

GUERRA E PACE IN MARTIN LUTHER STORIA ED EVANGELO*

Si sa che il pensiero di Lutero è andato costruendosi nel tempo, sollecitato di volta in volta dalle vicende storiche concrete nelle quali il Riformatore si trovò a prendere parte attiva, per dare una risposta coerente con la sua riscoperta dell'Evangelo agli interrogativi che gli si presentavano. È questo anche il caso dei due conflitti più grandi e celebri sui quali egli fu interpellato e dovette prendere posizione: il pericolo turco, che minacciava la sopravvivenza della cristianità dall'esterno, e la cosiddetta guerra dei contadini, che causò notevoli disordini sociali all'interno della Germania. Si trattava, a dire il vero, di due fenomeni storico-sociali piuttosto annosi, per non dire plurisecolari, che avevano già alle spalle una lunga sequenza di conflitti bellici e insurrezioni nel mondo occidentale. Lutero si interessò ai Turchi per circa venticinque anni della sua vita, tra il 1518 e il 1543, inserendosi in un dibattito che da molti secoli condizionava i difficili rapporti conflittuali tra l'Occidente e l'impero

* All'origine di questo breve saggio stanno tre occasioni diverse: una lezione su Lutero e i Turchi da me tenuta all'Istituto di Studi Umanistici Francesco Petrarca nell'ambito del corso *Cosmopolitismo e tolleranza dall'Antichità al Rinascimento* (Milano, 8 ottobre - 10 dicembre 2002); una conferenza in cui esposi il problema della guerra e della pace in Lutero al XV Convegno Internazionale *Guerra e pace nel pensiero del Rinascimento* (Chianciano-Pienza, 14-17 luglio 2003); una relazione su pace e polemica religiosa in Lutero da me presentata all'Assemblea generale della «Fédération Internationale des sociétés et instituts pour l'étude de la Renaissance» (FISIER, Milano, 29 novembre 2003). Per i tre incontri ringrazio in particolare la Prof. Luisa Rotondi Secchi Tarugi. Questo testo uscirà prossimamente anche negli Atti del Convegno di Chianciano-Pienza.

ottomano¹. Analogamente si può dire che egli si sia accostato fortuitamente ai disordini causati dalla rivolta dei contadini e che, negli anni 1524-1525, si sia interessato in modo intenso alla questione, prendendo così posizione all'interno di una lunga serie di moti sovversivi che avevano sanguinosamente segnato le contrade d'Europa a partire dalla fine del XIII secolo².

Perciò, in modo sintetico, ho intenzione di trattare anzitutto, in due momenti successivi, l'elaborazione del pensiero del Riformatore sul problema turco (I) e sulla questione contadina (II). Questa duplice indagine porterà alla luce, quale fondamento unico da cui sgorgano le principali linee di soluzione individuate da Lutero, la sua dottrina del duplice regno (III). Infine occorrerà precisare il concetto di *pax evangelica* secondo il Riformatore (IV), per concludere con qualche considerazione sulla storia e sull'Evangelo che in essa si inserisce (V).

I

Dopo la presa di Costantinopoli (1453) ad opera di Maometto II, che regnò dal 1451 al 1481, l'impero ottomano costituì un crescente

¹ A modo di introduzione si dia uno sguardo alla tabella che riporta le date principali delle guerre islamico-cristiane tra VII e XVI secolo in J.-P. Roux, *L'Islam en Occident: Europe-Afrique*, Paris, Payot, 1959, 75-78. Più aggiornato ed efficace sull'argomento è P. PARTNER, *Il Dio degli eserciti. Islam e Cristianesimo: le guerre sante*, Torino, Einaudi, 1997, 204-210 (per la posizione di Lutero e Calvino), 352-356 (tabella cronologica degli scontri). Per gli eventi più immediatamente a ridosso dei tempi di Lutero, si veda in particolare J. MATUZ, *Das Osmanische Reich. Grundlinien seiner Geschichte*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ³1994, 115-125, con una precisa tabella cronologica degli accadimenti dal 1521 al 1541 alle pp. 293-294.

² In Svizzera si registra una sommossa nel 1291; nel 1323 i contadini insorsero nelle Fiandre contro i principi, i nobili e la Chiesa; la cosiddetta «Jacquerie» scosse la Francia del Nord nel 1356, mentre nel 1381 consta un'altra sommossa dei contadini in Inghilterra. Movimenti di questo genere si incontrano anche in Ungheria, in Germania e in Spagna tra XV e XVI secolo, anzi in Germania tra il 1470 e il 1520 si contano decine di sommosse dei contadini contro i loro padroni. In ogni caso i moti non terminarono nel 1525, ma continuarono nell'Austria Superiore (1595-1597) e, nel corso dei secoli XVII e XVIII, in Francia, in Inghilterra, in Europa sudorientale e in Russia. Per una prima informazione sulla vastità del fenomeno vedi G. FRANZ, s.v. *Bauernkrieg 1524-25 (Vorgeschichte)*, in RGG³, edizione elettronica, Berlin, Directmedia, 2000 (Digitale Bibliothek, vol. 12), 3187-3191. G. MARON, «s.v. Bauernkrieg», in *TRE* 5 (1980) 319-338.

motivo di apprensione per tutto l'Occidente, soprattutto dal momento in cui Solimano I, il Magnifico (1520-1566)³, volle accrescere lo splendore del suo regno, forte delle proprie mire espansionistiche. L'Occidente tremò, quando nel 1521 Belgrado, allora in Ungheria, cadde in possesso dei turchi. Nondimeno la situazione apparve particolarmente critica dopo la sconfitta di Mohács (29 agosto 1526) che, per secoli, vide scomparire dalla scena politica l'Ungheria come stato indipendente. In quella circostanza il re Luigi II d'Ungheria (1506-1526) non era riuscito a fare giungere gli aiuti esterni. Infatti suo cognato, l'Imperatore Carlo V, era impegnato nello scontro con la Lega di Cognac, una coalizione antiasburgica nella quale si erano alleati contro di lui il Papa, la Francia, Venezia, Firenze e Milano. Dopo l'eccidio di Mohács, nel quale il giovane re Luigi II perse la vita, l'Ungheria fu divisa in due parti. La zona occidentale cadde sotto il dominio di re Ferdinando d'Asburgo, fratello di Carlo V, mentre la parte orientale entrò nella sfera di potenza turca, con l'elezione di un magnate ungherese a re d'Ungheria, Giovanni Zápolya (o Szapolyai), che riconobbe la sovranità osmanica. Nel 1529 Solimano il Magnifico sferrò un potente attacco contro Vienna. Buda, sulla riva destra del Danubio, venne conquistata e sottratta agli Asburgo, mentre la presa di Vienna non riuscì. Dopo vari tentativi diplomatici di pace intercorsi tra Vienna ed Istanbul il conflitto con l'Austria, da parte osmanica, riprese nel 1532: la fortezza di Kőszeg (in tedesco Güns) fu presa, mentre Vienna fu costretta a pagare un tributo per garantirsi la pace. Un altro momento particolarmente delicato si presentò alla morte del re vassallo Giovanni Zápolya († 1540). Infatti, in seguito al trattato di Varadino (1538), Ferdinando d'Asburgo pensava di impadronirsi dell'intera Ungheria, ma proprio allora ripresero le offensive delle truppe osmaniche contro gli Asburgo. Solimano il Magnifico riuscì ad annettersi nel 1541 insieme con Buda (in tedesco Ofen) anche la parte mediana dell'Ungheria⁴. La zona orientale del territorio ungherese fu concessa da

³ Fino a poco tempo fa la storiografia corrente lo indicava come Solimano II, con riferimento al principe Solimano (figlio del sultano Bayazid I), che veniva computato nella serie dei sultani ottomani. Nondimeno questo principe o emiro Solimano († 1411) fu solo uno dei pretendenti alla successione al trono di suo padre, nel decennio di interregno tra la morte di Bayazid I († 1402) e l'effettiva successione al trono da parte di Maometto I (1413-1421), fratello del principe Solimano.

⁴ In altra occasione ho ricordato come questi eventi avessero suscitato un certo subbuglio nell'ambiente di Wittenberg, in particolare come tali vicende siano state l'occasione prossima per la stesura della *Declamatio de Ambrosio* di Filippo Melanctone. Cf F. Buzzi, «La recezione di Ambrogio a Wittenberg», in *Nec timeo mori* (Atti

Solimano il Magnifico al figlio di Giovanni Zápolya e di Isabella di Polonia (1519-1559), regina d'Ungheria, cioè a Giovanni Sigismondo Zápolya (1540-1571), che ottenne il titolo di voivoda di Transilvania (detta in tedesco Siebenbürgen), regione che divenne un principato vassallo degli ottomani. Invece la zona occidentale del territorio rimase agli Asburgo e da allora cominciò a chiamarsi Regno d'Ungheria.

Nel quadro di questi eventi, qui sommariamente evocati, anche Lutero fa sentire la propria voce, tenendo conto non solo dell'offensiva turca, ma anche dei modi di reagire tanto della Chiesa di Roma quanto dell'Imperatore e, più in generale, dei principi cristiani. Importa sottolineare, da subito, che la presa di posizione di Lutero sulla questione turca muove da una concezione profondamente religiosa, prima che politica, nella quale si articolano i suoi vari interventi, a partire dal primo⁵. Contro la tendenza generale della cristianità, che allora intendeva lottare (invero molto più a parole che non a fatti) contro i turchi, procurandosi i beni finanziari necessari mediante la predicazione di indulgenze e il versamento di tasse speciali a favore di grandi crociate, Lutero pensa che il pericolo turco costituisca per la cristianità una prova inviata da Dio. Nelle *Resolutiones disputatorium de indulgentiarum virtute* (1518), egli esprime fondamentalmente i seguenti concetti. Anzitutto è errato cercare di risolvere con una guerra armata esterna ciò che dovrebbe essere affrontato con la battaglia interna volta ai propri vizi. Infatti i turchi sono uno strumento nelle mani di Dio, il quale per loro tramite intende indurci a conversione e penitenza. Dunque sarebbe sommamente pericoloso ed empio cercare di contrastare Dio⁶. Queste affermazioni, il cui senso era piuttosto quello di portare alla luce le condizioni di vita spirituale della cristianità per indurla al ravvedimento, vennero inte-

del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di Ambrogio, Milano, 4-11 aprile 1997), a cura di F. Pizzolato e M. Rizzi, Milano, Vita e Pensiero, 1998, 569-583: 578.

