



IL RIFIUTO LUTERANO DELLA VITA RELIGIOSA NATO DAL DRAMMA INTERIORE DI LUTERO

Lutero avrebbe avuto le doti di un grande riformatore: aveva la tempra di un Sant'Agostino, era un buon riflesso di San Paolo, assomigliava al Savonarola o a San Pier Damiani o a San Bernardo di Chiaravalle, aveva il coraggio e la franchezza di una Santa Caterina da Siena, lo zelo di un San Pio X. Questi però sono stati veri riformatori; lui no.

Giovanni Cavalcoli, OP



Si sa come Lutero, fattosi monaco agostiniano a 23 anni, dopo quindici anni di vita religiosa vissuta con zelo ma con inquietudine, decise di smettere il suo impegno religioso, giunto alla convinzione che questo ideale proposto dalla Chiesa fosse contrario al Vangelo, in quanto concezione della vita cristiana impostata sulle opere anziché sulla fede, ed incentivo all'orgoglio e alla presunzione di aver abbracciato uno stato di vita più santo e meritorio di quello dei semplici laici e coniugati.

Lutero avvertiva in se stesso due impulsi interiori: da una parte, una forte spinta alla concupiscenza sessuale, che lo portava a cedere alle tentazioni, e dall'altra un costante rimprovero della coscienza, che gli faceva sentire nei suoi confronti un Dio adirato e sempre insoddisfatto dei suoi reiterati sforzi.

A un certo punto gli venne la convinzione che le sue pratiche ascetiche e gli esercizi di pietà a nulla servissero a placare l'ira divina, come se egli fosse invischiato in una invincibile falsità. Sentiva o credeva di non farcela, eppure aveva la sensazione che Dio lo rimproverasse e lo condannasse. Si sentiva sempre in colpa e non trovava il modo per liberarsi. Gli pareva che le numerose confessioni non gli dessero pace, perché gli sembrava di non essersi veramente purificato.

Sorgevano in lui orribili moti di ribellione a Dio, fino a giungere all'odio e alla bestemmia, parendogli che fosse Dio stesso a spingerlo al peccato



per poi minacciarlo dell'inferno. Di ciò indubbiamente si pentiva con orrore. Ma nel contempo ciò non faceva che rimettere in moto l'angoscia di sentirsi in colpa mortale, non dando il suo giusto peso, per carenza di formazione teologica, al peccato veniale.

Gli sembrava infatti che non fosse serio concepire il conflitto con Dio nei termini del semplice peccato veniale. Col peccato originale, secondo lui, l'uomo è privo della grazia, la sua natura è cattiva e non può che essere in colpa mortale. Non pensava a sufficienza agli effetti ed alle risorse del battesimo, nonché alle forze residue della natura decaduta.

Lutero ignorava il fatto che, benché queste forze, a seguito del peccato originale, non siano più in grado di amare efficacemente Dio al di sopra di tutto, ed anzi tendano ad opporsi a Dio e a considerarlo come un nemico, tuttavia esse possono essere ancora messe in atto, in quanto la volontà, ogni volta che cade nel peccato, può rialzarsi, diminuire, seppure imperfettamente, il loro orientamento verso il peccato (concupiscenza) e riorientarsi verso Dio, benché sempre in modo insufficiente. La natura umana, infatti, dopo il peccato originale, per quanto abbruttita, accecata e indebolita, non è morta, ma resta una scintilla di umanità, di ragione e di volontà.

Se San Paolo dice che siamo "morti" per il peccato ed incapaci di fare il bene, non va preso alla lettera, ricordando la durezza del suo stile, amante dell'antitesi e dell'iperbole, quando è proprio lui che con estrema chiarezza in altri luoghi ci fa presente la necessità di *collaborare* all'opera della grazia per la nostra salvezza.

San Paolo spesso non si cura di conciliare le tesi apparentemente opposte che sostiene, sicché, se non si fa questo lavoro di collegamento e armonizzazione, il rischio è quello di isolarle le une dalle altre, ottenendo delle mezze verità, che alla fine sono errori. Se vogliamo capire San Paolo senza fraintendimenti ed estremismi, non dobbiamo lasciarci confondere dallo stile, che può essere fuorviante, ma dobbiamo fare attenzione alla sua dottrina nel suo complesso. Occorre cioè sempre contestualizzare quello che dice, perché, se prendiamo una tesi senza collegarla con l'altra che la equilibra e la precisa, finiamo per fraintenderlo, come purtroppo è successo a Lutero, il quale fu più preso dallo stile di Paolo, che da quello che intendeva dire.



Una delle funzioni più importanti svolte dai Padri, dai Dottori e infine dal Magistero della Chiesa, è stata proprio quella di *chiarire* il pensiero di San Paolo, sfatando equivoci, risolvendo antinomie, moderando eccessi e mettendo in guardia contro i malintesi. Gli errori di interpretazione nei quali è caduto Lutero si erano già verificati nella storia della Chiesa ed erano già stati confutati: se egli, dottore in teologia, avesse avuto più rispetto per la tradizione patristica, scolastica e magisteriale, avrebbe potuto evitarli¹.

Così invece, se Lutero avesse riflettuto sulle considerazioni di cui sopra riguardanti l'emendamento dal peccato, avrebbe trovato quella pace, imperfetta sì, ma vera, che è possibile trovare in questa vita. Inoltre egli non aveva una nozione chiara del potere del libero arbitrio, per cui faticava a distinguere il volontario dall'involontario, e quindi il colpevole dal non colpevole, e a rendersi conto di quando peccava e quando non peccava. Da qui la sua fatica o impossibilità a capire quando, nel peccare, l'atto era o non era stato compiuto con consenso parzialmente o pienamente deliberato e se la materia era grave o leggera.

Si sentiva o giudicava privo della grazia e non riusciva a sperimentare la misericordia di Dio. L'alternanza delle cadute e delle riprese, che è normale anche nei santi, a lui appariva insopportabile, e qui giocava certo l'orgoglio. Pretendeva con tutte le sue forze uno stato di pace e di tranquillità assolute, che non riusciva a trovare, una certezza assoluta e indiscutibile di essere in grazia di Dio.

L' "esperienza della torre"

Certo, Lutero sapeva che Dio è misericordioso; ma siccome sentiva le sue continue sconfitte, avvertiva sempre la voglia di peccare e credeva che già questo fosse peccato; pensava di non essere pentito. D'altra parte, sapeva

¹ A riguardo di questa questione, è molto interessante la vicenda della *Lettera agli Ebrei*, a lungo tempo data per attribuita a San Paolo, ma che l'esegesi moderna ha definitivamente dimostrato non essere dell'Apostolo, ma di un suo sconosciuto discepolo, il quale però gli rende l'ottimo servizio di esporre la dottrina dell'Apostolo in una forma elegante, garbata, ben argomentata, fluente ed armoniosa, senza gli spigoli, le asprezze e le irritanti durezza dell'Apostolo, la cui parola tuttavia, *dovutamente interpretata*, resta comunque Parola di Dio. Lutero, se fosse stato saggio, avrebbe potuto trovare lì la vera interpretazione della dottrina di Paolo. E invece purtroppo ebbe la stoltezza di respingerla perché contrastava con la sua interpretazione. Gli esegeti del passato badavano alla dottrina e non si curavano delle differenze stilistiche. Riguardo a questa questione dello stile della *Lettera agli Ebrei*, rimando ai dotti studi del mio confratello P. Paolo Garuti, docente alla Scuola Biblica di Gerusalemme.



che Dio non perdona chi non è pentito, per cui credeva che Dio non lo perdonasse.

