

III LEZIONE¹

ECCLESIA CREATURA VERBI - LA SCRITTURA E LA «SCOPERTA RIFORMATRICE»

III/1. «ECCLESIA CREATURA VERBI», IL SUO ESSERE E IL SUO AGIRE

1.1. Lutero non ha mai pensato ad una specie di "democrazia nella chiesa". Lungi da ogni sospetto di "individualismo soggettivistico" per Lutero la chiesa era necessaria per salvarsi: *«Chi deve trovare Cristo è necessario anzitutto che trovi la chiesa [...] Ora la chiesa non è legno e pietra, ma la moltitudine dei credenti in Cristo; ad essi bisogna attenersi e vedere come credono, vivono, insegnano coloro che hanno certamente Cristo con sé»*. La chiesa esiste prima della fede personale, questa deve "attenersi" ad essa. La chiesa è per sua natura un *«popolo cristiano santo, che crede in Cristo»* e non si identifica con la gerarchia, che oltretutto di fatto non crede in Cristo e non vivono santamente.²

E come la fede personale dipende dalla Parola di Dio, così il popolo cristiano è radunato dalla Parola di Dio. La chiesa *«nasce, si alimenta, si mantiene e si rafforza con la Parola di Dio»*, in tal senso è *«creatura Verbi»*. *«La Parola di Dio non può stare senza popolo di Dio, e inversamente il popolo di Dio non può stare senza la Parola di Dio»*. Questa parola e il suo annuncio hanno la priorità rispetto a tutte le altre caratteristiche della chiesa, anche rispetto al battesimo e alla cena del Signore.

Come *creatura Verbi* la chiesa ha una dimensione profonda, che non si vede e che va distinta dalla sua forma fenomenica esterna ed istituzionale. Non si tratta, però, di «due chiese», la spirituale e la materiale. La chiesa come tutti gli altri oggetti della fede non può essere trovata nella sua vera essenza dalla semplice ragione, bensì è velata davanti ad essa. E tuttavia non è invisibile. Come fenomeno esterno, come la "moltitudine" di coloro che confessano Cristo, la chiesa può essere percepita da chiunque; inoltre essa offre alla fede anche dei segni di riconoscimento, mediante i quali può essere riconosciuta come la vera chiesa.

E i segni che anche esteriormente permettono di distinguere la vera chiesa dalla falsa sono accanto alla Parola: il battesimo, il sacramento dell'altare, il potere delle chiavi (l'esercizio dell'"assoluzione"), i ministri ecclesiali, la preghiera, la croce.

1.2. L'unico CAPO DELLA CHIESA è Cristo, è lui che infonde alla cristianità la sua vita ed è l'unico a poterlo fare³. La chiesa è comunione dei credenti⁴ Sono Cristo e la sua parola ad avere l'autorità ultima nella chiesa, nella misura in cui è la loro azione a suscitare la fede. I MINISTRI non sono altro che testimoni dell'azione unica di Cristo; essi non hanno autorità in se stessi, non sono dei capi né rappresentanti dell'unico capo, il Cristo; essi sono testimoni, araldi che annunciano l'azione salvifica

del solo Cristo, pronti a soffrire a causa di tale testimonianza. I ministri sono necessari perché la Parola deve essere annunciata. Ma se i ministri sono strumenti utilizzati da Cristo, è Lui solo tramite l'azione dello Spirito, che in ultima istanza crea la fede⁵.

In *Sul papato di Roma*⁶ Lutero contesta che l'autorità temporale del papa sia di diritto divino e che la Chiesa possa identificarsi con l'impero visibile del pontefice, rivendicandone viceversa la natura squisitamente spirituale quale comunità «dei cuori nell'unica fede» sottoposta all'unico capo invisibile, che è il Cristo, e i cui segni visibili sono i sacramenti e il Vangelo. Certo, essendo anche «chiesa esteriore», essa ha bisogno di un ordinamento umano con compiti differenziati per la sua vita ordinata, ma non di una gerarchia clericale.

1.3. La vera chiesa è solo dove risuona la verità dell'evangelo; *«dove c'è Cristo certamente si predica l'Evangelo, mentre là dove non viene predicato, Cristo non è presente»*. Perciò Cristo è solo «dentro la chiesa»: *«La chiesa cristiana conserva [...] tutte le parole di Dio, le medita e le illumina, confrontandole tra di loro e con la Scrittura. Per questa ragione chi vuole trovare Cristo deve trovare innanzi tutto la chiesa. Come si potrebbe sapere dove è Cristo e la fede in Lui, se non si sapesse dove sono coloro che credono in Lui? E chi vuole sapere qualcosa di Cristo non deve fidarsi di sé stesso, né costruire con la propria ragione il suo ponte personale per andare in cielo, ma deve andare verso la chiesa, frequentarla, interrogarla. Ora, la chiesa non è fatta di legno o di pietra, è invece l'insieme di coloro che credono in Cristo, ad essa si deve aderire e vedere come quelli credono, vivono e insegnano; certamente hanno Cristo con loro, perché al di fuori della chiesa cristiana non c'è verità, non c'è Cristo, non c'è salvezza. Ne deriva che è pericoloso e falso che un papa o un vescovo pretenda che si creda a lui solo, e che si spacci per maestro, perché anche tutti loro sbagliano e possono sbagliare. Ma il loro insegnamento deve essere sottoposto all'assemblea dei credenti. La comunità deve decidere e giudicare ciò che essi insegnano e a questo giudizio bisogna attenersi perché Maria sia posta prima di Giuseppe, la chiesa sia anteposta ai predicatori: infatti non Giuseppe, bensì Maria conserva queste parole nel suo cuore, le medita, le raccoglie o le confronta una con l'altra⁷. Anche l'apostolo lo ha insegnato in 1 Cor 14 [vv. 29-30] quando dice: "Uno o due devono interpretare la Scrittura, gli altri devono giudicare, e quando qualcosa è rivelato a chi è seduto, il precedente deve tacere". Ora, però, il papa e i suoi sono diventati dei tiranni, hanno rovesciato questo ordine cristiano, divino, apostolico, hanno introdotto un modo [di pensare] totalmente pagano e pitagorico per poter dire, raccontar bugie, mentire come vogliono; nessuno deve giudicarli, nessuno deve contraddirli, né ordinare loro di tacere. E in tal modo hanno soffocato anche lo Spirito, cosicché in loro non si trova più né Maria, né Giuseppe, né Cristo, ma solo ratti, topi, le vipere e i serpenti dei loro insegnamenti velenosi e delle loro ipocrisie.»⁸*