⁵ La questione è stata recentemente trattata in due saggi importanti qui tenuti costantemente presenti: R. MAU, «Luthers Stellung zu den Türken», in H. JUNGHANS (ed.), *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546*. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag, Göttingen, V&R, 1983, I, 647-662; II, 956-966; M. BRECHT, «Luther und die Türken», in B. GUTHMÜLLER - W. KÜHLMANN (edd.), *Europa und die Türken in der Renaissance*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2000, 9-27.

⁶ Cf WA 1, 535, 35-39: «Licet plurimi nunc et iidem magni in ecclesia nihil aliud somnient quam bella adversus Turcam, scilicet non contra iniquitates, sed contra virgam iniquitatis bellaturi deoque repugnaturi, qui per eam virgam sese visitare dicit iniquitates nostras, eo quod nos non visitamus eas».

se alla lettera, come se significassero da parte di Lutero la volontà di non opporsi in assoluto all'avanzamento dei turchi. Comunque si vogliano interpretare le espressioni di Lutero, Roma condannò la seguente proposizione: «Proeliari adversus Turcas est repugnare Deo visitanti iniquitates nostras per illos»⁷. Ma Lutero, reagendo tra l'altro anche con lo scritto *Grund und Ursach* (1521)⁸, si difese, precisando bene quale fosse la sua intenzione, nel modo già sopra accennato: lo si accusa, come se egli avesse detto di non voler combattere contro i turchi, insomma come se sostenesse che «wydder den Turcken nit zu streitten sey», mentre egli voleva dire che noi dobbiamo «zuvor unsz bessern und [uns] eynen gnedygen got machen»⁹. Proprio in questa ricerca tormentata e spirituale del Dio misericordioso si rivela la specificità di questa posizione di Lutero, che per altri versi, per lo meno quanto alla volontà di scoraggiare l'idea di una crociata guidata da Roma, potrebbe essere assimilata a quella di altri umanisti suoi contemporanei quali, per esempio, Erasmo e Ulrich von Hutten¹⁰.

Certo Lutero si dimostra ancora critico nei confronti dell'Imperatore, quando questi nell'Editto di Norimberga (1524) dichiara necessaria la campagna militare contro i turchi¹¹. Tuttavia, anche in questo caso, egli non intende opporsi in assoluto alla necessità di difendersi dal pericolo turco, quanto piuttosto criticare la presunzione dell'Impera-

⁷ Bolla *Exurge Domine* di Leone X, 15 giugno 1520, in H. DENZINGER - A. SCHÖNMEITZER, *Enchiridion symbolorum*, Freiburg i. B., Herder, ³⁴1967, 361, n. 1484.

⁸ Il titolo completo è *Grund und ursach aller Artickel D. Martin Luther, szo durch Romische Bulle unrechtlich vordampt seyn*, in WA 7, 299-457, in particolare a p. 309.

⁹ Vale a dire: dobbiamo anzitutto migliorare noi stessi e ottenere un Dio benevolo nei nostri confronti: WA 7, 443, 19-21.

¹⁰ Ovviamente per motivi diversi. Erasmo era un «pacifista» intransigente, come risulta dalla *Querela pacis*. Cf ERASMO DA ROTTERDAM, *Il lamento della pace*, testo latino a fronte, a cura di C. Carena, Torino, Einaudi, 1990, 78: «Si cupimus Turcas ad Christi religionem adducere, prius ipsi simus Christiani». Von Hutten, invece, da uomo «combattivo» qual era, riteneva compito e gloria peculiare dei principi tedeschi, non certo di Roma, sconfiggere i turchi. Vedi lo scritto *Ad Principes Germanos ut bellum Turcis inferant exhortatoria*, in: ULRICH AB HUTTEN, *Opera quae extant omnia*, illustravit E.J.H. Münch, II, Berolini, Sumptibus G. Reimer, 1822, 465-522, in cui egli esorta fociosamente i principi tedeschi ad agire con coraggio: «Agite, ardete [...] quae so invadite, occupate, arripite, tenete! [...] Ab unis vobis universa Christianorum salus dependet» (*Ibid.*, p. 474).

¹¹ Per quanto riguarda il contesto storico e in particolare la necessità di raccogliere e organizzare gli aiuti dei principi cristiani per procedere contro i turchi, vedi: WA 15, 276, 1-277, 19.

tore di presentarsi come il *defensor fidei*, il difensore della fede e dei diritti di Dio. Questo sarebbe stato davvero troppo per lui! Che «un povero mortale sacco di vermi», appunto l'Imperatore, pretenda di difendere Dio o la fede cristiana¹², la quale è opera totalmente divina e invincibile, è cosa, per Lutero, del tutto inaccettabile! In realtà il potere di chi porta la spada, cioè dell'autorità secolare o civile, ha possibilità e ambiti di competenza ben più ridotti.

Fin qui però Lutero non aveva preso ancora una posizione chiara, esplicita e definitiva sulla questione turca. Egli fu da più parti sollecitato a farlo, finché nel 1529 uscì un suo scritto interamente dedicato alla questione. Si tratta del *Vom Kriege wider die Türken* [Della guerra contro i turchi], che era già pronto per la stampa alla fine del 1528¹³. Qui cerca anzitutto di fare piazza pulita di alcune tesi che in qualche modo vengono riferite a lui dalla gente, ma che egli non condivide affatto, come per esempio l'idea che non si debba combattere contro i turchi oppure che ai cristiani sia vietato il servizio militare o, ancora, che ci si debba augurare di vivere sotto il dominio dei turchi¹⁴. Lutero, senza rinnegare le sue affermazioni precedenti, ne chiarisce il senso in rapporto alle circostanze storiche e soprattutto alla luce della dottrina relativa al «potere civile» o «autorità secolare» («die weltliche Obrigkeit») che nel frattempo egli ha potuto elaborare¹⁵. Sulla base del comando esplicito di Cristo di non opporsi al male, ma di sopportare le ingiurie dei nemici, è evidente che si deve escludere la soluzione della crociata, propagandata dalla Chiesa di Roma. Non è dunque possibile combattere contro i turchi sotto il nome di cristiano, poiché ciò contrasta direttamente con il comando di Cristo¹⁶. Il fatto, dunque, che i turchi siano nemici dei cristiani non deve indurre questi a combattere con le armi contro quelli, ma a intraprendere piuttosto con se stessi una lotta spirituale, poiché più che contro il turco si deve combattere contro il loro Dio che è il

¹² Cf *Ibid.*, 277, 20-278, 21, in particolare a p. 278, 2-4.

¹³ L'opera *Vom kriege wider die Türcken* si trova in WA 30 II, 81-148, per il titolo vedi 107.

¹⁴ Cf *Ibid.*, 107, 9-20.

¹⁵ Si tenga presente che lo scritto di Lutero *Von weltlicher Oberkeyt* [Dell'autorità secolare] è del 1523. Esso è citato anche in WA 30 II, 109, 16-19; 112, 18, dove si cita altresì il lavoro di Lutero sulla liceità del servizio militare da parte dei cristiani e la bontà di tale ceto ed ufficio, alludo a *Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können* [Se anche le genti di guerra possano giungere alla beatitudine] (1526).

¹⁶ Cf WA 30 II, 110, 5-16; 111, 13-21.

diavolo¹⁷. La duplice dimensione della lotta è personificata, nello scritto di Lutero, da due figure: «Cristiano» e «l'imperatore Carlo»¹⁸.

Cristiano rappresenta il piccolo gregge di Cristo, il gruppetto di coloro che sono bene armati contro il Dio dei turchi, cioè il diavolo. Questa lotta si combatte con le armi della conversione e della penitenza, supplicando Dio perché abbia misericordia¹⁹.

Su un altro piano deve invece procedere la guerra condotta da «Kaiser Karol», che ha ricevuto da Dio il comando di difendere i suoi sudditi²⁰. Anche in questo caso, pur movendoci su un terreno politico, bisogna sottolineare che si tratta di un compito religioso, nel senso che si va a combattere contro i turchi con timore e umiltà davanti a Dio e per obbedire al suo comando, non già per conquistare gloria, onori e beni in questo mondo²¹. La guerra guidata dall'imperatore non è una «guerra di religione», nel senso che l'imperatore non può presentarsi come se fosse il *defensor fidei* o il protettore della Chiesa²²; egli, caso mai, interviene a questo unico titolo: eseguire il comando che Dio ha dato all'autorità secolare di proteggere le persone ad essa affidate²³. È un comando divino che deve essere preso sul serio, non come se si trattasse di un intervento lasciato alla discrezione dei principi²⁴; anzi, il fatto che essi non lo prendano sul serio suscita il sospetto che siano segretamente alleati dei turchi²⁵. Nello scritto di Lutero c'è anche un giudizio politico sulla situazione: certo l'imperatore ha il dovere di intraprendere questa lotta, ma egli non è tenuto a fare cose impossibili. In concreto egli non può fare nulla, quando i re e i principi tradiscono la causa comune²⁶. Nondimeno le rivalità e i disordini tra i principi potrebbero essere puniti proprio dai turchi, così come i moti dei contadini furono puniti dai principi²⁷.