Era allora tentato di abbandonarsi al peccato e di abbandonare la lotta. Ma sentiva allora incombere ancor di più su di lui l'ira divina. Insomma, si trovava nel vortice della disperazione, quando improvvisamente, nel 1515, meditando sul passo di San Paolo della *Lettera ai Romani* (Rm 3,20-24), si sentì illuminato dalla famosa “esperienza della torre” (*Turmerlebnis*), per la quale gli apparve chiaro che Paolo ci assicura che noi non siamo giustificati per le opere della legge, ma solo gratuitamente, ossia grazie alla redenzione di Cristo.

Ci pensa Cristo a salvarci. Le opere non occorrono. Siamo liberi dalle opere. Il paradiso non è un premio da meritare o un beneficio da guadagnare o una merce da comprare, ma un dono immeritato da ricevere. Dio non paga un lavoro, ma dona per misericordia, benché siamo e restiamo peccatori. Dona gratuitamente senza esigere nulla, fuorché la fiducia nella sua misericordia.

All'istante, a Lutero apparvero inutili, ed anzi segni di presunzione e di mancanza di fede in Cristo, non solo i voti monastici con tutte le opere e le osservanze annesse, ma anche le stesse opere buone in generale di ogni cristiano in vista di guadagnare il paradiso, come se avessimo la pretesa di comprare, noi peccatori impotenti come siamo, quello che ci viene donato da una grazia che sorpassa infinitamente le nostre forze.

Lutero allora si convinse che, pur continuando a peccare, Dio lo avrebbe sempre e comunque perdonato. Bastava credere in ciò. Qui sta il germe del suo proposito di abbandonare la vita religiosa e di contravvenire persino al comando delle opere buone proprio dell'etica cristiana e della stessa etica naturale. Ma non finì tutto qui. Siccome Papa Leone proibì a Lutero di sostenere una simile eresia, Lutero per tutta risposta negò anche l'autorità del Magistero della Chiesa col famoso principio *sola Scriptura*.

Ma l'interpretazione luterana di San Paolo ebbe un carattere meramente unilaterale e quindi falso, giacché l'Apostolo in molti altri passi spiega in che consiste questa “gratuità”. Contrapponendo infatti opere e grazia, Paolo non intende escludere le opere o che la salvezza si ottenga obbedendo



alla legge, ma vuole semplicemente indicare il *primato* della grazia sulle opere.

Per Paolo infatti l'azione gratuita della grazia *toglie* e non solo “copre” il peccato, e muove il libero arbitrio al compimento delle opere buone, e così il cristiano merita il paradiso, il cui conseguimento è al contempo frutto delle opere e della grazia, ma *principalmente* della grazia, così come la causa prima muove la causa seconda. Causa prima (Dio) e causa seconda (uomo) *convergono assieme* al conseguimento della salvezza². Questa è la vera dottrina della giustificazione, come spiegò in seguito il Concilio di Trento.

Lutero cadde in questo concetto sbagliato del peccato e del perdono perché confondeva il peccato con la concupiscenza. Non si rendeva conto del fatto che il peccato è un semplice *atto* della volontà, commesso il quale, quella stessa volontà che lo ha commesso, può *annullarlo* col pentimento grazie al perdono divino. Invece la concupiscenza è uno *stato permanente, indipendente dalla volontà*, quindi in sé non colpevole, conseguente al peccato originale, che spinge o stimola a peccare (*fomes peccati*), pur lasciando libera la volontà di acconsentire o meno.

A volte, la concupiscenza può essere così forte, che la volontà cede e pecca. Ma la colpa è lieve o nulla, perché la volontà, troppo debole, è stata vinta dalla violenza della concupiscenza, che in certi casi estremi può far perdere completamente l'uso della ragione e quindi del libero arbitrio, necessario al compimento di un atto responsabile. Ma si tratta solo di casi eccezionali, da cura psichiatrica, e invece Lutero ne fece la regola.

A causa di questa confusione fra peccato e concupiscenza, Lutero non capì che il problema della purificazione morale non è quello di eliminare la concupiscenza, cosa impossibile in questa vita, nella quale, però, la concupiscenza può e deve diminuire gradualmente con l'esercizio delle virtù — ecco il progresso morale — , ma non può mai scomparire o essere vinta del tutto, neppure nei santi. È impossibile ricostruire totalmente lo stato edenico, anche con le più grandi grazie. Qui Lutero aveva ragione.

² Come diceva Sant'Agostino: “Chi ti ha creato senza di te, non ti salva senza di te”.



È peraltro questo permanere della concupiscenza, coi freni o intralci che essa oppone alla ricerca della perfezione, che giustifica la vita religiosa, come voto di togliere, per quanto possibile, con la grazia di Dio, questi freni o intralci. Il problema e il compito per tutti, invece, laici o religiosi — e qui ha la sua importanza il sacramento della penitenza — è quello di cancellare i singoli peccati ogni volta che li commettiamo, similmente a come — è una chiara immagine biblica — togliamo le macchie da un abito tutte le volte che lo sporchiamo.

La grazia è un “detersivo” (*gratia sanans*) efficace che *cancella* le macchie e non solo le “copre”. Il fatto inevitabile che sempre esse ricompaiano non ci deve angosciare o scoraggiare, ma semplicemente indurci ogni volta ad usare il divino detersivo. Questo paragone della pulizia dell’anima con quella del corpo reca all’anima molta serenità. Da una parte dà un’umile rassegnazione, ma dall’altra la voglia di ricominciare sempre daccapo. Probabilmente nessuno ha mai spiegato a Lutero questo fatto o lui non lo ha capito.

Dio non pretende che siamo impeccabili, ma semplicemente che ci teniamo puliti. Certo, la concupiscenza ricompare sempre, così come ricompare il peccato, almeno veniale. Ma quando noi ogni volta abbiamo tolto il peccato, se la concupiscenza resta e ci tenta, non dobbiamo sentirci in colpa, perchè siamo a posto davanti a Dio.

Stato secolare e stato di perfezione

Lutero respinse la distinzione tra stato secolare e stato di perfezione e in particolare la dottrina della superiorità di questo su quello, che era già stata definita da Papa Siricio nel 390 contro Gioviniano³, il quale negava tale superiorità ammettendo tutt’al più tra vita coniugale e verginità una semplice diversità su di un piano di uguaglianza o di parità, dato dal semplice battesimo.

Era già la teoria di Lutero, con l’aggravante, che questi, dopo aver rinnegato i voti e aver apostatato dal suo stato di religioso, si accanì per tutta la vita in modo passionale, empio contro il valore dei voti religiosi e la vita reli-

³ Cf *Enciclopedia Cattolica*, voce GIOVINIANO.



giosa in genere, come è ampiamente documentato dall'opera classica del Padre Denifle⁴.

