

Tutto il materiale che consulti su
www.ilmondodisofia.it è gratuito.

Ti chiediamo solo di citare, nei tuoi lavori scientifici, il
nome dell'autore della tesi o dell'articolo.

Grazie!

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI MILANO
Facoltà di lettere e filosofia
Corso di laurea in Filosofia

**LUTERO:
IL TEOCENTRISMO E LA POLITICA**

Tesi di laurea di:
Adriano TORRICELLI
matr. n. **461346**

Relatore:
Prof. **Guido CANZIANI**

Anno Accademico **2001/2002**

INDICE :

<i>Introduzione</i>	p.1
1° CAPITOLO : <i>Lutero e la Scolastica</i>	p.5
1- La cultura tardo scolastica del medioevo e la riforma luterana	5
2- L'idea di patto	8
3- L' <i>humilitas</i> contro la superbia, un confronto teologico	14
2° CAPITOLO : <i>Il tema della predestinazione in Lutero</i>	p.35
1- La rottura con Roma	35
2- Il dibattito con Erasmo	36
3- Le origini dell'idea di predestinazione	51
4- Il significato della predestinazione nella teologia di Lutero	61
3° CAPITOLO : <i>La mistica in Lutero</i>	p.62
1- Trasformazione della teologia mistica nel tardo medioevo	63
2- La 'democratizzazione' della mistica in Lutero	67
3- Il <i>gemitus</i> e il <i>raptus</i>	71
4- L'alta mistica nella teologia di Lutero	77
5- La tradizione della teologia mistica in Lutero	80
4° CAPITOLO : <i>Politica ed ecclesiologia nella teologia di Lutero.</i>	p.96
1- Dipendenza del discorso politico dal discorso teologico	96
2- Visione politica del riformatore	97
3- Il rapporto tra lo stato e la chiesa	102
4- L'idea di chiesa in Lutero	109
5- Le ragioni storiche del contrasto	116
6- Conclusioni	124
<i>Nota bibliografica</i>	p.126

* I corsivi nelle citazioni testuali (ove non si tratti di parole latine o straniere) sono da attribuire all'autore.

INTRODUZIONE :

La presente tesi intende affrontare il pensiero del principale riformatore tedesco, Martin Lutero, nell'ottica della sua visione rigidamente *teocentrica*. Quel che si vuole dimostrare è come tutta la sua teologia, nonché gli altri aspetti del suo pensiero (quelli ecclesiologici e quelli politici), convergano nell'affermare la *centralità assoluta* del Dio creatore e reggitore del Cosmo, in contrasto con l'idea dell'autonomia di iniziativa (anche se parziale) delle sue creature.

Al fine di rendere più agevole la lettura di quel che segue, è sembrato opportuno intraprendere una prima esposizione d'insieme degli argomenti trattati nei quattro capitoli del testo.

1)

Nel primo capitolo, si danno inizialmente le *coordinate* dell'azione del riformatore. Essa consiste nella lotta contro gli atteggiamenti *autoredentori* della cultura devozionale cattolica e – contemporaneamente – in quella contro la tendenza alla sopravvalutazione della Chiesa – intesa come istituzione finalizzata a mediare il rapporto di ogni singolo uomo con la divinità. Il discorso passa quindi a considerare altri due aspetti del suo pensiero: l'onnipotenza divina (ossia l'idea della predestinazione) e la concezione interiore e passiva della fede (contrapposta a quella attivistica della dottrina romana).

Nel secondo paragrafo del capitolo, vengono affrontate le *due idee* medievali del patto tra Dio e uomo.

La prima è l'idea *oggettiva*, secondo cui Dio avrebbe stretto un patto con la Chiesa per la validità dei sacramenti da lei impartiti.

La seconda è l'idea *soggettiva*, per la quale esisterebbe un patto tra Dio ed ogni singolo cristiano: se quest'ultimo rispetta le leggi divine riceve la salvezza eterna, ma se non le rispetta il patto viene interrotto e la salvezza o la grazia negate.

Dopo questa analisi preliminare, si passa a descrivere l'idea di Lutero in merito al patto esistente tra Dio e l'uomo. A suo avviso infatti, nel *Nuovo Testamento*, il Creatore ha posto un nuovo tipo di accordo, consistente nella *promessa* di salvare tutti coloro che hanno fede in lui. Questa nuova idea riunisce in sé le due precedenti concezioni (oggettiva e soggettiva) del patto. La promessa infatti non è 'ricattatoria', ma vale sempre; e tuttavia essa ha comunque una validità limitata a coloro i quali hanno la fede.

Nel terzo ed ultimo paragrafo, si tenta infine un confronto teologico tra la visione cattolica (in particolare le tendenze diffuse all'*autoreddenzione*) e la dottrina di Lutero.

Secondo quest'ultima, l'uomo giunge alla fede e alla salvezza disperando di sé, cioè dopo avere acquisito consapevolezza del proprio peccato intrascendibile (e affermato perciò la propria distanza assoluta dal Dio trascendente). L'uomo è salvo – secondo Lutero – *in quanto* si riconosce colpevole.

Nella visione cattolica invece, la grazia che dona la salvezza viene ottenuta per mezzo delle buone opere, cioè dei *meriti* personali.

Si delineano così due visioni: l'una assolutamente passiva, l'altra (parzialmente) attiva.

Questa contrapposizione rimanda a quella tra 'teologia della gloria' (razionalistica e d'ascendenza scolastica) e 'teologia della *humilitas*' (la quale non aspira alla conoscenza di Dio ma a quella della propria finitudine, e si basa sull'avvertimento umano – che si manifesta attraverso il *gemitus* – del bisogno di *ricevere* la salvezza).

In quest'ottica quindi, la conoscenza di Dio viene totalmente negata, ma è data quella del Cristo della rivelazione. Quest'ultimo infatti viene incontro all'anima e la risolve dal suo peccato – anche se la situazione umana resta ambivalente: da una parte è di colpevolezza (*peccator*), e dall'altra di salvezza (*iustus*).

Il rapporto tra l'uomo e il Cristo è quindi un fatto solo *interiore*, non richiede perciò alcun sostegno di tipo materiale (ovvero non richiede l'attività mediatrice della Chiesa).

2)

Nel secondo capitolo viene invece trattato il tema della predestinazione, ponendo in luce sia la sua centralità nella problematica teologica di Lutero, sia la sua importanza nel determinare la separazione dalla Chiesa di Roma.

Si analizzano quindi due opposte (e celebri) visioni: quella sostenuta da Erasmo da Rotterdam, e quella sostenuta da Lutero all'interno del dibattito tra *Servo* e *Libero arbitrio*.

Nel primo si possono vedere, per certe versi, tracce importanti della teologia cattolica e scolastica, mentre per altri vi si riconosce già una personalità 'moderna'.

Nel pensiero del secondo invece, non essendovi posto per una visione moderata e 'scetticggiante' come quella del primo, ma solo per posizioni dottrinali nette e definite, si può riconoscere un'impronta ancora '*medievale*'.

I punti dello scontro (libero arbitrio, chiarezza delle Scritture, valore delle buone opere) vengono affrontati, in questo paragrafo, seguendo quella che è l'evoluzione del contenuto dei due testi della disputa.

Nel terzo paragrafo, infine, si tenta (anche sulla scorta di precedenti ricerche storiografiche) di ricostruire quali autori e quale percorso interiore portarono il riformatore alla formulazione della dottrina della predestinazione.

Si mostra come le influenze di maggior rilievo furono quella di S. Paolo e – soprattutto – quella di S. Agostino, da cui Lutero riprese fundamentalmente il concetto della giustizia *ineffabile* di Dio.

Successivamente si tenta brevemente di descrivere il pensiero teologico di Gabriel Biel riguardo alla libertà umana (e al patto con Dio), nonché l'influenza che esso ebbe su Lutero: ovvero i motivi per cui questi decise di rifiutarlo.

3)

Il terzo capitolo tratta delle resistenze delle problematiche mistiche medievali nel pensiero del riformatore.

Esse sono tanto più curiose, quanto più questi pare aver rifiutato le pratiche mistiche ed ascetiche del periodo precedente (assieme, come noto, all'idea stessa della vita claustrale).

Si mostra come la sottovalutazione (e la *quasi* negazione) delle pratiche di 'alta mistica' da parte del riformatore, trovasse il proprio antecedente in molti pensatori a lui vicini cronologicamente (peraltro non solo nei teologi, ma anche in vari movimenti culturali - come la *Devotio Moderna*).

Attraverso un confronto con la mistica tomistica, delineata nei suoi tratti essenziali, si tenta poi di descrivere la visione luterana dell'esperienza mistica.

Fondamentale in essa è l'idea dell'abbassarsi (*humilitas*) per *essere innalzati* (attraverso l'unione o il matrimonio interiore col Cristo redentore) – in contrapposizione alla visione cattolica, in cui prevale il solo momento ascetico positivo: ovvero quello dell'immedesimazione in Dio.

Si passa poi a descrivere, nel quarto paragrafo, quel che resta dell'esperienza di alta mistica nella teologia luterana. Essa non viene totalmente negata, ma posta come 'caso limite', ovvero come qualcosa su cui non si deve fare conto – anche in ragione del fatto che ciò che davvero importa è l'esperienza cristologica.

Nel quinto paragrafo, infine, si tenta un'esposizione della relazione che Lutero ebbe con tre diverse correnti della mistica medievale: con quella dionisiana, con quella di S. Bernardo (la 'mistica romanica'), con quella tedesca dei teologi renani.

Si dimostra inoltre come egli intrattenesse con quest'ultima un rapporto privilegiato, dal momento che ne riprendeva e ne sviluppava molti temi.

4)

Nel quarto ed ultimo capitolo, si dimostra infine come il discorso politico e quello ecclesiologico di Lutero (almeno nelle loro linee più generali) siano il prodotto della visione fin qui delineata sul piano teologico.

Oltre al fatto, trattato nel primo paragrafo, che l'attacco politico alle istituzioni romane iniziò col 1517 (ovvero un anno dopo la *prima* formulazione del *sola gratia*), si passa poi a

dimostrare (nel secondo paragrafo) come la concezione sociale di tipo ‘organicistico’ del riformatore dipendesse dal discorso sull’equidistanza delle parti sociali da Dio.

Si mostra poi come il rapporto tra lo Stato e la Chiesa fosse nel suo sistema – almeno teoricamente – di indipendenza reciproca, vista la diversità dei loro ruoli, e dei loro rispettivi ambiti di competenza (la carne e lo spirito).

Lutero inoltre, come qui si dimostra, teneva in modo particolare al principio dell’ordine sociale – in quanto in quest’ultimo egli vedeva una manifestazione della stessa volontà divina. Per tale ragione dedicava particolare attenzione alla dimostrazione di come *anche* il vero cristiano avesse il dovere di partecipare (seppure *solo* su richiesta del principe) alle imprese belliche, onde non incitare gli altri alla rivolta.

Nel quarto paragrafo, viene poi esposta la duplice natura della Chiesa cristiana: da una parte essa è puramente spirituale e invisibile, dall’altra invece è istituzionale e materiale. E anche se queste due specie di chiesa (l’una carnale, l’altra spirituale) non necessariamente coincidono, si deve - secondo misericordia - presumere che così sia.

Nel quinto paragrafo, si descrivono i motivi più specificamente politici del contrasto con l’istituzione papale. Essi dipendono effettivamente, ma *non* coincidono del tutto, con quelli di natura ecclesiologica.

Il *primo* di tali motivi è la ricchezza e la corruzione del clero, che gli impedisce di svolgere correttamente la propria missione predicativa ed educativa, ossia d’esempio pratico.

Un altro motivo consiste nelle pratiche religiose che la Chiesa ha diffuso tra i fedeli (ad esempio le indulgenze papali) le quali arricchiscono l’istituzione ecclesiastica, ma non i suoi fedeli.

Da questo secondo tema, si passa facilmente ai motivi d’ambito più politico economico del contrasto – decisamente diversi da quelli religiosi.

Questi due ordini di problemi, in ogni caso, convergono nella visione di Lutero attraverso l’idea di una ‘guerra santa sostenuta dalla nazione tedesca contro la tirannia spirituale e materiale di Roma’.

Infine, nella *conclusioni*, si dimostra sinteticamente come le due visioni (politica ed ecclesiologica) del riformatore siano espressione, nei loro rispettivi livelli, di quella più generale: cioè del suo pensiero teologico.

(I) LUTERO E LA SCOLASTICA:

1) La cultura tardo-scolastica del Medioevo e la riforma luterana:

Per comprendere il pensiero di Lutero è necessario conoscere il contesto storico e culturale da cui esso nasce, essendo tale pensiero interpretabile come una *reazione* ad alcune componenti di fondo della religiosità tardomedievale.¹

La dottrina luterana infatti, con i suoi concetti di grazia fede e giustizia, si poneva in netta antitesi rispetto a quelle idee del suo tempo che consideravano l'uomo come l'artefice della propria salvezza, attraverso il libero arbitrio e le pratiche espiatorie prescritte dall'istituzione ecclesiastica.

Questi due tipi di religiosità si possono definire come antitetici, dal momento che l'uno si caratterizzava come umanistico e mondano (poiché poneva nell'uomo l'iniziativa della salvezza) mentre il secondo, mettendo l'accento sulla potenza divina e sull'incapacità dell'uomo di ottenere *da solo* la salvezza, si caratterizzava come assolutamente teocentrico.

Come sottolinea James Atkinson², l'esigenza di rivalutare il mistero divino e la

¹ Il termine '*religiosità tardomedievale*' viene utilizzato in questo paragrafo in riferimento ad una concezione delle pratiche religiose di natura *devozionale* (attestata da moltissimi documenti del periodo, per esempio dalle *95 tesi* di Martin Lutero) diffusasi, a livello popolare, anche a causa dell'influenza esercitata sulle masse dalle correnti del pensiero scolastico. (I filosofi e i teologi appartenenti a quelle correnti, oltre a svolgere le attività connesse con il magistero, avevano assunto in seno alla Chiesa stessa un compito di *definizione dottrinale*, e un ruolo di guida, sia teorica che pratica, nei confronti delle stesse masse dei fedeli.)

Con questa locuzione, quindi, intendo riferirmi ad una serie di atteggiamenti e di convinzioni, già profondamente radicati nel XV secolo, riassumibili – come si mostrerà meglio più avanti – in due idee: a) quella dell'esistenza del *libero arbitrio* umano; b) e quella della capacità di ottenere, attraverso *le opere o i meriti*, la grazia divina.

² Cfr. James Atkinson, *Lutero, la parola scatenata*, Torino, Claudiana 1983, p.94 ss.; dove si legge ad esempio: "Quando un uomo ha visto l'enormità del suo peccato, la risposta è quella dell'ubbidienza e della resa a Dio che è grazia e misericordia personificate. (...) La fede *non è mai* in alcun senso, una *conquista o uno sforzo umano*, un *tentativo di mettere qualcosa di*

sua potenza assoluta, contro l'eccessiva fiducia nell'uomo e nella sua libertà d'azione (che caratterizzava da sempre la cultura scolastica) fu alla base della riforma della dottrina cristiana operata da Lutero.

La 'teologia della croce', che stabilisce che l'uomo si può salvare solo attraverso la misericordia divina, fu essenzialmente una rivalutazione di quei temi 'mistici' che avevano caratterizzato l'inizio della cultura cristiana e che col tempo avevano gradualmente perduto il proprio spessore nell'ambito della sensibilità medievale. Lutero (ed il successivo sviluppo della teologia riformata) liberò con la propria dottrina quelle idee e quegli atteggiamenti religiosi che da tempo la chiesa cattolica, ormai mondanizzata, tendeva a reprimere o quantomeno ad ignorare.

Si contrapposero allora due differenti concezioni della religione: la prima incentrata sull'autorità della chiesa (come istituzione mondana) quale mediatrice tra la dimensione umana e quella divina, e sul libero arbitrio (capace di libere azioni e espiazioni), fiduciosa insomma riguardo alla forza umana di fronte a Dio; la seconda che al contrario affermava l'esigenza di un rapporto diretto tra Dio ed uomo e che si impegnava a ribadire sia la debolezza umana sia l'assoluta potenza di Dio (ovvero del mistero della sua volontà e sapienza).

Ma quella tra attività e passività umana non è la sola differenza tra i due orientamenti religiosi.

Anche il concetto di fede cambia radicalmente. Per la cultura tardomedievale infatti la fede è una fiducia incrollabile (poiché basata su un atteggiamento della volontà, libera dalla ragione umana) non tanto nella Sacra scrittura quanto nell'istituzione ecclesiastica, che di essa raccoglie il messaggio e che lo rappresenta di fronte ai fedeli. Si ha perciò una *cieca* fiducia (per altro motivata razionalmente da motivi di credibilità quali i miracoli della tradizione o la potenza storica della chiesa) nei confronti di un istituto terreno specifico.

Questa componente mondana fu alla base della ribellione spirituale di Lutero. In opposizione a quest'idea di fede (che implicava per il popolo tedesco una sottomissione economica e politica, oltre che religiosa) egli sviluppa un nuovo - e per certi versi antico - concetto di fede, intesa come certezza interiore e purezza di intenti e di coscienza.

umano nel contratto con Dio, per esempio buone opere e sforzi."

Da una visione autoritaria che fa della fede una fede nell'autorità, Lutero sviluppò una *fede libera*, ispirata alla Scrittura ma non sottomessa dogmaticamente neppure ad essa, come spiega nel saggio *Sulla Libertà del cristiano*.³

Mi pare quindi si possa affermare che la visione luterana si contrappose alla concezione religiosa quale era sostenuta dalla chiesa cattolica romana, essenzialmente su due punti: l'impostazione 'umanistica' (nel senso di una fiducia nell'efficacia della volontà umana) e l'idea esteriore di fede della prima, contro il teocentrismo e la certezza di fede del protestantesimo.

Questa nuova visione della religiosità si distaccava inoltre dalla precedente anche riguardo al *ruolo sociale* della Chiesa come istituzione: è innegabile infatti che la Chiesa cattolica, oltre che più 'oppressiva', risultasse anche più protettiva nei confronti dei fedeli; mentre la conseguenza che il pensiero teologico di Lutero (attraverso la propria impronta *interioristica* ed individualistica) ebbe sul mondo sociale e culturale tedesco, fu essenzialmente quella di favorire lo sviluppo di una mentalità più libera, che lasciava un maggiore spazio all'iniziativa dei singoli individui (con le conseguenze sociali – a volte disastrose – che tutti conoscono: per esempio le insurrezioni del 1525).

2) Idea di patto:

³ Per capire il valore della libertà nella visione di Lutero, può essere utile rileggere alcuni passi iniziali dello scritto *Sulla libertà del cristiano* (M. Lutero, *Scritti politici*, Torino, U.T.E.T. 1949), nei quali egli scrive: "(...) Affinché possiamo comprendere fino in fondo che cosa sia un cristiano e in che cosa consista la libertà che Cristo ha acquistato per lui e ha a lui donata - della qual cosa S. Paolo molto scrisse - voglio proporre due proposizioni: Un cristiano è *libero signore su tutte le cose* e non è soggetto a persona alcuna. - Un cristiano è servo in tutte le cose ed è soggetto ad ognuno" (p.367). In tali passi emerge il valore della libertà per il cristiano, il quale è signore *su tutto in quanto spirito* e soggetto a tutto in quanto carne.

Questo significa che la componente spirituale, che Dio ha posto nel cristiano, lo rende libero di fronte a tutto e contemporaneamente lo congiunge spiritualmente (e, si badi, in senso non dogmatico) con la S. Scrittura – come attesta, ad esempio, ciò che Lutero scrive poco dopo: "(...) L'anima non ha altra cosa né in cielo né in terra *nella quale vivere pia e libera ed essere cristiana*, oltre al santo *Evangelo*, la parola predicata da Gesù" (ivi, p.368).

Lutero non è abitualmente considerato un 'teologo del patto', "la sua teologia infatti non è un sistema nel quale l'idea di patto costituisca un elemento dominante che mette in ombra tutto il resto".¹

Tuttavia si può dimostrare come la riflessione su quest'idea sia stata, per il giovane Lutero, uno stimolo efficace per lo sviluppo della propria teologia dell'*humilitas*.

La presenza di tale idea all'interno della sua visione trovava la sua origine essenzialmente nei teologi del Medioevo - e soprattutto in quelli del tardo Medioevo -; già da molto tempo, infatti, essi si occupavano di questo aspetto del rapporto tra Dio ed uomo.²

E' allora necessario, per comprendere la visione di Lutero, risalire alle origini e agli sviluppi di questo concetto teologico.

L'idea di patto, che si sviluppò a partire dall'inizio del Medioevo, fu, in gran parte, il risultato della doppia lotta sostenuta da Agostino contro i Donatisti e i Pelagiani.³

Contro i primi, che sostenevano la non efficacia dei sacramenti se impartiti da un sacerdote indegno, Agostino sviluppò la concezione secondo cui Dio non lascia rovinare la sua opera da strumenti peccaminosi.

Sulla scia di tale concezione soprattutto gli esponenti della scuola francescana, da Bonaventura a Duns Scoto, e da Ockham fino a Gabriel Biel, affermarono con sempre crescente insistenza l'idea che i sacramenti dovessero la propria efficacia al *patto* di Dio con la Chiesa.

Secondo una tale visione, infatti, i sacramenti agiscono come remissione dei peccati solo in quanto si basano su un patto.

¹ H. A. Oberman, *La riforma protestante: da Lutero a Calvino*, Bari, Laterza 1986, cap. IV, par. 3, p.100.

² Cfr. H. A. Oberman, *La riforma protestante*, ed. cit., cap. IV, par.3, p.101: "Non si tratta naturalmente [parla dell'idea di patto di Lutero] di uno sviluppo *ex nihilo*; anche i teologi del Medioevo, in specie del tardo Medioevo, si occupano del patto di Dio con l'uomo."

³ Ibidem: "In rapporto al duplice aspetto con cui Agostino nel suo contrasto con i Donatisti e i Pelagiani affronta il problema della salvezza cristiana, si sviluppa nell'età successiva un'idea di patto tanto oggettiva quanto soggettiva".

E' quella che si può definire l' 'idea *oggettiva* di patto', poichè secondo una tale idea esso non è stato stipulato tra Dio e l'uomo, ma tra Dio e la sua Chiesa (ossia con l'istituzione *permanente*). Ciò implica quindi che un tale patto non possa più essere interrotto dopo esser stato stipulato, e che non abbia un valore condizionale - in quanto non dipende dalle scelte degli individui -, ma *obbiettivo* e stabile. (Questa concezione rimanda all'idea, di cui si parlerà più avanti, che venne formulata anni dopo da Lutero).

Nella controversia con i Pelagiani, ossia con i sostenitori dell'efficacia del *libero arbitrio in materia di salvezza*, S. Agostino affermò invece la necessità radicale della *grazia*. E fu a partire da una tale dottrina agostiniana, che si sviluppò successivamente (attraverso alcune modifiche posteriori, legate soprattutto ad esigenze pratiche nella cura delle anime) l'idea *soggettiva* del patto.

Heiko A. Oberman sostiene che "il risultato di un tale processo [di trasformazione delle tesi agostiniane antipelagiane] fu la formulazione dell'assioma: *facientibus quod in se est, Deus non denegat gratiam*, sviluppatosi nella prima età scolastica, e sostenuto all'unanimità da tutti i teologi della scuola francescana – Alessandro di Hales, Bonaventura, Duns Scoto, Ockham e Gabriel Biel – nonché dal giovane Tommaso".⁴

Secondo tale visione, che riprende la distinzione scolastica tra la *potentia absoluta* e la *potentia ordinata*⁵ in Dio, "Dio (...) si è impegnato col suo patto *prima* dell'inizio dei tempi a concedere la grazia a coloro che si adoperano secondo le proprie forze e a ricompensare adeguatamente le opere realizzate con il concorso della grazia".⁶

⁴ Cfr. H. A. Oberman, op. cit., cap. IV, par. 3, p.102.

⁵ Riguardo ai legami che l'opera di Lutero intrattiene coi dibattiti e i problemi della tarda scolastica sul tema della *potentia Dei*, e in particolare con la distinzione tra potenza *ordinata* e la potenza *assoluta*, si veda H. A. Oberman (*La riforma protestante*, ed. cit., cap. III, par.2, p.58), dove scrive che Lutero riprende il concetto, tipico della filosofia nominalista, della *potentia ordinata* di Dio, a cui tuttavia conferisce "al posto del suo originario significato gnoseologico, un'accentuazione soterologica." Infatti, in Lutero, tale concetto non indica "innanzitutto l'ordine stabilito dalla imperscrutabile e libera volontà di Dio (...), ma è in modo inequivocabile l'*ordine della redenzione* in Gesù Cristo che Dio nella sua misericordia ha istituito come rifugio per il peccatore minacciato."

⁶ H. A. Oberman, op. cit., cap. IV, par. 3, p.102.

Ne deriva che la grazia, ovvero la salvezza, è donata da Dio in modo necessario: tuttavia non per una necessità assoluta (cioè *costrittiva* per Dio), ma solo per una *necessitas immutabilitatis*, in base alla quale Dio resta fedele a sé: cioè al suo patto.

Quest'idea sfugge all'accusa di pelagianesimo, dal momento che il concorso della libertà e della volontà umane è minimo. L'esempio che si può portare per illustrare tale apporto, è quello di un uomo che, caduto in un fosso, viene tirato fuori da un robusto salvatore, ma che coi suoi sforzi anziché agevolare il suo salvataggio finisce per ostacolarlo. Seppure l'uomo faccia dei seri *tentativi* per uscire dal peccato - tentativi che inducono Dio a salvarlo - egli non dà alcun apporto oggettivo alla 'concreta' azione divina che lo porta alla salvezza.

Nonostante tali considerazioni però, questa visione era comunque marcata da un forte risalto dato alla libera volontà umana e alle opere, e supposeva quindi che il patto tra Dio e il singolo uomo potesse essere interrotto, ovviamente nel caso che quest'ultimo mancasse al proprio impegno di *facere quod in se est*.

Esso richiedeva, contrariamente al patto oggettivo, una collaborazione attiva da parte dell'uomo e senza questa collaborazione veniva interrotto.

In ogni caso, le due idee di patto proprie della teologia medievale costituivano fondamentalmente un'unità, in quanto nei loro aspetti oggettivi e in quelli soggettivi derivavano da una fonte comune: S. Agostino.

Riassumendo, come i sacramenti procurano la grazia oggettiva, le opere meritorie viceversa procurano quella soggettiva, entrambe per un patto di Dio: con la Chiesa e con i fedeli.

Secondo Oberman, Lutero si accostò a queste teorie soprattutto attraverso la lettura della *Canonis Misse Expositio* di Gabriel Biel⁷, dove trovò delle interpretazioni del testo biblico che ne riconducevano il significato all'idea di patto.

A prima vista, Lutero confutò tali idee. Contro l'idea soggettiva infatti egli ribatteva, già nella sua prima lezione sui Salmi, mostrando come in questi ultimi si affermasse che "più nessuno è saggio o cerca Dio", ed concludendone che si

⁷ Cfr. H. A. Oberman, op. cit., cap. IV, par.3, p.105, n.81: "Glosse di Lutero al *Collectorium* (...) di Gabriel Biel e alla sua *Sacri canonis misse expositio* (...)".

dovesse escludere la validità della teoria del *facere quod in se est*.⁸

Contro l'idea oggettiva invece, egli rimarcava la differenza tra la Parola divina, espressa nei Sacramenti, ed il resto della creazione. (La creazione infatti aveva secondo lui valore in se stessa, in quanto dono fatto da Dio all'uomo; mentre la Promessa, per avere valore, richiedeva la *fede* da parte degli uomini.)

Tali affermazioni, che senza dubbio negavano la visione medievale e scolastica del *pactum*, nascondevano però un'affinità con quella visione – affinità che risalta attraverso un'analisi più approfondita della teologia di Lutero.

Lutero mise *chiaramente* in evidenza (tra i pochi nel proprio tempo) la distinzione sussistente tra l'*Antico* e il *Nuovo* patto, tra l'antica e la nuova legge.⁹ Con tale distinzione inoltre, egli si distanziò dal Medioevo ed anche in parte dalla successiva teologia riformata.¹⁰

L'antico patto (quello contenuto nel Vecchio Testamento) era un patto *bilaterale*, in quanto basato sulle opere o sui meriti: e come tale esso poteva

⁸ Lutero infatti, nel periodo in cui si dedica alla prima lezione sui Salmi e studia il commento alla messa di Biel (il quale sostiene che passi come quello di Luca 11,9 "cercate e troverete", convalidino la sua teoria del patto) obietta che tali passi non possono alludere al *facere quod in se est*, osservando: "Come se quelle parole possano significare che senza la grazia è in nostro potere cercare e convertirci, laddove il Salmo 13[2] dice che più nessuno è saggio e cerca Dio." (cfr. H. A. Oberman, op. cit., cap. IV, paragrafo 3, p.105).

⁹ La distinzione tra Antico e Nuovo Patto è formulata molto chiaramente all'interno del *Servo Arbitrio*, Torino, Claudiana 1993, p.240, dove Lutero scrive: "Il Nuovo Testamento è costituito essenzialmente di *promesse ed esortazioni*, così come l'Antico Testamento è costituito essenzialmente di *leggi e minacce*. Nel *Nuovo* Testamento viene predicato infatti l'Evangelo, il quale non è altro che la parola attraverso cui sono offerti lo Spirito e la grazia per la *remissione* dei peccati (...) e questo del tutto *gratuitamente* e per la sola misericordia del Padre (...). Quanto poco la Diatriba comprenda tutto ciò, lo mostra bene il fatto che non sa distinguere tra l'Antico e il Nuovo Testamento; in entrambi infatti non vede quasi altro che leggi e comandamenti (...)"

Da tale passo emerge chiaramente come l'Antico Testamento si basasse secondo Lutero sul un patto *bilaterale*; e come il Nuovo Testamento al contrario fosse basato su una *promessa*: ossia su un patto *unilaterale*.

¹⁰ H. A. Oberman, *Riforma protestante*, ed. cit., cap.IV, par.3, p.107: "A mio avviso, Lutero si allontana dalla tradizione interpretativa preesistente - e al tempo stesso dalla futura teologia riformata - nella distinzione introdotta tra antico e nuovo, cioè tra legge antica e nuova. (...)"

essere sciolto nel caso che l'individuo non tenesse fede all'impegno preso.

Il nuovo patto invece, espresso nel *Vangelo* o nel Nuovo Testamento, era secondo Lutero un patto *unilaterale*, perché poggiava sulla sola misericordia di Dio - anziché sulle opere umane. Per tale ragione esso non poteva venire interrotto a causa dei peccati degli uomini, i quali tuttavia restano tali e come tali venivano puniti.

La legge espressa nel Nuovo Testamento non era allora una legge formulata da Dio per i credenti, ma per Dio stesso. Data la validità assoluta e non condizionale di essa, Lutero con tale formulazione del *pactum* si riallacciava all'idea *oggettiva* propria della teologia medievale.

Se quest'ultima infatti sosteneva che Dio si era impegnato a concedere la grazia agli uomini attraverso i sacramenti impartiti dalla Chiesa, d'altra parte il patto unilaterale (o *monopleurico*) di Lutero consisteva nella decisione di Dio di salvare i cristiani solo attraverso la propria misericordia: ovvero secondo un criterio che non dipendeva dalle opere umane.

In *entrambi i casi*, la salvezza dipendeva dunque non dalla libera e mutevole azione dell'uomo, ma dalla stabile volontà divina: ossia dalla *necessitas immutabilitatis*.

Bisogna però notare come la teoria del patto di Lutero riprendesse *anche* l'aspetto condizionale (o *soggettivo*) della precedente visione medievale.

Difatti, anche se i cristiani non venivano salvati per le proprie azioni o per i propri meriti, l'idea soggettiva e quella oggettiva venivano comunque ricollegate tra loro in una nuova unità attraverso l'introduzione di una variante fondamentale, secondo la quale il patto determinava la giustificazione e la salvezza: ma richiedeva al tempo stesso la fede in Cristo.

In base a quest'analisi dell'evoluzione dell'idea di patto dal Medioevo fino alla teologia di Lutero, si può quindi affermare che all'interno di quest'ultima le due idee (soggettiva ed oggettiva) del *testamentum*, ovvero del *pactum*, venissero ricollegate in una terza idea, nella quale si dava risalto alla fede.

Il patto *monopleurico* di cui parla Lutero infatti, era essenzialmente una promessa fatta da Dio agli uomini, che non implicava come tale nessuna condizione da soddisfare *oltre* alla fede, che quindi diventava l'unica

‘condizione’ necessaria per la salvezza.

Il ruolo delle opere umane in questa visione passava in secondo piano, dal momento che esse perdevano il proprio ruolo salvifico di fronte a Dio. Per tale ragione inoltre il patto *monopleurico* si poteva anche definire - come ho già fatto sopra - come una promessa fatta da Dio agli uomini.

D'altra parte bisogna sottolineare come, in quella concezione, l'aspetto condizionale riemergesse attraverso l'idea secondo cui tale patto esige la *fede* nella promessa: ossia la fede in Cristo, e che quest'ultima presupponeva, per poter sussistere, quell'atteggiamento interiore che è possibile qualificare come *humilitas*.

Che cosa si intenda poi con questo termine, lo si comprenderà meglio attraverso gli sviluppi di questo discorso sul patto.

3) L'*humilitas* contro la superbia. Un confronto teologico:

La nuova idea di patto era caratterizzata, come si è visto, dall'assenza di una condizione posta per la salvezza. In questo senso essa non dipendeva in alcun modo dal merito dell'uomo, e si allontanava così dalla concezione antica propria del periodo medioevale.

Tuttavia, come si è detto, anche l'adesione a questo nuovo patto comportava il soddisfacimento di una *condizione*. Esso richiedeva infatti che l'individuo credesse nella promessa divina, ossia che avesse *fede* in essa (sebbene ciò avvenisse in modo molto diverso da prima, poiché non dipendeva più dalla libera scelta umana, ma dalla volontà *predestinante* di Dio).

E' appunto all'interno del processo interiore che culmina nell'acquisizione della fede, che si colloca il tema esistenziale dell'*humilitas*: è a partire da questo processo, quindi, che se ne può comprendere il significato.

L'umiltà è, in questa concezione, la condizione fondante per la fede stessa, in quanto comporta il riconoscimento del proprio stato *intrascendibile* di peccato, e perciò, in un secondo momento, del proprio bisogno di ricevere un aiuto dall'esterno.

L'*humilitas* è insomma la condizione fondante del nostro volgerci *extra nos*:

ossia verso la trascendenza divina¹, ed è perciò il presupposto stesso della certezza di fede.

In quest'ottica, quindi, l'umiltà non è più la condizione preparatoria della grazia, ma al contrario è lo *stato costante* dell'uomo nella fede. L'uomo non può infatti aver fede in Dio se non nella consapevolezza della propria colpevolezza o finitudine; mentre senza quest'ultima, anche l'aspirazione alla salvezza divina non potrebbe che venir meno.

L'*humilitas* è perciò, in quanto riconoscimento della propria condizione di peccato, indispensabile al mantenimento della fede, e non vive solo come *virtus* preparatoria (secondo la lezione cattolica) all'ottenimento di essa. La teologia di Lutero pone allora il concetto del riconoscimento della propria colpevolezza *al centro* stesso della condizione umana – mentre la precedente visione soggettiva del patto attribuiva ad esso un significato soltanto *preparatorio* in vista della salvezza.

Per Lutero, la salvezza individuale era ottenuta (paradossalmente) solo attraverso il disperare di essa, come riassume efficacemente la formula: *simul iustus et peccator*.

L'idea che il peccato e la grazia divina procedessero paralleli (dal momento che la consapevolezza dell'individuo riguardo alla propria reale condizione terrena era ciò che permetteva l'ingresso in essa della trascendenza, attraverso la fede nella promessa divina) contraddistingueva in modo essenziale la teologia luterana rispetto a quella cattolica e romana del suo tempo. Secondo quest'ultima, infatti, la fede e la salvezza erano momenti *successivi* all'umiltà, poiché implicavano, attraverso le buone opere e i meriti, il superamento (per quanto parziale) di quella condizione che aveva precedentemente suscitato l'umiltà stessa: ossia dello stato di peccato.