¹⁷ A proposito del turco si ripete ancora una volta che egli è la «verga di Dio» e il «servitore del diavolo»: «Er ist Gottes rute und des Teu(e)ffels diener, das hat keinen zweifel»: WA 30 II, 116, 16-17; vedi anche *Ibid.*, 116, 26-27.

¹⁸ *Ibid.*, 116, 24.

¹⁹ WA 30 II, 116, 30-117, 5; 118-121; 129, 11-15.

²⁰ *Ibid.*, 129, 17-20; 129, 34-130, 15.

²¹ *Ibid.*, 130, 15-18.

²² *Ibid.*, 130, 22-28.

²³ *Ibid.*, 131, 18-31.

²⁴ *Ibid.*, 131, 32-132, 7; 132, 21-28.

²⁵ *Ibid.*, 133, 30.

²⁶ *Ibid.*, 143, 26-31.

²⁷ *Ibid.*, 145, 9-12.

La questione turca registrò un picco di interesse, quando nel 1529 gli ottomani minacciarono di prendere Vienna. A questo punto Lutero identificò in loro il nemico escatologico. Quando le truppe osmaniche furono costrette, nello stesso anno, ad abbandonare la presa, egli ammonì di non cantare vittoria. Infatti il turco, secondo la sua interpretazione di Dn 7, 25, sarà nemico dei cristiani fino alla fine del mondo, rappresentando l'ultima ira del diavolo contro il cristianesimo²⁸. Perciò il mondo cristiano deve reagire nel duplice modo già detto: mediante la lotta spirituale interna e mediante la guerra guidata dai principi.

L'ultimo intervento importante di Lutero fu sollecitato dai principi tedeschi, quando, alla morte di Giovanni Zápolya (1540), vane si dimostrarono le pretese al trono d'Ungheria da parte del re Ferdinando d'Asburgo di fronte all'occupazione osmanica dei territori ungheresi, che allora erano sotto gli Austriaci, e alla presa di Buda da parte di Solimano il Magnifico nell'agosto del 1541. In questa circostanza Lutero scrisse *Vermahnung zum Gebet wider den Türken* [Esortazione alla preghiera contro il turco], che uscì nell'ottobre del 1541²⁹. In questo suo lavoro il Riformatore riprende temi che gli erano ormai consueti: deplora l'ingratitude dei tedeschi riguardo all'Evangelo³⁰, il rozzo fraintendimento della libertà cristiana³¹, il culto di mammona³² e l'abuso del diritto³³. Occorre dunque pentirsi e convertirsi: allora l'aiuto di Dio arriverà certamente³⁴. È perciò beato chi viene sorpreso dalla morte in quest'opera di conversione spirituale personale e di concreta lotta armata contro il nemico. Dato che non si tratta di conquistarsi gloria e onore personale né di aumentare i propri possedimenti terreni, i cristiani che intraprendono contro satana questa guerra di difesa della propria fede conducono «einen gotseligen Krieg wider den Turcken und sind heilige Christen und sterben seliglich»³⁵.

²⁸ WA Br 5, 167, 16-17, lettera di Lutero a Niccolò Hausmann, da Wittenberg il 28 ottobre 1529; ma si veda anche un'altra sua lettera dello stesso giorno a Venceslao Link: «Turcam fugisse audimus. Sed Daniel 7 dicit, eum praeliaturum contra sanctos Dei, donec iudicium fiat et antiquus dierum sedeat. *Das möchten wir Deutschen uns wohl lassen gesagt sein*!»: *Ibid.*, 170, 20-23.

²⁹ Vedi WA 51, 577-625.

³⁰ *Ibid.*, 585, 13-19; 587, 17-25.

³¹ *Ibid.*, 587, 26-31.

³² *Ibid.*, 587, 32-588, 27.

³³ *Ibid.*, 588, 28-30.

³⁴ *Ibid.*, 593-594, 599-600, 604-605 e *passim*.

³⁵ Cioè: intraprendono «una guerra divinamente beata contro il turco e sono cristiani santi e muoiono beatamente», WA 51, 620, 7-8.

Come si vede, nel susseguirsi degli eventi tumultuosi della prima metà del XVI secolo, la posizione di Lutero si è precisata rimanendo sostanzialmente coerente con se stessa dall'inizio alla fine. Si notano alcune particolarità: la reazione contro i turchi porta i tratti spirituali di una conversione interna alla Chiesa che intraprende al tempo stesso una lotta contro la curia romana e i papisti, giudicati da Lutero più turchi dei turchi³⁶, e comporta in ogni caso una reazione armata contro gli ottomani, non certo secondo la forma di una crociata da combattersi sotto bandiera cristiana (tanto meno papale), bensì in nome del potere della spada conferito direttamente da Dio all'autorità secolare (imperatore e principi) per garantire l'ordine e la pace sociale. Ciò presuppone un'elaborazione abbastanza matura della dottrina luterana del duplice regno, su cui torneremo più avanti.

II

L'altro grave episodio conflittuale in cui Lutero intervenne è indubbiamente rappresentato dalla cosiddetta «guerra dei contadini»³⁷. Già la stessa dizione suscita qualche perplessità. Infatti – è stato giustamente osservato³⁸ – da parte dei contadini non si trattò di «guerra» in senso vero e proprio. Piuttosto si potrebbe dire che i sollevamenti e i disordini dei contadini furono trasformati in guerra dall'intervento armato dei principi. Ma neppure questa ammissione è giusta fino in fondo. Infatti, la stessa «Lega di Svevia», con il suo esercito capitanato dal generale Georg Truchsess di Waldburg³⁹, non intraprese una guerra quanto piuttosto una spedizione punitiva armata contro i contadini,

³⁶ Cf l'espressione «peiores Turcis esse Romam hodie puto me demonstrare posse»: WA Br I, 270, 11-14, lettera a Venceslao Linck del 18 dicembre 1518. Nell'*Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum* (1520), Lutero parla, tra l'altro, di «turchissimi Turcae»: «Sic in vindictam iniquitatis nostrae dedit nobis deus et Roma truculentiores, cruentiores, insatrabiliores Turcas, quam illi unquam fieri possunt. [...] intelligimus manum dei, percutientis nos in corpore et anima per hos Romanos Turcissimos Turcas»: WA 7, 141, 3-5. 8-9.

³⁷ Un primo quadro delle vicende storiche sulla guerra dei contadini e la figura di Thomas Müntzer è offerto da R. GARCIA-VILLOSLADA, «Martin Lutero», II: *In lotta contro Roma*, Milano, IPL, 1987, 245-251, 271-300; inoltre si veda il già citato MARON, *Bauernkrieg*, 319-338, ma anche P. BLICKLE, s.v. *Bauernkrieg* 1524-1525, in RGG⁴, I, 1998, coll. 1172-1175.

³⁸ MARON, *Bauernkrieg*, 333, 38-50.

³⁹ GARCIA-VILLOSLADA, «Martin Lutero», II, 292-294.

ponendo fine con la battaglia di Frankenhäusen alle sommosse verificatesi tra gli ultimi di marzo e la metà di maggio del 1525. Ma procediamo con ordine. Le sommosse erano iniziate con l'estate del 1524 nella zona sud occidentale della Foresta Nera vicino al confine svizzero. Poi i disordini, in dicembre, si spostarono nella Svevia. A Memmingen, nel marzo del 1525, uscì uno scritto che può ritenersi in qualche modo programmatico per questo vasto movimento. Si tratta dei cosiddetti *Dodici Articoli*, scritti da Sebastian Lotzer con l'aiuto di Christoph Schappeler⁴⁰. Le insurrezioni, attraverso la Germania superiore e la Franconia, raggiunsero la Turingia, l'Austria e la Svizzera. Mühlhausen divenne il centro dell'insurrezione capitanata da Thomas Müntzer. Invece in Tirolo e a Salisburgo il capo fu Michael Gaismair, un discepolo di Zwingli. Circa un terzo del territorio di cultura tedesca fu intaccato dai disordini. Restarono estranei alla guerra il ducato di Baviera, la Bassa Sassonia, lo Schleswig-Holstein, il Meclemburgo, la Pomerania, il Brandeburgo, la Sassonia orientale e la Slesia⁴¹.

La ricerca storica si è affannata a lungo nel tentativo di individuare le «cause» concrete di questo complesso fenomeno storico-sociale. Oggi è chiaro che queste cause non possono essere individuate in modo unilaterale in fattori solo economico-sociali o solo politici, unicamente giuridici o soltanto religiosi. Invece tutti questi elementi debbono essere, possibilmente, tenuti presenti insieme, senza lasciare valere schemi interpretativi aprioristicamente ideologici. Si dipana così la matassa intricata delle interpretazioni storiografiche che fino agli anni ottanta del XX secolo ruotano per lo più attorno alle due grandi tendenze: quella rappresentata dall'ideologia borghese tedesca a partire da Günther Franz⁴², attraverso gli sviluppi critici e correttivi che sono stati apportati alle sue tesi, fino a Peter Blickle⁴³ e

⁴⁰ Si può leggere il testo dei *Dodici Articoli* in H. BÖHMER, *Urkunden zur Geschichte des Bauernkrieges und der Wiedertäufer*, Berlin, de Gruyter, ³1933 (=1910), 3-10, dov'è riportato il documento intitolato: *Dye Grundlichen unnd rechten haupt Artikel, aller Baurtschafft unnd Hyndersessen der Gaistlichen unnd Weltlichen oberkayten, von wo(e)lchen sy sich beschwert vermainen* (*Ibid.*, a p. 3). Per la comprensione del testo vedi: P. BLICKLE, *La Riforma luterana e la guerra dei contadini: la rivoluzione del 1525*, Bologna, Il Mulino, 1983, 35-43 (orig. ted.: München, Oldenbourg, 1981). Quanto all'origine dei Dodici Articoli le ricerche sono sostanzialmente ferme ai risultati raggiunti da G. FRANZ, «Die Entstehung der "Zwölf Artikel" der deutschen Bauernschaft», *Archiv für Reformationsgeschichte* 36 (1939) 193-213.