1.4. La chiesa cristiana è inoltre lo strumento visibile dell'agire dello Spirito santo. Dal III articolo del Credo (*«credo nello Spirito Santo, una santa Chiesa cristiana, la comunità dei santi, il perdono dei peccati, la risurrezione della carne e una*

vita eterna») Lutero nel *Piccolo e Grande Catechismo* del 1529 deduce che allo Spirito Santo appartiene il ministero (*das Ampt*) della santificazione (*die Heiligung*), il fatto che egli «rende santi». Da qui la conseguenza che la realtà chiamata «chiesa» si trova nell'alveo dell'azione dello Spirito Santo e di tutta la Trinità. Per Lutero la pneumatologia include l'ecclesiologia: lo Spirito Santo è protagonista nei momenti chiave della costituzione della chiesa quale comunità di santi: è lo Spirito santo a condurre (*führen*) il battezzato e a deporlo (*legen*) nel seno della chiesa; è lo Spirito santo a convocare (*zusammenberufen*) la santa comunità «in una sola fede, un solo sentire e un solo comprendere (*Verstand*), con molteplicità di doni»; un comprendere (*Verstand*) che può essere insegnato soltanto dallo Spirito Santo.⁹

Tale azione di santificazione dello Spirito santo si svolge «mediante la predicazione dell'Evangelo», «mediante la Parola», per cui la "santificazione" del cristiano avviene mediante la Parola. E' tramite la *ecclesia visibilis* che lo Spirito santo predica la Parola di Dio «che rende sante tutte le cose»¹⁰, che continua a santificare i santi, conducendoli al Cristo e facendoli conoscere loro come Signore e Redentore. La "fontalità" appartiene all'agire dello Spirito, è Lui il *prius* assoluto; la chiesa ha una posizione ed una funzione strumentale nell'agire salvifico. E' lo Spirito s. a rivelare e ad inculcare la Parola, è lui che «illumina e accende i cuori, affinché essi [i battezzati] la afferrino, la accolgano, aderiscano ad essa e vi dimorino». Pertanto il legame con lo Spirito è essenziale per la chiesa; è costitutivo perché la comunità dei santi possa distinguersi dalle altre comunità terrene, vale a dire perché ha la capacità di riconoscere Cristo come il Signore e lo Spirito s. come il Santificatore. Dove non c'è lo Spirito che rivela e lascia predicare la parola di Dio, là non c'è alcuna chiesa cristiana; perché dove non si predica la Parola che dice che Cristo è il Signore, là «non v'è alcuno Spirito Santo che crea, chiama e raccoglie in unità la Chiesa cristiana, al di fuori della quale nessuno può venire al Signore Cristo».¹¹

III/2. LA SCRITTURA E LA «SCOPERTA RIFORMATRICE»

2.1. Dall'insegnamento della Scrittura la "scoperta" riformatrice della GIUSTIFICAZIONE PER FEDE.

Il lavoro di studio e di esposizione delle Sacre Scritture affidatogli dall'Ordine agostiniano, e personalmente dal vicario generale Staupitz, porta Lutero a commentare successivamente, dal 1513 in poi, una parte dei *Salmi* (1513-1515), quindi l'*Epistola ai Romani* (1515-1516) e inoltre l'*Epistola ai Galati* (1516-1517). Studi e insegnamento che per Lutero costituiscono la "via di Damasco". «La scoperta di Lutero [*Turmerlebnis*] non è stato il risultato di una ispirazione, di un rapimento mistico, ma l'illuminazione intellettuale di un cercatore [...]. Nella sua torre di Wittenberg, non è un profeta scopritore [...] è semplicemente un esegeta in presenza di un difficile problema di interpretazione, a cui riesce a dare una soluzione mediante una formula nuova e feconda».¹²

Nell'*Epistola ai Romani* Lutero (cf. gli *Scholia*) scopre un programma teologico: «il sommario di questa epistola è: distruggere, sradicare, annientare ogni sapienza e giustizia della carne, per quanto possa apparire rispettabile agli occhi della gente o ai nostri propri occhi, e per quanto sia esercitata sinceramente e di cuore; e per contro, piantare, stabilire, potenziare il peccato, per quanto poco sia cosciente, e per quanto questa incoscienza possa vale a sua scusa» «Dio non vuole salvarci con la nostra personale e privata giustizia e sapienza; egli vuole alvarci con una giustizia e una sapienza distinta e diversa da questa, una giustizia che non viene da noi, non è generata da noi. E' una giustizia che viene in noi da qualche altra parte e non una giustizia che ha la sua origine su questa nostra terra. E' una giustizia che viene dal cielo [...], Perciò il primo compito è di spodestare la nostra privata e tronfia giustizia ... Come gente priva di qualsiasi cosa, dobbiamo aspettare la pura misericordia di Dio, aspettare che Egli ci consideri giusti e saggi»¹³ Come NOTA al titolo dell'*Epistola* Lutero scrive: «Il proposito globale dell'apostolo in questa Epistola è di distruggere la giustizia e la sapienza che ci sono proprie, e i peccati e le stoltezze che noi pensavamo non esistessero più (grazie alla nostra propria giustizia)[...]. Questo significa che egli vuole disporre la nostra mente a riconoscere che quelle cose esistono ancora e che oltre ad esistere sono grandi e numerose. Così potremo pervenire a renderci conto che Cristo e la sua giustizia sono necessari per la loro vera distruzione. Questo egli fa fino al capitolo XII. Da quel punto in avanti egli ci insegna quali cose dovremmo fare, quando quella giustizia di Cristo è accettata. Per conseguenza, agli occhi di Dio non si tratta che un uomo diventi giusto, facendo opere giuste. Come sta scritto "Il Signore guardò con favore Abele e la sua offerta" (Gn 4,4), cioè non in primo luogo a quello che aveva fatto [ma a quello che egli era]]».¹⁴ Nei versetti Rm 1, 16-17 Lutero vede il riassunto di tutta l'*Epistola*. Qui afferma che l'Evangelo è potenza di Dio per la salvezza di ciascuno che crede: «La potenza di Dio non dev'essere intesa nel senso che egli, in se stesso, è potente in un modo che potrebbe essere precisato, ma come la potenza per mezzo della quale egli rende gli individui potenti e forti ... Colui che crede all'Evangelo deve diventare debole e pazzo agli occhi degli uomini perché possa diventare forte e saggio nella potenza e nella sapienza di Dio».¹⁵ Nell'Evangelo, insomma, è rivelata la giustizia di Dio di fede in fede, secondo la parola del profeta Habacuc (2,4): «Ma il giusto per fede vivrà»; una giustizia di Dio che Lutero interpreta così: «Nell'insegnamento umano è la giustizia degli uomini che è rivelata ed insegnata. Si insegna chi è giusto, in che modo è giusto, come può diventare giusto, a giudizio suo e a giudizio degli altri. Ma la giustizia di Dio è rivelata soltanto nell'Evangelo. Chi, come e per quale via è giusto agli occhi di Dio, è qualcosa che può avvenire solo per fede, mediante quella fede con la quale la parola di Dio è creduta... La giustizia di Dio è la causa della salvezza. Anche in questo caso "giustizia di Dio" non significa che Dio è giusto in se stesso, per sua natura, ma si riferisce a quella giustizia mediante la quale siamo giustificati da lui. Questo accade mediante la fede nell'Evangelo ... Secondo Aristotele viene dal compiere opere buone.