Alla luce di questa contrapposizione, si distinguevano secondo Lutero una

¹ Cfr. H. A. Oberman, *Riforma Protestante*, ed. cit., cap.IV, par.2, p.99: "L'*humilitas* così definita, che si riscontra già nel nucleo più antico della *prima lezione sui Salmi*, non è però solo una forma psicologicamente affinata della cosiddetta 'virtù monastica medievale'; il concetto di *humilitas* è piuttosto gravato dello stesso carico dell'espressione *extra nos*."

La certezza della propria insufficienza, e quindi del *bisogno* di ricevere un aiuto dall'esterno di sé (*extra nos*) è dunque il vero significato dell'*humilitas* in Lutero.

teologia dell'*humilitas*, e una teologia della *gloria*.

Mentre la prima implicava l'abbandono della presunzione umana circa la salvezza, e quindi anche una fiducia *incondizionata* nella giustizia del Creatore e nella volontà divina; la seconda invece, tacciata di pelagianesimo dal riformatore (nonostante cercasse, come si è visto, di minimizzare il più possibile l'efficacia dell'intervento umano), presupponeva la capacità da parte dell'uomo di influenzare le scelte divine e poneva di conseguenza quest'ultimo *implicitamente* su di un piano paritario rispetto a Dio.

La sottolineatura della problematica dell'*extra nos* e del *gemitus*, chiarisce dunque la natura del rapporto che Lutero pone fra Dio e l'uomo: rapporto segnato dall'*assenza totale* di Dio nella dimensione umana e terrena, e tuttavia anche dal bisogno imprescindibile di tale presenza – bisogno soddisfatto *solo in parte* dal patto e dalla promessa di Dio (cioè dalla fede dei credenti nella rivelazione) nella dimensione umana.²

Dal momento poi che la fede nel Dio rivelato è l'unica possibilità di una tale presenza nell'esistenza terrena dell'uomo, diviene fondamentale la figura del Cristo o del Figlio incarnato. La fede in quest'ultimo infatti (con la centralità che viene ad assumere nel discorso religioso) finisce per porre in secondo piano la stessa ricerca del Padre, dal momento che come scrive Lutero (fissando la distinzione tra *Deus nudus* e *Deus revelatus*) nel *Servo Arbitrio*: “una cosa è discutere del Dio o della volontà divina *che ci è stata predicata, rivelata e offerta [Cristo]* per essere oggetto di culto; un'altra è invece discutere del Dio *che non ci è stato predicato, rivelato e offerto [Dio increato]* per essere oggetto di culto. In che misura infatti Dio vuole rimanere *nascosto e a noi sconosciuto*, è cosa che non ci riguarda affatto.”³

² Non bisogna tuttavia trascurare il fatto che quest'impostazione, propria della teologia luterana, che si può definire *'anti-platonica'* (nel senso di porre una *distanza pressoché assoluta* tra la dimensione umana e quella divina), si ponga come antitetica rispetto a gran parte della filosofia del *XIV e XV secolo*: quella ad esempio di Pico o di Ficino. Sul rapporto tra Lutero e gli esponenti della corrente umanistica e platonica, si veda il secondo capitolo (dove tratta dell'idea di giustizia prima della formulazione datane da Lutero.)

³ M. Lutero, *Servo Arbitrio*, ed. cit., p.226.

L'*humiltas* rimandava perciò alla fede. E questa a sua volta rimandava alla promessa della rivelazione come a una 'zattera di salvataggio' nel mare del peccato, rendendo così centrale la figura del Cristo.

Ciò avveniva in contrasto con l'impostazione cattolica, secondo la quale il Cristo Redentore si poneva di fronte ai fedeli tanto come un esempio di umiltà, quanto come un primo *mezzo* di purificazione o di liberazione dal proprio peccato: ovvero come 'garanzia' del futuro ricongiungimento al Padre celeste.

Al contrario invece, in Lutero, il concetto dell'*humiltas* implicava la consapevole rinuncia al Padre, e la sofferta rassegnazione alla propria condizione di peccato.

Esso escludeva perciò che si potesse avere già in questa vita la certezza di un futuro ricongiungimento con il Dio trascendente, ed escludeva quindi il superamento dell'umana situazione di bisogno, fede e attesa. L'uomo non può, in altri termini, *ricongiungersi* per essa con Dio già in questa vita, ma deve piuttosto vivere nell'attesa e nella *speranza* di tale riconciliazione: e in ciò consiste appunto la sua *umiltà*.

L'*humiltas* dunque (in quanto prepara la fede nella promessa fatta da Dio all'uomo attraverso il figlio unigenito) è, nella teologia riformata di Lutero, *il solo e l'unico* presupposto per la salvezza oltretterrena, e come tale esclude la validità di qualsiasi mezzo a lei estrinseco in vista della salvezza stessa.

Questo concetto emerge chiaramente, ad esempio, dal passo seguente, tratto dalla *Cattività babilonese della Chiesa di Roma*: "Questa *promessa* [di Dio] vale infinitamente di più di tutta la *pompa* di opere, cerimonie e rituali e di tutto ciò che è stato introdotto nel sacramento per umana volontà. Nella *promessa* di Dio sta ogni altra possibilità di salvezza (...), se non *si crede* in essa, non si raggiunge la salvezza, poiché non si crede alla verità divina che la promette."⁴

Emergono allora due idee del rapporto con la trascendenza: la più antica che vede nel Cristo il *mediatore*, ovvero un 'mezzo' dato agli uomini per superare lo stato di separazione dal Dio trascendente *già* nella dimensione terrena; la seconda invece che pone l'uomo nell'attesa e nella speranza di questo

⁴ Martin Lutero, *Opere politiche*, Torino, U.T.E.T. 1949, p.277.

superamento, senza altra garanzia oltre alla fede stessa riguardo ad esso.

Vivere nella fede significava per Lutero esser privi di altre garanzie, oltre alla fede nella promessa, riguardo alla propria salvezza futura.

In questo modo il discorso sull'*humilitas* cristiana riportava la problematica religiosa all'interno della sola *coscienza interiore*, escludendo ogni mediazione esterna al rapporto fra Dio ed uomo, e facendo inoltre implicitamente della fede il momento *più alto* della stessa vita interiore dell'uomo.

Il rapporto con l'Assoluto passava soltanto attraverso la fede in Cristo, cioè nella promessa di Dio, e rimaneva esclusivamente nel chiuso dell'interiorità umana, senza richiedere mediazioni estrinseche a questo rapporto.

La fede in Dio - in altri termini - era secondo Lutero fede in Cristo, non fede in Dio attraverso Cristo: il che significava che attraverso Cristo non si giungeva a Dio, e che giungendo al Figlio incarnato era *terminato* per l'uomo l' 'itinerario' terreno verso Dio.

Il rapporto dell'uomo con Cristo diventava così una realtà pressoché definitiva, che escludeva ogni elemento estraneo a sé, e si collocava solo ed unicamente all'interno della coscienza del credente.

Per tale ragione la fede veniva intesa da Lutero non come il *mezzo* che era stato dato all'uomo per ottenere la vita eterna, ma piuttosto come una prima forma terrena di salvezza: totalmente *interiore* e sorretta dall'*humilitas*.

Tuttavia le implicazioni logiche e teologiche di questo concetto nel sistema di Lutero, sono molto ampie e vanno perciò analizzate in modo più dettagliato, come si cercherà di fare qui di seguito.

a) *Humilitas* cristiana:

L'idea di patto unilaterale avanzata da Lutero (definibile, si è visto, anche come un patto *monopleurico*) non comportava più, come si è detto, alcuna opera né alcun merito da parte dell'uomo, ed era quindi libera da qualsiasi condizione necessitante nella scelta di coloro a cui doveva essere impartita la salvezza.

Il patto era per questo non tanto una legge data da Dio agli uomini, quanto piuttosto una decisione che il Creatore aveva preso con se stesso.

Unica condizione posta per la salvezza dell'uomo era la fede, ovvero l'adesione

al patto divino. Essa implicava che si credesse nel patto o nella promessa fatta da Dio.

A questo proposito, Lutero citava i passi biblici in cui veniva messo in risalto il valore della fede per la salvezza – oltre alla semplice affermazione secondo cui, se Dio fa una promessa, “non ci si accosta ad essa né con le opere, né con le proprie forze, né per merito alcuno, ma *per mezzo della sola fede*”¹: la fede era quindi, come tale, fede nella promessa divina.

Attraverso l'analisi del processo che sfocia nella fede si può dunque comprendere appieno il significato dell'*humilitas* nella teologia di Lutero, all'interno della quale tale concetto ha un ruolo preponderante.

Il significato dell'umiltà nel contesto della fede risiedeva nel fatto che, attraverso essa, l'uomo prendeva atto della propria condizione di limitatezza, e perciò anche del bisogno del soccorso divino.

L'*humilitas* comportava il riconoscimento del proprio stato intrascendibile di peccato, e poneva così le basi per quel volgersi *extra nos* che era alla base dell'incontro con Cristo (incontro nel quale consisteva appunto il volgersi dell'uomo verso la trascendenza divina).

Scrivendo ancora Lutero, nel suo ultimo appunto a mano: “Siamo mendicanti. Questa è la verità.”², intendendo in questo modo sottolineare l'inadeguatezza degli uomini davanti a Dio, e con ciò porre in cattiva luce i molteplici sforzi e tentativi fatti da questi, per interpretare il divino. Nella sua concezione, infatti, la natura di Dio era tale che maggiore era la presunzione di comprenderla e minore era l'effettiva capacità di farlo.

Seguendo la lezione dei Salmi, in cui è scritto: *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam*, egli affermava dunque la necessità dell'umiltà di fronte a Dio, facendone il principio più profondo (come si vedrà) della propria teologia.

La sua opera infatti è interpretabile sin dagli inizi, con i *Commenti ai Salmi* e

¹ M. Lutero, *La cattività babilonese*, in: *Opere politiche*, ed. cit., p.255: si tratta della parte sulla messa, che continua subito dopo dicendo: "Dove c'è la parola di Dio che *promette* è necessaria la *fede* dell'uomo che accetta; è chiaro che la salvezza dell'anima dipende dalla fede con cui ci si accosta alla parola di Dio, il quale, *prescindendo da ogni nostro merito*, con *misericordia del tutto gratuita e immeritata*, ci viene incontro offrendoci la parola della sua promessa".

² WAT 5,318, 2sg.; n. 5677 (citato in: H. A. Oberman, op. cit., cap. IV, par.1, p.88).

con le *95 tesi*, come una predica in favore dell'umiltà dell'uomo *coram Deo*: in quanto essa è la condizione stessa della presenza della fede nell'uomo.

Nelle *95 tesi* per esempio, a proposito dell'umiltà cristiana, Lutero scriveva: “1) Il signore Gesù dicendo: ‘Fate penitenza’ [Mt 4,17] volle che *tutta* la vita dei fedeli fosse una *penitenza*”: mostrando così la centralità del valore della penitenza, o dell'umiltà, nella propria teologia.

E più avanti, nel punto 62, scriveva: “Vero tesoro della chiesa è il sacrosanto Vangelo della gloria e della grazia di Dio”, e nel 63: “Ma questo tesoro è a ragione [leggi: per la ragione umana] odiosissimo perché *dei primi fa gli ultimi*”: mostrando così con molta chiarezza la natura *paradossale* della fede, la quale – *rovesciando* i valori mondani – comportava il rifiuto consapevole della legge della sopraffazione del più debole, e della condizione naturale di peccato.

Già nelle *95 tesi* del 1517, dunque, il discorso di Lutero (sebbene egli non fosse ancora giunto alla propria maturità teologica, e dipendesse quindi in molti aspetti del suo pensiero dalla teologia cattolica) voleva colpire e sradicare, attraverso la lotta contro la pratica delle indulgenze, la tendenza molto diffusa a sottovalutare gli aspetti spirituali e penitenziali della religiosità cristiana, mirando così a riaffermare il valore della contrizione o dell'*humilitas*.³

Ma il tema della *condizione corrotta* dell'uomo era presente già nella tradizione medievale, nella quale veniva espresso metaforicamente da termini come *cloaca*, *stercus*, *latrina*, contrapposti di solito a termini designanti l'evoluzione spirituale dell'uomo (attraverso cui questi si allontanava dallo stato di corruzione, e si elevava verso Dio).

Lutero riprendeva questi termini, ma conferiva loro un significato molto differente da quello che ricoprivano nella tradizione teologica medievale.

Se infatti in tale tradizione essi indicavano ciò da cui l'uomo desiderava e doveva (attraverso la fede e le opere) tentare di allontanarsi - nella concezione di Lutero, al contrario, essi designavano la condizione a cui l'uomo non poteva sfuggire, e alla quale era ancorata la sua esistenza.

Da un significato interamente negativo, quindi, tali termini acquistavano per lui un significato *parzialmente* positivo, dal momento che, indicando all'uomo la

³ Giuseppe Alberigo, *La riforma protestante (origini e cause)*, Brescia, Queriniana 1977, p.47 ss.

sua *reale* condizione, essi preparavano contemporaneamente il processo di rigenerazione attraverso la fede.

Scrivo a riguardo Lutero nel *Servo arbitrio*: “Queste dottrine [sulla fede] sono dunque divulgate a favore degli eletti, affinché, così *umiliati* e ridotti a nulla, essi siano salvati. Tutti gli altri [leggi: la Chiesa romana] si oppongono a questa umiliazione, anzi condannano che venga insegnata questa mancanza di speranza in se stessi, vogliono che sia lasciato loro qualcosa, anche se poco, che possano compiere da soli”.⁴

E' chiaro da questo passo come l'*humilitas* non venisse da lui intesa come la condizione preparatoria in vista della grazia, ma al contrario – lo si è già detto – come lo stato costante dell'uomo nella fede.

L'uomo non avrebbe infatti potuto avere fede in Dio senza la consapevolezza della propria finitudine, cessata la quale anche l'aspirazione alla salvezza (e perciò la salvezza stessa) sarebbe inevitabilmente venire a mancargli.

Dunque, se nell'antropologia scolastica la *cloaca*, “fungendo da contraltare del fondo dell'anima, era il luogo in cui si annidavano il diavolo e il peccato, per Lutero essa diventa invece il luogo dell'avvento di Cristo”.⁵

b) l'idea centrale della teologia luterana: *simul iustus et peccator*:

Questa concezione, che faceva del riconoscimento del proprio stato di peccato un momento positivo nel cammino verso la salvezza, si può comprendere tuttavia solo alla luce del pensiero (proprio di Lutero) del *duplex peccatum*.

Secondo un tale pensiero chi, volendo giudicare se stesso, affermava di essere *senza colpa*, raddoppiava la sua colpa. Ed è per questo che l'azione salvifica di Dio iniziava col ricondurre il peccatore *in stercus*, e col mostrarne così l'umiliazione.

Per Lutero dunque la salvezza era ottenuta proprio dal disperare nella propria salvezza, e l'aspirazione verso Dio e verso la santità si ancorava sempre alla consapevolezza dello stato di peccato. Non a caso il principio riconosciuto della teologia luterana si può indicare, come si è già detto, con la formula: *simul*

⁴ Martin Lutero, *Servo Arbitrio*, ed. cit., p.120.

⁵ H. A. Oberman, *Riforma protestante*, ed. cit., cap. IV, par. 2, p.99.

iustus et peccator.

L'idea che il peccato e la salvezza nell'uomo procedessero paralleli era, infatti, ciò che separava la teologia protestante da quella cattolica: quantomeno di quel periodo. Sostenendo che non fosse l'uomo a dover agire in direzione della salvezza, ma che suo compito fosse piuttosto di prendere atto del proprio stato di corruzione, il riformatore finiva per ricongiungere – differenziandosi quindi dalla teologia cattolica – i due temi della salvezza e della dannazione, che precedentemente erano stati considerati antitetici.

Tra le tantissime affermazioni fatte da Lutero a proposito di quest'idea, data la centralità di essa nel suo sistema, possiamo ad esempio citare un discorso a tavola del 1531, riportato dai suoi studenti, in cui si legge: “*la più grande tentazione di Satana è quando dice: ‘Dio odia il peccatore (...)’. Bisogna semplicemente negare la premessa maggiore: che è un fatto che Dio odi i peccatori. (...) se Dio odiasse i peccatori non avrebbe mandato suo Figlio per loro. Odia soltanto quelli che non vogliono essere giustificati, coloro cioè che non vogliono essere peccatori [leggi: i superbi]. (...) Ed ogni cristiano rifletterà che senza le tentazioni, non può conoscere Cristo.*” O ancora: “*Dunque quando vediamo i nostri peccati, non abbiamo ragione di temere, bensì ne hanno quelli che non li vedono; quelli sì che hanno ragione di temere*”.⁶

La spiritualità di Lutero quindi, ruotava in modo essenziale - come si può capire da questi passi - attorno all'idea della compresenza o della simultaneità nell'uomo del bene e del male. E ciò dal momento che – come si è precedentemente dimostrato – il fondamento *filosofico* della sua teologia sosteneva che *solo* il riconoscimento da parte del soggetto della propria limitatezza, e quindi della propria assoluta distanza da Dio, solo una posizione così radicale avrebbe posto realmente il presupposto dell'incontro del fedele con Dio (ovviamente nei limiti delle possibilità umane, cioè attraverso la fede).

L'impostazione appena descritta si poneva in netta antitesi rispetto alla tendenza del cattolicesimo dell'epoca, che affermava invece il ruolo soltanto preparatorio dell'*humilitas* per il conseguimento della salvezza.

⁶ M. Lutero, *Discorsi a tavola*, Torino, Einaudi 1969, trascrizioni di Veit Dietrich, pp.34-35.

L'umiltà, in tale visione, fungeva infatti da stimolo per il soggetto, affinché egli ponesse in atto tutti gli sforzi possibili alla sua natura al fine di superare (attraverso le opere) la condizione di peccato in cui si trovava. E anche se, alla fine, il superamento vero e proprio era dovuto alla magnanimità di Dio, che concedeva attraverso la grazia la liberazione dal peso del peccato (secondo la famosa teoria del patto sostenuta, tra gli altri, da Gabriel Biel⁷), tale liberazione dipendeva comunque in primo luogo dagli sforzi *liberamente* sostenuti dal soggetto: cioè dai suoi meriti personali .

Mentre dunque la teologia luterana poneva una assoluta distanza tra Dio ed uomo, quella cattolica viceversa vedeva nella buona volontà (ossia in quella che essa definiva 'umiltà') lo strumento attraverso cui l'uomo poteva riconquistare liberamente la fiducia e l'amore di Dio.

La contrapposizione tra una visione rigidamente teocentrica, che faceva di Dio implicitamente l'autore di ogni cosa (compresa la salvezza umana), si scontrava così con una visione 'umanistica', i cui sostenitori – come diceva Lutero – desideravano che all'uomo fosse concessa una naturale attitudine verso il bene e la salvezza⁸.

Da questo punto di vista si può affermare che la concezione del *duplex peccatum* fu la manifestazione di un rinato fervore religioso, ossia di una fede profonda nella bontà del Creatore.

c) le due teologie:

Ma le differenti impostazioni che abbiamo appena descritto, si ponevano alla base anche di un'altra contrapposizione: quella tra teologia della *gloria* e teologia dell' *humilitas*. La prima si inverteva nella tradizione cattolica scolastica, l'altra invece nella visione evangelica di Lutero.

L'origine di questa dicotomia stava secondo quest'ultimo nel fatto che, mentre la prima teologia “scorgeva nell'universo ordinato alla gloria di Dio un segno efficace della *gloriosa partecipazione* umana a quel disegno ideale”⁹; l'altra

⁷ Cfr. Oberman, *Riforma protestante*, ed. cit., cap. IV, par. 3, p.102.

⁸ Cfr. M. Lutero, *Servo Arbitrio*, ed. cit., p.120.

⁹ Francesca Cantù, *Ich bin hindurich. Orientamenti e problemi della ricerca contemporanea su Lutero*, in: *Storia e politica: rivista trimestrale*, Milano, A. Giuffrè 1962, AnnoXXII, fasc.

viceversa non si richiamava all'idea di una partecipazione attiva da parte dell'uomo al disegno divino, ma si fondava piuttosto sul presupposto di una sottomissione totale, da parte dell'individuo, alla volontà di Dio.

Questo secondo tipo di teologia infatti, negava all'uomo qualsiasi capacità di penetrare (anche cognitivamente) il mistero della maestà divina, ponendo in primo piano le componenti affettive ed *alogiche* della fede – in contrasto con l'impostazione razionalistica scolastica.

L'importanza di questo tema per il riformatore, risalta chiaramente attraverso la considerazione del fatto che la lotta *contro la teologia della gloria* rimase costante (a partire già dagli scritti giovanili) nel corso di tutta la sua vita.¹⁰

A proposito della falsa teologia scolastica, si legge nella *Cattività babilonese*, laddove viene trattato il tema dell'eucaristia: “segui i *ragionamenti* del nostro abilissimo *dialettico*, per il quale il comandamento di Cristo e l'*arbitrio* della Chiesa sono la stessa cosa (...); costui dimostra così in modo geniale come ai laici si debba concedere la comunione sotto una specie per precetto di Cristo: cioè per *decisione della Chiesa*”.¹¹

Risulta allora chiaro, come Lutero considerasse fuorvianti tutti gli atteggiamenti speculativi e raziocinanti in materia religiosa. Anziché fornire una vera comprensione della Scrittura, l'impiego della ragione umana ne deformava il messaggio profondo, portando inoltre gli interessi dell'istituto ecclesiastico a 'coincidere' con il messaggio biblico.

IV, 1984.

¹⁰ A proposito del periodo in cui Lutero iniziò la sua lotta *contro la teologia romana*, scrive Francesca Cantù (nel suo articolo *Ich bin hindurch*, p.757) che, secondo alcuni studiosi, quello della teologia *crucis*, o 'antispeculativa', è il tema sotto il cui riflesso il riformatore avviò la battaglia contro le indulgenze nelle *95 tesi*.

Riguardo alle lezioni sui Salmi, invece, la stessa autrice scrive che molti studiosi fanno risalire la scoperta teologica di Lutero del *sola fide* (e quindi anche l'opposizione alla teologia romana e cattolica) agli anni dal 1513 al 1515: quelli delle lezioni sui Salmi, appunto.

Infine, sempre in merito all'inizio della lotta contro la teologia romana - e più precisamente sulla presenza del valore dell'*humilitas* già nella prima lezione sui Salmi -, rinvio al 1° punto del 3° paragrafo.

¹¹ M. Lutero, *Cattività babilonese*, in: *Opere politiche*, ed. cit., p.230.

La ragione dunque, che era stata il ‘cavallo di battaglia’ della cultura scolastica (all'inizio – come si sa – solo ad integrazione della fede, e successivamente anche come suo sostegno) viene bollata da Lutero, in materia di religione, come empia e come frutto della superbia umana.

Scrivendo difatti poco più avanti, sempre nella *Cattività babilonese*, che Alveld (il teologo contro il quale stava sostenendo la disputa) “è un teologo seguace di *Anassagora*, anzi di *Aristotele*, per il quale nomi e parole tolti di posto e collocati altrove significano sempre la stessa cosa, anzi: *qualsiasi cosa* !”¹²

In ambito teologico, dunque, la ragione (rappresentata in questo passo, chiaramente, da Aristotele e da Anassagora) si contrapponeva all'umiltà – così come l'umiltà, sempre in ambito di fede, veniva identificata con l'opposto della *ratio*: ovvero col sentimento. E ciò dal momento che la ragione offuscava la chiarezza del messaggio delle Scritture¹³.

La teologia dell'*humilitas* allora, rimandava ad una conoscenza di Dio di natura emozionale, basata essenzialmente su un'esperienza del tutto personale e irripetibile, che spesso non escludeva passioni laceranti¹⁴.

¹² Ivi, p.232.

¹³ Il tema della contrapposizione tra la fede e la ragione – quali mezzi di comprensione del testo sacro – è presente in tutte le opere di Lutero e in special modo nel *Servo Arbitrio*, in cui esso gode di una centralità quasi assoluta.

Ne sono esempi i seguenti passi: "(...) Pietro nel capitolo 1 della sua seconda epistola dice: ‘Abbiamo pure la parola profetica, più ferma, alla quale fate bene a prestare attenzione, come a una *lampada* splendente nel giorno più oscuro’ [II Pie. 1,19]. Qui Pietro fa della Parola di Dio una lampada splendente e di tutto il resto *tenebre*. E noi invece da questa parola vogliamo produrre oscurità e tenebre? (Lutero scrive qui in riferimento ad Erasmo)"; e in un altro punto dice: "Tutti gli articoli di fede dei cristiani devono infatti essere non solo certi di una certezza assoluta, ma anche fondati sui passi della Scrittura (che sono) così *evidenti e chiari* da tappare la bocca a tutti gli avversari (...)" (*Servo arbitrio*, ed. cit., p.163 e p.167)

Il motivo, infine, per il quale la Scrittura appare oscura all'uomo naturale, sta nel fatto che il "libero arbitrio - o meglio il cuore umano - è talmente oppresso [dal peccato] (...), che se l'uomo non viene ridestato dallo Spirito Santo di Dio, con le *sue sole forze* non è in grado né di vedere né di intendere ciò che gli sta davanti agli occhi [leggi: la chiarezza delle Scritture]" (ivi, p.172).

¹⁴ Scrive F. Cantù, op. cit., pp.747-748, che non si può comprendere la figura di Lutero "se non a partire dal grande, movimentato edificio della sua teologia, dove per altro l'esautività e la chiarezza della costruzione sistematica, lo straordinario corredo concettuale non di rado

Veniva così messo nuovamente in primo piano, in ambito religioso, il valore originario della spontaneità e della semplicità della fede (attraverso la sua natura sentimentale); e veniva contemporaneamente superata una rigida impostazione razionalistica, che tendeva ad avvicinare l'uomo a Dio anche su di un piano conoscitivo (appunto con la *theologia gloriae*).

In questo senso, d'accordo con quanto sostiene Roland Bainton a proposito delle intenzioni che muovevano Lutero, credo si possa dire che la teologia del riformatore tentò di riportare alla luce l'originaria semplicità della spiritualità cristiana: cioè di tornare a quella visione della fede che era stata propria della Chiesa delle origini¹⁵.

Emerge inoltre come, attraverso la valorizzazione dei temi del sentimento e dell'interiorità nella fede cristiana, Lutero avesse posto l'accento sulla *passività* dell'uomo di fronte a Dio, e come l'atteggiamento semi-pelagiano (che per Lutero, vista la sua indole intransigente, equivaleva a pelagiano) della chiesa cattolica fosse in realtà l'obbiettivo di fondo della critica impietosa del riformatore.

d) "gemitus" ed "extra nos":

Il discorso di Lutero dunque si poneva, nei suoi aspetti più profondi, come un tentativo di *riaffermare* l'idea della trascendenza assoluta di Dio. Difatti il concetto che stava alla base di tutta la sua teologia, era che nell'esistenza terrena dell'uomo vi fosse da una parte un assoluto bisogno della presenza divina, e dall'altra una profonda mancanza di essa (data la condizione di peccato in cui l'uomo si trovava a vivere).

Rimaneva quindi, in quest'ottica, un vuoto incolmabile di cui solo alcuni, cioè i *credenti*, si rendevano conto. Questa consapevolezza era per l'appunto l'*humilitas* o il sentirsi *in stercore*, che produceva invariabilmente la disperazione o il *gemitus*, ovvero il desiderio inappagato del divino.

cedono il passo al *tumulto dell'esperienza*, al *calore dei sentimenti*, alla *passionalità del temperamento*."

¹⁵ Cfr. R. Bainton, *La riforma protestante*, Einaudi, Torino 1958, pp. 26-33.

E' interessante vedere come per Lutero questo gemito, cioè questo *grido di dolore* dell'anima, fosse già una prima forma di conoscenza solo negativa di Dio (si pensi alla tradizione della teologia negativa dell'Aeropagita, che aveva influenzato Lutero).

Il concetto di *gemitus*, nella teologia di Lutero, era dunque molto vicino a quello che già abbiamo visto analizzando l'*humilitas*: ovvero alla radicale proclamazione della propria miseria, che preparava la ricerca della verità e della giustizia fuori da noi stessi: il rivolgersi a ciò che è al di fuori di noi (*extra nos*) per affidarsi a questo principio esterno.

Il *gemitus* tuttavia non indicava il nostro uscire da noi stessi attraverso l'invocazione della trascendenza divina: quest'idea infatti non rimandava tanto a quella di una fede conquistata attraverso la disperazione, quanto piuttosto a quella di una fede *ricevuta* attraverso di essa.

In altri termini, l'atto di credere non era il prodotto di una nostra libera intuizione (come per esempio: "se Dio non è in me, allora posso trovarlo solo fuori da me stesso") bensì della stessa misericordia divina, che veniva in nostro *soccorso* proprio e soltanto nel momento della *più profonda* disperazione, quando cioè l'individuo aveva ormai perduto del tutto la speranza nell'incontro con Dio ("In primo luogo, Dio ha di certo promesso la sua grazia agli umili, cioè a coloro che si ritengono *perduti e disperati* [I Pie. 5], l'uomo d'altra parte non può umiliarsi completamente finché non sa che la sua salvezza è del tutto al di *fuori delle sue forze* (...), ma *dipende* interamente dall'arbitrio, dalla decisione, dalla volontà, e dall'opera di un altro, e precisamente di Dio soltanto. Questo perché, fin quando è convinto di poter dare anche il *più piccolo contributo* alla propria salvezza, l'uomo (...) non dispera interamente di se stesso; pertanto non si umilia di fronte a Dio (...)”¹⁶: passo da cui emerge come solo la disperazione assoluta, ovvero il *gemitus*, induca Dio a donare la sua grazia all'uomo).

Anche il termine *gemitus* (come quello di *humilitas*, di *cloaca*, e come altri ancora) era in uso già da tempo presso i teologi occidentali. Lutero tuttavia ne mutò il significato, in modo tale che esso si inserisse come una parte della sua originale visione teologica.

¹⁶ Martin Lutero, *Servo Arbitrio*, ed. cit., p.120.

Per formarsi un'idea della trasformazione che egli apportò a un tale concetto, può essere utile (sulla base delle ricerche svolte da H. A. Oberman, il quale porta l'esempio di un teologo di quegli anni: un certo *Schatzgeyer*¹⁷) confrontare l'uso che di quello stesso termine facevano i teologi cattolici, con quello che adottò invece il riformatore.

Secondo il giudizio di Oberman, il concetto di *gemitus* si ricollegava nella concezione tradizionale ad un'altra idea della filosofia medievale: quella di *synderesis*^{17bs}.

I teologi cattolici infatti sostenevano che la *sinderesi*, in quanto abito *incorrotto* dell'anima, producesse appunto il *gemitus*: ovvero una lamentazione dello stato di decadenza e di perdizione che era proprio dell'anima: essi sostenevano che, a causa di tali gemiti, Dio decidesse d'intercedere in favore degli uomini (soltanto di coloro, però, che *prima* si fossero volti *liberamente* e volontariamente ad ascoltare i 'gemiti inenarrabili' prodotti dalla 'scintilla' della propria coscienza).

¹⁷ Cfr. H. A. Oberman, op. cit., cap. III, par. 4, pp.81 ss.

^{17bs} Vi sono molteplici sfumature di significato nel termine *synderesis*, anche se con esso *in generale* bisogna intendere quel che resta nell'uomo attuale della natura che gli era propria *prima* del peccato: quindi dell'impulso originario verso il bene.

Per definire il significato di questo termine, cfr. *The Cambridge history of later medieval philosophy* (edited by N. Kretzman, A. Kenny, J. Pinborg; Cambridge, Cambridge University Press 1982, pp.690-695), in cui si mostra la somiglianza di significato con il termine latino *conscientia*: entrambi infatti significano 'conoscere in comune con'. Tuttavia il termine *synderesis* acquista un significato distinto, dal momento che *conscientia* designa tra gli autori medievali la 'sinderesi' più il libero arbitrio. A riprova di questa idea, vengono citati alcuni brani di Filippo il Cancelliere in merito a questo problema. Egli sostiene che *quod erat syndereos erat immutabile et non dictabat nisi bonum; sed illum coniunctum cum eo quod erat rationis dictabat peccatum. Sic ergo synderesis cum ratione liberi arbitrii facit conscientiam rectam vel erroneam; et conscientia se tenet ex partis rationis (...)*. La *sinderesi* guida dunque il libero arbitrio e la ragione solo se questi le danno la possibilità di farlo, tuttavia essa in se stessa non è mai in errore; e per tale ragione, essa viene definita dall'autore anche come un 'mormorio' costante dell'anima in opposizione al peccato (*synderesis movet liberum arbitrium dictando bonum et cohibendo a malo, et movet in bonum commune quod invenitur in isto bono aut illo*). La *synderesis* è allora la controparte dell'impulso dell'anima verso il peccato, una piccola 'luce' che guida l'uomo verso Dio (*ne non esset ex toto ratio ad temporalia inclinata vel incurvata*). In essa consiste la potenzialità originaria dell'anima verso ciò che è buono.

Questo concetto quindi, all'interno della teologia cattolica, era connesso all'idea che nella natura umana fossero presenti sia una certa libertà d'arbitrio, sia qualcosa di assolutamente incorrotto (una '*scintilla*', ovvero una retta volontà). Tale era, appunto, la concezione *ottimistica* della fede contro la quale si scagliava Lutero.

La posizione di quest'ultimo, difatti, non vedeva tanto nel *gemitus* un'espressione a livello emozionale della *synderesis*, ma piuttosto il segno della debolezza dell'essere dell'uomo, e quindi quello della sua dipendenza da Dio.

Il gemito non era, in tale visione, la base per un possibile sforzo della parte incorrotta dell'anima umana per raggiungere Dio, bensì una lamentazione dello stato di decadimento terreno che era proprio dell'anima *come tale*.

Il concetto di *gemitus* non aveva perciò, secondo Lutero, un valore positivo, né era di per sé l'inizio di una *purgatio* libera e volontaria dell'uomo peccatore: esso era visto al contrario come un *ricadere* di questi nella propria reale condizione di peccato. Tale concetto non rinviava ad alcuna idea di salvezza acquisita attraverso i meriti personali ma, all'opposto, a quella di un soccorso che non poteva che provenire dall'esterno del soggetto (ossia *extra se*).

Espressioni come *gemitus*, *humilitas*, *extra nos* rinviavano perciò, nel pensiero e nella dottrina di Lutero, alla *prima* fase di quel processo interno che portava l'uomo alla grazia e alla fiducia nel patto con Dio: rinviavano cioè a quel momento preparatorio nel quale l'uomo avvertiva il proprio stato di peccato e di lontananza da Dio (e da cui usciva attraverso il dono della grazia e della fede).

Se dunque il rapporto che Lutero stabiliva fra Dio ed uomo era segnato dall'assenza totale del primo nella dimensione umana (e anche però dal bisogno imprescindibile di tale presenza), questo bisogno era tuttavia soddisfatto *in parte* dalla presenza in essa del patto e della fede.

e) il ruolo di Cristo:

Si è già visto come l'uomo non potesse in nessun modo conoscere il Dio trascendente (in quanto esso era totalmente oscuro), ma solo il Dio che si era fatto uomo: cioè incarnato e rivelato. Ciò avveniva appunto con la fede in

Cristo, ossia nel figlio rivelato del Vangelo.

Cristo era dunque il Dio *conosciuto* ai fedeli, e conosciuto non solo come una presenza esterna all'io ma anche *misticamente*, in modo che "Cristo e l'anima divengono un corpo solo, uniti nella buona come nella mala sorte e in tutte le cose, e ciò che Cristo possiede diviene proprio anche dell'anima credente, e ciò che l'anima possiede diviene proprio di Cristo".¹⁸

Si può parlare infatti in quest'ottica di un *matrimonio* tra l'individuo e Cristo, cioè del superamento di una precedente separazione, in cui consiste la fede dell'uomo.

La *ricerca del Padre* allora, che tormentava tanto l'uomo prima di ricevere la fede, passava in questo momento successivo in *secondo piano*.

Cristo difatti rigenerava l'uomo e lo avvicinava (per quanto era possibile in questa vita) al Padre celeste, di modo che: "Cristo ha tutte le beatitudini ed i beni, ed essi divengono propri dell'anima", mentre "l'anima ha tutti i vizi e i peccati su di sé, ed essi divengono propri di Cristo. Principia in tal modo l'amoroso *baratto* e la lieta disputa".¹⁹ Se Cristo era presente, il peccato dell'uomo se ne andava, nel senso che veniva preso sulle spalle di Cristo che se ne assumeva il peso.

La differenza di tale discorso, rispetto alla teologia cattolica, stava quindi nel diverso rapporto fra l'uomo e Cristo: e quindi anche tra l'uomo e Dio.