Ora il voto religioso è indubbiamente un impegno sacro, approvato e garantito dalla Chiesa, che si prende per sempre davanti a Dio e alla Chiesa e ci si propone di osservare fedelmente fino alla morte, come modo o mezzo in se stesso migliore di percorrere per tutta la vita il cammino di perfezione evangelica. Ovviamente, sta poi al religioso osservare fedelmente la regola, ché, se dovesse trasgredirla, potrebbe benissimo dannarsi, a differenza di un buon laico, che si fa santo osservando i comandamenti senza l'aggiunta di alcuna regola religiosa.

Il voto religioso è il fermo proposito di mettere in pratica i consigli evangelici di povertà, castità e obbedienza per il regno dei cieli. Come è noto, è stato Cristo stesso a istituire lo stato religioso cristiano, come risulta per esempio dal famoso episodio del giovane ricco (Mt 19,21) o quando parla di coloro che “si fanno eunuchi per il regno dei cieli” (Mt 19,12). Emettendo i voti, il fedele decide di usare mezzi migliori, più adatti e più efficaci, per osservare i comandamenti, e per giungere più speditamente a quella perfezione, alla quale ogni cristiano è chiamato, e che è la perfezione della carità.

Il consiglio in se stesso, certo, non è un obbligo per tutti. È cosa facoltativa, in linea di principio, realizzare un consiglio, legato di per sé a un maggior bene che non è obbligatorio o necessario alla salvezza. Tuttavia, colui che si sente da Dio chiamato alla vita religiosa, e sente come desiderabile e possibile l'ideale proposto nel consiglio, avverte, nel suo caso, il consiglio come obbligo, sicché sente che peccherebbe se non lo mettesse in pratica o non vi fosse fedele.

Bisogna però distinguere il vincolo od obbligo posto dal voto da altri impegni sacri e perpetui. Chi si sposa o chi si fa sacerdote, non può mai esser sciolto o esonerato da questo impegno, che resta sempre, almeno in radice, se non in atto. Così, ancor più in radice, dai divini comandamenti non si può mai essere dispensati. Invece, possono sopravvenire motivi speciali ed eccezionali, di particolare gravità o importanza, per i quali il voto di religione, anche perpetuo, può essere commutato o migliorato o annullato o da esso il

⁴ *Lutero e luteranesimo nel loro primo sviluppo*, Desclée, Lefebvre&c., Roma 1905.



soggetto può essere sciolto o dispensato, o per autorità della Chiesa, se pubblico, o per autorità divina, se privato.

Può capitare che Dio, nel corso della vita di un religioso, aggiunga un'ulteriore chiamata o missione, che appare come una vocazione nella vocazione. Ciò non può non comportare una modifica nel vivere i voti già professati. La futura vita della resurrezione, inoltre, non è un dono totalmente rimandato nell'al di là, ma è quello "uomo nuovo", che matura e cresce già adesso col battesimo, per cui può capitare che nella vita di un religioso avvenga un'irruzione di questo uomo nuovo, che esige una modifica della sua vita religiosa già professata.

La professione religiosa è comunque pur sempre un semplice mezzo di perfezione. Mentre infatti il fine da raggiungere è la perfezione nella pratica dei comandamenti divini, cose, queste, indispensabili alla salvezza per ogni cristiano, i mezzi offerti dai voti, per validi motivi, possono mutare o essere migliorati o essere sostituiti.

Per esempio, Hans Urs Von Balthasar fu sciolto dai suoi obblighi di Gesuita per avviare il suo sodalizio con Adrienne Von Speyr; Charles de Foucauld lasciò la Trappa per andare a fare l'eremita nel deserto sahariano; la Madre Rosa Teresa Brenti, domenicana del XIX secolo, lasciò la vita claustrale per fondare l'Istituto delle Suore Domenicane del SS. Sacramento di Fognano, e così via. Infatti, il voto di per sé è fatto per rimuovere quanto può costituire ostacolo o intralcio alla ricerca della perfezione. Tuttavia, possono darsi situazioni o circostanze, nelle quali Dio stesso può permettere che il voto, per vari motivi, diventi più di ostacolo che di facilitazione a nuove, impreviste esigenze della carità, si tratti di sopraggiunte difficoltà insormontabili o di un superiore appello alla santità proveniente da Dio, santità, che è dovere di tutti cercare, e dal quale quindi nessuno mai può essere dispensato. Il soggetto, insomma, può essere dispensato dal voto o per un indebolimento delle sue forze o viceversa per una chiamata superiore.

La vita religiosa intende essere fin da questa vita, per l'uomo della presente natura decaduta, un richiamo e un segno profetico della futura resurrezione. La vita religiosa si propone di mostrare fin da ora al mondo, sia pur imperfettamente ed incoativamente, la pienezza finale di quell' "uomo nuovo" (Ef 4,24), "uomo celeste" (I Cor 15, 44-49), "corpo celeste" (II Cor



5,2), che è nato nel battesimo, una vita nuova ed eterna dove non esisterà più, perchè non più necessaria, la pratica dei voti. Così similmente possiamo dire che l'ingessatura è necessaria in caso di frattura ossea; ma è chiaro che, una volta che la frattura si è ricomposta, l'ingessatura non serve più.

Certamente anche il religioso vive ancora, ovviamente, come tutti i battezzati, nelle condizioni di quaggiù, proprie dell'“uomo vecchio” (Rm 6,6); il quale, però, con la pratica dei voti, viene “mortificato” (Col 3,15) e “crocifisso con Cristo” (ibid.), per diventare ed essere sin da adesso “nuova creatura” (Gal 6,5), “risorto con Cristo” (Col 3,1). La pratica dei voti ha lo scopo di metter maggiormente in luce, rispetto alla comune condizione laicale, questo “uomo nuovo”, che sta crescendo di giorno in giorno, in sostituzione dell'uomo vecchio “sepolto nel battesimo” (Col 2,12; Rm 6,4).

Indubbiamente il religioso, una volta constatata la sua capacità di osservare i voti, è tenuto ad una severa disciplina per custodirli e difenderli dalle tentazioni. Deve in modo particolare coltivare ed aumentare l'amore per quell'ideale di perfezione che corrisponde al carisma del suo Istituto, giacché è in vista di realizzare questo ideale che egli è disposto e capace di affrontare i sacrifici necessari previsti dai voti e dalle osservanze regolari. Egli può essere scusato, se a un certo punto non ce la fa più, ma pecca gravemente, se disattende ai voti per trascuratezza o freddezza verso l'ideale che ha scelto.

Certo, possono esistere anche professioni religiose invalide e quindi nulle o a causa di errori sulla vita religiosa o per mancanza di sufficiente discernimento o vigilanza da parte dei formatori o per leggerezza o presunzione nel soggetto. In questi casi, è bene chiarire le cose quanto prima, e lasciare il soggetto libero di tornare alla vita laicale. Alcuni studiosi di Lutero hanno avanzato l'ipotesi che egli si sia fatto frate senza una vera vocazione. Egli stesso, narrando i fatti della sua vita, lascia intendere una cosa del genere.

L'errore di Lutero

L'errore di Lutero, riguardo ai voti, non fu tanto l'idea che un religioso può essere dispensato dai voti perché non ce la fa più, e in particolare la convin-



zione sortagli che nel suo caso che gli fosse divenuto impossibile osservarli. Su questo punto la Chiesa è sempre stata comprensiva, ed oggi più che mai.