Ma secondo Dio la giustizia precede le buone opere e le opere sgorgano dalla giustizia»¹⁶

Molti anni dopo, nel 1545, Lutero, scrivendo una prefazione per la pubblicazione delle sue opere, ricorda la scoperta della giustificazione per fede come una rivelazione liberatoria ricevuta tramite la meditazione della Parola di Dio: *«In quell'anno io avevo iniziato, per la seconda volta, l'interpretazione dei Salmi e contavo di essere meglio preparato, avendo commentato nel frattempo, nei miei corsi le epistole di san Paolo ai Romani, ai Galati e agli Ebrei. Già da tempo io bruciavo dal gran desiderio di comprendere l'epistola di san Paolo ai Romani, ma fino ad allora vi si era opposta una sola espressione del primo capitolo: Justitia Dei in eo [nel Vangelo] revelatur. Questa espressione io la odiavo perché, seguendo l'uso e il costume di tutti i dottori, io avevo imparato a spiegarmela filosoficamente nel senso della giustizia che essi chiamano formale o attiva, con la quale Dio è giusto e punisce i peccatori e i non-giusti. Ed io che, alla fin fine, mi comportavo da monaco irreprensibile, mi sentivo invece peccatore davanti a Dio, mi sentivo una coscienza molto inquieta e non riuscivo a trovare pace nelle opere soddisfattorie. Così non solo non amavo, ma anche odiavo quel Dio giusto che punisce i peccatori e, se non lo bestemmiavo in segreto, mi sentivo in preda all'indignazione e mormoravo parole violente contro di lui [...].*

Finalmente Dio ebbe pietà di me. Mentre, meditando giorno e notte, io esaminavo il concatenamento di queste parole la giustizia di Dio si rivela nel Vangelo come sta scritto: il giusto vive di fede, ho cominciato a capire che qui la giustizia di Dio significa quella per la quale il giusto vive per dono di Dio, cioè per la fede. Il significato della frase è dunque questo: il Vangelo ci rivela la giustizia di Dio, ma quella passiva, per la quale, per mezzo della fede, Dio pieno di misericordia, ci giustifica secondo quanto sta scritto: il giusto vive di fede. Subito mi sentii rinascere e mi sembrò di essere entrato per le porte spalancate del paradiso stesso. Da quel momento tutta la Scrittura assunse ai miei occhi un aspetto nuovo. Percorsi in seguito i testi sacri, come li ricordavo, e riunivo altri termini che bisognava spiegare in modo analogo, ad esempio opus Dei, ossia ciò che Dio opera in noi, la virtù di Dio che ci dà forza, la saggezza di Dio con la quale ci rende saggi, la forza di Dio, la salvezza di Dio, la gloria di Dio. Quanto avevo odiato il termine "giustizia di Dio", altrettanto amavo ora, esaltavo quel dolcissimo vocabolo. Così quel passo di s. Paolo divenne per me la porta del Paradiso».¹⁷ Angosciato dalla proporzionalità della retribuzione divina Lutero trova la soluzione del suo conflitto dall'interpretazione della giustizia divina come pura misericordia.

La CERTEZZA che la giustizia di Dio non è proporzionale ai meriti dell'uomo Lutero la trova nella persona di Cristo e nella funzione che essa svolge nella giustificazione del peccatore. *«E' mio ciò che Cristo ha vissuto, ha operato, ha detto, ha sofferto, ha subito la morte, non altrimenti che se io lo avessi vissuto, lo avessi operato, lo avessi detto, avessi sofferto e fossi morto».* Tale agire di Cristo è la giustificazione per fede; un agire che non può essere predicato, né insegnato, né ricevuto razionalmente, ma soltanto "per fede", cioè mediante la Parola dell'Evangelo che annuncia la sola

grazia di Dio senza alcun intervento umano, senza alcun merito. «Questa è la ragione per cui la nostra teologia è CERTA: perché sottrae noi a noi stessi e ci pone fuori di noi, affinché non ci affidiamo alle forze, alla coscienza, al sentimento, alla persona, alle opere nostre, ma ci affidiamo a ciò che è fuori di noi, cioè alla promessa e alla verità di Dio, che non può ingannare»¹⁸.

La domanda che si pone è: perché in Rm 1,16ss la giustizia di Dio è chiamata EVANGELO (buona novella), mentre secondo la tradizione (aristotelica) in essa si vede la virtù di Dio giudice? Lutero, già nelle lezioni del 1515-1516 su Romani, in linea con la metodologia esegetica del suo tempo, comprende la «giustizia di Dio» alla luce della citazione di Abacuc introdotta da Paolo. La "giustizia di Dio", perciò, non va interpretata come "virtù giudiziale", ma come fattore vitalizzante che da parte umana si realizza nella fede. Il principio fondamentale che regola questo diverso approccio al testo biblico è *Sacra Scriptura sui ipsius intepres* e Lutero lo riformula in sede teologica con un accento cristologico e pneumatologico. Un principio che si rifà all'interpretazione immanente del testo, una regola cara alla filologia dei tempi antichi e riproposta dagli umanisti. In altri termini l'approccio di Lutero non si dimentica della TRADIZIONE. Egli cita il *De spiritu et litera* (9,15), in cui Agostino definisce la giustizia di Dio «non come quella con cui Dio è giusto ma come quella di cui riveste l'uomo quando giustifica l'empio»; una tradizione teologica presa in considerazione, non come presupposto ma come conferma dell'operazione esegetica.

2.2. Dall'insegnamento della Scrittura la "scoperta" riformatrice del «SIMUL JUSTUS ET PECCATOR».

Lutero formula per la prima volta l'ossimoro «*simul justus et peccator*» negli *Scholia* a commento di Rom 4,7 come parte del suo corso sulla lettera paolina tenuto nel 1515-1516 all'università di Wittenberg. Egli interpreta il verbo "coprire" nel senso fisico-estrinsecistico: nascondere, celare e non eliminare, annullare. Lutero attribuisce la beatitudine del salmo 32 (31) soltanto a «chi per grazia è divenuto libero dal peso della colpa, cioè dal peccato attuale commesso», distinguendo il «peccato attuale commesso» che viene rimesso e il «male radicale» che viene solo coperto e comunque non imputato. «In questo salmo la confusione dei termini è odiosa perché il testo dovrebbe suonare così: "Beati coloro a cui sono rimesse le colpe/scelera e di cui è stato coperto il peccato/peccatum. Beato l'uomo a cui il Signore non imputerà l'ingiustizia/iniustitia». A questo proposito porta il paragone di un malato, il quale dà fiducia al medico che gli promette sicura guarigione: «Forse questo malato è già guarito? No, al tempo stesso è *egrotus simul et sanus*. In realtà è davvero malato, ma il medico lo ritiene già guarito, perché è sicuro di guarirlo» e il paragone continua con Gesù buon Samaritano.¹⁹

