricerca. Essa, infatti, si muoverà dalla riflessione sul senso della vita cristiana intimamente assunta da Lutero fino alla sua radicale contrapposizione con l'istituzione ecclesiastica che di quella fede si era sempre ritenuta – e ancor oggi si considera – custode e interprete. Arriveremo così ad ampliare il campo di osservazione rispetto a quella data "1517" che, giunta al suo quinto centenario, ancora identifica (sui libri di storia come nell'opinione pubblica) l'avvenimento comunemente ritenuto come l'inizio della Riforma detta appunto "luterana", ovvero la polemica sulle indulgenze. Nella nostra ricostruzione gli avvenimenti di quell'anno appariranno invece solo come un punto di passaggio, all'interno di un percorso che ci condurrà al 1520. Fu quello, infatti – e non il 1517 –, l'anno della rottura definitiva con Roma da parte di un uomo che, dopo aver ritrovato il senso autentico della propria fede, ritenne non più possibile rimanere in quella Chiesa che, fino a quel momento, era stata anche la sua.

Uno scontro, quello consumato nel 1520, che finirà comunque a connotare in maniera quasi esclusiva il nostro personaggio, identificandolo con la figura del ribelle. Provvidenziale e perfino eroico, soprattutto in passato, agli occhi degli appartenenti a quelle confessioni cristiane che si rifanno alla sua nota presa di posizione contro la Chiesa romana; distruttore fino al demoniaco, per una

antica e ancora persistente mentalità cattolica. E tuttavia Lutero fu anche e innanzitutto altro, ovvero quell'uomo di fede intensa che accoglieva con gioia profonda il Vangelo come la propria "rinascita". Un volto di Lutero oggi riconosciuto anche in ambito cattolico, dopo una lunga maturazione, innanzitutto di carattere storiografico, che ha attraversato tutto il Novecento (*Appendice*).

Abbiamo potuto, tuttavia, constatare personalmente – in un'esperienza di insegnamento più che trentennale nell'ambito della formazione teologica – come la vicenda di Lutero venga ancora comunemente raccontata e insegnata, nelle scuole di ogni ordine e grado, non escluse quelle teologiche, secondo i vecchi stereotipi. Anche per questo abbiamo ritenuto utile e opportuno raccontarla di nuovo, dal momento che non risulta ancora diffusa, soprattutto in ambito cattolico, una conoscenza adeguata all'importanza di quei fatti che hanno segnato profondamente la storia della Chiesa, originando l'identità di una significativa componente del cristianesimo, quella "evangelica" o "riformata" e, per reazione, una caratteristica configurazione del cattolicesimo moderno, o "tridentino". Se, infatti, risulta consolante l'acquisizione recente di nuove prospettive all'interno di ambienti ecclesiastici ufficiali, anche in riferimento al dialogo interconfessionale, appare di riflesso ancora più sconcertante l'inerzia con cui larga parte della comunità cattolica e dell'opinione pubblica continua a tramandare un'immagine deformata di Lutero, il cui solo nome evoca l'eco sinistro di una ribellione violenta. Ai molti che condividono tali luoghi comuni sono dedicate queste pagine, con l'impegno a stenderle in maniera comprensibile, possibilmente gradevole, oltre che – si spera – critica e documentata.

Lutero dalla nascita alla “rinascita”

«Signore, mi hai dato quel che io non ero»²

Origini familiari e formazione culturale

«Sono nato a Eisleben e sono stato battezzato nella locale chiesa di San Pietro»³. Così Lutero, ormai sulla quarantina, scriveva della propria nascita al mondo, avvenuta il 10 novembre del 1483. Per questo, quando il bambino, il giorno immediatamente successivo, come da consuetudine ben radicata, venne portato al fonte battesimale nella locale chiesa ancora in costruzione, gli venne assegnato, di nuovo secondo una tradizione diffusa, il nome del santo del giorno, Martino di Tours, monaco e vescovo del IV secolo.

Martin era figlio dei coniugi Hans e Margarethe i quali, dal villaggio contadino di Möhra, presso Eisenach, in Turingia, si erano trasferiti nella piccola città mineraria di Eisleben, nella valle e antica contea di Mansfeld, nell'attuale Sassonia-Anhalt (Germania).

Quanti cercheranno, in seguito, di spiegare le inquietudini religiose di Lutero a partire da supposti traumi psicologici, frugheranno nelle scarse testimonianze sulla sua infanzia, per evidenziare la particolare durezza dell'educazione ricevuta dal piccolo Martin nella sua famiglia, ad esempio il ricordo di una dura punizione ricevuta dal padre, che lo fece scappare di casa per qualche tempo. Nulla, peraltro, autorizza a pensare che tale educazione sia stata

² Lutero a Giorgio Spenlein, 8 aprile 1516, in WA, *Briefwechsel*, 1, p. 35.

³ Lutero a Spalatino, 14 gennaio 1520, in WA, *Briefwechsel*, 1, p. 610.

molto più dura di quella che poteva ricevere un qualsiasi ragazzo di quei tempi e di quei luoghi.

Il padre di Martin, di origini contadine, giunto a Eisleben, aveva trovato impiego nel settore minerario, la principale attività economica di quella regione. Poco dopo la nascita di quel figlio, Hans trasferì la famiglia a Mansfeld e qui riuscì a raggiungere una discreta posizione economica e sociale, diventando azionista di una società per lo sfruttamento del sottosuolo. Insomma, la famiglia di Martin può essere considerata come appartenente a un ceto di piccola borghesia. Come tale, si caratterizzava anche per un certo orgoglio: Hans, che rivestì qualche incarico municipale (in particolare per gli affari ecclesiastici), nutrì sempre speranze di una buona carriera per il figlio Martin e per questo si preoccupò innanzitutto che avesse una buona formazione culturale.

Fu presso la scuola municipale di Mansfeld, frequentata per una decina d'anni, che Martin ricevette l'istruzione di base; apprese anche i contenuti essenziali della fede e fu avviato, come già in famiglia, alla pratica religiosa. Ormai adolescente, avendo dato prova di buona attitudine agli studi, fu avviato alla scuola latina di Magdeburgo, settanta chilometri a nord di Mansfeld, dove rimase un anno soltanto (1497-1498). Era la scuola annessa alla cattedrale, dove erano presenti – se non come insegnanti ordinari, almeno come animatori spirituali – i “fratelli della vita comune”, ovvero un gruppo di laici che si erano diffusi a partire dall'Olanda, già nel XIV secolo, caratterizzandosi per l'organizzazione in piccole comunità con uno stile di vita molto semplice e una devozione ricca di sentimenti. Era uno di quei movimenti religiosi spontanei che, reagendo alla frequente indifferenza e trasandatezza culturale e morale soprattutto del clero, si impegnavano a promuovere un concreto e capillare rinnovamento della Chiesa. Si può pensare che il giovane studente sia rimasto in qualche modo attratto da quel clima spirituale.

Dopo la breve residenza a Magdeburgo, gli studi di Martin continuarono a Eisenach, dove suo padre, originario di quella

regione, la già ricordata Turingia, poteva meglio provvedere alla sua sistemazione: «A Eisenach c'è quasi tutta la mia parentela – ricordava ancora Lutero – [...] non c'è altra città in cui sia meglio conosciuto»⁴. Il giovane studente trovò ospitalità presso le famiglie Cotta e Schalbe, molto in vista nella società locale, e poté frequentare la scuola annessa alla chiesa principale della città.

Dopo tre anni, Martin era pronto per accedere agli studi universitari, sempre grazie alla determinazione e al sostegno economico di suo padre, il quale scelse per lui una delle più importanti università della Germania, quella di Erfurt, capoluogo della Turingia. Martin iniziò a frequentarla nel 1501, dedicandosi innanzitutto – secondo la prassi in vigore anche per chi, come lui, era destinato alla Facoltà di diritto (scelta per volontà del padre) – agli studi delle “arti”, ovvero le tradizionali discipline umanistiche, tra cui anche la filosofia. Un anno dopo era baccelliere e, al termine di un ulteriore triennio, ottenne il grado di “maestro”, autorizzato all'insegnamento (*licentia docendi*).

La filosofia appresa da Lutero a Erfurt era orientata secondo la cosiddetta *via nova*. Essa, rifacendosi al pensiero del francescano Guglielmo di Ockham, si caratterizzava per la sfiducia nelle capacità della ragione di raggiungere i fondamenti ultimi della realtà, dunque, di conoscere Dio; per questo era detta anche “nominalista”, appunto nel senso che si fermava alle parole, ovvero ai “nomi”, senza poter attingere ciò che essi indicano. Di conseguenza, veniva a interrompersi l'accordo tra filosofia e teologia caratteristico della Scolastica medioevale (o *via antiqua*), secondo cui la fede era in perfetta e pacifica continuità con la conoscenza raggiunta mediante la ragione. Tale sintesi rispecchiava la continuità riconosciuta e pacificamente accettata fra la Chiesa e il Trascendente, in modo che la salvezza dell'uomo era già garantita, sostanzialmente, dal semplice appartenere alla Chiesa. Ora, invece, prevaleva la sottolineatura della libertà di Dio, ovvero la sua radicale alterità rispetto

⁴ Lutero a Spalantino, 14 gennaio 1520, in WA, *Briefwechsel*, 1, p. 610.

a ogni concezione umana e istituzione giuridica. E qui trova certamente un'importante radice la profonda inquietudine spirituale che caratterizzerà la successiva ricerca religiosa di Lutero.

La scelta monastica

Fu poco dopo aver iniziato finalmente gli studi di giurisprudenza che la vita di Martin prese una direzione tanto inattesa quanto importante. Il 2 luglio del 1505, nei pressi di Erfurt, egli fu colto di sorpresa da un violento temporale; un fulmine, caduto vicinissimo, lo impressionò a tal punto da fargli gridare: «Aiutami, sant'Anna, e mi farò frate!»⁵. Rientrato in città, dopo pochi giorni, bussò alla porta del convento degli agostiniani.

Non lo si può affatto considerare un gesto avventato, o addirittura provocato solo dalla paura. Martin ebbe infatti la possibilità di riflettere seriamente sul passo che stava compiendo durante l'anno di noviziato che prevedeva anche la verifica della vocazione. Inoltre, la sua convinzione ferma è ben convalidata anche dal doversi porre «contro la volontà ostinata del padre»⁶, il quale era apertamente ostile a quella svolta che mandava in fumo le ambizioni da lui riposte nel figlio. Probabilmente, il fatto del temporale e della successiva entrata in convento costituì per Martin, come spesso avviene, l'episodio culminante di una ricerca interiore che maturava già da qualche tempo, concentrandosi attorno alla preoccupazione del proprio destino ultimo. Ora, la consacrazione nella vita religiosa veniva considerata, secondo il comune pensare, come una via più sicura alla salvezza eterna. Quella del proprio destino ultimo era un problema allora fortemente sentito da molti, a quell'epoca in cui il riferimento religioso fondamentale, pressoché unico, ossia la Chiesa, aveva ampiamente perso il proprio credito, sia per il prevalere in essa di logiche di potere mondano, sia per

la corruzione morale dilagante, a partire dalla curia romana, fino a coinvolgere ampia parte dei chierici e dei religiosi. Lutero, con sensibilità particolarmente acuta, condivideva e interpretava il dubbio che attraversava le coscienze di molti appartenenti a quella società ancora tutta impregnata di cristianesimo: «Pensavo che Dio non mi fosse propizio»⁷. Fu questo dubbio sulla sicurezza della benevolenza di Dio nei suoi confronti a costituire la più grande, profonda tentazione del giovane monaco, e non piuttosto qualche attrazione di carattere sensuale superficialmente attribuitagli dai suoi denigratori.

Non a caso, il giovane Martin scelse di entrare in un convento che apparteneva all'Osservanza, un movimento nato tra gli agostiniani come negli altri Ordini mendicanti (domenicani, francescani, carmelitani), con l'intento di ripristinare una vita religiosa autentica, appunto mediante l'osservanza della «regola» originariamente assunta. Come in altri circoli spirituali, anche laicali, in cui si coltivavano da tempo il desiderio e l'impegno per la riforma dell'intera Chiesa, anche gli agostiniani osservanti di Erfurt avevano rimesso al centro della loro vita religiosa la Parola di Dio. Fu proprio una Bibbia a essere consegnata al giovane Martin, al suo ingresso in comunità. Era «coperta di cuoio rosso» ed egli «si familiarizzò a tal punto con essa da sapere quel che era contenuto in ciascuna pagina»⁸. Essa diventerà la compagna fidata e la guida autorevole di tutta la sua vita.

Al momento – prima che in quella stessa Bibbia trovasse la risposta definitiva e liberante ai suoi dubbi – il giovane frate agostiniano era soprattutto preoccupato, fino all'angoscia, dal proprio destino eterno; di conseguenza, si impegnava a fondo nel rigore della vita claustrale. Ne danno testimonianza i suoi ricordi messi per iscritto in anni successivi quando, ormai giunto a negare ogni valore alla professione religiosa, ricorderà con disgusto l'eccessivo zelo da lui

⁵ WA, *Tischreden*, 4, p. 440, n. 4707.

⁶ LUTERO, *Discorsi a tavola*, n. 623.

⁷ *Ibi*, n. 518.

⁸ *Ibi*, n. 116.

stesso esercitato in quella condizione di vita. E proprio per questo le sue parole risultano pienamente attendibili:

«Durante la mia vita in convento sopportai veglie e digiuni e così via, con maggior durezza di tutti quanti oggi mi perseguitano. Fui superstizioso fino al delirio e alla follia, anche a scapito del mio corpo e della mia salute. E tutto ciò che facevo, lo facevo con buon zelo e per Dio [...] Esteriormente non ero come gli altri uomini: ladri, ingiusti, adulteri (cfr Lc 18, 11), ma custodivo la castità, l'obbedienza e la povertà; libero dalle preoccupazioni della vita presente, ero tutto dedito a digiuni, veglie, preghiere, celebrazione di messe, e così via»⁹.

Una conferma evidente della serietà della vita monastica del giovane Lutero è la stima da lui acquisita all'interno del suo Ordine, come ben appare dai diversi incarichi di responsabilità che vi rivestì: fu prima vice-priore e preside degli studi nel convento di Wittenberg, quindi, dal 1515 al 1518, vicario di distretto con giurisdizione su una dozzina di conventi. Inoltre, fra Martin venne anche ordinato prete, così da poter svolgere i compiti pastorali – in particolare il ministero della Penitenza e della predicazione – assunti anche dall'Ordine agostiniano.

Gli studi teologici

È importante comprendere meglio quale tipo di teologia abbia appreso Lutero negli anni della sua formazione religiosa a Erfurt. Essa si poneva sulla stessa linea "nominalista" che abbiamo già visto caratteristica della filosofia da lui praticata nella locale università. Riferimento specifico furono alcuni testi di Gabriel Biel, un discepolo di Ockham, nei quali la sottolineatura della libertà divina, già tipica del maestro, veniva esasperata fino a considerare il comportamento di Dio come del tutto arbitrario. Anche l'esito dell'azione di Dio sull'uomo non poteva essere – secondo quella teologia – una

⁹ LUTERO, *In epistulam S. Pauli ad Galatas commentarius* (1531), in WA, 40/1, pp. 134.137.

nuova dimensione soprannaturale infusa nell'uomo e "oggettivamente" identificabile, appunto perché ciò avrebbe in qualche modo condizionato l'assoluta libertà divina. Di conseguenza, l'uomo appariva come provvisto, davanti a Dio, solo della propria volontà. Ciò dava origine a una tensione che non poteva acquietarsi in alcun modo: privo di qualunque garanzia di poter raggiungere l'obiettivo della propria salvezza eterna, l'uomo poteva soltanto confidare in una gratuita accettazione da parte di Colui che rimaneva del tutto insondabile alla sua conoscenza. Non si dimentichi poi che Lutero si formò teologicamente e spiritualmente all'interno dell'Ordine agostiniano, dove la dottrina del grande vescovo e teologo dell'antichità era ovviamente tenuta in particolare riguardo; Lutero stesso dichiarerà un fortissimo attaccamento ai testi di Agostino: «Non leggevo Agostino, lo divoravo»¹⁰. Ebbene, Agostino aveva una visione fortemente pessimista dell'uomo, al punto di ritenere che in lui le conseguenze del "peccato originale" (compiuto dai progenitori Adamo ed Eva nel Paradiso terrestre, quindi dilagato in tutta l'umanità) non fossero mai estinte, neppure dopo il battesimo, e pertanto la salvezza dell'uomo dipendesse da un intervento totalmente gratuito da parte di Dio. Si può ben comprendere, anche da questi sommari accenni, come un simile impianto teologico contribuisse a esasperare ulteriormente quella inquietudine spirituale che Lutero viveva in se stesso, riflettendo e amplificando, con la sua acuta sensibilità, una mentalità diffusa e che proprio in quella teologia "nuova" aveva trovato la sua espressione teorica.

Ancora durante i suoi studi, Lutero venne impiegato nell'insegnamento, in particolare a Wittenberg, allora piccola e insignificante località che, tuttavia, dalla fine del secolo precedente era diventata capoluogo del ducato di Sassonia; da pochi anni vi era stata istituita anche una modesta università, alla quale erano state aggregate due cattedre, una di lettura biblica e una di filosofia morale, presso il locale convento agostiniano. Qui fra Martin iniziò il

¹⁰ LUTERO, *Discorsi a tavola*, n. 347.

suo insegnamento; nel frattempo avrebbe continuato gli studi fino a ottenere il dottorato in teologia.

Fu sempre in quegli anni, tra la fine del 1510 e l'inizio del 1511, che Lutero si recò a Roma, con l'incarico di presentare al superiore generale degli agostiniani il parere dei conventi osservanti della Sassonia alla proposta di fusione con i conventi non riformati dello stesso Ordine. A questo viaggio fu spesso attribuito, nella storiografia tradizionale, il significato di un'esperienza decisiva per l'avvio della sua protesta contro la curia romana. Il frate tedesco, infatti, avrebbe visto di persona la depravazione morale della città pontificia e vi avrebbe reagito, appunto, con una forte presa di posizione polemica. In realtà, il suo attacco al papato, come vedremo, appartiene ad anni più tardivi e maturerà a partire da ben altri, più profondi motivi. Anzi, durante il suo soggiorno romano, il giovane frate non volle perdere l'occasione per fare una confessione generale e lucrare... qualcuna delle indulgenze là concesse con tanta abbondanza!

Tornato a Wittenberg, Martin ottenne solennemente il dottorato, nell'ottobre del 1512. Questo grado accademico lo autorizzava a insegnare autorevolmente in tutta la Chiesa. Egli fu sempre molto consapevole della responsabilità che questo titolo gli conferiva: «È per autorità apostolica che rivesto l'incarico dell'insegnamento. È mio dovere dire tutto ciò che vedo accadere in modo sbagliato, anche quando sono in gioco le più alte autorità»¹¹.

Nella primavera del 1513 il dottor Lutero iniziò a tenere i suoi corsi sulla Bibbia presso il convento-università di Wittenberg: prima sui *Salmi* (1513), quindi sulla *Lettera ai Romani* (1515-1516), ai *Galati* (1516-1517) e agli *Ebrei* (1517-1518). Di queste lezioni ci sono rimasti gli appunti presi dai discepoli e, per il corso sulla *Lettera ai Romani*, anche una parte delle note preparatorie vergate da Lutero stesso. La lezione consisteva nella lettura del testo biblico, con commenti esplicativi (*glossae*) e più ampie disquisizioni (*scholia*). Nel suo insegna-

¹¹ LUTERO, *La Lettera ai Romani*, p. 688.

mento Lutero utilizzava sia gli strumenti tradizionali, ossia i commenti dei Padri latini e la *Glossa ordinaria*, sia alcuni nuovi sussidi predisposti dagli umanisti, tra cui l'edizione del *Nuovo Testamento* nell'originale testo greco realizzata da Erasmo da Rotterdam nel 1516.

Resterà, l'insegnamento biblico, l'attività principale di tutta la vita di Lutero. Egli contribuirà in tal modo, insieme ad altri colleghi, quali Filippo Melantone e Nicola Amsdorf, a dare vasta risonanza alla piccola Wittenberg, la cui università venne progressivamente aperta alle novità degli studi scritturistici, anche mediante il sistematico utilizzo delle lingue bibliche, l'ebraico e il greco. Oltre che nell'insegnamento, fra Martin fu costantemente impegnato nella predicazione al popolo.

La (ri)scoperta del Vangelo (o "esperienza della torre")

Si colloca in quei primi anni di insegnamento quella che abbiamo già indicato come la svolta radicale di tutta l'esistenza di Lutero – una vera e propria "rinascita", come egli stesso la definì –, nonché l'origine prima e più profonda del grande movimento religioso che da lui prenderà il nome. Nel racconto che ne fece Lutero stesso, trent'anni dopo, introducendo la prima edizione dei suoi scritti latini (1545), egli tende a descrivere quella svolta come un episodio puntuale, una di quelle illuminazioni che sono solite apparire d'un tratto come risolutive di un lungo itinerario di riflessione intellettuale e di ricerca spirituale. Non è detto che le cose siano andate esattamente come le racconta il protagonista: a trent'anni di distanza, i suoi ricordi potevano essere annebbiati; inoltre, è probabile che egli sovrapponesse fasi diversi della sua ricerca spirituale e teologica. Crediamo tuttavia sensato attenerci al suo racconto, assumendolo anche noi come sintesi di un itinerario probabilmente più ampio, ma di cui si possono riconoscere – narrativamente concentrati – alcuni passaggi decisivi. Ebbene, racconta Lutero come – mentre stava preparando, diligentemente, le sue lezioni sulla *Lettera ai Romani* – fosse venuto a trovarsi in

notevole difficoltà su un passo del primo capitolo e come proprio il superamento di quella apparente incongruenza gli avesse aperto una prospettiva teologica nuova e liberante.

La scena è quella, molto spoglia e oscura, della cella del convento di Wittenberg in cui Lutero viveva, pregava e studiava. Essa era posta in una parte prominente dell'edificio (detta "torre"): per questo la crisi spirituale e di pensiero che Lutero visse in quel luogo verrà definita successivamente come "esperienza della torre", in tedesco *Turmerlebnis*. Non siamo in grado di stabilire con esattezza il momento cronologico di questa "scoperta", anzi non è neppure il caso di volerlo precisare, dovendo piuttosto considerare – lo si è già detto – tale esperienza come un processo disteso nel tempo, anche per la complessità delle questioni coinvolte. Possiamo, in ogni caso, ragionevolmente collegare questo passaggio decisivo con la preparazione del corso sulla *Lettera ai Romani*, svolto tra il 1515 e il 1516, e precisamente con il commento al primo capitolo di quel testo, quindi nello stesso 1515 o qualche tempo prima.

Ora, in *Romani* 1, 17, così scrive l'apostolo:

«Io infatti non mi vergogno del Vangelo, poiché è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede, del Giudeo prima, come del Greco. In esso, infatti, si rivela la giustizia di Dio, da fede a fede, come sta scritto: "Il giusto per fede vivrà" (Ab 2, 4)».

Era la seconda parte del versetto – dove si afferma che «in esso» (il Vangelo oppure Cristo stesso, secondo due diverse possibilità di interpretazione che il testo greco consente) si rivela la giustizia di Dio – a mettere profondamente in crisi in Lutero, al punto da suscitargli forti sentimenti di rifiuto:

«Odiavo infatti questa parola "giustizia di Dio", che l'uso e il costume di tutti i dottori mi avevano insegnato a intendere filosoficamente nel senso di giustizia, come la chiamano, formale o attiva, per la quale Dio è giusto e punisce i peccatori e gli ingiusti»¹².

¹² LUTERO, *Prefazione*, p. 185.

Possiamo tentare di capire, almeno in parte, il motivo di una reazione così forte da parte di Lutero alle parole di Paolo, e ciò proprio sulla base degli studi teologici da lui compiuti. Dal momento che la dottrina scolastica, diffusa in tutto l'Occidente medioevale, era stata costruita come una sintesi tra Rivelazione cristiana e filosofia aristotelica, molti concetti della filosofia greca, nonché del diritto romano che l'aveva ripresa, erano passati in quella teologia e dunque venivano impiegati per parlare di Dio. Così era avvenuto anche a riguardo della «giustizia di Dio».

Certo, l'applicazione a Dio di questo, come di altri concetti filosofico-giuridici, non avveniva immediatamente, bensì attraverso un complesso procedimento chiamato "analogia": si può dire, cioè, che in Dio vi è giustizia, ma in maniera solo *simile* a quella umana. Il rischio, nient'affatto evitato, era che mutava, certo, la proporzione (ad esempio, la giustizia dell'uomo è finita, quella di Dio infinita; quella umana può errare, quella di Dio no, ecc.), ma simile restava, appunto, l'idea di fondo della giustizia. Ora, la giustizia, nella concezione classica – definita da Aristotele e ripresa in ambito latino da Cicerone –, consisteva nel «dare a ciascuno il suo» (*reddere unicuique suum*), ovvero nel determinare per ciascuno una giusta "ricompensa", un premio o un castigo, in base a ciò che egli aveva meritato con le proprie azioni. Applicata a Dio, tale visione aveva generato la cosiddetta teologia dei "meriti", acquisiti dall'uomo di fronte a Dio sulla base delle opere buone compiute.

Ora, in primo luogo, una simile idea della giustizia applicata a Dio, per quanto in grado sommo e perfetto, non risultava essenzialmente diversa da quella umana: essa veniva intesa, infatti, «filosoficamente», come dice Lutero, ovvero come qualità propria (ossia «formale») di Dio che agisce (per questo è detta «attiva») quale giudice. Tutto questo, comunque, veniva affermato a prescindere completamente dalla novità apportata dalla Rivelazione. Anzi, al contrario, sembrava che non l'Antico Testamento soltanto, ma anche il Nuovo attestasse semplicemente tale qualità "umana"

di Dio. Non aveva, dunque, niente di nuovo da dire la Rivelazione, tanto più nel suo pieno compimento in Cristo? Ecco le riflessioni e i dubbi che si intravedono dietro le parole di Lutero e che possono ben spiegare la reazione perfino violenta di chi comincia ad accorgersi che la Parola di Dio è stata messa a tacere da una teologia che era piuttosto un'applicazione di schemi umani.

Inoltre, era proprio una visione come quella conseguente all'applicazione analogica a Dio dell'idea umana di giustizia a costituire l'origine delle inquietudini personali di Lutero e, come detto, di tutta una generazione che egli ben interpretava. Se, infatti, Dio giudica gli uomini in base alle loro azioni – appunto come fa un giudice umano –, risulterà difficile, se non addirittura impossibile, a chiunque farsi trovare senza colpa di fronte a lui, e dunque meritevole d'altro che di castigo. Inoltre, in quella prospettiva teologica “nuova” diffusa all'epoca di Lutero dall'occamismo e da lui stesso appresa dai suoi professori («tutti i dottori» di cui parla nel testo), Dio era presentato come un soggetto tanto lontano da ogni possibilità di conoscenza dell'uomo da risultare totalmente arbitrario e imprevedibile, e dunque quanto mai temibile nel momento in cui avrebbe giudicato l'uomo – già irrimediabilmente corrotto dal peccato originale, secondo la visione agostiniana – sulla base delle sue azioni. Chi, dunque, avrebbe potuto salvarsi? Proprio questa, come detto, era l'inquietudine che si agitava fortemente nell'animo di Lutero:

«Io che, per quanto vivessi come un monaco irreprensibile, sentivo di essere davanti a Dio un peccatore della coscienza quanto mai inquieta, e non potevo confidare che Dio fosse placato da quanto cercavo di fare per rimediare alle mie colpe, non amavo, anzi odiavo il Dio giusto e che punisce i peccatori. Se non proprio con una bestemmia silenziosa, certo con una forte mormorazione, mi indignavo con Dio dicendo: “Come non basti che i peccatori miserabili ed eternamente persi a causa del peccato originale siano oppressi da ogni genere di calamità a causa della legge del decalogo, ecco che Dio aggiunge dolore a dolore per mezzo del Vangelo, rivolgendosi contro di noi, anche mediante il

Vangelo, il furore della sua giustizia!”. Così mi infuriavo nella coscienza crudelmente turbata, e tuttavia incalzavo aspramente Paolo su quel passo, con ardentissima sete di sapere che cosa egli volesse dire»¹³.

È interessante osservare, a questo punto, in che modo Lutero sia riuscito a superare quella situazione apparentemente senza sbocco in cui si era venuto a trovare meditando quel passo. Non fu una riflessione astratta, quanto quello stesso testo biblico, ostinatamente meditato per giorni e notti, ad aprirgli il varco inatteso e pienamente risolutivo:

«Meditando giorni e notti, per la misericordia di Dio, riflettevo sul nesso di quelle parole, ovvero: “La giustizia di Dio si rivela in lui, come sta scritto: *Il giusto vive per la fede*”¹⁴.

Leggendo e rileggendo quel versetto, Lutero si accorse di un “nesso” tra le parole che prima gli era sfuggito: è un'esperienza comune a chi si trova a studiare un testo, per cercare di comprenderne il significato. Il collegamento che illuminò per lui il senso proprio dell'espressione “giustizia di Dio” – che tanta difficoltà gli aveva suscitato, fino al rifiuto violento – è quello con le parole successive, ovvero con il passo del profeta Abacuc: «Il giusto vivrà per fede» (*Ab* 2, 4), ossia grazie alla fede, come l'espressione latina della *Vulgata* (*ex fide*) ben evidenzia. Il che consentì a Lutero di ribaltare completamente il senso precedentemente attribuito a quel testo:

«[Allora] cominciai a intendere come giustizia di Dio quella per cui il giusto vive per dono di Dio, ossia per la fede (*ex fide*), e che questo fosse il senso della frase, ovvero che per mezzo del Vangelo si rivela la giustizia di Dio, quella passiva, grazie alla quale Dio misericordioso ci giustifica mediante la fede, come sta scritto: “Il giusto vive per la fede”¹⁵.

¹³ *Ibi*, pp. 185-186.

¹⁴ *Ibi*, p. 186.

¹⁵ *Ibidem*.

Vediamo, in primo luogo, come la qualifica di “giusto” non venga più attribuita a Dio, ma all’uomo. La giustizia non è, dunque, da vedere innanzitutto come un modo di essere *di Dio* (con tutti gli equivoci che abbiamo sopra evidenziato), bensì come un’azione ricevuta *dall’uomo*: in questo senso Lutero, usando ancora i termini filosofici, parla di giustizia «passiva» anziché «attiva», da intendere come l’azione di Dio mediante la quale l’uomo viene giustificato, ossia *reso giusto*: la cosiddetta “giustificazione”. E qui sta il secondo punto fondamentale messo in luce dall’accostamento del testo di Abacuc all’affermazione paolina sulla giustizia di Dio. Non si tratta, in sostanza, di un *giudizio* che Dio emette a partire dalle azioni dell’uomo, ma di una azione *trasformante* che Dio compie su di lui, rendendolo, da peccatore, giusto. Indubbiamente qui Dio appare nella sua autentica “alterità” rispetto alle concezioni umane; non nel senso di una imprevedibilità spinta fino all’arbitrio, come nella concezione nominalista, bensì nel senso di una grandezza infinitamente superiore e pienamente benevola. Egli, infatti, non giudica, ma salva. Il miglior giudice umano può semplicemente far corrispondere il più possibile (ossia “giustamente”) il premio o il castigo alla effettiva qualità delle azioni di una persona, ma non può in alcun modo rendere innocente un colpevole, o viceversa. Dio, invece, agisce in noi con la sua grazia rendendoci santi da peccatori quali eravamo. E questa è precisamente la novità del Vangelo, ovvero la buona notizia della benevolenza di Dio nei confronti dell’uomo, spinta al punto di comunicare la sua stessa vita, anzi se stesso, a tutti coloro che l’accolgono e che perciò diventano suoi figli.