Invece il suo errore consistette in due cose: prima, la falsa convinzione che a causa della corruzione della natura, l'osservanza dei voti è impossibile per tutti; per cui la loro tentata pratica sarebbe tentazione di Dio, ipocrisia e finzione, inutile vanto e segno di presunzione, sorgente di tormentosa frustrazione, principio di disperazione, contraria alla natura umana e al Vangelo, e quindi dannosa alla salvezza.

Seconda, l'idea che il matrimonio sia comandato da Dio per tutti in forza del comando genesiaco (Gn 1,28). Gli sfuggì completamente, invece, il valore dell'unione uomo-donna di tipo spirituale, anche a prescindere dal matrimonio (Gn 2,24). Lì infatti il testo non usa il termine "moglie" (*baalà*), ma "donna" (*isshà*), anche se è vero che Cristo cita questo passo in riferimento al matrimonio (Mt 19,6); ma poi Egli, in altra occasione, fa riferimento all'unione non coniugale escatologica ("saranno come angeli", Mt 22,30), riprendendo quindi Gn 2, 24.

Se Lutero si fosse limitato al suo caso personale, avrebbe potuto ottenere dalla Chiesa, madre di misericordia, la dispensa. Ma il guaio, ben più grave e tragico, fonte ancor oggi di immenso danno per le anime, fu che egli ebbe l'audacia e l'empietà di negare la validità evangelica dei voti e della vita religiosa *in se stessi*, vittima della falsa convinzione nella quale venne, che la vita religiosa esprimesse per eccellenza quel vantarsi delle opere, che San Paolo condannava come segno dell'incredulità nell'opera salvifica di Cristo, come se i religiosi con le loro osservanze regolari avessero la pretesa di aggiungere altre pratiche, oltre a quelle comandate nel Vangelo per tutti cristiani. Infatti la pratica dei voti non aggiunge nuovi e superiori comandamenti a quelli divini — cosa assurda —, ma è *mezzo* migliore per osservarli meglio.

Ora, se pensiamo che per Lutero già l'adempimento della legge è impossibile o indifferente, e neppure Dio ce lo chiede, data la corruzione della natura, possiamo ben immaginare, mettendoci dal suo punto di vista, che cosa potesse significare la pretesa di aggiungere altre opere di arbitrio umano — così egli considerava i voti e le regole religiose — a quelle opere della legge, che già è impossibile osservare.



Egli non comprese che i voti e le regole religiose non intendono aggiungere nulla ai comandi evangelici della carità verso Dio e verso il prossimo - questa sarebbe vera empietà -, ma semplicemente offrire *vie più spedite* per adempierli meglio, come si esprime il Concilio Vaticano II: “Il fedele, ... per poter raccogliere un frutto più copioso della grazia battesimale, con la professione dei consigli evangelici nella Chiesa intende liberarsi dagli impedimenti, che potrebbero ritardarlo nel fervore della carità e nella perfezione del culto divino e si consacra più intimamente al servizio di Dio”⁵.

Nella visione cristiana della vita esiste in rapporto all'ideale della santità o della perfezione della carità, una sostanziale uguaglianza o parità di tutti gli stati di vita e gli uffici: Dio è quel “denaro” (Mt 20,1-16), che è riservato a tutti gli operai, da quelli della prima ora a quelli dell'ultima. Questo, in fondo, Lutero lo aveva capito.

Quello che egli non capì è però il fatto che Dio dà i suoi doni a chi di più, a chi meno e che c'è chi si sforza di più e chi di meno. Ecco allora che esistono anche *gradi* di santità o di perfezione – chi guadagna di più e chi di meno - nella ricerca e nel conseguimento del medesimo premio celeste, che per tutti è Dio.

Dio è sempre Lui per tutti; ma non tutti Lo godono con lo stesso livello di intensità e di gioia. Da qui la superiorità dello stato religioso su quello secolare. E qui troviamo il senso di parabole come quelle del seminatore (Mt 13, 3-9) o dei talenti (Mt 25, 14-30).

⁵ *Lumen Gentium*, n.44. Si resta pertanto stupiti come il Papa nella recente COSTITUZIONE APOSTOLICA *VULTUM DEI QUAERERE* del 22 luglio 2016, abbia potuto affermare, a proposito della vocazione delle claustrali: “Le comunità di oranti ... non propongono una realizzazione più perfetta del Vangelo” (n.3). Che cosa significa “raccogliere un frutto più copioso della grazia battesimale”, se non “una realizzazione più perfetta del Vangelo”? Se i voti non producono una maggiore santità, a che cosa servono? Se si può guadagnare lo stesso faticando di meno, a che tanta fatica? A che farsi religiosi? Tanto vale abolire la vita religiosa, che è esattamente quello che voleva Lutero. A che tanti bei discorsi sulla vita religiosa, se poi si esce fuori con una frase del genere? Un *lapsus calami*? Una svista? Vorremmo pensarlo. Ma intanto troviamo qui un maldestro tentativo di accontentare Kasper e, per suo tramite, i luterani. Ma il vero ecumenismo non sta nel fare uno sconto in fatto di dottrina. La verità dev'essere detta nella sua *pienezza* e *purezza*, senza mescolanza d'errore, per far piacere all'errante nel suo errore. Quello che insegna il Concilio non è altro che lo *specchio fedele* di quello che il Magistero della Chiesa ha sempre insegnato.



Se vogliamo dunque essere pienamente fedeli all'insegnamento del Signore e a quello della Chiesa, non basta che diciamo che lo stato religioso è "diverso"⁶ da quello secolare, ma dobbiamo dire che è *superiore*, come si esprime con esattezza e chiarezza un maestro parigino del XIII secolo, Goffredo di Fontaine, qui fedele interprete della Tradizione:

Quanto a quelle cose che riguardano di per sé ed essenzialmente la perfezione, non si può porre una differenza tra gli stati, né uno è più perfetto dell'altro. Ma siccome alcune cose producono la perfezione in modo positivo, nelle quali si trova una grande diversità, si può dire più perfetto quanto a tali cose, quello stato, che racchiude siffatti strumenti più congruenti, acciocché per loro mezzo uno possa esercitarsi meglio in quelle cose nelle quali la perfezione di per sé consiste ed attingere un grado più perfetto⁷.

Lutero venne inoltre nell'idea che i religiosi si vantassero con insopportabile albagia di trovarsi ad un livello di vita cristiana superiore a quello dei semplici laici. Egli confonde la vita religiosa, che un tempo era chiamata "stato di perfezione" (*status perfectionis*) con la stessa perfezione. Ma, come osserva San Tommaso⁸ insieme con molti maestri spirituali, non chiunque è nello stato di perfezione è perfetto e viceversa può essere perfetto chi non ha abbracciato questo stato.