Nel XVI secolo l'idea del credente che resta pur sempre peccatore non è una novità: Agostino (*De spiritu et litera*, 36,35: «non c'è nessuno che in questa vita non abbia alcun peccato», il che obbliga ognuno, anche i credenti, a perdonare e a chiedere perdono), la *Regola di Benedetto* (7,64: al XII grado della scalinata dell'umiltà c'è il

monaco che «*si ritiene colpevole di peccati in ogni ora*»), G. Tauler (i mistici renani tendono ad identificare il peccato nel senso più profondo del termine con la volontà stessa, intesa come forza di autoaffermazione nei confronti di Dio). E' importante notare che nel pensiero di Lutero il *simul iustus et peccator* non rappresenta un aspetto marginale, ma esprime, a livello di antropologia teologica, il cuore del suo approccio. Così nelle 95 Tesi del 1517 [T. 1: *Il Signore e maestro Gesù Cristo, dicendo: "Fate penitenza", volle che tutta la vita dei fedeli fosse un sacro pentimento*] Lutero definisce come espressione di una vera obbedienza a Gesù una penitenza che duri per tutta la vita.

IV LEZIONE²⁰

SCRITTURA E CHIESA NELLA CONFESSIO AUGUSTANA (1530)

IV/1. CENNI STORICI SULLA CONFESSIO AUGUSTANA (1530)

1.1. La Confessione di Augusta del 1530 rispecchia in forma sistematica e poco polemica le idee alla base della riforma protestante, e quindi si pone nella trasformazione del sentire religioso a cavallo tra Medioevo, Umanesimo ed età moderna. La confessione non contiene riferimenti ad uno degli argomenti più controversi da parte riformata, e cioè il ruolo del papato nei confronti delle chiese particolari, argomento che sarà trattato da Melantone nel 1537 con il *Trattato sul potere e sul primato del papa*. In concomitanza con la pubblicazione delle 95 tesi di Martin Lutero, si allargò una forte polemica teologica in seno alla Chiesa latina, aggravata da diversi fattori politici. Le idee espresse dalle Tesi di Wittenberg non costituivano una novità assoluta e gli abusi non furono denunciati solo in quella sede. Tuttavia le tesi e la predicazione di Lutero contenevano, oltre che denunce di abusi ben noti, anche affermazioni teologiche differenti dalla visione cattolica. Ne conseguì che parte dei Principi e notabili tedeschi aderì alle tesi di Lutero e volle vedere applicati quei criteri nei propri territori. Parte, invece, restò aderente alla visione tradizionale della Chiesa di Roma. Da questa contrapposizione nacque la polemica che innescò, di fatto, la Riforma protestante.

1.2. Vi furono alcuni incontri tra Lutero ed esponenti vicino al pensiero papale (Augusta 1518, Disputa di Lipsia 1519, Worms 1521), ma risultarono infruttuosi rispetto al superare le differenze e trovare un accordo. Nel 1521, infine, Lutero subì la scomunica da parte del papa, dopo essersi rifiutato di abiurare le sue idee. Protetto dall'appoggio di alcuni principi tedeschi trovò modo di non incorrere nelle pene consuete per gli eretici, di continuare la propria riflessione teologica e di dirigere quella di chi aveva sposato le sue tesi. Tuttavia il fronte dei riformati manifestò ben presto differenze teologiche profonde: pur partendo dalle medesime riflessioni e dalla stessa necessità di restare aderenti al "Dettato delle Scritture", i teologi si trovarono divisi sulla interpretazione di queste. Si formarono 4 correnti distinte: quella di Lutero, quella di Zwingli e poi di Calvino, quella degli Anabattisti, quella di Bucero e della scuola di Strasburgo. Alle Chiese tedesche che aderivano alla Riforma, apparve chiara la necessità essere uniti, ma nonostante gli sforzi, i Riformati non trovarono un accordo tra loro su alcune questioni fondamentali: la Cena del Signore soprattutto, ma non meno sulla Predestinazione, l'interpretazione della Scrittura, il Battesimo ai fanciulli, il rapporto con l'istituzione civile.

In Germania gli anni immediatamente a ridosso del 1530 furono caratterizzati da diversi tentativi di trovare una visione teologica unitaria tra gli aderenti alle tesi di Wittenberg: ebbero luogo numerose discussioni e incontri e le riflessioni di quegli anni costituiscono una fonte teologica fondamentale della Confessione di Augusta.

Nel 1529 i teorici della Riforma tentarono una riflessione comune sui punti controversi, in quanto pressati dagli eventi politici, dalle alleanze sempre più minacciose che si andavano stringendo in campo avversario, dalla volontà di alcuni principi tedeschi e da quella dell'imperatore Carlo V stesso, che sperava di evitare uno scisma. Il risultato si riflette in tre documenti importanti, il cui materiale fornirà, l'anno successivo, le basi teologiche della Confessione di Augusta. I Documenti sono gli Articoli di Schwabach (ottobre 1529: in preparazione ad Augusta), Articoli di Torgau (marzo 1530 in vista della Dieta) e quelli relativi al Colloquio di Marburgo (ottobre 1529, risultato dei colloqui tra Lutero e Zwingli sull'Eucarestia). Con Zwingli venne trovato accordo praticamente su tutto tranne che sulla presenza del Corpo e del Sangue di Cristo nell'Eucaristia: Lutero la intendeva "reale", Zwingli ne dava un'interpretazione "simbolica". Vista l'impossibilità di appianare le dispute per vie che potremmo definire private, l'imperatore del Sacro Romano Impero, Carlo V, convocò nel 1530 la Dieta di Augusta. Chiamò i principi e i notabili dei territori tedeschi aderenti alle tesi di Wittenberg a riunirsi ed a esporre le loro convinzioni ai rappresentanti della chiesa "romana" e ai suoi sostenitori con la speranza di ridurre lo strappo teologico e dottrinale che si andava allargando. I Turchi erano in forte espansione, premevano ai confini dei territori d'Europa e l'Imperatore aveva bisogno di tutte le forze degli alleati per respingerli. Un conflitto interno rappresentava una minaccia resa ancor più grave dal contesto storico.