«Allora mi sentii completamente rinato, come se, spalancatesi le porte, entrassi nello stesso Paradiso. Con quanto odio avevo prima odiato la parola “giustizia di Dio”, ora con altrettanto amore la esaltavo come dolcissima, così che per me questo passo di Paolo fu veramente la porta del Paradiso»¹⁶.

¹⁶ *Ibidem*.

Si può ben comprendere e condividere, a questo punto, l’entusiasmo di Lutero e la sua convinzione di essere «rinato»: era la presa d’atto di quella novità evangelica destinata a essere consolante, non solo per quell’uomo tormentato dai dubbi sulla propria salvezza, non solo per una larga parte dei cristiani del suo tempo che, in effetti, seguiranno il teologo di Wittenberg come un nuovo profeta, ma anche per ogni persona umana chiamata a salvezza dall’amore di Dio rivelato in Cristo. Infatti, l’iniziativa gratuita di Dio può fermarsi solo di fronte al rifiuto della libertà umana: non conosce altri ostacoli, tantomeno la fragilità caratteristica di ogni uomo. E ciò risulta pienamente rassicurante, fonte di una gioia piena e duratura: paradisiaca, appunto.

Non aveva bisogno di altre conferme, Lutero, di fronte a quella scoperta che cambiava la sua esistenza e la sua visione di fede. E tuttavia fu certamente consolante per lui – anche come prova del suo collocarsi in una linea del tutto tradizionale – trovare nel suo stesso amato padre Agostino una concezione simile a quella che gli era apparsa meditando il passo di Paolo:

«In seguito lessi il *De spiritu et littera* di Agostino, dove, oltre ogni speranza, trovai che anch’egli interpreta in modo simile la giustizia di Dio: quella con cui Dio ci riveste, mentre ci giustifica¹⁷. E sebbene egli dica ciò ancora imperfettamente, senza una chiara spiegazione circa l’imputazione, mi piace comunque che insegni per giustizia di Dio quella che ci rende giusti»¹⁸.

Qualche tempo dopo quella consolante scoperta, Lutero poté presentarsi in aula a esporre di fronte ai suoi studenti quella parte del commento alla *Lettera ai Romani*, così duramente sofferta e felicemente compresa:

¹⁷ «La giustizia di Dio non è quella per cui Dio è giusto, ma quella di cui egli riveste l’uomo, quando rende giusto l’empio» (AGOSTINO, *De spiritu et littera*, IX, 15, in *Opere di S. Agostino*, Roma, Città Nuova, 1981, p. 274, ma traduzione nostra).

¹⁸ LUTERO, *Prefazione*, p. 186.

«[Rm 1, 17] [...] Qui di nuovo per “giustizia di Dio” non si deve intendere quella grazie alla quale Dio è giusto in sé, ma quella mediante la quale noi veniamo giustificati da lui. Ciò accade per mezzo della fede nell’Evangelo. Onde il beato Agostino, al capitolo XI dello scritto *Lo spirito e la lettera*, afferma: “Si dice perciò giustizia di Dio, perché è Dio che, impartendola, ci fa giusti. Come pure è salvezza del Signore quella con cui egli ci fa salvi” [...] E ciò è detto per distinguerla dalla giustizia degli uomini, la quale risulta dalle opere, appunto come la definisce apertamente Aristotele nel III libro dell’*Etica*. Secondo lui, la giustizia consegue agli atti e sgorga dagli atti. Invece, secondo Dio, la giustizia precede le opere e le opere provengono da essa»¹⁹.

Anche fuori dall’aula universitaria e dalla specifica contingenza del corso sulla *Lettera ai Romani*, quella scoperta – o, meglio, ri-scoperta – del cuore del Vangelo continuerà a guidare le riflessioni e la vita del frate di Wittenberg. Non nel senso (frettolosamente dedotto da molti suoi biografi e denigratori) per cui se è Dio che ci salva, rendendoci giusti, ben poco o nulla c’è da impegnarsi a porre in atto comportamenti buoni: basta la fede, insomma, senza le opere. Né tantomeno nel senso di giungere – ancora più precipitosamente – alla conclusione che tutto ciò che va oltre l’adesione credente a Dio da parte del singolo non serve a nulla, anzi sia dannoso: basta il Vangelo, senza bisogno di Chiesa o di sacramenti. Vedremo, nel procedere del racconto, che non era questo il modo di pensare di Lutero; del resto, fin dal passo appena citato, egli continua a parlare di opere, accanto alla fede, come frutto di essa, e così sarà anche in seguito. Non furono sue, dunque, certe deduzioni frettolose, benché teoricamente possibili. Piuttosto, egli sentì la propria esistenza aprirsi alla libertà di vivere senza timori, appoggiato sulla salda roccia di un Dio “giusto” in quanto misericordioso, ovvero indefettibilmente coerente con il proprio atteggiamento benevolo e trasformante nei confronti dell’uomo.

¹⁹ LUTERO, *La Lettera ai Romani*, pp. 205-206.

È significativo, a un tempo della rinascita sperimentata come della libertà ritrovata, il cambio di nome, anzi di cognome, che il frate di Wittenberg si attribuì, proprio in quegli anni, trasformando l’originale tedesco “Luder” in “Luther”. Mentre il primo vocabolo aveva un senso ben poco onorevole (letteralmente “carogna”, ovvero “miserabile”), il secondo, ottenuto mediante la lieve modifica della consonante centrale, veniva a contenere la radice della parola che in greco indica la libertà: *eleutheria*. Se evidenziare nel proprio cognome qualche possibile radice classica, tradurlo in latino o in greco, era vezzo diffuso tra gli umanisti, la scelta del frate agostiniano risultava quanto mai espressiva di quello stesso, radicale, cambiamento attuato da Dio per tutti gli uomini raggiunti dalla salvezza, ossia «chiamati a libertà» (*Gal 5, 13*).

Ed è proprio in una lettera scritta a un confratello nella primavera del 1516 che il teologo di Wittenberg si firmò per la prima volta non più *Luder*, il suo cognome tedesco, ma *Lutherus*²⁰, forma latina che echeggiava l’aggettivo greco *eleutheros*, ossia “libero”. Tale lo aveva reso Colui che per noi si è fatto schiavo (*cf. Fil 2, 7*).

* * *

È dunque un uomo di grande profondità spirituale il Lutero che incontriamo all’età di poco più di trent’anni. Allorché, di lì a poco, egli si troverà a confronto con una espressione evidente della dimenticanza dello spirito e della lettera del Vangelo nella Chiesa del suo tempo – quale l’equivoco commercio delle indulgenze –, quell’intima luce che si era accesa nel suo animo diverrà un lampo per rischiarare l’oscurità diffusa, ancor più angosciante, per Lutero e per molti cristiani del suo tempo, dei dubbi interiori.

²⁰ Lutero a Giorgio Spenlein, agostiniano del convento di Memmingen, 8 aprile 1516, in WA, *Briefwechsel*, 1, p. 36.

II

La questione delle indulgenze (1517)

«Non sarò mai un eretico. Posso sbagliare discutendo, ma non voglio stabilire nulla»²¹

Nel pieno della sua attività di studioso e docente di sacra Scrittura nonché di confessore a Wittenberg, piccola capitale del ducato di Sassonia, Lutero venne a contatto con una delle tante predicazioni di indulgenze diffuse ormai da qualche secolo nella Chiesa occidentale, se mai particolarmente inquietante per le modalità e gli scopi con le quali era stata indetta.

Una prassi radicata e problematica

Nei primi secoli di vita della Chiesa, allorché un cristiano commetteva un peccato (grave) e voleva emendarsene, la guida della comunità, ossia il vescovo, lo sottoponeva a un periodo di “penitenza”, nel senso originario della parola, ovvero di “conversione”. Durante questo tempo il “penitente”, mediante il proprio impegno e con l’aiuto di tutta la comunità, cambiava vita, si correggeva e, per quanto possibile, rimediava all’errore commesso. Alla fine di tale itinerario penitenziale – calcolato in un certo numero di giorni, mesi o anni, a seconda della gravità della colpa – egli era riaccolto nella comunità, venendo sciolto (in latino *absolutus*, da cui l’italiano “assolto”) dalla penitenza che gli era stata imposta. Egli, infatti, aveva rimediato alla colpa commessa, purificandosi anche dalle tendenze negative che l’errore compiuto aveva sviluppato in lui.

²¹ Lutero a Spalantino, 28 agosto 1518, in WA, *Briefwechsel*, I, p. 190.

Più tardi, tra i secoli V e VII, la grande crescita numerica e territoriale della Chiesa, oltre che un certo affievolimento del fervore iniziale all'interno delle comunità cristiane, aveva reso impraticabile la prassi sopra descritta, per cui cambiò lentamente la modalità con cui ci si prendeva cura di un cristiano peccatore. Questi si rivolgeva non più al vescovo, ma a uno dei tanti monaci presenti anche nelle campagne. Il religioso, come già il vescovo, imponeva al colpevole un periodo, più o meno lungo, di penitenza, ma – data appunto la mancanza di una comunità che potesse accompagnarlo da vicino nel suo itinerario penitenziale – lo “assolveva” subito, impegnando il peccatore a compiere *in seguito* una penitenza, caratterizzata essenzialmente da opere, digiuni ad esempio, o preghiere.

Tale spostamento temporale comportava, però, un profondo cambiamento del senso della penitenza: essa, infatti, da prassi di carattere *medicinale/curativo* assumeva una conformazione piuttosto di tipo *giuridico/punitiva*. Se nell'epoca antica lo stato di penitenza mirava essenzialmente alla “conversione” del peccatore, riconosciuta e confermata nella “assoluzione” finale, essa ora assumeva piuttosto un senso “penale”, mirando, per quanto possibile, a “riparare” il male fatto. Si sviluppava così progressivamente una concezione giuridico-teologica per cui alla *colpa* (perdonata nel sacramento) si collegava una *pena* che il peccatore doveva “scontare” (o “soddisfare”: da cui il termine “soddisfazione”), secondo un calcolo di anni, mesi, giorni che riprendeva quello utilizzato – sia pure in altro senso – nella prassi antica.

Intervennero, successivamente, altri passaggi. Ovvero, una volta stabilito il meccanismo colpa-pena, la pena necessaria alla “riparazione” della colpa poteva anche essere *commutata* con un'opera diversa da quella imposta inizialmente o, più comunemente, con un'offerta in denaro. Oppure la persona impegnata a compiere le opere penitenziali che le erano state imposte era *sostituita* da altri, anche da più persone tra le quali veniva suddiviso il carico della pena da scontare; ciò era possibile, concretamente, solo a chi disponeva di molti amici o, più comunemente, di molti servitori.

Fu nell'ambito di questa visione giuridico/penale del peccato, e del rimedio ad esso, che si originarono, progressivamente, le indulgenze, come uno “sconto di pena” concesso dalla Chiesa ai penitenti. Il sistema venne definito progressivamente, tra XII e XIII secolo, a cura degli esperti di diritto canonico, per poi essere assunto formalmente dall'autorità papale, nella persona di Clemente VI, in occasione del secondo giubileo della storia della Chiesa, indetto per il 1350 con la bolla *Unigenitus Dei Filius*, del 1343. L'ampia concessione di indulgenze era infatti, fin dall'inizio, l'elemento centrale della periodica celebrazione giubilare.

La dottrina delle indulgenze, esposta nella bolla papale, si presenta come un sistema piuttosto complesso e macchinoso, costruito attorno a un'analogia di carattere prevalentemente giuridico-economico. A partire dalla prospettiva, già accennata, della *sostituzione*, si ritiene di poter attingere a quel tesoro (oggi diremmo “capitale”) a disposizione della Chiesa che sono i “meriti” sovrabbondanti accumulati nella loro vita dalla Madonna e dai santi e quelli, addirittura infiniti, di Cristo. Parte di questo capitale può dunque essere attribuito a singoli penitenti a sconto, appunto, totale o parziale, della pena da essi accumulata a proprio carico. Si tratta di una mentalità vicina a quella delle procedure bancarie che, infatti, si stavano sviluppando proprio in quell'epoca. Il soggetto autorizzato a compiere tale attribuzione è prevalentemente il papa, anche in corrispondenza al momento storico di massimo sviluppo della sua autorità. Al penitente che beneficia dell'indulgenza si chiede – anche come segno della sua personale partecipazione – di compiere qualche opera di bene o, più spesso, di elargire un'offerta in denaro.

Nel frattempo, a partire dal XII secolo, era stata elaborata una dottrina complementare a quella delle indulgenze, ovvero l'“idea” del Purgatorio. Si tratta di una vera e propria “invenzione” escogitata dai teologi per risolvere il problema dell'adempimento di tutte quelle pene conseguenti alle colpe che non è stato possibile esaurire in vita. Il Purgatorio viene “immaginato” come una sorta

di terzo “luogo” dell’aldilà, tra Paradiso e Inferno: visione assunta e universalmente diffusa dalla *Divina Commedia* di Dante, benché non se ne faccia parola alcuna nella Bibbia, né risulti in alcun modo sostenibile l’esistenza nell’aldilà di un “luogo” dove i defunti accedano a pene calcolate in termini di tempo: per definizione, infatti, l’*al-di-là* è oltre lo spazio e il tempo. La dottrina ecclesiastica delle indulgenze prevedeva, di conseguenza, la possibilità di una “applicazione” anche ai defunti, pur limitandone fin dall’inizio l’efficacia, contenuta entro la fattispecie del “suffragio” (*per modum suffragii*). Ovvero, le indulgenze acquisite dai vivi in favore dei defunti costituiscono semplicemente una *preghiera* indirizzata a Dio, il quale rimane ovviamente libero di tenerne conto o meno.

Abusi morali e perplessità teologiche

L’enorme successo ottenuto dalla prassi indulgenziale, soprattutto a motivo della precarietà della vita che spingeva i fedeli a ridurre per tempo il cumulo di pene a proprio carico, in modo da limitare il più possibile la “sosta” purificatrice in Purgatorio, fece sì che le indulgenze divenissero fonte di cospicui introiti per la Chiesa, grazie al contributo in denaro chiesto quale “contropartita” della concessione indulgenziale. I notevoli proventi ricavati da questa prassi vennero, per lo più, impiegati in opere benefiche (edificazione di ospedali, sostentamento dei poveri, ecc.) o di pubblica utilità (ponti, strade, università...). E tuttavia, ben presto – anche a seguito della contemporanea decadenza morale di ampia parte del personale ecclesiastico – si introdussero abusi e interessi privati, fino a un pericoloso rovesciamento: il contributo economico da *mezzo* per ottenere le indulgenze divenne *fine*, per raggiungere il quale si indicavano sempre più frequentemente concessioni indulgenziali. Tanto reale e diffuso fu il connesso malcostume da provocare una vera e propria moltiplicazione di interventi papali contro gli abusi, assai frèquenti. Al di là dei quali, rimaneva comunque irrisolta una

questione *teologica*, a sua volta evidenziata già in epoca medioevale da alcuni pensatori più illuminati. Tommaso d’Aquino, ad esempio, osservava come le indulgenze non potessero in alcun modo sostituire la conversione che veniva chiesta al peccatore dopo la colpa, dal momento che quella guariva effettivamente il peccatore dal proprio male, mentre «una singola opera o un’offerta in denaro non possono cambiare il cuore di una persona»²².

Questa chiara consapevolezza era venuta tuttavia smarrendosi, a seguito dell’imporsi generalizzato della prassi indulgenziale. Anzi, le modalità con cui i documenti di indizione delle periodiche concessioni presentavano il senso di tali iniziative introdussero ulteriori elementi di confusione. Infatti, normalmente, la concessione dell’indulgenza – come sconto parziale o eliminazione totale della pena per il peccato – era accompagnata dalla attribuzione di facoltà straordinarie ai confessori i quali, per l’occasione, venivano autorizzati ad assolvere anche colpe normalmente riservate alla Santa Sede. Di conseguenza, la concessione indulgenziale era sinteticamente presentata come una straordinaria possibilità per i fedeli di essere liberati *ab omni culpa* (mediante la confessione straordinaria) *et poena* (mediante l’indulgenza): in tal modo si insinuava indirettamente una eccessiva fiducia nell’efficacia delle indulgenze, quasi fossero esse a liberare automaticamente il peccatore dalla colpa, oltre che dalla pena. È intuitivo che tale equivoco venisse incoraggiato, visti i notevoli proventi ricavabili dalla pratica indulgenziale.

Fu proprio questo il caso della predicazione indulgenziale organizzata, tra il 1515 e il 1517, nei territori a confine con il ducato di Sassonia, con scopi sfacciatamente finanziari e il supporto di motivazioni giuridico-teologiche quantomeno equivocate. Ed è su questa iniziativa che prenderà pubblicamente posizione il dottor Lutero.

²² TOMMASO D’AQUINO, *Quodlibetales*, II, 8.

L'affare indulgenziale di Alberto di Magdeburgo

Alberto, arcivescovo di Magdeburgo, dopo aver aggregato alla propria giurisdizione anche la diocesi di Halberstadt, aveva posto gli occhi sull'importante sede di Magonza, primaziale di Germania, divenuta vacante nel 1514. Il cumulo di uffici (e annessi "benefici") ecclesiastici in una sola persona era una prassi tipica della decadenza ecclesiastica nel tardo medioevo. A ciò si aggiungeva un altro interesse, di natura più propriamente politica: il titolare della sede di Magonza, al pari degli arcivescovi di Colonia e di Treviri, rivestiva anche il ruolo di elettore imperiale. Ora, dal momento che il fratello di Alberto, Gioacchino, principe di Brandeburgo, era a sua volta uno dei quattro elettori laici, l'ascesa di Alberto alla sede di Magonza avrebbe comportato la concentrazione nella stessa famiglia di due voti su sette. Un'operazione, dunque, non di poco conto, in termini di potere.

La città di Magonza, in quegli anni, aveva dovuto assistere con una certa frequenza al cambio dell'arcivescovo, con conseguenti aggravii economici per le ingenti tasse di nomina imposte dalla curia romana (altro aspetto tipico della decadenza ecclesiastica in atto). L'interesse di Alberto e quello dei cittadini di Magonza ebbero così l'opportunità di incontrarsi e ne nacque quel che si suol definire un ottimo affare, con vantaggi e piena soddisfazione per entrambi i contraenti. Ovvero, in cambio dell'elezione all'arcivescovado di Magonza, Alberto avrebbe provveduto a sollevare la città da ogni onere finanziario, pagando egli stesso le tasse richieste da Roma. Il consenso della curia pontificia all'operazione ebbe, naturalmente, un costo: ci si accordò con Alberto per il pagamento di una "composizione volontaria" di 10.000 ducati, in aggiunta ai 14.000 già richiesti di norma. Una somma enorme, per la quale occorreva ricorrere a una banca.

Entrò in gioco, a questo punto, il noto banchiere Jacob Fugger, fiduciario della Santa Sede in Germania, il quale avrebbe anticipato la somma dovuta da Alberto alla curia romana; in cambio,

egli avrebbe trattenuto la metà delle rendite di una concessione indulgenziale appositamente predisposta per una durata di otto anni nei territori dipendenti ecclesiasticamente da Alberto, ossia appunto le diocesi di Magonza, Madgdeburgo e Halberstadt, e in quelli del Brandeburgo, temporalmente soggetto a Gioacchino, fratello di Alberto. L'altra metà dei proventi sarebbe andata a favore della Fabbrica di San Pietro, la grande basilica romana allora in corso di radicale rifacimento.

La straordinaria concessione indulgenziale venne indetta mediante una bolla papale, firmata da Leone X il 31 marzo 1515. In essa non si faceva parola, ovviamente, della reale e complessiva destinazione dei proventi che ne sarebbero venuti, ma ci si limitava a evidenziare il contributo che la predicazione indulgenziale avrebbe offerto alla «costruzione della basilica del principe degli apostoli in Roma [...] nel modo che esige la maestà di questo tempio augustissimo, per il decoro e la dignità dell'intera società cristiana»²³.

Insomma, una mezza verità. Si proseguiva quindi descrivendo scrupolosamente il complesso meccanismo dell'operazione indulgenziale, da un lato solennemente fondata sulla suprema autorità del papa e dall'altro strettamente legata a un'azione molto concreta da parte dei più umili fedeli:

«Noi dunque che, benché indegnamente, siamo successori del beato Pietro nell'essere vicari di Cristo e disponiamo pertanto della pienissima facoltà di legare e sciogliere sulla terra [...], deputiamo speciali nostri nunzi e commissari per otto anni dal giorno della presente [...] a disporre le condizioni per le quali coloro che depositeranno nelle cassette le elemosine per sostenere la suddetta fabbrica abbiano la pienissima remissione di tutti i loro peccati»²⁴.

Di fronte a questo passo, non appare così fuori luogo l'epigramma, certo un poco velenoso, con cui i tedeschi ironizzavano sul

²³ LEONE X, Bolla *Sacrosanctis*, 31 marzo 1515, in *Dokumente*, I, pp. 212-214.

²⁴ *Ibi*, p. 215.

perfetto automatismo delle indulgenze: «*Wenn das Geld in der Kasette klingt, die Seele in Himmel springt*» (“Quando il denaro tintinna nella cassetta, l’anima balza al cielo”). Si può dire, anzi, che questa fosse una sorta di parafrasi popolare, tutt’altro che infedele, del testo pontificio. Nel quale, peraltro, tra equivoci e mezze verità, non mancava di fare capolino la già ricordata confusione dottrinale tra *poena* e *culpa* che anche questo nuovo documento papale ulteriormente insinuava, collegando la concessione indulgenziale a una serie di facoltà straordinarie attribuite per l’occasione ai confessori. Scrivere che l’acquisto dell’indulgenza (plasticamente indicato nel gesto del deporre l’elemosina nella cassetta) consentiva di ottenere «la pienissima remissione di tutti i peccati», poteva infatti indurre facilmente l’idea che l’indulgenza – in grado solo di ridurre la *pena* del peccato – rimettesse anche le colpe, e dunque avesse la medesima efficacia del sacramento. Un equivoco che la dice lunga quanto all’ignoranza (o alla malizia) diffusa dentro la curia romana: assai lontana, non diciamo dallo spirito evangelico, ma perfino da un minimo di correttezza giuridica e dottrinale.

Al fine di accedere successivamente all’indulgenza, era dunque consentito ai fedeli

«scegliere un confessore idoneo, prete secolare o regolare di qualsiasi Ordine, anche mendicante, il quale, dopo aver diligentemente ascoltato la loro confessione, potrà assolverli da qualunque peccato per quanto grave ed enorme, anche da quelli riservati alla Santa Sede [...], eccetto quelli di congiura contro la persona del sommo pontefice, di uccisione dei vescovi o di altri prelati superiori, di violenza fisica contro questi o altri prelati, di falsificazione delle lettere apostoliche, di cessione di armi o di altre cose proibite agli infedeli [...] Potranno anche essere commutati in altre opere di pietà i voti temporanei di pellegrinaggi in Terra Santa, o alle tombe degli apostoli, o a San Giacomo di Compostela, eccettuati solamente i voti di consacrazione religiosa e di castità»²⁵.

²⁵ *Ibi*, pp. 215-216.

A ulteriori, ampie facoltà elencate nella bolla, si aggiungeva, infine, la possibilità di ottenere l’indulgenza a favore dei defunti. E benché, di nuovo, venisse premurosamente posto in primo piano il contributo economico richiesto ai fedeli, tale concessione era correttamente limitata – secondo la dottrina in vigore – al valore di una preghiera di intercessione (*per modum suffragii*), dunque senza garanzia alcuna quanto al raggiungimento dell’effetto:

«Affinché sia procurata la salute delle anime dei defunti le quali più delle altre hanno bisogno di aiuto, in quanto non possono giovare a se stesse, attingendo dal tesoro della santa madre Chiesa affidato alla nostra amministrazione e assegnazione alle anime che sono in Purgatorio [...], concediamo che, qualora parenti e amici o altri cristiani, mossi da pietà per queste anime che sono in Purgatorio [...], diano qualche contributo per la fabbrica, secondo quanto stabilito dai commissari, quelle anime in Purgatorio per le quali essi abbiano voluto pienamente erogare l’elemosina ricevano, *per modum suffragii*, la medesima completa indulgenza»²⁶.

Così ci si era espressi a Roma, corrispondendo premurosamente alle richieste dell’arcivescovo Alberto e incoraggiando non poco i fedeli all’acquisto, tanto vantaggioso, delle indulgenze. Si poteva, tuttavia, fare di più; si *doveva*, anzi, dal momento che l’operazione di finanziamento era partita e i programmi finanziari, si sa, hanno le loro scadenze e le loro logiche inflessibili. Fu lo stesso Alberto a rendere ancor più appetibili quelle indulgenze; del resto era il primo, diretto interessato a tutta la faccenda. Provvide, così, ad affiancare alla bolla papale una “istruzione sommaria” – in realtà molto dettagliata e dotata perfino di un indice analitico per argomenti – che meglio esplicitasse le potenzialità della concessione e indicasse più precisamente le condizioni per ottenerla. Dopo una serie di disposizioni riguardanti le modalità esteriori della predicazione indulgenziale (si raccomandava ai predicatori, tra l’altro,

²⁶ *Ibi*, pp. 222-223.

la decenza nell'abito e nei comportamenti, nonché l'attenzione a evitare lusso e spese inutili), l'istruzione dell'arcivescovo precisava alcuni contenuti da presentare ai fedeli con la massima diligenza ed efficacia possibile:

«La prima grazia è la remissione plenaria di tutti i peccati; non c'è grazia che può essere considerata più grande di questa, poiché l'uomo peccatore, privato della divina grazia, attraverso di essa riceve la perfetta remissione e ottiene nuovamente la grazia di Dio»²⁷.

Proprio l'errore dottrinale già insinuato dalla bolla papale – ossia l'attribuzione alle indulgenze di quella grazia di remissione del peccato che è propria solo del sacramento – diventava, dunque, nel testo di Alberto, il primo argomento utilizzato per esaltare l'enorme vantaggio che era possibile ottenere con le indulgenze.

Per maggiore chiarezza, si presentava anche una sorta di "tariffario", sia pure indicativo, relativamente ai contributi economici previsti per le diverse categorie di persone: si andava dagli almeno venticinque fiorini d'oro per re, principi, vescovi, ai tre fiorini per coloro che avevano un reddito di duecento, fino al mezzo fiorino per i meno abbienti. In verità, si prevedeva anche il caso dei nullatenenti, ai quali si concedeva di supplire alla contribuzione economica con preghiere e digiuni, «poiché il Regno dei cieli deve essere aperto ai poveri non meno che ai ricchi»²⁸.

Nel passare poi a esporre le facoltà, definite «grandissime, relevantissime e finora inaudite», l'arcivescovo le ampliava ulteriormente, mediante una sottile operazione di modifica del testo papale. Per esempio, alla concessione offerta da Leone X di poter commutare «in altre opere di pietà i voti di pellegrinaggi alle tombe degli apostoli o a San Giacomo di Compostela, eccettuati naturalmente i voti di consacrazione religiosa e di castità», venne semplicemente tolta (o fortemente ridimensionata) tale eccezione,

²⁷ ALBERTO DI MAGONZA, *Instructio summaria* (1517), in *Dokumente*, I, p. 264.

²⁸ *Ibi*, p. 266.

così che il testo di Alberto finiva con l'affermare «la possibilità di commutare in altre opere i voti di pellegrinaggio alle tombe degli apostoli o di San Giacomo di Compostela, i voti di consacrazione e di castità (eccetto i voti solenni)»²⁹. Sarebbe stato dunque possibile, secondo l'arcivescovo, commutare anche i voti di consacrazione religiosa e di castità che erano stati invece esclusi dal papa.

Altra modifica introdotta da Alberto rispetto alle disposizioni papali, e sempre al fine di aumentare i vantaggi ottenibili con l'acquisto delle indulgenze, era quella relativa alla loro applicazione alle anime dei defunti che si trovano in Purgatorio. Ecco, infatti, come l'arcivescovo interpretava – abilmente ma scorrettamente – la formula *per modum suffragii*:

«Questa remissione il papa la concede a modo di suffragio (*per modum suffragii*), nel senso che la contribuzione venga versata per loro nelle cassette da parte dei viventi, nella misura in cui uno l'avrebbe data per se stesso [...] Non è necessario che i contribuenti per le anime dei defunti siano contriti nel cuore e si siano oralmente confessati, poiché tale grazia si appoggia sullo stato di grazia nel quale il defunto morì e sulla contribuzione del vivente. I predicatori devono insistere con la massima diligenza nell'annunciare la grandissima efficacia di questa grazia mediante la quale si viene certissimamente in soccorso delle anime dei defunti e si provvede in modo fruttuosissimo e convenientissimo alla fabbrica di San Pietro»³⁰.

La bolla papale prevedeva effettivamente tale possibilità di applicazione ai defunti, ma non affermava in alcun modo che fosse esclusa da tale modalità di acquisto dell'indulgenza quella contrizione e confessione che era stata richiamata come necessaria anche da papa Martino V, nel 1418³¹. In altri termini, la stessa prassi indulgenziale

²⁹ *Ibi*, p. 267.

³⁰ *Ibi*, p. 269.

³¹ «Il papa a tutti i cristiani che sono veramente contriti e confessati può concedere le indulgenze per la remissione dei peccati, per una causa pia e giusta» (MARTINO V, Bolla *Inter cunctas* [1418], in DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, n. 1266).

in vigore prevedeva necessariamente lo “stato di grazia” personale, ripristinato mediante il ricorso al sacramento, in chi intendeva ottenere la concessione indulgenziale, e non era certo giustificabile il ricorso, per quanto abile, allo stato di grazia presunto nel fedele defunto, al momento della morte! Conosciamo bene i motivi pressanti che spingevano Alberto a insistere – anche ricorrendo a una serie densissima di superlativi – sui formidabili vantaggi delle indulgenze. Anche la loro applicazione ai defunti andava dunque descritta come dotata di un’efficacia che essa invece non aveva, e di una facilità di acquisizione tale da escludere una condizione (ovvero lo stato di grazia) da sempre considerata necessaria.

Se ora, da Roma, sede papale, e da Magonza, sede primaziale di Germania, ci spingiamo fino ai villaggi dispersi nella campagna che i predicatori incaricati battevano palmo a palmo, per annunciare la formidabile occasione indulgenziale, possiamo ben immaginare con quale insistenza, con quale magniloquenza e con quali esagerazioni venisse sollecitata l’adesione dei fedeli. E probabilmente, più che lo zelo per la salvezza eterna di quei popolani o dei loro defunti, a muovere quei “commissari” delle indulgenze era la ben più concreta responsabilità di contribuire al successo di una raccolta di denaro valutata e programmata con tanta precisione. Analogamente, si può pensare, non sarebbe stato tollerato alcun ostacolo sulla via tracciata per quella operazione: troppo importante e onerosa per poter fallire.