⁴¹ Cf MARON, *Bauernkrieg*, 320, 46-48.

⁴² G. FRANZ, *Der deutsche Bauernkrieg*, München-Berlin, Oldenbourg, 1933.

⁴³ BLICKLE, *La Riforma luterana e la guerra dei contadini*; ID., *Der Bauernkrieg. Die Revolution des Gemeinen Mannes*, München, Beck, 1998, ²2002.

quella marxista-leninista inaugurata da Moisej Mendelevic Smirin⁴⁴. In particolare sembra difficile da precisare il rapporto intercorso tra il fatto della Riforma e le sommosse dei contadini. Non è per nulla possibile fare discendere, per linea retta, dalla dottrina e dalla predicazione di Lutero, come se si trattasse di una conseguenza intrinsecamente necessaria al suo insegnamento, le recriminazioni e i disordini di cui furono responsabili i contadini. Caso mai si può dire che la Riforma, per altro spesso malintesa e fraintesa anche da questa classe sociale (si pensi per esempio al tema evangelico della «libertà cristiana»), offrì in qualche modo ai contadini la possibilità di una presunta legittimazione alle proprie richieste, che sarebbe provenuta dalla parola di Dio, come dimostra il preambolo iniziale dei *Dodici Articoli*. In esso i contadini, per un verso, sostengono chiaramente che l'Evangelo è pacifista⁴⁵, ma, per un altro, paragonano la loro situazione a quella dei figli d'Israele che, dal potente intervento di Dio, furono liberati dalla propria condizione servile⁴⁶. In ogni caso, proprio grazie alla Riforma e la sua diffusione, le richieste dei contadini uscirono totalmente allo scoperto, provocando l'opinione pubblica.

I fatti relativi al biennio 1524-1525 sono abbastanza semplici da evocare. Si trattò in genere di un'insurrezione contro la nobiltà (principi, conti, abati, vescovi) e le classi che li servivano ricavandone profitto (giudei, avvocati, usurai). Era una lotta contro i privilegi dei ricchi e dei nobili che accomunava contadini, artigiani (tessitori, sarti, conciatori, tavernieri) e commercianti al minuto (contro le grandi società commerciali). Le rivendicazioni erano sostanzialmente contro le tasse, le decime, le esazioni, per ottenere, ad esempio, la possibilità di cacciare liberamente nei boschi, di pescare nei fiumi, di fare pasco-

⁴⁴ M.M. SMIRIN, *Die Volksreformation des Thomas Müntzer und der grosse Bauernkrieg*, Berlin, Dietz, ²1956. Una bibliografia ragionata e aggiornata dei principali studi e delle tendenze storiografiche dopo il 1933 (e fino al 1995) è stata raccolta da P. BIERBRAUER, «Kommentierte Auswahlbibliographie», in H. BUSZELLO - P. BUCKLE - R. ENDRES (edd.), *Der deutsche Bauernkrieg*, Paderborn-München-Wien-Zürich, F. Schöningh, ³1995, 353-407.

⁴⁵ «Zum ersten, ist das Euangelion nit ain ursach der Empo(e)rungen oder auffruren. Dye weyl es ain rede ist, von Christo dem verhaiss[e]n Messia, Welches wort und leben, nichts dann, liebe, Friede, Geduldt, unnd ainigkayten lernet»: BÖHMER, *Urkunden*, 3, 15-4, 20.

⁴⁶ «Wer will den willen gotes Tadlen? Wer will in sein gericht greiffen? Ja wer will seyner mayestet wyderstreben. Hat er die kinder Jsrahel zû jm schreyendt, erho(e)ret, und auss der hand Pharaonis erlediget? Mag er nit noch heut die seynen erretten?»: *Ibid.*, 4, 37-42.

lare il bestiame nei prati, senza dovere pagare imposte o tasse di alcuna specie. Nonostante il disordine generale che caratterizzò i moti dei contadini, essi riuscirono a organizzarsi in varie unioni. Tra l'altro nacque la «Confraternita evangelica» di circa 10.000 soldati che nell'agosto del 1524 entrò vittoriosa in Waldshut; nel febbraio 1525 i contadini della Svevia, unitisi ad altri, sotto la guida di Huldrich Schmid (fabbro) e Sebastian Lotzer (cuoiaio), in numero di circa 30.000, costituirono l'«Associazione cristiana dei contadini», redigendo le loro rivendicazioni nei famosi *Dodici Articoli*⁴⁷.

Nelle vicende della guerra giocò senz'altro un ruolo importante la figura di Thomas Müntzer (1489-1525). Oggi gli storici sottolineano all'unanimità che sarebbe sbagliato interpretare immediatamente la sua figura come se egli fosse stato un agitatore sociale di professione e le sue concezioni muovessero fondamentalmente da un nucleo di pensiero politico-sociale⁴⁸. Egli fu piuttosto un mistico, un profeta invasato dall'idea che occorresse inaugurare una nuova chiesa apostolica. Significative, da questo punto di vista erano state le sue esperienze: dopo avere approfondito lo studio di Taulero e della *Theologia Deutsch*, nel 1520 aveva conosciuto a Zwickau la predicazione mistico-chiliastica del tessitore Nikolaus Storch ed aveva cominciato ad assumere un atteggiamento critico, più o meno consapevole, nei confronti di Lutero e di quelli di Wittenberg⁴⁹. Scacciato da Allstedt e Mühlhausen per le sue idee religiose sovversive, incontrò nell'autun-

⁴⁷ Per questi eventi cf GARCIA-VILLOSLADA, «Martin Lutero», II, 279.

⁴⁸ Per le fonti: THOMAS MÜNTZER, *Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe*, con la collaborazione di P. Kirn, a cura di G. Franz, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1968. La monografia ormai diventata classica su Müntzer è quella di W. ELLIGER, *Thomas Müntzer. Leben und Werk*, Göttingen, V&R, ³1976, ma resta importante anche quanto su Müntzer scrisse R. VAN DÜLMEN, *Reformation als Revolution: soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation*, Frankfurt a. M., Fischer, ²1987 (München, DTV, ¹1977), 59-153. Si veda inoltre l'ottima raccolta di studi: S. BRÄUER - H. JUNGHANS (edd.), *Der Theologe Thomas Müntzer. Untersuchungen zu seiner Entwicklung und Lehre*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1989. Strumento indispensabile per gli studi in Italia, resta l'opera di Emidio Campi, al quale dobbiamo non solo uno studio monografico sulla figura di Müntzer, ma anche una recensione storiografica dei principali studi e la traduzione in lingua italiana dei testi del profeta di Zwickau: THOMAS MÜNTZER, *Scritti politici*, introduzione, versione e note a cura di E. Campi, Torino, Claudiana, ³2003.

⁴⁹ Sui profeti di Zwickau e i loro rapporti con Müntzer vedi: VAN DÜLMEN, *Reformation*, 80-84, e l'introduzione di E. Campi in MÜNTZER, *Scritti politici*, 18-20. Secondo van Dülmen la maturazione teologico-spirituale di Müntzer in questo tempo era già andata ben oltre le posizioni di Lutero, benché egli non ne fosse ancora esplicitamente consapevole (*Ibid.*, 84).

no del 1524 le sommosse contadine già in atto nella Foresta Nera. Probabilmente da questo momento in poi egli fu incline a vedere nei moti dei contadini lo strumento provvidenzialmente suscitato da Dio per attuare il suo programma escatologico⁵⁰.

Ciò che a noi qui maggiormente interessa è il suo particolare modo di intendere il «principio di autorità». Cercheremo di chiarirlo tentando una comparazione essenziale con la dottrina di Lutero⁵¹. Infatti la teologia dell'autorità secolare di Müntzer si presenta in esplicita dialettica con quella insegnata a Wittenberg. Tutto sta nella diversa interpretazione data rispettivamente da Lutero e da Müntzer al brano paolino di Rm 13, in cui, da un lato, si presenta il dovere di obbedire all'autorità⁵² e viceversa, dall'altro, si specificano i doveri dell'autorità nei confronti dei sudditi⁵³. Ora, mentre secondo Lutero i sudditi sono comunque tenuti a obbedire all'autorità, perché essa è stabilita da Dio, Müntzer finirà con il subordinare l'obbedienza all'autorità da parte dei sudditi alla condizione che questa adempia il proprio dovere esercitando la spada a loro favore. Inoltre, quanto a tale esercizio della spada, c'è un'altra differenza decisiva rispetto a Lutero. Infatti, mentre secondo Lutero l'autorità civile deve intervenire semplicemente per mantenere l'ordine e quindi anche per contenere eventuali disordini che potrebbero conseguire da un'eresia o altro in materia religiosa, Müntzer ritiene che essa abbia un compito più attivo e diretto, cioè che debba intervenire contro gli empì e gli eretici a stabilire e garantire la verità religiosa, insomma: la vera fede deve essere inculcata dallo stesso regime politico. Si tengano presenti alcune espressioni della famosa *Predica ai Principi* tenuta da Müntzer nel castello di Allstedt il 13 luglio 1524:

Poiché [quelli di Wittenberg] si sono fatti beffe di voi quando hanno giurato sui santi che i principi sono gente pagana a motivo del loro ufficio, e che devono limitarsi a preservare la concordia civile. Ah, dilette, su

⁵⁰ Cf ELLIGER, *Thomas Müntzer*, 627-675.

⁵¹ Sull'argomento, in dialogo critico soprattutto con C. HINRICHS, *Luther und Müntzer. Ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit und Widerstandsrecht*, Berlin, De Gruyter, 1962, ha raggiunto risultati convincenti E. WOLGAST, «Die Obrigkeits- und Widerstandslehre Thomas Müntzers», in S. BRÄUER - H. JUNGHAUS (edd.), *Der Theologe Thomas Müntzer*, 195-220.