Per la Chiesa romana, il compito dell'individuo era quello di giungere a Dio attraverso la Chiesa, che rappresentava il Cristo in terra. Per mezzo della Chiesa e dei suoi precetti dottrinali (ovvero di quelle che Lutero chiamava le *buone opere*: pellegrinaggi, messe, indulgenze, ecc.), l'individuo doveva infatti guadagnare la grazia divina e la salvezza eterna. Questo discorso però implicava che l'uomo potesse influenzare la scelta dello stesso Dio trascendente, dal momento che quest'ultimo era il vero *dispensatore* della grazia agli uomini. I meriti quindi erano ciò con cui il fedele *superava* Cristo *attraverso* Cristo stesso, guadagnando così la *certezza* della grazia divina.

¹⁸ M. Lutero, *La libertà*, in: *Opere politiche*, ed. cit., p. 373.

¹⁹ Ibidem.

Questa prospettiva si rovesciava in Lutero, secondo il quale non era data assolutamente all'individuo, almeno in questa vita, una tale certezza del ricongiungersi o del riposare (nella prossima) in Dio. Egli doveva fermarsi, nel suo itinerario spirituale verso il Principio del tutto, alla sola manifestazione terrena di questa realtà originaria: il fedele non poteva quindi ottenere la certezza della salvezza eterna e della grazia divina, ma solo *sperare e credere* di riceverla.

Non gli era dato, in altre parole, di possedere la certezza (per quanto *relativa* essa dovesse essere considerata) d'aver ottenuto da Dio, attraverso le opere, la gloria celeste. Egli poteva, di conseguenza, soltanto *aver fede* nel patto o nella promessa divina: ovvero in Cristo (e non a caso il riformatore citava spesso nei suoi scritti il versetto biblico: “Il giusto vivrà della sua *sola fede*”: S. Paolo, *Ad Rom*).

La fede dei cattolici stava a indicare ‘le buone opere’ (i rituali della salvezza), che sempre di più, quantomeno nella *visione corrente*, *tendevano* a dare la *garanzia* agli uomini della salvezza eterna; mentre la fede luterana, con una radicale inversione di rotta, riportava l'idea del ‘credere’ ad un *significato più letterale*.

Il credere consisteva per essa soltanto nella *speranza* che quest'unione con Dio si sarebbe realizzata in futuro secondo la promessa – anche se, essendo ovviamente Dio non menzognero, la promessa da lui fatta ai fedeli non avrebbe potuto essere smentita dai fatti oltreterreni.

Rimaneva, tuttavia, il dato fondamentale che Cristo non veniva più inteso in questa visione come un ‘mezzo’ per l'uomo onde risalire già in questa vita fino al Padre, poiché il Figlio incarnato (ossia il Verbo rivelato) era l'unica realtà di Dio con all'uomo era dato di confrontarsi nella condizione carnale.

Tutto ciò veniva ribadito spesso dal riformatore nelle sue opere, e soprattutto nel *Servo Arbitrio* (scritto in cui egli aveva trattato approfonditamente il suo punto di vista teologico). In esso, ad esempio, si legge: “Ora, noi dobbiamo *guardare alla sua* [di Dio] *parola e lasciar perdere* la sua volontà *imperscrutabile*. (...) Ci basta sapere che esiste in Dio una certa volontà imperscrutabile. Che cosa, perché e fin dove essa voglia, questo non è per nulla lecito chiederlo (...);

dobbiamo solamente temerla e adorarla.”²⁰

Cristo era dunque, per Lutero, il *segno* (attraverso la fede) della presenza di Dio nell'uomo: di una presenza, inoltre, che pur manifestandosi anche esteriormente (attraverso le azioni) era *prima di tutto* interiore: era infatti solo la *fede interiore* in Cristo a poter fondare la salvezza individuale (come scriveva l'apostolo Paolo: “E' solo la fede del *cuore* che ci fa giusti e pii”, *Ad Rom.*)

Inoltre, se il rapporto del fedele col Cristo rivelato non era più un rapporto ‘strumentale’, per il quale quest'ultimo era colui che dava la garanzia già in questa vita della salvezza futura, l'unione mistica diveniva in quest'ottica una prima forma *terrena* di salvezza (e ciononostante l'uomo restava peccatore, destinato come tale alla punizione divina).

L'ultima osservazione che vorrei fare riguardo al tema della fede nella teologia luterana, è il fatto che ogni elemento estraneo ad essa (ovvero al matrimonio tra Cristo ed uomo) venisse rigidamente escluso da questo rapporto.²¹

Questa unione mistica, perciò, escludeva per poter esistere qualsiasi interferenza dall'esterno (intendo, chiaramente, le opere ed i meriti ottenuti attraverso la devozione per Cristo), e si collocava quindi totalmente all'interno della coscienza individuale.

La religione diveniva così un fatto puramente interiore e spirituale: un *rapporto con l'invisibile*, come scriveva Wilhem Dilthey.

I meriti o le buone opere, infine, riapparivano come un *prodotto* della fede: una manifestazione necessaria e inevitabile di essa fuori dell'uomo.

²⁰ M. Lutero, *Servo Arbitrio*, ed. cit., p.227.

²¹ Non a caso Lutero parlava, in riferimento alla sua teologia, di *theologia crucis*, per designare la centralità del Cristo in essa. Anche la formula: *Sola fide, solo Christo* attesta la presenza di questa idea in Lutero. La nozione di *fides Christi*, quindi, rimanda all'idea secondo cui Cristo vive e opera nel credente sotto il segno della croce e lo rigenera totalmente.

(2) IL TEMA DELLA PREDESTINAZIONE IN LUTERO:

1) La rottura con Roma:

Il fine dell'azione di Lutero non fu tanto di riformare la vita della Chiesa e del clero, quanto piuttosto di correggerne la dottrina. L'oggetto principale dei suoi attacchi non furono perciò, quantomeno in primo luogo, le 'deformazioni' (sia a livello pratico che religioso) del cattolicesimo medievale, ma il *cattolicesimo* stesso, in quanto esso tradiva secondo lui il vero messaggio evangelico.¹

Il punto di maggiore attrito, sul piano dottrinale, tra la teologia di Lutero e quella della Chiesa cattolica era legato, in ultima analisi, alla diversa soluzione data dalle due parti al problema libero arbitrio umano (molto più a questo, in realtà, che non al discorso sull'interiorità della fede, o all'idea che la salvezza potesse essere *ricevuta* solo per volontà di Dio).

Se questo secondo ambito di concetti, infatti, non poteva più essere messo in discussione da chiunque desiderasse definirsi cristiano (e ciò dal momento che il dibattito di S. Agostino contro i seguaci di Pelagio aveva estirpato la possibilità stessa di atteggiamenti *autoredentori* in seno all'ortodossia cristiana), il primo punto invece – cioè quello riguardante la *gratuità* della salvezza, ed il fatto che essa non dipendesse in nessun modo dai meriti umani – nonostante fosse stato già presente in autori cristiani come S. Paolo e S. Agostino, aveva subito nel corso del medioevo una sorta di 'censura' ad opera dell'ortodossia cattolica (ovviamente per ragioni di pratica educativa).²

¹ Cfr. R. Bainton, *La Riforma protestante*, op. cit., p.37, dove si legge: 'Lutero in effetti fu assai meno eloquente, circa le infrazioni correnti, di quanto non lo fosse il suo contemporaneo Sebastiano Brandt, il quale così si lamentava: *la barca di S. Pietro – è in preda al fortunale:/ahi, che la navicella – non debba finir male.* (...) Ma il grido di Lutero non fu una rampogna contro la ciurma; bersaglio delle sue critiche era la navicella. "Altri - diceva - hanno attaccato la vita, io attacco invece la dottrina".'

² In merito a questo secondo aspetto dell'eredità di S. Agostino, si può leggere un'affermazione di James Atkinson, il quale afferma che, nonostante la Chiesa cattolica non avesse mai *accettato integralmente* la dottrina agostiniana, "la grande acutezza e il profondo paolinismo di Agostino, resi più efficaci da una potente percezione spirituale e da una

Quel che rimaneva quindi del discorso di Agostino sulla Grazia era essenzialmente, nella teologia medievale (come si è già mostrato nel capitolo precedente) l'idea *soggettiva* di patto, la quale, richiamandosi al concetto di libero arbitrio umano, implicava come conseguenza la rimozione degli aspetti predestinanti del discorso agostiniano. Secondo tale idea infatti, l'uomo poteva *liberamente* sollecitare l'opera della propria redenzione da parte del Signore, ma non era assolutamente in grado di redimersi con le proprie forze.

Anche il fatto, forse, che un concetto tanto importante come quello della predestinazione venisse passato sotto silenzio, riportò l'interesse del riformatore su di esso, inducendolo così a riaffermarne la centralità.

E fu proprio questa riaffermazione, ciò che determinò la rottura *vera e propria* tra la teologia di Lutero e la tradizione cattolica medievale.

Il dibattito sostenuto da Lutero contro Erasmo da Rotterdam, a proposito della libertà dell'arbitrio umano (1524-1526), può infatti essere considerato come quello di maggiore importanza nell'arco di tutta la sua carriera. Esso gli fornì: un valido motivo per chiarire le ragioni dottrinali della propria avversione verso la chiesa di Roma, e contemporaneamente l'occasione di esporre le proprie idee in merito alla predestinazione umana.

Il *Servo arbitrio* inoltre fu, tra gli scritti del riformatore, il solo che questi considerasse, assieme al *Catechismo*, veramente degno di essere ricordato dopo la propria morte³: e ciò perché egli vi esponeva (già a partire dal titolo) l'unico vero e irrimediabile motivo di frattura con la teologia corrente: l'incapacità dell'uomo di 'entrare in contatto con Dio' con le sue forze naturali, e il limite quindi del dominio della sua volontà alla sola dimensione terrena.

2) Il dibattito con Erasmo:

profonda esperienza religiosa, diedero praticamente la loro impronta alla teologia occidentale." (J. Atkinson, op. cit., p.40)

³ Cfr. F. De Michelis Pintacuda, l'introduzione a *Servo Arbitrio* di M. Lutero, ed. cit., p.7.

Quella tra Erasmo e Lutero fu, nella storia della cultura occidentale, una disputa importante. Essa infatti affrontò il problema – che successivamente si pose di nuovo più volte nella cultura moderna – della libertà dell'uomo.

Questo dibattito, tuttavia, ebbe la propria origine in fattori in gran parte estrinseci alla volontà dei due contendenti. Il motivo che spinse l'umanista a scrivere il suo *De libero arbitrio* nel 1524, infatti, non fu tanto una scelta personale, quanto piuttosto la forte sollecitazione subita ad opera delle autorità ecclesiastiche.¹

E' un fatto indubitabile infatti, che tra queste due figure, Erasmo e Lutero, sussistessero delle profonde affinità di vedute: entrambi lottavano contro la deformazione della dottrina cristiana, che inclinava verso una nuova forma di 'idolatria' (in quanto era ormai incentrata in gran parte sul culto dei santi e delle reliquie, anziché su quello del Vangelo e di Cristo). Entrambi poi denunciavano – seppure in modi differenti – gli interessi 'poco spirituali' del clero, e valorizzavano gli aspetti interioristici della fede cristiana, quali si trovavano espressi già negli scritti di molti dei Padri e capostipiti della Chiesa. (E non è un caso che l'umanista affermasse, in una sua lettera, di aver insegnato ciò che Lutero stesso insegnava, seppure "in modo meno selvaggio, e con meno paradossi"².)

Tuttavia proprio una somiglianza così marcata – quantomeno sui punti appena citati – prestava il fianco all'accusa, rivolta ad Erasmo da parte di molti cattolici, di appoggiare copertamente l'azione di riforma di Lutero.^{2bs}

¹ Cfr. R. Bainton, *Erasmo della cristianità*, op. cit., p.155: "Se Erasmo voleva restare nella Chiesa cattolica doveva restare scrivere contro Lutero (...)".

² Ivi, p.154.

^{2bs} A proposito della personalità di Erasmo da Rotterdam, Stefan Zweig (nel bellissimo libro che gli ha dedicato) sintetizza così il significato della sua figura storica: "Missione e ragion di vita di Erasmo fu sintetizzare *armonicamente* i contrasti con spirito di umanità. Era nato per conciliare, ovvero, per dirla con Goethe che a lui fu simile nel rifuggire dagli estremi, era una 'natura comunicativa'." (S. Zweig, *Erasmo da Rotterdam*, Milano, Bompiani 2002).

Inoltre la ritrosia dell'umanista a prendere delle posizioni nette in favore di qualsiasi schieramento o fazione, non poteva non destare (soprattutto dopo la svolta degli anni venti, ovvero col dilagare in Europa della Riforma luterana) dei forti sospetti agli occhi di molti contemporanei: ragione per cui egli veniva spesso tacciato di *complicità* con l'avversario.

In una situazione tanto tesa perciò, anche Erasmo (pur così geloso della propria intimità e indipendenza da ogni fazione politica) si trovò costretto dalle circostanze ad esprimersi, come già avevano fatto in molti prima di lui, contro Lutero, implicitamente col ricatto di venire altrimenti espulso dalla Chiesa cattolica.

Il tema che l'umanista scelse di trattare nel suo saggio contro Lutero, fu lo stesso che alcuni anni prima gli era stata consigliato da Enrico VIII d'Inghilterra: ovvero l'esistenza del libero arbitrio³.

E' interessante poi ricordare, come il riformatore stesso accolse con gratitudine e con piacere la proposta fattagli da Erasmo, ringraziandolo per "essere andato subito al nocciolo della divergenza, anziché perdere tempo in sciocchezze come papato, indulgenze e purgatorio."⁴ Il tema sollevato dall'umanista infatti, portava alla luce la vera ragione di discordia tra Lutero e i cattolici.

a) il Libero Arbitrio d'Erasmo:

La posizione assunta dall'umanista in merito al problema della libertà dell'uomo nel determinare il proprio destino oltretterreno, se da una parte ricalcava (come si cercherà di mostrare più avanti) la posizione presa in generale dai teologi delle *scholae*, dall'altra però può esser vista come una manifestazione della sorgente temperie culturale, critica e moderna.

Nonostante l'avversione spesso manifestata da Erasmo nei confronti della filosofia medievale, la sua posizione su questo specifico problema si potrebbe infatti facilmente accostare a quella degli scolastici.

Come tale Lutero la combatteva ("Hai frenato il mio spirito e la mia irruenza, e mi hai reso fiacco ancora prima di iniziare. E questo per due ragioni. Innanzi

³ Cfr. R. Bainton, *Erasmus*, op. cit., p.150.

⁴ Ivi, p.159.

tutto per il tuo modo di scrivere, con costante e mirabile venerazione, (...) sicché io non posso irritarmi nei tuoi confronti. In secondo luogo per via del caso o di un destino avverso, per cui in una questione tanto importante *non dici nulla che non sia già stato detto*; anzi, dici ancor meno e attribuisce di più al libero arbitrio di quanto abbiano fatto i *sofisti* [ossia gli scolastici]”⁵.)

Tuttavia, l’atteggiamento di fondo assunto dall’umanista di fronte a questo problema, era per certi versi estremamente differente da quello di quei teologi. Se infatti essi si ponevano di fronte a una tale questione con reverenza e paura, Erasmo al contrario l’affrontava con una sorta di sfrontata ironia. A differenza dei primi, molto propensi a evidenziarne le implicazioni drammatiche per l’uomo *viator*, Erasmo si mostrava decisamente più incline a minimizzarne la portata.

Il suo scritto iniziava come segue: “Tra le non poche difficoltà che si presentano quando ci si accosta ai testi sacri, forse nessuna è un labirinto più *inestricabile* di quella che riguarda il libero arbitrio. E’ una questione che ha già messo alla prova l’acume degli antichi filosofi, e poi dei teologi, sia del passato che odierni, ma *con più fatica*, mi pare, *che frutto*.”⁶

Sin dal principio, dunque, egli si preoccupava di manifestare verso il problema trattato un certo scetticismo, basato essenzialmente sul carattere *aporetico* di esso (ricalcando, in tal modo, la posizione assunta dall’umanista Lorenzo Valla nel suo *Dialogo sul libero arbitrio* del 1439).

In linea con un tale atteggiamento, egli passava subito dopo ad esaminarne le implicazioni di natura pratica: ed asseriva quindi la dannosità insita nel porsi dei ‘simili dilemmi’. Scriveva infatti: “Così vi sono errori che creano meno problemi a *nasconderli* che a sradicarli. Paolo sa la differenza tra il lecito e l’utile. Diciamo il vero: la verità non è giovevole a qualsiasi persona, o in qualsiasi momento, o in qualsiasi modo.”⁷

Il suo punto di vista ruotava attorno all’esigenza di fondare una ‘morale naturale’ che favorisse la convivenza civile tra gli uomini. In quest’ottica si inquadrava la risposta di carattere *umanistico* di Erasmo, incentrata sull’idea della responsabilità individuale. (“E ancora, immaginiamo che sia vero, secondo

⁵ M. Lutero, *Servo arbitrio*, op. cit., p.72.

⁶ Erasmo, *Libero arbitrio*, op. cit., p.3

⁷ Ivi, p.9.

un determinato punto di vista, quel che Agostino scrisse in un suo libro, cioè che Dio opera in noi le cose buone e cattive, e che sempre in noi *premia le sue opere buone* e punisce quelle cattive: a quanti questa idea spalancherebbe la strada per comportarsi da empi, se diffusa?”⁸)

La posizione d’Erasmus era fondata, dunque, più che su una convinzione di carattere religioso e teoretico, essenzialmente su considerazioni *pratiche* (e anche in questo, peraltro, egli si avvicinava alla posizione presa nel suo dialogo dal Valla).

Un’altra sua profonda convinzione, come si è detto, era poi quella dell’inutilità stessa del porsi tale questione, la cui soluzione avrebbe dovuto, a suo avviso, essere rinviata (come molte altre) *al giorno del giudizio*. Si legge infatti poco più avanti: “Preferirei infondere la convinzione che la vita e l’intelligenza non vanno consumate in questo tipo di labirinti, piuttosto che riuscire a confutare, o a confermare, una sola asserzione di Lutero.”⁹

A partire da queste premesse, estremamente deboli da un punto di vista teorico (ma è necessario ricordare come Erasmus “non fosse un teologo sistematico, e non avesse propensione a formulare i [propri] *fundamenta* in articoli numerati”¹⁰), l’autore passava poi ad analizzare sia le motivazioni a favore, che quelle a sfavore del libero arbitrio.

La sua indagine tuttavia non si fondava unicamente sull’analisi dei testi biblici, ma al contrario teneva conto pure delle risposte che erano state date a questo problema da varie eminenti personalità della cultura occidentale. E ciò tuttavia non al fine di sostenere una tesi specifica, attraverso una critica di tali posizioni, ma piuttosto per dimostrare la natura ambigua e sfuggente (*aporetica*) del problema.

A questo proposito Erasmus usava, all’interno del proprio testo, la metafora dell’*antro Coricio*, per simboleggiare quegli aspetti della Maestà divina che, in quanto manifestazioni dell’assoluta trascendenza ed ineffabilità di Dio, sfuggivano totalmente alla comprensione dell’uomo. Si legge infatti che “negli scritti divini ci sono alcuni aspetti reconditi, nei quali Dio non volle che noi ci

⁸ Ivi, p.10.

⁹ Ivi, p.11.

¹⁰ R. Bainton, *Erasmus*, op. cit., p.159.

addentrassimo troppo, e, se cerchiamo di approfondire, volle che quanto più approfondiamo, tanto più ci immergiamo nella nebbia, affinché riconosciamo anche in questo modo che la maestà della sapienza divina è imperscrutabile e constatiamo la debolezza della mente umana. Come avviene per la *grotta Coricia*, - lo racconta Pomponio Mela - la quale, al principio, invoglia e attira per la sua gradevolezza, ma poi, chi entra più in fondo viene preso da un sacro orrore, e la maestà del nume che lì abita lo ricaccia indietro.”¹¹

E ancora, più avanti: “A questo proposito sento dire: A che serve un interprete dove la Scrittura è tanto chiara? Ma se è tanto chiara, perché uomini eccellenti vi brancolarono per tanti secoli (...) e in una cosa poi, che è tanto importante?”¹²

L’atteggiamento di fondo assunto da Erasmo sin dall’inizio del suo saggio era, quindi, di fondamentale *scetticismo* e di diffidenza verso lo stesso argomento che si accingeva ad affrontare (un atteggiamento analogo, in questo senso, a quello del suo predecessore: Lorenzo Valla, il quale nel proprio scritto affrontava con titubanza la questione propostagli dal suo interlocutore, in ragione della difficoltà nonché della fondamentale *insolubilità* di essa.)

Tuttavia la posizione che l’umanista prendeva sul tema del libero arbitrio, nonostante la sua profonda indecisione, ricalcava nelle sue linee di fondo (come si intende dimostrare qui di seguito) quella comune alla maggior parte dei teologi del Medioevo.

La sua trattazione iniziava col considerare le varie posizioni che erano state prese dagli antichi e dai moderni su “quanta sia la forza del libero arbitrio in noi dopo il peccato”. Pur nella loro varietà, esse erano secondo lui essenzialmente riconducibili a tre tipi: a) quella di chi “rifiutava gli estremi della disperazione e della sicurezza, e voleva stimolare l’uomo alla speranza e all’impegno” e che quindi “dava più peso al libero arbitrio”; b) quella – del tutto opposta - di coloro che “sostenevano che tutte le opere, per quanto buone moralmente, erano detestabili agli occhi di Dio, poiché non provengono dalla fede e dalla carità

¹¹ Erasmo, *Libero arbitrio*, ed. cit., p.6 (Si noti poi la contaminazione di classico e cristiano, data dall’uso dell’immagine di Pomponio Mela, autore latino del I d.C.)

¹² Ivi, p.13.

verso Dio”¹³; c) ed infine una versione *intermedia*, da lui approvata e sostenuta, che veniva esposta nella parte rimanente dello scritto.

Mentre la prima posizione (attribuita a Pelagio e, in una versione attenuata, a Scoto Eriugena) era secondo lui “eccessivamente orientata in favore del libero arbitrio”, la seconda invece (ricondata a S. Agostino e a S. Paolo) gli appariva troppo rigida.

Tuttavia per riconciliare quest’ultima col proprio punto di vista, Erasmo ne dava la seguente spiegazione: “Sant’Agostino e i suoi seguaci, *considerando quanto dannoso sia per la vera religiosità che l’uomo confidi nelle proprie forze*, sono più *inclinati a dar peso alla grazia*. Paolo la sottolinea dappertutto. E perciò nega che l’uomo soggetto al peccato possa orientarsi a correggere la sua vita, (...) a meno che non sia spinto per opera divina”.¹⁴ In altri termini, Erasmo giustificava una tale visione predestinante con l’idea che fosse finalizzata ad abbassare le pretese umane, incoraggiando l’uomo a attribuire quanto più possibile il bene a Dio anziché a sé, ma evitando comunque di deresponsabilizzarsi.

Teoricamente quindi, Erasmo asseriva che “la legge indica cosa Dio voglia, fissa la pena se non obbedisci e il premio se obbedisci. Ma lascia la facoltà di scegliere alla volontà (...), *libera ed orientabile* in entrambe le direzioni.” Il tutto veniva giustificato con l’osservazione che “se la volontà non fosse stata libera, non sarebbe stata imputabile per il peccato, poiché il peccato cessa di esistere se non sia stato volontario (...)”.¹⁵

A proposito di questa visione, alcuni studiosi hanno osservato come Erasmo propendesse “piuttosto a ridurre l’onnipotenza divina, che a indebolire [anche lontanamente] le fondamenta religiose dell’etica cristiana.”¹⁶

Tralasciando di descrivere le molteplici distinzioni che egli faceva per delineare una linea di *continuità* tra i due piani opposti di natura e grazia, nonché quelli di paganesimo e cristianesimo (distinzioni come, ad esempio, quella tra *grazia generale e particolare*, o tra *grazia operante e preveniente*^{16bs}), possiamo

¹³ Ivi, pp.22-23.

¹⁴ Ivi, p.23.

¹⁵ Ivi, p.21.

¹⁶ R. Bainton, *Erasmo*, ed. cit., p.123.

^{16bs} Ma per qualche indicazione, cfr. infra, n.20bs, p.41.

concludere questa analisi citando un'immagine particolarmente pregnante, adoperata da Erasmo per descrivere la condizione umana.

Egli paragonava la ricerca, da parte dell'uomo, della Grazia divina, ai tentativi fatti da un bambino per imparare a camminare, mentre il padre che lo incoraggia e lo aiuta rappresenta il Padre celeste: "Il padre, che ha un bambino ancora incapace di camminare, quando cade lo rialza, aiutando ogni sforzo del piccolo, e gli presenta davanti un frutto: il piccolo si agita per arrivare, ma ricadrebbe per la debolezza delle membra se il padre non stendesse la mano per sostenerlo e non sorreggesse il suo muoversi. (...) Il piccolo non poteva alzarsi se il padre non l'avesse sostenuto, non avrebbe visto il frutto se il padre non glielo avesse mostrato, non poteva avanzare se il padre non avesse aiutato costantemente i suoi passi, non poteva toccare il frutto se il padre non gliel'avesse dato in mano. *Che cosa qui potrà mai attribuirsi al bambino?* Eppure qualcosa ha fatto. Non ha però motivo di vantarsi delle sue capacità, perché deve tutto al padre."¹⁷

La posizione dell'umanista quindi, era fundamentalmente sfavorevole alle idee di Lutero, nonostante egli riconoscesse l'onestà e la buona fede dell'uomo. Erasmo non avrebbe mai potuto accettare il radicalismo del riformatore, che svalutava totalmente il ruolo della volontà nel determinare il destino individuale, e quindi metteva in discussione la stessa dignità umana.

Si legge infatti, poco più avanti: "Questa posizione [quella di Lutero] pare attribuire apertamente a Dio crudeltà e ingiustizia, affermazione che ripugna del tutto ad orecchi religiosi."¹⁸ La visione di un Dio totalmente incomprensibile agli uomini nelle proprie scelte morali, non poteva essere approvata da un uomo che aveva fatto della pace il valore fondamentale della propria vita e il principio stesso della sua visione del Cosmo.

Anche se dunque, Erasmo e Lutero avevano "un campo di impegno comune, sul quale si trovavano ad essere contrastati dagli stessi nemici, quello del rinnovamento culturale e della purificazione dei costumi ecclesiastici"¹⁹, essi erano tuttavia separati da un notevole divario quando si trattava di intendere la natura del divino e del rapporto uomo-Dio.

¹⁷ Ivi, pp.75-76.

¹⁸ Ivi, p.77.

¹⁹ F. De Michelis Pintacuda: introduzione a *Servo arbitrio*, ed. cit., p.17.

b) il *Servo arbitrio* di Lutero:

L'importanza del testo che Lutero aveva scritto in risposta ad Erasmo risiedeva nel fatto di contenere un'esposizione sia della sua concezione teologica, sia dei veri motivi del suo rifiuto della teologia cattolica.

Il riformatore inoltre, nel ribattere alle affermazioni dell'umanista, riteneva di rispondere anche alle principali critiche di tutti i suoi avversari, poiché la teoria esposta da Erasmo rifletteva – quantomeno dal punto di vista di Lutero – i punti salienti della visione comunemente accettata tra i cattolici.

Ciò trova conferma in molti passi del testo, all'interno dei quali Erasmo veniva associato a quelli che Lutero definiva *sofisti*: i filosofi e i teologi della tradizione scolastica (“*tu e tutti i sofisti fatevi avanti (...), il fatto che per molti [ossia per voi, cattolici] una grande quantità di punti rimangano oscuri accade (...) per la cecità o la debolezza d'intelletto di quanti non compiono il minimo sforzo per vedere la più chiara delle verità.*”²⁰)

Oltre che una disputa tra Umanesimo e Riforma sul tema della dignità umana (come viene spesso stigmatizzata), la diatriba tra i due autori può essere quindi vista come lo scontro tra due punti di vista antitetici. Il nostro teologo riteneva di difendere in essa il *vero* messaggio del Vangelo, contro tutti i corruttori della sua purezza e *al di là* di ogni ‘categoria culturale’ (teologi scolastici o umanisti).

La sua discussione verteva essenzialmente sui seguenti punti: la fede, la chiarezza delle Scritture, e la forza del libero arbitrio dopo il peccato originale - ovvero su quei punti problematici che sarebbero virtualmente rimasti gli stessi, molto probabilmente, se al posto d'Erasmo vi fosse stato un qualsiasi altro interlocutore cattolico.

I motivi che il riformatore contrastava nel suo saggio erano dunque quelli tradizionalmente difesi della dottrina avversaria: la capacità umana di influenzare il giudizio di Dio, la fede come propria della volontà umana anche *prima* della vera grazia^{20bs}, ed infine l'oscurità di alcuni passi della Scrittura (si

²⁰ M. Lutero, *Servo arbitrio*, ed. cit., p.85.

^{20bs} Erasmo sosteneva infatti che fosse rimasta all'uomo una *grazia naturale*, per quanto minima, da cui egli poteva ripartire per conquistare la *grazia speciale* (originaria): “dato che grazia significa beneficio, si potranno distinguere tre o, se preferisci, quattro grazie. La prima è quella innata, che è stata corrotta ma non distrutta dal peccato, e che alcuni chiamano anche

ricordi che Lutero contestava le letture anagogiche, morali, ecc. del Medioevo, in favore di una comprensione letterale del testo sacro).

Lo scritto del riformatore seguiva passo a passo, confutandoli, i vari sviluppi del *Libero arbitrio* d'Erasmus, portando alla luce contemporaneamente la concezione teologica di Lutero.

Tralasciando (come del resto si è già fatto per l'opera d'Erasmus) l'analisi dei moltissimi passi scritturali su cui si appuntava la discussione, si intende qui riassumere ciò che emerge dallo scritto nel suo insieme.

La prima critica sollevata da Lutero riguardava l'atteggiamento scettico assunto dal suo avversario nei confronti della Scrittura: non spettava al cristiano, secondo il riformatore, sollevare dei dubbi, ma piuttosto fare affermazioni nette. Si legge infatti, nel paragrafo iniziale del primo capitolo (*L'analisi della prefazione d'Erasmus*): “tu mi rimproveri (...) l'ostinazione nel fare affermazioni [*pervicacia asserendi*]. In questo tuo libro dici di aver così poco gusto per le affermazioni che più facilmente inclineresti a posizioni *scettiche* ogniqualvolta ciò ti fosse concesso dall'inviolabile autorità della sacra Scrittura e dai decreti della Chiesa. (...) E' questa la disposizione d'animo che preferisci”, tuttavia – prosegue Lutero – “è indegno di un cuore cristiano non essere attratto dalle affermazioni; un cristiano deve al contrario compiacersene, altrimenti *non è un vero cristiano.*”²¹

influsso *naturale*. Questa è comune *a tutti*, anche a coloro che persistono nel peccato: infatti, possono liberamente parlare (...) aiutare un povero, leggere i libri sacri, ascoltare un sermone, ma tali azioni – secondo l'opinione d'alcuni – non li portano affatto alla vita eterna. Non mancano, tuttavia, altri i quali sostengono che (...) l'uomo progredisce con le *buone azioni di questo tipo* fino ad essere preparato per ricevere la grazia, e per sollecitare verso di sé la misericordia di Dio. (...) Questa prima grazia, poiché è comune a tutti, non la si chiama grazia, benché in realtà lo sia.” Il passo continua poi con l'elenco delle altre forme di grazia: particolare, od operante: riguardo ad essa egli diceva che “Dio non fa mancare a nessuno questa seconda grazia” e che stava “alla nostra decisione di associarle la nostra volontà [naturale]; ed infine quella cooperante, che aiutava “a portare avanti quel che si era intrapreso.” (Erasmus, *Libero arbitrio*, ed. cit., pp.24-25).

²¹ M. Lutero, *Servo arbitrio*, ed. cit., p.77.

Il tema dell'affermare con sicurezza inoltre, rimandava ad una seconda idea, estremamente forte all'interno della sua visione: l'evidenza dei passi delle Scritture.

Si legge così, poco più avanti: “Quale cristiano terrà così poco conto dei precetti della Scrittura e della Chiesa, da dire [come fa Erasmo]: ‘sia che capisca, sia che non capisca’? Ti sottometti e tuttavia non ti importa nulla di capire o di non capire. Maledetto, al contrario, il cristiano che non sia sicuro e non capisca ciò che gli è prescritto; del resto, come potrà *credere in ciò che non capisce?*”²² Per il vero cristiano quindi, il testo Sacro doveva essere nel suo contenuto assolutamente chiaro e privo d'incertezze, mentre tale non poteva essere per i falsi cristiani (ad esempio per i *sofisti*).

L'autore, insomma, teneva a ribadire come Dio rimanesse effettivamente sconosciuto in se stesso, ma non ammetteva alcuna debolezza conoscitiva riguardo alla Scrittura: come abbiamo già visto nel precedente capitolo, la distinzione tra *Dio rivelato* e *Dio oscuro* era secondo Lutero fondamentale (perciò egli scriveva nel *Servo arbitrio*: “Dio e la Scrittura sono due cose distinte, proprio come (...) il Creatore e le Creature di Dio. Nessuno dubita che in Dio ci siano molte cose nascoste, che noi ignoriamo. (...) Ma che nella Scrittura ci siano certe cose nascoste e che non tutte siano accessibili, è stato sicuramente *diffuso* dagli empi sofisti attraverso la cui bocca tu parli.”²³)

Oltre che su quello della libertà e della predestinazione, dunque, vi era tra i due autori, un profondo dissidio anche sul tema della chiarezza interiore: l'atteggiamento titubante di Erasmo in materia di fede, si scontrava infatti con l'ostentata sicurezza nel fare affermazioni di Lutero. E se per il primo un eccesso di chiarezza avrebbe significato una mancanza di considerazione per il mistero divino, per il secondo invece ciò che costituiva una vera empietà era proprio l'indecisione dottrinale.

Il rapporto dell'uomo con la fede non era perciò, secondo quest'ultimo, esprimibile attraverso l'immagine (usata da Erasmo) della *caverna coricia*, come è detto esplicitamente in questo passo: “A nulla vale ciò che tu adduci a proposito dell'*antro coricio*. Le cose *non* stanno così nelle Scritture. Tutto quel che riguarda la somma maestà non si trova in qualche luogo appartato; al

²² Ivi, p.81.

²³ Ivi, p.84.

contrario è presentato ed esposto nelle piazze stesse e in pubblico. Cristo ci ha *aperto* la mente, affinché comprendiamo le Scritture.”²⁴

Il punto di vista di Lutero insomma, si poneva, già dall'introduzione, come antitetico rispetto a quello dell'umanista: anziché ad un pensatore scettico e moderno, egli somigliava piuttosto (per la perentorietà delle proprie affermazioni) ad un teologo medievale.

L'altro argomento trattato nel testo era, ovviamente, quello della libertà umana. In quanto vero motivo della disputa, ne costituiva anche il tema fondamentale. Non si potrebbe però comprenderlo correttamente senza aver prima considerato gli argomenti precedenti: dal momento che essi ne sono, per così dire, l' "humus" o il presupposto concettuale.

La distinzione tra coloro che capiscono e coloro che *non* capiscono la sacra Scrittura (nonostante la semplicità di essa), vive sull'idea che alcuni individui – a differenza di altri – abbiano ricevuto il dono della fede. Una tale distinzione era così netta, proprio in quanto non era contemplata *alcuna possibilità* di una zona intermedia, come quella di coloro che *si sforzavano* di avvicinarsi a Dio.

Se la fede era soltanto un dono divino dunque, per tutti coloro che ne erano sprovvisti (e che non erano nemmeno sulla strada per trovarla) essa doveva rimanere come un puro vocabolo privo di senso – o al quale, tutt'al più, era possibile attribuire un significato puramente esteriore.

Perciò, se da una parte vi erano gli *illuminati* – dall'altra invece vi erano gli *accecati*. Si legge difatti che “la chiarezza della Scrittura è duplice, come è duplice anche l'oscurità: una esterna posta nel ministero della Parola, l'altra collocata nella conoscenza del cuore. Se hai inteso parlare della chiarezza interna, nessun uomo può scorgere neppure uno iota nelle Scritture, *se non* possiede lo spirito di Dio; tutti [i non illuminati] hanno il *cuore oscurato*, sicché, per quanto dicano (...) della Scrittura, in realtà non ne comprendono o conoscono alcunché.”²⁵

Poiché tutto ciò avveniva, secondo il riformatore, per una decisione divina presa *ab aeterno*: ovvero in un modo predestinante (“per il cristiano è prima di ogni altra cosa necessario e salutare sapere che Dio *non ha* alcuna conoscenza in

²⁴ Ivi, p.85.