La reazione di Lutero

Lutero non ebbe un contatto diretto con la predicazione di questa indulgenza per il semplice fatto che in Sassonia essa non veniva predicata. Il principe Federico di Sassonia detto “il Saggio”, infatti, non aveva voluto aderire all’iniziativa perché sapeva benissimo che essa era finalizzata agli interessi della famiglia Hohenzollern, a cui appartenevano Alberto e Gioacchino, mentre avrebbe procurato ai suoi domini solo una ingente fuoriuscita di denaro; inoltre questa

indulgenza era in concorrenza con le innumerevoli reliquie di cui era ricca la *Schlosskirche* (“chiesa del castello”) di Wittenberg, a loro volta dotate di indulgenze le cui rendite risultavano molto utili al principe soprattutto per mantenere la nuova università da lui istituita. Non mancarono, tuttavia, abitanti di Wittenberg e dintorni che si recarono alle predicazioni indulgenziali tenute fuori dai confini del ducato: proprio nella primavera del 1517 era giunto a Jüteborg, non molto distante da Wittenberg, il sottocommissario generale per la provincia ecclesiastica di Magdeburgo, il domenicano Giovanni Tetzel. Così frate Martin il quale, in quanto prete, esercitava il ministero della penitenza, si trovò di fronte alcuni fedeli che gli esibirono i “biglietti di confessione” acquistati insieme alle indulgenze e contenenti quelle «inaudite» facoltà per i confessori così ben descritte nei documenti del papa e dell’arcivescovo. Egli stesso, inoltre, affermava di aver sentito al riguardo le voci e i commenti della gente, per niente benevoli. Infine, ebbe sotto mano la stessa *Instructio* di Alberto: fu questa, probabilmente, la scintilla che accese il suo ardore. Del resto, si pensi come poteva reagire, di fronte a una simile, esagerata esaltazione del valore delle indulgenze – per di più al solo evidente scopo di “fare cassetta” – un uomo e un teologo di profonda spiritualità quale abbiamo visto essere Lutero.

La sua prima e principale preoccupazione non fu quella di fare polemiche contro il papa o contro l’arcivescovo: oltretutto, sarebbe stata, la sua, semplicemente l’ultima di una lunga serie di proteste inascoltate. Le sue responsabilità di dottore in teologia, autorizzato e tenuto a difendere i contenuti autentici della fede cattolica, lo spingevano a intervenire nel merito della dottrina. In quanto religioso incaricato della cura d’anime, aveva a cuore, inoltre, le masse dei fedeli, così spregiudicatamente ingannate su questioni di fondamentale importanza come quelle riguardanti la salvezza eterna. Lutero aveva personalmente sofferto per anni attorno a esse, trovando infine una risposta nella Parola di Dio: essa ora doveva illuminare anche altri, come aveva aiutato lui. Nel

già citato ricordo autobiografico del 1545 sulla decisiva “esperienza della torre”, Lutero esprimeva l'intento fondamentale che lo aveva mosso di fronte alla predicazione indulgenziale:

«Allorché nell'anno 1517 in quelle regioni furono vendute (volevo dire promulgate) le indulgenze, con una assai turpe incetta di denaro, io che allora ero predicatore e giovane (come si dice) dottore in teologia, iniziai a dissuadere la popolazione e a esortarla che non ascoltassero i clamori delle indulgenze, e che avevano cose migliori da fare»³².

Fu con questo spirito e nella piena convinzione di essere in linea con la dottrina della Chiesa che Lutero, già nel 1516, aveva tenuto un sermone sulle indulgenze, per istruire il popolo sulla loro limitata efficacia, in grado solo di ridurre la pena imposta in conseguenza al peccato, non di perdonare la colpa: «Il male che è in ogni uomo non può essere guarito se non per mezzo della grazia: fu così fin dall'inizio del mondo e così sarà fino alla fine»³³, quali che fossero le esagerazioni esposte in merito dai predicatori delle indulgenze.

Nel momento in cui si trovò a constatare personalmente gli equivoci indotti nei suoi penitenti e nella popolazione locale dalla predicazione indulgenziale di Tetzl e dei suoi confratelli, e individuò nelle stesse direttive fatte stampare dall'arcivescovo gli errori sopra rilevati, Lutero si sentì in dovere di intervenire anche nei confronti dell'autorità ecclesiastica. Lo fece, tuttavia, in maniera diretta e riservata, ovvero mediante una lettera indirizzata allo stesso Alberto, i cui contenuti riflettevano nuovamente la sua preoccupazione essenzialmente di carattere pastorale, oltre che teologico.

«Sotto il tuo chiarissimo nome si fanno circolare indulgenze papali per la Fabbrica di San Pietro, nelle quali io non denuncio le esclamazioni dei predicatori, visto che non le ho udite, ma piuttosto lamento le false idee che il popolo assimila a causa di esse e che vengono ovunque diffuse. Credono, cioè, quelle infelici anime, di essere sicure della

³² LUTERO, *Prefazione*, p. 180.

³³ LUTERO, *Sermo de Indulgentiis* (1516), in WA, 1, p. 98.

loro salvezza eterna, se comprano le lettere d'indulgenza; inoltre, che le anime volano dal Purgatorio non appena si deposita il contributo nella cassetta; inoltre, che sono così grandi i favori concessi da non esservi peccato tanto grande da non poter essere perdonato, perfino (come dicono) se (ipotesi impossibile) uno avesse violato la Madre di Dio. Ancora: che l'uomo, grazie a tali indulgenze, rimane libero da ogni pena e colpa. Oh, Dio santo, così vengono istruite mortalmente, illustre Padre, le anime affidate alle tue cure! E cresce continuamente il gravissimo conto che dovrai rendere per tutto questo. Perciò non potei tacere più a lungo [...] Continuamente il Signore dichiara quanto sia difficile salvarsi. Com'è possibile, dunque, che il popolo venga assicurato e liberato da ogni timore per mezzo di quelle false favole e promesse di perdono? Certo, le indulgenze non contribuiscono in alcun modo alla salvezza e alla santità delle anime, bensì tolgono soltanto la pena esterna, o canonica, che viene solitamente imposta. Infine, le opere di pietà e di carità sono infinitamente migliori delle indulgenze [...] Cristo non ha mai comandato di predicare le indulgenze, ma ha comandato con forza di predicare il Vangelo. Quanto orrore, dunque, quale pericolo per il vescovo se, messo a tacere il Vangelo, permette che il suo popolo senta solo lo strepito delle indulgenze, e si prenda cura più di queste che del Vangelo! [...] Che cosa dovrei fare, eccellentissimo presule e illustrissimo principe, se non chiedere che la tua reverendissima paternità si degni di considerare ciò con occhi di paterna sollecitudine, e di sopprimere quel libello [“Istruzione sommaria”] e imporre ai predicatori delle indulgenze un altro modo di predicare, affinché non accada giammai che qualcuno si rivolti alla fine, e con le sue pubblicazioni confuti sia essi sia quel libello, con sommo vituperio della tua Altezza? [...]

Da Wittenberg, 1517, vigilia di Tutti i Santi.

Se vorrà, la tua reverenda paternità potrà vedere queste tesi, per comprendere quanto sia dubbia codesta opinione sulle indulgenze che essi divulgano come sicurissima.

Martin Lutero, agostiniano, dottore in sacra teologia»³⁴.

³⁴ Lutero ad Alberto di Magonza, 31 ottobre 1517, in WA, *Briefwechsel*, 1, pp. 111-112.

Non sarà certamente sfuggita al lettore la data apposta in calce alla lettera: la vigilia della festa di Tutti i Santi, ovvero il 31 ottobre 1517. È esattamente la data che, nella storiografia tradizionale e nell'opinione pubblica, è stata assunta come l'inizio della Riforma luterana, collegato con la pubblica affissione delle *95 Tesi* del frate agostiniano alla porta della *Schlosskirche*, ossia della chiesa del castello cittadino. Da quanto risulta in questa lettera, sembra che le cose siano andate in maniera un po' diversa. Certo, Lutero ha redatto *95 Tesi* sulla questione delle indulgenze, ma per poi inviarle, correttamente, al vescovo responsabile primo di quella predicazione che egli intendeva mettere in discussione.

Del resto, da tempo la storiografia, anche cattolica, ha posto in dubbio l'effettiva messa in atto, da parte di Lutero, del gesto clamoroso di un'affissione pubblica di tesi in contrasto con le direttive dell'autorità ecclesiastica. L'episodio, oltre a fondarsi esclusivamente su una testimonianza tardiva di Filippo Melantone, collega di università e collaboratore di Lutero, risulta improbabile soprattutto per il fatto che le *95 Tesi* furono redatte in latino, lingua non certo adatta per un pubblico proclama che avrebbe dovuto – appunto, secondo la visione tradizionale della vicenda – aizzare contro l'autorità della Chiesa una popolazione capace di intendere unicamente la lingua locale, ovvero il tedesco. Se affissione di quelle tesi vi fu, essa avvenne all'interno dell'università, e comunque fu rivolta ai teologi, per una disputa fra dotti, secondo le consuetudini accademiche dell'epoca.

La sostanziale diversità dell'episodio quale risulta nelle fonti, rispetto alla versione che ne è stata comunemente recepita, delineata di conseguenza un ben diverso atteggiamento di Lutero, il quale appare non più come un rivoluzionario, quanto piuttosto come un religioso e uno studioso che cerca chiarimenti mediante il dialogo.

Le 95 Tesi

Non resta, a questo punto, che accostarsi direttamente alle tesi luterane³⁵, divenute in seguito il simbolo stesso della Riforma e, prima ancora, della protesta contro Roma: quanto ciò sia rispondente ai dati di fatto, lo vedremo subito.

Innanzitutto, queste tesi vanno prese per quello che sono, ovvero affermazioni da discutere tra esperti della materia («Per amore e zelo di elucidare la verità, le sottoscritte tesi saranno discusse a Wittenberg, sotto la presidenza del reverendo padre Martin Lutero, maestro delle arti e della sacra teologia, e della stessa quivi lettore ordinario», recitano le prime righe del testo). Una presentazione non sistematica, dunque, ma che procede per abbozzi e provocazioni; una base di partenza per la ricerca, non una serie di affermazioni perentorie e definitive.

Certo, è innegabile il forte slancio spirituale ed emotivo che spiega come queste tesi per dotti, una volta diffuse, abbiano potuto avere tanta fortuna in tutta la Germania. Vi si ritrova l'ardore di un uomo di fede sofferta e profonda il quale, di fronte alla repellente banalizzazione della vita cristiana implicita nella prassi indulgenziale del tempo, rivendica con forza la centralità di Cristo e della sua croce. In altri termini: tutto ciò che, poco tempo prima, egli aveva così faticosamente e felicemente riscoperto e che ora vedeva di nuovo sepolto sotto le macerie di una prassi ecclesiastica che sembrava sottrarre agli uomini il Vangelo loro destinato.

Ci limitiamo a leggere alcune tesi soltanto, scelte tuttavia in modo da essere esemplificative anche delle altre. In primo luogo, le bellissime affermazioni di apertura che disegnano sinteticamente il senso dell'intera vita cristiana:

«1. Il Signore e maestro nostro Gesù Cristo, dicendo: "Fate penitenza", volle che tutta la vita dei fedeli fosse una penitenza.

³⁵ Utilizzo, con qualche lieve modifica, la traduzione di Paolo Ricca in appendice a MIEGGE, *Lutero*, pp. 462-477.

2. E questa penitenza non può intendersi della penitenza sacramentale (cioè della confessione e della soddisfazione che si compie per il ministero dei sacerdoti).

3. Né d'altra parte ha in vista la sola penitenza interiore, ché, anzi, non v'è penitenza interiore se questa non produce esternamente varie mortificazioni della carne.

4. Perdura perciò questa pena finché continua l'odio di se stesso (la vera penitenza interiore), cioè fino all'entrata nel regno dei cieli».

Lutero colloca dunque le sue posizioni – meglio sarebbe dire “proposte” – sulle indulgenze in una cornice di ampio respiro: il senso battesimale di tutta l'esistenza del cristiano, chiamato a «fare penitenza» ovvero – nel senso originario del greco *metanoéin* (cambiare mentalità), tradotto solitamente in latino con il verbo *paenitere* – a continua conversione, per aderire sempre più profondamente all'unico Signore e Maestro. E proprio per fare questo, secondo lo stesso insegnamento evangelico, il cristiano dovrà praticare «l'odio di sé», ovvero quel rinnegamento di sé (*cf. Mt 16, 24*) che consente al discepolo di lasciare che prendano luogo in lui la mentalità e perfino «gli stessi sentimenti di Cristo» (*Fil 2, 5*). È questo, del resto, il modo in cui Lutero chiarirà il senso della penitenza nelle “spiegazioni” (in latino *Resolutiones*) delle 95 *Tesi* che inizierà a redigere nei mesi immediatamente successivi, per poi pubblicarle nella primavera del 1518. Il che non significa, peraltro, come ben appare dalla *Tesi 3*, che a ciò basti quella “fede senza le opere” troppo sbrigativamente attribuita a Lutero, dal momento che la continua adesione a Cristo comporta anche un cambiamento concreto, esteriore, perfino alcune «mortificazioni della carne»!

Nelle 95 *Tesi* si trova certamente, e anche in forma piuttosto provocatoria, la denuncia di alcuni abusi più clamorosi, come l'insistente estorsione di denaro che accompagna la predicazione indulgenziale:

«50. Si deve insegnare ai cristiani che, se il papa conoscesse le estorsioni dei predicatori di indulgenze, preferirebbe che la basilica di San

Pietro finisse in cenere, piuttosto che vederla edificata con la pelle, la carne e le ossa delle sue pecorelle».

Denunce e lamenti, del resto, ampiamente diffuse nella società del tempo e che Lutero riprende e amplifica:

«81. Questa scandalosa predicazione delle indulgenze è tale da rendere difficile anche ai dotti difendere la riverenza dovuta al papa dalle calunnie o, se volete, dalle sottili obiezioni dei laici.

82. Ad esempio: “Perché il papa non svuota il Purgatorio a motivo della santissima carità e della grande sofferenza delle anime, che è ragione tra tutte la più giusta, dal momento che libera un numero senza fine di anime a motivo del funestissimo denaro per la costruzione della basilica, che è una ragione tra le più deboli?».

Non è, tuttavia, quello dei pur gravi scandali morali connessi alle modalità di predicazione delle indulgenze, l'oggetto principale delle tesi luterane. L'attenzione del frate di Wittenberg va piuttosto prevalentemente in due direzioni: teologica e pastorale. Sul primo fronte viene denunciato l'equivoco indotto dai predicatori a riguardo della presunta efficacia impropriamente attribuita alle indulgenze per il perdono delle colpe:

«33. Bisogna specialmente guardarsi da coloro che dicono che “quelle indulgenze del papa sono un dono inestimabile di Dio, per il quale l'uomo viene riconciliato con Dio”.

76. Al contrario, affermiamo che le indulgenze papali non possono cancellare, quanto alla colpa, neppure il minimo dei peccati veniali».

Detto nel modo lapidario che Lutero utilizzerà nelle già citate “spiegazioni” del 1518, «le indulgenze non sono nient'altro che indulgenze»³⁶.

In particolare, Lutero richiama il modo corretto di intendere l'efficacia delle indulgenze applicate ai defunti, ovvero – come già ricordato – come una semplice invocazione di suffragio (*per*

³⁶ LUTERO, *Le Resolutiones*, p. 435.

modum suffragii) la cui accettazione dipende solo da Dio, mentre il papa non ha giurisdizione sul Purgatorio, ovvero sull'aldilà:

«27. Predicano l'uomo quei che dicono che "appena il soldino gettato nella cassa risuona, un'anima se ne vola via (dal Purgatorio)".

28. Quello che è certo, è che col tintinnio della moneta nella cassa si può aumentare il guadagno e l'avidità; ma il suffragio della Chiesa dipende soltanto da Dio.

32. Saranno dannati in eterno con i loro maestri quei che si credono sicuri della propria salvezza per mezzo delle lettere indulgenziali».

È proprio nel rilevare questa presunzione di sicurezza per la salvezza, propria o altrui, illusoriamente indotta in molti fedeli da un certo modo di presentare le indulgenze, che la critica teologica di Lutero si intreccia con una sincera preoccupazione pastorale. Ovvero: se le indulgenze hanno un valore limitato, consentendo la sola riduzione della pena conseguente al peccato, perché darvi tanta importanza, rispetto ad altri, ben più decisivi, aspetti della fede cristiana? Insomma, Lutero non nega la liceità della prassi indulgenziale, ma contesta le esagerazioni con cui viene propagandata:

«71. Chi parla contro la verità delle indulgenze apostoliche sia anatema e maledetto.

72. Ma chi si oppone alla sfrenatezza e alla licenza nel parlare dei predicatori di indulgenze, sia benedetto».

Tanto più che, in questo modo, viene messo in dimenticanza proprio ciò che soltanto può cambiare il cuore dell'uomo, ovvero la carità. È questa, infatti, la vera "penitenza", ovvero conversione, che l'acquisto delle indulgenze non può in alcun modo sostituire, rischiando anzi di farne dimenticare l'importanza essenziale:

«40. Infatti, la vera contrizione cerca e ama le pene; la prodigalità delle indulgenze, invece, produce un rilassamento e fa odiare le pene, o almeno ne offre l'occasione.

41. I perdoni apostolici devono essere predicati con cautela per evitare che il popolo finisca col credere falsamente che essi siano preferibili alle altre buone opere della carità.

42. Si deve insegnare ai cristiani che l'intenzione del papa non è che l'acquisto delle indulgenze sia in alcun modo da mettere alla pari con le opere di misericordia.

43. Si deve insegnare ai cristiani che colui che dona al povero o fa un prestito al bisognoso, fa meglio che se acquistasse indulgenze.

44. Perché con un'opera di carità aumenta la carità e l'uomo diventa migliore, mentre con le indulgenze questi non diventa migliore, ma solo più libero dalla pena».

Conseguenza di queste riflessioni è che la pratica delle indulgenze, per quanto legittima, non è necessaria, pertanto ogni fedele può ricorrervi o meno in piena libertà:

«47. Si deve insegnare ai cristiani che l'acquisto delle indulgenze è cosa libera, non di precetto».

La lettura integrale delle *95 Tesi* conferma quanto si è potuto vedere già in questo parziale accostamento, ovvero che il testo, al di là di una forma talora provocatoria e polemica, è sostanzialmente in linea con la corretta dottrina e prassi indulgenziale. Esso non contiene eresie, ma semplicemente inviti a chiarire alcuni aspetti un poco oscuri della dottrina sulle indulgenze, resi ulteriormente equivoci dal modo di presentarle, sia nei documenti ufficiali di indizione, sia nella concreta predicazione dei "commissari". Un solo errore dottrinale può essere rilevato nelle tesi luterane, ovvero l'idea della "pena" non come conseguenza "oggettiva" del peccato, bensì come sanzioni inflitte dall'autorità della Chiesa, ovvero «stabilite dall'uomo». Di conseguenza, anche l'autorità del papa viene limitata alla remissione delle sole pene da lui imposte:

«5. Il papa non può né vuole rimettere altre pene, fuori di quelle che ha imposto o per volontà sua o delle leggi ecclesiastiche.

20. Perciò il papa, per remissione plenaria di tutte le pene, non intende senz'altro la remissione di tutte, ma solamente di quelle da lui imposte.

21. Errano dunque i predicatori di indulgenze che dicono: «L'uomo può essere liberato e salvato da ogni pena mediante le indulgenze del papa»».

Non si dimentichi, tuttavia, quanto già detto, ovvero che le tesi presentate da Lutero erano per la discussione, dunque avrebbero potuto essere sottoposte a eventuali correzioni. Peraltro, la stessa dottrina ufficiale, come pure ricordato, presentava diversi aspetti ancora da chiarire.

Quel che non appare in alcun modo nel famoso testo luterano del 1517 è proprio ciò che, invece – come per l'inerzia di un duraturo pregiudizio –, è sempre stato ritenuto quale elemento caratteristico delle *95 Tesi*, ovvero un violento attacco all'autorità del papa. Si nota invece ripetutamente in esse da un lato la preoccupazione di *difendere* il papa dalle critiche che gli abusi indulgenziali suscitavano facilmente nei suoi confronti, dall'altro una permanente fiducia nell'autorità suprema della Chiesa, proprio nell'atto stesso di invocare da essa la repressione degli abusi e il ripristino di una corretta concezione e prassi penitenziale. In sostanza, Lutero, lungi dal contrapporsi al papa, in questo momento pensava – o, forse, si illudeva – di poter essere da lui compreso e, se necessario, protetto:

«Stavo sicuro che in tali questioni io potessi giovarmi dalla protezione del papa [...] il quale nei suoi decreti chiaramente condanna l'intemperanza dei commissari (così chiama i predicatori delle indulgenze)»³⁷.

Un anno dopo la stesura delle *95 Tesi*, nel momento in cui, come vedremo, esse troveranno diffusione ben oltre la previsione e la volontà del loro autore, Lutero avrà modo di esporre allo stesso Leone X sia il proprio originario intento nel prendere posizione pubblica contro la predicazione indulgenziale, sia i suoi sentimenti di rispetto e di fiducia nell'autorità del papa:

³⁷ LUTERO, *Prefazione*, p. 180.

«Al beatissimo padre Leone X, pontefice massimo, il frate Martino Lutero, agostiniano, eterna salute [...]»

Si è cominciato da noi, in questi ultimi tempi, a predicare il famoso giubileo delle indulgenze apostoliche e si è andati così avanti che i banditori di queste, facendo leva sul potere del tuo nome, credono che tutto sia loro permesso e osano insegnare pubblicamente empietà ed eresie con gravissimo scandalo e ludibrio della potestà ecclesiastica, come se le decretali *De abusioibus quaestorum* (“Sugli abusi dei commissari delle indulgenze”) non li riguardassero minimamente. E non contenti di diffondere a parole, con estrema libertà, il loro veleno, hanno anche incominciato a stampare e divulgare tra il popolo libelli nei quali, per tacere della loro insaziabile e inaudita esosità che vien fuori come un lezzo disgustoso quasi da ogni singolo piccolo punto, hanno imposto queste stesse empietà ed eresie, fino al punto di costringere i confessori con giuramento a inculcarle nel popolo con la massima fedeltà e insistenza. Dico il vero e non possono mettersi al riparo da questa fiamma. I libelli esistono, non possono negarlo [...] E intanto nelle osterie aumentava il numero delle storielle sull'avidità dei preti e si prendevano in giro le chiavi del sommo pontefice, come a tutti è noto da queste parti. Di questo mi indignavo: per amore di Cristo, come posso assicurare, o, se si vuole, per ardore giovanile. Ma non ritenevo fosse mio compito intervenire per dire o fare qualcosa. Perciò mi sono rivolto privatamente ad alcuni dignitari ecclesiastici. Qualcuno mi ha preso sul serio, ad altri sono parso ridicolo, ad altri ancora in altro modo: prevaleva infatti la paura di te e la minaccia di censure. Finalmente, non potendo fare altro, mi è sembrato dovermi opporre a loro almeno nel modo più moderato, mettendo in dubbio e facendo oggetto di disputa le loro posizioni. Perciò ho pubblicato un testo su cui discutere, invitando solamente i dotti che volessero discutere con me [...] Ecco, questo è l'incendio di cui si lamentano che tutto il mondo ha preso fuoco, forse perché sono indignati che io solo, dottore in teologia per la tua apostolica autorità, abbia il diritto di disputare in una pubblica scuola, secondo il costume di tutte le università e di tutta la Chiesa [...] Né tuttavia mi turba molto il fatto che guardino con invidia a questo diritto che mi è stato concesso dalla tua potestà, o beato pontefice».

La conclusione della lettera risulta perfino commovente per l'atteggiamento di profonda umiltà e totale sottomissione del frate di fronte al papa:

«Beatissimo padre, prostrato ai piedi della tua beatitudine, mi offro a te con tutto ciò che ho e sono. Vivifica, uccidi, chiama, revoca, approva, condanna come ti piacerà: riconoscerò nella tua voce la voce di Cristo che in te governa e parla»³⁸.

Nulla, comunque, risulta che possa accordarsi con quella figura di caparbio contestatore comunemente e lungamente attribuita a Lutero, almeno in questo momento e, ovviamente, se non si vogliono pregiudizialmente intendere le sue parole come astuta simulazione. L'evolversi delle vicende storiche che ripercorreremo metteranno sufficientemente in evidenza quali motivi abbiano condotto in seguito Lutero, effettivamente, a una rivolta, e pure violenta. Nell'anno divenuto simbolo della Riforma, ovvero il 1517, essa risulta del tutto assente dalle sue parole e dalle sue intenzioni.

Una fede senza opere?

C'è un altro equivoco, di carattere teologico, nel quale la figura e il pensiero di Lutero sono stati a lungo rinchiusi, e che invece una semplice lettura non prevenuta dei testi porta a dissipare o, quantomeno, a ridimensionare, nella fase iniziale (e originaria) del suo pensiero. Ovvero, la presunta, e caratteristica, visione della "giustificazione per sola fede", escludendo ogni opera umana.

Abbiamo già visto, esaminando il contenuto della "crisi" vissuta da Lutero a partire dal testo di *Romani* 1, 17, come la "giustificazione" operata da Dio nell'uomo consista in una sua profonda, radicale trasformazione interiore. Tale visione viene completata dalle sottolineature presenti soprattutto nelle prime tesi luterane. Ovvero, proprio tale "rinascita" gratuitamente concessa da Dio

³⁸ Martin Lutero a Leone X (1518), in LUTERO, *Le Resolutiones*, pp. 39-45.

all'uomo apre la vita del fedele a una profondità tale da rendere del tutto inaccettabile quello svilimento del rapporto tra Dio e l'uomo che la pratica indulgenziale, come presentata e attuata, di fatto esprimeva. Proprio la vita nuova donata da Dio all'uomo esige un'attenta "coltivazione" in modo che ne consegua un frutto adeguato, espresso appunto nelle "opere buone". Ovvero, la giustificazione, in quanto azione di Dio, non ha bisogno di un intervento da parte dell'uomo, se non la sua libera disponibilità ad accogliere il dono: la fede, appunto; e tuttavia le opere germoglieranno dall'uomo proprio in conseguenza di quanto egli ha ricevuto da Dio. Lo spiegherà bene Lutero stesso in un bellissimo testo spirituale – *La libertà del cristiano* – che egli pubblicherà nell'autunno del 1520, appena prima della definitiva rottura con la Chiesa di Roma: «Non solo le buone opere a fare un uomo buono, ma è l'uomo buono a fare opere buone»³⁹.

Ci ritroviamo, anche in questo caso, felicemente lontani dall'idea che comunemente ci si è fatti, e pigramente è perdurata, della "giustificazione per sola fede" intesa come una sorta di "quietismo" o passività spirituale, per cui l'uomo può restare tranquillamente nel suo peccato, semplicemente rassicurandosi all'annuncio di una giustificazione che gli viene "imputata" dall'esterno e non gli chiede di fare altro. Abbiamo visto, invece, come Lutero, nel criticare le indulgenze, insistesse proprio sul fatto che l'uomo debba continuamente impegnarsi, anche dopo l'assoluzione della colpa, a curare dentro di sé le conseguenze del male.

Certo, il modo di intendere la giustificazione da parte di Lutero si distaccava notevolmente da quello tradizionalmente impiegato dalla Scolastica, che si preoccupava di evidenziare uno "stato oggettivo" di grazia nell'uomo redento, un *habitus* – come veniva chiamato – che gli veniva infuso. Se Lutero rifiutava tale modo di esprimersi, era perché vi vedeva il rischio di "oggettivare" troppo, ossia di ridurre a un "oggetto" quel Dono di Dio all'uomo che, in

³⁹ LUTERO, *La libertà del cristiano*, p. 168 (con lievi modifiche alla traduzione).

verità, è lo stesso Spirito di Dio che rende presente Cristo nell'uomo credente. Non "qualcosa", dunque, ma "Qualcuno". Come scriverà qualche anno dopo, commentando la *Lettera ai Galati*:

«La fede giustifica nel senso che accoglie e possiede questo tesoro, ossia la presenza di Cristo [...] Dunque, dove c'è una vera fiducia del cuore, lì è presente Cristo, nella stessa oscurità della fede [...] È lo stesso Cristo accolto dalla fede e dimorante nel cuore la giustizia cristiana per mezzo della quale Dio ci considera giusti e ci dona la vita eterna»⁴⁰.

Ancora, la riaffermazione luterana del primato del Dono increato (lo Spirito) su quello creato (la "grazia") ha un valore pedagogico per l'uomo. Ovvero, questi non può e non deve sentirsi sicuro della salvezza, quasi fosse un "possesso", bensì deve sempre attenderla da Dio, quale dono assolutamente gratuito, vivendola come un rapporto personale con lui, in un continuo impegno di conversione a Cristo. Infatti, allorché Lutero – con un'espressione divenuta tanto famosa quanto male interpretata – dice che l'uomo è simultaneamente *iustus et peccator*, non intende definire uno stato di passività dell'uomo, semplicemente "coperto" da una giustificazione esteriormente offerta da Dio, quanto piuttosto indicare un continuo dinamismo. L'uomo è chiamato a essere giusto e, per la promessa di Dio che si realizza efficacemente, lo è già, fatta salva la necessaria, continua adesione della sua libertà che, progressivamente, consente alla grazia efficace di Dio di operare concretamente la propria trasformazione:

«[L'uomo] è sempre peccatore, sempre penitente, sempre giusto! Infatti, proprio perché si pente, diventa giusto da non-giusto. Dunque il pentimento è il termine medio tra l'ingiustizia e la giustizia. Così egli è nel peccato, relativamente al punto di partenza; e nella giustizia, relativamente al punto d'arrivo, Dunque: se ci pentiamo sempre, siamo sempre peccatori, tuttavia siamo per ciò stesso giusti e veniamo

⁴⁰ LUTERO, *In epistolam ad Galatas commentarius* (1531), in WA, 40/1, p. 229.

giustificati; in parte siamo peccatori, in parte giusti, cioè: non siamo nient'altro che penitenti»⁴¹.

Questa "penitenza" è, appunto, quella continua conversione che la pratica indulgenziale rischiava di oscurare nella sua importanza fondamentale o addirittura pretendeva illusoriamente di sostituire. Tale risultava il pensiero di Lutero nel 1517, ossia sostanzialmente ortodosso. E tuttavia, non passerà molto tempo prima che egli inizi a essere denunciato e processato come eretico.

⁴¹ LUTERO, *La Lettera ai Romani*, p. 633.

Il processo contro Lutero e i ripetuti tentativi di dialogo (1518-1519)

«Molto volentieri ritratterei tutto, se in qualche modo me lo permettesse la mia coscienza»⁴²

La repentina diffusione delle 95 Tesi

Quelle proposizioni che il frate e teologo di Wittenberg aveva inteso riservare alla discussione di alcuni dotti, nel giro di poche settimane divennero un testo ampiamente diffuso, inizialmente in copie manoscritte, quindi a stampa. Il fatto stesso che vari tipografi abbiano considerato l'opportunità (ovviamente anche economica) di dare ampia circolazione allo scritto di Lutero conferma a sufficienza come la sua presa di posizione rispondesse a un sentire comune.