Alla Dieta di Augusta le Chiese Tedesche proposero 3 diverse confessioni: La *Confessio Augustana*, dei luterani, la *Fidei Ratio* di Zwingli e la *Confessio Tetrapolitana* di Bucero: punti di vista differenti che già delineavano le loro future divisioni tra Riformati (di Bucero, di Zwingli, di Calvino) e Luterani. Martin Lutero, impossibilitato a partecipare alla dieta perché bandito dall'Impero, chiese al suo grande amico, umanista e professore di teologia a Wittenberg, FILIPPO MELANTONE, di intervenire per dare una stesura organica di quelle idee che stavano cambiando il corso della storia d'Europa e il vivere quotidiano di molte coscienze. La Confessione doveva esibire i punti teologici fondamentali che i principi filo-luterani di Germania intendevano professare. Il documento venne presentato il 25 giugno 1530 in lingua latina e in lingua tedesca. Il linguaggio moderato era volto a trovare punti in comune per ricucire lo strappo che stava allontanando e spaccando in due tronconi quella che prima era un Chiesa sola: la Chiesa in Europa. In questa fase della riforma non c'era ancora, infatti, la chiara consapevolezza che la chiesa avrebbe subito una netta divisione in due campi e entrambe le parti erano ancora alla ricerca di una via che scongiurasse questa ipotesi.

Il documento consta di due parti:

la I parte (artt. I-XXI), i principali articoli di fede: La natura di Dio, Il peccato originale, Il Figlio di Dio, La giustificazione, Il ministero della Chiesa, La nuova obbedienza, La Chiesa, Cosa è la Chiesa, Il battesimo, La cena del Signore, La confessione, Il pentimento, La funzione dei sacramenti, L'ordine ecclesiastico, I riti

della Chiesa, Le questioni civili, Il ritorno di Cristo per il giudizio, Il libero arbitrio, La causa del peccato, Fede e buone opere, La devozione ai santi;

la II parte (artt. XXII-XXVIII), la correzione degli abusi: La Cena del Signore con ambedue le specie; Il matrimonio dei sacerdoti, La messa, La confessione, La distinzione degli alimenti, I voti monastici, Il potere ecclesiastico.

IV/2. **SCRITTURA E REALTA' ECCLESIALE NELLA CA (1530)**

2.1. Il rapporto tra realta' ecclesiale e Parola di Dio: CA IV, V, XIV. Il ministero ecclesiastico.

CA IV. La giustificazione: «Allo stesso modo insegnano che gli uomini non possono essere giustificati al cospetto di Dio in virtù delle proprie forze, dei propri meriti, delle proprie opere, ma sono giustificati gratuitamente, per opera di Cristo, mediante la fede, in quanto credano di essere accolti nella grazia e che i loro peccati siano rimessi per opera di Cristo, il quale, con la sua morte, diede soddisfazione per i nostri peccati. Questa fede Dio ci mette in conto come giustizia al suo cospetto, dice Paolo in Romani ai capitoli 3 e 4.»

CA V. Il ministero ecclesiastico: «Perché si possa ottenere questa fede è stato istituito il ministero di insegnamento del Evangelo e di amministrazione dei sacramenti. Infatti, per mezzo della Parola e dei sacramenti, come mediante degli strumenti, ci viene donato lo Spirito Santo che, dove e quando Dio vuole, produce la fede in coloro che ascoltano l'Evangelio; il che vuol dire che Dio, non in virtù dei nostri meriti ma in virtù di Cristo, giustifica coloro che credono di essere accolti nella sua grazia per l'opera di Cristo: «affinché riceviamo la promessa dello Spirito per mezzo della fede» (Galati 3). Condannano gli Anabattisti e gli altri, i quali credono che lo Spirito Santo sia dato agli uomini senza la parola esterna, ma solo mediante le loro particolari preparazioni ed opere.»

CA XIV. L'ordine ecclesiastico: «Quanto all'Ordine ecclesiastico, insegnano che nella Chiesa nessuno deve insegnare pubblicamente o amministrare i sacramenti, se non è stato a ciò chiamato secondo le norme.»

Per comprendere rettamente sia la "chiamata ordinata" che l' "annuncio pubblico" occorre farli derivare dalla radice di tutta la vita ecclesiale, in cui Parola, Spirito e fede guidano il loro gioco divino. E come il ministero dipende dalla Parola, così la chiesa dipende dal ministero. Questa interdipendenza ministero-Parola è presente nell'assoluzione e nell'insegnamento. La consolazione del perdono si realizza tramite la ministero della predicazione incondizionatamente e infallibilmente. Qui Parola e ministero diventano una sola cosa. I servitori della Parola non sono altro che una voce, che a partire dagli apostoli e attraverso i loro successori risuona forte e all'unisono. Da qui la condanna della CA degli Anabattisti «i quali credono che lo Spirito Santo sia dato agli uomini senza la parola esterna, ma solo mediante le loro particolari preparazioni ed opere». Dio ha istituito il ministero della predicazione, in modo che noi possiamo ottenere la fede giustificante. In CA V si insiste fortemente sull'effetto

del «*ministerium verbi*»: produce la fede. Il «*ministerium verbi*» non elimina il sacerdozio universale; la CA V non intende presentare il concetto di ministero della predicazione, collegandolo a all'ufficio istituzionale, ma piuttosto pensa ad un evento pneumatologico. Il ministero nel suo aspetto istituzionale si estende a tutta la comunità, anche se esso si concentra in una singola e determinata persona. E' questo fatto ha il suo fondamento reale in Dio e in Cristo.

2.2. Il rapporto tra realta' ecclesiale e Parola di Dio: CA XXI. Il culto dei santi.

CA XXI. Il culto dei santi: *«Sul culto dei santi insegnano che il ricordo dei santi può essere proposto al fine di imitare la loro fede e le loro buone opere, ciascuno secondo la propria vocazione; così l'imperatore può imitare l'esempio di Davide nel condurre la guerra per scacciare i turchi dalla patria, poiché ambedue sono re. Ma la Scrittura non insegna ad invocare i santi o a chiedere l'aiuto dei santi, perché ci presenta soltanto Cristo come mediatore, riconciliatore, sommo sacerdote e intercessore. E' lui che deve essere invocato, ed egli promise che avrebbe esaudite le nostre preghiere; egli approva pienamente questo culto, cioè che lo si invochi in ogni afflizione: «Se alcuno ha peccato, noi abbiamo un avvocato presso il Padre...» (I Giov. 2). Questa è pressappoco la sostanza della dottrina che si insegna da noi; è facile notare che in essa non vi è nulla che si discosti dalle Scritture, o dalla Chiesa cattolica o dalla Chiesa romana , per quanto ci è nota dagli scritti dei Padri. Stando così le cose, costoro che pretendono che i nostri siano considerati eretici, giudicano senza alcuna umanità e carità. Tutto il disaccordo verte su alcuni pochi abusi che, senza un fondamento sicuro, si sono insinuati nelle Chiese; a proposito dei quali, anche se vi fosse stata qualche divergenza, tuttavia sarebbe stato confacente ai vescovi un atteggiamento di tolleranza per cui, a motivo della confessione di fede che ora abbiamo esposto, sopportassero i nostri, dal momento che neppure i canoni sono così rigidi da esigere che i riti delle chiese siano i medesimi ovunque, né i riti di tutte le chiese furono simili in ogni tempo. Comunque, presso di noi, gli antichi riti, per la maggior parte, sono stati diligentemente conservati. E' falsa infatti la calunnia secondo la quale nelle nostre chiese sarebbero state abolite tutte le cerimonie e tutte le antiche istituzioni. In realtà ci fu una pubblica protesta perché in certe pratiche e consuetudini popolari si erano introdotti alcuni abusi. E questi, poiché non si poteva approvarli in buona coscienza, sono stati corretti in qualche aspetto.»*