Tutti infatti sono chiamanti alla perfezione, che è la perfezione della carità. "Stato di perfezione"⁹, è un'espressione giuridica convenzionale effettivamente un po' infelice, ma che è durata secoli, che significa semplicemen-

⁶ Qualunque persona di buon senso, che viene a sapere della possibilità di migliorare le sue condizioni di vita a costo di qualche sacrificio, affronta senz'altro questo sacrificio, se se ne sente capace, pur di raggiungere lo scopo (cf il ragionamento di Gesù in Lc 14,28). Questa elementare considerazione vale, *mutatis mutandis*, anche per il problema della vocazione religiosa. Se non si è fedeli alla Chiesa nel presentare ai giovani la superiorità dell'ideale religioso o sacerdotale, limitandosi a dire che è "diverso", li si inganna e ci si illude di promuovere le vere vocazioni convinte, salde e resistenti alle prove. E difatti i risultati li vediamo da cinquant'anni, con il lassismo religioso e sacerdotale, lo spaventoso calo delle vocazioni e le numerose defezioni.

⁷ Cit. da Denifle, op.cit., p.161.

⁸ Cf *Summa Theologiae*, II-II, q.184, a.4.

⁹ Secondo San Tommaso il sacerdote secolare non si trova nello *status perfectionis* come quello dei religiosi, e tuttavia gli si chiede una "interior perfectio" (*Summa Theologiae*, II-II, q.184, a.6). Invece il vescovo si trova nello *status perfectionis* in quanto deve essere il "perfector" del religioso (*Summa Theologiae*, II-II, q.184, aa.5, 7).



te lo stato di vita del fedele, che si impegna a cercare la perfezione o a tendere alla perfezione – dovere di tutti – con un metodo particolarmente efficace, che è appunto la pratica dei consigli evangelici secondo un regola di vita religiosa approvata dalla Chiesa.

L'impressione che poteva suscitare quella espressione era – e Lutero purtroppo ci è cascato – che dunque il laico è in uno stato di imperfezione, come fosse esonerato dal cercare la perfezione, come se egli, proprio come laico, non potesse e non dovesse essere perfetto o, peggio ancora, come se il suo ideale fosse l'essere imperfetto.

Si poteva avere l'impressione e di fatto esisteva questo costume, che mentre il religioso era tenuto ad ordinare a Dio tutta la sua vita, a dedicarsi *totalmente* a Lui, separato dal mondo, ai laici, immersi nel mondo, per salvarsi era sufficiente che facessero *alcune cose* per Dio – per esempio Messa, sacramenti, opere buone, elemosine, obolo al clero.

Per il resto erano liberi di regolarsi come meglio credevano, badare e a sé, curare gli interessi terreni e gli affari del mondo, ovviamente sempre nel rispetto delle norme morali. Dio era un interesse tra gli altri, anche se in cima a tutto. A Dio comunque ci pensavano i clero e i religiosi.

Invece per il religioso, Dio doveva essere l'unico interesse, cosa che ovviamente non gli impediva le opere di carità verso il prossimo. “*Dios basta*”, come diceva Santa Teresa d'Avila. Non era così chiaro come oggi, dopo il Concilio Vaticano II¹⁰ la percezione che ogni fedele deve ordinare tutto a Dio, che ogni fedele dev'essere anche lui santo e perfetto. C'era una netta distinzione: i religiosi per Dio; i laici per il mondo.

Nel passato è accaduto che la vita religiosa fosse troppo staccata da quella laicale e che si esagerasse nel sottolineare il primato di quella su questa. Ciò è avvenuto sotto l'influsso di un'antropologia dualista di tipo platonico, della quale ha risentito Origene.

La corporeità era vista come un nemico o un pericolo per lo spirito. Ciò indubbiamente non si conciliava col dogma dell'Incarnazione, del “Verbo venuto nella carne” (I Gv 4,2). Certamente l'Incarnazione è l'anima dell' an-

¹⁰ Cf il n.40 della *Lumen Gentium*: “Chiamata universale alla santità”.



tropologia luterana. Tuttavia essa ha in comune con l'origenismo la mancanza della prospettiva della resurrezione e quindi dell'aspetto escatologico della vita religiosa.

Entrambe le visuali sono chiuse nelle miserie della vita presente, nonostante la fede in Cristo. Sia Origene che Lutero, in fondo, non vedono la possibilità di un vero dominio dello spirito sul corpo: Origene, perché disprezza il corpo, Lutero perché manca di forza spirituale.

Lutero punta l'attenzione sul credente come tale

Bisogna riconoscere a Lutero lo sforzo di eliminare questo dualismo, e quindi d'aver messo in luce un valore fondamentale del cristianesimo: *la sostanza del cristiano, del credente è il laico*, il credente singolo, peccatore, nella sua coscienza davanti a Cristo redentore, Figlio del Padre giusto e misericordioso nello Spirito Santo, indipendentemente e prima di tutti gli uffici i ministeri, i gradi, le distinzioni, i carismi.

Il laico appare come membro base del popolo di Dio, *popolo di Dio che è la sostanza della Chiesa*, prima di ogni gerarchia, presidenza o dignità. Queste due istanze: il laico e il popolo di Dio sono state recepite, purificate ed inserite nel contesto cattolico dal Concilio, rispettivamente con la teologia del laicato e l'ecclesiologia del popolo di Dio.

Certo, in questo concentrarsi piatto e monistico sul credente come tale (lo "orizzontalismo"), Lutero perde di vista l'elemento pluralistico e gerarchico. Il suo rifiuto del sacramento dell'ordine sottende una visione della comunità e della stessa realtà, dove mancano i gradi dell'essere e di partecipazione e quindi di perfezione. Solo Dio è trascendente e tutto al di sotto di lui. Sorge quella "Chiesa dal basso", che ritroviamo oggi nella teologia della liberazione e nella ecclesiologia secolarista di Schillebeeckx.

È vero che Gesù insegna: "uno solo è il vostro maestro e voi siete tutti fratelli" (Mt 23,8), riferendosi a Dio, che è al di sopra di tutti e nessuno può essere divinizzato. Ma il fatto di essere tutti ugualmente figli non esclude nel suo linguaggio e nei suoi insegnamenti il pastore e il gregge, il padre e il figlio, il maestro e il discepolo, l'autorità e il suddito, il superiore e l'inferiore, il maggiore e il minore, il bene e il meglio, il più e il meno.



Lutero ha quindi puntato l'attenzione sulla sostanza della vita cristiana in questo mondo, ma non ha dovutamente considerato taluni aspetti accidentali o aggiuntivi, che tuttavia bisogna tener presenti per comprendere in pienezza la volontà salvifica di Cristo sull'uomo. Ed è qui che si scopre il senso della vita religiosa, senso che a Lutero è sfuggito per non aver tenuto presente questo aspetto esistenziale della condizione umana, egli che pur era tanto preoccupato del piano concreto della salvezza.

La vita religiosa si giustifica in relazione alla corruzione della natura in seguito al peccato originale. Nello stato edenico non esisteva né aveva ragione di esistere la vita religiosa. Essa invece è un rimedio ai difetti della vita presente. Certo essa suppone che all'uomo, dopo la tragedia del peccato, sia rimasto, per quanto indebolito, l'esercizio della ragione e del libero arbitrio, ché, se fossero rimasti totalmente distrutti, come credeva Lutero, l'uomo si sarebbe trasformato in una bestia, quindi un soggetto incapace di ricevere la grazia, perché questa non è data alle bestie.