D'altro canto, tale diffusione assegnò effettivamente alle 95 Tesi l'aspetto – inizialmente escluso dall'autore – di un vero e proprio manifesto pubblico di opposizione alla prassi delle indulgenze, contribuendo inoltre a ravvivare i focolai di protesta antiromana già ampiamente diffusi in Germania come in altri territori d'Oltralpe. Iniziò anche a costituirsi, di conseguenza, un fronte antiluterano, via via alimentato da valutazioni critiche provenienti da teologi e ambienti universitari, come quella del domenicano Iohannes Mayr, detto Eck (*Eckius*) dalla sua località di nascita, Egg an der Günz, in Baviera. Costui, vicedirettore dell'università di Ingolstadt, ritenne di poter evidenziare nelle posizioni dell'agostiniano di Wittenberg a riguardo delle indulgenze qualche elemento di critica allo stesso potere del papa.

⁴² Lutero al cardinal Gaetano, 17 ottobre 1518, in WA, *Briefwechsel*, I, p. 221.

La posizione di Lutero iniziava con ciò stesso a farsi pericolosa, soprattutto per il rischio di essere assimilata a quella dei vari movimenti ereticali già duramente repressi, in particolare quello guidato da Jan Hus, in Boemia. Questi era stato condannato al rogo un centinaio d'anni prima, ma la sua memoria era ancora assai viva e aveva dato origine a non pochi subbugli anche di carattere sociale. Era questa, peraltro, una prospettiva del tutto estranea alla mentalità stessa di Lutero, teologo immerso nei suoi studi e nel suo insegnamento, religioso dedito a una frequente predicazione: attività entrambe – quella della cattedra come quella del pulpito – che il frate di Wittenberg continuava a svolgere con una certa tranquillità, nonostante i primi segni della tempesta in arrivo. D'altro canto, di fronte alla notorietà tanto repentinamente e inopinatamente ottenuta, Lutero ritenne necessario offrire qualche chiarimento alle proprie posizioni sulle indulgenze. Anzi ne stese un vero e proprio commento, esplicitando per ciascuna di esse le motivazioni soggiacenti e adducendo le relative prove bibliche, patristiche e perfino canonistiche. Sono le già citate *Resolutiones* – ovvero “spiegazioni” – delle *95 Tesi*.

Benché la loro pubblicazione a stampa sia dell'agosto 1518, già nel febbraio precedente egli aveva potuto mandarne copia manoscritta al proprio vescovo, ovvero al titolare della diocesi di Brandeburgo, entro i cui confini era situato il convento agostiniano di Wittenberg. Nella lettera di accompagnamento al testo, Lutero esprimeva ancora una volta l'intento con cui aveva preso posizione contro le indulgenze e ora ne chiariva ulteriormente il significato, ovvero quello di porre alcune questioni, non di fare affermazioni definitive: «Dichiaro di voler discutere, non decidere», scriveva; e invece l'inopinata diffusione di quelle proposizioni ne aveva rovesciato il senso stesso di fronte all'opinione pubblica che le aveva recepite non come «materia di discussione ma come asserzioni»⁴³.

⁴³ Lutero a Gerolamo Schulte, vescovo di Brandeburgo, 13 febbraio 1518, in WA, *Briefwechsel*, 1, pp. 139-140.

Nel testo delle *Resolutiones* Lutero esprimeva poi il proprio sentimento di fedeltà e di sottomissione alla Chiesa, motivando la pubblicazione di tale scritto – come già delle *95 Tesi* – a difesa, piuttosto che a discredito dell'autorità della Chiesa:

«Anche se i miei amici [*sic*, in senso ironico], già da tempo, mi chiamano eretico, empio, blasfemo, perché non mi atterrei al senso cattolico della Chiesa di Cristo e delle sante Scritture, io tuttavia, appoggiandomi sulla mia coscienza, credo che essi si sbagliano, e che in realtà io amo la Chiesa di Cristo e il suo onore [...] Perciò sono stato costretto a proporre tutte queste tesi perché vedo che alcuni sono avvelenati da false opinioni, mentre altri nelle bettole irridono il santo sacerdozio della Chiesa e se ne fanno pubblicamente beffe, spinti da tanta sfrenata licenza nella predicazione delle indulgenze. Il popolo dei laici non doveva essere incitato all'odio verso i sacerdoti offrendogliene ulteriori occasioni, dal momento che già da molti anni è stato da noi disgustato a motivo della nostra avidità e dei nostri pessimi costumi»⁴⁴.

Il primo coinvolgimento di Roma

Era già troppo tardi. Le tesi luterane, che ormai – come detto – avevano assunto di fronte all'opinione pubblica quel carattere di aperta contestazione originariamente non inteso, cominciarono ben presto ad apparire pericolose soprattutto agli occhi dei protagonisti della predicazione indulgenziale in corso, i quali temevano venisse almeno in parte vanificato lo sforzo di esaltarne il valore e propagandarne l'acquisto. Non si dimentichi che all'origine di quella iniziativa stava un affare economico non da poco, la cui piena realizzazione non poteva essere messa a repentaglio per qualche dubbio sollevato da un teologo rispetto al quale, peraltro, colleghi di altre università avevano espresso il loro dissenso. La soluzione più ragionevole dovette sembrare, dunque, quella di rimettere la faccenda a Roma.

⁴⁴ LUTERO, *Le Resolutiones*, p. 425, con lievi modifiche alla traduzione.

Già alla metà di dicembre 1517 le 95 *Tesi* furono inviate alla curia papale dall'arcivescovo Alberto di Magonza, protagonista primo di quella iniziativa indulgenziale. Altre denunce formali nei confronti di Lutero vennero comunicate a Roma dal domenicano Tetzl, a capo del gruppo dei commissari incaricati della predicazione e della "vendita" delle indulgenze. Fu un altro domenicano il primo a essere coinvolto nell'esame delle posizioni luterane presso la sede papale, ovvero il neo-cardinale Tommaso de Vio (detto "Gaetano" dalla sua patria di origine, Gaeta), nonché maestro generale del suo Ordine. Si trattava indubbiamente di un teologo di spessore, considerato uno dei migliori commentatori di Tommaso d'Aquino. Già nel dicembre successivo egli pubblicava un trattato sulle indulgenze, dimostrando ampia conoscenza della questione.

Per il momento il caso Lutero non apparve particolarmente urgente, almeno a Roma, e la pratica a suo carico – al di là di un invito al superiore generale degli agostiniani a richiamare quel frate – non ebbe significativi sviluppi fino alla primavera successiva. Fu allora che, come si gonfiano i torrenti allo sciogliersi delle nevi, la vicenda di Lutero iniziò a prendere un andamento tumultuoso. Alla metà di maggio 1518, di domenica, egli tenne ai suoi abituali ascoltatori di Wittenberg un sermone sulla scomunica. Si trattava di un altro discorso apertamente rivolto al popolo su una questione effettivamente delicata, soprattutto per gli abusi di potere che caratterizzavano quell'istituto giuridico. Lutero stesso, nel suo sermone, portava qualche esempio, pienamente corrispondente alla situazione dell'epoca, di come le scomuniche venissero talora irrogate per questioni futili, oppure utilizzate quale strumento di lotta politica, e così via. Ora, benché non sia possibile trovare, neppure in questo sermone, affermazioni di carattere ereticale, esso fece l'impressione di un nuovo attacco all'autorità della Chiesa dopo quello sulle indulgenze. Fu la classica goccia che fece traboccare il vaso, tanto più che il sermone venne diffuso ad arte da qualche nemico di Lutero in forma op-

portunamente ridotta a frasi provocatorie, e con l'aggiunta di un mordace epigramma contro il papa. Era per questo che l'amico Georg Burckhardt – detto Spalatino dal luogo di nascita, Spalt, in Baviera, cappellano del principe Federico di Sassonia – metteva sull'avviso il predicatore di Wittenberg:

«Non posso dirti quanto male, quanta malevolenza ti abbiano procurato le tue posizioni sulla scomunica. Non posso abbastanza stupirmi che ne siano giunte copie fino a qui e per di più con allegato (so quel che scrivo) un epigramma violentissimo contro la cupidigia romana. Temo che ora questi scritti, giunti nelle mani di entrambi i legati apostolici, siano stati trasmessi a Roma e ti abbiano grandemente nociuto [...] Vedi di essere molto attento, nel predicare, nel disputare, nell'esprimerti, a non irritare ancor più i calabroni»⁴⁵.

Nel momento in cui, alla fine di maggio, Lutero inviava una lettera a papa Leone X in persona – ne abbiamo già letto qualche passo –, allegandovi il testo delle *Resolutiones*, un procedimento giudiziario era stato aperto nei suoi confronti. Pertanto, questo tentativo di correggere in qualche modo una situazione sempre più compromessa ebbe piuttosto l'effetto di confermare, agli occhi della curia, l'ostinazione di quel giovane frate, il quale insisteva a prendere posizioni pubbliche che in Germania, e ora anche a Roma, apparivano quantomeno sovversive, probabilmente non esenti da eresia. Era tempo, dunque, di chiarire la situazione e riportare l'ordine nella Chiesa e nella società. Del resto, al di là delle ripetute dichiarazioni di fedeltà e sottomissione all'autorità, presenti, come visto, anche nella lettera al papa, Lutero non sembrava disponibile a ritrattare una sola sillaba della sua affermazioni:

«Ed ora, che fare? Ritrattare non posso [...] Perciò, nell'intento di calmare gli stessi avversari e soddisfare il desiderio di molti, pubblico queste modeste chiarificazioni delle mie tesi. Le pubblico, per

⁴⁵ Spalatino a Lutero, 5 settembre 1518, WA, *Briefwechsel*, I, p. 201.

essere più sicuro, sotto il presidio del tuo nome e all'ombra della tua protezione, beatissimo padre. Possano così tutti comprendere, almeno quelli che lo vogliono, con quanta purezza e semplicità io abbia cercato e coltivato la potestà ecclesiastica e il rispetto per le chiavi e, nello stesso tempo, con quanta ingiustizia e falsità gli avversari mi abbiano infangato con tante accuse»⁴⁶.

Il tribunale incaricato di processare Lutero era presieduto da un vescovo, Gerolamo Ghinucci, titolare della sede di Ascoli ma impegnato stabilmente nella curia romana, con compiti soprattutto di carattere diplomatico e amministrativo. Dal momento che le questioni sollevate dall'agostiniano di Wittenberg vertevano su tematiche propriamente teologiche, venne richiesto un parere al "maestro del sacro palazzo", ovvero il teologo di corte, il domenicano Silvestro Mazzolini (detto Prierias dal suo borgo natale, Priero, nel Cuneese). Questi, nel giugno 1518, redasse una disamina delle posizioni luterane intitolata *Dialogus de potestate papae*: "Dialogo (nel senso generico di "trattato", non certo di una discussione aperta) sul potere del papa". In altri termini, l'accusa contro Lutero si stava sensibilmente spostando dal tema delle indulgenze, sul quale egli aveva chiesto di avviare un confronto, a quello del potere del papa, che egli non aveva voluto mettere in questione, anzi – come visto – aveva inteso difendere dalle critiche che la cattiva prassi della curia gli attirava addosso. Il tentativo di mettere sotto accusa Lutero in questo senso era il medesimo adottato pochi mesi prima da Giovanni Eck. Ora, da domenicano a domenicano, da Eck a Prierias, la strategia antiluterana coinvolgeva la stessa sede romana: «È stato Eck a trascinarci nella questione papale»⁴⁷, scriverà più tardi Lutero.

Tale abile spostamento del dibattito verso le questioni relative al potere del papa confermava, peraltro, indirettamente, che le affermazioni di Lutero sulle indulgenze non avevano nulla di

⁴⁶ Lutero a papa Leone X, 30 maggio 1518, in LUTERO, *Le Resolutiones*, p. 45.

⁴⁷ Lutero a Spalatino, 9 luglio 1520, in WA, *Briefwecshel*, 2, p. 135.

criticabile, dal punto di vista dell'ortodossia, né faceva problema la sua sottolineatura della centralità della fede (senza dimenticare peraltro le opere, come pure abbiamo visto). Non avendolo potuto attaccare, dunque, su quei punti, l'oggetto del contendere veniva spostato altrove, e più pericolosamente. In sostanza, ciò che non poteva essere tollerato nel comportamento del frate agostiniano era il suo essersi posto, di fatto, contro un'iniziativa – la predicazione indulgenziale richiesta dall'arcivescovo Alberto – comunque approvata, anzi indetta e firmata dal papa, quali ne fossero gli scopi e i metodi. Lutero si era dunque posto contro l'autorità suprema della Chiesa: una colpa che lo accomunava precisamente a gran parte dei più temuti movimenti ereticali diffusi dall'inizio del secondo millennio, dai catari ai valdesi, fino agli hussiti. Tutte queste "eresie" medioevali, infatti, più che vere e proprie deviazioni dottrinali, erano piuttosto contestazioni alla Chiesa in quanto divenuta prevalentemente un'istituzione di potere. Era dunque lo stesso sistema, inscindibilmente religioso e politico, a essere scosso, e ciò fa ben comprendere la reazione anche rabbiosa che ne conseguiva in difesa di un sistema fondato fin dai tempi di Gregorio VII, ovvero dalla seconda metà dell'XI secolo, sull'assoluta supremazia romana, anzi sull'identificazione tra Roma e Chiesa, papa e Chiesa.

Era quanto appariva chiaramente fin dalle prime battute del *Dialogus* redatto da Prierias:

«La Chiesa universale si identifica virtualmente con la stessa Chiesa romana, capo di ogni Chiesa (*Ecclesiarum omnium caput*), e quindi con il sommo pontefice [...] Chiunque non si fonda sulla dottrina della Chiesa romana, e del romano pontefice, come sulla regola infallibile della fede, dalla quale la stessa sacra Scrittura trae la propria forza e autorità, è eretico [...] La Chiesa romana può, in parole e in opere, prendere decisioni in materia di fede e di costumi [...] Di conseguenza, come è eretico colui che distorce la verità della sacra scrittura, così è eretico chi distorce la dottrina e i comportamenti della Chiesa in questioni riguardanti la fede e i costumi».

La conclusione, per quanto riguardava Lutero, non poteva essere che una sola, evidente:

«Pertanto chi afferma, a riguardo dell'indulgenza, che la Chiesa romana non può fare ciò che di fatto opera, è eretico. Orsù dunque, Martino, esprimi ora le tue conclusioni!»⁴⁸.

Un tipico sillogismo, tanto perfetto quanto inquietante, atto a inchiodare con ferrea logica chiunque, in qualunque modo, si ponesse contro la *dottrina* della Chiesa romana, come pure contro i suoi *comportamenti*. In primo luogo – come ben appare dal passo di Prierias appena citato – la stessa dottrina affermata dalla Chiesa romana rischiava di essere concepita come autorità assoluta e insindacabile, fino al punto di porsi al di sopra della Scrittura e della Tradizione, anziché essere a loro servizio e custodia. In secondo luogo, sempre secondo la stessa logica, non vi sarebbe stata prassi, per quanto discutibile, o perfino abusi, per quanto esagerati, che non potessero trovare legittimazione, una volta indetti o approvati dalla Sede romana. Un perfetto sistema assolutamente inattaccabile. Sembra di intravedere perfino alquanto di diabolico in questo legittimare pratiche illegittime, ovvero nel far apparire bene anche ciò che era male. C'è poi da chiedersi che rapporto ci possa essere tra una simile logica, sostanzialmente orientata alla difesa di un potere acquisito, e la "verità" del Vangelo. Sono le stesse domande che si faranno sempre più strada nell'animo di Lutero.

Ciononostante, rimaneva ancora vivo in lui il rispetto per l'autorità del papa e la fiducia nella sua "diversità" rispetto a quell'ambiente curiale che lo circondava e lo adulava:

«Tutti i doni o i ministeri stessi che sono nella Chiesa sono in mano al papa affinché ordini, mandi, disponga, come gli sembra conveniente al corpo della Chiesa. Queste sono grazie incomparabilmente maggiori delle indulgenze. Il papa fa più del bene a presiedere come

⁴⁸ SILVESTER PRIERIAS, *Dialogus de potestate papae* (1518), in *Dokumente*, I, pp. 53.55-56.

unico buon pastore l'unica Chiesa che neanche se concedesse d'un colpo tutte le indulgenze. Ma tu, intento solamente ad adulare questo Leone X [...], intendi nelle parole altrui solo quello che vuoi capire»⁴⁹.

Nell'intrico della politica internazionale

La vicenda di Lutero, dopo essersi estesa dalla piccola Wittenberg a buona parte della Germania e da qui avere raggiunto anche Roma, stava per essere coinvolta in una trama ancora più ampia e complessa, ovvero la partita in corso attorno alla ormai prossima successione imperiale.

L'imperatore del Sacro Romano Impero allora in carica, Massimiliano I d'Asburgo, essendo in età ormai avanzata, per quei tempi – nato nel 1459, si avviava ai sessant'anni –, e in uno stato di salute tale da fargli prevedere prossima la morte (che in effetti sopraggiungerà di lì a pochi mesi), mirava ad assicurare alla propria famiglia il titolo imperiale che egli stesso aveva ottenuto dopo suo padre. Ciò pur in assenza di diritti ereditari, dal momento che l'imperatore veniva designato dai sette principi elettori tedeschi, tre ecclesiastici e quattro laici. Candidato dell'imperatore in carica era il nipote Carlo, che egli aveva già provveduto a collocare, sedicenne, sul trono di Spagna, ma i contrasti attorno a questa candidatura erano forti, soprattutto da parte della Francia. Quanto alla Santa Sede – inevitabilmente coinvolta nella questione, anche per il fatto che spettava al papa l'incoronazione dell'imperatore eletto –, avrebbe voluto evitare che a capo del Sacro Romano Impero sedesse un sovrano già troppo potente, come il re di Spagna o il suo antagonista di Francia.

È su questo sfondo che si colloca, nell'estate del 1518, la missione del cardinale Gaetano, legato papale presso l'imperatore, per offrire al sovrano l'onore di guidare una nuova, auspicata crociata contro i Turchi che stavano avanzando verso il cuore dell'Europa.

⁴⁹ LUTERO, *Ad dialogum Silvestri Prieriatis de potestate papae responsio* (1518), in *WA*, I, p. 683.

Nell'occasione, il legato papale consegnò solennemente il cappello cardinalizio all'arcivescovo Alberto di Magonza, l'ideatore della predicazione indulgenziale messa in questione da Lutero, nonché uno dei principi elettori, insieme al fratello Gioacchino. Non mancò un riconoscimento anche per il duca Federico di Sassonia, altro elettore imperiale, nonché sovrano di Lutero: la "rosa d'oro", tradizionale dono papale destinato ai principi che si erano distinti per le loro virtù cristiane. L'abile ma politicamente modesto principe Federico poteva addirittura essere, agli occhi del papato, un interessante candidato alla corona imperiale, in quanto alternativo ai due potenti sovrani di Spagna e di Francia. Roma stava dunque tessendo la propria tela per l'ormai prossima successione imperiale.

Ora, per svariati motivi, la contemporanea vicenda del processo avviato contro il frate di Sassonia si trovò avvolta dentro quell'intrico diplomatico. In primo luogo, l'imperatore Massimiliano chiese alla curia romana, nei primi giorni di agosto, di intervenire contro Lutero: il sovrano era preoccupato, comprensibilmente, di tutelare i territori tedeschi da movimenti sovversivi, ma colse pure l'occasione per compiacere la curia romana. Quando poi giunse in Germania la citazione del tribunale papale presso il quale Lutero – che ricevette il documento all'inizio di agosto – avrebbe dovuto recarsi entro sessanta giorni, fu invece il principe Federico di Sassonia a intervenire in difesa del brillante teologo della sua amata università. Forte delle lusinghe ricevute da Roma, Federico riuscì a ottenere che il frate restasse in Germania e, vista la presenza *in loco* del legato papale, il Gaetano, fosse esaminato da lui in forma extragiudiziale. E così fu: prima della fine del mese, Leone X diede mandato al cardinale domenicano di occuparsi di Lutero, convocandolo ad Augusta e cercando, in sostanza, di fargli ritrattare le posizioni assunte.

Interessante cogliere innanzitutto, nel testo della bolla con cui veniva conferito l'incarico al Gaetano, il punto di vista romano nella questione: Lutero, ormai dichiarato eretico, si era confermato tale proprio con il persistere nelle sue posizioni sbagliate, in quanto contrastanti con la Chiesa romana.

«Al diletto figlio nostro Tommaso [...] cardinale e legato a latere della sede apostolica [...] Giunse alle nostre orecchie la notizia che Martin Lutero, professore dell'Ordine degli eremitani di Sant'Agostino, volgendosi a sentimenti reprobati, assunse alcune posizioni eretiche, allontanandosi da ciò che la Chiesa romana afferma, e che sopra tali questioni, sollevando la testa con atteggiamento temerario, abbandonati i freni dell'obbedienza, senza consultare la Chiesa romana, maestra della fede, osò pubblicare dichiarazioni e opuscoli di una certa fama in diversi luoghi di Germania [...] Il detto Martino, abusando della nostra benevolenza, con grande audacia, aggiunse male a male e si mantenne con testardaggine nell'eresia, pubblicando similmente alcune altre dichiarazioni e opuscoli di una certa fama nei quali sono contenute altre affermazioni eretiche ed erronee»⁵⁰.

A questo punto, non restava a Lutero che una sola via d'uscita, oltretutto benevolmente concessagli in deroga alla consueta procedura giudiziaria nei confronti di un eretico: ritrattare, appunto. In tal caso, sarebbe stato benignamente perdonato. A ciò soltanto – ovvero a ottenere tale ritrattazione e concedere il conseguente perdono – era autorizzato, peraltro, il cardinale Gaetano:

«Se dunque si presenterà davanti a te spontaneamente per chiedere perdono della sua audacia e si mostrerà disposto a penitenza, ti concediamo benevolmente la facoltà di riconciliarlo con la santa madre Chiesa, la quale non chiude mai il proprio grembo a colui che a lei ritorna»⁵¹.

L'incontro tra Lutero e il cardinal Gaetano

L'incontro si svolse ad Augusta, dal 12 al 15 ottobre 1518. Ne abbiamo un resoconto da parte di entrambi i protagonisti, e da entrambi attingeremo per esporre quanto avvenuto. Il cardinale sottolineava, innanzitutto, come la sua accoglienza nei confronti di Lutero fosse stata cordiale e benevola: «Lo abbiamo accolto assai

⁵⁰ LEONE X, Bolla *Postquam ad aures*, 23 agosto 1518, in *Dokumente*, II, pp. 62-64.

⁵¹ *Ibi*, pp. 64-65.

cordialmente e con grande umanità, e lo abbiamo paternamente abbracciato»⁵². Così effettivamente avvenne, come conferma Lutero, benché egli si sia ben reso conto che la benevolenza del legato era tutt'altro che sincera e disinteressata: «Mi fa ogni promessa buona grazie all'illustrissimo principe, e garantisce di trattarmi con moderazione e paternamente, in realtà si comporta con un mero atteggiamento di potere, inflessibile»⁵³. Si incontravano – meglio, stavano per scontrarsi – due persone che nutrivano attese opposte da quel confronto. Il cardinale, come visto sopra, a quel frate già dichiarato eretico aveva una sola possibilità da offrire: quella di ritrattare, per poi essere riconciliato. Lutero, da parte sua, pensava di poter ancora discutere, anzi di poter finalmente avviare, quantomeno, quella discussione pubblica che aveva proposto fin dal momento della pubblicazione delle sue *95 Tesi*:

«[Il cardinale] non volle che gli rispondessi in una pubblica disputa e non volle neppure disputare con me privatamente. Una cosa sola continuamente ripeteva: “Ritratta, riconosci il tuo errore, così vuole il papa, e non diversamente; vuoi o non vuoi?”, e altre cose di questo genere»⁵⁴.

Non si può non rilevare una buona dose di ingenuità in quelle attese di dialogo coltivate da Lutero. In ogni caso, il Gaetano provvide subito a disilluderlo, contrapponendo alle sue posizioni, già riconosciute errate dalla suprema autorità ecclesiastica, la dottrina “vera”, contenuta nelle disposizioni canoniche, alla quale occorre necessariamente uniformarsi:

«Ammonendolo paternamente, gli ho mostrato che le sue tesi e i suoi sermoni sono contro la dottrina apostolica, soprattutto per quanto riguarda le indulgenze, e gli ho citato l'*Estravagante* di Clemente VI che depone chiaramente contro di lui»⁵⁵.

⁵² Gaetano a Federico il Saggio, 25 ottobre 1518, in WA, *Briefwechsel*, 1, p. 233.

⁵³ Lutero a Spalatino, 14 ottobre 1518, in WA, *Briefwechsel*, 1, p. 214.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Gaetano a Federico il Saggio, 25 ottobre 1518, in WA, *Briefwechsel*, 1, p. 233.

Il testo di papa Clemente VI che Gaetano chiamava in causa altro non era che la bolla *Unigenitus Dei Filius* del 1343, già ricordata sopra, con la quale il papa aveva fatto proprio il complesso sistema dottrinale delle indulgenze, precedentemente messo a punto dai teologi e dai canonisti. Il documento era stato inserito, insieme ad altre disposizioni normative, in appendice alle principali raccolte di leggi ecclesiastiche, e per questo aveva assunto il nome di “extra-vagante”. Ora, secondo il cardinale, nella bolla di Clemente VI si affermava che «i meriti di Cristo sono il tesoro delle indulgenze», e ciò risultava in evidente contrapposizione con una delle tesi di Lutero secondo cui «le indulgenze non sono i meriti di Cristo e dei santi» (*Tesi 58*).

«“Qui, qui – diceva – vedi che il papa afferma che i meriti di Cristo sono il tesoro delle indulgenze? Credi o non credi?”. E – sottolinea Lutero – non mi lasciava dire niente né rispondere, ma continuava a forza di parole e gridava»⁵⁶.

Sembrava che l'incontro dovesse chiudersi fin da quel momento, di fronte alla convinzione del cardinale che Lutero fosse in errore, mentre questi riteneva di avere più di una ragione, senza poterla esporre. Tuttavia il legato concesse a Lutero di preparare una risposta scritta, come egli fece, portandogliela il giorno successivo; ma di nuovo il Gaetano lo invitò semplicemente a ritrattare, gridando contro di lui ogni volta che tentava di intervenire. Lutero, non riuscendo più a trattenersi, si mise a sua volta a gridare e fece notare al cardinale – non senza una certa puntigliosità – che il documento di Clemente VI non diceva testualmente che i meriti di Cristo sono il tesoro delle indulgenze, come invece aveva insistito ad affermare il Gaetano; piuttosto, dichiarava semplicemente che Cristo con la sua passione aveva acquistato meriti infiniti ai quali attingere. Di conseguenza, Lutero riteneva di trovare proprio nel testo papale citato dal cardinale la conferma della sua *Tesi 58*, nella quale aveva

⁵⁶ Lutero a Spalatino, 14 ottobre 1518, in WA, *Briefwechsel*, 1, p. 214.

rifiutato di identificare tali meriti di Cristo con le sole indulgenze («I meriti di Cristo operano sempre, senza l'intervento del papa, la grazia dell'uomo interiore»), o di altre tesi, con le quali aveva ridimensionato l'importanza delle indulgenze, appunto richiamando l'attenzione sul fatto che Cristo aveva procurato al papa «grazie maggiori, cioè il Vangelo, i poteri, i doni di guarigione, ecc.» (Tesi 78). In realtà, se Lutero aveva perfettamente ragione nel negare che la frase citata dal Gaetano si trovasse alla lettera nel testo di Clemente VI, di fatto l'intenzione di quell'intervento papale era di dare fondamento teologico alle indulgenze, appunto sulla base dei meriti di Cristo.

Quali che fossero le ragioni dall'una e dall'altra parte, il legato non era disponibile ad appurarle in quella circostanza, come aveva fatto intendere, con estrema chiarezza, fin dall'inizio:

«Figlio, né ho disputato con te né voglio disputare; sono soltanto dispostato, per riguardo all'illustrissimo principe Federico, ad ascoltarti paternamente e benignamente, non per disputare o contendere, e ad ammonirti e a istruirti nella verità nonché a riconciliarti, se vuoi, con il santissimo signore nostro e con la Chiesa di Roma»⁵⁷.

Dopo aver ceduto – forse, per un momento – alla tentazione di mettersi nei panni del teologo che discute con un altro teologo, il Gaetano aveva prontamente recuperato la propria posizione di legato papale, incaricato di ottenere la ritrattazione dell'eretico. E fu di nuovo questo richiamo insistente l'ultima parola che Lutero, allontanandosi dal cardinale, sentì risuonare negli orecchi:

«Me ne andai, mentre egli mi diceva: "Vattene, e non ritornare più da me, se non vuoi ritrattare"»⁵⁸.

Così, quell'incontro che era apparso compromesso fin da subito, si concludeva con entrambi i protagonisti fermi sulle posizioni ini-

⁵⁷ Gaetano a Federico il Saggio, 25 ottobre 1518, in WA, *Briefwechsel*, 1, p. 233.

⁵⁸ Lutero a Spalatino, 14 ottobre 1518, in WA, *Briefwechsel*, 1, p. 214.

ziali. Semmai, il Gaetano si trovava con un'arezza in più, anche per il fallimento della missione ricevuta dal papa:

«Mi sono non solo meravigliato – scriveva il cardinale –, ma bensì stupito e inorridito del pensiero fraudolento di frate Martino e dei suoi seguaci. E mentre contavo grandemente sulla buona disposizione, sono rimasto completamente deluso»⁵⁹.

Lutero, da parte sua, poteva ben ritenere di avere avuto una ulteriore riprova della ferma indisponibilità di Roma a lasciarsi mettere in discussione. E tuttavia non intendeva arrendersi:

«Ogni giorno preparo il mio appello, in modo da non ritrattare neanche una sillaba. Se quello continuerà con la forza, come ha iniziato, io pubblicherò la risposta che gli ho dato, così che egli venga universalmente confuso»⁶⁰.

Prima di lasciare Augusta per ritornare a Wittenberg, frate Martin, dietro le insistenze di Giovanni von Staupitz, vicario generale degli agostiniani e già sua guida spirituale, scrisse una lettera di scuse al legato papale. Riconoscendo di essere stato «troppo imprudente, duro e irriverente», non mancò tuttavia di escludere nuovamente qualunque ritrattazione:

«Molto volentieri ritratterei tutto [...], se in qualche modo me lo permettesse la mia coscienza. Né l'ordine né il consiglio né il favore di qualcuno possono permettermi di fare o dire qualcosa contro la mia coscienza»⁶¹.

Questo richiamo all'importanza fondamentale della coscienza non è da intendere nel senso moderno di un soggettivismo che esclude ogni altro elemento normativo: in Lutero, infatti, la coscienza restava e resterà sempre soggetta all'autorità della Parola di Dio e, al momento, anche all'autorità della Chiesa, alla quale egli

⁵⁹ Gaetano a Federico il Saggio, 25 ottobre 1518, in WA, *Briefwechsel*, 1, p. 234.