⁵² Rm 13, 1-2: «Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit; non est enim potestas nisi a Deo; quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt. Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit».

⁵³ Rm 13, 4: «Non enim sine causa [potestas] gladium portat. Dei enim minister est, vindex in iram ei, qui malum agit».

questo cade la grande pietra e subito colpisce e scaraventa a terra tali macchinazioni della ragione, quando dice (Matteo 10, 34): «Io non sono venuto a portare la pace, ma la spada». Ma che cosa si deve fare con essa? Nient'altro che sopprimere ed eliminare i malvagi che ostacolano l'evangelio, se volete essere servitori non del Diavolo, ma di Dio, come vi esorta Paolo in Romani, 13, 4⁵⁴.

Perciò non lasciate vivere più a lungo gli operatori d'iniquità che ci distolgono da Dio (Deuteronomio 13, 6), poiché un empio non ha diritto a vivere se è di impedimento ai pii [...]. Questa è pure l'intenzione di San Paolo quando parla della spada dei governati conferita loro per fare vendetta contro i malvagi e per proteggere i pii (Romani 13, 4)⁵⁵.

Si rivela qui chiaramente la diversa dottrina sostenuta da Müntzer rispetto a Lutero. Mentre il Riformatore, sulla scorta della parola di Dio, prescriveva all'autorità civile un intervento limitato e passivo, semplicemente volto a impedire che la vita della società civile degenerasse nel caos totale, Müntzer pretendeva dai principi un coinvolgimento attivo volto a contrastare e, se fosse necessario, a uccidere chiunque impedisse la diffusione dell'Evangelo.

Si tratta ora di vedere in breve come intervenne Lutero in questa situazione complessa. I contadini, nei *Dodici Articoli*, avevano espresso la volontà che le loro richieste venissero esaminate da eminenti teologi, tra i quali nominarono anche Lutero accanto a Melantone, Osian-der, Bugenhagen e Brenz. Essi pensavano di trovare l'approvazione di Lutero, specialmente perché si muovevano nello spirito della *Treue Vermahnung* [Fedele esortazione] scritta dal Riformatore nel 1522, in cui egli sottolineava il carattere pacifico del Vangelo⁵⁶. Invece Lutero, nel suo scritto *Ermahnung zum Frieden* [Esortazione alla pace] dell'aprile 1525⁵⁷, intervenne in modo abbastanza deciso anche contro di

⁵⁴ MÜNTZER, *Schriften und Briefe*, 257, 29 - 258, 7; trad. it. di Emidio Campi in MÜNTZER, *Scritti politici*, 83. La predica fu tenuta alla presenza del duca Giovanni di Sassonia, fratello del principe elettore Federico, del figlio di Giovanni, principe Giovanni Federico, del cancelliere di corte Dr. Gregor Brück, del consigliere Dr. Hans von Grefendorf, del «risuotitore di censo» Hans Zeiss, del sindaco e del consiglio cittadino di Allstedt, cf. *Ibid.*, p. 67.

⁵⁵ MÜNTZER, *Schriften und Briefe*, 259, 13-19 con tagli; trad. it. *Ibid.*, 84.

⁵⁶ LUTHER, *Treue Vermahnung zu allen Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung* [Fedele esortazione a tutti i cristiani a guardarsi dai tumulti e dalle rivolte] (1522): WA 8, 676-687.

⁵⁷ LUTHER, *Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauerschaft in Schwaben* [Esortazione alla pace, sopra i dodici articoli dei contadini di Svevia] (1525): WA 18, 291-334; trad. it. di Giuseppina Panzieri Saija in M. LUTERO, *Scritti politici*, Torino, Utet, 1959, 445-474.

loro, rimproverandoli di volere fare passare per cristiana la loro associazione, mentre d'altra parte brandivano la spada insorgendo contro la legittima autorità:

l'essere l'autorità malvagia e ingiusta non giustifica il brigantaggio né la sedizione, perché non spetta a chiunque di punire il male, ma solo all'autorità temporale che tiene la spada. Come dice Paolo (Rm 14, 4) e Pietro (1 Pt 2, 13ss.), l'autorità è preordinata da Dio per punire i malvagi⁵⁸.

A torto l'autorità vi porta via i vostri beni, questo è vero. Ma a vostra volta voi le togliete il suo potere, in cui risiede ogni suo bene, corpo e vita, perciò siete predoni assai più di lei, ed agite più ferocemente di quello che essa non abbia fatto⁵⁹.

Il diritto dei cristiani, stando all'insegnamento evangelico e all'esempio personale di Cristo, è certamente un altro: quello di patire.

Sofferenza e croce sono il diritto cristiano, questo e non altro⁶⁰.

Abbiate pure ragione come pretendete, tuttavia a nessun cristiano si conviene disputare e combattere, ma solo soffrire ingiustizia e tollerare il male⁶¹.

Ma il nome di cristiani, ripeto, il nome di cristiani dovete lasciarlo stare, e non fare un'indegna copertura alla vostra intrapresa non paziente, non pacifica, non cristiana⁶².

D'altra parte, contemporaneamente, egli si rivolgeva in modo parimenti critico ai nobili, invitandoli a ravvedersi nel proprio atteggiamento, da lui giudicato per nulla cristiano, in quanto ispirato a criteri egoistici di sfruttamento e spoliazione della gente comune:

l'autorità non fu istituita perché cercasse il proprio tornaconto e il proprio capriccio, ma per procacciare ai sudditi ciò che è utile e giovevole. Ma ora non è tollerabile più oltre che si opprima e si impongano tasse⁶³.

Insomma Lutero, quando scrisse l'*Ermahnung*, prevedeva ancora la possibilità di un'intesa pacifica tra i due ceti che però di fatto si affrontavano ormai con violenza: egli invitava i nobili a mitigare la

⁵⁸ WA 18, 303, 30-34; trad. it. in M. LUTERO, *Scritti politici*, 453.

⁵⁹ *Ibid.*, 305, 30-33; trad. it. *Ibid.*, 454.

⁶⁰ *Ibid.*, 310, 28-29; trad. it. *Ibid.*, 457, ma indubbiamente la forma retorica tedesca è molto più efficace: «Leyden leyden, Kreutz kreuz ist der Christen recht, des und keyn anders».

⁶¹ *Ibid.*, 314, 19-21; trad. it. *Ibid.*, 460.

⁶² *Ibid.*, 314, 30-32; trad. it. *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*, 299, 23-25; trad. it. *Ibid.*, 450.

propria tirannide e i contadini a non innalzare eccessivamente le loro pretese. Ma era troppo tardi, tragicamente troppo tardi, perché a quel punto i contadini non avevano più voglia né bisogno di lasciarsi ammaestrare sul diritto cristiano di patire. Gli eventi precipitarono, i crimini violenti e gli eccidi da parte dei contadini si moltiplicarono, sicché Lutero divenne sempre più intransigente nei confronti degli insorti e si vide costretto a intervenire una seconda volta, con una specie di appendice alla *Ermahnung*, che uscì a Wittenberg con il titolo *Wider die stürmenden Bauern* [Contro i contadini in sommosa], mentre altrove fu pubblicata sotto il titolo *Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern* [Contro le empie e scellerate bande dei contadini]⁶⁴. Questo scritto, in generale, è stato giudicato e condannato severamente tanto dai contemporanei quanto dai posteri, ma certo sulla scorta di molti fraintendimenti⁶⁵. Benché si trattasse di un'appendice alla *Ermahnung*, lo scritto venne per lo più stampato come se si trattasse di un lavoro a sé, perdendo così di vista il quadro globale del pensiero di Lutero e il senso complessivo del suo intervento, nonché la particolare circostanza storica della sua pubblicazione. Infatti, benché fosse stata stesa ai primi di maggio, l'appendice divenne nota soltanto quando i contadini avevano già cominciato a subire perdite pesanti. Perciò anche questo scritto, come già il precedente, arrivò tragicamente troppo tardi. In ogni caso non si possono né si devono imputare ad esso le stragi dei contadini. Ma ciò rende ancora più tragico e insopportabile il suo contenuto, quando si legge, per esempio, che chiunque, come contadino, muoia, finisce certamente perduto e preda del demonio; chiunque, invece, muoia combattendo dalla parte dell'autorità, è un martire davanti a Dio, poiché ha combattuto con retta coscienza.

Non è ora tempo di dormire o di usare pazienza o misericordia: questo è il tempo dell'ira e della spada, non quello della grazia. Dunque l'autorità proceda con buona coscienza finché le resta un filo di vita; essa può vantare a suo credito l'avere i contadini dalla loro una coscienza cattiva e una causa ingiusta, e qualunque d'essi venga per ciò ucciso, è perduto anima e corpo ed in eterno è preda del demonio⁶⁶.

⁶⁴ WA 18, 357-361; traduzione italiana di Giuseppina Panzieri Saija in M. LUTERO, *Scritti politici*, 484-490.

⁶⁵ Si vedano in questo senso le osservazioni di MARON, *Bauernkrieg*, 328, qui da noi condivise.

⁶⁶ WA 18, 360, 9-15; trad. it. *Ibid.*, 488.