Infatti, non c'è dubbio che la vita religiosa richieda un serio impegno nelle opere e nella ricerca della virtù maggiore di quello che può essere un impegno nella vita secolare. Ora, se già Lutero era diffidente verso l'esercizio delle opere del semplice laico, si può capire che egli lo fosse ancor più rispetto alla vita religiosa.

La vita religiosa, in fin dei conti, proprio perché è servizio di Dio, è tutta al servizio dell'uomo e dei fratelli, è funzionale al bene del cristiano come tale e alla sua salvezza, cose che del resto stavano a cuore a Lutero. Ma egli non si rese conto di questo fatto e scambiò i religiosi per presuntuosi ed ipocriti, che pretendono di guardare gli altri dall'alto in basso vantandosi delle loro opere.

Il senso e il perché della vita religiosa

La vita religiosa, come è noto, comporta coi suoi tre voti, tre rinunce fondamentali a beni di per sé leciti: alla proprietà privata, all'esercizio del sesso e alla propria volontà, il tutto in vista di raggiungere rispettivamente, meglio della vita secolare, tre mete preziose e salvifiche: la proprietà comune me-



dianche la povertà, la fratellanza universale mediante la castità, e un' eccellente condivisione della volontà di Dio mediante l'obbedienza.

La vita religiosa, in fin dei conti, è un "affare" molto vantaggioso: il "lasciare tutto per Cristo", sulla promessa stessa del Signore, vuol dire ritrovare moltiplicate e migliorate quelle cose stesse che per amor suo si aveva lasciate: "Chiunque avrà lasciato case, o fratelli, o sorelle, o padre, o madre, o figli, o campi per il mio nome, riceverà cento volte tanto e avrà in eredità la vita eterna" (Mt 19, 27.29). Ed è logico: il religioso rinuncia ai beni di questo mondo per ritrovarli aumentati, migliorati e purificati in Cristo e grazie a Cristo, che ne è la sorgente e il salvatore.

Come sappiamo dalle parole di Cristo stesso, non tutti sono chiamati alla vita religiosa. E d'altra parte, una cosa del genere non avrebbe senso, perché non ci sarebbe più chi si prende cura delle necessità umane di base, degli affari e degli obblighi di questo mondo, ossia la giusta gestione privata dei beni economici, il matrimonio e la libera iniziativa personale, beni essenziali, che fanno da presupposto necessario alla stessa esistenza della vita religiosa, e quindi opere anche queste che sono vie alla santità, come ha sottolineato chiaramente il Concilio.

La vocazione religiosa, come pure sappiamo, è dunque una grazia speciale riservata ad alcuni. Per capire questo, basta pensare a quelli che in una società sono i molteplici servizi: non tutti possono essere insegnanti, non tutti scienziati, non tutti medici, non tutti avvocati, non tutti industriali, non tutti operai, non tutti agricoltori.

Ebbene, i religiosi sono al servizio della società e della Chiesa, in quanto essi sono un richiamo continuo a tutti del primato dello spirito e della carità, in special modo, di Dio sul mondo e sull'uomo, indicano le vie del cielo, sono un segno prefigurativo, per quanto imperfetto, della futura umanità (uomo e donna) della resurrezione, si offrono in Cristo nella preghiera e nel sacrificio per la salvezza dell'umanità, per la diffusione della Chiesa e per la conversione dei peccatori.

I fini e le opere dei vari Istituti sono espressione di quella molteplice carità, che si attua nel culto divino, nei servizi liturgici, nella contemplazione, nella predicazione, nell'insegnamento, nella evangelizzazione, nella cateche-



si, nell'educazione, nelle opere sociali ed assistenziali, nel soccorso ai poveri, ai malati, agli anziani, ai carcerati e insomma in tutte le opere della misericordia spirituale e corporale.

Nello stato edenico non ci sarebbe stata la vita religiosa, perché essa è un mezzo di perfezione, che presuppone un'ostilità della carne nei confronti dello spirito, che non esisteva nell'Eden. Qui non esistevano forze che ostacolassero l'esercizio della virtù, per cui non si poneva la necessità di rinunciare ad esse in vista dell'unione con Dio. Al contrario, le forze inferiori obbedivano a quelle superiori ed anzi perfezionavano la loro azione.

In questo senso è vero che il progetto antropologico edenico è più radicale di quello della pratica dei voti, che appartiene ad una condizione umana di fragilità conseguente al peccato e che scomparirà alla resurrezione, nella quale l'uomo avrà recuperato l'armonia dello spirito con la carne in una condizione di perfezione finale, che Cristo chiama "angelica" (cf Mt 22,30), non per l'assenza del corpo, ma perché sarà cessata la riproduzione della specie, che esisteva nello stato edenico ed è rimasta in quello della natura decaduta.

Ebbene, la vita religiosa costituisce non solo una via di perfezione migliore di quella laicale, ma anche una prefigurazione della perfezione umana della resurrezione. Questa cosa è totalmente sfuggita a Lutero, il quale ha impostato la sua morale solo in riferimento allo stato edenico e a quello della natura decaduta, dove vige il matrimonio, trascurando l'escatologia paolina con la sua dottrina dell'"uomo nuovo" e della "nuova creatura".

Egli, che insisteva anche troppo sulla corruzione della natura decaduta e predicava l'inutilità delle opere, mise il matrimonio non solo in relazione con la sua teoria dell'invincibilità della concupiscenza, ma, dopo l'abbandono della vita religiosa, sostenne a spada tratta che il matrimonio è un bisogno della natura, sicché tutti secondo lui devono sposarsi, ignorando per l'occasione quella debolezza della natura decaduta, che portò la Chiesa, dietro l'insegnamento di Cristo e di San Paolo, a concepire la vita religiosa come superiore al matrimonio.

Lutero ha capito che il rapporto uomo-donna è essenziale alla salvezza. Non ha capito che il rapporto uomo-donna nella vita religiosa è migliore



ed è precorrimento della futura resurrezione. Lutero concepì il matrimonio come rimedio alla concupiscenza (*remedium concupiscentiae*), accogliendo un principio paolino oggi superato dalla moderna concezione cristiana, come a dire: “Chi non ce la fa a trattenersi, si sposi”. Disse allora e propalò ai quattro venti che, siccome lui non ce la faceva, per questo ritenne di esser sciolto dal voto di castità e che fosse per lui giusto sposarsi, invitando tutti a seguire il suo esempio.

Ma in realtà è cosa meschina ridurre il matrimonio a questo livello, cosa che fra l'altro suppone una forte disistima della donna, che non appare come persona, ma come condizione di possibilità per soddisfare l'istinto. A sentir Paolo esprimersi in questo modo, non ci pare neppure di trovarci davanti a quel medesimo Paolo che paragona l'unione matrimoniale all'unione tra Cristo e la Chiesa.

La Chiesa oggi non concepisce più l'atto coniugale, a parte la sua finalità procreativa, come sfogo indulgenziato o tollerato della concupiscenza, ma come segno dell'amore e incentivo dell'amore. Il che suppone che *tutti* devono saper tenere a freno la concupiscenza e non solo i religiosi, e vedere nella donna innanzitutto non uno strumento di piacere ma una persona, “madre dell'uomo”, come diceva San Giovanni Paolo II, con la quale realizzare una *profonda comunione spirituale*.