⁶⁰ Lutero a Spalatino, 14 ottobre 1518, in WA, *Briefwechsel*, 1, p. 215.

⁶¹ Lutero al cardinal Gaetano, 17 ottobre 1518, in WA, *Briefwechsel*, 1, p. 221.

nuovamente si appellava, nella persona del pontefice. Così, infatti, concludeva la lettera di scuse al Gaetano:

«Con tutta umiltà supplico che la tua reverendissima paternità si degni di riportare questa causa al nostro santissimo signore Leone decimo, affinché questi dubbi vengano definiti da parte della Chiesa e si venga costretti a revocarli o a ritenerli validi. Nient'altro desidero maggiormente che seguire la Chiesa»⁶².

Può apparire contraddittorio il fatto che Lutero chieda con insistenza un chiarimento autorevole da parte del papa, mentre rifiuta di sottomettersi alle ingiunzioni dell'inviato papale il quale, oltretutto, aveva correttamente mantenuto il colloquio sul tema specifico delle indulgenze. Si deve però anche considerare come fino a quel momento né in Germania né a Roma vi era stata disponibilità a entrare nel merito delle questioni sollevate dal teologo wittenberghese, originariamente ed esclusivamente, sul tema delle indulgenze. Contro di lui, in sostanza, ci si era limitati a far valere il principio di autorità, da accettare supinamente senza sufficienti motivazioni. E lo stesso era avvenuto anche con un teologo di valore come il Gaetano, preparato pure sull'argomento specifico delle indulgenze. Egli infatti, come da lui stesso dichiarato, non aveva voluto (né potuto, dati i limiti dell'incarico ricevuto da Roma) discutere con Lutero, quanto semplicemente chiedere la sua ritrattazione. Ci troviamo nuovamente di fronte a una Chiesa che non si distingue in nulla da un sistema di potere umano. Infatti, anziché esercitare evangelicamente la propria autorità *a servizio* della verità (che si rivela nelle Scritture e che parla nella coscienza dell'uomo istruito da esse), riduce e identifica indebitamente la verità con quell'autorità che, appunto, dovrebbe servirla. Era quanto frate Martino denunciava nella sua risposta a Prierias:

«Mi stupisco che tu voglia intendere la Chiesa romana quale regola della fede. Io ho sempre creduto che fosse la fede la regola della Chiesa

⁶² *Ibidem*.

romana e di tutte le Chiese [...] Mi chiedo fino a quando ti degnerai di adulare la Chiesa romana e permetterai invece sia la Chiesa a essere discepolo della fede, da essa regolata, e non la Chiesa a regolare la fede»⁶³.

Insomma, quello che Lutero cominciava a intravedere, sia pure ancora confusamente, era un vero e proprio rovesciamento del rapporto tra il Vangelo e la Chiesa, a scapito del primato insuperabile della Parola di Dio. Nel procedere della vicenda, Lutero prenderà sempre maggiore consapevolezza di questo sovvertimento in atto da tempo nella Chiesa, tale da soffocare la stessa verità evangelica. E non mancherà di trarne le conseguenze.

L'appello al papa

Prima ancora di procedere alla pubblicazione degli atti del fallito incontro di Augusta (*Acta Augustana*), con l'intento di difendere la propria posizione e coinvolgere l'opinione pubblica, Lutero, a una sola settimana di distanza da quell'incontro, il 22 ottobre 1518, compì un passo ancora più impegnativo, appellandosi pubblicamente al papa. Era una procedura in uso da tempo: interpellando direttamente il pontefice, si intendeva offrirgli nuovi elementi di valutazione rispetto a quelli già in suo possesso.

Nel suo appello, Lutero – pur sottolineando come il tema delle indulgenze fosse ancora lontano dall'essere adeguatamente chiarito e sufficientemente condiviso nella dottrina teologica come in quella giuridica – insisteva su alcuni principali contenuti, già richiamati nelle *95 Tesi*, del tutto tradizionali e comunemente accettati. Ovvero che l'efficacia delle indulgenze era limitata – come già visto – alla remissione delle pene conseguenti al peccato e che, per la loro applicazione ai defunti, esse valevano solo come un'invocazione rivolta a Dio, al quale soltanto è riservato il giudizio sulle

⁶³ LUTERO, *Ad dialogum Silvestri Prieratis de potestate papae responsio*, in WA, I, p. 662.

anime in Purgatorio. Quanto al resto, trattandosi di materia opinabile, era del tutto legittimo disputarne tra esperti, come egli aveva proposto fin dall'inizio. Egli era poi intervenuto contro la recente predicazione indulgenziale in quanto essa, caratterizzata com'era da «avarizia e scandalose macchinazioni» rispetto a cui le indulgenze erano soltanto un pretesto, finiva con il costituire motivo di «gravissimo oltraggio e disprezzo nei confronti della Chiesa romana e del potere delle chiavi, a non poco discapito del rispetto dovuto alla sede apostolica»⁶⁴. Il suo intento era stato dunque quello di difendere il papato, e comunque quello delle indulgenze – sottolineava Lutero – era stato l'unico argomento sul quale egli aveva inteso intervenire, e sempre in forma di discussione, non di asserzione. Sembra abbastanza chiara, per quanto implicita, la sua presa di distanza dalla linea assunta dal tribunale romano che cercava invece, come visto, di accusarlo quale contestatore dell'autorità papale.

Nel frattempo, il Gaetano sollecitava da Roma una dichiarazione pontificia che facesse finalmente chiarezza sul tema delle indulgenze. Il che avvenne – probabilmente sulla base di un testo da lui stesso redatto – con la decretale *Cum postquam*, pubblicata da Leone X il 9 novembre. Una data scelta accuratamente, ovvero la solennità della dedicazione della basilica di San Giovanni in Laterano, la cattedrale di Roma, considerata madre di tutte le chiese dell'Orbe. Era un modo chiaro per mettere in primo piano il fatto che la concessione delle indulgenze era principalmente un'espressione della suprema autorità pontificia. Con ciò ci si ricollegava, indirettamente, alla linea assunta nei confronti di Lutero dal tribunale incaricato di giudicarlo, ovvero l'incriminazione di eresia per aver messo in dubbio l'autorità del papa.

Il documento pontificio iniziava, infatti, affermando il potere concesso al «successore del clavigero Pietro e vicario di Gesù Cristo in terra» di sciogliere i fedeli «dalla colpa e dalla pena dovuta per i peccati: la colpa attraverso il sacramento della penitenza, la pena

⁶⁴ LUTERO, *Appello al papa*, 22 ottobre 1518, in *Dokumente*, II, p. 121.

temporale [...] mediante l'indulgenza ecclesiastica»⁶⁵. Quest'ultima veniva concessa dall'autorità apostolica sulla base «della sovrabbondanza dei meriti di Cristo, sia in questa vita, sia in Purgatorio, per i vivi come per i morti»⁶⁶, nel secondo caso come suffragio. Veniva dunque sostanzialmente riconfermata la dottrina tradizionale, con qualche precisazione, ad esempio ancora a riguardo dell'applicazione delle indulgenze ai defunti, sottolineando come «veramente» le anime del Purgatorio sarebbero state liberate dalla loro pena in una misura equivalente a quella dell'indulgenza acquisita dai vivi; ovviamente, non era possibile andare oltre questa generica affermazione di corrispondenza. Infine, si minacciavano di scomunica *latae sententiae* – che non richiede cioè un giudizio *ad hoc*, ma si applica, per così dire, automaticamente – i contraddittori di tale dottrina. Una minaccia che puntava, evidentemente, contro Lutero, appunto in quanto egli, almeno in parte, si era messo su posizioni diverse, in particolare rifiutando ogni certezza a proposito della effettiva liberazione dalle pene per le anime purganti, a seguito della applicazione di indulgenze in loro favore.

A questo punto, Lutero compì un ulteriore passo, ancora più impegnativo e compromettente: l'appello, contro il papa, a un futuro concilio. Era questa una prassi che si era diffusa nei secoli del tardo medioevo, allorché allo sviluppo del potere papale in senso sempre più arbitrario si era tentato di contrapporre l'autorità del concilio, allora inteso come assemblea universale della cristianità, comprendente vescovi e principi. Tale linea di pensiero e di azione era diventata di stringente attualità e necessità soprattutto durante la drammatica situazione del «Grande scisma d'Occidente», quando, dopo il ritorno dei pontefici da Avignone, nel 1378, si era venuta costituendo una duplice successione di papi, una avignonese e una romana. Il concilio universale – già importante strumento di chiarimento e di risoluzione di contrasti dottrinali e discipli-

⁶⁵ LEONE X, *Cum postquam*, 9 novembre 1518, in *Dokumente*, II, pp. 192-194.

⁶⁶ *Ibi*, p. 194.

nari in epoca antica e medioevale – appariva come l’alternativa “collegiale” (fondata sull’autorità originaria attribuita da Cristo agli Apostoli) al governo “monarchico” del successore di Pietro. La contrapposizione era poi giunta in breve al punto di teorizzare la superiorità dell’autorità conciliare su quella papale. L’appello al concilio, rispetto a una decisione papale su talune questioni, andava chiaramente in tal senso, come Lutero stesso esplicitamente dichiarava:

«È noto che il sacrosanto concilio legittimamente radunato nello Spirito santo, quale rappresentanza della Chiesa cattolica, nelle questioni riguardanti la fede è superiore al papa»⁶⁷.

Pertanto, chiedendo che la propria posizione fosse valutata da un futuro concilio, rispetto a quanto era appena stato determinato dalla sede papale sulla questione da lui sollevata, Lutero mostrava chiaramente di non considerare l’autorità del pontefice quale comunemente era ritenuta, ovvero suprema e inappellabile. In ogni caso, già dal 1459 un intervento di papa Pio II aveva negato la possibilità di ricorrere al concilio contro il pontefice, minacciando di scomunicare *ipso facto* i trasgressori. La posizione di Lutero, dunque, iniziava effettivamente a corrispondere a quella del contestatore dell’autorità della Chiesa, quale da tempo era stato dichiarato a Roma.

Il rallentamento imposto dalla situazione politica

Il dado appariva tratto, dunque, da parte di Lutero, e Roma poteva con buone ragioni condurre il processo alla sua conclusione. Solo l’intricata situazione della politica tedesca, nella prospettiva della imminente elezione imperiale, può far comprendere come continuassero, invece, ad attivarsi iniziative diplomatiche e, soprattutto, trovasse un nuovo rallentamento l’ormai inevitabile

⁶⁷ *Appellatio fratris Martini Luther ad concilium* (1518), in *Dokumente*, II, p. 219.

condanna di Lutero. In tal modo, e un po’ paradossalmente, nel momento in cui i due soggetti in contrasto (Lutero e la curia romana) stavano radicalizzando la propria posizione, si andavano in qualche modo vicendevolmente confermando nell’idea che l’uno si era fatto dell’altro. Se, infatti, da un lato, il teologo di Wittenberg, appellandosi al concilio, si era posto ormai apertamente contro l’autorità del papa, dall’altro, la curia romana appariva preoccuparsi più degli equilibri politici che della difesa della fede, con ciò confermando quell’oscuramento dei contenuti evangelici sotto la struttura di potere che Lutero aveva denunciato.

Un tentativo diplomatico per risolvere la questione di Lutero senza indispettare il suo principe e protettore, Federico di Sassonia, venne affidato, verso la fine di quell’anno 1518, a un giovane funzionario della curia papale, Karl von Miltz, la cui ambizione era certamente superiore alle sue capacità. Incaricato di consegnare a Federico il Saggio la “rosa d’oro” inviatagli dal papa, ritenne di essere in grado anche di convincere Lutero a compiere un passo verso la riconciliazione con Roma. Egli avrebbe dovuto accettare di farsi giudicare da un vescovo tedesco qualificato, quale il titolare dell’importante sede di Treviri, e al tempo stesso redigere alcune dichiarazioni moderate, a riguardo sia delle indulgenze, sia dell’onore dovuto alla Chiesa romana. Nel frattempo, nei primi giorni del nuovo anno 1519, l’imperatore Massimiliano morì. Con ciò il processo di Lutero a Roma passò decisamente in secondo piano, soprattutto di fronte all’esigenza di non turbare i buoni rapporti con il principe di Sassonia. Come già detto, oltre a essere uno dei sette elettori, Federico il Saggio era anche il candidato preferito da Roma per la successione imperiale, in alternativa a Carlo V di Spagna e Francesco I di Francia; inoltre, proprio al principe di Sassonia era stato affidato l’*interim* dell’impero fino all’elezione del nuovo titolare.

Sempre grazie all’attiva mediazione di von Miltz, Lutero venne perfino onorato di un “breve” pontificio, inviatagli il 29 marzo 1519. Nel testo, a firma del segretario papale Sadoletto, umanista

di spirito riformatore e futuro cardinale, si riconoscevano per la prima volta le almeno iniziali buone intenzioni di Lutero nella polemica sulle indulgenze:

«Abbiamo appreso come i tuoi scritti e le tue parole non nascessero dall'intenzione e dalla volontà di offendere in qualche modo la sede apostolica e la sacra Chiesa romana, ma per rispondere alle provocazioni di un tal religioso incaricato della pubblicazione di talune indulgenze»⁶⁸.

Dopo questa iniziale concessione, peraltro, si faceva leva sulla (presunta) disponibilità di Lutero – certo presentata ad arte dal von Militz – a ritrattare i propri errori. E se egli, si afferma nello stesso testo, non aveva osato farlo di fronte al legato papale, in quanto da lui intimorito (!), ora avrebbe potuto esprimere questa medesima ritrattazione al cospetto dello stesso pontefice il quale, pertanto, a tale scopo, lo invitava a recarsi immediatamente a Roma. Così entrambi avrebbero reciprocamente goduto: l'uno potendo riconoscere nell'autore delle polemiche contro le indulgenze un «figlio dell'obbedienza», l'altro incontrando nel papa «un pio e clemente padre»⁶⁹.

Cambiava, certo, e assai significativamente, il referente che ora si proponeva a Lutero: non più un prelado della curia, neppure soltanto un legato papale, ma lo stesso pontefice in persona. Anche il tono con cui ci si rivolgeva al frate accusato di eresia appariva quanto mai comprensivo e rispettoso. E tuttavia immutata – anzi rafforzata appunto dalla maggiore autorità posta in campo – rimaneva la linea di Roma: Lutero era in errore, dunque doveva ritrattare. Due cose che – con buona pace del von Militz – l'agostiniano non era e non sarebbe mai stato disposto ad accettare.

⁶⁸ Leone X a Lutero, 29 marzo 1519, in *Dokumente*, II, p. 239.

⁶⁹ *Ibidem*.

Lo scontro teologico con Eck

Mentre la vicenda giudiziaria di Lutero rimaneva in sospeso, le polemiche non cessavano, in particolare sul fronte teologico. Fu di nuovo il domenicano Eck, che già aveva provocato Lutero a proposito del suo atteggiamento nei confronti dell'autorità papale, a chiamare in causa il teologo di Wittenberg, invitandolo a una pubblica disputa che si sarebbe dovuta tenere presso l'università di Lipsia. A tale scopo Eck, negli ultimi giorni di dicembre, aveva proposto tredici tesi per la futura disputa, alle quali Lutero ne aveva contrapposto altrettante. Benché la quasi totalità delle proposizioni, dodici su tredici, riguardassero temi quali il peccato e la penitenza, il Purgatorio e le indulgenze, fu soprattutto l'ultima di queste tesi, e la corrispondente risposta di Lutero, ad assumere importanza decisiva, e così avverrà anche al momento della discussione a Lipsia, nell'estate del 1519. Ovvero, tornava di nuovo al centro, secondo la già evidenziata linea polemica di Eck nei confronti del collega, la questione dell'autorità della Chiesa romana. Così, dunque, scriveva il domenicano nella sua tredicesima tesi:

«Neghiamo che la Chiesa di Roma non sia stata superiore alle altre Chiese prima del tempo di papa Silvestro. Abbiamo invece sempre riconosciuto come successore di Pietro e vicario generale di Cristo colui che di Pietro ricevette la sede e la fede»⁷⁰.

In questo modo Eck, indirettamente, rimproverava a Lutero di non riconoscere l'autorità del papa su tutte le Chiese, dal momento che – al pari di altri polemisti antipapali dei secoli precedenti – egli avrebbe collegato tale autorità universale alla presunta donazione con cui l'imperatore Costantino aveva concesso a papa Silvestro e ai suoi successori il potere sull'Occidente. In altri termini (secondo la visione che Eck attribuiva a Lutero), l'autorità

⁷⁰ Articoli proposti da Eck contro Lutero per la disputa di Lipsia (1519), in *Dokumente*, II, p. 253.

universale del papa non avrebbe origine e fondamento nella Bibbia e nella Tradizione, quanto piuttosto nel ruolo politico assunto in epoca medioevale. Ora, l'unico riferimento testuale che può essere identificato con le posizioni attribuite da Eck a Lutero è un passo delle *Resolutiones*:

«La Chiesa romana [...] al tempo del beato Gregorio [...] non aveva potere sulle altre chiese, non almeno sulla Chiesa greca»⁷¹.

Si deve notare, innanzitutto, come si trattasse di un'espressione del tutto secondaria, e di passaggio, mediante la quale Lutero intendeva esemplificare quanto aveva affermato nella *Tesi 21* (oggetto, appunto di questo passo delle *Resolutiones*), ovvero che il papa non ha giurisdizione sul Purgatorio, allo stesso modo in cui, ai tempi di Gregorio Magno, non aveva ancora una vera e propria giurisdizione su tutte le Chiese. Di nuovo, pertanto, si può notare la sottigliezza (ma anche una certa malizia) con cui Eck si sforzava di trascinare Lutero in un argomento che era estraneo, effettivamente, alla trattazione sulle indulgenze. Ovvero Eck, accanendosi su una singola frase dell'avversario, strappata dal contesto, poteva accusarlo di negare il primato di Pietro e, dunque, di essere eretico. Si noti, infine, come Lutero non facesse riferimento a papa Silvestro, bensì a Gregorio Magno.

La risposta di Lutero alla tesi sopra citata confermava parzialmente la posizione attribuitagli dall'avversario, per quanto motivata in maniera diversa: non collegando, cioè, il potere del papa alla donazione di Costantino, bensì alla posizione di centralità e superiorità che la Chiesa di Roma aveva effettivamente iniziato ad assumere, in senso propriamente giuridico, solo quattro secoli prima, ovvero nella seconda metà dell'XI secolo, ai tempi di Gregorio VII:

«Che la Chiesa romana sia superiore a tutte le altre è provato dai frigidissimi decreti dei pontefici romani sorti quattrocento anni fa, contro i quali depone la storia comunemente riconosciuta di mille e

⁷¹ LUTERO, *Le Resolutiones*, p. 209.

cento anni, il testo della Scrittura divina, e il decreto del concilio di Nicea, il più sacro di tutti»⁷².

Quella superiorità in senso giuridico su tutte le Chiese che il papato aveva iniziato ad assumere alla fine dell'XI secolo, effettivamente, non era mai stata riconosciuta come tale nel primo millennio. Quanto al concilio di Nicea (325), nei cui documenti Roma era collocata a fianco degli altri tre antichi patriarcati di Gerusalemme, Alessandria e Antiochia, esso riconosceva alla sede petrina un primato onorifico (era infatti al primo posto in quell'elenco) ma non giuridico.

Con ben maggiore chiarezza e audacia si esprime Lutero in una successiva "spiegazione" della tesi opposta a quella di Eck, demolendo la fondazione scritturistica e canonistica del primato romano. Egli attacca a fondo le due argomentazioni tradizionali invocate a difesa del primato. Innanzitutto, il noto passo di *Mt 16, 18* («Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa»), al cui riguardo – seguendo un'interpretazione peraltro già presente in alcuni Padri della Chiesa, ad esempio Origene – ritiene che la pietra non sia da identificare con Pietro o con la Chiesa romana, bensì con la *fede* che Pietro manifesta a nome di tutti gli apostoli e di tutta la Chiesa. Quindi, il brano di *Gv 21* nel quale Cristo, incontrando Pietro sul lago di Galilea, dopo la Risurrezione, lo incarica di pascere il suo gregge e tuttavia – osserva Lutero – condiziona quel «pasci» all'amore del discepolo nei confronti del Maestro («Mi ami tu, Simone?»). Ecco invece che la Chiesa di Roma ha messo in primo piano l'esercizio del potere, e questa è la chiara prova che le parole di Cristo non si riferivano a essa. Nella conclusione, Lutero nega la superiorità del papa sui vescovi, così come quella dei vescovi sui preti, prendendo come esempio il fatto che, di fronte a un penitente in pericolo di morte, hanno tutti la medesima, piena autorità di assolverlo:

⁷² Articoli proposti da Lutero per la disputa di Lipsia (1519), in *Dokumente*, II, p. 257.

«Ogni sacerdote, in caso di pericolo di morte e di necessità, è vescovo e papa, dal momento che ha la pienezza di ogni potere sul penitente, come riconosciuto dal giudizio comune di tutta la Chiesa. [...] Pertanto, il papa non è superiore ai vescovi né i vescovi ai preti, per diritto divino; infatti, il diritto divino rimane lo stesso sia in vita sia in morte»⁷³.

Sono indubbiamente affermazioni, a dir poco, sbrigative: non poteva essere diversamente, data la quantità sterminata e lo spiccato carattere polemico degli scritti di Lutero, soprattutto in questa fase. E fu così abbastanza facile, per Eck, inchiodare dialetticamente l'avversario durante la disputa tenutasi tra la fine di giugno e la prima metà di luglio del 1519.

Fu proprio a partire da quella tesi tredicesima sull'autorità universale del papa che Eck accusò pubblicamente Lutero di condividere le posizioni di Jan Hus, il teologo boemo che era stato condannato dal concilio di Costanza e messo al rogo nel 1415. Lutero, a questo punto, incappò in una risposta imprudente, affermando che le dottrine di Hus non erano tutte eretiche, in particolare quella che negava, appunto, la superiorità della Chiesa romana sulle altre Chiese. Ora, dal momento che le tesi di Hus erano state condannate dal concilio di Costanza, Eck poté agevolmente concludere che Lutero rifiutava, oltre a quella del papa, anche l'autorità dei concili. In sostanza, l'agostiniano appariva contrario a ogni autorità ecclesiastica; e pure incoerente: certo, non aveva più alcun senso l'appello da lui rivolto, solo qualche mese prima, al concilio. Di fatto, dopo la confutazione di Lutero ad opera di Eck, le importanti facoltà teologiche di Colonia e di Lovanio emisero a loro volta condanne contro il frate di Wittenberg.

Questa volta Lutero non aveva più scusanti. Era stato battuto con le sue stesse armi, quelle dialettiche; non più messo a tacere da un autorevole esponente della curia, ma confutato pubblicamente

⁷³ *Resolutio Lutheriana super propositionem XIII de potestate papae* (1519), in WA, 2, pp. 239-240.

da un collega teologo. E se è evidente che Eck lo aveva spinto abilmente sul terreno della dottrina ecclesiologicala, diverso da quello delle indulgenze sul quale egli aveva inizialmente avviato la sua protesta, certo è innegabile come anche in Lutero stesse facendosi strada in maniera sempre più chiara una drammatica consapevolezza: la contrapposizione ormai insanabile tra la centralità del Vangelo, da lui riscoperto, e la Chiesa istituzionale, in particolare la sua autorità in ambito dottrinale. Come se la fedeltà al Vangelo non potesse affatto coniugarsi con buona parte dell'istituzione ecclesiastica, dunque senza demolire pezzi consistenti di una lunga Tradizione. Quanto fossero essenziali tali pezzi alla costruzione e alla stabilità della Chiesa comunque voluta da Cristo e quanto invece fossero il prodotto di indebite incrostazioni accumulate lungo la storia, restava ancora da chiarire. Di fatto, già da qualche tempo, Lutero aveva cominciato a vedere come diametralmente opposta al Vangelo innanzitutto proprio la figura del papa. Al punto di considerarlo come l'anti-Cristo. Già nell'inviare gli *Acti* dell'incontro di Augusta al confratello agostiniano Venceslao Link, verso la fine del 1518, aveva scritto:

«Ti mando i miei piccoli scritti (*nugas meas*) affinché tu possa vedere se sia giusto che io riconosca l'Anticristo [...] regnare nella curia romana»⁷⁴.

Sospetto comunicato, qualche mese dopo, al fidato amico Spalantino:

«Te lo dico in un orecchio: non so se il papa sia lo stesso Anticristo o piuttosto il suo apostolo, tanto miseramente stravolge e crocifigge Cristo (ossia la Verità) nei suoi decreti»⁷⁵.

È interessante che in questa lettera Lutero affermi che tale dubbio si era sviluppato in lui nel leggere e annotare i decreti papali, al

⁷⁴ Lutero a Venceslao Link, 18 dicembre 1518, in WA, *Briefwechsel*, 1, p. 270.

⁷⁵ Lutero a Spalantino, 13 marzo 1519, in WA, *Briefwechsel*, 1, p. 359.

fine di prepararsi alla disputa con Eck: leggi stabilite «senza tener conto della Scrittura, per puro interesse di ambizione tirannica, senza aggiungere tutto ciò che di assai simile all'Anticristo abbonda nella curia romana»⁷⁶.

La strategia di Eck aveva, dunque, pienamente raggiunto l'obiettivo di trascinare Lutero in un ambito, prima ancora che pericoloso, estraneo alle sue conoscenze e ai suoi interessi. Ciò non significa – crediamo – che il domenicano fosse stato così acuto da evidenziare in Lutero ciò che questi effettivamente già pensava e non voleva tuttavia riconoscere. Piuttosto, si deve ammettere come Lutero non fosse riuscito effettivamente a raggiungere la necessaria sintesi tra Vangelo e istituzione quale pure sarebbe stata possibile e necessaria, pur mantenendo la necessaria critica di fronte alle esagerazioni e agli abusi verificatisi nel tempo quanto alla dottrina e alla prassi della Chiesa medioevale. Certo, né la curia romana né i teologi avevano aiutato, in questo senso, Lutero, il quale tendeva comunque a cercare in solitudine la risposta ai propri inquietanti interrogativi. Troppo forte, poi, era stata, in quei due anni scarsi seguiti alla pubblicazione delle *95 Tesi*, la tensione polemica, dall'una e dall'altra parte, perché fosse possibile quantomeno avvicinarsi a una verità condivisa. Nei mesi successivi, la polemica sarebbe stata ancora più forte, fino allo scontro aperto e totale.

Nel frattempo, le complesse trattative per la successione imperiale – irrorate da abbondanti elargizioni dell'oro affluito alla Spagna dalle miniere americane di recente conquista – si erano concluse il 28 giugno 1519, con l'elezione di Carlo V, incoronato il successivo 22 ottobre. A questo punto, anche il processo di Lutero poteva riprendere con maggiore libertà, e incamminarsi alla fine. Come avverrà, nella prima metà del 1520.

⁷⁶ *Ibi*, pp. 359-360.

IV

La condanna di Lutero e il suo attacco al papato (1520)

«*In codesta bolla romana vedi condannare lo stesso Cristo*»⁷⁷

Giungiamo così al vero anno decisivo della questione luterana: che non è il 1517, quando Lutero scrive le tesi sulle indulgenze, bensì il 1520, quando si consuma lo scontro durissimo, senza risparmio di colpi, tra il teologo di Wittenberg e la curia romana. O, per essere più precisi, quella contrapposizione tra Lutero e la sede papale che nell'autunno del 1517 riguardava soltanto uno specifico provvedimento, ovvero l'indizione delle indulgenze nei territori soggetti all'arcivescovo Alberto di Magonza, in meno di tre anni diventa reciproca, radicale condanna.

Il passaggio – lo si è visto nelle pagine precedenti – non è ridicibile alla semplice maturazione nel tempo di premesse già poste inizialmente, bensì risulta conseguenza di una crescente incomunicabilità tra le parti. Da un lato, la curia romana, appoggiata da alcuni teologi tedeschi, facendo quadrato attorno a una dottrina ampiamente equivoca e a una prassi irta di abusi, si appella in maniera crescente al principio di autorità e chiede a Lutero di ritrattare le sue posizioni. Dall'altra, l'agostiniano non è disposto a recedere nel merito, anzi in quel richiamo alla sottomissione coglie precisamente il medesimo meccanismo che aveva denunciato nella questione delle indulgenze, ovvero l'indebito sovrapporsi di una struttura umana e giuridica al primato del Vangelo. Certo, come già si diceva, egli non riesce a ritrovare e fare propria la sintesi tra

⁷⁷ Lutero a Spalantino, 11 ottobre 1520, in WA, *Briefwechsel*, 2, p. 195.

l'originario elemento evangelico e alcune indispensabili componenti strutturali della Chiesa: di conseguenza, egli esaspera talune posizioni, distorcendo alcuni importanti contenuti. È comunque altrettanto certo che tale sintesi non gli venne facilitata, anzi gli fu in qualche modo impedita proprio dal caparbio attestarsi di Roma su una linea prettamente difensiva dello *status quo*, senza alcuna disponibilità al ripensamento. Non uno, dunque, ma due rifiuti contemporanei e simmetrici a ripensare la propria posizione sono all'origine di quella profonda frattura ecclesiale che allora si produsse.

La conclusione del processo

Fin dai primi giorni del nuovo anno, superata – come detto – la fase di attesa dovuta all'incertezza della successione imperiale, a Roma era ripreso di buona lena il processo contro Lutero, anche mediante l'istituzione di una prima commissione incaricata della stesura del documento di condanna delle sue posizioni teologiche. Il lavoro, passato successivamente a una seconda commissione, ricevette un impulso decisivo con l'arrivo a Roma di Eck, il grande avversario di Lutero in Germania. Il testo venne redatto in forma di bolla – individuata, secondo la consuetudine, dalle parole iniziali: *Exsurge, Domine* («Sorgi, Signore» [Sal 7, 7]) – firmata da Leone X il 15 giugno 1520, per poi essere pubblicata a Roma e in Germania, dove peraltro giungerà solo nell'autunno successivo.

Il cuore del documento è costituito da un elenco di 41 proposizioni tratte dagli scritti di Lutero e riguardanti essenzialmente il rapporto tra la grazia di Dio e le opere dell'uomo, con particolare riferimento ai sacramenti – alla Penitenza, soprattutto – e alle indulgenze. Sono testi, dunque, condannati come erronei, tuttavia secondo gradazioni piuttosto diversificate: alcuni, infatti, sono valutati come propriamente «eretici», oppure «falsi o scandalosi», altri sono considerati semplicemente «offensivi per le persone

religiose» o «capaci di attrarre le menti ingenuie»⁷⁸. Una prima difficoltà, che la bolla pone e non risolve, sta appunto nell'individuare quale livello di gravità si debba attribuire a ogni singola proposizione di Lutero.

