

Joseph Lortz, Erwin Iserloh

Il senso del contrasto fra Lutero ed Erasmo

Anche se i rapporti tra Umanesimo e Riforma furono inizialmente molto stretti, l'allontanamento di molti umanisti si concretizzò quando comparvero le istanze rivoluzionarie che avrebbero spezzato l'unità della Chiesa. In particolare, la rottura si realizzò tra Lutero (1483-1546) ed Erasmo da Rotterdam (1466 o 1469-1536) circa alcuni temi fondamentali della loro riflessione: la libertà dell'uomo, il ruolo della grazia, l'interpretazione delle Sacre Scritture. Nel brano qui proposto si approfondiscono tali questioni.

I rapporti tra **Umanesimo** e **Riforma** sono stretti e molteplici. Molti amici e collaboratori di Lutero, come Melantone, Spalatino, Justus Jonas e altri erano umanisti. Lutero stesso, soprattutto come pedagogo e cultore delle lingue bibliche, era impregnato di spirito umanistico. Huldrych Zwingli fu discepolo di Erasmo ed umanista egli stesso; anche gli altri riformatori svizzeri subirono l'influsso dell'Umanesimo. Esso, con la sua critica alla chiesa e la sua aspirazione ad un rinnovamento, aveva spianato la strada e preparato il terreno adatto alla Riforma. Nei gruppi e nei circoli umanistici Lutero trovò la prima eco ed i primi entusiastici seguaci. [...] Si allontanarono tuttavia dalla Riforma quando apparve chiaro che il movimento luterano comportava **scosse rivoluzionarie** ed innovazioni che dovevano spezzare l'unità della Chiesa. Soprattutto lo svolgimento in parte tumultuoso della Riforma era in contrasto con le idee di questi aristocratici della cultura. Proprio le grandi figure della generazione precedente si allontanarono completamente da Lutero. [...]

Ciò vale soprattutto per Desiderio **Erasmo**. Al momento dell'esplosione della Riforma questi si trovava al culmine della sua produzione letteraria e tutto il mondo si aspettava da lui una parola decisiva in favore o contro Lutero. Egli invece si tenne in disparte. Ancora nel maggio del 1519 scrive: «Lutero mi è completamente sconosciuto; non ho ancora avuto il tempo di leggere i suoi libri». Egli vorrebbe «tenersi il più possibile fuori da tutto, per poter essere maggiormente utile al rifiorire della scienza». Anche dopo la pubblicazione della bolla *Exsurge Domine* vede nella lotta contro Lutero «odio contro la scienza». I monaci vogliono, a suo parere, opprimerla «per poter dominare impunemente con la loro barbarie». Egli sembra soltanto sdegnarsi per il rumore e la combattività di Lutero. «Se Lutero avesse seguito il mio consiglio e si fosse tenuto lontano da queste cose che alimentano l'odio e il tumulto!». Nel desiderio di rimanere spettatore e di intraprendere eventualmente una conciliazione al momento opportuno, nell'autunno del 1521, Erasmo si sottrasse ad una decisa presa di posizione «fuggendo» da Lovanio per recarsi a Basilea. Di là egli scrisse a Willibald Pirckheimer: «I luterani mi minacciano con libelli ingiuriosi, mentre l'imperatore è convinto che io sia la fonte e il capo di tutta la rivoluzione luterana. Cosicché io corro pericoli da ambedue le parti, mentre mi sono sempre adoperato per tutti».

Lutero apprezzava Erasmo per i suoi studi sulla lingua biblica. Egli aveva esaltato questo umanista con entusiasmo esuberante, salutandolo come «nostro ornamento e speranza» e definendosi suo «piccolo fratello in Cristo». Ancora nel *De servo arbitrio* Lutero sottolinea il grande aiuto datogli da Erasmo in campo filologico. Ma ben presto egli dovette accorgersi di quanto Erasmo gli fosse intimamente e profondamente estraneo, «poiché le cose umane gli stavano più a cuore di quelle divine». Lutero sapeva tuttavia molto bene che cosa significasse per la sua causa il fatto che Erasmo prendesse posizione contro di essa. «Se tu non vuoi più collaborare con me, limitati almeno ad essere semplice spettatore della nostra tragedia. Ma non fare causa comune con i nostri avversari. Soprattutto non pubblicare scritti contro di me, come io non ho intenzione di fare contro di te».