Per quanto crude possano apparire le parole di Lutero, egli non ha voluto celebrare lo spargimento di sangue, ma l'impegno che mette a repentaglio la stessa vita per stabilire l'ordine divino, secondo la sua dottrina del duplice regno. Ritengo perciò scorretto cercare di interpretare il pensiero di Lutero facendo ricorso a categorie meramente sociologiche o politiche che non consentono di cogliere il *proprium* della sua tensione religiosa. Per esempio, sarebbe sbagliato vedere negli scritti di Lutero una specie di «odio» contro il ceto dei contadini, da lui spesso giudicati «rozzi» (*grob*) e poco capaci di cogliere la novità dell'Evangelo da lui riscoperto. Ugualmente fuori luogo sarebbe vedere in Lutero, come ha fatto la storiografia marxista, un servo dei principi, incapace di sollecitare l'evoluzione della storia verso una concezione democratica allargata. Giudizi di questo tipo sono anacronistici e peccano di incapacità di comprendere la storia. L'*humus* profondo da cui Lutero ricava e formula i propri pensieri è sempre quello della tradizione biblico-religiosa medievale, nel quadro di un mondo creato, naturale e sociale, concepito come originariamente ordinato da Dio al bene dell'intera umanità. In tale mondo sociale ogni «ceto» (*Stand*) ha il proprio posto, il proprio senso e il proprio scopo finalizzato al buon andamento della società nel suo complesso⁶⁷. Perciò, in Lutero, il concetto di ceto non si risolve nel contenuto di una mera categoria sociologica, ma ha una propria valenza teologica, in quanto Dio stesso ha creato i diversi «ceti» (*Stände*)⁶⁸. La parola «ceto» (*Stand*) significa un insieme di determinati rapporti di vita nei quali noi stiamo (*stehen*) e di cui gli uomini devono prendere coscienza, se vogliono essere veramente consapevoli delle diverse dimensioni della loro vita storica e se in queste dimensioni concrete del loro vivere storico non si vogliono sottrarre alla volontà di Dio. Del resto basti osservare come il concetto di «ceto» sia strettamente connesso a quello di *Beruf*, sicché l'area semantica dei due vocaboli viene per qualche aspetto a coincidere. *Beruf* significa propriamente: «professione», «attività appresa», «mestiere»; in Lutero è largamente sinonimo di *Berufung*: «vocazione divina», «chiamata divina ad esercitare una certa professione»; dunque *Beruf* e *Berufung* sono in Lutero

⁶⁷ Notevoli spunti in questo senso sono offerti da BRÄUER, *Luthers Beziehungen*, 462-463, riprendendo anche gli studi di R. SCHWARZ, «Luthers Lehre von den drei Ständen und die drei Dimensionen der Ethik», *Lutherjahrbuch* 45 (1978) 15-34.

⁶⁸ Cf WA T 6, 266, 16-27, n. 6913, intitolato: «Von dreierley göttlichen Ständen»; WA 31 I, 410, 2-4: «Denn wo Gott diese stende nicht selbs hette gestiftet und teglich, als sein werck, erhielte da ku(e)ndte kein funcke rechts bleiben ein augenblick [...]».

assai vicini, quanto al significato, anche a *Stand*, «ceto» e ad *Amt*, cioè «ufficio». Ora si vede chiaramente come *Beruf*, nei testi del Riformatore, sia un concetto di relazione, in quanto comporta il pensiero che un cristiano è chiamato, incaricato da Dio ad esercitare un certo mestiere a servizio del prossimo. Tutti i «ceti» (*Stände*) da questo punto di vista comportano una *Berufung*. La funzione affidata da Dio ai contadini è quella di procurare il nutrimento. Pertanto, in linea di principio, è sbagliato non riconoscersi nel proprio ceto e non volere rimanere in esso. Ciò vale non per particolari motivi di fedeltà alla tradizione (questa era pure la prassi tradizionale medievale), ma perché esiste una motivazione teologica: Dio ha creato i diversi ceti ed ha affidato ad essi compiti precisi e diversi per il bene dell'intera società. Perciò è fuori luogo e non è corretto che il contadino voglia diventare borghese, che il borghese voglia diventare nobile, conte, principe, re, imperatore, Dio⁶⁹. Questo significa disobbedire al creatore e trascurare di servire il prossimo.

In ogni caso, per quanto riguarda l'aspetto principale del nostro tema, possiamo raccogliere questo risultato: la posizione di Lutero, relativa all'intervento anche armato dell'autorità secolare, tanto all'interno della cristianità, per mantenere o ristabilire la pace, quanto all'esterno, per difenderla da chi ingiustamente la attacca per volontà di dominio, di gloria o per presunta supremazia religiosa, si regola sui principi generali del duplice regno, una teoria politico-teologica cui ora dedicheremo qualche considerazione. Le sue risposte al pericolo turco e il suo intervento nella guerra dei contadini presuppongono di fatto le elaborazioni esposte in modo ormai abbastanza maturo nello scritto *Von weltlicher Oberkeyt* [*Dell'autorità secolare*], pubblicato a Wittenberg ai primi di marzo del 1523 e dedicato al principe Giovanni di Sassonia, fratello di Federico il Saggio⁷⁰.

III

Certo però anche lo scritto *Dell'autorità secolare* non deve essere pensato come un discorso astratto e sistematico che possa essere semplicemente applicato in modo deduttivo alle varie situazioni sto-

⁶⁹ Cf WA 32, 152, 10-11; 31 I, 410, 4-6; 29, 57, 33 - 58, 22.

⁷⁰ Lo scritto *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* si trova in WA 11, 229-281; traduzione italiana di Giuseppina Panzieri Saija, in M. LUTERO, *Scritti politici*, 393-442.

riche. Anzitutto esso stesso ha un'origine storica ben circostanziata: si trattava per Lutero di prendere posizione contro alcuni ducati, in concreto quello di Sassonia e quello di Baviera, che avevano dato ordine di confiscare gli esemplari della sua traduzione del Nuovo Testamento, data alle stampe nel settembre del 1522. Questa appunto fu l'occasione concreta che spinse Lutero a precisare quali fossero i limiti d'intervento dell'autorità secolare⁷¹. In secondo luogo si deve ricordare che non fu Lutero stesso a organizzare, in modo sistematico, una «Zwei-Reiche»/«Zwei-Regimente-Lehre»; anzi, potremmo dire che tale codificazione della dottrina – proprio quanto a tale precisa formulazione terminologica divenuta ormai classica – gli fu affatto estranea⁷². Egli appare piuttosto come l'erede della dottrina medievale dei due poteri (sullo sfondo concettuale della distinzione agostiniana tra «civitas Dei» e «civitas terrena»)⁷³, dottrina alla quale il Riformatore conferisce indubbiamente un'inflexione originale, coerente con la sua teologia riformistica, ma senza l'esigenza di fornire una dottrina scolastica assolutamente rigida nei suoi termini⁷⁴. Inoltre bisogna considerare che il discorso di Lutero si complica anche per il fatto che tra *Reich* [«regno»] e *Regiment* [«governo», «conduzione responsabile»] non esiste affatto una perfetta sinonimia: le due espressioni scorrono l'una accanto all'altra, in modo pressoché parallelo, nei testi del Riformatore. Senza addentrarci in analisi qui certamente fuori luogo possiamo per lo meno segnalare la differenza principale che Heinrich Bornkamm ha individuato tra i due termini (e i loro rispettivi usi) e che Bernhard Lohse condivide con lui: mentre *Reich* indica prevalentemente l'«ambito di dominio o di governo» [*Herrschaftsbereich*], con *Regiment* s'intende per lo più la «modalità di governo» [*Herrschaftsweise*]⁷⁵.

⁷¹ Cf. B. LOHSE, *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, München, 1997, 70-71. A tale problema dei limiti è precisamente dedicata tutta la seconda parte dello scritto qui esaminato, sotto la domanda contenuta nel titolo: «Fin dove si estenda l'autorità secolare»: WA 11, 261-271; trad. italiana di Giuseppina Panzieri Saija, in M. LUTERO, *Scritti politici*, 418-430.

⁷² Voglio ricordare, con Lohse, che la formula «Zwei-Reiche-Lehre», introdotta nella letteratura da K. Barth, per primo, nel 1922, non costituisce altro che un tentativo problematico di riassumere il pensiero di Lutero: B. LOHSE, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen, V&R, 1995, 172, nota 499; 335, nota 533.

⁷³ Per i rapporti tra Lutero, Agostino e il medioevo latino vedi in particolare LOHSE, *Luthers Theologie*, 336-338.

⁷⁴ LOHSE, *Martin Luther*, 71-72, 150-151, ma anche ID., *Luthers Theologie*, 168-177, 333-344, con bibliografia completa alle pp. 168-169, 333-334.

⁷⁵ LOHSE, *Luthers Theologie*, 338.

Per quanto concerne la coerenza della dottrina etico-politica di Lutero con il nucleo della sua teologia fondata sulla tesi della giustificazione per fede si può dire che i concetti del «regno di Dio» e del «regno del mondo» risultano corrispondenti e coordinati rispettivamente alle altre categorie portanti della teologia luterana: «coram Deo» e «coram mundo», «Evangelo» e «legge». La tensione dialettico-esistenziale tra fede e non-fede, tra mondo divino e mondo umano, una tensione irrisolvibile che costituisce il *proprium* del pensiero teologico luterano, viene garantita e prolungata anche da queste altre due categorie tipiche del discorso etico-politico di Lutero: «regno di Dio» e «regno del mondo».

Fatte queste premesse di ordine generale, si tratta di vedere in concreto quale tipo di rapporto si configuri tra regno di Dio e regno del mondo nel libro *Dell'autorità secolare*. In tale scritto Lutero legittima anzitutto l'autorità secolare e il potere della spada. Si tratta di una giustificazione biblica, fondata in primo luogo sul Nuovo Testamento, ma con il supporto di molti riferimenti tratti anche dall'Antico Testamento. Lutero si basa soprattutto sul testo classico per tutta la tradizione della teologia giuridico-politica cristiana, rappresentato da Rm 13, 1-2:

«Sia ciascuno sottoposto all'autorità e alla potestà, perciocché non v'è potestà se non da Dio, e le potestà che sono, son da Dio ordinate. Talché chi resiste alla potestà resiste all'ordine di Dio, e quelli che vi resistono ne riceveranno condanna sopra di loro»⁷⁶.