Ancora più problematico è il fatto che le singole affermazioni, strappate dal contesto dove erano originariamente inserite, assumono una assolutezza e una perentorietà che in origine non avevano. Il confronto con i testi originali è possibile grazie al lavoro compiuto oltre mezzo secolo fa da Heinrich Ross⁷⁹, con tutta la sistematica precisione che può caratterizzare un gesuita, nonché tedesco (sia pure trasferitosi in Danimarca). Tanto più che, per la maggior parte, tali proposizioni sono tratte o dalle *95 Tesi* o dalle successive spiegazioni (*Resolutiones*), dunque da testi, come già detto, predisposti per la discussione, e non come affermazioni nette e definitive quali invece appaiono forzatamente in questi estratti. Non è stato, inoltre, possibile al già citato Ross rintracciare nelle opere di Lutero un'affermazione corrispondente a quella riportata nella bolla al n. 25, ovvero precisamente l'unica, presunta dichiarazione contro l'autorità del papa («Il pontefice romano, successore di Pietro, non è il Vicario di Cristo sopra tutte le Chiese del mondo intero, istituito da Cristo stesso nella persona del beato Pietro»)⁸⁰. L'inserimento di tale proposizione risente chiaramente della mano di Eck, che già nella disputa con Lutero aveva ampliato indebitamente, come visto, affermazioni di Lutero a riguardo del primato papale.

La redazione della bolla risulta, dunque, quanto meno approssimativa e affrettata, altro riflesso evidente del poco felice stato di salute della curia romana in quegli anni e, in specifico, della scarsa conoscenza del pensiero effettivo di Lutero. Il documento non

⁷⁸ LEONE X, Bolla *Exsurge, Domine*, 15 giugno 1520, in LUTERO, *La libertà del cristiano*, p. 249.

⁷⁹ ROSS, *Die Quellen*.

⁸⁰ *Ibi*, p. 917.

lasciava, peraltro, alternative al frate agostiniano esigendo, entro sessanta giorni, la ritrattazione delle affermazioni incriminate. Inoltre, mentre i libri luterani venivano destinati a essere bruciati pubblicamente, l'autore di tanti errori avrebbe dovuto astenersi da ogni predicazione e insegnamento. Permaneva dunque la medesima linea assunta a Roma fin dall'inizio del processo: al teologo di Wittenberg si offriva un'unica via di uscita, quella appunto della ritrattazione. L'invito perentorio era accompagnato, certo, dal richiamo alla pazienza e benevolenza usata nei suoi confronti, sia ai tempi della sua convocazione presso il cardinal Gaetano, sia con il breve papale inviatogli nella primavera del 1519 e l'annesso invito a presentarsi a Roma con tutte le garanzie di sicurezza, e tuttavia abbiamo visto da quali inconfessati motivi di opportunità politica provenisse tutta quella ostentata benevolenza. Soprattutto, veniva essenzialmente riaffermato il principio di autorità dietro al quale era stato possibile coprire le ambiguità dottrinali e gli abusi della prassi romana, senza metterle in discussione. La bolla poteva dunque solo confermare, agli occhi di Lutero, quanto egli era venuto maturando in quei tre anni, ovvero che il papato romano era giunto alla pretesa di sostituirsi all'autorità del Vangelo, imponendo o legittimando dottrine e pratiche in contrasto con esso.

Paradossalmente, la bolla non poté tenere conto, per ovvi motivi cronologici, delle affermazioni di netto rifiuto nei confronti del papato che Lutero avrebbe assunto nelle tre opere principali pubblicate nella seconda metà del 1520: esse, pertanto, si pongono come reazione alla condanna papale, anziché come causa della sua emanazione. Si assiste, dunque, a una sorta di scollamento cronologico, per cui Roma condanna Lutero *prima* che egli abbia alzato a livelli effettivamente inaccettabili il tono della polemica contro il papato e, d'altro canto, Lutero *dopo* quella condanna si convince che era necessario passare dalla contestazione delle indulgenze a quella della stessa struttura di vertice della Chiesa. Tale divario esprime con evidenza una drammatica incompienza di fondo. Essa non ha al centro la condotta di Lutero, quasi

si trattasse di un'intemperanza adolescenziale non accettata da un superiore, quanto la contraddizione tra un'istituzione ecclesiastica divenuta talmente rigida e chiusa in se stessa da non poter recepire un appello al ripensamento se non come una ribellione da reprimere, e il fondamentale richiamo evangelico alla conversione, dal quale aveva precisamente preso le mosse Lutero esponendo le sue *95 Tesi*.

La concezione di Chiesa (non) maturata in Lutero

Quasi in contemporanea alla stesura della bolla *Exsurge, Domine*, veniva a svilupparsi anche la visione della Chiesa e, in essa, del papato, che Lutero andava formulando. Ciò anche in risposta ad alcuni nuovi scritti, pubblicati nella primavera del 1520 dal già noto Prierias e da un teologo francescano, Agostino Alvelo, entrambi intervenuti nuovamente a rimarcare, non senza enfasi ed esagerazioni, il primato e l'autorità del papa. In particolare, il primato del vescovo di Roma veniva definito dai due teologi mendicanti in analogia a quello delle comunità umane strutturate: in sostanza, in analogia con i nascenti Stati nazionali. È in reazione a queste nuove, insistenti provocazioni che Lutero – soprattutto nel suo trattato *Sul papato romano* – portò a ulteriore sviluppo le linee di una teologia della Chiesa caratterizzata innanzitutto dall'originalità propria di una comunità spirituale, dunque fondata sul legame di fede con Cristo: questa è la vera Chiesa, alla quale si affianca, certo, anche una istituzione ecclesiastica esteriore, ovviamente inferiore e funzionale alla prima, benché di fatto – allo sguardo critico di Lutero – essa sembri diventata la componente principale, anzi abbia quasi totalmente assorbito l'identità stessa della Chiesa. È a questo secondo livello che Lutero vede legata la figura del papa, al quale assegna dunque un'origine umana e non divina.

È proprio nella distinzione tra due Chiese, una spirituale e una materiale – e nella collocazione del ruolo del papa in quest'ultima soltanto –, che emerge quella difficoltà di fondo da parte di Lutero

che abbiamo già rilevato sopra, ovvero l'incapacità di ricollegare alle origini cristiane alcuni sviluppi storicamente intervenuti nella Chiesa. Si conferma pure, d'altro canto, la corresponsabilità dei difensori d'ufficio del papato – fossero curiali romani o teologi tedeschi – nel favorire in Lutero tale incomprensione di fondo. Se evidenti risultano, infatti, nel testo luterano, i condizionamenti negativi causati dalla concreta situazione storica di corruzione del papato, ancora più significativi appaiono alcuni riferimenti abbastanza evidenti alla personale esperienza vissuta da Lutero nei tre anni successivi al suo intervento sulle indulgenze. Facendo ancora riferimento al testo di Gv 21 nel quale Cristo incarica Pietro di "pascere", Lutero sottolineava la contraddizione per cui, nell'esercizio concreto del papato e nella esaltazione della sua autorità suprema, era prevalso, al contrario, l'interesse economico e l'esercizio del potere. E aggiungeva:

«Se replicano che con la parola "pascere" non intendono affatto tali abusi dell'autorità, bensì l'autorità in sé, ciò è falso, ed ecco, ve lo dimostro: infatti, se si ardisce aprir bocca contro gli abusi, sia pure con ogni rispetto per l'autorità, subito balzano su inferociti, e minacciano fulmini e tuoni, e strillano ch'è eresia e ribellione all'autorità il voler suddividere l'indivisibile veste di Cristo, e vorrebbero mandare al rogo gli eretici, i sobillatori, gli apostati e il mondo intero. Da ciò è chiaro che con "pascere" non intendono altro che tali predonerie da lupi e ribaldi»⁸¹.

È difficile non leggere in filigrana a questo passo la vicenda stessa di Lutero. In altri termini: quella mancata distinzione tra la figura del papa in quanto tale e i frequenti abusi che venivano perpetrati in suo nome – spesso rimproverata a Lutero in ambito cattolico – gli venne in qualche modo insinuata proprio da coloro che, a Roma come in Germania, alle sue motivate proteste seppero soltanto contrapporre la difesa a oltranza dell'autorità papale,

⁸¹ LUTERO, *Del papato romano*, pp. 110-111.

considerando Lutero semplicemente un impertinente ribelle da costringere alla ritrattazione.

L'assalto alla "fortezza" papale

Benché la bolla papale, come già ricordato, non fosse stata diffusa in Germania prima del settembre 1520, Lutero poté indubbiamente venire a conoscenza della condanna ormai emanata nei suoi confronti grazie a qualche informazione filtrata dalla città dei papi, attraverso canali ecclesiastici o diplomatici.

In effetti, meno di un mese dopo la firma della bolla, e pochi giorni prima che Eck venisse incaricato di portare personalmente in Germania alcune copie autentiche del documento, Lutero confidava all'amico Spalatino di ritenere che il dado fosse stato tratto, mentre anch'egli era giunto ormai a disprezzare allo stesso tempo sia il furore sia il favore di Roma (*Romanus furor et favor*):

«Non voglio riconciliarmi né mai più comunicare con loro. Condannino e brucino pure i miei scritti, io a mia volta [...] condannerò e brucerò pubblicamente tutta la legislazione pontificia»⁸².

Egli si apprestava dunque alla battaglia finale nella quale, peraltro, non voleva rimanere solo: di qui l'appello *Alla nobiltà cristiana della nazione tedesca*, pubblicato in agosto. Nella seconda parte dell'opera Lutero presenta, infatti, un completo programma di riforma che riprende i contenuti dei tanti progetti di rinnovamento ripetutamente avanzati nei decenni precedenti da varie parti, perfino all'interno della curia romana, e tutti sistematicamente lasciati cadere nel vuoto. Un programma, dunque, non nuovo ma riproposto con maggior vigore e ampiamente diffuso a mezzo stampa, riscuotendo uno straordinario successo.

Al di là degli abusi morali, perpetrati o comunque tollerati da Roma, Lutero cominciò a mettere in questione alcuni elementi che, an-

⁸² Lutero a Spalatino, 10 luglio 1520, in WA, *Briefwechsel*, 2, p. 137.

cora oggi, vengono considerati – dal punto di vista cattolico – tradizionali, anzi essenziali. Lo si vede nella prima parte dell'opera, dove Lutero utilizza un'immagine ben adatta a principi, ovvero a persone spesso impegnate in operazioni militari. Paragona infatti la Chiesa, così come si era venuta configurando nel tempo, a una fortezza, dotata di tre muraglie concentriche, da abbattere una dopo l'altra.

La prima muraglia consiste nella distinzione introdotta – indebitamente, secondo Lutero – tra il clero e i laici:

«Nessuno si lasci intimidire, per questa ragione: che tutti i cristiani appartengono allo stato ecclesiastico e tra di loro non c'è alcuna distinzione se non unicamente quella della funzione, come dice Paolo in *1 Corinzi* [12, 12] che noi tutti formiamo un corpo solo, ma che ogni membro ha un suo compito particolare mediante il quale servire gli altri e ciò deriva dal fatto che tutti abbiamo uno stesso battesimo, uno stesso Evangelo, una stessa fede e siamo cristiani dello stesso tipo, perché sono solo il battesimo, l'Evangelio e la fede che creano il popolo sacerdotale e cristiano [...] Quindi siamo tutti quanti consacrati sacerdoti dal battesimo, come dicono san Pietro ("Voi siete un regno sacerdotale e un sacerdozio regale": *1 Pt 2*, 9) e l'*Apocalisse* [5, 10] ("Con il tuo sangue ci hai fatto sacerdoti e re")»⁸³.

La seconda muraglia è identificata con l'attribuzione esclusiva al clero dell'interpretazione autentica della Scrittura, donde l'origine di «tante leggi eretiche e non cristiane, anzi addirittura innaturali», entrate a far parte del diritto canonico⁸⁴.

La terza muraglia è la prerogativa del papa di non poter essere giudicato da nessuno; di qui l'impossibilità di correggere le profonde deformazioni venutesi a creare al vertice della Chiesa, sia a causa della ricchezza e della potenza assunta dal papato, sia sulla base della pretesa di aver ereditato il potere imperiale, a seguito della famosa "Donazione di Costantino". «La terza muraglia – precisa

⁸³ LUTERO, *Alla nobiltà cristiana*, pp. 59-61.

⁸⁴ *Ibi*, p. 75.

Lutero – cade da sé se cadono le due prime»⁸⁵, ovvero qualora al popolo cristiano venga restituita la facoltà di accedere liberamente alla Scrittura e, sulla base di essa, giudicare le autorità della Chiesa, in primo luogo lo stesso papa.

Questo scritto ci consente di comprendere ulteriormente l'evoluzione che stava avvenendo nel pensiero di Lutero e come egli si andasse diversificando da altri che, in precedenza, avevano sollevato critiche non meno drastiche al papato. La presa d'atto della situazione degenerata della Chiesa è certamente il punto di partenza comune a Lutero come ad altri critici dell'epoca; tuttavia, egli si spinge più a fondo. Lo fa, in una prima direzione, nel constatare come, al di là di tantissimi, singoli abusi morali, si sia venuto costituendo un vero e proprio "sistema fortificato" (la fortezza a tre muraglie, appunto): ovvero l'istituzione ecclesiastica sembra essersi esageratamente amplificata sulla base di criteri puramente umani, essenzialmente come un sistema di potere. Il fatto grave è che esso sembra aver rinchiuso dentro di sé la stessa autorità sovrana della Parola di Dio, riservandone la "gestione" ai detentori del potere ecclesiastico, inteso appunto come autorità fine a se stessa, anziché come servizio a Dio e al suo popolo. Di qui la seconda direzione intrapresa con lucida radicalità da Lutero, ovvero la definizione dell'unica strategia in grado di superare tale situazione apparentemente inattaccabile: quella, appunto, di sovvertire il sistema, a partire dall'eliminazione della differenza, nella Chiesa, tra i chierici – in quanto esclusivi detentori del potere – e i laici, con tutto ciò che ne consegue. E si intravedono di nuovo il drammatico equivoco, il profondo fraintendimento e la reciproca incomunicabilità che separarono in veloce progressione Lutero e i "romani". Per questi ultimi, comprensibilmente, quelli che Lutero intende eliminare (la distinzione tra il clero e i laici, l'autorità della Chiesa sull'interpretazione della Bibbia, la superiorità del papa rispetto a ogni giudizio nei suoi confronti) corrispondono a elementi del tutto tradizionali; per Lute-

⁸⁵ *Ibi*, p. 81.

ro essi si sono radicati e sviluppati in maniera talmente eccessiva da soffocare lo stesso, essenziale, contenuto evangelico. A Lutero fa difetto, indubbiamente, la capacità di vedere, al di là di una certa, pur pesante, deformazione storica, il permanere di elementi originari e dunque insuperabili per la Chiesa; ai prelati romani e ai teologi schierati a difesa del papato è mancata, fin dall'inizio, la saggezza di cogliere nelle provocazioni luterane quegli spunti critici e costruttivi che pure non mancavano. Così veniva negata ogni possibile, sana dialettica, e rimaneva soltanto la contrapposizione insuperabile.

Un paio di mesi dopo questo primo scritto, Lutero ne pubblicò un altro, il cui titolo, *De captivitate babilonica Ecclesiae*, alludendo a una "prigionia" di cui sarebbe vittima la Chiesa analogamente a quanto successo all'antico popolo di Israele durante l'esilio in Babilonia, sembra porsi sulla medesima linea polemica e battagliera del precedente. In realtà, mentre i toni sono molto più pacati, i contenuti sono di carattere prettamente teologico, riguardando l'ampia tematica dei sacramenti, un ambito nel quale la Chiesa sembrava aver introdotto molte discutibili innovazioni rispetto alle indicazioni originarie della Bibbia. Lutero, infatti, riconosce solo tre – ovvero, l'eucaristia, il battesimo e la penitenza – dei sette sacramenti indicati dalla teologia medioevale e successivamente (ossia al concilio di Trento) riconosciuti formalmente anche dal magistero ecclesiastico. Tuttavia, per la ricerca che stiamo sviluppando in queste pagine – ovvero, come sia maturata progressivamente in Lutero la radicale contrapposizione al papato romano – può bastare prendere in considerazione, di quest'opera, le pagine di apertura, nelle quali l'autore stesso riassume l'itinerario interiore vissuto in quei tre anni successivi al suo intervento pubblico sulle indulgenze.

«Che io voglia o no, sono costretto a diventare di giorno in giorno più erudito, con tanti e così grandi maestri che, a gara fra loro, mi incalzano e mi mettono alla prova»⁸⁶.

⁸⁶ LUTERO, *La cattività babilonese*, p. 53.

Il linguaggio è evidentemente sarcastico, ma allude chiaramente al fatto che la posizione di Lutero è progredita non in maniera isolata, o per deduzioni astratte, ma a confronto con i suoi contraddittori, e ciò a cominciare appunto dalla questione delle indulgenze, nell'autunno del 1517.

«Sulle indulgenze ho già scritto più di due anni fa, ma in modo tale che ora me ne meraviglio e mi pento di aver pubblicato quel libello. A quel tempo, difatti, aderivo ancora alla grande superstizione della tirannia romana, per cui anche le indulgenze non credevo di doverle rifiutare completamente, vedendole approvate da un consenso così grande. Nulla di strano in ciò, perché allora io ero solo a rotolare questo masso»⁸⁷.

Tale spontanea ammissione di Lutero sul carattere ancora "superstizioso", ovvero del tutto in linea con la posizione romana, delle sue posizioni sulle indulgenze, conferma in maniera convincente come il suo pensiero fosse a quel tempo inattaccabile da un punto di vista dottrinale; eppure, come visto, esso fu considerato meritevole di incriminazione per eresia. Più precisamente: come Lutero stesso ricorda, il teologo incaricato dal tribunale papale di definire l'accusa nei suoi confronti, Silvestro Prierias, aveva indebitamente interpretato la sua presa di posizione sulle indulgenze come un attacco all'autorità del papa.

«In seguito, grazie al benevolo aiuto di Silvestro e di altri suoi confratelli, che si sono messi a difenderle accanitamente, ho compreso che le indulgenze altro non sono che pure e semplici imposture di cortigiani romani, con cui essi mandano in rovina la fede di Dio e dilapidano i soldi della gente»⁸⁸.

L'abile mossa romana era stata, come visto, funzionale alla rigida difesa della prassi indulgenziale, nonostante le pesanti ambiguità di carattere teologico, morale, spirituale, riscontrate in essa da Lu-

⁸⁷ *Ibi*, pp. 53-55.

⁸⁸ *Ibi*, pp. 55.

tero, e non solo da lui. Con ciò era apparso evidente come in primo piano vi fossero, da parte di Roma e dei teologi filoromani, non autentiche preoccupazioni dottrinali, bensì semplicemente l'esigenza di fare quadrato attorno alla prassi ecclesiastica corrente, appellandosi – pure strumentalmente – alla incontestabile autorità papale.

In seguito, come pure si è visto, fu un altro domenicano, Giovanni Eck (peraltro, insieme ad altri colleghi tra cui il qui citato Gerolamo Emser, professore a Erfurt), a trascinare Lutero in questioni di carattere ecclesiológico (con particolare riferimento all'autorità del papa) che non erano comprese nella sua iniziale polemica sulle indulgenze. Di nuovo – e sempre con linguaggio sarcastico – Lutero afferma di aver potuto comprendere meglio come la reazione imponente, e certo eccessiva, scatenata dalla sua critica alle indulgenze svelasse l'esistenza di un ben più ampio e complesso "sistema ecclesiastico" che ben pochi legami aveva con le origini evangeliche, anzi era piuttosto diventato un meccanismo atto a rinchiudere il Vangelo in una gestione di potere mondano: dunque, una realtà apertamente contraria alla verità della fede.

«In seguito, Eck ed Emser con i loro complici si sono messi a darmi lezioni sul primato del papa. E anche in questo devo confessare, per non essere ingrato verso uomini così dotti, che le loro opere mi hanno fatto compiere grandi progressi [...] Come ho sentito e ho letto le sottilissime sottigliezze di questi bellimbusti, con cui essi danno abilmente una base al loro idolo [...], ora so e son certo che il papato è il regno di Babilonia»⁸⁹.

Ecco dunque, delineato in sintesi, sotto la penna dello stesso Lutero, quell'itinerario dalla polemica sulle indulgenze all'aperta contestazione del papato: un lungo, imprevedibile tratto di strada compiuto interiormente da Lutero. Con ciò egli era andato molto lontano dagli intenti iniziali; lontano, ancor più, dall'intima scoperta interiore durante lo studio del primo capitolo della *Lettera ai*

⁸⁹ *Ibi*, pp. 55-57.

Romani, narrato nella sua "esperienza della torre". Nuovamente si deve osservare come in questo complesso itinerario egli, peraltro, non sia stato solo e abbia avuto, prima ancora che compagni di strada, avversari che lo hanno letteralmente disorientato, fino a ritrovarsi su posizioni che erano ben diverse da quelle da cui era partito. Certo, non senza una sua personale *responsabilità*, ma neppure senza una chiara *corresponsabilità* da parte di coloro che lo avevano attaccato quando non era il caso, e ora avevano buon gioco nel denunciare i suoi eccessi, in buona parte da loro stessi provocati.

Condanna contro condanna

Solo nel settembre 1520 iniziarono a essere pubblicamente esposte in Germania le copie della bolla papale, portate direttamente da Roma per mano del domenicano Eck, e solo all'inizio di ottobre il documento poté essere letto anche a Wittenberg. Da quel momento scattavano, per Lutero, i sessanta giorni concessigli come l'ultima, estrema possibilità di tornare sui suoi passi. La sua intenzione, ormai maturata da tempo, era tutt'altra:

«È giunta finalmente codesta bolla romana portata da Eck [...] Quanto a me, la disprezzo e già la attacco come empia e menzognera e in tutti i modi eckiana. In essa vedi condannare lo stesso Cristo [...] Io certo non temo nulla; sia quel che Dio vuole [...] Godo tuttavia di tutto cuore di dover sopportare del male per una causa tanto giusta, anzi non sono degno di una persecuzione così santa. Ormai sono molto più libero: finalmente sono certo che il papa è l'Anticristo e ho trovato chiaramente la sede di Satana»⁹⁰.

Lutero aveva ormai acquisito una convinzione molto netta: se Roma, ingannata dalle accuse giunte a suo riguardo dalla Germania, soprattutto da parte del suo grande antagonista Eck, lo aveva

⁹⁰ Lutero a Spalantino, 11 ottobre 1520, in WA, *Briefwechsel*, 2, p. 195.

condannato per quelle prese di posizione da lui assunte a difesa del Vangelo, riscoperto nella sua sofferta ricerca teologica e spirituale, essa si era posta contro Cristo stesso. Quello che in precedenza era stato un sospetto, ora diventava una certezza: Roma è la sede dell'Anticristo. La reazione, a questo punto, non può che essere della massima forza, perfino violenta, visto che si tratta di combattere non più contro qualche abuso morale, neppure soltanto contro un sistema di potere che sembra aver oscurato buona parte della luce evangelica, ma contro lo stesso avvento delle tenebre, contro il Nemico per definizione. La polemica di Lutero si inserisce, a questo punto, in una visuale di carattere apocalittico, ovvero quella dello scontro ultimo e supremo tra il Bene e il Male, tra il Cristo e l'Anticristo. In questo egli risente molto di un clima spirituale diffuso al tramonto del medioevo, caratterizzato dalla prospettiva di una imminente fine dei tempi. Egli si scaglia, dunque, senza più riserve – anzi, con l'obbligo e il merito di essere il più determinato possibile – contro quella che ormai è diventata per lui «la bolla dell'Anticristo».

«Se veramente il vescovo di Roma è a tal punto impazzito contro di me, chi potrà essere più felice davanti a Dio di Lutero, che viene condannato da un così alto vertice per una verità tanto evidente? Che cosa, dunque, potrei desiderare di meglio che non essere mai assolto, né riconciliato, né restituito alla comunione con questo ignorantissimo, empissimo e furiosissimo Anticristo? [...] Ognuno stimi i Romani come crede, io, chiunque sia stato l'autore di questa bolla, lo ritengo l'Anticristo, e contro l'Anticristo scrivo questo, per riscattare la verità di Cristo, perché ho in me quella che essi cercano di estinguere»⁹¹.

Riacciandosi, quindi, al già dichiarato, necessario superamento della distinzione tra clero e laici, e della esenzione del papa da qualsiasi giudizio, Lutero emana a sua volta la scomunica contro Leone X e i suoi collaboratori:

⁹¹ LUTERO, *Adversus execrabilem Antichristi bullam* (1520), in WA, 6, p. 598.

«A te dunque, Leone decimo, a voi signori cardinali di Roma, e a chiunque ha qualche legame con Roma mi rivolgo e dico liberamente in faccia: se questa bolla è uscita sotto il vostro nome e a vostra conoscenza, e se la riconoscete come vostra, uso anch'io della mia potestà con la quale nel battesimo sono stato costituito, per misericordia di Dio, figlio di Dio e coerede di Cristo, fondato sopra la stabile pietra che non teme né le porte degli inferi, né il cielo, né la terra, e dico a voi, e vi ammonisco e vi esorto nel Signore, che vi ricrediate, che poniate un limite a queste ancor più audaci empietà, e vi dò citazione di questo. Che se non vi ricrederete, sappiate che io con tutti coloro che servono Cristo consideriamo la vostra sede come posseduta e oppressa da Satana, come la sede dannata dell'Anticristo, alla quale non soltanto non obbediamo né vogliamo essere incorporati come sudditi, ma che detestiamo ed esecriamo come primo e sommo nemico di Cristo [...] Con questo scritto condanniamo e consegniamo voi, la bolla e tutte le decretali a Satana per la rovina della carne, affinché il vostro spirito sia liberato insieme con noi nel giorno del Signore. Nel nome di colui che voi perseguitate, Gesù Cristo nostro Signore. Amen»⁹².

Si noti, di nuovo, la perfetta specularità nel modo di agire di Lutero, in risposta alla presa di posizione romana nei suoi confronti: condannato, condanna; scomunicato, scomunica, utilizzando perfino le stesse formule dei documenti papali. Di nuovo, vediamo un Lutero ancora profondamente medioevale e fortemente coinvolto in una prospettiva di carattere apocalittico, dunque per una contrapposizione radicale tra il Bene (che egli ritiene di affermare e difendere) e il Male (che egli identifica con il potere papale). È questa, peraltro, la medesima prospettiva della bolla papale che, a sua volta, negli errori di Lutero riconosce l'impronta del Nemico, affermando come il Vangelo a cui si appellava Lutero non fosse più «l'Evangelo di Cristo, ma dell'uomo o, peggio ancora, del diavolo»⁹³. Questa diametrica, simmetrica contrapposizione, inoltre, evidenzia di nuovo in maniera particolarmente espressiva il

⁹² *Ibi*, p. 604.

⁹³ LEONE X, Bolla *Exsurge, Domine*, in LUTERO, *La libertà del cristiano*, p. 249.

drammatico equivoco che sta a fondo di tutta la vicenda di Lutero, in questi pochi anni che lo conducono allo scontro con Roma. È la totale incomunicabilità di due parti entrambe convintamente schierate in difesa della “verità” a delineare alla radice il dramma della divisione che va in scena. Così conclude, infatti, Lutero la propria arringa contro il papa e i suoi collaboratori:

«Come essi mi scomunicano a motivo della loro sacrilega eresia, così io, a mia volta, li scomunico per la santa verità di Dio. Cristo giudice valuterà quale scomunica abbia valore presso di lui. Amen»⁹⁴.

Uno sprazzo di luce serena

Come avviene anche nei temporali più violenti, c'è un momento in cui il cielo si apre a uno sprazzo di luce serena. Tale possiamo considerare *La libertà del cristiano*, mirabile scritto dai toni quanto mai pacati che Lutero inviò al papa, con lettera accompagnatoria, nella seconda metà del novembre 1520, ovvero tra la “contro-scomunica” con cui egli aveva risposto alla bolla *Exsurge, Domine*, e il gesto plateale che avrebbe compiuto di lì a poco, mandando letteralmente in fumo tutte le disposizioni papali. Può sembrare, dunque, fortemente contraddittorio non solo il tono sereno del piccolo trattato appena citato, ma soprattutto ciò che si legge nell'allegata missiva al pontefice, quanto mai accomodante, anzi perfino elogiativa nei confronti di Leone X, definito «eccellente», papa «degnò di tempi migliori»⁹⁵. In particolare – come aveva già fatto al momento di inviare al medesimo papa le spiegazioni (*Resolutiones*) delle 95 Tesi, due anni prima – Lutero insisteva a distinguere la posizione del pontefice (che egli riconosceva “innocente” come «un agnello in mezzo ai lupi» [cfr Mt 10, 16]) da quella della curia romana.

Di fatto, l'iniziativa della lettera al papa e dell'annesso opuscolo era connessa a un estremo tentativo diplomatico di evitare, se mai

⁹⁴ LUTERO, *Adversus execrabilem Antichristi bullam*, p. 612.

⁹⁵ Lutero a Leone X, autunno 1520, in LUTERO, *La libertà del cristiano*, p. 47.

fosse ancora possibile, la definitiva condanna del frate agostiniano, che la bolla papale aveva previsto al compiersi dei sessanta giorni dalla sua recezione, a meno che Lutero si decidesse, nel frattempo, a ritrattare. Il mediatore tra Roma e Wittenberg, il già noto Karl von Miltz, ideò una possibile via di uscita: Lutero avrebbe dovuto semplicemente tentare di placare l'ira del pontefice, appunto con una lettera il più possibile compiacente nella forma, riproponendo al contempo i contenuti essenziali della questione da lui sollevata tre anni prima e che poi, come visto, aveva preso una piega completamente diversa, coinvolgendo la figura stessa del papa. Sempre su consiglio di von Miltz, la lettera venne retrodatata al 6 settembre, ovvero qualche settimana prima dell'effettiva pubblicazione della *Exsurge, Domine* in Germania, così che non apparisse una reazione alla condanna papale.

Al di là di questi contorti tentativi di mediazione, a cui pure Lutero si sottopose, e che spiegano, almeno in parte, il tono generale e alcuni contenuti effettivamente contraddittori presenti nella lettera a Leone X, possiamo ritrovare in essa, e nel trattato annesso, una coerenza più profonda, quasi una sintesi, riproposta in questa svolta decisiva, di tutta la vicenda che stava per giungere alla sua conclusione drammatica.

Si ritornava, finalmente, al punto di partenza: non soltanto la polemica sulle indulgenze del 1517 – ben lontana, come visto, da quell'attacco all'autorità del papa quale era stata fatta apparire dagli avversari di Lutero –, bensì proprio quella prima, liberante scoperta che abbiamo identificato, almeno nel suo nucleo essenziale, nella “esperienza della torre” del 1514 o 1515. Nella *Libertà del cristiano*, appunto, Lutero ripropone, intatta nella sua freschezza, anzi resa ancora più pregnante dalla dura esperienza vissuta nei cinque anni successivi, quella stupenda, fondamentale scoperta, che gli aveva cambiato la vita. Anzi, per meglio dire, gli aveva fatto comprendere che la sua stessa persona era diventata nuova, grazie alla benevolenza di Dio che aveva donato a lui, come a ogni credente, la sua “giustizia”, ovvero la sua stessa vita.