La critica ai santi è legata alla Parola. Il loro esempio non basta se non aderisce alla Parola. D'altra parte i veri santi sono quelli da cui la Parola predicata è supportata dal sacrificio della vita. Ciò spiega perché durante la vita di Lutero ci sono "santi" nella chiesa evangelica: essi sono i martiri che hanno sigillato l'annuncio del vangelo con il loro sangue. I santi "evangelici" non parlano attraverso le loro reliquie, ma tramite la Parola che dopo la loro morte tramite essi viene ricavata, conosciuta e creduta. Ogni annuncio autentico è annuncio di Cristo. Tramite la Parola le comunità e Cristo stesso trovano i loro santi. Cristo è il santo dei santi.

2.3. Il rapporto Parola di Dio e realta' ecclesiale: CA VII, VIII. La chiesa.

CA VII. La Chiesa: *«Allo stesso modo insegnano che la Chiesa una e santa sussisterà in perpetuo. Invero la Chiesa è l'assemblea dei santi nella quale si insegna l'Evangelo nella sua purezza e si amministrano correttamente i sacramenti. E per la vera unità della Chiesa è sufficiente l'accordo sull'insegnamento dell' Evangelo e sull'amministrazione dei sacramenti. Non è invece necessario che siano ovunque uniformi le tradizioni istituite dagli uomini, cioè i riti o le cerimonie; come dice Paolo: «Una sola fede, un solo battesimo, un solo Dio e padre di tutti...».*

CA VIII. Che cos'è la Chiesa?: *«Benché la Chiesa, propriamente parlando, sia l'assemblea dei santi e dei veri credenti, tuttavia, poiché nella vita presente vi sono frammisti molti ipocriti e malvagi, è consentito valersi dei sacramenti amministrati da malvagi, in conformità alla parola di Cristo: «gli scribi e i farisei siedono sulla cattedra di Mosè...». Infatti i sacramenti e la Parola, in virtù della disposizione e dell'ordine di Cristo, sono efficaci anche se sono amministrati da malvagi. Condannano i Donatisti e i loro simili, i quali sostenevano che non era lecito servirsi del ministero dei malvagi nella Chiesa e ritenevano che il ministero dei malvagi fosse inutile e inefficace.»*

Un elemento costitutivo della chiesa è il suo **LEGARSI ALLA PAROLA E AI SACRAMENTI**. Dio è creatore e signore della chiesa. Egli la guida *«originaliter et autoritative»* tramite la Parola per cui la chiesa dispone soltanto *«passive et ministerialiter, essendo creatura di Dio»*. Perciò la chiesa è sottomessa alla Parola di Dio e non la cambia, ma si fa modificare e dominare dalla Parola. **SE NON LO FA NON È LA CHIESA DI CRISTO**. Il Vangelo ha creato la chiesa e non il contrario; la Chiesa lo ha preso e gli ha creduto. La *«congregatio sanctorum»* non raffigura alcuna assemblea di gente completamente santa, ma è mista di santi e non credenti. Questa opposizione decisiva all'interno della *congregatio* porta alla tensione dentro la chiesa tra santi e non-santi. In questa chiesa è insegnato=predicato il "puro Evangelo" e amministrati i santi sacramenti rettamente secondo la parola di Dio. La santa chiesa di Dio si fonda sulla Parola e sui Sacramenti.

In definitiva Vangelo-sacramenti sono *«instrumenta»* *«per mezzo dei quali Dio dona il santo Spirito, il quale, dove e quando a Dio pare bene, produce la fede in quelli che odono il vangelo»* (cf. CA V, § 2). Il vangelo quindi non viene distinto in una maniera particolare dai mezzi sacramentali della grazia; nel mondo visibile lo spirito di Dio opera senza distinzione. Dio ha istituito Parola e sacramenti e tramite essi lascia correre liberamente lo Spirito. Tra predica e l'amministrazione dei sacramenti non c'è differenza; qui si applica soltanto una e la medesima pienezza di potere; una superiorità del *«ministerium verbi»* sul ministero battesimale, come chiedeva Zwingli, è esclusa da Lutero e dalla CA.

IV/3. TRADIZIONE E TRADIZIONI UMANE IN LUTERO, CA (1530) E AC (1531)

3.1. La Riforma e la TRADIZIONE della chiesa.

Il principio *sola Scriptura* dei Riformatori sembra dover eliminare dalla teologia cristiana ogni riferimento alla tradizione. In realtà la Riforma classica ebbe una

nozione molto positiva di tradizione. Ma i riformatori non hanno forse *rifiutato* la tradizione a favore della sola testimonianza della Scrittura? In realtà il loro scopo era quello di eliminare le aggiunte e le distorsioni umane dalle testimonianze bibliche. L'idea di un'interpretazione tradizionale della Scrittura era perfettamente accettabile per gli esponenti della riforma classica, *purché l'interpretazione tradizionale potesse essere giustificata*. Tra le varie correnti della Riforma solo quella radicale, «anabattismo», applicò integralmente il principio del *sola Scriptura*. Per i "fanatici" (così li chiama Lutero) come Müntzer, Schwenckfeld, ed altri ogni individuo ha il diritto di interpretare la Scrittura a proprio criterio, sotto la guida dello Spirito Santo. Perciò la Riforma radicale rifiutò la prassi del battesimo dei bambini come contraria alla Scrittura (in essa non c'è alcun riferimento esplicito a questa prassi) mentre la Riforma classica vi rimase legata. Ugualmente vennero respinte da alcuni radicali certe dottrine quali la trinità e la divinità di Cristo in quanto fondate su una base biblica inadeguata. La Riforma classica, invece, non contestò le dottrine tradizionali, come la divinità di Cristo e la dottrina della trinità, perché si era convinti che tali interpretazioni tradizionali della Scrittura fossero corrette. La prassi del battesimo dei bambini venne conservata perché ritenuta coerente con la Scrittura. Contro il pericolo dell'individualismo la Riforma classica sottolineava l'INTERPRETAZIONE TRADIZIONALE che la chiesa aveva dato della Scrittura in tutti i casi in cui tale interpretazione era da considerarsi corretta. La critica era rivolta contro quegli elementi in cui la teologia e la prassi cattoliche erano andate molto al di là della Scrittura o la contraddicevano.