²⁵ Ivi, p.86.

forma *contingente*, ma che prevede, prestabilisce e compie ogni cosa con immutabile eterna e infallibile volontà (...)", ne derivava di conseguenza che il libero arbitrio umano non potesse in alcun modo esistere ("(...) Il libero arbitrio è completamente *abbattuto* e distrutto da questo fulmine"²⁶).

Lo scritto di Lutero proseguiva poi col mostrare da una parte la coerenza interna della Scrittura (e inoltre, contemporaneamente, anche avvalorando la tesi dell'*inesistenza* del libero arbitrio), e dall'altra mettendo in evidenza le contraddizioni insite nella posizione erasmiana.

Se lo stesso Erasmo infatti riconosceva la natura infinita di Dio e degli attributi divini, non era capace però – per ragioni da lui non meglio precisate – di trarne le dovute conseguenze. “Non sei tu, o mio Erasmo, colui che ha affermato poco prima che Dio è infinitamente giusto e misericordioso? Se questo è vero, non ne segue che sia anche immutabilmente giusto e misericordioso? Come in eterno la sua natura non viene mutata in alcun modo, così neppure la sua giustizia e misericordia. Ciò che è detto riguardo alla giustizia e alla misericordia è *necessario* che venga detto anche riguardo alla scienza, alla sapienza, alla bontà, alla volontà e a *tutti* gli attributi divini.”²⁷

La contraddizione fondamentale che egli rimproverava all'umanista, era: “predichi che debba essere insegnata la volontà immutabile di Dio, ma vieti di conoscere la sua immutabile prescienza!”²⁸

Il punto di vista d'Erasmo cadeva perciò non sulle premesse (dal momento che anche la ragione naturale, secondo Lutero, era in grado di cogliere il concetto dell'onnipotenza divina), ma piuttosto quando ne doveva trarre le logiche ed inevitabili conseguenze.

Il riformatore metteva a nudo poi l'inconsistenza di tutta una serie di distinzioni (non soltanto erasmiane)²⁹ escogitate per riuscire a mitigare e ad attenuare l'idea della potenza divina, onde far spazio all'arbitrio umano.

²⁶ Ivi, p.95.

²⁷ Ivi, p.95.

²⁸ Ivi, p.96.

²⁹ Lutero confuta anche la distinzione scolastica tra necessità condizionale (*necessitas consequentiae*) e necessità assoluta (*necessitas consequentis*): cfr. M. Lutero, *Servo arbitrio*, ed. cit., p.97.

La stessa posizione d'Erasmus, per la quale l'imputabilità della colpa richiedeva la libertà d'azione, veniva brutalmente contraddetta: "a questo punto la *Diatriba* obietterà sottilmente: dicendo 'se vuoi salvare' [Eccli. 15,14-17], il passo dell'Ecclesiastico mostra che è insito nella volontà dell'uomo osservare oppure non osservare i comandamenti. Quale significato avrebbe altrimenti, dire a qualcuno che non possiede volontà: 'Se vuoi'? (...) Rispondo: queste sono argomentazioni della ragione umana, la quale è solita profondersi in simili prove di saggezza. Per cui ci tocca discutere non già con il passo dell'Ecclesiastico, bensì con la ragione umana; è lei infatti che interpreta la Scrittura di Dio in base alle proprie deduzioni (...) e la conduce dove le pare. E noi lo faremo con fiducia e volentieri, poiché sappiamo che dalla sua bocca non escono che idiozie e assurdità, soprattutto quando comincia ad esibire la sua saggezza nelle cose divine."³⁰ E' la ragione naturale, quindi, che sentendosi onnipotente non contempla nemmeno la possibilità che possa esservi un'altra logica dei fatti.

Ma in realtà, ciò che si dovrebbe ascoltare è il semplice *discorso scritturale*. In tal caso ci accorgeremmo che una richiesta non implica sempre la possibilità di una risposta adeguata: "Se, in primo luogo, domando com'è possibile provare che ogniqualevolta si dica: 'Se vuoi, se fai, se ascolti', ciò significhi o comporti l'esistenza di una volontà libera, la ragione umana dirà: perché così sembra esigere la natura delle parole e l'uso del linguaggio tra gli uomini. Essa pertanto misura le cose e le parole divine in base all'uso e alle cose umane. Che cosa c'è di più perverso, dato che le une sono celesti e le altre sono terrene? Così facendo mostra la propria follia, dal momento che su Dio non ha che pensieri umani."³¹

Il significato della legge, perciò, non poteva stare altro che nel mostrare all'uomo la sua incapacità di operare bene: "Se ora Dio si comporta nei nostri confronti come un padre con i suoi figli, per mostrare a noi ignari, la nostra impotenza; oppure, come un medico onesto, ci fa conoscere la nostra malattia; o ancora, ci insulta come suoi nemici che resistono orgogliosamente al suo consiglio e, ponendoci dinanzi le sue *leggi* (con le quali raggiunge *questo fine nel modo migliore*), ci dice: 'fa, ascolta, osserva', oppure 'se ascolti, se vuoi, se fai' – bisognerà allora concluderne che *possiamo fare liberamente* tutto questo, o, in *caso opposto* [quello reale: l'impotenza di fare], che Dio si prende gioco di

³⁰ Ivi, p.203.

³¹ Ibidem.

noi a giusto titolo, se siamo suoi fieri nemici [poiché non possiamo obbedire]? Perché non trarne piuttosto la seguente deduzione: Dio ci tenta per condurci *attraverso la legge alla conoscenza della nostra impotenza*, se siamo suoi amici; oppure ci insulta e si prende gioco di noi, se siamo suoi nemici?”³²

La legge quindi, non poteva in quest’ottica rendere l’uomo giusto e pio, ma soltanto *mostrargli* la propria corruzione, come l’impossibilità di liberarsi da essa: la funzione delle leggi era dunque portare l’uomo a disperare di sé, avendo un valore di puro ammonimento. (“Noi, d’altro canto, ripetiamo che questo passo dell’Ecclesiastico non difende affatto quanti sostengono il libero arbitrio, bensì li combatte tutti. La deduzione: ‘Se vuoi, allora puoi’ non è infatti ammissibile; questa espressione, come ogni altra simile, deve invece intendersi quale *ammonimento* rivolto all’uomo circa la sua impotenza, che egli, nella sua ignoranza e superbia, non sarebbe in grado né di riconoscere né di sentire senza questi avvertimenti divini.”³³)

Ma, come abbiamo detto, oltre a dimostrare la *linearità* e la *semplicità* delle Scritture (anche se per fare ciò, era necessario prima di tutto far piazza pulita delle molteplici aggiunte che la ragione naturale vi apportava), Lutero dimostrava come la posizione erasmiana fosse profondamente in contraddizione con se stessa.

Sosteneva infatti, che il suo avversario, tentando di affermare l’esistenza di un libero arbitrio ‘debole’ (ovvero bisognoso del soccorso della Grazia divina), non si accorgeva di ricadere in una posizione semplicemente pelagiana: “Ora, [Erasmus,] se neghi ai pelagiani il diritto di dedurre che l’uomo è in grado di osservare i comandamenti, essi a loro volta – molto più correttamente – ti negheranno la validità della deduzione che l’uomo sia *capace di impegno e di sforzo* [questa era, appunto, la posizione di compromesso assunta da Erasmo]. Se poi contesti loro il libero arbitrio nella sua validità, essi ti contesteranno allora la *piccola parte* che ne è rimasta; non puoi infatti attribuire a una sola parte ciò che hai negato al tutto. Pertanto, qualunque cosa tu abbia detto contro i

³² Ivi, p.204.

³³ Ivi, p.208.

pelagiani, i quali (...) attribuiscono tutto al libero arbitrio, noi a maggior ragione la diremo contro questo impegno, così modesto, del tuo libero arbitrio.”³⁴

In conclusione, Lutero affermava che fossero possibili solo due atteggiamenti, tra loro opposti: il primo, dettato dalla *ratio* naturale, secondo il quale le leggi divine dovevano implicare da parte dell'uomo una capacità d'osservanza totale (era la tesi dei pelagiani); l'altro invece, che costituiva uno scandalo per la ragione, secondo il quale opere e meriti non erano possibili.

Il fatto che l'Evangelo sostenesse in più punti ed esplicitamente questa seconda tesi, non significava però che l'uomo naturale fosse in grado di comprenderla.

Il fatto poi, che alcuni individui avessero elaborato delle posizioni intermedie (come quella d'Erasmus, ad esempio) non significava che esse fossero, in sostanza, differenti dalla prima.

Il riformatore giungeva a concludere in modo perentorio, che l'uomo era sempre peccatore, e che non poteva fare altro che riconoscere come proprio un tale stato di peccato – e anche questo solo per iniziativa divina.

Opponendosi all'idea della libertà dell'uomo *coram Deo*, egli allora si opponeva non solo ad Erasmo, ma a tutta una lunga tradizione esegetica (della quale quest'ultimo si poneva, anche se da umanista, come continuatore) che l'aveva preceduto: quella appunto dei teologi scolastici.

3) Le origini dell'idea della predestinazione:

Nell'anno in cui scriveva il suo *Servo arbitrio* (1525), Lutero aveva ormai da tempo consolidato il proprio concetto di predestinazione.

L'affermazione di tale concetto tuttavia, non essendo un'eredità degli studi - fatti all'università o nel chiostro - dei vari autori medioevali (quantomeno per *il modo in cui* essi venivano affrontati), aveva richiesto prima un lungo periodo di incubazione attraverso la riflessione personale.

Sebbene non sia possibile conoscere con certezza le tappe di una tale ricerca, si può tentare di ricostruire i fattori che furono alla base di essa.

³⁴ Ivi, p.207.

In primo luogo, bisogna sottolineare l'azione di coloro che svilupparono un'idea della giustizia divina analoga (o quantomeno simile) a quella di Lutero: quindi, ovviamente, l'influenza di S. Paolo e di S. Agostino.

In secondo luogo, è necessario analizzare il rapporto tra Lutero e quei pensatori che, attraverso il *curriculum* di studi, ebbero un peso maggiore sulla sua formazione culturale (tra i quali, come noto, preponderante fu l'influenza dell'occamista Gabriel Biel).

Si cercherà infine, di riassumere quelle che furono le motivazioni più profonde del riformatore, nell'affermare l'idea del servo arbitrio umano.

a) il concetto agostiniano della giustizia:

a'- il contesto in cui avvenne lo studio di Agostino:

Lutero avvertiva una profonda affinità di vedute nei confronti di S. Paolo e S. Agostino (come tra l'altro ci dimostra il fatto che, all'interno del *Servo arbitrio*, il primo di quei due autori fosse quello più ampiamente citato, e che fosse seguito immediatamente dal secondo.)¹

L'interesse del tutto particolare nutrito da Lutero era legato sia alla comunanza di vedute su temi come la predestinazione, il peccato radicale dell'uomo, la natura assolutamente interiore della fede; sia ad altri elementi più personali (come una marcata tendenza verso l'introspezione) od esistenziali (quali il fatto di essere tutti e tre dei *convertiti*).²

Con Agostino poi, egli condivideva anche una concezione simile della storia: questa infatti era vista da entrambi come un processo degenerativo, ovvero un graduale avvicinamento al momento della redenzione finale.³

Lo studio che egli fece di questi pensatori, non può però essere inteso nella sua reale portata senza tenere conto del contesto in cui avvenne. Il fatto, ad esempio, che il periodo di maggiore influenza di Agostino si situasse proprio nella fase di formazione del suo pensiero definitivo - ossia tra il 1513 (anno del primo ciclo

¹ In tale scritto S. Paolo viene citato 81 volte, S. Agostino invece 26.

² cfr. Pani G. Introduzione a M. Lutero *Commento alla lettera ai Romani*, Genova, Marietti 1992, p.XXXIII.

³ Ivi, p.XXXII.

di commenti ai Salmi; seguito dalla fondamentale interpretazione della *Lettera ai Romani* di S. Paolo del 1515-16) e il 1525 - ci dimostra chiaramente il ruolo centrale che quest'ultimo svolse nello sviluppo della sua fisionomia spirituale di Lutero.⁴

Il primo avvicinamento a quest'autore avvenne quasi certamente durante il periodo trascorso nell'Ordine degli Eremitani di S. Agostino (O.E.S.A.) - dato il particolare obbligo di venerazione e di conoscenza qui professato per il santo fondatore.⁵ Ma anche nel periodo successivo, quello wittenberghense (iniziato nel 1509), Lutero si interessò molto ad Agostino. In questa seconda fase, molto probabilmente fu determinante l'influenza dello Staupitz (il vicario generale degli Agostiniani in Germania, con cui Lutero ebbe un rapporto molto stretto) – anche se è un fatto certo che entrarono in gioco anche fattori più personali, che ci rimandano alla stessa scoperta del *sola gratia*.

L'interesse per S. Agostino e per S. Paolo, in questo periodo, fu stimolato in gran parte dal fatto che Lutero vedeva nei due autori una fonte di chiarimento di alcune sue intuizioni personali in merito alla natura del rapporto Dio-uomo, nonché un sostegno autorevole alla propria avversione verso alcuni atteggiamenti (intellettualistici e volontaristici) della tarda Scolastica.

La rivoluzione che il riformatore attuò, già a partire dai primi anni del suo insegnamento universitario, consisté infatti essenzialmente in un recupero originale del pensiero di Paolo e di Agostino – recupero concepito soprattutto in funzione anti-scolastica.⁶

Per quanto riguarda in particolare S. Paolo (che Lutero interpretava sempre sulla scorta del Padre della chiesa: da lui ritenuto suo *interpres fidelissimus*⁷), il rapporto che egli ebbe con i suoi scritti fu chiaramente più stabile e meno soggetto a cambiamenti di quello che intrattenne con l'altro pensatore. E' appurato difatti che la predilezione che Lutero nutrì verso di lui – in quanto per

⁴ Cfr. M. Bendiscioli, *L'agostinismo dei riformatori protestanti*, in: *Revue des études augustiniennes*, Paris: Institut d'Etudes augustiniennes, 1955, p.238, n.1.

⁵ Cfr. G. Pani, op. cit., p.XLVI.

⁶ Ivi, pp.XLVIII-IL.

⁷ Ibidem.

primo aveva posto esplicitamente l'accento sul tema della predestinazione – non venne mai alterata né messa in discussione durante tutta la sua vita.

A testimonianza dell'interesse che Lutero nutrì verso queste figure della cultura cristiana, e del significato che esse ebbero per lui, si può citare questo passo (tratto da una lettera del 1516, scritta all'amico Johannes Lang) in cui si legge: “In questa università la nostra teologia e Sant'Agostino, per merito di Dio, conquistano sempre più spazio, senza nessun contrasto. Aristotele, rivolto ormai a una prossima e irrimediabile rovina, perde ogni giorno più terreno. Le lezioni sulle *Sentenze*, inopinatamente diventano sempre più gravose: e non c'è più nessuno che possa sperare di aver uditori se non professi questa teologia: cioè la Bibbia, o Sant'Agostino, o qualche altro dottore della Chiesa.”⁸

a”- l'idea di Agostino:

In un suo recente articolo⁹, Alister E. Mc Grath sottolinea il divario che divide la formulazione di S. Agostino del concetto di giustizia, dalle concezioni diffuse successivamente tra i teologi medievali (che pure ad Agostino si richiamavano). Mc Grath inoltre mostra come, in realtà, la prima patristica cristiana in occidente avesse ripreso la concezione laica della giustizia propria della cultura romana (la quale, nella formulazione datane da Cicerone, suonava: *iustitia est reddere unicuique quod suum est*): il primo autore cristiano che si era *distaccato* in modo radicale da una tale definizione, era stato per l'appunto S. Agostino.

La differenza esistente tra il concetto ciceroniano o romano di giustizia e quello sostenuto dal Padre della chiesa era radicale. Per Cicerone e per i latini, infatti, il concetto della *iustitia* (che consisteva in un'equa distribuzione dei premi e delle punizioni) aveva una natura essenzialmente umana, e si collocava in un contesto civile. (Scriva infatti, nel suo articolo, A. Mc Grath che “il punto fondamentale in queste definizioni [ciceroniane] della giustizia era l'idea di dover dare *ad*

⁸ Cfr. G. Pani, op. cit., p.II. - Per il rapporto con S. Paolo: cfr. A. Agnoletto, *Martin Lutero*, Cuneo, Esperienze 1972, p. 87 ss: “Il paolinismo di Lutero”.

⁹ Per il seguente paragrafo: cfr. Alister E. Mc Grath, *Mira et nova diffinitio iustitiae: Luther and Scholastic Doctrines of Justification*, in: *Archiv fur Reformationgeschichte: internationale Zeitschrift zur Erforschung der Reformation und ihrer Weltwirkungen*, 1983, n. 74, paragrafo II, pp. 46-56.

ognuno ciò che gli era dovuto”, e più avanti che “l’interpretazione ciceroniana della *iustitia* era prima di tutto secolare: essa doveva esser definita innanzitutto come ciò che era stato deciso attraverso la legge [*ius*], che periodicamente veniva stabilita in base al *consenso* giuridico [*iuris consensus*] - ovvero in base a ciò che la *stessa* comunità civile decideva essere giusto”^{9bs}).

Agostino invece esprimeva una concezione del tutto diversa, che rifletteva la sua visione di un Cosmo *gerarchicamente* ordinato, e all’interno della quale la giustizia umana non poteva che essere l’*emanazione* dello stesso Principio divino, il quale la elargiva secondo una sua volontà libera ed *ineffabile*.

Nella visione veramente agostiniana quindi, Dio distribuiva la grazia e la salvezza eterne secondo un *proprio* criterio (trascendente), e perciò anche in modo totalmente *incomprensibile* per l’uomo.

Egli poneva così la *vera* giustizia - da lui distinta dalla quella strettamente civile - *al di là* delle possibilità umane: cosa peraltro in linea con ciò che egli stesso affermava nel dibattito contro Pelagio.

La somiglianza tra quest’ultima idea di giustizia, nonché tra quella di S. Paolo (espressa, ad esempio, nell’*Epistola ai Romani*), e la visione di Lutero è evidente. Tutti e tre questi autori infatti - oltre ad intendere la giustizia come un dono *del tutto* gratuito - basavano la propria idea sulla convinzione della natura assolutamente corrotta della volontà dell’uomo (la quale perciò rendeva necessario l’intervento divino).

Ciononostante, il percorso attraverso cui il riformatore arrivò alla propria definizione della *iustitia*, fu molto più *tortuoso* di una semplice riscoperta della definizione che abbiamo appena analizzato: esso non fu, in altri termini, dovuto semplicemente ad una rilettura dei testi di Agostino e di Paolo.

b) l’influenza di Gabriel Biel:

^{9bs} Cfr. A. E. Mc Grath, op. cit., p.40 (“Fundamental to these definitions of justice is the idea of giving someone his due”), e p.48 (“Cicero’s understanding of *iustitia* is primarily secular: *iustitia* may be defined as what is determined by *ius*, which in turn is defined by the *iuris consensus* – i.e. what the community itself decides to be just.”).

Ancora Mc Grath sottolinea infatti come, nel corso del Medioevo, l'idea della presenza del libero arbitrio nell'uomo ritrovasse gradualmente parte del vigore che aveva perso ad opera di S. Agostino.

Si è già mostrato, ad esempio, come la posizione che Erasmo assunse riguardo a questo problema ricalcasse fundamentalmente quella, assai diffusa, secondo cui Dio salvava solo gli 'uomini di buona volontà': ovvero coloro che si impegnavano nello *sforzo* di suscitare la pietà e la misericordia.

Un tale discorso, nel contesto in cui il riformatore si trovava a vivere, era portato avanti dalla penna di Gabriel Biel, un filosofo occamista degli ultimi anni del quattrocento. L'importanza particolare della sua teoria, per la comprensione dell'agostinismo *radicale* di Lutero, consiste dunque nel fatto che essa fu "il retroterra concettuale a partire dal quale, per ammissione generale, poté sorgere il cambiamento di Lutero nella formulazione dell'idea della giustificazione."¹⁰

Lo sforzo dottrinale compiuto dal Biel fu in gran parte quello di ripristinare il contenuto delle varie dottrine occamiste, con particolare attenzione per quelle teologiche.¹¹ Egli si mantenne su quelle posizioni 'semipelagiane' che erano state sostenute dal filosofo inglese (il quale asseriva che fosse necessaria la collaborazione della volontà umana con la Grazia divina, per ottenere la salvezza), in aperta polemica con le tesi sostenute negli stessi anni da altre correnti occamiste.

Biel sosteneva un'idea del rapporto Dio-uomo, secondo cui tra il Creatore e le creature doveva esistere un *patto* finalizzato alla salvezza umana. Alla volontà del Signore si attribuiva una natura retributiva (ovvero ragionevole e comprensibile dalla mente dell'uomo), anche se ciò veniva di fatto a dipendere da una libera decisione divina.

La sua era, quindi, un'ennesima *soluzione di compromesso* tra la definizione antica (quella di Cicerone e di Aristotele) che poneva i contraenti del patto su uno stesso piano, e individuava in esso la base stessa della giustizia, ed un'altra (d'origine invece agostiniana) che la concepiva come un possesso esclusivo di Dio.

¹⁰ A. Mc Grath, op. cit., p.52.

¹¹ Cfr. H. A. Oberman, *Maestri della riforma*, Bologna 1982, cap. 2, pp.46 e 48.

Per mitigare l'ottimismo insito nella sua visione, Biel ricorreva all'asserzione che l'uomo non potesse sapere se aveva fatto o meno quel che era nelle sue possibilità (cioè il *facere quod in se est*), e che dovesse aspettare per esserne certo di conoscere lo stesso giudizio divino (da cui l'affermazione: *difficilius est scire se habere illam dilectionem*).¹²

Nonostante si possa dire che il *preteso ottimismo* di Biel (ed in generale dei teologi dell'ultima Scolastica) fosse in gran parte il prodotto di una distorsione operata dai riformatori religiosi, come ad esempio Lutero e Melantone¹³ (a causa della posizione polemica che questi ultimi assumevano nei confronti della cultura scolastica), resta comunque il fatto che tali teorie riflettessero uno spirito estremamente diverso rispetto a quelle del riformatore tedesco.

Fu proprio la visione 'intermedia' sostenuta da Biel, infatti, a irritare Lutero. Scrive Maria L. Picascia che, secondo Lutero, "lo sforzo operato da Biel per contenere Occam entro l'alveo dell'equilibrio e della convergenza fra poteri umani di salvezza e iniziative divine di Grazia, era uno sforzo teologicamente compromissorio e *debole*."¹⁴ A partire da questa critica, il riformatore elaborò una propria dottrina soterologica.

c) la salvezza secondo Lutero:

La convinzione fondamentale, che pose Lutero in un forte contrasto con il suo maestro, fu quella della natura intrascendibile del peccato umano.¹⁵

¹² Citato in A. Mc Grath, op. cit., p.54.

¹³ Cfr. l'articolo di Lawrence F. Murphy, *Gabriel Biel and Ignorance as an Effect of Original Sin in the Prologue to the Canonis missae expositio*, in: *Archiv fur Reformationgeschichte*, 1983, n.74 (parte I), e 1984, n.75 (parte II), nel quale si mostra la riduzione (da parte dei riformatori, e nella fattispecie di Melantone) della teologia di G. Biel ad una semplice teologia 'anti-luterana', attraverso un'interpretazione poco fedele del suo pensiero.

¹⁴ Maria L. Picascia, *Un occamista quattrocentesco: Gabriel Biel*, Firenze, La nuova Italia 1979, p.49.

¹⁵ Il fatto che Lutero abbia combattuto le posizioni del suo maestro Gabriel Biel, non significa tuttavia che queste fossero di per sé sintonizzate su una frequenza pelagiana e volontaristica. La teoria di Biel infatti, di stampo occamista, puntava al recupero dello spirito originario del maestro inglese, ed era perciò una "operazione di recupero e di 'restauro' di Occam secondo

A questo proposito, ad esempio, egli scriveva nel *Servo arbitrio*, parlando della condizione dell'uomo prima e dopo Adamo: “Se il primo uomo, quando era ancora *assistito* dallo Spirito, non poté volere *con la sua volontà* il bene che gli era stato presentato – vale a dire l'obbedienza – dal momento che lo spirito non glielo aveva accordato, che cosa mai potremmo compiere noi *senza lo Spirito* e una volta perduto il Bene?”¹⁶

Questo del male radicale era, come s'è detto, un tema d'origine agostiniana (anche se S. Agostino, ovviamente, lo affermava in un contesto culturale molto diverso), ed era inoltre la base stessa della teologia luterana dell'*humilitas*.

Proprio questa convinzione inoltre, era ciò che lo spingeva a rifiutare una concezione di natura distributiva della giustizia divina: egli, in altre parole, riteneva che se Dio doveva avere delle ragioni *obbiettive* per impartire la salvezza agli uomini, allora – dal momento che nessuno di loro poteva, in verità, anche solo *desiderare* autonomamente di superare il proprio stato di peccato – nessun uomo si sarebbe salvato.¹⁷

Chiaramente, una simile concezione della natura umana non poteva conciliarsi con quella precedentemente descritta e improntata al criterio dell'equità divina (ossia del: *reddere unicuique quod suum est*), dal momento che, per il riformatore, all'uomo non era data in alcun modo la possibilità di redimersi dallo stato di peccato, e quindi di soddisfare la condizione che sarebbe stata necessaria per ottenere la salvezza. La sproporzione che egli avvertiva tra le due opposte dimensioni: quella divina e quella umana, stava perciò a *fondamento* del suo rifiuto della teoria, cattolica e medievale, del *patto* tra Dio e l'uomo.

quella *linea d'equilibrio* tra merito e grazia” che altri occamisti invece (quali ad esempio Pietro d'Ailly) tendevano su certi punti a rimettere in discussione (loro sì con esiti pelagiani). Ciò non toglie tuttavia che la dottrina di Biel fosse destinata a diventare “inevitabilmente il terreno di scontro di Lutero con il testo di teologia a cui era stata affidata dalla *schola* la sua formazione” (M. L. Picascia, op. cit., p.49.)

¹⁶ M. Lutero, *Servo arbitrio*, ed. cit., p.208.

¹⁷ Inoltre, l'unico tentativo all'interno di quella concezione, di attenuare la sicurezza della salvezza – attraverso, come s'è visto, il motivo del non sapere se ne fossimo degni – lo induceva a disperare ancora di più riguardo ad essa, data la sua *aprioristica* convinzione negativa a questo riguardo. (Cfr. M. L. Picascia, op. cit., p.49.)

Il concetto che Lutero aveva così elaborato, si opponeva nettamente a quello di Gabriel Biel. Quest'ultimo infatti, a giudizio del primo, propagandava un'idea della giustizia divina di natura attiva e razionale (*activa seu formalis*), ovvero semplicemente umana, poiché basata sul criterio dell'equità.

Ma in termini teologici, la giustizia – data la natura trascendente di Dio – non poteva venire intesa come lo sforzo umano per allontanarsi dal peccato, bensì come un dono (ovvero una grazia) che veniva elargito dal Signore all'uomo per lenire la sua condizione di partenza.

L'idea della necessità di un aiuto divino per poter superare – o meglio per *attenuare* – la condizione umana iniziale di peccato, veniva ampiamente richiamata nelle riflessioni personali del riformatore.

Ancora in gioventù, per esempio (1516), Lutero parlava della sua *nausea* di fronte all'idea della *iustitia* come era intesa dai filosofi e dai giuristi: *Inde (ut de me loquar) vocabulum illud 'iustitia' tanta mihi est nausea audire, ut non tam dolerem, si quis quis rapinam mihi faceret. Libentius audissem eum misericordem quam iustum.* (“Dunque, per parlare di me stesso, quel vocabolo ‘giustizia’ mi dava una tale *nausea* nel sentirlo, che avrei preferito piuttosto subire una rapina. Provavo maggior piacere nel sentire dire che egli fosse *misericosordioso*, piuttosto che *giusto*.”)¹⁸

Molto chiara è poi la distinzione tra le due opposte forme di giustizia: quella umana e quella divina, nel Lutero della maturità (le cui riflessioni ci sono state tramandate dalle trascrizioni di amici e studenti, raccolte nel volume dei suoi *Discorsi conviviali*).

Vi si legge infatti: “La scienza dei giuristi è una scienza del continuo e del divisibile e consiste tutta nel mezzo divisibile, ossia in quello *fisico* e non in quello *matematico*, e perciò è incerta e può resistere pochissimo a Satana”, e “appunto in quanto scienza del continuo e divisibile (...) cogliere il giusto, ossia il punto matematico, è per essa impossibile”. E concludeva poi col dire che la teologia e la giurisprudenza erano “due cose diverse, come il *cielo* e la *terra*; mentre una cosa sola è la *giustizia*, poiché un solo uomo è *Gesù Cristo* e chi lo raggiunge è giusto.”¹⁹

¹⁸ Citato in A. Mc Grath, op. cit., p.42.

¹⁹ M. Lutero, *Discorsi a tavola*, Torino, Einaudi 1969, p.55 ss.

Per il Lutero ormai maturo, quindi, la Giustizia era qualcosa di assolutamente distinto dal piano della ragione umana: come il cielo dalla terra appunto. Mentre infatti la ragione era attiva e formale, e portava perciò inevitabilmente ad una giustizia che rifletteva la sua natura (*iustitia activa seu formalis*), la vera Giustizia doveva essere esclusivamente ricevuta e passiva (*iustitia passiva*).

Né fu un caso poi, che proprio la convinzione del riformatore – radicata profondamente nella sua conoscenza dei testi biblici – della profonda corruzione del genere umano, in seguito alla caduta del primo uomo, lo portasse fin da giovane ad avvertire una profonda avversione verso la concezione di un Dio che non volesse trattare l'uomo attraverso il valore del *perdono*.

Egli ricordava infatti, ormai maturo, di essere stato ossessionato da questo problema: *Quis enim potest eum [Deum] amare, qui secundum iusticiam cum peccatoribus vult agere?*²⁰: dal momento che l'uomo non poteva risollevarsi dal peccato con le sue sole forze, la visione di un Dio giusto – vale a dire *giudice* – non poteva che portarlo a disperare della sua salvezza - come di quella di tutto il genere umano.

Il motivo per il quale, dunque, Lutero rifiutò la soluzione del problema della salvezza proposta dal suo maestro Gabriel Biel, risiedé essenzialmente nel dato che quest'ultima “negasse all'uomo qualsiasi cosa che potesse risolversi in una sua *giustificazione fin dalla base*.”²¹

Sulla base di una simile visione, egli - come molti altri riformatori dopo di lui - rivalutò molti aspetti, e in particolar modo quelli predestinanti, del pensiero di S. Agostino. Il pensiero di Lutero perciò, si può inquadrare come il ritorno ad un *agostinismo radicale* (che si era per altro perso - come mostra nel suo articolo il Mc Grath - già nei primi teologi scolastici del Medioevo).

In quest'ottica perciò, non è fuori luogo parlare di un Lutero agostiniano, laddove la sua più grande scoperta (a partire dalla quale appunto egli si riavvicinò a molti temi dell'agostinismo) fu quella secondo cui “il concetto della

²⁰ Citato in A. Mc Grath, op. cit., p.42.

²¹ A. Mc Grath, op. cit., p.46; per esteso: “Any attempt to interpret *iustitia Dei* using a paradigm of *iustitia as virtus reddens unicuique quod suum est* can only lead to distress on the part of the sinner as he realises how there is nothing within him which can result in his Justification on the basis.”

giustizia non corrispondeva necessariamente né alla *iustitia hominum*, né alla *iustitia Mosi*.”²²

La rivoluzione del riformatore ruotò dunque principalmente, attorno al rifiuto di ridurre la *iustitia Dei* ad un semplice meccanismo retributivo (secondo il discorso dell'*equitas divina*, ossia del *reddere unicuique quod suum est*), e sfociò di conseguenza nella rivalutazione di una visione *fideistica* del rapporto dell'uomo con Dio.

4) Il significato della predestinazione nella teologia di Lutero:

Il ruolo dell'idea della predestinazione umana *coram Deo*, era quindi quello di affermare la priorità assoluta del Creatore sulla sua Creatura.

Contro la visione cattolica che (lasciandogli la possibilità di *influenzare* il giudizio divino) finiva per porre l'essere umano su un piano *quasi* paritario rispetto a Dio, ed eliminava quindi la trascendenza radicale del primo rispetto al secondo, il riformatore riaffermò sul piano dottrinale l'assoluta preponderanza del Principio sulla sua stessa creazione.

L'idea, apparentemente illogica, di predestinazione (che suscitava nel suo stesso sostenitore, almeno in certi momenti, un radicale rifiuto²³) aveva in realtà, all'interno dell'economia del suo sistema, il senso di ribadire quella che era l'unica vera convinzione dell'uomo Lutero: ovvero la presenza avvolgente e *onnipervasiva* del Signore nelle vicende terrene.

²² Ivi, p.42.

²³ Cfr. M. Lutero, *Servo arbitrio*, ed. cit., p.288: “Pensare così di Dio è sembrato ingiusto (...); per questo, nel corso dei secoli, molti uomini eminenti ne sono rimasti *scandalizzati*. E chi non lo sarebbe? *Io stesso* più di una volta ne sono stato scandalizzato fino al più profondo abisso della disperazione (...)”.

(3) LA MISTICA IN LUTERO:

Uno dei fini dell'opera del riformatore fu (come si è dimostrato fin qui) quello di riaffermare in un ambito teologico la centralità e la trascendenza del Creatore rispetto alle sue creature, in contrasto con alcune tendenze e con alcune pratiche religiose molto diffuse nel proprio tempo.

Prova di queste sue intenzioni sono le idee già analizzate nel primo e nel secondo capitolo: ovvero quella secondo cui l'uomo può raggiungere la propria salvezza solo attraverso il disperare di essa (ovvero attraverso l'*humilitas*), e quella secondo cui la grazia viene impartita esclusivamente in base ad una *libera decisione* divina.

Questi presupposti infatti, all'interno del sistema teologico di Lutero, stavano a testimoniare la sproporzione esistente tra le due opposte dimensioni: quella umana e quella divina.

Egli teneva inoltre a sottolineare come l'uomo, *anche nella fede*, rimanesse sempre e fondamentalmente una creatura terrena; e come, per tale ragione, non potesse ritenersi già al di fuori di quella condizione di *peccato* (ereditata da Adamo), che era propria anche di ogni altro uomo. Questa idea veniva espressa sinteticamente nella formula: *simul iustus et peccator*.

Già queste prime considerazioni illustrano chiaramente come la visione del riformatore dovesse, per forza di cose, entrare in contrasto (almeno indicativamente) con le pratiche della mistica, cioè dell'*elevazione* dell'anima umana verso Dio: e soprattutto con l'esperienza più estrema di questo processo, nella quale l'anima arrivava a conoscere direttamente lo stesso Dio increato.

Il motivo più profondo del contrasto, stava nel fatto che tali pratiche sopravvalutavano le possibilità umane *naturali*, in quanto prospettavano – già in questa vita – la possibilità di una riunificazione dell'anima umana con Dio, e quindi anche il raggiungimento di uno stato di *beatitudine terrena*: cosa ovviamente inammissibile per il riformatore.

Nonostante queste differenze tuttavia, sarebbe riduttivo affermare che il rapporto

del nostro con la precedente tradizione mistica fosse un rapporto semplicemente negativo o di 'rifiuto'. Al contrario infatti egli ne fu anche, sotto molti aspetti, positivamente influenzato.

Si pone perciò la necessità di approfondire, qui di seguito, la relazione che egli intrattenne con tale tradizione.

1) Trasformazione della teologia mistica nel tardo Medioevo:

Nel periodo tardo medievale (che coincise con la nascita e con lo sviluppo della filosofia occamista e della *via moderna* - in opposizione alla *via antiqua*) la tendenza che caratterizzò la cultura, all'interno delle scuole e delle università, fu sempre di più quella di restringere l'influenza di quelli che Oberman ama definire 'aristocratici dello spirito', ovvero degli autori mistici, sul *curriculum* di studio dei teologi.¹

Questo fenomeno generale, che si può anche definire come un processo di 'democratizzazione della mistica' - e che caratterizzò più o meno tutta la letteratura religiosa del tardo Medioevo - comportò, come conseguenza, il fatto che ciò che si conservò e si tramandò nelle università di autori come Bernardo di Chiaravalle o di Ugo di San Vittore, fu prevalentemente l'aspetto più genericamente *religioso* del loro pensiero, anziché quello veramente *mistico*.