«La [...] grazia incomparabile della fede è questa, che congiunge l'anima a Cristo come la sposa allo sposo [...] Viene consumato tra loro un vero matrimonio, anzi il matrimonio di gran lunga più perfetto di tutti [...] Tutte le loro cose diventano comuni, sia quelle buone sia quelle cattive. Così l'anima credente può disporre e gloriarsi di tutte le cose che Cristo ha, come se fossero sue, e Cristo attribuisce a sé tutte le cose dell'anima come se fossero sue [...] Così l'anima credente, grazie al pegno della sua fede in Cristo, è libera da tutti i suoi peccati, al sicuro dalla morte, al riparo dall'Inferno, essendole stata donata l'eterna giustizia, vita e salvezza di Cristo suo sposo [...] Chi dunque può apprezzare in modo adeguato queste nozze regali?»⁹⁶.

A seguito della libertà e novità di vita ricevuta per grazia, il cristiano diviene disponibile e capace di compiere quelle "buone opere" che sono essenzialmente il fluire verso gli altri del dono stesso ricevuto da Dio. E proprio in quanto reso libero in Cristo, il credente deve

«prendere la forma di servo, diventare simile agli uomini (cfr *Fil*, 2, 7) [...] e servire, aiutare e trattare in ogni modo il proprio prossimo come vede che Dio lo ha trattato e lo tratta per mezzo di Cristo – e tutto questo gratuitamente, senza pensare ad altro che al gradimento divino [...] Perché dunque non dovrei fare liberamente, lietamente, con tutto il cuore e con zelo spontaneo per un simile Padre che mi ha sommerso con le sue inestimabili ricchezze tutto ciò che so essere da lui desiderato e a lui gradito?»⁹⁷.

È un vero e proprio grido liberante che Lutero alza sopra le vociferazioni polemiche che l'avevano accompagnato in quegli anni, uno squarcio di luce oltre le caliginose diatribe nelle quali era stato involontariamente travolto a seguito della linea di attacco tracciata dai suoi avversari, preoccupati di difendere quell'autorità del papa spesso strumentalmente invocata a vantaggio del sistema di potere

⁹⁶ LUTERO, *La libertà del cristiano*, pp. 114-120 (con qualche lieve modifica nella traduzione).

⁹⁷ *Ibi*, p. 196.

edificato a Roma. Qualcosa di simile scriveva egli stesso al papa, accompagnando l'omaggio del piccolo trattato:

«Leggendolo potrai capire a quali occupazioni preferirei e potrei dedicarmi con maggior profitto, se ciò mi fosse permesso, e mi fosse stato sin qui permesso dai tuoi empî adulatori»⁹⁸.

La riscoperta di questo nucleo essenziale della novità e bellezza del Vangelo, come visto, aveva provocato in Lutero la reazione a una serie di pratiche religiose (a cominciare dalle indulgenze) e a tutto un sistema ecclesiastico che non solo oscurava e sviliva agli occhi di molti cristiani la centralità della fede in Cristo, ma finiva perfino con il sostituirsi ad essa. In questo senso, la reazione della curia papale e dei teologi filoromani alle posizioni assunte sulle indulgenze aveva reso consapevole Lutero di come la battaglia da combattere non fosse di carattere meramente morale, né fosse sufficiente lottare contro una serie, peraltro notevolissima, di abusi. La questione era quella del senso stesso del cristianesimo, della sua stupenda novità che proprio un apparato ecclesiastico diventato fine a se stesso non solo nascondeva, ma tradiva. E perciò ancora scriveva al papa:

«Non sto lottando con nessuno per questioni morali, ma solo per la parola della verità. Su tutte le altre questioni cederò a chiunque, ma non posso né voglio rinnegare la parola di Dio»⁹⁹.

Anche le energie dei pastori della Chiesa avrebbero dovuto essere dedicate soprattutto all'annuncio del dono stupendo e inimmaginabile che Dio offre a ogni uomo, e che solo per la sua Parola è possibile conoscere e ottenere:

«L'anima può fare a meno di ogni cosa tranne che della Parola di Dio, senza la quale nulla in assoluto può venirle in aiuto [...] E Cristo non è stato mandato per un altro servizio se non per quello della Parola.

⁹⁸ *Ibi*, p. 65.

⁹⁹ *Ibi*, p. 45.

E l'intero ceto ecclesiastico – apostoli, vescovi, preti – non è stato chiamato e istituito se non per il servizio della Parola»¹⁰⁰.

Si riconoscono senza fatica, in queste espressioni di Lutero, le basi di una (ri)costruzione ecclesiale in senso positivo, oltre che propriamente evangelico, e sempre a partire da quel nucleo iniziale della sua riflessione teologica ed esperienza spirituale. Se tali germogli non poterono venire pacificamente a frutto, quantomeno all'interno della Chiesa di quel tempo, è perché vennero bruciati dal gelo dell'incomprensione e della divisione. Era l'atmosfera che sarebbe infine prevalsa, dopo quell'occhiata di sole che – quasi riproponendo la leggenda del santo di cui Lutero portava il nome – aveva per un momento riscaldato il precoce inverno del Settentrione.

Lo spettacolare epilogo

Per Lutero, che aveva ricevuto copia della bolla papale ai primi di ottobre, come visto, scadevano all'inizio di dicembre i sessanta giorni concessi per la sua eventuale ritrattazione. Confermando nei fatti quanto aveva già dichiarato nella contro-scomunica da lui pronunciata nel momento in cui aveva ricevuto il testo papale («È meglio per me essere ucciso mille volte piuttosto che revocare una sola sillaba»¹⁰¹), a metà novembre rinnovò il suo appello al concilio contro il papa e, all'inizio di dicembre, pubblicò un nuovo scritto «contro la recentissima bolla di Leone X», ribadendo, punto per punto, le affermazioni ivi condannate.

Infine, nel pomeriggio del 10 dicembre, presso la chiesa di Santa Croce alla porta orientale di Wittenberg, Lutero gettava pubblicamente nel fuoco, insieme alla bolla di Leone X, le raccolte delle decretali papali, nonché alcuni testi di diritto canonico. Si trattava, anche questa volta, di un'azione perfettamente speculare al rogo dei

¹⁰⁰ *Ibi*, pp. 88-90.

¹⁰¹ LUTERO, *Adversus execrabilem Antichristi bullam*, p. 612.

suoi libri decretato dal papa e, più in generale, a una tipica, tradizionale procedura antiereticale. Con questo gesto Lutero appariva di nuovo come una personalità profondamente impregnata di taluni atteggiamenti ecclesiastici che pure aveva così duramente contestato. Peraltro, il senso di quell'atto clamoroso risultava in sé chiarissimo, benché egli abbia voluto comunque ulteriormente spiegarlo a parole agli studenti presenti a quel «pio e religioso spettacolo»¹⁰²:

«Se non dissentirete con tutto il cuore dal regno papale, non potrete conseguire la salvezza delle vostre anime. A tal punto, infatti, è diverso il regno del papa dal regno di Cristo e dalla vita cristiana»¹⁰³.

Il medesimo concetto esprimerà Lutero in maniera icastica, un paio di mesi dopo, in una lettera a Spalantino il quale, insieme al principe Federico, continuava a cercare qualche possibile mediazione per trarre Lutero dagli impicci: «Non metterti di mezzo tra Cristo e il papa»¹⁰⁴. Nessuna mediazione, nessun contatto poteva esserci tra Cristo e il suo antagonista. Occorreva, appunto, fare terra bruciata.

Il bando dall'Impero

La partita non era, tuttavia, destinata a finire in parità: l'ultima mossa se l'era riservata la Sede romana, prevedendo la scomunica definitiva nel caso di mancata ritrattazione degli errori condannati. Così avvenne, il 3 gennaio del 1521, con l'emanazione della *Decret romanum pontificem*, una seconda bolla di condanna per Lutero, tutti i suoi scritti e i suoi seguaci.

In una società ancora pacificamente e ufficialmente identificata come cristiana, la scomunica comportava gravissime conseguenze

¹⁰² *Philippi Melanctonis intimatio Wittenbergae in aede parochiali affixa* (1520), in WA, 7, p. 183.

¹⁰³ *Exustionis antichristianorum decretalium acta* (1520), in WA, 7, p. 186.

¹⁰⁴ Lutero a Staupitz, 9 febbraio 1521, in WA, *Briefwechsel*, 2, p. 264.

in ambito pubblico, ovvero l'esclusione dalla stessa convivenza civile, l'isolamento e la perdita di ogni diritto. Persisteva la concezione medioevale secondo cui la comunità umana era guidata dall'intesa, pur nel rispetto delle rispettive sfere di azione, delle due autorità universali, ovvero il papa e l'imperatore. Pertanto, la scomunica papale, una volta divenuta definitiva, esigeva dal potere civile, considerato quale "braccio secolare" dell'unico corpo sociale cementato dalla fede cristiana, l'effettiva esecuzione della condanna, ponendo al bando dalla società l'eretico, considerato quanto mai pericoloso, in quanto elemento sovversivo rispetto all'unità costituita dalla condivisa fede cristiana.

Fu di nuovo il principe Federico di Sassonia a intervenire in favore del proprio suddito e protetto, ottenendo un rinvio anche di questo provvedimento e avviando un ulteriore tentativo di dialogo. Premeva, d'altro canto, al neoletto imperatore tentare una soluzione pacifica della questione luterana, per evitare nuove lotte politiche in Germania. Carlo V, pertanto, con una iniziativa assolutamente non dovuta e inusuale, convocò Lutero alla riunione dei principi dell'Impero (la cosiddetta "dieta imperiale") prevista per l'aprile 1521. In quella sede pubblica e solenne il teologo di Wittenberg avrebbe potuto esporre le proprie posizioni e infine, naturalmente, ritrattare i suoi errori.

Giunto a Worms dopo un viaggio trionfale attraverso la Germania, Lutero confermò anche davanti all'imperatore di non essere disponibile ad alcuna ritrattazione. Carlo V si dispose dunque a emettere il decreto di bando dell'eretico dall'Impero, il che avvenne il successivo 26 maggio.

Lutero si trovava ora in una situazione quanto mai pericolosa, ovvero privato di qualunque tutela giuridica. Chiunque avrebbe potuto fargli del male, persino ucciderlo, senza averne conseguenze. Intervenne nuovamente a suo favore il principe Federico. Per iniziativa di questi, durante il viaggio di ritorno da Worms, venne messo in atto un finto rapimento di Lutero da parte di una banda armata che lo condusse prigioniero nel castello della Wartburg,

presso Eisenach. Così, senza contravvenire formalmente alle disposizioni dell'imperatore, Lutero venne portato al sicuro. Rinchiuso in quella fortezza per meno di un anno (dal maggio del 1521 al marzo successivo), Lutero si dedicò alla traduzione del Nuovo Testamento, condotta a termine in soli tre mesi, poi rivista e pubblicata nel 1522. Grazie a essa – e, in seguito, con la traduzione completa della Bibbia, realizzata da Lutero con l'aiuto di diversi collaboratori e pubblicata nel 1534 – la Parola di Dio tornava farsi vicina a molti cristiani.

Conclusione

Che cosa può dire a noi, dopo cinque secoli, la figura di Martin Lutero? In particolare come protagonista delle complesse vicende che abbiamo raccontato?

Egli ci è apparso indubbiamente come una persona fortemente determinata; totalmente assorbita – si direbbe – da un'idea, anzi da un fatto: il cuore stesso del Vangelo di Cristo. La forza di una Parola che compie nell'uomo quel che dice; il dono grande e ineffabile di Dio che si piega sulla propria creatura e la assimila a sé, unendola alla sua stessa vita divina; l'assoluta gratuità di una promessa impensabile e inattesa che fa dell'umana carne il luogo, non solo della presenza, bensì della stabile dimora di Dio. E l'uomo entra fin d'ora in quel Paradiso che, se non è ancora visione, è già condivisione.

Che si trattasse, per Lutero, di una scoperta pari a quella del tesoro nel campo o della perla preziosa (*cfr Mt 13, 44-45*), ben lo si vede dal fatto che egli fu disposto a lasciare tutto, pur di non perdere quanto aveva "trovato": la tranquillità dei suoi studi e della sua vita ritirata dal mondo, allorché venne coinvolto in una polemica pubblica che egli non aveva cercato; la sua onorabilità di cristiano e di religioso, quando venne bollato come eretico, ribelle nei confronti di un papa che egli cercava invece di distinguere e difendere dagli abusi che venivano perpetrati in suo nome; gli stessi elementari diritti civili e, potenzialmente, la sua stessa incolumità personale, nel momento in cui la messa al bando dall'Impero lo espose a qualunque possibile sopraffazione nei suoi confronti.

È questo il senso ultimo del suo tenace rifiuto a fare quel passo indietro che molti gli chiesero, in momenti e da posizioni diverse. Sarebbe bastato a Lutero comporre sei lettere dell'alfabeto latino, come egli stesso sottolinea, per ritrovare pace: REVOCO, ossia "ritratto". Gli sarebbe sembrato, tuttavia, di rinnegare Colui che gli era divenuto caro più della propria vita, perché lo aveva fatto rinascere a vita nuova. Di qui la dimenticanza di sé e del proprio destino, che egli continuamente dichiarava e operava nei fatti:

«È di scarsa importanza che noi moriamo o periamo per Cristo, dal momento che Egli per primo si è incarnato ed è morto per noi. Risorgeremo con lui con il quale periremo e noi che siamo passati da dove passò lui, con lui giungeremo dove giunge lui stesso, e con lui resteremo in eterno»¹⁰⁵.

Il passo più problematico e apparentemente contraddittorio, nel breve percorso esistenziale di Lutero che abbiamo ricostruito in queste pagine, fu indubbiamente il respingere quella Chiesa nella quale egli aveva pur ricevuto, con il battesimo, proprio quel tesoro incomparabile della vita divina che aveva in seguito riscoperto e compreso in tutta la sua bellezza. E tuttavia, quella Chiesa gli si era progressivamente rivelata, almeno nel suo vertice romano, come un'istituzione che aveva perso il senso del valore supremo del Vangelo, al quale solamente doveva servire, in favore dell'uomo. Di più: essa aveva pensato di potersene considerare "padrona" in un modo talmente subdolo da risultare diabolico, usandone cioè proprio per fondare una pretesa autorità su di esso. Anche Roma, dunque, in quanto vertice di un apparato radicalmente anti-evangelico, soprattutto Roma, andava abbandonata, per non perdere il tesoro ritrovato: o Roma o Cristo.

* * *

¹⁰⁵ Lutero a Corrado Sam, 1 ottobre 1520, in WA, *Briefwechsel*, 2, p. 189.

Non è difficile constatare come ciò che coinvolse così profondamente Lutero, ovvero la formidabile possibilità di vita nuova offerta all'uomo dal Vangelo risulti pressoché ignoto oggi, a moltissimi. Pertanto, il radicale e tenace attestarsi di Lutero sull'importanza fondamentale di questa nuova dimensione, ovvero della fede, intesa come la libera adesione da parte dell'uomo che consente a Dio di agire in lui, assume il carattere di un richiamo quanto mai intenso; certo, anche un po' peregrino e quasi estraneo ai consueti orizzonti dell'attuale esperienza umana, ma proprio per questo ancora più significativo.

Ciò che, peraltro, è apparso con la massima evidenza nella storia raccontata è la paradossale estraneità che il forte richiamo del frate di Wittenberg incontrò non nella società o nella cultura dell'epoca – che non costituivano ancora ambiti autonomi rispetto all'unico e dominante orizzonte ecclesiale – ma, paradossalmente, proprio nella teologia e nella Chiesa del suo tempo.

Di nuovo, non è difficile riconoscere, con un minimo di onestà e di lucidità, come anche la Chiesa di oggi – mi riferisco soprattutto alle istituzioni cattoliche, per ovvi motivi di appartenenza – appaia così spesso lontana da quel "fuoco" prospettico dell'intero disegno teologico del cristianesimo e vitale di tutta l'esistenza cristiana che è appunto il dono di Dio in Cristo. E se l'assenza della novità evangelica impoverisce l'uomo contemporaneo di una formidabile possibilità di rinnovamento della propria esistenza, la sua dimenticanza tra i cristiani riduce la vita ecclesiale a un ripetitivo repertorio di celebrazioni o, ancor peggio, a un'arida agenzia di iniziative, più o meno socialmente utili. Mentre perdura quel silenzio sulla verità del Vangelo da cui Lutero cercò di risvegliare le coscienze.

Appunti sugli sviluppi della considerazione cattolica a riguardo di Lutero

Una visione oggi condivisa

Seguendo Lutero nel progressivo maturare della sua scelta, drammatica e dirompente, nei confronti della Chiesa tradizionale, lo abbiamo visto prendere le mosse non da una violenta contestazione della corruzione ecclesiastica – benché non ne mancassero i motivi –, bensì dalla profonda riscoperta del cuore del Vangelo, ovvero il dono gratuito di Dio compiutosi in Cristo per tutti gli uomini. Il successivo, netto contrasto, con una dottrina e una prassi ecclesiastica di tutt'altro senso – emblematicamente espressa nella macchinosa e opportunistica procedura indulgenziale – aveva spinto Lutero a prendere posizione, richiamando profeticamente il senso originario della fede cristiana (1517). Il compatto attestarsi sulla difensiva da parte dell'apparato ecclesiastico, in Germania come a Roma, nel qualificare le provocazioni di Lutero come pura ribellione, dunque semplicemente da respingere, e nell'affermare con intransigenza il principio di autorità, aveva escluso ogni possibile ripensamento della situazione in atto. Di qui la lenta ma inesorabile evoluzione della riflessione luterana verso la convinzione di un contrasto radicale e insanabile tra la novità evangelica e un sistema ecclesiastico che, pur pretendendo ricondursi ad esso, risultava in realtà soffocarlo, anzi contrapporvisi nettamente, come al Cristo l'Anticristo. Non restava che attaccare con decisione quella fortezza che teneva nascosto e inaccessibile il tesoro evangelico (1520).

La trama di fondo di questo racconto degli anni decisivi per la vita di Lutero, e dalle notevoli conseguenze per tutto il popolo cristiano, quale abbiamo esposto nei capitoli precedenti, risulta oggi sostanzialmente condivisa, anche in ambito cattolico. Una presentazione sintetica delle vicende, assai simile a quella da noi esposta, era stata infatti presentata da una Commissione cattolico-luterana, in occasione del V centenario della nascita di Lutero (1483-1983):

«Consapevole della propria responsabilità come maestro e pastore, e al tempo stesso vivendo personalmente l'angoscioso bisogno della fede, Lutero fu portato dai suoi intensi studi scritturistici alla riscoperta della misericordia di Dio in mezzo ai timori e alle incertezze del suo tempo [...] Grazie a questa scoperta, confermata da Agostino, padre della Chiesa, il messaggio della Bibbia divenne per lui un messaggio di gioia, cioè "Evangelo". Come ebbe a dire, gli aprì "la porta del Paradiso". Nei suoi scritti, così come nella sua predicazione e nel suo insegnamento, Lutero divenne testimone di questo messaggio di liberazione. Sotto la forma della "dottrina della giustificazione del peccatore per la sola fede" divenne il punto centrale del suo pensiero teologico e della sua esegesi delle Scritture [...]

L'interpretazione e la predicazione da parte di Lutero della giustificazione per la sola fede entrò in conflitto con le forme di pietà allora prevalenti, che oscuravano il carattere di dono divino della giustificazione. Lutero era convinto che le sue proteste fossero in armonia con la dottrina della Chiesa, e che persino ne costituissero una difesa. L'idea di dividere la Chiesa gli era estranea e da lui fu fortemente respinta. Ma le sue preoccupazioni non trovarono comprensione fra le autorità ecclesiastiche e teologiche, né in Germania né a Roma. Gli anni che seguirono le 95 *Tesi* del 1517 furono dominati da polemiche sempre più crescenti [...] Quando Lutero fu minacciato di scomunica e gli fu ingiunto di abbandonare quelle che per lui erano convinzioni teologiche essenziali, egli vide in queste richieste il rifiuto da parte delle autorità secolari ed ecclesiastiche di soffermarsi sulle sue posizioni teologiche. Il conflitto si spostò sempre più sulla questione dell'istanza decisiva in materia di fede. In questa disputa Lutero si appellò alla Scrittura e mise in dubbio il carattere obbligatorio in coscienza

di tutte le decisioni dottrinali dei papi e dei concili [...] A misura che si accresceva l'ostilità delle autorità ecclesiastiche, si accentuava anche l'asprezza delle polemiche di Lutero. Il papa fu respinto come "l'Anticristo", la messa condannata come un "atto di idolatria" [...] Lutero considerò il rifiuto oppostogli come un segno dell'apocalisse imminente, e non riuscì a intravedere una via d'uscita al di fuori di una reciproca condanna»¹⁰⁶.

Trent'anni dopo, un testo redatto ancora d'intesa fra cattolici e luterani in preparazione al V centenario della data tradizionalmente considerata quale inizio della Riforma, ossia il 1517, confermava la medesima lettura delle vicende:

«Nel corso dell'intero processo, che si concluse con la scomunica di Lutero, si mantenne costantemente un'ambivalenza di fondo. Lutero proponeva questioni, perché venissero discusse, e presentava argomentazioni. Sia Lutero stesso sia il popolo, informato tramite *pamphlet* e pubblicazioni sulla sua posizione e sul processo in corso, si aspettavano un dibattito in contraddittorio. A Lutero venne promesso un processo equo, ma benché gli fosse stato garantito che sarebbe stato ascoltato, ricevette ripetutamente la comunicazione che doveva ritrattare o altrimenti sarebbe stato proclamato eretico»¹⁰⁷.

Lo stesso riconoscimento di una corresponsabilità della Chiesa del tempo alla drammatica frattura con cui si concluse la vicenda di Lutero lo si può vedere, oggi, scaturire dalla penna di un cardinale:

«L'appello di Lutero alla penitenza, nella Roma di quel tempo e dai vescovi di allora, non è stato accolto; anziché reagire con la disponibilità alla penitenza e con le necessarie riforme, si rispose con polemiche e condanne. Roma ha una buona dose di colpa nel fatto che, anziché al rinnovamento della Chiesa, si sia arrivati a una Riforma che ha diviso le Chiese»¹⁰⁸.

¹⁰⁶ COMMISSIONE CATTOLICA-LUTERANA, *Martin Lutero, testimone di Gesù Cristo*, nn. 8-9.13-15.

¹⁰⁷ COMMISSIONE LUTERANA-CATTOLICA, *Dal conflitto alla comunione*, p. 32.

¹⁰⁸ KASPER, *Martin Lutero*, pp. 31-32.

Il duraturo *cliché* della storiografia cattolica

Tale visione della figura di Lutero, oggi dunque abbastanza pacificamente condivisa anche in ambito cattolico, non deriva tuttavia principalmente e originariamente da opportunità di carattere ecumenico, bensì è frutto di una lunga evoluzione di carattere propriamente storiografico, attuata lungo il Novecento. Negli oltre tre secoli precedenti, invece, la figura di Lutero era stata presentata in maniera esclusivamente negativa, secondo un *cliché* che risaliva alla sua prima biografia redatta, a soli tre anni dalla morte del Riformatore, da Giovanni Dobneck, più noto per il suo soprannome Coclèo (derivato, secondo un vezzo tipico di molti studiosi dell'epoca, dalla traduzione latina del nome del suo villaggio d'origine, Wendelstein).

Coclèo, dunque, un prete cattolico già da tempo impegnato nella controversia contro le posizioni luterane, raccontò la vita di Lutero con l'esplicito intento di distruggerlo moralmente, presentandolo addirittura in frequenti rapporti con il demonio: «Sembrò ai frati [del suo convento] che egli avesse qualcosa di singolare, anzi che trattasse di nascosto con qualche demonio»¹⁰⁹. Utilizzava poi, nei suoi confronti, espressioni di rara volgarità:

«[Non ha] altro nella penna che calunnie, falsità, intrighi. Altro non ha in animo che asprezza, superbia, invidia (*virus, tumor, invidia*), nella mente stoltezza, furore, pazzia, nella bocca soltanto escrementi (*latrinas, merdas, stercora*)»¹¹⁰.

A ciò va aggiunta la superficialità con cui erano ricostruite da Coclèo alcune vicende riguardanti Lutero. Per esempio, la polemica sulle indulgenze sarebbe nata puramente per motivi di gelosia e di rivalità "fratesca" tra i domenicani, incaricati della predicazione indulgenziale, e gli agostiniani, ai quali apparteneva Lutero. E così via.

¹⁰⁹ I. *Cochlæi Commentaria*, pp. 1-2.

¹¹⁰ *Ibi*, p. 67.

Ora, una simile ricostruzione biografica, per quanto ampiamente infondata e fortemente pregiudiziale, risultava in parte comprensibile nel momento in cui il dramma attuatosi nella cristianità con il distacco da Roma di Lutero e, dopo di lui, di altri riformatori, poteva apparire come l'intervento di una forza demoniaca. Il grave non sta qui. Sta piuttosto nel fatto che da allora in poi, nella storiografia cattolica, il *cliché* è rimasto immutato, fino alla prima metà del Novecento, quindi per più di trecento anni.

Prime aperture

Un passo decisivo, nel recuperare un resoconto più equilibrato della questione luterana, venne compiuto quando si iniziò a pubblicare le fonti, in corrispondenza alla nascita di una storiografia critica - fondata, appunto, sui documenti - nel XIX secolo. Una delle principali edizioni delle opere di Lutero venne infatti realizzata a Erlangen, in Baviera, tra il 1826 e il 1886, mentre l'edizione più nota e completa, iniziata a Weimar nel 1883 (quarto centenario della nascita di Lutero), è stata completata solo nel 2009, con ben 127 volumi (*Weimarer Ausgabe*, in sigla WA). Fu infatti possibile, da allora, conoscere direttamente i testi di Lutero, il suo epistolario (*Briefwechsel*) e le sue opere, quali riferimenti fondamentali per verificare criticamente le descrizioni pregiudiziali dei suoi denigratori o, al contrario, dei suoi fautori.

Alla fine dell'Ottocento venne poi fortunatamente ritrovato il manoscritto delle lezioni sulla *Lettera ai Romani*, e nel 1908 ne fu predisposta la prima edizione a stampa, poi confluita nella *Weimarer Ausgabe*.

Le principali biografie all'inizio del Novecento

Iniziò, pertanto, a emergere l'esigenza di un ripensamento del ritratto a tinte fosche di Lutero che continuava a imperversare in ambito cattolico. Il primo autore che si avventurò in tale impresa

fu il domenicano austriaco Heinrich Denifle (1844-1905), con l'opera *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung* (*Lutero e il luteranesimo nel suo primo sviluppo*), in due volumi, uno dei quali postumo, poi tradotta in italiano dal grande studioso Angelo Mercati (1870-1955), futuro prefetto dell'Archivio Vaticano.

L'opera di Denifle inaugurò effettivamente una nuova impostazione storiografica a riguardo di Lutero, in particolare per la conoscenza del cosiddetto "Lutero giovane", soprattutto quanto alla sua formazione teologica. Di conseguenza, si iniziava anche a porre seriamente l'attenzione sulla crisi personale del frate di Wittenberg, comunemente indicata come "esperienza della torre" (*Turmerlebnis*), di cui abbiamo trattato sopra. Peraltro, l'esito della ricostruzione dello studioso domenicano fu, di fatto, negativo, anzi nuovamente denigratorio per Lutero.

Rileggendo il racconto dell'esperienza della torre come esposto dal suo protagonista, Denifle rifiutava, infatti, di accettare la spiegazione data da Lutero alla propria crisi religiosa, ossia come una riscoperta della vera giustizia di Dio contro una visione deformata dai "dottori", ovvero dai teologi precedenti. Sulla base della sua ampia conoscenza della teologia medioevale, Denifle poteva infatti agevolmente mostrare come molti "dottori" medioevali non avessero affatto ignorato il senso della giustizia di Dio come misericordia gratuita, che Lutero aveva presunto di scoprire quasi per la prima volta. Rifiutata la spiegazione teologica della scoperta di Lutero, ecco allora emergere una di carattere "morale": Lutero, incapace, nonostante i voti religiosi, di contenere i propri istinti sessuali, avrebbe escogitato una "copertura" alla propria situazione mediante la teoria della "giustizia imputata". Ovvero, Dio, per quanto l'uomo sia e resti peccatore, dal momento che lo guarda attraverso l'immagine di suo Figlio, lo *considera* salvo, appunto attribuendogli (imputandogli) la giustizia di Cristo. In altri termini, la famosa *Turmerlebnis* narrata da Lutero altro non sarebbe, secondo Denifle, che una tardiva bugia per difendere se stesso. Così come false sarebbero le dichiarazioni di Lutero a proposito

del suo impegno ascetico in convento. In altre parole, Denifle distruggeva implacabilmente – spesso anche con un linguaggio rozzo e violento – la *serietà* della crisi religiosa di Lutero, riducendola a un meschino *escamotage* per placare il rimorso della sua coscienza.

Le critiche a Denifle furono immediate, soprattutto in ambito tedesco; in particolare venne denunciato l'equivoco concettuale di partenza in cui era incorso lo studioso domenicano, intendendo in senso banalmente sessuale la *libido*, o concupiscenza. Nel linguaggio colorito di Lutero essa indicava invece il ripiegamento su se stesso da parte dell'uomo, incapace di aprirsi all'azione della grazia.

Tra coloro che reagirono alla ricostruzione di Denifle si distinse il gesuita tedesco Hartmann Grisar (1845-1932), con la pubblicazione di una biografia del Riformatore in tre volumi (Freiburg i. B., 1911-12), successivamente ridotta e tradotta anche in italiano. Rifiutando l'interpretazione denigratoria del Denifle, Grisar spiegò la crisi di Lutero in chiave psicologica, come una nevrosi traumatica. Ovvero, uno stato di angoscia davanti a un Dio conosciuto come terribile; paura superata soltanto grazie alla teologia della salvezza ottenuta per la sola fede. Lutero era, cioè, un «monaco dall'animo sconvolto», il quale trovò la soluzione per le sue angosce nel ritenere che bastasse affidarsi a Dio con piena fiducia, senza preoccuparsi della propria concreta condizione di peccatore di fronte a lui. Egli poi innalzò la soluzione individuata per il proprio personale problema «alla dignità di norma universale [...] Egli si credette chiamato a spalancare, senza esitazioni, all'umanità, che non sapeva di essere mal guidata, il mondo nuovo che si era aperto davanti a lui»¹¹¹. Grisar sollevava dunque Lutero dall'accusa di avere maliziosamente mentito, e tuttavia lo descriveva come uno psicopatico, mentre tutto il grandioso fenomeno storico-religioso della Riforma sarebbe nato semplicemente dall'universalizzazione di un problema strettamente individuale.

¹¹¹ GRISAR, *Lutero*, p. 81.

L'acquisizione significativa di queste prime vere e proprie biografie cattoliche su Lutero, all'inizio del Novecento, consiste nell'aver messo in primo piano e aver individuato come origine della Riforma luterana la crisi interiore di Lutero, quale ne sia stata poi l'interpretazione offerta. È il medesimo punto di partenza assunto anche nel presente libro.

La "classica" lettura di Jacques Maritain e la manualistica in Italia

Denifle e Grisar costituiscono comunque un punto di riferimento fondamentale per quella che diventerà la "classica" presentazione di Lutero in ambito cattolico, in particolare in Italia, anche nell'insegnamento scolastico, inferiore e superiore, e perfino in quello universitario e teologico, grazie alla versione dei fatti comunemente diffusa nella manualistica.