Ma proprio allora Erasmo lavorava al suo scritto latino sul **libero arbitrio** contro la tesi centrale di Lutero. Il riformatore aveva sostenuto questa posizione: «Il libero arbitrio, dopo il peccato, è un semplice nome e quando l'uomo fa ciò che sta in lui, pecca mortalmente». Punto centrale della disputa tra Lutero ed Erasmo non è la libertà morale in generale, bensì il ruolo dell'arbitrio umano nella realizzazione del piano della salvezza. Può esso, con le sole sue forze conseguire tale salvezza, è cioè in grado di accettare o ricusare liberamente la grazia che gli viene offerta?

Per Erasmo le Sacre Scritture, i filosofi e il buon senso confermano che la volontà è libera. Perché altrimenti la Scrittura avrebbe bisogno di esortare e di biasimare o di lodare l'ubbidienza? La giustizia e la misericordia di Dio non hanno alcun senso senza un minimo di libertà di scelta da parte dell'uomo. [...]

Erasmo non può immaginare un'etica cristiana senza la libertà di scegliere il bene e di rifiutare il male, senza che almeno sia concessa all'uomo questa libertà tramite la grazia. Dal momento che la prova di ciò non può essere chiaramente addotta, la sua preoccupazione teologico-pastorale per la massa incolta lo costringe a postulare questa verità e gli vieta di porla in discussione al di fuori delle dispute tra sapienti.

Lutero prese tempo per la risposta, essendo troppo impegnato nella sua lotta *Wider die hirnznlichen Propheten* [Contro i profeti celesti] e nelle ribellioni dei contadini. Nonostante i pesanti insuccessi e le conseguenti delusioni nella replica *De servo arbitrio*, 1525, egli appare completamente sicuro di sé. Senza pregiudizi umani o preoccupazioni pedagogiche, egli afferma, bisogna testimoniare la verità della **Parola di**

Dio, anche contro la Chiesa e la sua tradizione e tanto più contro le sentenze apparentemente sicure della ragione. Erasmo non ha appunto capito che la Sacra Scrittura contiene soltanto un insegnamento, cioè che Dio è Dio, e quindi assoluto ed incondizionato e che l'uomo è uomo, e quindi condizionato e dipendente da Dio. [...]

Secondo Lutero la Sacra Scrittura è di per se stessa chiara, presentando tutt'al più difficoltà di carattere filologico; e proprio questa chiarezza; data al cuore dell'uomo dallo Spirito di Dio, è il presupposto della sua comprensione. Si tratta della «umiliazione del nostro orgoglio e della conoscenza della grazia di Dio». «Ma l'uomo non può umiliarsi veramente finché non saprà che i suoi sforzi e i suoi propositi, la sua volontà e le sue opere non servono a nulla, ma che la sua salvezza dipende unicamente dalla decisione, dalla volontà e dall'azione di Dio [...] ». Soltanto coloro che si umiliano e si annientano in questo modo possono essere salvati. «Potere credere che sia giusto quel Dio che condanna gli uomini intenzionalmente e senza che essi possano cambiare nulla: questo è il più alto grado della fede». [...]

L'uomo è posseduto o dal male o dallo spirito di Dio. Sempre egli agisce per **necessità**, il che non significa: per costrizione. [...]. Ma anche se la volontà viene modificata dallo Spirito Santo «l'uomo non è in alcun modo libero. Finché lo Spirito di Dio e la grazia lo vivificano, egli non può agire diversamente. In tal modo la volontà umana è posta nel mezzo, come un animale da soma. Se Dio vi sta sopra, egli vuole andare e va dove Dio vuole. Se invece è Satana che lo possiede, egli vuole andare e va dove Satana vuole e quindi non dipende dalla sua libera scelta il poter correre lontano dai due cavalieri o il poterli cercare; sono questi ultimi piuttosto che lottano per tenerselo stretto e per possederlo».

Se Erasmo contro questa concezione inaudita cita la tradizione della Chiesa e la testimonianza dei santi, Lutero replica: «La Chiesa è nascosta, i santi sono sconosciuti. A chi dobbiamo credere?». Solo la Sacra Scrittura stabilisce chi ha ragione. Tanto più è importante affermare che: «Chi nega che la Sacra Scrittura offre una chiara visione, toglie agli uomini ogni luce ed ogni possibilità di illuminazione».