Insieme cita anche 1 Pt 2, 13-14:

«Siate dunque soggetti ad ogni potestà creata dagli uomini, al re come ai principi e ai governatori, come persone mandate da lui in vendetta e in lode di quelli che fanno bene»⁷⁷.

Infine appoggia, ugualmente in modo classico, la tesi secondo cui all'autorità secolare, per volontà di Dio, è stata affidata la spada «per punire i malvagi e proteggere i pii»⁷⁸ ricorrendo al comportamento di Giovanni il Battista, che, rivolgendosi ai soldati, approvò l'esistenza della milizia, altrimenti, «se la spada non fosse stata istituzione divina, egli avrebbe detto loro di dimettersi»⁷⁹.

⁷⁶ WA 11, 247, 23-27; trad. italiana, 398.

⁷⁷ *Ibid.*, 247, 28-30; trad. it., 398-399.

⁷⁸ *Ibid.*, 248, 30-31; trad. it., 400.

⁷⁹ *Ibid.*, 248, 27-28; trad. it., *Ibid.*

Come ho già accennato, i testi citati da Lutero, sono patrimonio di una tradizione plurisecolare che parte da Agostino: sono gli stessi adottati non solo dai medievali, ma anche dagli autori della cosiddetta Seconda scolastica. La novità è invece costituita dal contesto in cui si inserisce questo processo di legittimazione, intendo dire la differenza peculiare e la tensione insuperabile stabilita da Lutero tra il regno di Dio e il regno del mondo.

Appartengono al regno di Dio quanti credono rettamente in Cristo ed a Cristo sono soggetti [...] Gente così non ha bisogno del diritto né della spada secolare. E se in tutto il mondo fossero veri cristiani e veri credenti, allora non sarebbero più necessari principi, re, signori, spada né diritto⁸⁰.

Di fatto però le cose non stanno così. Il mondo è malvagio e, anche da cristiani, bisogna pur vivere in mezzo a questo mondo malvagio. Esiste perciò un altro regno, quello mondano, al quale non sono affatto estranei gli stessi cristiani:

Al regno della terra, vale a dire sotto la legge, appartengono tutti coloro che non sono cristiani⁸¹.

Lutero sa bene che i veri cristiani sono pochi, anche se moltissimi sono i battezzati. Perciò, se uno volesse reggere il mondo semplicemente secondo il Vangelo, senza il diritto e la spada secolare, sarebbe un grande illuso, perché verrebbe a negare la necessità del reggimento temporale

che ammonisce i non cristiani e i malvagi, affinché almeno all'esterno mantengano pace e stiano tranquilli anche loro malgrado⁸².

Dunque i due reggimenti devono essere separati con cura, e sussistere ambedue; l'uno affinché renda pii, l'altro, affinché procuri una pace esteriore ed impedisca le opere malvagie. L'uno non è sufficiente nel mondo senza l'altro⁸³.

Anche il cristiano non può sottrarsi al reggimento terreno, anzitutto perché vive in mezzo a gente non cristiana, ma, in secondo luogo, perché egli, restando sempre per tutta la vita *simul iustus et peccator*, deve costantemente obbedire anche a quell'autorità esterna che Dio

⁸⁰ *Ibid.*, 249, 26-27; 249, 36 - 250, 1; trad. it., 401.

⁸¹ *Ibid.*, 251, 1-2; trad. it., 403.

⁸² *Ibid.*, 251, 17-18; trad. it., 404.

⁸³ *Ibid.*, 252, 12-14; trad. it., 405.

stesso ha istituito per mantenere ordine e pace esteriore nella società, in modo analogo a come, proprio in quanto cristiani, si continua ad essere soggetti alla legge, la quale non è affatto soppressa dall'Evangelo⁸⁴. Quest'argomento, a dire il vero, non è segnalato in modo esplicito nello scritto in esame, ma mi sembra che sia implicitamente delineato, se non altro, per il risguardo etico di quelle opere malvagie che l'autorità ha facoltà di impedire. Nello scritto, invece, viene esplicitato un altro argomento a favore del riconoscimento dell'autorità secolare e dell'esercizio della spada da parte degli stessi cristiani: la spada è loro concessa a vantaggio disinteressato del prossimo, per il bene del prossimo, cioè al fine di «conservare agli altri protezione e pace»⁸⁵. Dunque, da questo punto di vista, l'esercizio della spada da parte dei cristiani non è anticristiano⁸⁶. Coerentemente con queste premesse, Lutero arriva a sostenere anche che l'autorità secolare con il potere della spada è «opera, disposizione e creazione di Dio»⁸⁷.

Tra tutte le creature di Dio non devi annoverare solo cibo, bevanda, vestimenta e calzari, ma anche potestà e sudditanza, protezione e castigo⁸⁸.

Come si vede, già nella prima parte di questo scritto, erano ormai state poste tutte le premesse indispensabili che avrebbero reso possibile a Lutero elaborare le risposte necessarie alle situazioni storiche di conflitto che avrebbero richiesto il suo intervento illuminato. In particolare: esiste un potere, un'autorità secolare che, direttamente da Dio⁸⁹, ottiene, per espletare la propria missione di garantire la pace e l'ordine pubblico, anche l'esercizio della spada; ai cristiani, che pure sono tenuti ai precetti di Cristo relativi alla sopportazione e alla mitezza⁹⁰, è lecito impugnare la spada quando si tratti di intervenire a difendere il diritto degli altri alla sicurezza e alla pace. Coerente-

⁸⁴ Esattamente secondo il senso della controversia relativa all'antinomismo. Cf F. Buzzi, *Teologia e cultura cristiana tra XV e XVI secolo*, Genova, Marietti, 2000, 253-290.

⁸⁵ WA 11, 255, 9; trad. it., 409.

⁸⁶ *Ibid.*, 257-258; trad. it., 412-413.

⁸⁷ *Ibid.*, 257, 20-21; trad. it., 412.

⁸⁸ *Ibid.*, 257, 26-28; trad. it. *Ibid.*

⁸⁹ Nella sottolineatura di questa dipendenza diretta dell'autorità secolare da Dio si salta precisamente la mediazione della Chiesa, e dunque si elimina la subordinazione, tipicamente medievale, dell'autorità secolare da quella religiosa. In ciò, in qualche misura, è possibile vedere anche un discreto contributo di Lutero alla concezione laica (o per lo meno: non clericale) dello Stato.

⁹⁰ Cf WA 11, 248-249; trad. it., 400-401.

mente, non è affatto estraneo a Lutero il pensiero che in generale l'uso della spada, per difendersi contro il malvagio, possa anche dirsi semplicemente radicato nella natura stessa dell'uomo creato da Dio.

IV

La pace pubblica, ovvero la tranquillità civile o l'ordine sociale voluto da Dio, è solo il minimo che deve essere garantito dall'autorità secolare, e costituisce, per così dire, la premessa o la preconditione per l'annuncio dell'evangelo. Tale pace non può in nessun modo essere confusa con la *pax evangelica*, la quale coincide con il contenuto teologico della giustificazione per fede. Tale *pax* infatti è quella ottenuta dalla coscienza che, nella fede, si lascia annunciare l'Evangelo e se lo appropria. La giustificazione infatti può essere descritta anche come il passaggio dialettico dalla «mala conscientia», dalla situazione angosciata del «remorsus conscientiae» alla condizione di «pax et gaudium»: questa pace che coincide con la giustizia donataci da Cristo non può essere in nessun modo conquistata dall'uomo, tanto meno può essere fornita e garantita dall'autorità temporale, la quale, ca o mai, proprio davanti alle questioni di fede, davanti a tutto ciò che concerne le verità della fede e il nostro modo di aderirvi, trova il proprio limite invalicabile⁹¹. Proprio per questo, nel grande *Commentario ai Galati* (1535), Lutero parla di «iustitia passiva»:

Ista autem [è la «iustitia christiana» contrapposta alla «iustitia legalis» che è «terrena et activa»] est coelestis et passiva quam non habemus, sed e coelo accipimus, non facimus, sed fide apprehendimus, per quam ascendimus supra omnes leges et opera. «Sicut ergo portavimus» (1 Cor 15, 49), ut ait Paulus, «imaginem terreni Adam, portemus et imaginem coelestis», qui est novus homo in novo mundo, ubi nulla est lex, peccatum, conscientia [sc. «mala», cioè la coscienza che rimorde], mors, sed liberrima laetitia, iustitia, gratia, pax, vita, salus et gloria⁹².

Ibi [dove c'è il dono della «iustitia christiana»] nullum peccatum cernitur, nullus terror, nullus remorsus conscientiae sentitur [...]⁹³.

⁹¹ È in generale il senso più proprio di tutta la seconda parte dello scritto dell'autorità secolare, cf nota 71.

⁹² WA 40 I, 46, 28 - 47, 14. Il corsivo è mio. Il cosiddetto grande *Commentario ai Galati*, uscito a stampa nel 1535, riprende le lezioni tenute da Lutero nel 1531, ma egli aveva già lavorato a commentare la *Lettera ai Galati* nel 1516 e nel 1519.

⁹³ WA 40 I, 47, 21-22.

Ibi [dove c'è il dono della «iustitia christiana»] necesse est gaudium plenum et perfectum in Domino adesse, et pacem cordis [...]»⁹⁴.

Dai testi citati traspare chiaramente questa verità: quando l'uomo, per fede, abbraccia Cristo Redentore, accogliendolo come la propria giustizia, in questo stesso istante egli è nella pace, nella gioia, nella consolazione. A questo punto la sua coscienza cessa di essere «turbata» e «tormentata».