Lutero non capì che la vita religiosa non esclude l'unione dell'uomo con la donna, ma che la pratica del voto di castità, proprio della vita presente, prepara quell'unione escatologica, nella quale non vi sarà più la riproduzione della specie, ma soltanto un'unione d'amore tra i due in Dio. Infatti l'amore è un valore assoluto ed eterno.

La coppia consacrata uomo-donna¹¹, come vediamo dall'esempio di alcune coppie di Santi, segni della futura resurrezione, può avere una speciale ed eccelsa realizzazione nella vita religiosa, più alta di quella del matrimonio, legata alla vita presente in quanto capaci di una fecondità e figliolanza spirituali eventualmente esprimersi mediante la fondazione di istituti religiosi, cose che il matrimonio non può realizzare. Lutero invece rimase racchiuso nella visione del rapporto uomo-donna legato al matrimonio, per cui,

¹¹ Cf il mio libro *La coppia consacrata*, Edizioni Viverein, Monopoli (BA), 2008.



pur avendo compreso che il rapporto uomo-donna è necessario alla salvezza, non seppe concepirlo altro che all'interno del matrimonio.

Perché Lutero ha lasciato la vita religiosa

Come segnala abbondantemente il Denifle, Lutero, fatta la sua professione, ebbe a vivere la sua normale vita religiosa, e più volte ebbe espressioni di stima per essa, della quale descrisse con esattezza e proprietà la natura, l'eccellenza e i fini, fino al 1521, quando pubblicò un suo scritto sui voti monastici *De votis monasticis iudicium*, nel quale li attaccava duramente ed ingiustamente. Che cosa era successo nel frattempo?

Intanto, si può considerare quest'anno drammatico come quello nel quale, con tale pubblica dichiarazione di condanna dei voti, Lutero abbandonò la vita religiosa, dopo che, a seguito del suo pubblico rifiuto di ravvedersi dai suoi errori alla Dieta di Worms, egli sostò per un anno segretamente nel castello della Wartburg, e quindi abbandonò il suo convento di Wittenberg, dove era priore¹², mentre la comunità si sciolse, ritenendosi sciolto egli pure dai voti, per cui cessò dalla pratica della regola agostiniana.

Il voto d'obbedienza cominciò ad apparire a Lutero una trappola, che invece di condurlo in paradiso, lo portava all'inferno, dato che, rifiutava la sua tesi della giustificazione, gli era apparso come l' "Anticristo o almeno il suo messaggero"¹³. Il suo Superiore Staupitz, visto come inutile ogni tentativo di indurre il frate alla resipiscenza, lo sciolse dal voto d'obbedienza. Intanto, già con la bolla *Decet Romanum Pontificem* di Leone X del 3 gennaio di quell'anno, era stato scomunicato. Lutero si stabilì nell'ex-convento di Erfurt, dove passò il resto della sua vita dopo il matrimonio con Caterina Von Bora nel 1525, che gli dette tre figli.

Ma che cosa era successo?

Il 1521 segna il ritorno di Lutero dalla vita conventuale alla vita laicale, a conclusione di un precedente periodo di frenetica ed impressionante produzione teologica eretica, che aveva avuto le sue scaturigini nell' "esperienza della torre" del 1515, episodio centrale della vita di Lutero, fatto che a

¹² Vedi Denifle, op.cit., p.360.

¹³ Cit. da J.Lortz - E.Iserloh, *Storia della Riforma*, Il Mulino, Bologna, 1990, p.54.



sua volta segnava una svolta fondamentale, che avrebbe orientato di sé tutto il corso successivo della sua vita, ponendolo in contrasto con la Chiesa. In questa esperienza Lutero concepì la sua dottrina fondamentale, quella della giustificazione per la sola fede, convinto che essa si trovasse in San Paolo.

In questa esperienza esaltante della torre, sorgente di un'energia formidabile fino alla fine dei suoi giorni, Lutero si sentì certificato della sua salvezza, parendogli che “gli si aprissero le porte del paradiso”. La sua condizione di peccatore non lo spaventò più, perché si sentì la certezza che comunque sarebbe stato sempre perdonato. Si convinse che era Dio stesso che lo assicurava per mezzo delle parole di S. Paolo nella *Lettera ai Romani* (3, 21-22).

Cristo, secondo Lutero, chiede soltanto che si creda di essere perdonati per sua misericordia, nonostante il rimorso della coscienza. Il peccato non è tolto, rimesso o cancellato, ma “coperto” o “non imputato”. E tuttavia rimane. Osserviamo che non è esatto parlare di “giustificazione forense”. È un'espressione inadeguata. Troppo blanda. Sarebbe bene dire chiaro e tondo che si tratta di una falsa giustificazione, di falsa misericordia e di falso perdono. Si fa di Dio un ipocrita che chiama bene ciò che è male, e si accusa falsamente il fedele onesto di ipocrisia perché la coscienza lo rimprovera di aver agito male.

Lutero era consapevole che tale dottrina non era approvata dalla Chiesa, la quale ricordava con San Giacomo che non basta la fede, ma occorrono anche le opere. Cominciò allora a credere che il Magistero della Chiesa si sbagliasse e non fosse conforme alla Scrittura.

Si era laureato in teologia nel 1512, e nel 1515-16 commentò all'Università di Wittenberg la *Lettera ai Romani*, nella quale espose la sua dottrina della giustificazione, che rifletteva l'esperienza mistica di quell'anno. La sua fama aveva già cominciato a diffondersi sin dal primo anno d'insegnamento, nel 1513, allorché commentò la *Lettera ai Galati*.

Ciò che attraeva gli studenti e gli stessi docenti e molti fedeli in Germania era il suo radicalismo agostiniano contro il pelagianesimo dell'incipiente umanesimo neopagano rinascimentale, che lo faceva apparire un riformatore della vita religiosa e cristiana, fortemente critico nei confronti



della condotta mondana del papato e dell'episcopato, ingolfati in interessi terreni, avidi di ricchezza e di potere, negligenti nell'insegnare al popolo la Parola di Dio.

Nell'animo di Lutero ancora religioso, agivano due fattori, uno interiore, il problema della sua salvezza personale, che si affacciò sin dai primi anni della sua vita religiosa; e l'ansia riformatrice del papato, a partire dal 1511, quando visitò Roma per incarico dei Superiori ed ebbe modo di constatare scandalizzato la corruzione della Corte Romana¹⁴.

È in questo clima di accesa protesta riformatrice, molto sentito in Germania dal popolo, ma poco o nulla dai vescovi, che Lutero nel 1517 pubblica le famose 95 tesi sulle indulgenze, che intendevano sollecitare una riforma, contenenti alcuni elementi, che potevano destare qualche preoccupazione dottrinale, amministrativa e morale del papato e dei vescovi, in nome di una religiosità più pura e più sincera, benché esse.

In seguito a questa sua iniziativa, il suo prestigio in Germania crebbe enormemente, anche perché toccò una corda sensibile dei fedeli tedeschi, stanchi dell'esosità romana. Nel 1518 Lutero, fiducioso di essere ascoltato, scrisse al Papa e ad alcuni vescovi proponendo le sue riforme, ma non ebbe alcuna risposta. Anzi, già alla fine del 1517 il suo Arcivescovo Alberto di Magonza-Magdeburgo informò con irritazione il Papa di queste tesi e da Roma nel 1518 venne l'ordine al Maestro Generale degli Agostiniani, Gabriele della Volta, di "ammansire" Lutero.