Per Lutero questa dottrina della assoluta impotenza della volontà umana in tutti gli uomini - anche l'uomo nato alla vita nuova non è libero - costituisce motivo di gioiosa certezza di salvarsi. «Io dichiaro con certezza da parte mia: se mai fosse possibile, io non vorrei che mi fosse data una volontà libera o che mi fosse lasciato in mano qualcosa attraverso cui potessi procurarmi la salvezza... perché la mia coscienza non sarà... mai certa di riuscire a fare ciò che è indispensabile per soddisfare Dio». Se ora soltanto pochi vengono salvati, «addirittura nessuno si salverebbe attraverso la forza della libera volontà, ma tutti saremmo irrimediabilmente perduti»¹.

Senso e implicazioni della dottrina della giustificazione per fede

Alister E. McGrath si sofferma sul significato rivoluzionario della dottrina luterana della "giustificazione per fede" in un momento storico, il primo Cinquecento, in cui la Chiesa non aveva una posizione precisa circa la teologia del perdono.

Ciò aveva permesso il diffondersi dell'idea che fosse possibile acquistare il perdono dei peccati, o la remissione delle «pene del purgatorio», o le due cose assieme, mediante l'acquisto di indulgenze. Le dottrine della "giustificazione per fede" e del "sacerdozio universale dei credenti", assieme alla non esistenza del purgatorio, resero il perdono una questione tra l'uomo e Dio, aprendo le porte a significative conseguenze sociali.

La dottrina della "giustificazione per fede"

La dottrina della «giustificazione per fede» non significa che la persona che ha peccato sia giustificata perché crede, cioè a motivo della sua fede. [...] In tal caso, infatti, la fede sarebbe ancora un'azione o un'opera umana meritoria, una condizione per la giustificazione. La scoperta di Lutero consiste invece nel riconoscere che è Dio a fornire *tutto* ciò che è necessario per la giustificazione, di modo che ciò che rimane da fare per il peccatore è semplicemente riceverla. Nella giustificazione Dio è attivo, gli esseri umani sono passivi. L'espressione completa: «giustificazione *per* grazia *mediante* la sola fede» esprime più chiaramente il senso di questa dottrina; la giustificazione del peccatore si fonda *sulla* grazia di Dio ed è ricevuta *per mezzo* della fede. [...] La dottrina della giustificazione per sola fede afferma che Dio fa tutto quanto è necessario per la nostra salvezza. Anche la **fede** è **dono** di Dio e non opera umana. Dio stesso adempie le condizioni per la giustificazione. Perciò, come abbiamo visto, la «giustizia di Dio» non è una giustizia che giudica se noi

¹ J.Lortz, E. Iserloh, *Storia della Riforma*, trad. di M.P. Foresti, il Mulino, Bologna 1974, pp. 97-104.

rispondiamo o no alle condizioni per essere giustificati, ma è la giustizia che ci è donata affinché possiamo rispondere a quelle condizioni.

Molti critici di Lutero considerarono scandalosa questa idea. Sembrava insinuare che Dio disprezza la morale, che non ha interesse per le buone opere. Lutero fu stigmatizzato come «antinomista», ossia come qualcuno che non lascia alcun posto alla legge (in greco: *nomos*) nella vita religiosa. Potremmo forse usare la parola «anarchico», che ha un significato molto simile. In realtà Lutero diceva semplicemente che le **buone opere** non sono la *causa* della giustificazione, ma il *risultato* [...]. Lungi dal distruggere la morale, Lutero riteneva semplicemente di averla ricollocata nel suo giusto contesto. Il credente compie buone opere *come atto di riconoscenza* a Dio che lo ha perdonato, anziché come un tentativo di ottenere che Dio lo perdoni. La morale cristiana è la morale della gratuità e della riconoscenza (non del calcolo!). [...]

Il peccato

E facile pensare oggi che il problema del modo in cui il **peccato** viene perdonato da Dio possa essere relegato nelle sezioni a ciò destinate dei manuali di teologia. Ma nel basso Medioevo il peccato era considerato una questione visibile e d'importanza sociale: qualcosa che richiedeva di essere perdonato in un modo anch'esso visibile e sociale. Lo sviluppo della teoria del sacramento della penitenza, che avvenne nel Medioevo, può esser considerato, sotto vari aspetti, un tentativo di consolidare il radicamento sociale del perdono. Quest'ultimo non è una faccenda privata tra l'individuo e Dio, bensì una questione pubblica, che coinvolge quell'individuo, la chiesa e la società. Nel 1215 il quarto Concilio Lateranense decise che «ogni fedele dell'uno e dell'altro sesso, giunto all'età di ragione, confessi lealmente, da solo, tutti i suoi peccati al proprio parroco almeno una volta l'anno, e adempia la penitenza che gli è stata imposta» (*Acta*, cap. 21). Tanto il sacerdote quanto la **penitenza** erano dunque nettamente definiti come parti del processo medievale secondo il quale si pensava che Dio perdonasse i peccati servendosi di rappresentanti umani e di strumenti terreni.