Inoltre, sempre in questo stesso periodo, anche il movimento religioso e culturale della *Devotio moderna* (che, come noto, conteneva ancora al suo interno, nonostante la propria modernità, alcune componenti ascetiche e claustrali di ascendenza medievale) fu certamente *diffidente*, se non ostile, nei confronti delle pratiche della mistica vera e propria - quantomeno verso quelle più estreme.²

Come scrive Heiko A. Oberman, riassumendo efficacemente la situazione

¹ Cfr. Heiko A. Oberman, *La riforma protestante*, ed. cit., cap. III, p.59-62.

² Cfr. R. Bainton, *Erasmus della cristianità*, ed. cit., p.8: "Gerardo Groote di Deventer raggruppò attorno a sé seguaci dediti alla vita *attiva* e a quella *contemplativa*. (...) L'accento [nella *Devotio Moderna*] poggiava sulla pietà e sulla condotta. La pietà era caratterizzata da una commossa, lirica devozione a Gesù, con costante sforzo di tenersi sui suoi passi, piuttosto che di *annegare la coscienza nell'abisso della deità*."

complessiva della cultura di quegli anni: “la *via moderna* e la *Devotio moderna* furono entrambe interessate più fortemente alla *theologia affectiva* che alla *theologia speculativa*, all’ascetica più che alla mistica, alla *contemplatio acquisita* più che alla *contemplatio infusa*.”³

Una tale descrizione ci mostra chiaramente la ragione per cui in quel periodo, anche per uno studente di teologia come era Lutero, fosse estremamente difficile riuscire a formarsi una solida preparazione in materia di teologia mistica (cioè in quella disciplina che studiava in modo approfondito, e classificava, le esperienze mistiche).⁴

E, inoltre, se è vero che rimaneva pur sempre un certo *margin*e di influenza per quelli che si possono chiamare gli ‘aristocratici dello spirito’ – ovvero per i veri e propri autori mistici –, è tuttavia un fatto appurato che la loro terminologia venisse, rispetto al passato, generalmente “conformata alla descrizione della vita del *normale cristiano*” (e resa quindi accessibile ad un pubblico più vasto, seppure in massima parte estraneo alle vere e proprie pratiche dell’ascesi mistica).⁵

Si può allora dire in modo sommario che, nel contesto culturale in cui il futuro riformatore si trovò a vivere, si stessero verificando due fenomeni paralleli, ed in un certo grado anche complementari: da una parte vi era la tendenza – della quale una tipica espressione fu per esempio la *Devotio moderna* – a sviluppare la teologia in un senso affettivo; dall’altra invece si era instaurato un processo di ‘*democratizzazione* della mistica’, che comportava l’abbassamento di quella tradizione ad un livello molto più accessibile alle persone comuni, ma che al tempo stesso ne snaturava i temi originari.⁶

³ Cfr. H. A. Oberman, op. cit., p.60.

⁴ E in special modo nel contesto universitario tedesco, dal momento che nelle università tedesche era particolarmente radicato un fenomeno di alleanza politica tra la *via moderna* e la *Devotio moderna*, contro gli esponenti della *via antiqua*. (Cfr. H. A. Oberman, *I maestri della Riforma: la formazione di un nuovo clima intellettuale in Europa*, Bologna, il Mulino 1982, I: *Turris eburnea: l’università come punto d’osservazione*, p.18 ss.)

⁵ Cfr. H. A. Oberman, *Riforma protestante*, ed. cit., p.60.

⁶ Ibidem, cfr. n.65: “Francis Vandenbroucke ritiene che quest’epoca sia caratterizzata da ‘le divorce entre theologiè et mystique’. E’ vero che la teologia affettiva, per lo più critica nei confronti dei dibattiti *in scholis*, ebbe allora un impulso generale. (...) L’impulso della

Entrambi i fenomeni – l'uno situato a un livello religioso e popolare^{6bs}, l'altro a quello scolastico e universitario – furono accomunati dal fatto di *spostare* la problematica originaria di questo tipo di esperienze da un grado più alto verso un altro grado più accessibile e 'quotidiano'.

Anche nell'opera di Lutero si riscontra un forte abbassamento della tensione che era stata originariamente presente nell'alta mistica, cioè nella vera e propria *via mystica*.

E' possibile quindi supporre che egli avesse subito, riguardo a questo aspetto particolare⁷ del suo pensiero (seppure certamente in modo indiretto e inconsapevole: cioè attraverso i propri studi), l'influenza del contesto religioso e culturale in cui era avvenuta la sua formazione – come attesta, del resto, anche il fatto che l'interpretazione che egli diede di vari autori appartenuti alle correnti mistiche medievali, fosse incentrata prevalentemente su temi *genericamente* spirituali o religiosi, anziché che su quelli originari.^{7bs}

teologia affettiva e quella che chiamo *democratizzazione* della *mistica* sono due facce di una stessa medaglia.”

^{6bs} Sui caratteri della religiosità popolare del periodo tardo medioevale, cfr. G. S. Tomlin, *The Medieval Origins of Luther's theology of the Cross*; II: *Luther and late medieval passion meditation*, in: *Archiv fur Reformationgeschichte*, 1998, n.89, pp.23-24.

⁷ Riguardo a questo tema, ma non ad altri: le idee del valore delle *opere* e del *libero arbitrio* erano infatti molto vive proprio nella tradizione della meditazione devota sulle ferite di Cristo, la quale pure aveva, in qualche modo, contribuito alla formazione di Lutero, attirando la sua attenzione sul problema della riflessione sul *sacrificio di Cristo*. (Cfr. G. S. Tomlin, *The Medieval Origins Of Luther's theology of the Cross*, ed. cit., II: *Luther and late medieval passion meditation*, p.23 ss.)

^{7bs} Sulla lettura e sull'interpretazione data da Lutero dei mistici medievali, cfr. H. A. Oberman, *Riforma protestante*, ed. cit., p.60, dove si legge: “in riferimento a Tauler, proprio il fatto che per Lutero una determinata predica di quel teologo sia interamente radicata nella *teologia mistica*, ci fa capire come egli pensasse che [normalmente] *non dovesse essere così*”: cioè che Taulero non fosse per lui principalmente un autore mistico. E più avanti (a p.62), a proposito dell'Anonimo: “Ad ogni modo la sostanza che Lutero desume dalla *Teologia Deutsch* non è certo *mistica* (...). Lutero considera questo scritto tipico di una 'teologia tedesca', ma non di certo di una 'mistica tedesca'.”

E, sempre di H. A. Oberman, cfr. *Martin Lutero: un uomo tra Dio e il diavolo*, Bari, Laterza 1987, p.174, dove si legge: “Lutero si mostra entusiasta di Johannes Tauler e della *Deutsch*

Un altro elemento che contribuì a rendere il rapporto del riformatore con questa corrente molto complesso e articolato, fu il fatto che la sua teologia (in quanto essenzialmente finalizzata ad una riforma *generale* della dottrina cristiana) si *contrapponesse* decisamente alla tradizione mistica: alquanto ‘*elitaria*’.

Per tale ragione il riformatore, nonostante attestasse per se stesso, al pari di S. Paolo, l’esperienza del ‘terzo cielo’, *non fondò* mai la propria autorità teologica su questo tipo di illuminazioni (come fecero invece alcuni riformatori successivi), preferendo decisamente come sostegno la testimonianza diretta delle Scritture, da tutti conosciute e del cui valore nessuno poteva dubitare.⁸

2) La ‘democratizzazione’ della mistica in Lutero:

Prima di affrontare il tema della trasformazione della teologia mistica nell’opera del riformatore, è opportuno farsi un’idea generale di cosa fosse la mistica di origine tomista nel periodo scolastico. Una possibile schematizzazione delle tappe del processo che culmina nell’esperienza mistica vera e propria, ce la può fornire Ephraem Haendrikx.¹

Per descrivere la mistica cattolica, Haendrikx compila un elenco dei gradi del percorso che conduce il credente fino alla *visione beatifica*. Essi sono secondo lui essenzialmente tre: la *preghiera*, a cui fa seguito la contemplazione *acquisita*, a cui fa seguito infine la contemplazione *travasata*.

La dinamica del processo di risalita è strutturata in modo che, partendo da un’iniziale fase ascetica basata su un processo discorsivo, si passi poi ad un

Theologie [Teologia tedesca] (...): ma egli non li ha letti come prototipi del misticismo, ma come esempi di una *teologia autentica, vissuta e vitale*. Tauler è diventato per lui la guida nella ricerca di un’*esistenza animata dalla fede*”; e più avanti (p.179): “In Tauler e nella *Deutsch Theologie* Lutero ha trovato il linguaggio e il modello per descrivere in modo tangibile questa situazione di *doppia* esistenza [*iustus et peccator*]. L’anima, soggetta a gemere sotto i pesi e i peccati della creatura, è rapita nell’esperienza della gioiosa unione con Dio. Nel misticismo i gemiti e l’estasi indicano l’inizio e la *fine* del cammino, dal doloroso distacco dal mondo alla gioiosa unione mistica. Per Lutero ‘i gemiti e l’estasi’ sono i concetti, tradotti in esperienza, della *simultaneità* di pace e dolore (...) – ‘*simul gemitus et raptus*’.” (Ma per ulteriori approfondimenti, cfr. infra, p.88 ss).

⁸ Cfr. H. A. Oberman, *Riforma protestante*, ed. cit., pp.37-38.

primo assaporamento della Verità, o ad una prima forma d'illuminazione divina. Essa, chiamata *accessus*, comporta una conoscenza soltanto sentimentale della natura divina, e corrisponde sotto alcuni aspetti alla conoscenza di *Cristo* nella teologia di Lutero.

Mentre questa prima fase, chiamata anche *grazia abituale*, è accessibile a tutti i credenti attraverso la meditazione e la preghiera, la fase successiva invece è accessibile solo a pochi *eletti*. Quest'ultima, infatti, è quella che si considera come la vera e propria *via mystica*, in quanto comporta l'assorbimento dell'anima, totalmente recettiva e passiva, in Dio.

Questo livello inoltre (definibile, secondo Oberman, come un'esperienza di *alta mistica*) non dipende assolutamente più dall'uomo, ragione per cui viene definito come un *rapimento estatico (raptus)*. Esso si distingue dal precedente tipo d'esperienza per il carattere puramente spirituale e 'teoretico' dell'illuminazione, che lo pone al *di là* di qualsiasi esperienza semplicemente umana: ovvero carnale e emotiva.

Questo secondo livello possiede perciò un carattere *speculativo*, che lo separa nettamente – anche da questo punto di vista – da quello precedente, ovvero dall'*accessus*.

L'importanza di questa descrizione di Ephraem Haendrikx del percorso ascetico tipico descritto dalla teologia cattolica, sta per la presente ricerca nel fatto che – con la sua distinzione tra *accessus* e *raptus* – può essere utile per chi voglia comprendere il pensiero mistico-teologico di Lutero.

Nonostante infatti una tale schematizzazione abbia un valore solo *orientativo* riguardo alla mistica cattolica, essa pone comunque in luce i principali aspetti della tradizione con cui il riformatore dovette confrontarsi.

a) l'*accessus* e il *raptus* in Lutero:

Se la mistica cattolica era divisa nei due gradi consecutivi dell'*accessus* e del *raptus*, la trasformazione che Lutero apportò a tale tradizione fu da una parte quella di ridurre a Cristo (ovvero all'*accessus*) il livello dell'elevazione mistica,

¹ Ivi, pp. 40-41.

e dall'altra di dare anche a questo livello il connotato del *raptus*, ovvero di un rapimento estatico dovuto *esclusivamente* alla volontà e all'iniziativa divina.²

Questo cambiamento d'altronde, era imposto dalla sua stessa visione teologica, se è vero che l'anima umana non poteva per essa raggiungere da sola la salvezza, ma soltanto *riceverla* come dono gratuito dallo Spirito divino (come si legge più volte nel *Servo Arbitrio*: "La Chiesa è *retta* dallo Spirito di Dio; i santi (...) sono *condotti* dallo Spirito di Dio. Cristo *resta* con la sua Chiesa fino alla fine del mondo"³).

Se quindi, con questa interpretazione, egli da una parte univa due gradi o aspetti dell'ascesi che precedentemente rimanevano distinti, dall'altra rendeva l'esperienza mistica accessibile a tutti i credenti, in quanto limitata (nel grado di avvicinamento a Dio) al solo livello cristologico dell'*accessus*: ovvero a quello più umile e carnale.

L'esperienza mistica dunque, non poteva più essere considerata, nella vita religiosa dei cristiani, soltanto come un risvolto o una pratica particolare (fondamentalmente *distinta* dalle altre), ma finiva al contrario per *permeare* in modo essenziale tutta la loro vita⁴.

Secondo Lutero, infatti, una simile condizione di elevazione dell'anima in Cristo era ciò che separava i veri credenti dai non credenti, la vera Chiesa dal mondo terreno – come si può capire chiaramente da quanto scrive in *Sulla libertà del cristiano*, dove si legge: "Non soltanto la *fede concede* che l'anima divenga simile alla Parola divina e cioè ripiena d'ogni grazia, libera e beata, ma *riunisce*

² Cfr. H. A. Oberman, op. cit., p.68, dove si legge: "La contrapposizione di *accessus* e *raptus* non rappresenta l'ultima parola: mentre Lutero da una parte respinge il *raptus*, dall'altra fornisce rilevanti indizi per cui l'*accessus* assume alcuni tratti che caratterizzano il *raptus*. (...)"; e, ancora di H. A. Oberman, cfr. *Martin Lutero*, ed. cit., p.174, dove si legge: "Se si leggono gli scritti giovanili di Lutero, ci si aspetta ad ogni momento l'esplicita adesione al *misticismo*. Il che peraltro avviene, ma in forme e toni del tutto diversi, *senza avere come fine l'ascesa verso Dio*."

³ M. Lutero, *Servo Arbitrio*, ed. cit., p.155.

⁴ Cfr. H. A. Oberman, *Riforma protestante*, ed. cit., p.38: "Non è possibile considerare questa trama mistica un *singolo* aspetto della teologia di Lutero (...); si tratta piuttosto di una parte o di un elemento della sua concezione del Vangelo che *permea* la sua interpretazione della fede e della giustificazione, la sua ermeneutica, la sua ecclesiologia e pneumatologia."

l'anima a Cristo, così come una sposa al suo sposo. Per codesta unione ne consegue, come dice Paolo, che Cristo e l'anima diventano *un corpo solo*.”⁵

b) la mistica *affectiva*:

Lutero affermò, all'interno della sua teologia, l'importanza e la centralità dell'esperienza affettiva, ossia dell'*accessus* (già presente, come si è detto, nella tradizione cattolica) – in contrapposizione con l'esperienza puramente *teoretica o speculativa*, cioè di 'alta mistica' (che per i cattolici costituiva, come si è detto, il momento successivo all'*accessus*).

E affermò inoltre come il legame del credente col Cristo consistesse in un 'vincolo d'amore', e che, in quanto tale, esso non potesse passare né attraverso la ragione, né di conseguenza attraverso la speculazione.

Ciò che egli rifiutò della precedente tradizione, non fu perciò l'idea del rapimento estatico (*raptus*) dell'anima - assolutamente ricettiva e passiva -, in quanto tale rapimento era sempre e comunque necessario per l'esperienza mistica.

Né *in realtà* egli rifiutò, quantomeno in *modo assoluto*, la possibilità di un superamento del livello terreno (cristologico) dell'ascesi: ovvero l'idea che l'unione mistica potesse andare *oltre* lo stesso Cristo incarnato.

Ciò che egli negò con maggiore decisione, fu la possibilità di un'esperienza mistico-ascetica *meramente spirituale e razionale*: quest'ultima infatti, comportando l'assenza di qualsiasi componente umile od affettiva, veniva da lui riportata nell'ottica di una concezione ottimistica o *gloriosa* del rapporto dell'uomo con Dio.

In merito a questo problema, si può leggere un passo tratto dal commento del 1517 alla *Lettera agli Ebrei* di Paolo: *Sic psalm. 17 [11]: "Ascendit et volavit super pennas ventorum" id est contemplationes spirituum* [gli spiriti sono i Cherubini, non gli uomini]. *Quod nomen satis indicat. "Cherubin" enim interpretaentur "plenitudinem scientiae". Ideo et hic dicit "Cherubin gloriae", subindicans, quod alia sit sapientia Christi gloriosi et alia Christi crucifixi.*

⁵ M. Lutero, *Scritti politici*, ed. cit., p. 373.

*Quia per hanc deprimitur caro, per illam elevatur spiritus. Porro in contemplacione gloriae Christi maxime omnium necessaria est prudentia spiritus, ne unius “faciem” secuti et alterius relinquentes in diversum rapiamur errorem.*⁶

Questo passo illustra, come si vede, la *contrapposizione* tra il Cristo celeste e quello terreno e crocefisso – assieme a quella, complementare, tra le due forme di conoscenza che si possono avere di Cristo: I) quella *gloriosa*, dei Cherubini e II) quella più propriamente *umana*, che è invece una conoscenza *umile*.

Esso continua poi mettendo in guardia i lettori da un possibile errore di valutazione della propria esperienza mistica (*diversum rapiamur errorem*), dovuto alla sopravvalutazione di sé ed alla sottovalutazione della trascendenza di Dio.

L'autore dà ad intendere, infatti, che l'uomo molto *difficilmente* può giungere a sperimentare il *solo* aspetto glorioso di Cristo; e sottolinea come, molto *più spesso*, sia lui invece ad ignorare deliberatamente gli aspetti umili e affettivi dell'esperienza mistica (*unius faciem secuti, alterius relinquentes*).

La vera mistica non è perciò (salvo, come si vedrà più avanti, rare eccezioni) gloriosa, ma *umile*. E ciò è vero nella misura in cui essa rimane pur sempre legata – nonostante l'elevazione verso Dio – agli aspetti carnali e terreni della natura che la sperimenta.

In conclusione, quindi, si può notare come quest'ultimo aspetto – consistente nella sottovalutazione dell'elemento di *humilitas* – fosse ciò che poneva Lutero in un più profondo contrasto con la pratica della mistica cattolica.

3) Il *gemitus* e il *raptus*:

La visione della mistica in Lutero era 'democratica' – dal momento che nella sua teologia una tale esperienza era comune a tutti i credenti –, ed umile o affettiva – cioè non speculativa, in quanto legata alla condizione terrena propria dell'uomo.

⁶ H. A. Oberman, *Riforma protestante*, ed. cit., p.67, n.87.

La creatura decaduta e corrotta non poteva, secondo una tale visione, entrare in contatto *diretto* con Dio (il *Deus nudus*), ma solo con la parte che di esso gli si era rivelata (il *Deus revelatus*).

Già nel 1515-1516, Lutero scriveva nel suo commento a *Rom*: “se egli [Dio] avesse agito in mezzo a noi, o lui direttamente o mediante degli angeli, saremmo stati presi dal panico. L’opera di Dio sarebbe stata impedita dallo *sbigottimento*. (...) Nemmeno Mosè riuscì a sopportare un *tale spavento*: la parola non si era ancora incarnata. (...) Ora invece essa è diventata piena di dolcezza e *fatta di carne*, e si consegna a noi attraverso la carne.”¹

Il principio dell’*humilitas* si dimostra così di nuovo (come già nei precedenti capitoli), di una importanza fondamentale all’interno del pensiero del riformatore, dal momento che informa di sé anche quest’altro aspetto della sua visione teologica.

L’elevazione mistica dell’anima umana presuppone infatti, prima di tutto, la consapevolezza del proprio reale stato terreno, e la rassegnazione ad esso.

In questo modo, al binomio di peccato e giustizia (*iustus et peccator*) si affianca qui anche quello complementare di *gemitus* e di *raptus*: è necessario infatti per il credente essere cosciente della propria condizione di peccato, per essere elevato *per quanto possibile* ad uno stato di beatitudine terrena.²

Come si è accennato precedentemente, anche nella teologia cattolica il tema dell’*humilitas* svolgeva un ruolo positivo, giacché guidava il soggetto nella direzione della meditazione e della preghiera, preparando in tal modo anche lo

¹ M. Lutero, *Lezioni sulla lettera ai Romani*, Genova, Marietti 1992, scolio n.229, p.158.

² Cfr. H. A. Oberman, *Riforma protestante*, ed. cit., p.86-87, dove si legge: “*Excessus* e *raptus* da una parte, *gemitus* dall’altra sono stati reclutati per illuminare la *vita christiana*. (...) La dimensione del *gemitus* scaccia i pericoli provenienti dalla *theologia gloriae* del *raptus* mistico. E le dimensioni *excessus* e *raptus* neutralizzano gli elementi sinergistici presenti nel tradizionale *collegamento* scolastico di *synderesis* e *gemitus*.” (Su questo collegamento, cfr. *infra*, pp.29-30).

³ Nella visione pienamente *medievale e monastica*, infatti, l’umiltà veniva intesa come una *preparazione* alla fede, un’opera libera e volontaria *in vista* della grazia divina. Essa perciò, in tale visione, era ricollegabile al discorso sulla preghiera e sulla meditazione, che preparavano – come si diceva – l’incontro affettivo, ossia l’*accessus*, con il Cristo (cfr. *infra*, pp.67-68).

stadio successivo: quello della *contemplatio acquisita* (ossia il primo livello dell'ascesi mistica). Ma in ogni caso una tale attitudine veniva considerata, in sostanza, solo come un *primo* stadio preparatorio in vista dell'ascesi di fede, e non di certo come un elemento stabile di essa.³

Vi era, tuttavia, anche un altro punto che allontanava - forse ancora più radicalmente - queste due diverse concezioni dell'esperienza mistica: era la considerazione della *condizione* del soggetto nell'elevazione in Cristo.

Secondo una visione comune a molti autori vicini o contemporanei di Lutero, infatti, Cristo rappresentava essenzialmente il *mezzo* (o meglio l'*ostium*, ossia la porta) di cui Dio aveva fornito l'uomo affinché egli potesse allontanarsi dalla condizione di peccato e di degrado nella quale era costretto a vivere, e accedere quindi ad un'altra condizione più felice⁴: attraverso Cristo, in altre parole, ogni individuo poteva evadere dallo stato di *dolore* e di miseria dell'esistenza quotidiana.⁵

All'opposto, secondo la visione luterana, la stessa *unio mystica* con il Cristo non procurava gioia al fedele, bensì sofferenza. Essa difatti portava con sé un radicale cambiamento dell'orientamento dell'esistenza umana *naturale* (oltre

⁴ Cfr. H. A. Oberman, op. cit., p.66, n.81: *Ipse Domine Iesus ait: 'Ego sum ostium, per me si quis introirit salvabitur'* (citazione da Schatzgeyer). Più avanti, sempre Schatzgeyer, dice: *Et alibi inquit discipulis: 'oportuit pati Christum et ita intrare in gloriam suam'*, ed infine: *Converte ergo, o anima, quae ascensiones paras, converte sensus cordis tui in pulcherrimum, sonorosissimum, suavissimum, redolentissimum et amorosissimum obiectum, Iesum, videlicet, Christum, verbum increatum, incarnatum et inspiratum. Contemplare eius pulchritudinem, quia splendor est patris et figura figura substantiae eius.*

⁵ Cfr. H. A. Oberman, op. cit., p.66 ss, dove si legge: "In un trattato di Schatzgeyer, che è cronologicamente vicino a Lutero (1501) e respira quel clima di spiritualità monastica che suscitò più tardi la collera del riformatore, Cristo non è affatto sminuito in nessun modo. Schatzgeyer sottolinea che 'esiste un solo cammino verso il cielo: attraverso la croce di Cristo'. Ciò desta l'amore e conduce al *meraviglioso abbraccio* di Cristo. Il vero cristiano si volge *dall'amarezza* di questa valle di lacrime *alla luminosa bellezza* di Cristo." (Si capisce quindi che l'unione col Cristo venisse intesa dall'autore più come un'esperienza 'gioiosa', che penitenziale).

ovviamente al sentimento positivo della propria rigenerazione interiore, che proveniva dalla fede).

Il segno di questa trasformazione interiore non era però il semplice impulso verso la contemplazione mistica (che per il riformatore equivaleva ad un tendere anzitempo alla *beatitudo coelestis*), ma piuttosto quello verso l'*emulazione del Cristo crocefisso* attraverso la 'mortificazione della carne'.

Si legge ad esempio nella *Cattività babilonese della Chiesa*, dove Martin Lutero parla del *vero* sacramento della penitenza: "Quanti si sono convinti di esser salvi e di aver dato a Dio soddisfazione per i propri peccati, solo per aver biasciato quattro preghiere imposte dal prete, pur non pensando minimamente di *cambiar vita?* (...) E perché dovrebbero pensar diversamente se altro non si insegna loro che questo? Non si pensa a *mortificare la carne*, non serve a niente l'*esempio di Cristo*, che assolvendo l'adultera disse: 'Va, non peccare più', imponendole la *pena* di mortificare la carne."⁶

In altri termini, lo stretto legame tra l'*humilitas* (o il concetto affine di *gemitus*) e la condizione del rapimento mistico dell'anima, implicava *in primo luogo* che nell'uomo vi fosse la consapevolezza della propria lontananza da Dio, e *in secondo luogo* vedeva in questa consapevolezza il presupposto per la salvezza futura, oltre a quello per il congiungimento *mistico* in questa vita con il Cristo *crocefisso*.

Ma se il rapporto con Dio era in una tale visione essenzialmente un rapporto di *lontananza* e di *negazione*, la vita del fedele non poteva più consistere (se non in minima parte) nella mera attività contemplativa: l'esistenza del cristiano trovava perciò, nel valore del sacrificio, la sua peculiare *attività* e il suo unico sbocco reale.

Oltre che una mistica 'popolare' ed affettiva, quindi, quella di Lutero si potrebbe classificare anche come una mistica che propone il valore dell'impegno e della sofferenza terrena: cioè come una 'mistica attiva'.

La dimensione della religiosità all'interno della teologia luterana, in quanto presupponeva essenzialmente, da parte dell'uomo, la coscienza del proprio stato

⁶ Martin Lutero, *Scritti politici*, Torino, U.T.E.T. 1949, p.311.

intrascendibile di peccato (e quindi anche del fatto di restare sempre ‘ancorato alla terra’), portava il credente a rinunciare del tutto - o quasi - all’aspirazione verso l’elevazione mistica e metafisica della propria anima. Secondo Lutero, quindi, la vita di fede non portava il credente a emarginarsi dal mondo, ma – al contrario – lo induceva a ‘radicarsi’ in esso.

Il sacrificio ritornava, così, ad essere la componente fondamentale nell’esistenza del cristiano: esso diveniva infatti il segno o l’immagine esteriore della sua accettazione – seppure da *cristiano, e non come uomo privo di fede* – della propria condizione terrena.

Si legge ad esempio, già nel primo scritto esplicitamente polemico nei confronti dell’autorità romana: cioè nelle *95 tesi*, che “Gesù Cristo dicendo ‘fate penitenza’, volle che *tutta* la vita dei fedeli fosse una penitenza; questa parola non può intendersi nel senso di penitenza sacramentale (cioè confessione e soddisfazione, che si celebra per il ministero dei sacerdoti); non si intende però solo la penitenza interiore, anzi quella interiore è *nulla se non produce varie mortificazioni della carne*; perciò la pena dura finché permane l’odio di sé (che è la vera penitenza interiore), cioè sino all’ingresso in paradiso.”

E più avanti egli dice: “La vera *contrizione cerca ed ama le pene* [...] Si deve insegnare ai cristiani che è meglio *dare a un povero o fare un prestito a un bisognoso*, che acquistare indulgenze [...] la carità nasce con le *opere di carità* e fa l’uomo migliore; occorre insegnare ai cristiani che chi vede un bisognoso e lo trascura per le indulgenze, merita non l’indulgenza del papa ma *l’indignazione di Dio*.”⁷

Con tali espressioni, il riformatore intendeva ribadire la centralità del sacrificio e della conversione, posti in atto attraverso l’esercizio della *carità*, per l’ottenimento della salvezza, e sottolineare come in essi si dovesse vedere (in contrapposizione con la ‘falsa sicurezza’ delle indulgenze) il vero segno dell’unione dell’anima a Cristo.

Inoltre, attraverso questa originale visione delle esperienze mistiche ed ascetiche, Lutero conciliava la propria formazione (in massima parte, come

⁷ Giuseppe Alberigo, *La riforma protestante (origini e cause)*, Brescia, Queriniana 1977.

noto, incentrata sulle sacre Scritture) con la conoscenza (dovuta in gran parte al proprio *curriculum* scolastico) della *precedente* tradizione mistica.

Se quest'ultima infatti auspicava l'unificazione del credente con Dio, il *Vangelo* al contrario prospettava come tema principale quello del sacrificio in vista della salvezza, rimanendo quindi *tendenzialmente* (ove si eccettuino ovviamente alcuni - peraltro piuttosto rari - episodi, come per esempio quello di Paolo) estraneo all'idea della riunificazione mistica dell'uomo a Dio.⁸

L'idea della necessità della sofferenza per l'ottenimento della grazia, dunque, tendeva secondo Lutero ad essere sostituita dalla convinzione che bastassero, per ottenere la salvezza, o le semplici pratiche *espiatorie* prescritte dal clero, oppure le pratiche mistiche.

Egli, non condividendo questa impostazione, reagì *nel modo seguente*: da una parte rese la mistica, all'interno della sua visione, qualcosa d'ancora più essenziale per la spiritualità e per la fede cristiana, e tuttavia dall'altra tese ad interpretarla in senso essenzialmente *pratico ed attivistico* (anziché estatico contemplativo).

4) L'alta mistica nella teologia di Lutero:

Nonostante la forte diffidenza del riformatore nei confronti di ogni forma di contemplazione o di 'esperienza estatica', non si può comunque affermare che

⁸ Cfr. Giuseppe Faggin, *Meister Eckhart e la mistica tedesca protestante*, Milano, Fratelli Bocca 1946, p.5 ss: "Se il cristianesimo avesse un presupposto filosoficamente enunciabile, questo sarebbe dato dall'affermazione di una iniziale *contrapposizione* dell'anima a Dio: o, per adoperare un termine di portata filosofica, di una *trascendenza assoluta*. (...) Perciò, se esperienza mistica vuol dire unificazione di Dio e dell'anima (...) che elimini qualsiasi effettiva *distinzione metafisica* tra Dio e l'anima, il Cristianesimo *non si può* qualificare come fenomeno mistico." Riguardo all'opposizione che sussiste tra esistenza attiva ed esistenza contemplativa, il Faggin scrive: "L'*antinomia* tra vita attiva e vita contemplativa è nel Vangelo soltanto apparente e sta ad indicare, nei suoi due elementi realmente esistenti, i due aspetti *concomitanti* della vita spirituale: l'abbandono fiducioso in una verità rivelata e l'imprescindibile necessità dell'azione." Nelle Scritture quindi non c'è, secondo il giudizio dell'autore, uno *spazio eccessivo* per la vita puramente contemplativa.

egli negasse del tutto la possibilità di sperimentare anche forme più alte di asceti oltre a quella meramente cristologica.

E tuttavia questo secondo tipo di esperienze era ammesso, all'interno del suo sistema, soltanto come 'caso limite'.

Una conferma della validità generale dell'impostazione cristologica della sua teologia mistica, ce la fornisce per esempio il paragrafo conclusivo del *Tessaradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis* (ovvero le *Quattordici consolazioni per gli afflitti e gli onerati*), un'opera consolatoria del 1520 dedicata all'elettore Federico di Sassonia, in cui venivano elencati i sette mali ed i sette beni insiti nella condizione umana.

Nell'ultimo capitolo, che trattava del bene supremo, Lutero iniziava subito con il dire: "Nulla posso dire riguardo ai beni *eterni e celesti*, dei quali si gloriano i *Beati* attraverso la visione chiara di Dio, ma quantomeno posso parlare di quelli che *ci sono concessi attraverso la fede* [ovvero: quelli che si possono conoscere attraverso di essa] e delle cose che ci sono comprensibili attraverso la *ragione*. Così questo settimo spettro è *Gesù Cristo* che risorge *in gloria* dai morti (...)”¹.

Il passo, che continua poi con l'elenco dei beni sommi che la ragione e la fede preannunciano che saranno propri dei beati (ovviamente solo per merito del sacrificio di Gesù Cristo, come egli scrive subito dopo: *qua re resurrectio eius mea est, et omnia, quae per resurrectionem operatus est*), mostra evidentemente come il credente non potesse secondo Lutero accedere ad una visione *chiara* della natura divina già in questa vita, né dei beni e delle gioie che ad essa erano connessi.

¹ Martin Luther, *Opera omnia*, ediz. Wittembergae Lufft., 1545, tomo II, p.23: *Nihil de aeternis & coelestibus bonis loquor, quibus beati fruuntur in visione clara Dei, aut saltem de eis in fide loquor, & qua ratione nobis possunt esse comprehensibilia. Ita hoc spectrum est Ihesus Christus Rex glorie resurgens ex mortuis, [sicut idem fuit septimum spectrum malorum passus, moriens & sepultus. Hic licet videre summum cordis nostrum gaudium, & stabilia bona. Nihil hic prorsus malorum, quia Christus resurgens ex mortuis, iam non moritur, mors illi ultra non dominabitur. Hic est caminus charitatis & ignis Dei in Zion, ut Isa. Dicit: Christus enim natus est nobis, non solum autem, sed & datus est nobis.] Qua re resurrectio eius mea est, & omnia, quae per resurrectionem operatus est. [Et (ut Apostulus Roma. S. Exuberantissime gloriatur) quomodo non omnia donavit nobis cum illo?]*

Questo brano ci riporta perciò all'idea, che come si sa ha un valore preponderante nella sua teologia mistica, secondo la quale: "essere rapiti non significa però comparire davanti a Dio nella fede"².

La ragione per cui non si può parlare - nonostante questo orientamento generale - di un vero e proprio rifiuto da parte di Lutero delle esperienze di 'alta mistica', risiedeva innanzi tutto nella sua convinzione di non poter limitare le scelte divine: ovvero, in questo ambito specifico, nell'idea che non fosse lecito escludere (quantomeno in modo assoluto) che Dio decidesse di elevare alcuni uomini fino alla contemplazione della propria natura *increateda*.

Ma questa considerazione comportava, inoltre, che la forte diffidenza del riformatore nei confronti delle pratiche che rientravano nella categoria dell'alta mistica, fosse da attribuire in realtà molto di più al *modo* in cui esse venivano intese e messe in atto dai suoi contemporanei, che non a quelle pratiche come tali.

In sostanza infatti, l'elemento che spingeva Lutero a dubitare - almeno nella maggior parte dei casi - della validità di questo tipo di esperienze, stava nella loro pretesa di giungere *troppo rapidamente* alla conoscenza della natura trascendente di Dio, intendendo quindi l'unione col Cristo incarnato solo come un momento di passaggio (quando non, addirittura, come qualcosa che si poteva saltare) per accedere al livello più alto della contemplazione.

In altre parole, l'elemento di separazione tra queste due visioni risiedeva nella tendenza di molti mistici cattolici (come ad esempio *Schwenckfeld*) a vedere il momento cristologico come un 'per mezzo di Cristo', anziché come un 'in Cristo': cioè a considerarlo non come una meta, ma soltanto come un punto di *passaggio*.³

A questo proposito, ad esempio, egli scriveva già nel 1516 - cioè prima ancora di iniziare la vera e propria battaglia per la riforma della dottrina cattolica - nel

² M. Lutero, *Commento alla lettera ai Romani*, ed. cit., p.230, scolio 300.

³ Cfr. H. A. Oberman, op. cit., p.53-55 "Vogelsang motiva il diverso inquadramento di Gerson e Tauler con il fatto che Gerson - come Bernardo e Bonaventura - resta aderente all'ascesa mistica *per mezzo* di Cristo incarnato (*per Christum*) invece che *in* Cristo (*in Christum*), ecc." ; invece su Schwenckfeld, cfr. p. 55.

commento a *Rom* (5,2): “*Chi è saggio, non apprezza tanto la luce [la fede] da non avere bisogno del sole [Cristo], ma desidera avere insieme e il sole e la luce. Questi dunque, che accedono a Dio mediante la fede e non anche mediante Cristo, in realtà se ne allontanano*”.