Contro le deformazioni nel periodo medievale i Riformatori SI APPELLAVANO AI "PADRI", considerati interpreti generalmente affidabili della Scrittura. Il loro apprezzamento degli scritti dei "padri", in particolare di Agostino, si basava sul fatto che li consideravano esponenti di una teologia biblica. In altre parole, i Riformatori erano convinti che i "padri" cercassero di elaborare una teologia basata sulla sola Scrittura, così come essi stavano cercando di fare nel XVI secolo. I "padri" meritavano dunque di essere considerati esegeti della Scrittura degni di fede. Anche se i Riformatori, forti dei nuovi metodi di critica testuale, si permettevano di correggere i "padri" su questioni di dettagli, ma pronti ad accettare la "testimonianza patristica" come un'interpretazione nell'insieme attendibile della Scrittura. Questa concezione del "principio *sola Scriptura*" consentiva ai riformatori di attaccare sia gli "esaltati" (dare autorità alla "testimonianza dei padri" che i cattolici (superare le deviazioni medievali rivalutando la "era patristica").

3.2. Il diritto di INTERPRETARE la Bibbia

Nella Riforma classica esiste un consenso generale sul fatto che la SCRITTURA È IL CONTENITORE DELLA PAROLA DI DIO. Tale parola per quanto data una sola volta in un momento bene definito del passato, può essere riscoperta da ogni generazione successiva che se ne può appropriare SOTTO LA GUIDA DELLO SPIRITO SANTO. Nell'*Appello alla Nobiltà* del 1520 Lutero dichiara che i "papisti" per eliminare ogni possibilità di riforma della chiesa (una delle tre muraglie) hanno

eretto il principio che solo il papa ha la competenza di interpretare la Scrittura. Novello Giosué Lutero abbatte questa muraglia affermando che ogni cristiano ha diritto di interpretare le Scritture²¹. Tale ottimismo esegetico (un normale e pio credente è perfettamente in grado di leggere la Scrittura e ricavarne pienamente il senso) trova più tardi delle serie difficoltà ad esempio nella controversia con Zwingli sull'interpretazione del passo biblico *hoc est corpus meum*. Per Lutero tale testo significa esattamente quello che dice; non così per Zwingli che traduce l'*est* con *significat*. I riformatori classici come i luterani, negando l'affermazione cattolica di una istituzione ecclesiastica romana [la tradizione] abilitata a dare della Scrittura l'interpretazione attendibile e vincolante, affrontano la difficoltà offrendo il filtro dei Catechismi (*Piccolo e Grande Catechismo* di Lutero nel 1529), in cui viene offerto ai lettori uno schema mediante il quale essi potevano dare un significato alla Scrittura.

3.3. Le tradizioni umane nella chiesa

AC VII e VIII. Sulla chiesa: «[...] Per la vera unità della chiesa non è necessario che vi siano dappertutto le stesse tradizioni umane o gli stessi riti o cerimonie, ma è sufficiente l'accordo sulla dottrina del vangelo e sull'amministrazione dei sacramenti. Gli evangelici parlano di vera unità, vale a dire l'unità spirituale, senza la quale non può esistere la fede del cuore o la giustizia del cuore davanti a Dio. Per questa unità non è necessaria l'uniformità dei riti, perché la giustizia che si ottiene per la fede non è una giustizia legata a certe tradizioni, come la giustizia della Legge era legata alle cerimonie mosaiche. Questa giustizia, invece, la giustizia del cuore è qualcosa che vivifica i nostri cuori»

CA XV. Sui riti nella chiesa: «Avvertiamo inoltre che le tradizioni umane, istituite per placare Dio, per meritare la grazia e dare soddisfazione per i peccati, sono contrarie al Vangelo e alla dottrina della fede. Pertanto i voti e le tradizioni riguardanti i cibi, i giorni ecc., istituiti per meritarsi la grazia e dare soddisfazione per i peccati, sono inutili e contrari al Vangelo.»

AC XV. Sulle tradizioni umane nella chiesa: «[...] Nessuna tradizione è stata istituita dai santi Padri con il disegno che dovrebbe meritare la remissione dei peccati, o la giustificazione, ma sono stati istituiti per la ragione dell'ordine nella Chiesa e per motivi di tranquillità. [...] Gli apostoli ci obbligano ad opporci a questa dottrina [=i vescovi hanno il potere di istituire dei culti (tradizioni) come se essi giustificassero o fossero necessari in vista della giustificazione] con l'insegnamento e l'esempio. Ci costringono a insegnare che le tradizioni non giustificano; che non sono necessarie per la giustificazione; che nessuno dovrebbe introdurre o ricevere tradizioni con l'opinione che meritano la giustificazione. [...] Infine, da dove siamo resi certi che i riti istituiti dagli uomini senza il comando di Dio giustificano, dal momento che nulla può essere affermato della volontà di Dio senza la Parola di Dio? E se Dio non approva questi riti? Come affermano dunque gli avversari che essi giustificano? Senza la Parola e la testimonianza di Dio questo non può essere affermato. E Paolo dice, Romani 14,23 "Tutto ciò che non viene dalla fede è peccato". Ma poiché questi riti non hanno la testimonianza della Parola di Dio, la coscienza deve avere il dubbio che essi

piacciono a Dio. [...] Qui abbiamo Paolo [Col 2, 20ss.], come un campione costante, il quale sostiene ovunque che queste osservanze non giustificano né sono necessarie oltre alla giustizia della fede.»

CA XXVI. Sulla distinzione degli alimenti: «Da questa convinzione sul valore delle tradizioni ne sono derivati molti inconvenienti nella Chiesa. In primo luogo, fu oscurata la dottrina della grazia e della giustizia che proviene dalla fede, che è la parte principale del Evangelo e che bisogna far emergere e mettere in risalto nella Chiesa, affinché si conosca bene il merito di Cristo e affinché la fede che crede che i peccati ci sono rimessi per i meriti di Cristo, sia posta molto al di sopra delle opere e di ogni altro atto di culto. Per questo motivo anche Paolo insiste moltissimo su questo punto, rimuove la legge e le tradizioni umane per dimostrare che la giustizia cristiana è qualcosa di diverso dalle opere di questo genere, e precisamente è fede che crede che noi siamo accolti nella grazia di Dio per i meriti di Cristo. Ma questa dottrina di Paolo è stata quasi del tutto soffocata dalle tradizioni, le quali generarono la convinzione che, per mezzo della distinzione dei cibi e altre simili pratiche di culto, si dovesse meritare la grazia e la giustizia.