Il traffico delle indulgenze

L'imprecisione della chiesa riguardo all'esatta funzione del penitente e del prete nella penitenza diede luogo inevitabilmente allo svilupparsi di parecchie tendenze assai discutibili nelle credenze popolari. Si riteneva generalmente che la salvezza potesse essere meritata per mezzo delle buone opere. La teologia del perdono, nel basso Medioevo, era vaga e confusa, il che dava un certo peso all'idea che fosse possibile acquistare il perdono dei peccati, o la remissione delle «pene del purgatorio», o le due cose assieme, mediante l'acquisto di **indulgenze**. In altre parole, le pene dell'aldilà derivanti da azioni peccaminose potevano essere ridotte, e magari cancellate, dal pagamento di un'adeguata somma di denaro al personaggio ecclesiastico competente. In questo modo il cardinale di Magonza Alberto di Brandeburgo riuscì ad accumulare una remissione delle pene del purgatorio per un totale di 39.245.120 anni, qualche millennio in più o in meno! Tali credenze erano contrarie all'insegnamento della chiesa, ma questa non fece alcuno sforzo per disingannare i fedeli. Vi sono infatti buoni motivi per ritenere che tali idee fossero tollerate fino al punto da essere incluse non ufficialmente tra le strutture dottrinali ecclesiastiche. Il potere e le entrate di gran parte dell'establishment ecclesiastico e dei suoi protettori erano strettamente connessi al mantenimento di quelle credenze e pratiche.

Che cos'era un'indulgenza? Pare che in origine l'indulgenza fosse un **dono in denaro** a scopi caritativi, quale espressione di gratitudine per il perdono ricevuto. Ma all'inizio del XVI secolo quest'idea, in sé innocente, si era trasformata in un'importante fonte di entrate per un papato che doveva far fronte a una grossa crisi finanziaria ed era pronto, pur di risolverla, a molta flessibilità teologica. Lutero si adirò specialmente per le tecniche di *marketing* adottate dal frate domenicano Johannes Tetzel. Con soli tre marchi un peccatore poteva evitare tutte le punizioni che altrimenti avrebbe dovuto affrontare in purgatorio: era difficile rifiutare un'offerta così allettante! In un periodo storico che era ben disposto a godere dei peccati veniali, l'idea di poterlo fare senza incorrere nell'ira divina era estremamente attraente. Tetzel sosteneva che fosse possibile liberare subito una persona cara dalle pene del purgatorio in cambio di un obolo ragionevole (calcolato in base alla capacità contributiva di ciascuno), e ciò costituiva un appello formidabile al senso di colpa dei vivi verso i loro morti.

Giustificazione per fede, sacerdozio universale e non esistenza del purgatorio

All'inizio del Cinquecento le indulgenze erano una delle fonti principali delle entrate papali, ma (com'è confermato dall'accordo trilaterale piuttosto squallido tra il papa, Alberto di Brandeburgo e la Banca dei Fugger di Augusta) tali entrate finivano in parecchie casseforti. In un'epoca in cui le dignità ecclesiastiche erano spesso acquistate per moneta contante anziché per merito, i compratori ritenevano legittimo cercare di rientrare al più presto nelle spese: questa è la ragione per cui venivano incoraggiate certe

pratiche come quella di pagare le messe per i defunti. Esistevano quindi degli interessi molto concreti cui importava che perdurasse l'indeterminatezza dottrinale sulla giustificazione, propria del primo Cinquecento. Il ruolo unico e indispensabile del prete nella confessione e nel perdono lo esponeva evidentemente alla tentazione della corruzione, e le fonti dimostrano che, alla vigilia della Riforma, la venalità del clero era un problema non certo dei minori.