Proprio a partire da questa tesi sulla *pax conscientiae*, Lutero interpreta alcuni brani del Nuovo Testamento relativi al tema della pace. È il caso, per esempio, di Mt 10, 34: «Non crediate che io sia venuto a portare pace sulla terra; non sono venuto a portare pace, ma la spada». Commentando questo versetto nelle *Annotationes in aliquot capita Matthaei* (1538)⁹⁵, egli osserva come molti siano disposti ad accogliere il Vangelo, attendendosi però da esso ogni bene mondano, gloria e ricchezza. Insomma essi si aspettano dall'annuncio evangelico una vera e propria «libertà carnale», mentre non sono disposti ad accettare quelle difficoltà e persecuzioni che, di regola, accompagnano tutti coloro che hanno accolto con fede la parola di Cristo. Invero la libertà che egli porta con il suo Vangelo è interiore e spirituale – è questa la vera pace che egli ci dà –, mentre all'esterno non ci promette altro che spada e persecuzione. Da questo punto di vista si potrebbe dire che sono proprio i cristiani i veri agitatori del mondo, precisamente perché la parola evangelica da loro annunciata contrasta con la pretesa umana, con la carne e la sua libertà⁹⁶. Soprattutto, riprendendo un tema a lui molto caro, vale la pena di notare che la spada che egli ci porta non deve essere intesa come data a noi attivamente, bensì passivamente, nel senso che non affida a noi il compito di brandire la spada per uccidere, bensì la manda contro di noi, intendendo qui con la spada ogni genere di persecuzioni⁹⁷.

Lutero aveva espresso sostanzialmente lo stesso pensiero nella predica del lunedì di Pentecoste del 1529, commentando Gv 14, 27: «Vi lascio la mia pace, vi do la mia pace. Non come la dà il mondo, io la do a voi. Non sia turbato il vostro cuore e non abbia timore». È come se dicesse: se volete osservare la mia parola e predicarla agli

⁹⁴ *Ibid.*, 47, 28-29. Il corsivo è mio.

⁹⁵ Cf WA 38, 509-510.

⁹⁶ Questo stesso insegnamento Lutero l'aveva già espresso chiaramente nel *De servo arbitrio* (1525): cf WA 18, 626.

⁹⁷ WA 38, 509, 18-23.

altri, sappiate che, nel mondo e da parte del mondo, non avrete nessuna pace: «Coram mundo estis in ira, quaerimini ad mortem»⁹⁸; nondimeno: «Coram me [estis] in pace, gratia. Illam pacem do vobis»⁹⁹.

V

Come si è visto, nel discorso assai articolato di Lutero non esistono solo guerre armate e conflitti sociali, ma anche incomprensioni e inimicizie che sono di ordine prettamente spirituale e religioso. In modo analogo e corrispondente il concetto di pace riveste una gamma di significati che vanno dalla pace sociale, garantita dal diritto e dal potere coercitivo dell'autorità secolare, al bene spirituale della comunione con Dio tramite la fede in Cristo. Così, ancora una volta, sperimentiamo come nel pensiero di Lutero tutto scorra in una dialettica serrata che mette a dura prova le capacità di chi lo vuole seguire nei suoi svolgimenti complessi.

Esistono anzitutto diversi livelli di discorso: c'è una situazione di pace sociale, fondata sull'obbedienza all'autorità, che si impegna a garantire equità e giustizia di rapporti tra i ceti, così come c'è una falsa pace sociale costruita su privilegi che si intendono mantenere a oltranza; ma c'è altresì una falsa pace spirituale che consiste in una prudenza eccessiva della carne e nella falsa sicurezza derivante dalla presunzione delle proprie virtù, così come c'è una pace spirituale vera, quella donata da Cristo, che, d'altra parte, incontra e suscita nel mondo la reazione violenta – spirituale, ma talvolta anche fisica – di chi rifiuta l'annuncio evangelico. Viceversa: c'è un conflitto in armi che è intrinsecamente cattivo, quando esso, dall'interno o dall'esterno, intende minare le basi dell'ordine sociale voluto da Dio, così come c'è un conflitto armato che si può condurre «con buona o retta coscienza»¹⁰⁰, insomma una «guerra giusta»¹⁰¹, quando da parte dell'au-

⁹⁸ Predica del lunedì di Pentecoste, 17 maggio 1529: WA 29, 362, 12.

⁹⁹ *Ibid.*, 362, 13.

¹⁰⁰ Questa terminologia rivela il modo tipico di impostare la questione da parte di Lutero. Egli vede sempre tutto dal punto di vista del soggetto che sta davanti a Dio, dunque dal punto di vista di ciò che tocca la coscienza. Perciò si tratta di agire «mit gutem gewissen» (cf per esempio: WA 18, 360, 12; 19, 623, 23) ovvero «mit rechtem gewissen» (cf per esempio: WA 30 II, 116, 2-3).

¹⁰¹ La questione, del tutto luterana quanto alla sostanza, e la terminologia (post-luterana) esplicita e più sistematico-oggettiva (rispetto a quella più soggettiva ed esistenziale di Lutero) del *bellum iustum et iniustum, legitimum et illegitimum* –

torità secolare competente si interviene per garantire l'ordine minacciato da nemici interni o esterni alla società.

In secondo luogo, all'interno di questi discorsi – che implicano sempre anche considerazioni storiche di ordine sociale, economico, politico e giuridico – negli scritti di Lutero circolano e si inseguono incessantemente i temi del peccato e dell'Evangelo, che fungono di volta in volta da punti di vista prospettici, specificamente teologici, dai quali egli si pone nel considerare e interpretare le diverse situazioni storiche concrete. La grande tensione dialettica che scaturisce dai testi del Riformatore dipende dal fatto che egli, nel prendere posizione e nel formulare le proprie tesi, assume contemporaneamente (*simul - zugleich*) i due punti vista del peccato e della grazia, del *coram se* e del *coram Deo*, della legge e dell'Evangelo.

Inoltre, proprio perché la visione che Lutero ha della storia è profondamente teologica, le vicende umane, qualsiasi siano e comunque vadano, appaiono avvolte dall'intervento provvidenziale di Dio, che persegue i propri disegni in ordine alla salvezza dell'umanità, secondo quella logica divina del *sub contraria specie* che Dio ci ha rivelato al massimo grado nella croce di Cristo. Tutto questo accade nella storia degli uomini, la quale risulta veramente compresa nel suo passato, nel suo presente e nel suo futuro compimento apocalittico, solo se – a partire dalla parola della Scrittura – viene intesa come un agire di Dio. In questo senso, secondo il modo profondamente religioso di leggere le vicende umane da parte di Lutero, la storia ci insegna come Dio governi il mondo e in particolare il genere umano, come egli mantenga tutto in essere, come intervenga a impedire e a punire, a sostenere e a far progredire tutte le sue creature¹⁰².

Semplificando la questione in modo estremo, potremmo chiederci: *summa summarum*, dal punto di vista politico-pratico, Lutero è per la pace o è per la guerra? Rispondo che il Riformatore è fondamentalmente un pacifista, ma non estremo, non esasperato, non in-

terminologia, quest'ultima, assolutamente identica a quella della contemporanea discussione sul *bellum iustum* nella Seconda scolastica cattolica – si trovano abbondantemente presenti in uno dei massimi esponenti dell'ortodossia luterana, intendo dire Johann Gerhard (1582-1637). Vedi, per esempio, nel «loco theologico XXIV», intitolato *De magistratu politico*, la questione «Quomodo de vita quieta et tranquilla magistratus subditis suis providere debeat», in I. GERHARDI *Locorum theologicorum tomus sextus*, editio altera cui praefatus est Fr. Frank, Lipsiae, Hinrichs, 1885, 479, n. 369.

¹⁰² Cf WA 50, 384, 4s. 9s.

genuo. È pacifista, perché l'Evangelo non insegna altro che la pace. Nondimeno egli resta un grande realista che conosce bene l'uomo e la sua storia. Perciò, finché durerà la vicenda umana, non si potrà mai escludere, in assoluto, anche l'uso delle armi *mit rechtem Gewissen*. Tale conclusione non fa altro che dare risalto all'irriducibile contenuto escatologico dell'Evangelo, mentre nello scarto tra tempo ed eternità, cioè nella storia, si scava uno spazio che, insieme con l'Evangelo, resta legittimamente e insostituibilmente occupato anche dalla legge e dal diritto. Del resto, in perfetta coerenza con le premesse poste da Lutero, toccherà proprio all'ortodossia luterana – in modo affatto analogo a quanto accadde nella Seconda scolastica ad essa contemporanea – giustificare la legittimità della guerra giusta sulla scorta del diritto naturale, il quale, nella prospettiva di Lutero, non è affatto tolto dall'Evangelo¹⁰³.

Ovviamente non ho preteso di fornire il quadro completo e sistematico del pensiero del Riformatore di Wittenberg in materia di guerra e pace. Credo soltanto di avere offerto qualche spunto per facilitare l'accesso a questa tematica che, pur rappresentando un aspetto marginale della sua riflessione teologica, si presenta assai complessa e impegnativa.

FRANCO BUZZI
Veneranda Biblioteca Ambrosiana
 Piazza Pio XI, 2
 20123 Milano

¹⁰³ Cf GERHARDI *Locorum theologicorum tomus sextus*, 487, n. 379: «Christus non venit in mundum, ut sua doctrina et praedicatione jus naturae et leges rectae rationi consentaneas aboleret, magistratus officium destrueret ac novam aliquam politiam constitueret; sed tradit doctrinam spiritualem de regno coelorum et explicat legem moralem ac naturalem, sic ubi notitia huius per peccati originalis tenebras obscurata, illius vero doctrina per Pharisaeas corruptelas depravata. Ut evangelium usu solis, lunae, aëris, aquae et aliis ad hanc vitam pertrinentibus nobis haud interdicat; sic nec prohibet, quominus jure naturali et honestis legibus reipublicae, in qua vivimus, utamur».