Ma ormai la stima della quale godeva all'interno del suo l'Ordine, gli consentì nel 1518 di organizzare una disputa teologica in occasione del Capitolo dell'Ordine, dove egli cominciò a sostenere, coprendosi dell'autorità di Sant'Agostino, le già accennate dottrine ereticali sul peccato e sulla giustificazione, senza che dall'Ordine venissero significativi richiami. Il guaio era che Lutero aveva cominciato con una critica al Papa richiamandolo al suo dovere e quindi nel supposto della validità dell'autorità pontificia. Ma già nella disputa di Lipsia egli, insofferente del fatto che la Chiesa non approvava la sua dottrina sulla giustificazione negò il papato come istituzione divina,

¹⁴ A Roma, presso la Porta di Piazza del Popolo, l'ingresso a Roma di chi veniva dal Nord, esiste ancora il convento degli Agostiniani, che ricorda con una lapide il passaggio di Lutero.



con idee simili a quelle di John Wyclif e Jan Hus, due eretici del XV secolo condannati dalla Chiesa.

Secondo Lutero, il semplice fedele, senza bisogno della mediazione o dell'interpretazione del Magistero della Chiesa, essendo illuminati dallo Spirito Santo può conoscere infallibilmente la verità della Scrittura ("libero esame"). Lutero dimenticava che se esiste la Bibbia, è perché c'è stata e c'è la Tradizione apostolica orale, che, assistita dallo Spirito Santo ("chi ascolta voi, ascolta me" Lc 10,16), ha messo per iscritto la Parola di Dio. Per questo è ascoltando il Magistero vivo, espressione della Tradizione, che il fedele può sapere con certezza che cosa dice la Bibbia. Per questo Lutero da riformatore divenne eretico.

Vano fu il tentativo, forse troppo drastico, del Cardinale Gaetano, inviato dal Papa, di farlo desistere dalle sue idee sotto minaccia di scomunica. E così Lutero insistette nelle sue idee ancora in occasione di una nuova disputa a Lipsia, nel giugno di quell'anno. Molti buoni teologi, anche dalle Università di Parigi e di Lovanio, e, soprattutto Domenicani, lo confutavano, ma egli non ascoltava ragione.

Ormai il furore ereticale di Lutero, come un torrente in piena che deborda dagli argini, eruppe a devastare e sommergere o, "come chi vibra in alto la scure nel folto di una selva, con l'ascia e con la scure frantumò le porte del tempio" (cf Sal 74, 5-6).

Degli anni 1519-1520 sono i tre scritti sovversivi *Del papato Romano*, *Alla nobiltà cristiana di nazione tedesca* e il *De captivitate babilonica Ecclesiae*, dove Lutero con violenza furiosa si dette ad abbattere quasi tutte le restanti istituzioni fondamentali della Chiesa: oltre al papato e al sacerdozio, l'istituto dei concili, i sacramenti della cresima, della penitenza, del matrimonio, dell'eucaristia e dell'estrema unzione, il diritto canonico, il culto dei santi, il purgatorio, lo stato religioso, la sottomissione del potere temporale a quello spirituale.

La Bolla *Exsurge Domine* del 1520 non tocca il rifiuto di Lutero della vita religiosa, interessata da errori più gravi, che ne sono alla radice, come il falso concetto della misericordia divina e della giustificazione e del sacramento della penitenza, la negazione del libero arbitrio, il rifiuto del Magiste-



ro pontificio e della Chiesa. Sarà il Concilio di Trento ad entrare in questo argomento con il seguente canone:

se qualcuno dice che lo stato coniugale è da anteporre allo stato di verginità o di celibato, così che non sia meglio e cosa più beata rimanere nella verginità o nel celibato, piuttosto che essere congiunti in matrimonio, a.s.¹⁵.

Conclusionione

Riformare la Chiesa è una grande impresa, che richiede una grande santità e molte qualità, che non sono frequenti: giusti criteri di valutazione, oggettività, imparzialità, discernimento, modestia, lungimiranza, preveggenza, coraggio, tenacia, umiltà, obbedienza, generosità, spirito di sacrificio, pazienza, duttilità, misericordia, prudenza, giustizia, speranza, fiducia in Dio, preghiera. Lutero ne aveva alcune, ma non tutte, anzi aveva dei difetti: impulsività, irascibilità, alterigia, presunzione, disobbedienza, astuzia, orgoglio, precipitosità, slealtà, sfrontatezza, sensualità, incontinenza. Quale riforma poteva venir fuori da simili premesse? Eppure qualche idea buona la ebbe, che è stata accolta inizialmente dalla Riforma Tridentina e soprattutto dal Concilio Vaticano II.

Lutero avrebbe avuto le doti di un grande riformatore: aveva la tempra di un Sant'Agostino, era un buon riflesso di San Paolo, assomigliava al Savonarola o a San Pier Damiani o a San Bernardo di Chiaravalle, aveva il coraggio e la franchezza di una Santa Caterina da Siena, lo zelo di un San Pio X. Questi però sono stati veri riformatori; lui no.

Che cosa gli è mancato? La *disciplina interiore*. Non si può mettere ordine e pace nella Chiesa, se in noi c'è il conflitto o il tormento o il disordine. Crea la pace attorno a sé chi è nella pace. Concilia gli altri chi è conciliato con se stesso e con Dio. E Lutero non è stato un uomo di pace, né un conciliatore, al contrario ha attizzato i conflitti, benché la sua scelta religiosa avesse potuto aiutarlo in ciò. E invece no: ha avuto la stoltezza di abbandonarla.

Il pacifico è anche un combattente. Sa quando bisogna far pace e quando bisogna combattere. Ma Lutero non ha saputo combattere. Ha scelto

¹⁵ Denz.1810.



© Giovanni Cavalcoli, OP – gli articoli di *Theologica* dell'*Isola di Patmos*,
pubblicazione del 7 ottobre 2016 — www.isoladipatmos.com

i nemici sbagliati, ha combattuto per una causa persa, l'eresia, e con metodi sbagliati, sleali e violenti.

Da cinquant'anni la Chiesa sta promovendo l'ecumenismo. Esso costituisce una grande speranza, perché i luterani finalmente correggano gli errori di Lutero, segnalati dalla Chiesa ormai da cinque secoli. Non si attendano che su ciò cambi la Chiesa. Invece, riconoscano che la Chiesa del Vaticano II ha accolto quanto di buono c'era nelle proposte riformatrici di Lutero. Ricordiamoci però che "riformare" non vuol dire "deformare", ma riaffermare e purificare la forma, e darle nuovo vigore secondo la volontà di Dio.

La Chiesa ha fatto il suo gesto di conciliazione.

Adesso tocca ai luterani.

Varazze 7 ottobre 2016

© Copyright
Giovanni Cavalcoli, OP - *L'Isola di Patmos*
7 ottobre 2016
Per riprodurre questo testo rivolgersi a
isoladipatmos@gmail.com