La dottrina di Lutero sulla **giustificazione per fede**, unita alla dottrina del «**sacerdozio universale** dei credenti», veniva quindi ad assumere un'importanza che trascendeva di gran lunga gli stretti confini della teologia accademica. Tagliava l'erba sotto i piedi a quegli interessi acquisiti cui abbiamo fatto cenno. Il perdono diventava una questione riguardante il credente e Dio; nessun altro. Non c'era bisogno di alcun prete per dichiarare che il peccatore era stato perdonato: gli bastava leggere nella Scrittura le promesse di perdono che sono fatte a chiunque confessi i propri peccati e credere in esse, senza bisogno che qualcun altro venisse a ripeterle o a convalidarle. Il perdono divino si otteneva senza alcuna specie di pagamento, era totalmente gratuito. L'idea del purgatorio, su cui si basava gran parte della superstizione popolare e dello sfruttamento ecclesiastico, veniva liquidata come una finzione non biblica. La negazione dell'esistenza del **purgatorio** implicava un atteggiamento del tutto diverso nei riguardi della morte, dell'atto del morire e delle varie pratiche che in precedenza vi si collegavano, quali il pagamento di messe a favore dei defunti. L'importanza da poco tempo attribuita alle relazioni dell'individuo con Dio, e derivata in parte dall'individualismo rinascimentale e in parte dal Nuovo Testamento, rendeva di fatto marginale la funzione dell'istituzione ecclesiastica. Lutero, dunque, non attaccava soltanto i profitti ricavati dalle indulgenze, ma anche l'idea che soggiaceva a quelle pratiche, cioè la concezione che si aveva allora del ruolo della chiesa nella concessione del perdono.

Le conseguenze sociali della dottrina della giustificazione per sola fede

L'affissione delle **95 Tesi** sulle indulgenze, compiuta da Lutero il 31 ottobre 1517 (giorno celebrato attualmente in gran parte del mondo cristiano come «l'anniversario della Riforma»), era qualcosa di più che una semplice protesta contro le tecniche pubblicitarie di Tetzel a favore delle indulgenze, che rivaleggiavano per ottimismo con quelle dei moderni produttori di detersivi. E non si limitava a chiedere che la chiesa chiarisse finalmente il suo insegnamento sul perdono; inaugurava l'apparizione di una nuova teologia del perdono, anzi, più esattamente, la *riapparizione* di un'antica e apparentemente dimenticata teologia del perdono, che minacciava di togliere alla chiesa istituzionale qualsiasi possibilità d'intervento nella cancellazione dei peccati e costituiva una seria minaccia agli interessi acquisiti del papa, di buona parte del clero, di alcuni principi e di una delle più importanti istituzioni bancarie del tempo (i Fugger di Augusta che avevano sostituito i Medici come banchieri ufficiali della chiesa da quando Leone X, egli stesso un Medici, era diventato papa nel 1513). La dottrina della giustificazione per sola fede riaffermava che il perdono di Dio è donato, non comprato, e che è accessibile a chiunque, indipendentemente dai suoi mezzi finanziari o dalla sua condizione sociale. [...]

Quali fossero le **conseguenze sociali** della dottrina di Lutero sulla giustificazione per sola fede lo si può vedere, per esempio, nel destino delle confraternite laiche, [...] associazioni di laici che s'impegnavano a fornire un rituale funerario completo ai propri membri. Le classi superiori potevano fare dei lasciti per la celebrazione di messe in suffragio a favore delle proprie anime, per il periodo di pena in purgatorio: si dice, per esempio, che il conte Werner von Zimmern, si garantisse nel 1483 mille messe da *requiem* per il riposo della sua anima. Ma le classi inferiori, che non avevano i mezzi per pagarsi simili stravaganze, si univano in confraternite per garantire a ciascuno dei membri una celebrazione dei riti di passaggio rispondente alle esigenze. Oltre a ciò le confraternite esercitavano altre importanti funzioni sociali, come la conduzione di scuole e di ospizi di carità, e organizzavano l'assistenza alle vedove e agli orfani dei propri membri. Ma la loro ragion d'essere era essenzialmente *religiosa*, e si fondava sulla credenza nel purgatorio, nella venerazione dei santi e nell'intercessione di Maria. La dottrina della giustificazione per fede sopprimeva la necessità di tali confraternite in quanto eliminava l'insieme di credenze sulla morte e il giudizio su cui esse si fondavano. Ciò minava alla base la ragion d'essere delle confraternite; l'eliminazione della loro funzione *religiosa* determinò pure la crisi della loro funzione *sociale*. Abbiamo qui ancora un esempio di come un cambiamento delle idee religiose possa avere notevoli conseguenze sociali.²

² A.E. McGrath, *Il pensiero della Riforma: Lutero, Zwingli, Calvino, Bucero. Una introduzione*, trad. di A. Comba e N. Papini, Claudiana