CA XXVIII. Sul potere ecclesiastico: «Ma, se i vescovi insegnano o istituiscono qualcosa di contrario al Evangelo, le chiese hanno in tal caso il comandamento di Dio che vieta loro di obbedire. Matteo 7,15: "Guardatevi dai falsi profeti". Galati 1,8: "Quand'anche un angelo dal cielo vi annunciasse un Evangelo diverso, sia anatema". II Co. 13,8: "Non possiamo nulla contro la verità, possiamo solo per la verità". E ancora: "Ci è stata data l'autorità per edificare, non per distruggere" [Corinzi 13:10]. E così ordinano pure i canoni (II, quaest. VII, cap. Sacerdotes, cap. Oves). Anche Agostino nell'epistola contro Petiliano, dice: "Ai vescovi cattolici non si deve obbedire se sbagliano in qualche caso o esprimono pareri contrari alle Scritture canoniche di Dio". [...] Ma su tale questione i nostri insegnano che i vescovi non hanno il potere di prescrivere qualcosa che sia contrario al Evangelo, come abbiamo già prima dimostrato. E lo ammettono anche i canoni, nella distinct. 9,64 pienamente. D'altronde è contro la Scrittura istituire delle tradizioni al fine di dare soddisfazione, mediante la loro osservanza, per i nostri peccati, o per meritare di essere giustificati. Si reca offesa, infatti, alla gloria del merito di Cristo, se riteniamo di essere giustificati con tali osservanze.

¹ Bibliografia di riferimento: O. H. PESCH, *Martin Lutero. Introduzione storica e teologica*, Queriniana, Brescia 2007, 241-271 [qui 246-251]; M. LIENHARD, *Au coeur de la foi de Luther: Jésus Christ*, Desclée, Paris 1991 [qui 234-237]; *Il Cristo predicato. Sermoni domenicali e festivi. Antologia*, Introduzione e note di Stefano Cavallotto, Trad. di F. Belski, Paoline, Milano 2011, 21-26ss.; L. ZAK, *La chiesa come strumento dello Spirito Santo nella teologia di Martin Lutero*, in *Passione per Dio. Spiritualità e teologia della Riforma a 500 anni dal suo albeggiare*, a cura di N. Ciola, EDB, Bologna 2018, 259-289; CORSANI, *L'impatto della Lettera ai Romani sulla fede della chiesa*, in AA.VV., *Lutero nel suo e nel nostro tempo. Studi e conferenze per il 5° centenario della nascita di M. Lutero*, Claudiana, Torino 1983, 137-150; VOGEL, *La terminologia della grazia nella Bibbia di Lutero e in altre*

traduzioni tedesche coeve, in FERRARIO-VOGEL, *Rileggere la Riforma. Studi sulla teologia di Lutero*, Torino, Claudiana, 2020, pp. 73-86; R. PENNA, *Simul iustus et peccator. Valutazione biblica del motto di Lutero a commento di Rm 4,7 in Passione per Dio. Spiritualità e teologia della Riforma a 500 anni dal suo albeggiare*, a cura di N. Ciola, EDB, Bologna 2018, 87-110; L. VOGEL, *Simul iustus et peccator. nel pensiero teologico di M. Lutero, Una lettura storica*, in *Passione per Dio. Spiritualità e teologia della Riforma a 500 anni dal suo albeggiare*, a cura di N. Ciola, EDB, Bologna 2018, 111-131.

² Cf. *I concili e la chiesa...* 1539, LOS 9, 303-306 (WA 50, 624, 21-625, 9)

³ Cf. *Del papato romano...* 1520, SP 82-83) (WA 6, 298, 6-36).

⁴ Cf. *Del papato romano...* 1520, SP 79-81) (WA 6, 297, 37-40).

⁵ Cf. *Del papato romano...* 1520, SP 84-85) (WA 6, 299, 31-35).

⁶ Il famoso "papista" di Lipsia contro cui è rivolto questo scritto è il francescano Agostino di Alveltdt, autore di *Super apostolica sede*, un'apologia del papato uscita nel maggio 1520.

⁷ Cfr. Lc 2, 19. Emerge qui in modo abbastanza chiaro una caratteristica fondamentale della visione di Lutero, non sempre adeguatamente evidenziata dagli studiosi, vale a dire che l'esperienza salvifica del cristiano, fondata sull'incontro personale di fede con Cristo nella sua Parola annunciata, non è riducibile ad un fatto intimistico e soggettivistico, ma per essere inverata ha bisogno della comunità ecclesiale credente e visibile. Ovviamente una comunità, al cui giudizio e decisione lo stesso insegnamento e ministero dei pastori e dei predicatori vanno sottoposti per essere legittimati e dichiarati autentici.

⁸ Cf. *Il Cristo predicato...*, 197-199.

⁹ Cf. *Piccolo e Grande Catechismo...* 1529, LOS 1, 238-247 (BSLK 654-657).

¹⁰ Cf. *Piccolo e Grande Catechismo...* 1529, LOS 1, 149-150 (BSLK 582,43-583,34).

¹¹ Cf. *Piccolo e Grande Catechismo...* 1529, LOS 1, 238-239 (BSLK 654-655).

¹² Così G. Miegge citato da Corsani, *L'impatto...*, 139-140.

¹³ Citato in Corsani, *L'impatto...*, 140: *Römervorlesung...* 1515-16 (WA 56, 157)

¹⁴ Citato in Corsani, *L'impatto...*, 141: *Römervorlesung...* 1515-16 (WA 56, 3-4)

¹⁵ Citato in Corsani, *L'impatto...*, 141: *Römervorlesung...* 1515-16 (WA 56, 169ss.)

¹⁶ Citato in Corsani, *L'impatto...*, 142: *Römervorlesung...* 1515-16 (WA 56, 169ss.)

¹⁷ Citato in Corsani, *L'impatto...*, 143-145: *Schriften 1543/46* (WA 54, 185, 12-186,20)

¹⁸ Citato in Corsani, *L'impatto...*, 147: *Galatervorlesung (cap. 1-4) 1531* (WA 40 I, 589)

¹⁹ Cf. *Lezioni sulla lettera ai Romani (1515-1516)* [Pani], I, 203-204 e anche 201-202 (WA 56, 269-272).

²⁰ Bibliografia di riferimento: https://it.wikipedia.org/wiki/Confessione_augustana; W. MAURER, *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*, Bd. 1., *Einleitung und Ordnungsfragen*, Gütersloh, Mohn 1976; Bd. 2., *Theologische Probleme*, Gütersloh, Mohn 1978, passim.; ALISTER E. MCGRATH, *Il pensiero della Riforma. Lutero - Zwingli - Calvino - Bucero, Una introduzione*, Claudiana, Torino 1995², passim; Ph. MELANCHTON, *La Confession d'Augsbourg et l'Apologie de la Confession d'Ausbourg*, tr. P. Jundt, Pref. P. Chaunu, Du Cerf, Paris 1989, passim.;

²¹ Cf. *Alla Nobiltà cristiana...* 1520, SP 129, 137-138) (WA 6, 412).