E ancora più avanti: “*Infatti di tutte le opere della fede la ragione è questa, diventare degni che il Cristo, con la sua giustizia, ci dia rifugio e protezione. ‘Giustificati dunque dalla fede’ e con i peccati rimessi ‘abbiamo l’accesso a Dio e la pace’, ma ‘mediante Gesù Cristo Signore nostro’. [...] La parola incarnata è infatti necessaria innanzitutto per la purezza del nostro cuore: la quale, una volta realizzata, permette di essere rapiti misticamente per mezzo della stessa Parola increata.*”⁴

Ciò che, in realtà, allontanava la visione della mistica propria del riformatore da quella cattolica (in special modo dagli autori a lui contemporanei, o da quelli immediatamente precedenti)⁵ non era tanto l’idea di una possibile unione dell’uomo col Verbo increato, ma soprattutto la tendenza – molto diffusa anche tra i più importanti autori mistici, come ad esempio Jean Gerson⁶ – a sottovalutare il ruolo della rivelazione e del Figlio incarnato nell’ascesi di fede. L’elemento che poneva una maggiore distanza tra queste due visioni era, quindi, l’inclinazione dei suoi avversari verso la svalutazione degli aspetti *penitenziali*, in favore di quelli estatico-contemplativi dell’esperienza mistica.

Non a caso infatti, nella conclusione del passo sopra citato, Lutero scriveva: “*Quello che viene chiamato rapimento [raptus] non è [da intendersi però come un] accesso a Dio*”: sottolineando così la profonda distanza che correva tra l’alta

⁴ Da Martin Lutero, *Commento a Romani*, ed. cit., pag. 229, scoli 299 e 300 (5,2 Paolo).

⁵ Vi è infatti una notevole differenza tra la concezione degli autori del XIV e XV sec. e quella ad esempio di un autore come Bernardo di Chiaravalle (XII sec.): come si intende mostrare più avanti.

⁶ Cfr. H. A. Oberman, op. cit., p.56, dove si legge: “La vera mistica non è considerata dubbia o impossibile, ma ‘spesso molto pericolosa e un mero trucco del demonio... Chi vuol essere sicuro, farebbe meglio ad evitare simili speculazioni’. Anche nell’ultima fase della sua evoluzione dunque, Lutero non mette all’indice [per la sua propensione verso l’alta mistica] Gerson; esorta piuttosto i suoi ascoltatori a leggerlo (e con lui altri autori simili), ma – *sic et non!* – con una restrizione simile a quella che Gerson aveva formulato nei confronti di Bernardo: lo si deve leggere *cum iudicio*.”

mistica e l'esperienza più comune, che sempre la precedeva, dell'essere rapiti in Cristo (ovvero del *raptus*).⁷

5) La tradizione della teologia mistica in Lutero:

Il rapporto di Lutero con l'alta mistica (cioè con la mistica *speculativa* cattolica) può essere considerato parte di un argomento più vasto, in quanto si inserisce come un aspetto particolare nella sua rielaborazione delle correnti mistiche precedenti. La relazione che il riformatore intrattenne con queste ultime infatti, non fu soltanto negativa.

Si può dire poi, che alcuni movimenti particolari esercitarono un'influenza più consistente sul suo pensiero. Essi – secondo recenti indagini storiografiche – furono: quello della teologia *negativa*, originata dallo Pseudo-Dionigi; quello che possiamo definire come 'movimento della mistica *romanica*'; ed infine quello della tradizione *tardo-renana* (di cui Taulero fu il capostipite).¹

La conoscenza delle idee di queste tre correnti lo portò ad illuminare alcuni nodi essenziali della sua spiritualità, contribuendo quindi a dare forma al suo sistema teologico.

Inoltre, data l'importanza per la sua formazione della figura di Taulero (nonché di un altro autore eckhartiano, conosciuto come 'Anonimo Francofortese'), è parso opportuno dividere questo paragrafo in due diverse sezioni: una dedicata alla relazione di Lutero con la mistica dionisiana e romanica, ed un'altra dedicata invece alla relazione con la mistica *renana*.

a) la mistica di Dionigi e quella di Bernardo di Chiaravalle:

a' - la teologia apofatica di Dionigi l'Aeropagita:

⁷ La versione latina recita: *Denique raptus ille non accessus vocatur* (citato in H. A. Oberman, op. cit., p.37).

¹ Cfr. H. A. Oberman, op. cit., p.42: "Erich Vogelsan ha distinto in base a un elenco di autori mistici (presumibilmente) noti a Lutero – Dionigi l'aeropagita, Ugo e Riccardo di San Vittore, Bernardo, Bonaventura, Gerson, Brigida di Svezia, Tauler, il 'Francofortese' – tra 'mistica aeropagita', 'mistica romanica' e 'mistica tedesca'."

Anche se S. Agostino, tra i pensatori cristiani, fu quello che lo segnò più profondamente, Lutero entrò in contatto diretto con altri autori.²

Tra questi (che vengono citati nelle sue opere con valenze a volte positive e a volte negative, ovvero secondo la metodologia critica del *sic et non*) troviamo Dionigi l'Aeropagita ed alcuni mistici dionisiani.

Il rapporto che Lutero intrattenne con questa corrente mistica e teologica si potrebbe dividere, lungo l'arco di tutta la sua vita, in due momenti differenti: il primo, che terminò tra il 1519 ed il 1520 e fu contraddistinto dall'adesione positiva a tale corrente, o almeno ad alcuni temi di essa (soprattutto a quelli 'apofatici'); e il secondo, che iniziò appunto col 1520, durante il quale il riformatore si allontanò da essa (anche se l'influenza positiva esercitata da quelle idee rimase salda anche nel periodo maturo del suo pensiero.)³

Il percorso di questa influenza, si può riassumere col dire che nel primo periodo di essa (cioè in quello che arriva fino al 1520 circa) Lutero si interessò prevalentemente agli aspetti 'apofatici' di tale filosofia, mentre in quello successivo si scontrò con le componenti mistiche di essa.

A testimonianza dell'interesse giovanile del riformatore per la teologia dionisiana, si può citare uno scolio del 1514 al *Sal. 64*, nel quale si legge: "Come la via *positiva* verso Dio è imperfetta – sia nell'apprensione, che nell'espressione -, quella *negativa* è invece *perfetta*. Per tale ragione *Dionigi* ricorre spesso alla parola '*hypér*', perché è necessario semplicemente andare *oltre* ogni pensiero ed entrare nell'*oscurità assoluta*."⁴

Egli dunque, in questo passo, riprendeva l'idea della assoluta inconoscibilità di Dio per l'uomo naturale attraverso il proprio intelletto.

² Su questo argomento del rapporto del riformatore con il pensiero di Agostino, si legga *tutta* l'introduzione di Giancarlo Pani a: M. Lutero, *Lezioni sull'epistola ai Romani*, ed. cit.

³ Cfr. H. A. Oberman, op. cit., p.47.

⁴ H. A. Oberman, op. cit., p.44. La versione latina recita: *Namque sicut affirmativa de Deo est via imperfecta, tam intelligendo quam loquendo: ita negativa est perfectissima. Unde in Dionisio frequens verbum est 'Hyper', quia super omnem cogitatum oportet simpliciter in caliginem intrare.*

In merito invece al *successivo rifiuto* di questo autore, e più in particolare degli aspetti mistici e ascetici della sua filosofia, può essere utile leggere un brano scritto alcuni anni più tardi (tra il 1518 e 1521, nelle *Operationes in Psalmos*) di commento al *Sal. 5*, nel quale si legge: “Questo percorso è definito dai teologi come un inoltrarsi *nelle tenebre*, un *ascendere* oltre l’ente e il non ente. In verità, non so se essi comprendano se stessi, se attribuiscano questo [percorso] ad atti volontari e liberi piuttosto che alla croce, e pensino di sostituire il dolore della morte e dell’inferno. Ma la *Croce* è la *nostra* unica teologia.”⁵

Come emerge chiaramente da questo brano, il riformatore diffidava molto della possibilità di un’ascesi (quale appunto quella prospettata da Dionigi) che giungesse fino alla conoscenza della natura *oscura* di Dio.

Una tale diffidenza inoltre era dovuta anche al fatto che – data la sua natura *mistico-intellettuale* – tale esperienza poteva facilmente sostituire, tra le pratiche religiose, quella *carnale e umana* della passione di Cristo e della Croce.

Questo ci fa capire come il discorso sulle *tenebrae* o sulla *caligo*, proprio dello Pseudo-Dionigi, venisse in realtà ripreso al fine di *rafforzare* la distanza tra le due dimensioni – anziché (come avveniva, appunto, nella teologia dello Pseudo-Dionigi) come base di un percorso individuale finalizzato alla *riunificazione* umana con la trascendenza.

Ma attraverso tale idea egli chiariva anche un altro aspetto fondamentale della sua visione: quello secondo cui non solo per i *non* credenti Dio rimanesse totalmente oscuro, ma *anche* per i fedeli.

Ad essi non restava infatti che di vivere semplicemente ‘al riparo di Dio’, vale a dire sotto la sua ala protettrice⁵, come mostra ad esempio un passo del commento a *Rom.* in cui si legge: “Oggi esistono molti che (...) una volta ricevuta la fede attraverso il battesimo, ancora vogliono piacere a Dio con la propria persona, senza bisogno di Cristo: invece sono necessari l’uno e l’altro, cioè avere fede e possedere insieme e per sempre il Cristo come *mediatore* di

⁵ Ivi, p.45: Versione latina: *Hunc ductum theologi mystici vocant in tenebras ire, ascendere super ens et non ens. Verum nescio an seipsos intellegant, si id actibus elicitis tribuunt et non potius crucis, mortis infernique passiones significari credunt. Crux sola est nostra theologia.*
- Sul vivere *in umbraculo*, ovvero al riparo di Dio: cfr. H. A. Oberamn, op. cit., pag.44-47.

tale fede. Dice il *Sal. 90*: ‘Chi abita *al riparo* dell’Altissimo, rimarrà nella protezione del Dio del cielo’: in questo caso la fede costituisce l’*abitacolo*, e Cristo dà la *protezione* e l’aiuto.” Cristo e la fede si ponevano, quindi, come un riparo o una protezione dalla natura *insostenibile per l’uomo* del divino, e i credenti stessi vivevano perciò all’ombra della divinità (*in umbraculo*), anziché nella sua luce.

E più avanti, ancora nello stesso paragrafo, Lutero scriveva: “Qui [Paolo, *Ad Rom. 5,2*] vengono toccati [nel senso di ‘punzecchiati’ o colpiti] coloro che secondo la teologia mistica si sforzano di *penetrare* nelle *tenebre interiori*, *escludendo le immagini della passione di Cristo*”. L’idea del rapporto negativo con la divinità si traduceva perciò in quella di un rapporto positivo con la sua rivelazione.⁶

Ciò che dunque Lutero rifiutò della teologia di Dionigi, fu essenzialmente l’idea di una possibile *riunificazione* dell’uomo a Dio, oltre a quella (che ad essa era connessa) dell’*affermazione* della libera volontà umana.

Egli d’altra parte manteneva comunque, nel proprio pensiero, l’aspetto negativo (*apofatico*) della teologia dello Pseudo-Dionigi, eliminandone ovviamente le implicazioni mistiche ed ascetiche.

Tuttavia, nonostante il debito contratto con questo autore, il giudizio che Lutero diede su di lui (quantomeno nella fase già matura della sua opera) fu nettamente negativo, come si legge infatti nella *Cattività Babilonese* (1520), laddove il riformatore dice: “Dionigi è il più *pernicioso*; egli platonizza, più che cristianizzare: non vorrei che il credente perdesse tempo con le sue *elucubrazioni*.”⁷

b’ - la teologia mistica di Bernardo di Chiaravalle:

⁶ M. Lutero, *Comm. ad Rom.*, ed. cit., p.228-229, scolio n.299.

⁷ M. Lutero, *Scritti politici*, ed. cit., p.330; cfr., inoltre, Franz Posset: ‘*Deificatio*’ in the German Spirituality of the Late Middle Ages and in Luther: An Ecumenical Historical Perspective, in: *Archiv fur Reformationgeschichte*, 1993, n.84, p.110. - Sugli influssi positivi dello Pseudo-Dionigi sul pensiero di Lutero, vedi invece H. A. Oberman, op. cit., pag. 43 ss.

Il termine ‘*mistica romanica*’ viene qui adoperato in riferimento a tutta una serie di autori che si possono far rientrare *pienamente* nella categoria della mistica medievale.

Citando Heiko A. Oberman (che a sua volta si rifà ad uno studio di Vogelsang) si potrebbe dire che Lutero “della mistica romanica elogiò l’accentuazione del Cristo *incarnato* e la considerazione della mistica come *esperienza*, e non come dottrina [ossia della mistica *non* speculativa]; rimproverò invece ad essa la mancata considerazione delle *tentazioni* spirituali, nonché la mistica *erotica* e l’obbiettivo di un’unione mistico-estatica con il verbo *non* creato”.⁸

Il pensiero della tradizione romanica quindi, nonostante fosse prevalentemente di natura umile od affettiva, non coincideva ugualmente su molti punti con quello del giovane Lutero, che era invece più di matrice tedesca o renana (come si mostrerà più avanti).

L’influsso, in ogni caso, che Lutero ricevette da questa corrente fu decisamente più consistente di quello ricevuto dallo Pseudo-Dionigi.

Gli autori che *presumibilmente* egli conobbe in modo diretto, all’interno di essa, furono: Ugo e Riccardo da San Vittore, S. Bonaventura, Jean Gerson, Bernardo di Chiaravalle.⁹ Tra essi, inoltre, quelli che lasciarono un segno più profondo su di lui furono gli ultimi due, e di essi in special modo il secondo.

L’influsso di Bernardo di Chiaravalle e di Gerson (il quale si considerava il discepolo e il continuatore del pensiero di Bernardo¹⁰), non venne mai dimenticato o misconosciuto dal riformatore, che non a caso li ricordò anche in tarda età.

Ciò che Lutero riprese del pensiero di Bernardo, fu essenzialmente l’aspetto di avversione e di rifiuto verso la dialettica - in quanto implicava l’idea di un rapporto col divino strutturato ‘razionalmente’ -, assieme alla considerazione della centralità della Croce: vale a dire del valore dell’*humilitas* e della conoscenza di sé (s’intende chiaramente, non per come noi crediamo

⁸ Ivi, p.42.

⁹ Cfr. infra, p.80, n.1.

¹⁰ Cfr. H. A. Oberman, op. cit., p.48.

naturalmente di conoscerci, ma per come lo facciamo *attraverso la fede*: cioè come Dio stesso ci conosce: *peccatori*).

Assieme a questi due, egli riprese anche il tema della Grazia che Dio impartisce agli umiliati e agli afflitti, e quello della meditazione sulle *ferite* di Cristo, intesa come la dimensione propria dell'esistenza del cristiano.

Della teologia mistica di San Bernardo, Lutero raccolse dunque nel corso dei suoi studi (soprattutto di quelli da lui svolti in *giovane età*, quando lesse ad esempio il commento di Bernardo al *Cantico dei cantici*) essenzialmente gli aspetti penitenziali ed una certa avversione o *diffidenza di fondo verso l'alta mistica*.

La somiglianza poi tra questi due pensatori, riguardo ad alcuni punti di vista personali, fu tale che Lutero (in un'opera del 1519, dedicata appunto alla meditazione sulla passione di Cristo) citò Bernardo come "l'esempio di un uomo che fece *esattamente* ciò che lui stesso aveva raccomandato di fare: ovvero che intese l'esperienza della passione di Cristo da parte del fedele, come il *ricordo* delle colpe da lui accumulate verso Cristo e, in tal modo, anche del *giudizio* che pendeva sulla propria persona".¹¹

Il punto centrale della visione del mistico francese stava - non a caso - nell'idea che ogni cristiano dovesse prendere atto, *prima di tutto*, che Cristo non era morto per l'umanità *in genere* ma proprio per le *sue* colpe particolari, e inoltre che la Chiesa e i suoi singoli membri dovevano conformarsi non alla Maestà di Cristo, ma piuttosto alla sua *umiltà* e alla sua *mitezza*.

Il discorso di Bernardo tornava così all'idea dell'impossibilità per l'uomo di conoscere il *vero volto* di Dio già in questa vita, e alla necessità quindi di fermarsi semplicemente alla sua 'immagine' o al suo '*dorso*' (come scrive nel suo articolo G. S. Tomlin: "*the 'back' of God*" [Es. 33.22-33]): ovvero alla sua sofferenza e alla sua umiltà. La somiglianza tra questi due autori, insomma, era tale da far pensare, almeno su certi argomenti, ad una ripresa del primo da parte del secondo.¹²

¹¹ Cfr. G. S. Tomlin, op. cit., p.32: "Towards the end of the work, he cites Bernard as an example of one who did *exactly as he is recommending*, namely allowing the passion to remind him of the effect of his sins upon Christ, and thus the judgment hanging over him."

¹² Riguardo al discorso *complessivo* sull'influenza del pensiero di Bernardo su Lutero, cfr. G. S. Tomlin, op. cit., pag. 31-37, III: *Luther and Bernard of Clairvaux*.

Solo su un tema, che fu centrale peraltro nella polemica che il riformatore sostenne contro i teologi cattolici, questi si discostò *nettamente* dal suo maestro: vale a dire su quello della possibilità di una *cooperazione* tra uomo e Dio nell'ascesi di fede.

Il motivo infine della familiarità del nostro autore con il pensiero e con la spiritualità di Bernardo di Chiaravalle, fu inoltre essenzialmente la popolarità di cui quest'ultimo godé all'interno di vari contesti, sia religiosi che culturali, del tardo Medioevo (Lutero difatti potrebbe averlo studiato tanto in monastero, quanto nel corso della lettura universitaria della *Canonis Misse expositio* di G. Biel).¹³

Ma se è un fatto accertato che del pensiero di S. Bernardo Lutero accolse nella propria teologia l'aspetto – in entrambe fondamentale – di *humilitas*, non si può dire per questa ragione che, da parte degli *altri* autori della tradizione romanica, egli avesse subito un'influenza altrettanto significativa.

Soltanto nei confronti di Jean Gerson infatti, egli nutrì una considerazione simile a quella che ebbe per Bernardo di Chiaravalle: e ciò anche per la vicinanza di questo secondo mistico ad alcuni temi spirituali da lui largamente condivisi.

Come ci ricorda Oberman (nel passo già citato in apertura di paragrafo), nella mistica pienamente cattolica – anche laddove non vi era un'eccessiva insistenza sull'unione dell'uomo col Verbo increato, come appunto in Bernardo di Chiaravalle – non era comunque presente una sufficiente considerazione per le *tentazioni spirituali*.¹⁴ Tale considerazione all'opposto, si affacciava sia in Gerson (di cui il riformatore aveva affermato che era “l'unico ad aver scritto sulle tentazioni spirituali”), sia - come si vedrà qui avanti - negli autori renani più tardi. Era proprio quest'ultimo argomento, infatti, a costituire uno dei principali motivi di separazione per Lutero dalla mistica romanica.

b) la mistica tedesca:

¹³ Ivi, p.35: “The human soul is able to *collaborate* with God in this work (...)”

¹⁴ Cfr. H. A. Oberman, op.cit., p.52.

Nel folto gruppo di correnti mistiche delle quali venne a conoscenza, quella che senza dubbio il riformatore sentì più vicina a sé fu la corrente dei Renani.

Oltre che a motivi di natura squisitamente ‘nazionalistica’, una tale preferenza era dovuta alla forte affinità di fondo che egli avvertiva nei confronti delle idee della loro scuola teologica. Non a caso infatti, Giuseppe Faggin, nel libro che dedicò a questi autori (*Meister Eckhart e la mistica tedesca protestante*), ne parlò collocandoli in un ambito già pre-luterano.

Non è certo se il riformatore avesse letto direttamente gli scritti di Eckhart (né tantomeno degli autori che lo precederono), ma è sicuro che egli conobbe due autori posteriori: Taulero (si conservano infatti le glosse che Lutero scrisse alla sua opera) ed il Francofortese (un anonimo cavaliere Teutonico della fine del XIV sec., di cui rimane un libro che ebbe un ruolo determinante nella sua formazione, considerato da lui come espressione esemplare della spiritualità tedesca come tale).

Entrambi erano in ogni caso discepoli e continuatori della mistica eckhartiana, anche se mescolavano la lezione del loro maestro con quelle tendenze all’abbassamento della mistica (di cui si è parlato all’inizio del presente capitolo), che si erano ampiamente diffuse nella cultura del tardo Medioevo. Scrive difatti Giuseppe Faggin, nel saggio sopra citato, che “dopo Eckhart il misticismo speculativo discese dalle vette dell’astrazione e si adeguò sempre più alle esigenze della vita morale e religiosa, o si dissolse nell’intensità del sentimento”.¹⁵

¹⁵ Cfr. G. Faggin, op. cit., p.293. – Per avere un’idea della *natura speculativa* del pensiero mistico di Meister Eckhart, si può leggere il volume di A. De Libera, *Introduzione alla mistica renana*, Milano, Jaka Book 1994, p.184, dove si parla della *Pr 77*: ““Io” [...] vuol dire che non esiste distinzione tra Dio e tutte le cose, perché Dio è *in tutte le cose*; egli è rispetto ad esse più interno di quanto esse non lo siano a se stesse. Semplicemente “Io” significa prima di tutto per lui quello spazio che è più interno a Dio di quanto egli non lo sia a se stesso, quando l’Uno apparso nel supposito del Padre è messo in Immagine nel Verbo eterno. In altre parole in quanto nome dell’essere-Lui stesso, “Io” designa “la nuda purezza dell’Essere di Dio che è in se stesso”. / “Io” è dunque per l’uomo la designazione di *ciò verso cui deve andare*, non solo ‘spogliandosi’ lui stesso di tutto, ma anche *spogliando Dio di tutti i veli che lo ricoprono*: divenire “Io” nella conversione è il solo scopo della conversione: “Tu devi totalmente staccarti dal tuo essere-tu e *fonderti* nel suo essere-Lui (...) così da poter tu comprendere eternamente con Lui il suo essere originario increato e il suo nulla senza nome”.

Nonostante questo ridimensionamento delle audacie speculative di Eckhart nella teologia mistica, i temi fondamentali del suo pensiero rimasero inalterati anche presso i discepoli “come interna ossatura di una *teoria della salvezza*”.¹⁶

E' possibile dunque scomporre tale influenza in tre punti differenti, e strettamente connessi fra loro: l'idea di *passio*, ovvero del dover ‘*patire*’ la *nascita di Dio* nella propria interiorità, *annullandosi totalmente*; le idee della

Il fine della mistica eckhartiana era, dunque, una *conversione totale dell'io* soggettivo nell' *Io* Assoluto, ovvero nella stessa Deità (cioè in quello spazio che “è più interno a Dio di quanto egli [Dio] non lo sia a se stesso (...)”, ovvero più interiore della sua stessa natura trinitaria.)

¹⁶ G. Faggin, op. cit., p.293. – Le idee fondamentali della teologia di Eckhart erano: a) l'idea della ‘*scintilla*’ dell'anima o *vunkelin* (versione eckhartiana della ‘*sinderesi*’ di Alberto Magno), ossia il luogo dell'anima “ove Dio vive solo” e attraverso cui l'uomo, vivendo in se stesso può “ritornare ad essere l'immagine [di Dio] e così perdersi nella Deità” (A. De Libera, op. cit., p.192); b) l'idea della lotta del cristiano (*homo viator*) per il raggiungimento della perfezione e per la conversione *attraverso* il Cristo. (“Fissandosi in se stesso, l'uomo esteriore [corpo e anima] fa dunque uscire l'uomo interiore [lo spirito] dal Fondo dell'Unità, lo obbliga a *estrinsecarsi* nel pensiero esteriore, costringe l'‘Io’ [Dio] a dichiararsi nella finzione dell'‘io’ [l'individualità empirica]. (...) L'anima e il corpo devono rendersi perfetti nell'essere personale di Cristo, esso stesso uno di sostanza con l'essere sostanziale della Deità, perché è *tramite Cristo* che lo spirito può fissarsi in Dio”: A. De Libera, op. cit., p.198).

Questi temi: la *conversione* e la ‘*sinderesi*’ (che in Taulero si chiama *Gēmute*), rimangono invariati nello sviluppo del pensiero dei discepoli eckhartiani. Un cambiamento, invece, avviene sul piano della concezione dell'esperienza mistica.

Per Eckhart quest'ultima è “ontologica e non psicologica o, *a fortiori*, affettiva. Essa non è ad alcun livello radicata in una teoria del soggetto.” In altri termini, l'esperienza mistica non è vista come interna al soggetto (e quindi di natura affettiva), ma è *oltre* il soggetto stesso – poiché con essa questo si annulla completamente: “L'Immagine [ovvero l'anima come Immagine della Deità] si scopre come Immagine, l'anima non vive più della sua propria vita, essa è tutt'intera nascosta nel suo essere Immagine”: ciò significa che non è Dio ad essere nell'anima, poiché “nell'unione è Dio stesso che trova *in se stesso* il luogo della sua operazione sull'anima” (De Libera, op. cit., pp.186-191). Quest'ultimo aspetto, oggettivo, che comporta la “conversione all'interiorità transpersonale dell'Essere” (De Libera, p.184), verrà attenuato – come si vedrà più avanti – nella visione dei suoi discepoli, i quali rafforzeranno le componenti affettive e carnali del discorso eckhartiano, ponendo in secondo piano (ma non eliminando) quelle più alte.

resignatio ad infernum e della vicinanza della disperazione e del dolore (*prope desperatio*), che implicavano l'assoluta adesione dell'uomo alla volontà divina, oltre all'immanenza del peccato e della disperazione nella sua dimensione.

La mistica renana introduceva allora un elemento nuovo (o che quantomeno non era mai stato asserito prima *così* esplicitamente) all'interno della spiritualità cristiana. Tale era, precisamente, l'idea dell'annullamento totale di sé.

A testimonianza dell'importanza di una tale componente all'interno della corrente mistica dei Renani, si può leggere ad esempio l'inizio della *Teologia tedesca*, ove (non a caso) si trova una citazione da San Paolo: “*Quando giunge il perfetto, si getta via l'imperfetto e il frammentario*”, e che prosegue poco più avanti spiegando la caduta d'Adamo come segue: “Si dice che Adamo sia caduto e andato in perdizione per aver mangiato la mela. Ma io dico che ciò avvenne per il suo *attribuirsi*, per il suo ‘io’ e ‘me’ e simili. Se avesse mangiato anche sette mele ma non vi fosse stata *appropriazione*, non sarebbe caduto.”

E' dunque l'*egoità* in questa visione – ovvero la resistenza del *sé* – a costituire il vero impedimento alla salvezza. Si legge infatti di seguito: “In questa *restituzione* e rimedio [di Dio] non posso o non devo fare assolutamente nulla, se non *un puro patire*, in modo che Dio soltanto agisca ed operi, ed io *subisca lui*, la sua opera e il suo volere.”¹⁷

Le implicazioni di questo rinnegamento da parte dell'individuo della propria volontà personale, consistevano essenzialmente nelle idee espresse negli altri due punti: da una parte cioè nella rassegnazione dell'individuo a qualsiasi decisione divina (*resignatio ad infernum*), e dall'altra nella lotta continua di quest'ultimo contro il ‘sé’: ovvero contro l'*egoità*, che si manifestava attraverso le tentazioni (*prope desperatio*).

Queste ultime, dunque, assumevano un significato non più soltanto carnale - ossia di semplice ostacolo al raggiungimento della santità -, diventando il segno della perdurante peccaminosità dell'uomo, e quindi della costante necessità di ‘superarsi’ o di trascendersi, per ‘fare posto’ a Dio.

A proposito dell'importanza delle tentazioni, nella vita spirituale del cristiano, Lutero diceva infatti, in un suo discorso a tavola del 1531: “se Dio odiasse i

¹⁷ Anonimo Francofortese, *Libretto della vita perfetta*, Roma, Newton-Compton 1994, pp.25-26.

peccatori, non avrebbe certo mandato suo figlio per loro. Odia soltanto quelli che non vogliono essere giustificati, coloro che non vogliono essere peccatori. Tentazioni come queste [e le tentazioni in generale] ci *giovano* moltissimo e non sono, come sembrano, perdizione, ma *insegnamento*, ed ogni cristiano rifletterà che *senza le tentazioni*, non può conoscere Cristo. (...) Coloro che come noi provano tali tentazioni, devono abituarsi a sopportarle, perché questo è il vero cristianesimo. Se Satana non mi avesse tanto perseguitato, io non avrei saputo essere tanto nemico a lui, né (...) fargli tanto danno. (...)”¹⁸

Riguardo poi all’idea di *passio* (e a quella connessa del *rinnegamento di sé*), un tale aspetto della teologia dei Renani potrebbe essere visto anche come una *prima* formulazione del concetto luterano di *humilitas*.

Quest’idea di *passio* (ovvero della totale passività dell’uomo *coram Deo*), che era largamente presente nella teologia renana, implicava che – per rinascere – l’uomo dovesse *prima di tutto* morire a se stesso: e non nel senso di un perfezionamento o di un pentimento, ma in quello più radicale di annullarsi totalmente.

A testimonianza del legame tra Lutero ed i Renani, e in particolare Taulero, su quest’ultimo tema dell’essere *salvati* - per opera di Dio - *dal rinnegamento di se stessi*, si può leggere lo scolio 229 del Commento a *Rom.*, laddove Lutero dice: “come Dio solo è in se stesso veritiero, giusto e potente, così vuole essere anche fuori di sé, e dunque in noi, per venire glorificato. (...) Allo stesso modo Dio vuole che come l’uomo, al di fuori (cioè alla presenza di Dio), è bugiardo, ingiusto, debole, tale diventi anche dentro di sé, e quindi si confessi e si riconosca qual è davvero. Così Dio, con il suo uscire (diciamo così), ci fa entrare in noi stessi e mediante la conoscenza di sé ci comunica quella di noi stessi. Poiché *se Dio per primo non uscisse per diventare veritiero in noi, noi non potremmo entrare in noi stessi e riconoscerci bugiardi e ingiusti.*”¹⁹

Era quindi una decisione esclusivamente divina quella per cui l’uomo riceveva, attraverso il rinnegamento di se stesso, la conoscenza della propria natura e quella della giustizia di Dio.

¹⁸ Martin Lutero, *Discorsi a tavola*, ed. cit., pp.34-35.

¹⁹ M. Lutero, *Commento all’epistola ai Romani*, ed. cit., p.158.

Tuttavia, tra i due punti di vista, sussisteva anche una profonda differenza. Nonostante infatti la presenza del tema dell'annullamento di sé nella visione di Taulero, quest'ultimo continuava (seguendo il classico discorso cattolico sulla Grazia) a confidare nella capacità umana di *preparare* l'azione divina in se stessi: cosa che ovviamente entrava nettamente in contrasto con la visione del riformatore, secondo il quale un tale processo era dovuto *esclusivamente* alla Grazia divina.

Scrivo a riguardo il Faggin, che "Taulero è ben lontano dall'affermare *l'assoluta passività* umana di fronte a Dio; la nudità che egli esalta [quella dell'anima umile] dev'essere conquistata dall'uomo con un *eroico distacco* da tutto ciò che è personale e finito; il *Gemute* [l'impulso *naturale* verso il Bene o verso Dio] deve trasformarsi da vago impulso in coscienza perfetta del fine."²⁰

Come accadeva dunque anche nei confronti degli autori precedentemente considerati, la negazione radicale del libero arbitrio umano costituiva (pure nei confronti di Taulero) un elemento di separazione dottrinale.

Passando al tema della *resignatio ad infernum*, ovvero della 'rassegnazione all'inferno' (nel caso che Dio così avesse deciso per l'anima), come manifestazione della fede sincera e spassionata in Dio da parte dell'individuo, anche quest'ultimo era un argomento che si ritrovava in Lutero.

Sempre nel Commento a *Rom.* (9,3) infatti, si legge: "Sono le persone che si offrono di compiere la volontà di Dio tutta intera, fosse anche di *andare all'inferno* e alla morte eterna, *purchè Dio lo voglia* e il suo disegno si compia fino in fondo: loro davvero non cercano il proprio interesse. Bisogna dire però che, se si conformano con tanta purezza al volere di Dio, è impossibile che nell'inferno *ci restino*".²¹

A questo tipo di fedeli egli contrappone, poco dopo, coloro che invece "amano Dio per amore di concupiscenza, ovvero per la loro pace e per sfuggire all'inferno": coloro cioè che lo amano per i propri fini (partendo dall'idea che la carità debba essere ordinata, e che si debba partire da se stessi).

²⁰ G. Faggin, op. cit., p.306.

²¹ M. Lutero, *Commento a Rom.*, ed. cit., p.137.

Bisogna notare tuttavia che quest'ultimo tema finiva per assumere anche un risvolto differente all'interno del pensiero di Lutero. Secondo il suo discorso infatti, la salvezza era ottenuta essenzialmente attraverso la *certezza* della propria dannazione, e non con la rassegnazione alla possibilità di essa.

In ogni caso, l'apporto dato dal riformatore a questo concetto non fu di particolare rilevanza: entrambe le visioni, infatti, ponevano essenzialmente l'accento sull'*accettazione* della propria miseria – anziché sulla possibilità di trascenderla.

Un ultimo elemento infine, che accomunava questi diversi indirizzi teologici, era la considerazione, come abbiamo già visto, dell'importanza delle tentazioni (*prope desperatio*) nella vita di fede.

Mentre l'orientamento classico tendeva a mettere in secondo piano, nella vita di fede, la lotta dell'anima contro le tentazioni (e, di conseguenza, anche a soffermarsi maggiormente sull'aspetto successivo: l'ottenimento del perdono e la purificazione dal peccato), i mistici renani al contrario – soprattutto quelli più tardi – valorizzavano maggiormente il momento della ricerca *attiva* della purezza.

Come scrive Giuseppe Faggin, parlando di Taulero: "l'al di là è [da lui] invocato ad integrare un'umanità *non ancora satura di divino* e a riconfermare l'*infermità* della nostra natura. Questo richiamo, in un misticismo come quello eckhartiano, tutto rivolto a esaltare *l'autosufficienza della vita divinizzata*, avrebbe l'aspetto di un semplice ossequio esteriore ad un dogma; *non in Taulero* o nella Teologia tedesca, ove il fondamentale teocentrismo dell'Eckhart perde un po' alla volta del suo luminoso ottimismo e *accoglie in sé con sempre maggiore comprensione* le istanze del *male*, del *dolore*, dell'*errore*, giungendo a proclamare la necessità e la divinità delle *interiori angosce del giusto*."²²

Il motivo della presenza costante del peccato, e quindi anche della vicinanza della disperazione, del dover essere cioè sempre in stato d'allerta nei confronti delle tentazioni (ovvero pronti a contrastarle), si fa così sempre più pressante come motivo teologico negli sviluppi del pensiero renano, soprattutto *dopo* Eckhart.

²² G. Faggin, op. cit., p.305.

E infatti da una concezione meramente unologica come quella di quest'ultimo, che implica l'assorbimento dell'individuo nell'abisso della Deità (ovvero in quell'Uno assoluto, che precede le stesse Persone divine) seppure per il tramite di Cristo²³, si passò al contrario nella fase più avanzata del pensiero renano ad una maggiore attenzione verso il *tema della lotta contro il peccato*, ovvero contro Satana sempre in agguato.

Il nostro autore, inoltre, appariva molto più propenso a prendere atto della presenza di questo tema di *prope desperatio*, che non di quelle componenti di 'alta mistica' che pure permanevano nei pensatori tedeschi (nonostante, come si è visto, tali componenti avessero subito un notevole ridimensionamento negli autori più tardi). Ciò essenzialmente (come si è già mostrato in precedenza) a causa del tipo di lettura che ancora studente aveva fatto di questi autori: il contesto culturale scolastico in cui era avvenuta la sua formazione aveva infatti profondamente influenzato il suo approccio ad essi.

Possiamo concludere questo discorso, con un giudizio dato da Lutero in merito ai propri predecessori ed ispiratori renani (ed in particolare all'Anonimo Francofortese). Al termine della prefazione del 1518 all'edizione della *Teologia tedesca*, si legge infatti: « *Troveremo così che i teologi tedeschi sono senza dubbio i teologi migliori. AMEN.* »

²³ Cfr. Alain De Libera, *Introduzione alla mistica renana*, ed. cit.: si veda il capitolo su Meister Eckhart, in particolare a p.194: "Questa scintilla rifiuta tutte le creature e non vuole se non Dio nella sua nudità, qual è in se stesso. Non le bastano (...) le tre Persone nella misura in cui restano nella loro singolarità."