Un significativo influsso in merito ebbe il filosofo francese Jacques Maritain (1882-1973), ben noto anche agli ambienti cattolici italiani. Egli collocava Lutero al primo posto in una trilogia di personaggi che «dominano il mondo moderno e sovrastano tutti i problemi che lo tormentano: un riformatore religioso, un riformatore della filosofia, un riformatore della moralità: Lutero, Cartesio, Rousseau. Sono veramente i padri [della] coscienza moderna»¹¹². Ora, se per la ricostruzione dei fatti l'autore francese dipendeva strettamente dalle opere di Denifle e Grisar, egli contribuiva ulteriormente alla creazione della tipica "vulgata" cattolica su Lutero, soprattutto nel precisare la cosiddetta teoria della giustizia imputata estrinsecamente all'uomo, quale era già stata attribuita da Denifle a Lutero.

Maritain, in quanto filosofo "neoscolastico", era ancora legato a quello stesso linguaggio teologico che Lutero aveva rifiutato, perché prevalentemente razionale e dunque incapace di cogliere

¹¹² MARITAIN, *Tre riformatori*, p. 44.

adeguatamente la novità della Rivelazione. Pertanto, la (ri)scoperta del Vangelo della grazia e della misericordia, per cui Dio "rende giusto" il peccatore, nella esposizione di Maritain veniva ridotta a un intervento puramente "estrinseco", come se, una volta abbandonato il concetto scolastico di *habitus* per definire la trasformazione realmente operata dalla grazia di Dio nell'uomo, non restasse altra soluzione che quella di una "imputazione esteriore".

«Ecco che Cristo ha pagato per noi e che la sua giustizia ci copre. Egli è giusto *in vece nostra*. La giustificazione è interamente esteriore a noi che rimaniamo peccato nelle midolla; essa non infonde in noi una vita nuova, veramente nostra; essa ci copre solamente come un mantello. Per essere salvati noi non abbiamo nulla da fare. Da allora in poi "il cielo si apre". Addio tormenti e rimorsi! Inutilità assoluta delle opere, salvezza mediante la sola fede, vale a dire mediante uno slancio di confidenza in Cristo»¹¹³.

Abbiamo visto, leggendo attentamente il racconto della *Turmerlebnis* fatto da Lutero, come egli non abbia affatto inteso in questi termini la giustificazione operata da Dio sull'uomo, anzi abbia con forza sottolineato, anche rifacendosi ad Agostino, la profonda trasformazione che avviene nell'uomo grazie all'intervento gratuito di Dio. Ed era proprio per rimarcare tale assoluta gratuità dell'iniziativa di Dio che egli aveva evitato di descriverla come l'assunzione di un *habitus*, quasi che l'uomo potesse poi ritenersene proprietario, anziché dipendere totalmente e costantemente dalla benevolenza di Dio, attestata e compiuta dalla sua Parola creatrice.

Pur con il forte limite interpretativo sopra evidenziato, anche Maritain ha comunque contribuito a evidenziare l'importanza della "esperienza della torre", da intendere quale crisi autenticamente religiosa. Caso strano, ma non troppo, è proprio questa sottolineatura della "serietà" della crisi religiosa di Lutero a essere tralasciata nella manualistica italiana, in particolare quella

¹¹³ *Ibi*, p. 49.

adottata fino a pochi anni fa nei Seminari per la formazione del clero e negli Istituti teologici aperti anche ai laici. Per il resto, vi si trova una considerazione stereotipa di Lutero, sulla base essenzialmente delle posizioni di Denifle e Grisar (spesso mescolate insieme, per maggior sicurezza), riprese e integrate dalla lettura teologica offerta da Maritain. Basterà un solo esempio, quello di un manuale in genere molto serio e documentato, tuttavia in gran parte superato, anche se ristampato recentemente con modifiche soltanto formali: la *Storia della Chiesa* di Karl Bihlmeyer e Hermann Tüchle.

«Lutero in convento condusse dapprima una vita abbastanza serena e diligente nell'osservanza dei suoi doveri di religioso. Soltanto dopo qualche tempo subentrò un certo rilassamento. Il suo temperamento eccitabile e nervoso aveva da lottare con tremende difficoltà e tentazioni; era tormentato dal sentimento di trovarsi sempre in uno stato di peccato – da lui identificato, forse inconsciamente, con la concupiscenza – che rimaneva insuperabile nonostante gli atti di dolore e di penitenza ripetuti con ansia sempre più inquieta [...] La tensione crebbe fino a dare manifestazioni impressionanti di angoscia morbosa. Ascrivere tutto il suo travaglio interiore a uno spiccato spirito mondano, cioè ad animo moralmente corrotto (Denifle), oppure a un'immensa superbia spirituale (Grisar), non è cosa giustificata davanti alla scienza storica [...] D'altro canto non seppe rendersi conto che era scivolato nella via deviatrice del soggettivismo religioso e dello spiritualismo esagerato, né che la sua tesi di una attività di Dio esclusiva nella giustificazione, senza la cooperazione di alcun elemento creato, comportava già in radice il ripudio dei sacramenti, del sacerdozio, del sacrificio, dell'indulgenza e della gerarchia, cioè di tutta la compagine di una Chiesa fondata sul diritto divino»¹¹⁴.

Paradossalmente, come ben appare in questo testo, mentre non viene presa sul serio la crisi interiore di Lutero, in essa viene tutta-

¹¹⁴ K. BIHLMAYER - H. TÜCHLE, *Storia della Chiesa*, III, Brescia, Morcelliana, 1973, (I ed. ted: 1948), pp. 215-217; successiva edizione, senza modifiche: Brescia, Morcelliana, 1983.

via a essere già individuata come definita, almeno nel suo nocciolo essenziale, tutta la teologia di Lutero. Da questa presunta dottrina iniziale, pensata come già pienamente definita, sono fatti derivare tutti gli avvenimenti successivi, dalla polemica sulle indulgenze fino al contrasto aperto con Roma e allo stesso sorgere di comunità ecclesiali separate dalla Chiesa tradizionale. In tal modo, la vicenda di Lutero e le sue stesse convinzioni vengono viste svilupparsi astrattamente, a prescindere del rapporto con l'istituzione ecclesiastica del suo tempo, il che è l'esatto contrario di quanto constatato nella nostra ricostruzione degli eventi.

La decisiva svolta storiografica di Joseph Lortz

Già nel secondo volume della sua *Storia della Chiesa considerata in prospettiva di storia delle idee*, pubblicato nel 1932, Joseph Lortz (1887-1975), prete cattolico, professore originario del Lussemburgo, docente di Storia della Chiesa in varie università tedesche, aveva iniziato a presentare in maniera innovativa la figura di Lutero, per poi delinearla più compiutamente nell'opera in due volumi *Die Reformation in Deutschland*, pubblicata a Friburgo in Brisgovia nel 1939-1940, tradotta in italiano solo quarant'anni dopo¹¹⁵.

L'acquisizione fondamentale e semplice, comunque nuova, di Lortz è che la crisi di Lutero fu *una vera crisi religiosa*:

«Su un punto si dovrebbe essere unanimi: Lutero, aldilà di ogni altra possibile considerazione, fu soprattutto un uomo *religioso*. Difficilmente si potrà dare a quest'affermazione un significato soddisfacente per tutti. Si potrà cercare di avvicinarvisi, escludendo ciò che Lutero certamente *non* fu. Non fu né un politico né un giurista e neppure un mistico o un teologo sistematico. Ciò che colpisce è la sua coscienza sottomessa all'assoluta autorità della "Parola" e il suo fervore di profeta e di testimone della sua fede. Lutero fu soprattutto il messaggero

¹¹⁵ LORTZ, *La Riforma in Germania*.

e il confessore del suo Vangelo. Ma questo Vangelo è quello di Gesù Cristo»¹¹⁶.

Questa visione centrale di Lortz è collocata all'interno di una serie di altre importanti e innovative affermazioni. Ad esempio, secondo lo storico tedesco, ciò che Lutero scopre, nella sua crisi, appare rivoluzionario solo nel contesto del tempo, che aveva in parte dimenticato il Vangelo, mentre in realtà era pienamente cattolico. Ciò che Lutero ha combattuto era invece, per così dire, un "cattolicesimo non cattolico":

«Lutero [...] nel momento della sua crisi decisiva (e in tante altre occasioni) non attaccò la dottrina cattolica della fede, ma una dottrina che si diceva cattolica. Fu in base a questo falso presupposto che egli giunse a rifiutare la Chiesa e pervenne alle sue posizioni eretiche»¹¹⁷.

E ancora: il diffondersi della Riforma, successivamente alla ribellione di Lutero, e il costituirsi di nuove comunità ecclesiali sono fenomeni che vanno considerati in un secondo momento, con il confluire di altri fattori (elementi politici, sociali, ecc.). La prospettiva d'insieme, nel considerare Lutero, si apre in tal modo notevolmente. Si deve, cioè, distinguere il giovane Lutero, pienamente cattolico, e il Lutero che, da un certo momento in poi, si attesta su posizioni apertamente eterodosse; si deve riconoscere, ancora, come quella di Lutero non sia stata una frattura premeditata, ma piuttosto l'esito progressivo di una reciproca "incomprensione". Di conseguenza, la responsabilità della frattura creatasi non va attribuita a sola colpa di Lutero, ma a un "concorso di colpa" che coinvolge entrambe le parti: Lutero e la Chiesa del suo tempo.

Il lettore avrà certamente notato come la ricostruzione degli anni cruciali della vicenda luterana che abbiamo presentato sopra sia stata molto illuminata dalle prospettive di lettura indicate da Lortz. Su un punto soltanto ci sia consentito di dissentire, anche

¹¹⁶ *Ibi*, I, p. 432.

¹¹⁷ *Ibi*, I, p. 490.

in base a quanto sopra esposto. Ovvero, sul "soggettivismo", che anche Lortz, come gli autori cattolici che lo hanno preceduto, imputa a Lutero quale difetto fondamentale:

«Il grande errore di Lutero fu di voler imporre a tutti, con forza vincolante, convinzioni estremamente personali, nate dalla sua esperienza singolarissima di uomo eccezionale [...] Da tutto ciò che sappiamo di Lutero scaturisce quell'atteggiamento che era predestinato, in gran parte proprio per causa sua, a dominare il mondo moderno: il soggettivismo. Non è stato certo il riformatore a introdurre in Occidente il soggettivismo e a farne una forza fortemente presente. Ma egli, malgrado i suoi principi dogmatici, contribuì più di ogni altro al suo trionfo»¹¹⁸.

Ora, additare Lutero quale campione del soggettivismo significa collocarlo già in piena "modernità", mentre egli, più volte e per diversi aspetti, ci è apparso piuttosto, nei comportamenti assunti e nella mentalità di fondo, come un uomo ancora legato alla tradizione ecclesiastica precedente. Occorre poi intendersi bene sul senso del termine. Non possiamo certo riscontrare, in Lutero, quel soggettivismo di tipo razionalista, che prescinde da ogni riferimento trascendente, quale si affermerà nell'epoca moderna. Lutero è piuttosto fortemente "soggetto" (in senso passivo) alla forza autorevole della Parola. Egli, semmai, è interprete di un problema tipico della fine del medioevo, ossia l'angoscia della salvezza *individuale* davanti al crollo della certezza costituita dalla "cristianità". Non l'ha dunque introdotto Lutero, il soggettivismo, neppure nel campo religioso: egli è stato piuttosto soggiogato fino all'angoscia da un problema fortemente presente al suo tempo, divenendone un drammatico interprete e offrendone una soluzione nuova.

¹¹⁸ *Ibi*, I, p. 460.

Sviluppi successivi a Lortz

A Erwin Iserloh (1915-1996), discepolo di Lortz, si deve, innanzitutto, la clamorosa scoperta che la famosa affissione delle 95 *Tesi* alla porta della chiesa del castello di Wittenberg – immagine-simbolo della ribellione di Lutero e dell'avvio della Riforma – è, assai probabilmente, una leggenda¹¹⁹. Iserloh spiega come tale episodio non goda di una adeguata base documentaria: nessuno, infatti, tranne l'amico e discepolo Melantone (ma in un ricordo tardivo), menziona questo fatto. Nocciolo storico di questa leggenda è da considerare il consueto avviso che qualunque professore dell'università, come Lutero, poteva affiggere di volta in volta alla "bacheca", per indire una discussione accademica su talune questioni. Ciò è comprovato anche dalla lingua in cui furono redatte le tesi luterane: il latino. Si trattava, dunque, di un dibattito riservato ai dotti, non di un appello popolare alla rivolta.

È con Otto Hermann Pesch (1931-2014) che si avvia una nuova fase dell'interpretazione cattolica di Lutero. Dalla considerazione di carattere genuinamente storico, anziché polemicamente confessionale (era stata questa la "conquista" più significativa raggiunta con Lortz), si passa ora alla comprensione teologica (detta anche "sistematico-ecumenica", in quanto condotta in dialogo e collaborazione tra teologi cattolici e riformati). Nell'opera *Die Theologie der Rechtfertigung bei Luther und Thomas von Aquin (La teologia della giustificazione in Lutero e Tommaso d'Aquino)*, pubblicata a Magonza nel 1967, Pesch rileva come le differenti interpretazioni della giustificazione da parte dei due teologi (e dunque, data la rispettiva autorevolezza dei due autori, le differenze tra la teologia cattolica e quella riformata) siano parimenti accettabili e complementari, in quanto entrambe solo parzialmente adeguate a esprimere l'azione di Dio sull'uomo. Tale indagine di Pesch, che ha reso possibile l'accordo cattolico-

¹¹⁹ ISERLOH, *Luthers Thesenanschlag*.

luterano sulla giustificazione del 1999, è di importanza capitale, se si considera come la dottrina della giustificazione per sola fede sia sempre stata considerata il nucleo fondamentale della teologia luterana. Di lì, secondo una concezione diffusa, sarebbe poi derivato il rifiuto della istituzione ecclesiastica, di parte dei sacramenti, e così via. In realtà, come pure abbiamo visto, non è su questo specifico contenuto teologico che si verificò la frattura tra il teologo di Wittenberg e la curia romana, bensì sul tema della Chiesa, in particolare della sua autorità, tema peraltro introdotto nel corso della polemica e manifestatosi in evidenza solo successivamente. Neppure è possibile, se non in un'operazione puramente astratta di deduzione logica, collegare alla (supposta) impostazione teologica della giustificazione il rifiuto dell'istituzione ecclesiastica. Esso è avvenuto, invece, anche a seguito della mancata disponibilità da parte di Roma a prendere in considerazione affermazioni luterane che erano ancora pienamente inseribili nell'alveo della tradizione cattolica.

Tra la fine del XX e l'inizio del XXI secolo ha compiuto passi decisivi anche l'edizione delle fonti di e su Lutero: oltre al già ricordato completamento, nel 2009, dell'edizione delle opere di Lutero, la *Weimarer Ausgabe*, sono apparsi, tra il 1988 e il 1991, i due preziosi volumi contenenti tutti i principali testi (con apparati critici e ampie introduzioni) della "causa", ovvero del processo di Lutero (*Dokumente zur Causa Lutherii*), e del suo progressivo scontro con la Chiesa di Roma, tra il 1517 e il 1521.

Quanto alla particolare situazione della storiografia in Italia a riguardo di Lutero, occorre rilevare innanzitutto la pressoché totale assenza di iniziative cattoliche. Il lavoro è stato quasi esclusivamente condotto da studiosi di area riformata e grazie all'encomiabile disponibilità della casa editrice Claudiana di Torino. Comprensibilmente, dunque, anche a motivo delle limitate forze della piccola, benché vivace, presenza riformata in Italia, si registra un forte ritardo nella pubblicazione delle fonti luterane. L'iniziativa più importante, nonché unica, in Italia, ossia la collana

delle "Opere scelte" di Lutero, lodevolmente avviata dall'editrice Claudiana nel 1988 e proseguita soprattutto grazie all'impegno e alla competenza di Paolo Ricca e Fulvio Ferrario, è ferma, finora, a quattordici titoli.

Quanto agli studi su Lutero, in particolare a quelli storici, continuano a brillare, purtroppo isolate, le opere di alcuni precursori, tra i quali in primo piano il *Lutero* di Giovanni Miegge (1900-1961), apparso la prima volta nel 1946 e opportunamente ripubblicato nel 2003. L'opera di Miegge, teologo riformato, è illuminante. Prendendo le mosse dall'analisi della giovinezza di Lutero, pone quindi al centro la sua crisi religiosa e indaga sulle vicende successive, fino al bando dall'Impero, sempre con sicuro fondamento documentario e profonda sintonia interiore con il protagonista delle vicende.

Tra i cattolici in grado di presentare Lutero in una ricostruzione storica correttamente basata sulle fonti e sorretta da aggiornata bibliografia dobbiamo senz'altro ricordare – sempre in veste di precursori piuttosto isolati – Mario Bendiscioli (1903-1998), anche per la voce *Lutero* provvidenzialmente entrata nella *Enciclopedia cattolica*, e Giuseppe Alberigo (1926-2007), autore di una breve sintesi su *La Riforma protestante*, del 1977. A un certo mutamento della considerazione cattolica di Lutero in Italia ha poi indubbiamente contribuito la ricorrenza del V centenario della nascita del Riformatore (1483-1983), anche con una serie di pubblicazioni, tra le quali possiamo ricordare l'opera collettiva *Lutero in Italia*, apparsa in quello stesso anno, con alcuni saggi indubbiamente innovativi.

Si deve constatare che, a tutt'oggi, non esiste una biografia di Lutero ampia e scientifica originariamente redatta in italiano; ovvero non si è ancora posto mano, in Italia, a un completo ripensamento di questa figura e del suo apporto alla storia della Chiesa.

Qualche considerazione sul passato e sul futuro

Al termine di questa veloce escursione nella storiografia cattolica su Lutero, possiamo innanzitutto chiederci quali siano stati i fattori che hanno contribuito alla innegabile, notevole, maturazione verificatasi soprattutto nel Novecento.

Sono sostanzialmente due. Il primo è il passaggio da una considerazione prevalentemente, se non esclusivamente, ecclesiastica, a una lettura propriamente storica. Per oltre tre secoli, la figura di Lutero è rimasta rinchiusa nel giudizio ricevuto in vita dall'autorità ecclesiastica, ossia la scomunica, radicale e globale condanna del suo pensiero e della sua persona. Tale giudizio rimase a lungo come l'unico possibile, al quale anche la storiografia doveva attenersi, secondo una duratura concezione strumentale della disciplina a supporto della dottrina riconosciuta come autentica dal magistero. Allorché, verso la metà dell'Ottocento, iniziò a costituirsi lo spazio per una maggiore autonomia scientifica per la storiografia ecclesiastica, anche il caso di Lutero poté essere valutato sulla base di un metodo finalmente adeguato alla complessità della vicenda storica.

Il secondo fattore è indubbiamente costituito dal ricorso diretto alle fonti, reso possibile dalla loro edizione a stampa, secondo criteri continuamente raffinati dalla ricerca e accettati dal consenso degli studiosi. Si è visto come proprio dalla mancanza di disponibilità delle fonti sia dipeso il particolare ritardo della storiografia cattolica in Italia. Fino alla seconda metà del Novecento, dunque, Lutero è sempre stato conosciuto a partire da quanto ne avevano scritto i suoi contrappositori. Ora, invece, attraverso l'ampliato ricorso alla documentazione, si può cogliere l'evoluzione del suo pensiero e individuare più agevolmente quale sia stato l'esatto punto di rottura con la Chiesa tradizionale: è quanto anche noi, in questa pur modesta sintesi, abbiamo potuto proporre al paziente lettore.

In conclusione, possiamo constatare uno strano, paradossale, divario tra i riconoscimenti del valore di Lutero in ambito ecclesiale – da cui abbiamo preso le mosse in questa appendice – e il

procedere della ricerca storica scientifica, nonché della sua, indispensabile, divulgazione. Senza la necessaria continuità di quel lavoro storico che, come visto, ha preceduto e reso possibile una nuova coscienza ecumenica, anche i riconoscimenti ecclesiali più autorevoli e gli apprezzamenti più generosi rischiano di rispondere solo, o prevalentemente, a esigenze di buona convivenza reciproca, tanto più in una fase così critica per la stessa sopravvivenza delle Chiese cristiane.

Ora, la continua ricerca della verità, obiettivo primo dell'indagine storica e componente essenziale di ogni autentico dialogo, esige ben altro che qualche reciproco complimento, più o meno d'occasione.

Bibliografia consultata

Fonti

- Commissione congiunta cattolica romana - evangelica luterana, *Dichiarazione Martin Lutero, testimone di Gesù Cristo* (1983), in *Enchiridion oecumenicon*, I, a cura S.J. Voicu - G. Cereti, Bologna, Dehoniane, 1986, pp. 743-751.
- Commissione luterana-cattolica sull'unità e la commemorazione comune della Riforma nel 2017, *Dal conflitto alla comunione*, Bologna, Dehoniane, 2014.
- H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum rebus fidei et morum*, 43ª edizione bilingue, a cura di P. Hünermann, Bologna, Dehoniane, 2012.
- Dokumente zur Causa Lutheri (1517-1521)*, I (1517-1518); II (1518-1521), herausgegeben und kommentiert von P. Fabisch und E. Iserloh (*Corpus catholicorum*, 41-42), Münster Westfalen, Aschendorff, 1988-1991.
- M. Lutero, *Alla nobiltà cristiana della nazione tedesca a proposito della correzione e del miglioramento della società cristiana* (1520), a cura di P. Ricca (*Opere scelte*, 11), Torino, Claudiana, 2008.
- M. Lutero, *Del papato romano* (1520), in Idem, *Scritti politici* (*Classici della politica*), Torino, UTET, 1959², pp. 61-121.
- M. Lutero, *Discorsi a tavola*. Introduzione, traduzione e note di L. Perini, Torino, Einaudi, 1983.
- M. Lutero, *La cattività babilonese della Chiesa* (1520), a cura di F. Ferrario e G. Quartino (*Opere scelte*, 12), Torino, Claudiana, 2006.
- M. Lutero, *La Lettera ai Romani* (1515-1516), a cura di F. Buzzi, Cinisello B., Paoline, 1991.
- M. Lutero, *La libertà del cristiano* (1520). *Lettera a Leone X*. Con in appendice la bolla *Exsurge Domine*. Introduzione, versione dal latino e note a cura di P. Ricca. Versione dal tedesco di G. Miegge (*Opere scelte*, 13), Torino, Claudiana, 2005.

- M. Lutero, *Le Resolutiones. Commento alle 95 Tesi* (1518). Versione dal latino di A. Alimonda e P. Ricca, introduzione e note di P. Ricca (Opere scelte, 14), Torino, Claudiana, 2013.
- M. Lutero, *Le tesi sulle indulgenze*, in appendice a G. Miegge, *Lutero. L'uomo e il pensiero fino alla Dieta di Worms (1483-1521)*, Torino, Claudiana, 2003, pp. 462-477.
- M. Lutero, *Un sermone sul Nuovo Testamento, cioè sulla santa messa* (1520), in Idem, *Messa, sacrificio e sacerdozio*, a cura di S. Nitti (Opere scelte, 7), Torino, Claudiana, 1995, pp. 95-145.
- WA = D. *Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe), Weimar, H. Böhlau Nachfolger - Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1966ss.

Studi

- K. Aland, *Hilfsbuch zur Lutherstudium*, Witten, Luther-Verlag, 1970³.
- G. Alberigo, *La Riforma protestante*, Brescia, Queriniana, 1977.
- M. Bendiscioli, *Lutero*, in *Enciclopedia cattolica*, VII, Città del Vaticano, Ente per l'enciclopedia cattolica e per il libro cattolico, 1951, coll. 1713-1727.
- H.R. Boudin, J.F. Gilmont, *Luther au tribunal de la recherche contemporaine*, in *Luther aujourd'hui*, pp. 7-33.
- M. Centini, *Silvestro Mazzolini: dai roghi della Valcamonica alla Santa Sede*, in *L'inquisizione e l'eresia in Italia: medioevo ed età moderna*. Omaggio ad Andrea Del Col, a cura di G. Ancona - D. Visintin, Montereale Valcellina (PN), Circolo culturale Menocchio, 2013, pp. 53-68.
- Ioannis Cochlaei *Commentaria de actis et scriptis Martini Lutheri*, ex officina Francisci Behem typographi, apud Sanctum Victorem prope Moguntium, 1549.
- H. Denifle, *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung*, Mainz, Kirchheim, 1904-1909; tr. it. a cura di A. Mercati, Roma, Desclée, Lefebvre e C., 1905.
- R. Dithmar, *In viaggio con Lutero. Una guida di viaggio biografica*, edizione italiana a cura di A. Saggese, Torino, Claudiana, 2008.
- R. Garcia Villoslada, *Martin Lutero*, Milano, Istituto di propaganda libraria, 1985-1987, 2 voll. (ed. or.: Madrid, BAC, 1976).
- H. Grisar, *Luther*, Freiburg i. B., Herder, 1911-1912; tr. it.: *Lutero. La sua vita e le sue opere*, Torino, SEI, 1933.
- E. Iserloh, *Luthers Thesenanschlag. Tatsache oder Legende?*, Wiesbaden, Steiner, 1962.
- H. Jedin, *Mutamenti della interpretazione cattolica della figura di Lutero e loro limiti*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 23 (1969), pp. 361-377.
- W. Kasper, *Martin Lutero. Una prospettiva ecumenica* (Giornale di teologia, 387), Brescia, Queriniana, 2016.
- M. Lienhard, *Martin Luther. Un temps, une vie, un message*, Paris-Genève, Le centurion - Labor et fides, 1983².
- M. Lienhard, *Martin Lutero. La passione di Dio*, edizione italiana a cura di S. Cavallotto, Roma, Borla, 2001.
- M. Lienhard, *Lutero Martin, 1483-1546*, in *Dizionario critico di teologia*, dir. da J.-Y. Lacoste, edizione italiana a cura di P. Coda, Roma, Borla - Città Nuova, 2005, pp. 791-796.
- J. Lortz, *La Riforma in Germania*, 2 voll., Milano, Jaca Book, 1971 (ed. or.: Freiburg i. B., Herder, 1939-1940).
- J. Lortz, E. Iserloh, *Storia della Riforma*, Bologna, Il Mulino, 1990 (ed. or.: Freiburg i. B., Herder, 1969).
- Lutero in Italia*, a cura di L. Perrone, Casale M., Marietti, 1983.
- Lutero nel suo e nel nostro tempo*. Studi e conferenze per il 5° centenario della nascita di M. Lutero, Torino, Claudiana, 1983.
- Luther aujourd'hui*, sous la direction de H.R. Boudin et A. Hossiau (Cahiers de la Revue théologique de Louvain, 11), Louvain-la-Neuve, Publications de la Faculté de Théologie, 1983.
- A. Maffei, *Giustificazione. Percorsi teologici nel dialogo tra le Chiese*, Cinisello B., San Paolo, 1998.
- J. Maritain, *Tre riformatori. Lutero - Cartesio - Rousseau*, Brescia, Morcelliana, 1976 (ed. or.: Paris, Plon, 1925).
- A. Mathieu, *La correspondance et les propos de table de Martin Luther: genres mineurs ou sources nouvelles pour la connaissance du Reformateur?*, in *Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte*, 34/2 (2007), pp. 115-127.
- G. Miegge, *Lutero, I, L'uomo e il pensiero fino alla Dieta di Worms (1483-1521)*, Torre Pellice, Claudiana, 1946 [nelle edizioni seguenti (Milano, Feltrinelli) con il titolo: *Lutero giovane*]; nuova edizione con il titolo originario: Torino, Claudiana, 2003.
- D. Olivier, *Le procès Luther 1517-1521*, Paris, Fayard, 1971.
- O.H. Pesch, *Die Theologie der Rechtfertigung bei Luther und Thomas von Aquin*, Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1967.

- O.H. Pesch, *Martin Lutero. Introduzione storica e teologica* (Biblioteca di teologia contemporanea, 135), Brescia, Queriniana, 2007 (ed. or.: Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1982).
- P. Ricca, *Lutero secondo Lutero: la Riforma*, in *Lutero nel suo e nel nostro tempo*, pp. 115-136.
- P. Ricca, *Lutero e il papa: la Chiesa*, in *Lutero nel suo e nel nostro tempo*, pp. 169-200.
- P. Ricca, *Lutero mendicante di Dio*, a cura di G. Caramore, Brescia, Morcelliana, 2010.
- S. Rostagno, *Doctor Martinus. Studi sulla Riforma*, Torino, Claudiana, 2015.
- H. Ross, *Die Quellen der Bulle "Exsurge Domine" (15.6.1520)*, in *Theologie in Geschichte und Gegenwart*, Michael Schmaus zum sechzigsten Geburtstag dargebracht von seinen Freunden und Schülern, hrsgb. von J. Auer und H. Volk, München, Karl Zink Verlag, 1957, pp. 909-926.
- V. Subilia, *Interpretazioni di Lutero*, in «Protestantesimo», 1983/1, pp. 1-18.
- B. Ulianich, *In memoriam Joseph Lortz (1887-1975)*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 11 (1975), pp. 508-511.
- J. Wicks, *Lutero e il suo patrimonio spirituale*, Assisi, Cittadella, 1984.
- J. Wirth, *Luther. Etude d'histoire religieuse*, Genève, Droz, 1981.

Indice

INTRODUZIONE	Pag. 5
I. LUTERO DALLA NASCITA ALLA "RINASCITA" » 9	
Origini familiari e formazione culturale..... » 9	
La scelta monastica..... » 12	
Gli studi teologici..... » 14	
La (ri)scoperta del Vangelo (o "esperienza della torre") » 17	
II. LA QUESTIONE DELLE INDULGENZE (1517) .. » 27	
Una prassi radicata e problematica..... » 27	
Abusi morali e perplessità teologiche..... » 30	
L'affare indulgenziale di Alberto di Magdeburgo..... » 32	
La reazione di Lutero..... » 38	
Le 95 Tesi..... » 43	
Una fede senza opere?..... » 50	
III. IL PROCESSO CONTRO LUTERO E I RIPETUTI TENTATIVI DI DIALOGO (1518-1519)..... » 55	
La repentina diffusione delle 95 Tesi..... » 55	
Il primo coinvolgimento di Roma..... » 57	
Nell'intrico della politica internazionale..... » 63	
L'incontro tra Lutero e il cardinal Gaetano..... » 65	
L'appello al papa..... » 71	

Il rallentamento imposto dalla situazione politica. . . .	Pag. 74
Lo scontro teologico con Eck.	» 77

IV. LA CONDANNA DI LUTERO E IL SUO ATTACCO

AL PAPATO (1520).	» 83
La conclusione del processo.	» 84
La concezione di Chiesa (non) maturata in Lutero . . .	» 87
L'assalto alla "fortezza" papale.	» 89
Condanna contro condanna	» 95
Uno sprazzo di luce serena.	» 98
Lo spettacolare epilogo.	» 102
Il bando dall'Impero.	» 103

CONCLUSIONE.	» 107
----------------------	-------

<i>Appendice. Appunti sugli sviluppi della considerazione cattolica a riguardo di Lutero</i>	» 111
--	-------

<i>Bibliografia consultata</i>	» 129
--	-------