(4) POLITICA ED ECCLESIOLOGIA NELLA TEOLOGIA DI LUTERO:

1) Dipendenza del discorso politico dal discorso teologico:

Come si è mostrato precedentemente, Lutero cominciò a sviluppare un proprio personale pensiero nel periodo dell'insegnamento presso l'università di Wittenberg (che iniziò nel 1509): quello cioè immediatamente successivo alla fase conventuale all'interno dell'Ordine degli eremitani di S. Agostino (nel quale egli era entrato nel 1505).

Le sue prime ricerche intorno ai testi biblici si collocarono infatti, per quanto riguarda il primo ciclo di commenti ai Salmi, negli anni dal 1513 al 1515; mentre nel periodo immediatamente successivo, cioè tra il 1515 ed il 1516, egli portò a termine la sua *fondamentale* elaborazione del commento dell'*Epistola ai Romani* di S. Paolo.

Fu attraverso tale elaborazione che, secondo molti studiosi, Lutero pose le basi stesse della propria visione teologica: sono in molti difatti a considerare un tale commento come il *primo documento* della Riforma. (E anche se una tale affermazione non è immune da critiche, è comunque un fatto accertato che quest'opera costituì un momento essenziale nella formazione della sua visione cristiana).

Dopo una tale elaborazione, iniziò l'impresa politica.

Fu nell'anno successivo (il 1517) che si collocò l'affissione delle *95 tesi*, ovvero di quello che fu il suo primo attacco esplicito contro le istituzioni e le pratiche della Chiesa cattolica, nonché l'atto d'inizio a livello politico della stessa Riforma protestante.

Appare chiaro, già da questi brevi cenni storici, come anche gli aspetti più propriamente politici o d'azione della vicenda del riformatore, discessero più o meno direttamente dai motivi che animarono il suo pensiero teologico. (Come si può capire dal fatto che l'affissione delle tesi fu dovuta proprio alla scoperta di

tali motivi: fu in base ad essi infatti che egli ritenne doveroso l'attacco contro l'istituzione di Roma).¹

Per tale ragione, la reale portata delle idee politiche di Lutero non può essere compresa veramente senza analizzare il loro legame con i concetti di natura più propriamente teologica.

Si intende, in questo capitolo, affrontare l'analisi degli aspetti principali della visione sociale di Lutero alla luce della loro relazione con il valore cristiano dell'*humilitas*.

2) Visione politica del riformatore:

Per inquadrare le radici della visione politica ed ecclesiologica di Lutero, è indispensabile mostrare come essa fosse l'applicazione, in sede pratica e civile, delle idee già analizzate nei capitoli precedenti sulla relazione tra Dio ed uomo.

Se difatti tali idee delineavano un rapporto essenzialmente negativo tra le due dimensioni - quella immanente e quella trascendente - logica conseguenza ne era il fatto che l'uomo (tanto a livello individuale, quanto a livello collettivo) non potesse aspirare in questa esistenza ad un'elevazione o ad uno stato di *vicinanza* a Dio.

Questo discorso inoltre, come si intende mostrare, non era privo di implicazioni anche ad altri livelli, dal momento che comportava una *revisione* radicale delle idee politiche proprie *in generale* della concezione scolastica medievale.

Secondo l'impostazione medievale più 'classica' (si pensi, ad esempio, a Tommaso d'Aquino) il tessuto della società era diviso in una rigida *gerarchia*, all'interno della quale l'importanza di ciascuna classe sociale dipendeva

¹ Come conferma della tesi della *derivazione* delle idee politiche di Lutero da quelle teologiche, cfr. Kurt-Victor Selge: *La Chiesa in Lutero*, p.15 (in AA.VV.: *Martin Lutero*, Milano, Vita e Pensiero 1984), dove si legge: "La rottura col sistema papale è stata in un certo senso una *conseguenza* del contenuto positivo del messaggio cristiano di Lutero. Non si può dire seriamente che il *no*' di Lutero non sia stato contenuto almeno implicitamente, come possibilità di sviluppo, già nel suo messaggio positivo così come egli lo aveva esposto fino agli anni 1517 e 1518."

direttamente dal grado di *prossimità* al principio divino (cosa da cui derivava, come noto, l'antico conflitto tra il papa e l'imperatore): maggiore era la vicinanza a Dio, maggiore l'importanza del ceto in questione rispetto agli altri, ed il diritto politico che godeva su di essi.

Nella visione invece che veniva delineata da Lutero - e, successivamente, anche dagli altri riformatori -, non essendo possibile in alcun modo (come si è visto) l'esistenza di una 'scala umana' verso il cielo, e quindi di differenti gradi di *prossimità* delle diverse classi sociali a Dio, l'intera comunità civile era riportata ad un *unico livello*: ossia a quello terreno. La società umana era una realtà di per sé conclusa, che aveva in se stessa il proprio principio e il proprio fine, e che non tendeva verso alcuna realtà trascendente.

In questo senso essa veniva fatta oggetto da parte del riformatore di una concezione 'organicistica': cioè vista come un *organismo* o come un *corpo* dotato di una sua struttura e vita autonoma.

Ciò è dimostrato chiaramente per esempio dal seguente passo, tratto dall'*Appello alla nobiltà tedesca* del 1520, nel quale si legge: "Cristo non ha due corpi né due specie di corpi, l'uno secolare e l'altro religioso. Proprio come [all'interno della comunità umana] (...) preti, vescovi o papi, *non si distinguono* dagli altri cristiani per altezza o dignità, ma per essere deputati per amministrare la parola di Dio ed i sacramenti (...), così come l'autorità secolare ha in mano la spada e le verghe, onde punire i malvagi e proteggere i buoni."

Il discorso sociale di Lutero quindi, si fondava sull'idea che la comunità di Cristo fosse il "*corpo di Cristo* stesso", e che "ciascuno dovesse essere utile e servire agli altri con l'opera sua e il mestiere, sì che insomma tante opere diverse tutte concorressero ad un unico fine (...); giusto come avviene delle membra del corpo, dove ciascuna è d'aiuto alle altre."¹

Lutero, inoltre, riprendeva all'interno dei suoi scritti la classica visione *tripartita* medievale, secondo la quale la società si divideva in tre classi distinte: gli *orantes* (il clero), i *milites* (i soldati, con funzione difensiva) ed infine i *laborantes* (la manodopera).

¹ Martin Lutero, *Scritti politici*, Torino, U.T.E.T. 1949, p.133.

Si legge infatti, sempre nell' *Appello alla nobiltà tedesca*, che "l'autorità secolare è tenuta a difendere le leggi e a proteggere gli innocenti, come si legge in San Paolo (...). Ecco perché al papa e ai suoi si dice: *Tu ora*; all'imperatore e ai suoi: *Tu proteges*; e ai comuni mortali infine: *Tu labora*; intendendo non già che spetti a ciascuno pregare proteggere e lavorare, perché se uno esercita il proprio ufficio ciò è già tutta preghiera, protezione e lavoro; tuttavia ciascuno ha il suo compito *specifico*."²

E tuttavia, in tali scritti emergeva anche, rispetto alla concezione medievale, un elemento di novità: se infatti il *ruolo* dei *laborantes* nella società (in quanto lavoratori semplici) rimaneva per forza di cose invariato, quello delle altre due classi al contrario veniva in un certo senso invertito.

Nella teoria scolastica di origine medievale, la casta militare assolveva il semplice ruolo di 'braccio armato' del clero (e la società era dominata – quanto meno teoricamente - dall'autorità morale della Chiesa, alla quale di diritto spettava sempre l'ultima parola in fatto di decisioni): al contrario, nella concezione di Lutero era proprio l'autorità civile e militare a dover assumere l'onere (ma anche e soprattutto il privilegio) di comandare sulla società.

Come si è già letto a proposito dell'unità dei cristiani nel corpo di Cristo, Lutero sosteneva infatti che: "proprio come coloro che sono chiamati ecclesiastici, sarebbe a dire preti, vescovi o papi, non si distinguono dagli altri cristiani per altezza o per dignità, ma per essere *deputati* ad amministrare la parola di Dio ed i sacramenti, e questo è il loro compito, così *l'autorità secolare* ha in mano la spada e le verghe, onde con esse punire i malvagi e proteggere i buoni", mentre "un fabbro, un calzolaio o un contadino, (...) ha il compito ed il mestiere della sua corporazione (...)"; e proseguiva poi coll'asserire che, per logica conseguenza, "essendo l'autorità terrena preordinata da Dio per *proteggere* i buoni e punire i malvagi, si deve lasciare che l'opera sua penetri indisturbata in *tutto il corpo* della Cristianità, senza guardare in faccia a nessuno, sia esso *papa*, vescovo, prete, monaco, monaca o quello che si vuole".³

In questa concezione dunque, il ruolo di maggiore autorità all'interno dello Stato spettava al principe – anziché al clero, al vescovo o al papa.

² Ivi, p.162.

³ Ivi, pp.133-134.

Un secondo aspetto poi, proprio della visione politica del riformatore, consisteva nell'idea secondo la quale, in quanto espressione diretta della volontà divina, l'assetto dello Stato (con la sua strutturata tripartita, nella quale alla classe militare spettava il compito di mantenere l'ordine sociale) dovesse *in linea di massima* essere mantenuto qual era, contro ogni tentativo di sovvertimento politico da parte di qualsiasi altro soggetto sociale.

Nella sua visione, insomma, lo *status quo* a livello politico doveva venire considerato, qualsiasi esso fosse, come espressione della stessa volontà trascendente di Dio, e in quanto tale essere anche rispettato e mantenuto.

Sebbene infatti Lutero riconoscesse a tutte le classi che componevano la comunità civile il diritto di protestare contro le ingiustizie subite dal potere secolare (ragione per cui egli aveva inizialmente riconosciuto la giustezza delle richieste dei contadini, prima che queste sfociassero nella violenza), ciò nonostante non riconosceva loro il diritto di turbare con la *sedizione* l'ordine sociale.

Non era lecito in altri termini, da parte delle classi inferiori, imporre con la forza le proprie motivazioni a quelle superiori. Le prime potevano soltanto tentare di cambiare la volontà delle seconde, rispettandone tuttavia le decisioni, qualunque esse fossero.

Quest'ultimo principio, che trovava il proprio fondamento in un'esigenza forte di stabilità e di ordine sociale, comportava che un tale ordine dovesse essere *quasi sempre* mantenuto e rispettato per se stesso, anziché alterato con la forza e con la violenza.

L'unica possibilità di trasgredire a un tale obbligo di sottomissione risiedeva nel mancato rispetto, da parte della più alta autorità civile - come (ovviamente) da parte di qualsiasi altra - nei confronti della stessa Verità rivelata e della *fede* cristiana.

Se difatti, secondo una tale visione, di tipo rigidamente gerarchico, spettava al principe (in quanto autorità preposta dal Signore alla difesa dell'ordine) il diritto di pronunciare l'ultima parola sulle pene da assegnare ai propri sudditi, tuttavia, per le medesime ragioni, nemmeno a quest'ultimo era consentito di andare contro l'autorità della Scrittura.

Solo un atto di trasgressione di questa portata quindi, avrebbe potuto giustificare (ed anzi avrebbe richiesto) una reazione della società nel suo complesso contro l'autorità del principe, ovvero il diritto di una 'sedizione'.

Si legge infatti a questo proposito, nello scritto *Sull'Autorità secolare*, che i principi sono "carcerieri e carnefici di Dio; e la sua collera li impiega per castigare i malvagi e mantenere una pace *esteriore*", e che "piace alla sua [di Dio] volontà che appelliamo 'Graziosi signori' quei carnefici, che cadiamo ai loro piedi e che siamo loro soggetti con ogni umiltà, ma solo finché non vanno *troppo oltre* il loro mestiere, sì da voler essere pastori piuttosto che carnefici."⁴

Tuttavia, nonostante questo fortissimo valore dell'ordine sociale e questa conseguente chiusura di fondo del suo pensiero (per altro mitigata, in alcuni documenti posteriori, da affermazioni contrarie⁵), il discorso politico espresso da Lutero nei testi a cui qui si fa riferimento (cioè quelli scritti tra il 1520 ed il 1525) aveva anche delle implicazioni che potremmo definire '*moderne*'.

Secondo tale visione infatti (improntata, come s'è visto, all'idea di un rispetto *quasi* assoluto per l'autorità civile), dal momento che la società umana era un organismo di per sé *concluso* - ossia un 'corpo' - le cui parti per poter esistere dovevano interagire tra loro, alla base di essa si doveva porre un principio di uguaglianza secondo cui ciascuna classe doveva assolvere un proprio compito specifico, senza godere di alcun diritto 'intrinseco' sulle altre.

La sua concezione della società conteneva dunque, in questo senso, anche degli elementi di modernità, dal momento che poneva tutte le componenti su un *identico* piano: cioè come aventi tutte - almeno da questo punto di vista - pari diritti e pari doveri.

Un altro aspetto su cui pare opportuno soffermarsi, è che la visione teologica di Lutero (cioè quella che stava alla base della sua visione politica), nonostante l'impostazione fortemente teocentrica che la caratterizzava, non comportasse

⁴ Ivi, p.426.

⁵ Cfr. Martin Lutero, *Discorsi a tavola*, ed. cit., p.99: 679-5 (1531-1535), dove si legge: "le leggi sono superiori al tiranno, perciò si è tenuti più alle leggi che al tiranno."

un'interpretazione di tipo *teocratico* del potere civile: essa finì piuttosto per favorire la formazione di organismi politici di tipo *statalistico* e laico.

La sua idea della natura della Chiesa (fondata sui testi biblici, e sul periodo cristiano delle origini) lo rendeva infatti contrario all'idea di dare a quest'ultima qualsiasi potere politico: ciò perché egli la intendeva come un'entità *puramente* spirituale.

3) Il rapporto tra lo Stato e la Chiesa:

L'opinione di Lutero in merito al rapporto tra lo Stato e la Chiesa non rimase - come noto - identica nel corso del tempo.

Tuttavia si può dire anche che egli, riguardo a quest'argomento, avesse già posto nel primo periodo della propria attività (e più precisamente nei primi anni del terzo decennio), alcuni concetti che successivamente rimasero immutati lungo lo sviluppo di tutta la sua opera. Il rapporto tra Stato e Chiesa, all'interno del suo pensiero e della sua opera, può quindi essere affrontato da due differenti punti di vista: uno più storico, ed un altro invece più propriamente 'teorico'.

Nel presente capitolo ci si propone di approfondire soprattutto questo secondo aspetto (e ciò dal momento che si vuole analizzare la derivazione delle idee sociali e politiche da quelle teologiche).

In esso passeranno quindi in secondo piano i molteplici fattori, contingenti e pratici, che determinarono alcuni 'assestamenti' in tale visione – anche se è sembrato necessario non escludere del tutto neanche questi ultimi.

Il discorso politico di Lutero trovava il proprio fondamento dottrinale nella visione (espressa con molta chiarezza nello scritto *Sulla libertà del cristiano*) secondo la quale se da un lato “il cristiano è un libero signore sopra a tutte le cose e non soggetto a nessuno”, dall'altro però egli “è servo di tutte le cose e soggetto ad ognuno”, e ciò in quanto “ha una duplice natura, spirituale e corporale”: ragion per cui mentre “secondo lo spirito è chiamato uomo spirituale, nuovo ed interiore; secondo la carne ed il sangue [è chiamato] uomo corporale, antico ed esteriore.”¹

¹ Martin Lutero, *Scritti politici*, ed. cit., p.367.

Nonostante infatti, secondo il riformatore, attraverso la fede il cristiano fosse libero nello spirito, questi tuttavia rimaneva anche – in quanto creatura terrena – prigioniero della carne: ciò comportava la coesistenza nella sua persona di una componente assolutamente *libera* e non soggetta ad alcuna legge, e di un'altra che rimaneva ancora *schia* del peccato, e che perciò doveva essere sottomessa e guidata dalla spada temporale.

A una tale dualità corrispondevano, nella società, due opposti istituti: l'uno appunto di natura spirituale, e l'altro di natura materiale e fisica. Tali istituti erano ovviamente la Chiesa e lo Stato.

E dal momento che queste due entità corrispondevano a opposte realtà entrambe presenti nella natura umana - oltre che non comunicanti, proprio per il fatto di essere radicalmente differenti -, esse finivano per guadagnare l'uno rispetto all'altro un'indipendenza pressoché assoluta.

Il rapporto che il riformatore poneva tra di essi, allora, era prima di tutto un rapporto di reciproca *autonomia*: Stato e Chiesa si differenziavano a suo avviso sia per scopi, sia per intima natura, come si cercherà di mostrare meglio qui avanti. L'azione specifica di ciascuno dei due istituti doveva avvenire indipendentemente da quella dell'altro.

L'unica possibilità di interazione tra di essi risiedeva in un controllo e in una possibile correzione reciproca: e ciò nel caso che l'uno dei due travalicasse i limiti strutturali della propria azione.

Vi era però un altro problema che restava irrisolto nel rapporto tra i due istituti. Esso consisteva nella difficoltà di stabilire il modo in cui, all'interno di una coscienza realmente cristiana (e non tale soltanto in virtù dell'appartenenza a un certo ambito religioso e culturale), la sottomissione all'autorità della Chiesa potesse coesistere con quella allo Stato.

Nel trattato del 1523, *Sull'autorità secolare*, in cui veniva approfondito quest'ultimo problema, Lutero si soffermava innanzitutto sulla risposta che a tale difficoltà avevano dato i teologi cattolici, visti come i sostenitori della tesi secondo cui la morale cristiana costringesse all'assoluta non violenza soltanto coloro che aspiravano alla santità vera e propria, ma concedeva una condotta più libera a coloro che si accontentavano di vivere un'esistenza retta: ovvero di essere più semplicemente dei 'buoni cristiani'. Due differenti gradi di

approssimazione alla santità, quindi, allo scopo di conciliare tra loro due tipi di affermazioni contrarie (seppure entrambe presenti nel Vangelo) come ad esempio quella di Paolo (*Rom. XIII*): “Sia ciascuno sottoposto all’autorità [secolare] (...) poiché non vi è autorità se non posta da Dio”, e quella, di natura del tutto opposta, che suonava come: “non contrastate ai mali; anzi se qualcuno ti percuote sulla guancia destra, porgigli anche l’altra” (*Matth. V, 38*).

Il problema era insomma quello di definire il modo in cui potessero coesistere, nella dottrina e nella condotta dei cristiani, due atteggiamenti così radicalmente opposti tra loro: l’uno versato alla pace, e l’altro che invece non rifiutava la possibilità della guerra.

Ma la soluzione ‘conciliante’ che si è appena vista, e che si basava essenzialmente sull’idea che quello della non violenza dovesse essere inteso più come un ‘suggerimento’ che come un ordine divino, non soddisfaceva Lutero per una ragione essenziale: cioè che Cristo, secondo lui, aveva “imposto la sua dottrina [della non violenza] con tanta fermezza da non tollerare che essa venisse *trasgredita neppure in una sillaba*,” e che quindi aveva “condannato all’inferno quanti non amano i loro nemici”².

Era perciò necessario fornire una spiegazione differente del problema, dal momento che “la parola di Cristo è comune a tutti, perfetti e non perfetti.”³

Per comprendere la risposta che a un tale problema diede il riformatore, è indispensabile - di nuovo - rifarsi alla sua antropologia dualistica, che separava rigidamente tra loro l’*anima* e il *corpo*: cioè la libertà e la necessità.

Come nel singolo uomo convivevano due opposte nature (l’una spirituale e l’altra carnale), nella società umana dovevano di conseguenza coesistere due opposte morali: quella dello spirito (che implicava la libertà interiore), e quella del corpo (che implicava invece la sottomissione dell’individuo all’autorità civile).

Le nature di questi due tipi di morale parevano essere così contrarie tra loro, da rendere del tutto impossibile la loro *coesistenza* in un unico individuo.

² Ivi, p.401.

³ Ibidem.

Per risolvere questo apparente conflitto, era necessario dimostrare da una parte il modo in cui il vero cristiano potesse esercitare violenza su altri uomini e ciò nonostante rimanere cristiano, e dall'altra mostrare la necessità delle leggi e della sottomissione (anche violenta) di tutte le componenti dello Stato ad esse.

Soffermiamoci dapprima sul secondo di questi problemi, ovvero su quello inerente alla necessità della Legge: Lutero affermava, sulla scorta soprattutto di S. Paolo, che la legge non era tanto la fonte della giustizia, quanto piuttosto un 'baluardo' o una barriera contro il peccato, un mezzo utile sia per acquisire consapevolezza di esso, sia per reprimerlo.

In questa seconda accezione, era necessario secondo Lutero che le leggi venissero prese in considerazione dall'autorità secolare: quest'ultima infatti doveva trovare nelle leggi essenzialmente un mezzo di repressione dell'ingiustizia, e non certo un 'lievito' per la giustizia.

A questo proposito il riformatore citava appunto S. Paolo, quando diceva ad esempio: "Non al giusto è posta la legge, sibbene all'ingiusto" (*Tim. I, 9*), e commentava dicendo: "così Paolo interpreta la spada temporale, e dice che non è di terrore alle buone opere, ma alle malvage".

Egli basava infatti quest'ultima affermazione essenzialmente sulla constatazione che "se uno volesse reggere il mondo secondo il Vangelo e abolire il diritto e la spada secolare, sostenendo che, essendo tutti nel mondo battezzati e cristiani, tra i quali il Vangelo non vuole né legge né spada, tutto ciò non è necessario, (...) scioglierebbe lacci e catene alle bestie feroci, cosicché potrebbero sbranare e dilaniare chiunque. (...) I malvagi, sotto nome di cristiani, abuserebbero della libertà evangelica per esercitare la loro impurità."⁴

La necessità della spada temporale risiedeva quindi nella caduta dell'uomo attraverso Adamo nel peccato, e nell'irredimibilità di quest'ultimo.

L'altro problema teologico a cui si doveva dare soluzione, era quello di dimostrare *come* quei due precetti divini espressi più volte nel Vangelo (l'uno a favore della pace, e l'altro a favore dell'obbedienza al potere temporale e quindi

⁴ Ivi, p.404.

implicitamente anche della lotta armata e della violenza), non fossero tra loro in contraddizione.

Lutero sottolineava come Cristo non avesse mai portato la spada e non ne avesse istituita alcuna nel suo regno (“perché egli è il re dei cristiani e, senza bisogno di leggi, regna solo per mezzo dello Spirito Santo”⁵), ma ciò non lo induceva ad asserire che i cristiani, in quanto appartenenti a questo regno, non dovessero assolutamente usare le armi.

Nonostante la legge fosse per essi una cosa del tutto superflua (come si può leggere ad esempio nel trattato sull’ autorità secolare: “gente così non ha bisogno né del diritto, né della spada”, e “se tutti nel mondo fossero veri cristiani e veri credenti, allora non sarebbero più necessari principi, re, signori, spada, né diritto”⁶), tuttavia in certi casi era dovere degli stessi cristiani, anche se solo *su ordine* del principe, di impugnare le armi.

E la ragione di ciò stava nel fatto che “dal momento che un vero cristiano è sopra la terra non per se stesso, ma per il *prossimo* suo e lo serve per una disposizione del suo spirito, egli compie anche ciò di cui non ha bisogno, ma che è *necessario ed utile* al prossimo suo”, infatti “la spada è una necessità molto utile in tutto il mondo”, ragione per cui “il vero cristiano si sottomette al reggimento di essa, protegge ed onora l’ autorità, (...) compie tutto quello che può e che l’ autorità esige, affinché sia mantenuta la pace.”⁷

Il vero cristiano, insomma, non doveva esimersi dalla guerra – secondo Lutero – soltanto per amore degli altri, ma non ovviamente per amore della violenza. Infatti, se egli avesse scelto la diserzione, questi ultimi avrebbero potuto trovare nel suo comportamento un pretesto per disubbidire all’ autorità secolare (“(...) anche loro non vorrebbero più tollerare alcuna autorità, sebbene non cristiani”).⁷ Cristo, se ne doveva concludere, non era contrario a che i veri cristiani lottassero con la spada: essi infatti dovevano agire in modo da non aver bisogno della forza, ma non dovevano ritrarsi qualora *essa* avesse avuto bisogno di loro. (“Cristo non dice: Tu non devi servire né essere soggetto all’ autorità, bensì: ‘Non contrastare al male’, come se dicesse: Vivi in modo da soffrire ogni cosa,

⁵ Ivi, p.406.

⁶ Ivi, p.401.

⁷ Ivi, p.407.

affinché non tu abbia bisogno della forza che ti aiuti o serva e ti sia d'utile o di giovamento, ma al contrario sii tu ad aiutarla e proteggerla, tu ad esserle d'utile e giovamento. Io voglio che tu sia assai più alto e nobile che non saresti se avessi bisogno della forza; invece deve *essa* avere *bisogno di te*.”⁸)

A partire dal discorso che si è fatto fin qui, è chiaro come per il riformatore il compito della *Chiesa* fosse quello di predicare e diffondere la parola di Cristo, mentre quello dell'*autorità secolare* fosse quello di vigilare sulla condotta dei componenti della società terrena.

Il ruolo della prima era così (quantomeno innanzitutto) quello di ammaestrare le anime, mentre quello della seconda era di sorvegliare i corpi: la loro indipendenza reciproca era perciò in tale modo nettamente segnata, contro ogni pretesa d'influenza dell'uno sull'altro (quale quella del papa sull'imperatore).

La visione luterana del rapporto tra Stato e Chiesa si poneva quindi come un baluardo alla conflittualità tra i due poteri.

Si può dire inoltre che il conflitto tra questi due istituti, venisse risolto da Lutero togliendo qualsiasi potere politico e mondano al secondo, e che egli giustificasse tale scelta col fatto che “il reggimento dei preti non è né autorità né potestà, ma è un *servizio* ed un ufficio”, e che essi “non sono superiori o migliori degli altri cristiani, e perciò non possono imporre alcuna legge”, dal momento che “il loro reggimento non è che esercitare la Parola di Dio per *guidare* i cristiani e sopraffare l'eresia”.⁹

Da questa posizione (pur se molto generale e teorica) si può dire che Lutero non si allontanò mai, anche se non bisogna dimenticare - come già si accennava all'inizio di questo paragrafo - che essa venne integrata, nel corso della vicenda successiva agli anni tra il 1520 ed 1523 (quelli cioè in cui videro la luce gli scritti politici qui analizzati), da atteggiamenti e da scelte che ne specificarono la modalità di attuazione, sviluppandola in favore dell'autorità e del potere dello Stato e a scapito dell'indipendenza della Chiesa.

I fatti che spinsero il nostro autore in una tale direzione furono quelli che videro il sorgere di alcuni movimenti rivoluzionari, che trovavano nella sua figura un

⁸ Ivi, p.408.

⁹ Ivi, p.430.

riferimento e un modello, e che si dichiaravano ‘prosecutori’ della sua stessa riforma religiosa.¹⁰

Come noto, il riformatore misconobbe e combatté tali movimenti che, oltre a fare della sedizione uno strumento per l’imposizione delle loro ragioni, erano colpevoli secondo lui di voler realizzare già in questa vita una libertà che poteva essere propria soltanto dello spirito ormai distaccato dal corpo e dalla condizione carnale.¹¹

Se difatti anche nello scritto citato *Sull’autorità secolare* del 1523, egli aveva sostenuto la supremazia sociale del potere civile e militare (pur senza dimenticare di sottolinearne le mancanze e i soprusi: definendo ad esempio i nobili tedeschi come “rozzi bestioni” che non vogliono riconoscere di “non avere alcuna potestà sulle anime”¹²), negli scritti posteriori invece, in conseguenza delle sedizioni dei contadini, Lutero finì per schierarsi ‘anima e corpo’ contro questi ultimi ed in favore dei primi.

Molti storici del XX secolo parlano perciò, di un ripiegamento di Lutero su posizioni conservatrici dal 1525 in poi – ripiegamento dovuto alle ferite che gli furono inferte dall’esperienza della sedizione contadina, e a un conseguente allentamento in lui della tensione rivoluzionaria.¹³

E’ difatti accertato che, a partire da quegli anni, si ebbe un lento consolidamento della Chiesa luterana (attraverso l’appoggio dell’autorità dei principi territoriali

¹⁰ Alcuni studi degli ultimi anni, inoltre, sottolineano come il richiamo a Lutero non fosse l’unico (e forse nemmeno il più *profondo*) motivo che stava alla base di tali rivoluzioni.

H. A. Oberman, ad esempio, nel suo saggio sulla *Riforma protestante*, sottolinea come tali sommovimenti fossero soprattutto il prodotto di rivoluzioni sociali attuate, in quegli stessi anni, nel contesto delle *città*: come cioè esse fossero un tentativo (a suo avviso impossibile) di estendere le libertà comunali anche alle campagne. – Cfr. H. A. Oberman: *La Riforma protestante da Lutero a Calvino*, ed. cit., p.153 ss.

¹¹ Cfr. Alberto Bellini: *Chiesa e Mondo in Lutero: la dottrina dei due regni* (in AAVV, *Martin Lutero*, ed. cit.) a pag. 63-64; dove si legge: “Ora i due regni, ossia il regno del mondo e della grazia, per Lutero sono *due modi* in cui Dio regna: egli regna con la sua *grazia*, ma regna anche nel regno del mondo e della *legge* (...). In questo regno del mondo Dio regna, ma non sotto forma dell’amore, ma sotto la forma della legge, della collera e del giudizio, (...) questi due mondi per Lutero non si mischiano tra loro ma nemmeno si oppongono, perché in ambedue regna Dio (...).”

¹² M. Lutero, *Scritti politici*, ed. cit., pag. 420.

¹³ Cfr. (ad esempio) Lucien Febvre, *Martin Lutero*, Roma-Bari, Laterza 1969; vedi p.239 ss.

tedeschi, che avevano aderito alla riforma) in qualità di istituzione pubblica e quasi ‘*statale*’ – oltre che in opposizione alle altre Chiese riformate, che si andavano sviluppando con grande velocità soprattutto nell’Europa nord orientale, e in opposizione ai moti dei cosiddetti ‘dissenzienti’ (come ad esempio gli anabattisti di Muntzer, e le comunità guidate da Carlostadio)).¹⁴

4) L’idea di Chiesa di Lutero:

Il pensiero *ecclesiologico* di Martin Lutero si basava in gran parte sull’idea (oggetto dei precedenti capitoli) della dipendenza assoluta dell’uomo da Dio, soprattutto per quanto concerne il problema della salvezza personale.

I concetti fondamentali di questo particolare ambito del suo pensiero, inoltre, dipendevano strettamente – come si mostrerà qui avanti – sia dai temi interioristici della fede e della predestinazione, sia per un altro verso dalle idee riguardanti l’organizzazione della società umana.

a) la Chiesa invisibile:

¹⁴ Sul problema del rapporto tra Lutero e i ‘dissenzienti’ (*antinomi* e *sacramentari*), si legga: F. De Michelis Pintacuda, *Onnipotenza divina e libertà umana in Lutero: la salvezza e l’etica*, in: *Potentia Dei: l’onnipotenza divina nel pensiero dei secoli 16. e 17.*, a cura di Guido Canziani, Miguel A. Granada, Yvez Charles Zarka, Milano, F. Angeli 2000, pp.56-62. L’autrice vi sottolinea che, mentre nel primo periodo dell’azione del riformatore (che terminò all’incirca nel 1525) il fine precipuo era stato di riaffermare l’onnipotenza divina (si pensi ad esempio al *Servo arbitrio*), in quello successivo – nel quale le istanze ecclesiastico-organizzative erano divenute sempre più pressanti – Lutero si era dedicato soprattutto alla fondazione di una salda concezione *etica*, riaffermando l’importanza del rispetto delle leggi e dello Stato: in quanto *manifestazioni* della volontà di Dio. Tale riaffermazione, infatti, si era resa necessaria per contrastare a livello dottrinale l’azione dei suoi nuovi avversari. L’autrice sostiene che, per affrontare questo secondo dibattito, Lutero ‘risolverò’ l’antica distinzione scolastica tra la *potentia absoluta* (inerente per lui solo alla salvezza) e la *potentia ordinata* (inerente invece all’etica, ovvero all’ordine mondano) in Dio. Fu in questo periodo più tardo che si svolse, tra l’altro, il dibattito contro Muntzer e Carlostadio.

Secondo il pensiero di Lutero infatti, la Chiesa era prima di tutto una realtà spirituale, e quindi assolutamente immateriale: un “corpo mistico”, anziché un istituto di natura sociale (quale era invece la Chiesa cattolica).

Ciò era vero, secondo il suo punto di vista, per il fatto che soltanto Dio poteva dispensare la salvezza agli uomini: la Chiesa quindi - come espressione di quella grazia divina che l'uomo poteva soltanto ricevere - doveva essere una realtà del tutto interiore e spirituale, e in nessun modo legata agli aspetti concreti ed attivi dell'esistenza umana.

La base di una tale visione ecclesiologica risiedeva innanzitutto nell'idea del rigido *dualismo* sussistente tra l'anima e il corpo: ovvero nell'idea secondo cui queste due dimensioni fossero rigidamente separate e non comunicanti tra loro (se non nella misura in cui il corpo ‘corrompeva’ l'anima, già deviata peraltro dall'eredità del peccato originale).

In conseguenza di queste idee, Lutero intendeva la Chiesa soltanto come il “corpo di Cristo sulla terra”: cioè come la “comunità spirituale” dei predestinati. Nel *Servo Arbitrio*, egli scriveva ad esempio che “la Chiesa è *retta* dallo Spirito di Dio”, e che “Cristo resta con la sua Chiesa fino alla fine del mondo”, distinguendo quella vera e spirituale che non poteva errare, dall'altra (carnale e terrena) che invece cadeva spesso in errore.

Nello stesso testo, e poco più avanti, si legge come la Chiesa “sia la base della Verità”, e come “sia impossibile che essa erri anche nel *più piccolo* articolo. E se concediamo che alcuni *eletti* siano rimasti nell'errore per l'intera loro vita, è necessario che *prima di morire* siano ritornati sulla retta via; perciò Cristo nel capitolo 8 del Vangelo secondo Giovanni dice – Nessuno li rapirà dalla mia mano –”¹. Questi ultimi dunque - cioè gli eletti - portavano in se stessi la fede in Cristo o nella redenzione della propria anima attraverso il suo sacrificio (anche se al tempo stesso erano, al pari di tutte le altre, creature terrene e carnali): da ciò veniva loro sia la salvezza, sia l'appartenenza alla vera ‘Ecclesia’.

La Chiesa cristiana inoltre non contemplava, secondo Lutero, in conseguenza della sua natura spirituale, una vera e propria *gerarchia*.

¹ Martin Lutero, *Servo Arbitrio*, ed. cit., p.151.

Come comunità, consisteva in un insieme di persone rese *uguali* tra loro da un'*unica fede* e da una stessa rinascita spirituale: cioè dall'accettazione del giudizio divino sopra di sé, oltre che dall'atto 'passivo' di umiltà fedele a Dio. (Sottolineava infatti Lutero, in contrapposizione polemica con l'istituto romano, che: "Tutte le comunità del mondo ricevono il loro nome dal loro capo (...). Perché [la nostra] si chiama *Cristianità*? Perché dal nostro capo siamo detti cristiani e purtuttavia siamo ancora in terra? Con questo si vuol indicare che l'intera Cristianità, anche sopra la terra, *non ha altro capo che Cristo* [anziché il papa], poiché altro nome non ha che da Cristo.")²

La comunità dei veri predestinati era insomma un' 'unità spirituale', del tutto priva di un ordine gerarchico al suo interno, dal momento che tutti i suoi componenti erano discepoli di Cristo: e ciò solo per la sua benevolenza.

La Chiesa cristiana partecipava dunque della natura di Dio, ma soltanto nella misura in cui le era concesso di farlo: poteva quindi esser considerata come un'entità 'divinizzata', ma certo *non* come un'entità divina, rimanendo incapace di costituire di per sé un tramite *attivo* tra Dio e gli uomini.

Emerge chiaramente, da un tale discorso, come l'idea di Chiesa di Lutero fosse radicalmente differente, anche da un punto di vista teorico ed ecclesiologico, rispetto a quella cattolica romana.

Se quest'ultima difatti si poneva come un istituto creato con alcune strutture permanenti da Dio, e destinato a diffondere la sua Parola e a estenderne i benefici sulle masse (ragione per la quale essa pretendeva d'avere una natura *intrinsecamente divina*, dal momento che si riteneva capace di *guidare* le anime verso la salvezza), nella visione di Lutero al contrario la Chiesa si poneva come un'entità spirituale e invisibile, e quindi priva - almeno in prima istanza - di compiti istituzionali. Essa infatti aveva la sua base e la sua ragione d'essere nei singoli individui anziché nelle masse.

Riguardo alla natura 'invisibile' della *vera* Chiesa – ovvero al fatto che essa restasse molto spesso *sconosciuta* agli occhi dei più – Lutero scriveva ad esempio nel *Servo Arbitrio*, in risposta ad Erasmo: "se Dio ha lasciato errare

² M. Lutero, *Del papato romano* (1520), in: *Scritti politici*, ed. cit., p.79.

tutti quelli che tu menzioni - fosse pure nel corso di secoli e nonostante si trattasse di uomini eminenti per la loro scienza - da questo non deriva che egli abbia lasciato errare anche la *propria Chiesa*". E poco più avanti, portando un esempio concreto, ricordava come "ai tempi del profeta Elia l'intera comunità e ogni istituzione fosse precipitata a un tale livello d'idolatria che egli credeva di essere rimasto solo. Tuttavia mentre re, principi e tutto quanto poteva dirsi popolo o Chiesa di Dio andava perduto, Dio si era nel frattempo riservato *settemila* uomini. Ma *chi li vide* o chi seppe che essi erano il popolo di Dio?" Il riformatore quindi, sulla base di questo discorso, chiedeva subito dopo: "Chi oserà ancora negare che Dio si sia riservata una Chiesa *nel* suo popolo, al di là dei personaggi *prestigiosi* (tu infatti consideri solo uomini di prestigiose funzioni pubbliche e di gran nome) e che, sull'esempio del regno israelita, abbia lasciato perire questi ultimi nel loro errore?"³

La vera comunità dei cristiani dunque poteva, almeno in alcuni contesti, essere addirittura priva di qualsiasi ruolo istituzionale e di prestigio, e rimanere totalmente sconosciuta dalla massa e abbandonata a se stessa.

Poco più avanti, Lutero stigmatizzava in questo modo la storia del mondo: "probabilmente nell'intero corso della storia del mondo, fin dall'origine, la condizione *permanente* della Chiesa di Dio fu proprio questa: che fossero indicati come popolo e santi di Dio alcuni che invece non lo erano; mentre altri - che vivevano come un piccolo *residuo* in mezzo ai primi - lo erano, ma non venivano chiamati popolo o santi".⁴

La chiusura dunque, da parte sua, di fronte all'idea di qualsiasi tipo di popolarità o di *ruolo pubblico* per la vera 'Ecclesia', non avrebbe potuto essere più radicale: quest'ultima si poneva come una realtà totalmente spirituale, e perciò anche come del tutto sconosciuta alla maggioranza degli uomini (quantomeno a coloro che guardavano il mondo attraverso l'occhio carnale, anziché attraverso quello spirituale).

b) la Chiesa visibile:

³ M. Lutero, *Servo Arbitrio*, ed. cit., pp.151-152.

⁴ Ivi, p.152.

Oltre al fatto di essere spirituale ed invisibile – e di essere *prima di tutto* una comunità di individui reciprocamente indipendenti, anche se legati tra loro da un'unica fede – la Chiesa di Lutero possedeva anche un carattere materiale: ossia concreto ed istituzionale. In quanto tale però, essa non poteva rimanere nascosta ai più: doveva manifestarsi pubblicamente.

Si legge difatti più volte, nelle opere politiche, come “vi sia, oltre codesta [maniera interiore], anche un'altra maniera di parlare della Chiesa. Secondo questa, essa è un'adunanza in una casa o in una parrocchia o in un vescovado (...), nella quale adunanza valgono le *manifestazioni* esteriori, come cantare leggere o indossare la pianeta.”⁵

Il motivo dell'esistenza di questo secondo tipo di Chiesa stava nel fatto che la prima, quella legata allo Spirito, era portata naturalmente - in quanto espressione della grazia di Dio - verso la diffusione della gloria divina nel mondo: cioè verso la predicazione del messaggio della Rivelazione tra gli uomini, cosa per cui essa doveva ovviamente diventare pubblica.

Anche l'istituzione cattolica (come si è già detto) si professava interamente versata nella predicazione ai laici del messaggio delle Scritture. Tuttavia, nonostante questa apparente convergenza, vi era tra le due istituzioni una profondissima differenza.

Essa consisteva essenzialmente nel fatto che, secondo la visione di Lutero, la Chiesa dovesse diffondere il Vangelo non allo scopo di salvare attivamente l'anima dei fedeli, ma ritenendosi semmai un semplice strumento nelle mani di Dio: ovvero del tutto dipendente da lui, anche nell'opera di salvezza. In altri termini, non poteva avvicinare gli individui alla Grazia, ma al contrario doveva esser consapevole di costituire soltanto un mezzo o una *manifestazione* della volontà divina di *risplendere* nel mondo e anche, in parte, di redimerlo dal peccato.

Un tale discorso emerge molto chiaramente dalla lettura dello scritto *Sulla cattività babilonese della Chiesa di Roma* (1520), che fu uno tra i più importanti trattati d'ambito politico ed ecclesiologico del riformatore. Vi si affrontava la

⁵ M. Lutero, *Del papato romano*, in: *Scritti politici*, ed. cit., p.80.

questione del significato dei sacramenti nella Chiesa cristiana: Lutero sottolineava, come la funzione di questi ultimi non fosse quella di fornire la salvezza agli individui, ma piuttosto quella di esserne una manifestazione.

Ciò perché i sacramenti avevano valore soltanto in quanto espressioni della fede interiore dei soggetti, anziché come opere buone o come meriti personali (secondo la lezione cattolica, che in conseguenza di questa visione si traduceva ad esempio nell'usanza delle messe a pagamento).

Non era l'uomo quindi a salvarsi attivamente, poiché ciò era riservato a Dio. I sacramenti perciò non potevano che essere una manifestazione della fede interiore – o del percorso interiore che l'individuo compiva in direzione di essa.

Si legge ad esempio sempre nella *Cattività*, al termine del discorso sul vero valore del sacramento dell'eucarestia, quanto segue: “concludiamo dicendo *per chi* la messa sia stata istituita e chi possa degnamente comunicarsi: soltanto quelli che hanno coscienza *triste, afflitta, conturbata dall'errore*. (...) Questo testamento di Cristo è un rimedio ai peccati passati, presenti e futuri, purché tu ti avvicini ad esso con fermissima *fede* e purché tu creda che ti viene concesso gratuitamente il beneficio di cui trattano le parole del testamento. *Ma se non crederai*, in nessun modo mai, con nessuna *buona opera*, potrai tranquillizzare la tua coscienza. La fede sola dà la pace della coscienza, l'incredulità è il solo motivo di affanno e di tormento.”⁶

Anche riguardo agli aspetti più 'attivistici' del proprio compito (come, ad esempio, quello di impartire i sacramenti) la Chiesa luterana doveva quindi essere considerata fondamentalmente come 'non libera': in quanto guidata da Dio ed assolutamente incapace di autonome azioni di salvezza (per quanto irrisorie esse si volessero considerare).

La vera 'Ecclesia' inoltre (cioè la comunità dei veri cristiani) non poteva essere conosciuta in modo certo se non dallo stesso giudizio divino – non quindi dagli uomini, almeno nell'attuale condizione terrena.

Ciò implicava come conseguenza che l'istituto ecclesiastico terreno non potesse essere considerato con una certezza assoluta come la 'vera Chiesa di Dio', ma

⁶ M. Lutero, *Cattività babilonese*, in: *Scritti politici*, ed. cit., p.175.

solo come la comunità di coloro che credevano o speravano di appartenere ad essa.

A questo riguardo scriveva infatti il riformatore, nel *Servo Arbitrio*, che vi erano in un certo senso due distinte Chiese: una che esisteva secondo la fede, ed un'altra secondo la carità.

“La *carità* – che pensa ogni bene di chiunque, che non è diffidente, che crede tutto e si aspetta dal prossimo solo il bene [I *Cor.* 13,4-7] – chiama santo [*Rom.* I,7 e *passim*] ogni battezzato e, se sbaglia, non v'è alcun pericolo; è infatti proprio della carità essere ingannata, dal momento che è esposta ad ogni uso e abuso da parte di chiunque, al servizio com'è di tutti, buoni, malvagi, fedeli e infedeli, sinceri e bugiardi. La *fede* invece non chiama nessuno santo, se non è dichiarato tale da un giudizio divino, poiché è proprio della fede non essere ingannata.”

La conseguenza di ciò inoltre, era che “mentre tutti dobbiamo considerarci reciprocamente santi in nome della carità, nessuno può essere dichiarato santo in nome della fede, come se il fatto che l'uno o l'altro sia santo fosse un articolo di fede.”⁷

c) conclusioni:

La visione ecclesiologica di Lutero ci riporta allora, da un certo punto di vista, al discorso sulla predestinazione e sulla natura interiore della fede; da un altro punto di vista, invece, esso ci riporta a quello sulla società, secondo cui questa si organizza attraverso una molteplicità di classi, ognuna delle quali esercita un proprio ufficio particolare.

Il primo punto, ovviamente, ci rimanda al tema della Chiesa intesa come corpo segreto (*absconditus*) di Cristo sulla terra, ovvero alla Chiesa come Spirito; l'altro invece a quello della Chiesa come l'insieme visibile dei 'presunti' uomini di fede, impegnati nel compito (anche sociale) di diffondere e di predicare la Parola, nonché di dare un buon esempio di comportamento al resto della società.

⁷ M. Lutero, *Servo Arbitrio*, ed. cit., p.155.

In questo secondo senso, la Chiesa per lui era anche una realtà istituzionale: cioè un ministero o un *officium*, ma non - contrariamente alla visione cattolica - un sacerdozio.

Tutti i suoi ministri quindi, erano sottoponibili al giudizio delle varie componenti della comunità cristiana (in quanto essi dovevano essere considerati dei 'funzionari', al pari di tutti gli altri) e le loro cariche, senza aver nulla di intrinsecamente sacro o di divino, erano revocabili come le altre.

Se da un lato il sentimento della trascendenza e dell'ineffabilità di Dio – nella concezione teologica di Lutero – veniva a radicalizzarsi, dall'altro però esso rifiutava di attribuirsi ad organismi di natura umana, per quanto nobili e spirituali essi fossero.

La Chiesa, in quanto istituto, diveniva allora una realtà puramente umana e laica; mentre in quanto comunità spirituale di persone destinate alla salvezza, diventava qualcosa di ineffabile e di assolutamente *mistico* (nel senso di 'nascosta' agli occhi dei più).

Il concetto di Chiesa perciò si divideva nel suo sistema teologico tra due aspetti separati ed antitetici: da una parte vi era una Chiesa assolutamente spirituale (che non tendeva alla salvezza, perché era già in essa), e dall'altra ve n'era una, opposta, laica ed istituzionale (ed anche perciò provocatoriamente definibile come 'Chiesa di stato').

Anche in ambito ecclesiologico dunque – come peraltro in tutti gli altri campi del suo pensiero – Lutero poneva una *netta separazione* tra lo spirito e la carne, tra Dio e l'uomo. Non sussisteva infatti alcuna realtà intermedia tra la Chiesa spirituale e quella terrena.

5) Le ragioni storiche del contrasto:

Mentre finora si sono analizzate soltanto le ragioni *teoriche* del contrasto di Lutero con la Chiesa di Roma (ragioni che trovavano la propria origine nelle due differenti visioni dell'istituto ecclesiastico), è necessario riassumere qui avanti anche i motivi di natura più *storica* e contingente.

Seppure, infatti, i due piani non possano essere rigidamente distinti tra loro (dal momento che i comportamenti pratici, ossia le scelte della Chiesa del tempo,

dipendevano in massima parte dalle idee contenute nel diritto *canonico*), non bisogna dimenticare che la Chiesa del XVI secolo era ormai (come più volte fa notare, all'interno dei suoi scritti politici, lo stesso Lutero) un'istituzione corrotta anche rispetto alle sue leggi.

A causa di tale 'scollamento' sussistente tra teoria e pratica, è allora possibile separare i temi ecclesiologici della disputa (che spiegano il contrasto su di un piano puramente 'teorico') da quelli storici (che lo spiegano invece da un punto di vista più di natura 'pratica'), e trattare i secondi separatamente dai primi.

Un altro fattore, che induce a separare questi due tipi di problemi, è il fatto che all'insieme delle problematiche storiche appartenessero *anche* questioni d'ambito politico ed economico (le quali non rientravano quindi in quello più propriamente religioso o ecclesiologico).

a) i fattori spirituali della ribellione:

L'opinione che Lutero ebbe della Chiesa di Roma, ovvero del Papato, non rimase immutata nel corso del tempo. Subì anzi, ancora nei primi anni della sua opera di riforma (in particolare in quelli dal 1517 al 1521), una svolta sostanziale.

Se infatti all'inizio della sua ricerca, egli aveva affermato la necessità di una riforma della Chiesa *dall'interno* (la sua speranza era di riportarla alle origini senza incontrare opposizioni invalicabili, e con la convinzione di ricevere il sostegno del papa stesso), dal 1520 in avanti, si fece sempre più forte in lui l'idea che una tale istituzione si identificasse con l'Anticristo delle profezie bibliche, e che fosse quindi in realtà da combattere in modo assoluto.¹

Tale cambiamento di prospettiva, situato (come si è detto) attorno al 1520, avvenne quando il nostro autore si rese conto che non sarebbe stato possibile per

¹ Cfr. Laura Ronchi De Michelis, Introduzione al volume di M. Lutero: *L'Anticristo (Replica ad Ambrogio Catarino)*, Torino, Claudiana 1989, p.9, dove si legge: "Fino al 1520, alla promulgazione della bolla *Exurge Domine*, Lutero aveva nutrito una convinzione diversa e ai suoi occhi il pontefice aveva costituito un punto di riferimento preciso e autorevole, che egli pensava determinato nella difesa dell'Evangelo e per questo pronto a contrastare gli interessi terreni della curia. (...)"

lui agire con l'appoggio dell'autorità romana, e di come il papa stesso non fosse intenzionato per nulla ad assecondare una riforma in senso *evangelico* dello spirito e delle pratiche dei cristiani.

Il sorgere di questa consapevolezza lo portò allora ad un'opposizione assoluta contro la Chiesa di Roma: a partire circa dal 1521, egli identificò definitivamente quest'ultima con l'Anticristo delle profezie.

Le ragioni storiche del contrasto di Lutero con il Papato romano (in parte implicitamente già analizzate nei precedenti paragrafi) debbono però venire affrontate qui avanti in modo più esteso, tenendo conto della loro complessità.

I fattori di tale avversione non sono facili da elencare in modo esaustivo. Essi coprono un arco molto vasto di problemi: da quelli di natura economica, a quelli politici e sociali, a quelli infine più specificamente religiosi.

I testi che possono aiutarci maggiormente a comprendere questo aspetto del suo pensiero sono quelli di natura più spiccatamente propagandistica e politica (quali ad esempio *La cattività babilonese della Chiesa di Roma* del 1520, o l'*Anticristo* del 1521).

Ciò che emerge da tali scritti è, in primo luogo, la *primarietà* della problematica religiosa all'interno della lotta che il riformatore sostenne contro l'istituzione romana: cosa che dimostra come la battaglia sostenuta da Lutero fosse essenzialmente finalizzata al rispetto del Vangelo. Come tale dunque egli la sostenne, ponendo in secondo piano, anche se non rimuovendoli, i fattori di natura più materiale.

I motivi religiosi del contrasto furono inoltre principalmente la corruzione del messaggio della Scrittura da parte della Chiesa (cioè l'allontanamento dalla vera fonte della propria spiritualità) e la mondanizzazione del clero.

Bisogna tuttavia precisare che le ragioni dell'avversione contro la Chiesa di Roma non furono tanto la ricchezza o l'abbassamento della tensione spirituale di quest'ultima, quanto piuttosto (almeno in primo luogo) gli *effetti* negativi di questi fattori sulla sua azione educativa.

Secondo la visione del riformatore, la missione dell'istituto ecclesiastico doveva essere – ancor prima che caritativa – di natura *predicativa* (data ovviamente l'importanza maggiore della salvezza ultraterrena, rispetto alla vita terrena).

Si legge dunque, a proposito dell'autorità romana, nell'*Appello alla nobiltà tedesca* del 1520, che “dal momento che un tale reggimento [quello del Papa] non solo è pubblico latrocinio, fraudolenza e dominio delle potenze infernali, ma è anche una *rovina* della Cristianità nell'*anima* e nel corpo, noi siamo tenuti a (...) *combattere* siffatta calamità e distruzione della società cristiana.”²

Mentre più avanti, nel punto DECIMO PRIMO, si può leggere: “Dove s'è mai visto un re che si sia fatto trasportare con una pompa e una mondanità pari a quella di colui che vuole essere il capo di quanti disprezzano e vogliono fuggire il mondo, cioè i cristiani? (...) E' già grave che il papa agisca così da stolto e folle, ma è davvero troppo se noi lo approviamo e lo tolleriamo.”³

Il fatto di maggiore gravità era infatti, più della superbia di cui il papa si rendeva capace di fronte a Dio, la tolleranza che verso questa manifestavano i cristiani stessi: ossia la loro acquiescenza davanti all'offesa fatta all'autorità suprema. (“Come può un cuore cristiano vedere con gioia che il papa, quando vuol farsi comunicare, se ne stia seduto come un nobile cavaliere, (...) come se il santo sacramento non fosse degno che il papa, un povero peccatore, si alzi in piedi a rendere onore al suo Dio? Quale meraviglia se Dio volesse *affliggerci* tutti, perchè sopportiamo, anzi elogliamo con i nostri prelati un tale disprezzo per Dio e di tanta superbia ci rendiamo complici con il nostro silenzio e le nostre adulazioni?”)⁴

Secondo la sua concezione quindi, era l'empietà diffusa nella maggioranza del popolo cristiano (che dilagava, a partire dal papa e dall'istituzione romana, tra gli stessi fedeli) il fattore contro cui era doveroso combattere.

La ragione più profonda del contrasto con la Chiesa di Roma risiedeva - prima ancora che in fattori puramente politici ed economici, come la sua ricchezza e la sua potenza mondana - nel fatto che essa mancasse al proprio compito peculiare di educazione delle anime.

Non era insomma la Chiesa come istituzione 'mondanizzata' ciò contro cui i cristiani dovevano sollevarsi, ma piuttosto l'*empietà* che essa diffondeva nel mondo cristiano.

² Martin Lutero, *Scritti politici*, ed. cit., p.160-161.

³ Ivi, p.174.

⁴ Ivi, p.175.

Quest'ultima idea emerge con particolare chiarezza dalla lettura di un brano contenuto nello scritto *Sul papato di Roma* (1520), nel quale si legge: “poiché vediamo che il papa è di gran lunga superiore agli altri vescovi, poiché certo non divenne tale per volere divino – anzi considero che pervenne a ciò non per benigno, ma per irato decreti di Dio, il quale *tollera come piaga* che alcuni uomini s’innalzino rendendo soggetti gli altri – *io non voglio che alcuno combatta il papa*, bensì che, renda pazientemente *onore* alla potenza del papa, proprio come se su di noi dominasse il *Turco*, perché in questo modo la sua potenza sarà per noi priva di danno”⁵.

Lutero sottolineava così il fatto che la lotta contro la tirannide romana doveva essere prima di tutto una lotta per la libertà spirituale, anziché contro la schiavitù materiale.

E anche se una posizione tanto radicale non verrà più riformulata nelle opere politiche successive (ciò dal momento che la lotta contro il Papato acquisterà sempre di più col tempo una portata e un significato *nazionali*, e i fattori economici acquisteranno quindi un’importanza sempre crescente) essa mostra comunque quella che fu la motivazione *di fondo* originaria del riformatore.

Il campo della questione, tuttavia, non si limitava soltanto al problema della ricchezza materiale della Chiesa – ovvero al fatto che per accumulare tale ricchezza, essa trascurasse di svolgere correttamente il proprio ruolo di educatrice attraverso la Parola. La questione al contrario, si estendeva anche ad un ambito più vasto di problemi.

La Chiesa cattolica aveva infatti (anche secondo il giudizio di molti intellettuali contemporanei, tra i quali ad esempio Erasmo da Rotterdam) il demerito di alimentare un gran numero di pratiche devozionali – come, per esempio, i pellegrinaggi e le messe a pagamento – solo per il fatto che, seppur estranee allo spirito evangelico, ne incrementavano il carisma (a scapito di quello delle Scritture) di fronte ai fedeli e contemporaneamente la arricchivano.

A questo proposito si possono leggere, tra i tanti possibili esempi, molti brani contenuti nell’*Appello alla nobiltà tedesca*, nei quali il riformatore elencava

⁵ Ivi, p.118.

varie forme di arricchimento del clero, talvolta illecite anche rispetto alle stesse leggi canoniche, e alle quali corrispondevano *quasi* sempre credenze e riti *non* cristiani nella massa dei laici.

Nel punto ventunesimo, ad esempio, Lutero raccomandava che fossero “demolite le cappelle nelle foreste e le chiese di campagna, anziché permettere che nuovi pellegrinaggi si compiano alla loro volta (...)”. Ed esclamava: “Oh, qual conto difficile dovranno rendere i vescovi che permisero tali diaboliche istituzioni e ne ritrassero lucro! Avrebbero dovuto essere i primi ad opporvisi, e invece stimano essere quelle opere sante e divine, senza vedere che è il diavolo a fomentarle per rinfocolare l’avarizia e far sorgere una fede falsa e menzognera (...)”.⁶

In conclusione si può dire che la ragione primaria del contrasto di Lutero con la Chiesa cattolica fosse, prima che la mondanizzazione e la corruzione del suo clero, il bisogno di ripristinare una corretta concezione della spiritualità tra le masse dei credenti.

Tuttavia, come si intende dimostrare qui di seguito, anche le motivazioni più di ambito economico e politico avevano un peso notevole nel contrasto.

b) i fattori politici e materiali:

E’ evidente infatti come i motivi politici ed economici della disputa fossero strettamente intrecciati con quelli religiosi.

Le ragioni dell’arricchimento di Roma – e quelle del parallelo sfruttamento delle risorse della Germania, e in generale degli altri paesi europei – tendevano infatti quasi sempre a convergere con quelle del dissenso religioso.

Per fare un esempio di tale convergenza, si può ricordare la pratica delle indulgenze, in quanto essa era sia uno strumento di arricchimento della Chiesa romana, sia una pratica devozionale superstiziosa ed anticristiana.

Lo stesso si può dire poi della tendenza della Chiesa di Roma verso una continua estensione del numero dei vescovadi sulle terre cristiane, dal momento che ognuno di essi comportava delle entrate attraverso tasse, pellegrinaggi, e usanze

⁶ Ivi, p.191.

consimili, ma al contempo provocava la spoliazione dei beni delle regioni su cui i primi venivano creati. Anche questa abitudine quindi, aveva dei risvolti economici e – parallelamente – dei risvolti religiosi di tipo negativo per Lutero e per la nazione tedesca.

Tuttavia, data la vicinanza e la reciproca implicazione di questi due diversi tipi di rivendicazioni (economiche e politiche, e religiose ed ecclesiologiche), esse non venivano viste mai separatamente nelle opere del riformatore. Le motivazioni religiose e riformistiche venivano a convergere con quelle finalizzate all'emancipazione del popolo tedesco dal dominio italiano: la lotta auspicata da Lutero era nel suo complesso una *lotta santa della nazione tedesca* per il superamento della tirannide (spirituale e materiale) esercitata su di essa dalla Chiesa papista. I fattori economici e politici, in altri termini, erano considerati come *l'altra faccia* di quella stessa 'tirannia spirituale' posta in atto sul popolo tedesco.

Nonostante questa concomitanza di motivi però, è un fatto innegabile che le ragioni di natura sociale fossero molto differenti da quelle semplicemente religiose e spirituali.

La lotta contro Roma era finalizzata sia alla purificazione della dottrina e delle pratiche cristiane, sia all'indipendenza e alla 'salute materiale' del popolo tedesco.

Ai fattori meramente spirituali si affiancavano perciò quelli nazionali – anche se bisogna notare come questi ultimi, quantomeno per Lutero, avessero un'importanza decisamente secondaria rispetto ai primi.

Non c'è dubbio, in ogni caso, che anche i fattori economici e politici detenessero un ruolo di particolare rilievo per il riformatore: in quanto manifestazioni della prepotenza romana essi dovevano secondo lui venire assolutamente *ostacolati*.

Si legge a tale proposito, nell'*Appello* del 1520, che “neppure un Turco avrebbe potuto distruggere così le terre latine e calpestare il servizio divino. Ora che quelle sono state spremute fino in fondo, se ne vengono in terra di Germania; (...) ben presto le regioni tedesche somiglieranno a quelle latine. (...) Se ci mettessimo a fare lo stesso, creeremmo in un solo giorno 30 o 40 cardinali, (...) e ciò fino a che le città e le Chiese fossero ridotti a un deserto, per poi affermare

che siamo vicari di Cristo, e che gli stolti e bonaccioni Tedeschi devono sopportare tutto ciò con buona grazia.”⁷

Come dimostra questo brano, i motivi nazionalistici erano per il riformatore un *altro* risvolto della lotta contro l’istituzione romana – pur essendo, in effetti, tali motivi virtualmente privi di motivazioni di natura religiosa. (Attraverso di essi, infatti, Lutero si faceva interprete di un malcontento diffuso tra la gente, causato dall’oppressione economica e politica.)⁸

Se perciò il tema della prepotenza esercitata ai danni dello spirito cristiano, confinava ‘ambiguamente’ con quello della tirannia esercitata nei confronti del popolo tedesco (e più in generale dei popoli europei, come scriveva lo stesso Lutero: “l’essere trattate a Roma tali faccende [ovvero alcune questioni secolari] arreca danni insostenibili a tutti i paesi”⁹), resta il fatto indubitabile che tale ribellione implicava al suo interno due aspetti differenti: l’uno di natura *spirituale*, e l’altro di natura *materiale*.

Si può inoltre notare come i motivi originari dello scontro - secondo il punto di vista di Lutero - fossero senza dubbio quelli spirituali e religiosi, e come soltanto successivamente si fossero ad essi affiancati quelli d’ambito nazionale (e ciò ovviamente anche per l’impulso dato alla Riforma da quelle forze politiche che lo avevano sostenuto nella sua azione).

6) Conclusioni:

Il pensiero politico di Martin Lutero fu quindi, almeno in massima parte, una *conseguenza* della sua visione teologica, la quale fu essenzialmente di stampo *teocentrico*.

⁷ Ivi, p.145-146.

⁸ Cfr. Lucien Febvre, *Martin Lutero*, Bari, Laterza 1969, p.102 ss (*Inquietudini sociali*), dove si legge: “Da tempo, tra Vistola e Reno, numerose erano le voci che si levavano per reclamare una riforma. Delusa per il fallimento successivo di tutti i piani d’organizzazione politica, l’opinione pubblica sembrava interessarsi alla riforma religiosa. E non poteva questa riforma fornire a tutte le potenze, grandi e piccole, che si dilaniavano in Germania, un terreno d’*intesa* relativamente facile? (...)”

⁹ M. Lutero, *Appello alla nobiltà tedesca*, in: *Scritti politici*, ed. cit., p.165.

E' possibile perciò mostrare come i vari punti che compongono tale pensiero - tanto quelli sociali, quanto quelli riguardanti la struttura della Chiesa cristiana - dipendessero strettamente dall'idea dell'assoluta trascendenza del Creatore rispetto alle creature.

Possiamo riepilogare brevemente i principali aspetti qui messi in evidenza.

In merito alla visione luterana della società, si può osservare come l'idea dell'equidistanza di tutte le sue parti da Dio fosse la base stessa della concezione organica che egli aveva di quest'ultima.

L'assoluta distanza di tutti gli uomini da Dio, comportava l'idea che la comunità degli uomini non potesse organizzarsi secondo una gerarchia culminante in una casta superiore rispetto alle altre (il clero) in virtù di una sua maggiore 'prossimità' al Principio divino.

La società allora, doveva essere concepita nel suo insieme come un organismo autonomo: cioè 'sovrastato' dalla volontà divina, ma organizzato secondo una propria struttura e avente in se stesso il proprio inizio e il proprio fine.

Riguardo al rapporto tra lo Stato e la Chiesa, è chiaro come la divisione della società tra diversi ordini - ognuno svolgente un proprio ruolo - comportasse come logica conseguenza una forte autonomia da parte dell'istituzione temporale (preposta al mantenimento dell'ordine sociale) rispetto a quella spirituale (il cui ufficio era invece quello della predicazione).

D'altra parte è anche vero che, nella misura in cui esse erano due istituti mondani, la prima doveva godere di un certo vantaggio o predominio sulla seconda, dal momento che si configurava come garante della giustizia all'interno della comunità umana.

Anche l'idea di Chiesa poi, risentiva profondamente della visione *dualistica* del riformatore, secondo la quale il corpo e lo spirito rimanevano rigidamente separati tra loro.

Da una parte infatti, in quanto organismo sociale e materiale, la Chiesa doveva essere una realtà semplicemente terrena o 'apparente'; dall'altra invece, in quanto realtà spirituale, essa doveva essere considerata come 'non di questo mondo', ed anche quindi sconosciuta ad esso.

Anche le motivazioni storiche del contrasto infine (facendo eccezione per quelle di natura esclusivamente nazionalistica o politica) trovavano la propria origine, nella visione di Lutero, nell' 'empietà' del clero cattolico, che pretendeva di porsi di fronte al resto della società come una realtà più divina che umana, e quindi anche di dominarla.

Si può quindi concludere che l'opera del riformatore tedesco ruotò, nel suo complesso, attorno al bisogno di una riaffermazione radicale della trascendenza di Dio – in opposizione a una tendenza di segno opposto, molto diffusa e rappresentata materialmente, agli occhi del riformatore, dall'istituzione ecclesiastica romana.

L'impostazione teocentrica del suo pensiero non viene quindi sostanzialmente smentita neppure da un'analisi degli aspetti politici di esso.

* **Nota bibliografica:**

1. FONTI:

1.1 Opere di Martin Lutero:

Opera Omnia (in lingua latina), Wittembergae, Johannem Lufft (1545-1557);

Discorsi a tavola, Einaudi editore, Torino (1969);

Commento sulla lettera ai romani, Marietti, Genova (1992);

Le 95 tesi, in: Giuseppe Alberigo, *La riforma protestante (origini e cause)*, Queriniana, Torino (1997);

Scritti politici (varie opere)*, U.T.E.T., Torino (1949);

* Il volume contiene i seguenti scritti: *Del papato romano* (1520); *Alla nobiltà cristiana della nazione tedesca* (1520); *La cattività babilonese della chiesa* (1520); *Della libertà del cristiano* (1520); *Sull'autorità secolare* (1523); *Sulla guerra dei contadini* (1525); *Se anche le genti di guerra possano giungere alla beatitudine* (1526).

Servo arbitrio, Claudiana, Torino (1989);

L'Anticristo (Replica ad Ambrogio Catarino), Claudiana, Torino (1993);

1.2 Altre fonti:

Lorenzo Valla, Dialogo sul libero arbitrio, in: *Scritti filosofici e religiosi*, Sansoni editore, Firenze (1953);

Erasmus da Rotterdam, *Sul libero arbitrio*, Edizioni studio Tesi, Pordenone (1989);

Anonimo *Francofortese*, Libretto della vita perfetta, *Newton-Compton*, Roma (1994).

2. LETTERATURA SECONDARIA:

Roland Bainton, *Lutero*, Torino, Einaudi, 1960;

Id., *Erasmus della cristianità*, Firenze, Sansoni, 1970;

Id., *La riforma protestante*, Torino, Einaudi, 1958;

Heiko A. Oberman, *Martin Lutero: un uomo tra Dio e il diavolo*, Bari, Laterza, 1987;

Id., *La Riforma protestante: da Lutero a Calvino*, Bari, Laterza, 1986;

Id., *I maestri della Riforma: la formazione di un nuovo clima intellettuale in Europa*, Bologna, Il mulino, 1982;

Attilio Agnoletto, *Martin Lutero*, Cuneo, Esperienze, 1972;

Claudio Pozzoli, *La vita di Martin Lutero*, Milano, Rusconi, 1983;

Fiorella de Michelis Pintacuda, *Tra Erasmo e Lutero*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2001;

Maria Luisa Picascia, *Un occamista quattrocentesco: Gabriel Biel*, Firenze, La nuova Italia, 1979;

Giuseppe Faggin, *Meister Eckhart e la mistica tedesca protestante*, Milano, Bocca, 1946;

Alain de Libera, *Introduzione alla mistica renana: da Alberto Magno a Meister Eckhart*, Milano, Jaka book, 1998;

AA.VV. *Martin Lutero*, Milano, Vita e pensiero, 1985 (Kurt-Victor Selge – George Chantraine – Alberto Bellini);

Lucien Febvre, *Martin Lutero*, Bari, Laterza, 1998,

Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano, Rizzoli, 1991;

Giovanni Miegge, *Lutero giovane*, Milano, Feltrinelli, 1964.

James Atkinson, *Lutero: la parola scatenata: l'uomo e il pensiero*, Torino, Claudiana, 1983;

Alister E. Mc Grath, *Il pensiero della Riforma: Lutero, Zwingli, Calvino, Bucero*, Torino, Claudiana, 1991;

Stefan Zweig, *Erasmus da Rotterdam*, Milano, Bompiani, 2002;

Carlo Giacon, *Occam*, Brescia, La Scuola, 1943;

Steven E. Ozment, *Misticism and dissent: religious ideology and social protest in the sixteenth century*, New Haven and London, Yale University Press, 1973;

N. Kretzman, A. Kenny, J. Pinborg, *The Cambridge history of medieval philosophy (1100-1600)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982;

Alister E. Mc Grath, *Mira et nova diffinitio iustitiae: Luther and Scholastic Doctrines of Justification*, in: *Archiv fur Reformationgeschichte: internationale Zeitschrifte zur Erforschung der Reformation und ihrer Weltwirkungen = Archive for Reformation history: an International journal concerned with the history of the Reformation and its significance in world affairs*, 1983, n. 74, Gutersloh: G. Mhon;

Id., *Justification and the Reformation: The Significance of the Doctrine of Justification by Faith to Sixteenth Century Urban Communities*, in: *Archiv fur (...)*, 1990, n. 81;

Graham S. Tomlin, *The Medieval Origins of Luther's Theology of the Cross*, in: *Archiv fur (...)*, 1998, n. 89;

Franz Posset, 'Deification' in the German Spirituality of the Late Middle Ages and in Luther: An Ecumenical Historical Perspective, in: *Archiv fur (...)*, 1993, n. 84;

Lowell C. Green, *Luther's Understanding of the Freedom of God and Salvation of Man: His Interpretation of Thimoty 2:4*, in: *Archiv fur (...)*, 1996, n. 87;

Lawrence Murphy, *Gabriel Biel and Ignorance as an Effect of the Original Sin in the Prologue to Canonis Missae expositio*, in: *Archiv fur (...)*, 1983, n.74 (parte I), 1984, n.75 (parte II).

Priscilla Hayden-Roy, *Hermeneutica gloriae vs. hermeneutica crucis, Sebastian Franck and Martin Luther on the Clarity of Scripture*, in: *Archiv fur (...)*, 1983, n.74.

Joshua Mitchell, *Protestant thought and republican spirit: how Luther enchanted the world*, in: *American Political Science Review*, Baltimore, The Waverly press, Vol. 86, n. 3, settembre 1992;

Hans-Christoph Rublack, *Martin Luther and the Urban Social Experience*, in: *The Sixteenth Century Journal*, Kirksville Northeast Missouri state university, 1985, n. 1;

Fiorella de Michelis Pintacuda, *Onnipotenza divina e libertà umana in Lutero: la salvezza e l'etica*, in: *Potentia Dei: l'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli 16. e 17.*, a cura di: Guido Canziani, Miguel A' Granada, Yves Charles Zarka, Milano, F. Angeli, 2000;

Francesca Cantù, "Ich bin hindurch": *Orientamenti e problemi della ricerca contemporanea su Lutero*, in: *Storia e politica: rivista trimestrale*, Milano, A. Giuffrè, 1962-1984, 1983, XXII, fasc. IV;

Mario Bendiscioli, *L'agostinismo dei riformatori protestanti*, in: *Revue des études augustiniannes*, Paris, Institut d'Etudes augustiniannes, 1955, n. 1.