

LUTERO E LA LETTERA AI ROMANI

1. Introduzione

Nel 1515-1516, Lutero ha svolto a Wittenberg un commento sistematico alla *Lettera ai Romani*. Tale corso di lezioni costituisce un documento prezioso, quasi unico per la storia della Riforma, perché ci permette di conoscere l'animo di Lutero alla vigilia dei decisivi avvenimenti nel 1517: le Tesi sulle indulgenze e il conflitto con la Chiesa. Di per sé, il testo è nato in vista di un corso di lezioni universitarie, rivolto agli studenti nel raccoglimento di un'aula scolastica; tuttavia è stato letto pubblicamente, anzi in gran parte dettato, secondo le consuetudini. Come documento storico delle origini della Riforma ha quindi autorevolezza propria, distinta da quella dei testi scritti allorché la Riforma era ormai un'istituzione: è la Riforma stessa nel suo nascere, colta non in avvenimenti che si impongono da fuori o in altri riferimenti esterni, ma nella mente e nel cuore di Lutero, nei soprassalti della sua coscienza, nelle prime vicende di un pensiero teologico autonomo, quasi stupito della propria novità.

Queste lezioni sono state fino ad oggi poco studiate. Il mistero che le lega al segreto delle origini, e che costituisce la principale ragione del loro interesse, faceva per opposte ragioni impedimento: per gli studiosi cattolici, poiché si trattava di un itinerario dal loro punto di vista fallimentare, nonostante gli andirivieni; per la teologia protestante, perché il Lutero cattolico delle Lezioni su Romani non appariva ancora abbastanza protestante, e aveva peraltro lasciato altri testi più maturi e colti nel cuore della Riforma a cui si preferiva fare riferimento.

2. Il Vangelo di Paolo

Argomento delle lezioni di Lutero è il commento alla *Lettera di Paolo ai cristiani di Roma*: uno scritto storicamente rilevante e teologicamente ricchissimo, che ebbe una portata notevole per la Chiesa nascente, per la comunità dei primi cristiani, per la vita della Chiesa nell'età patristica e nei primi secoli, nel Medio Evo, e poi per la Riforma. Ma le lezioni non sono un commento rivolto immediatamente a noi, che oggi vi troviamo più Lutero che Paolo, una storia interiore di Lutero e un impulso che si sono riversati poi nella Riforma, e non quella figura assoluta che è la parola di Paolo, detta in un momento risolutivo per la vita di lui e dei credenti di ogni tempo. Per Lutero si trovava lì la "*clavis totius scripturae*": e fu appunto suo merito, con la scelta di commentare dopo i Salmi la *Lettera ai Romani*, di avere richiamato l'attenzione della Chiesa sull'apostolo Paolo e in particolare su questo suo scritto.

Ma bisogna riconoscere al futuro riformatore anche un altro merito. Dal 1513, anno in cui a Wittenberg succedette quale lector in Biblia allo Staupitz (divenuto vicario generale dell'Ordine agostiniano), e per tutta la vita, Lutero insegnerà teologia solo con le lezioni di esegesi biblica; e sarà teologo direttamente attraverso la scuola di Sacra Scrittura, fatto nuovo e rivoluzionario per quel tempo. Certo l'insegnamento della Scrittura costituisce il ritorno alle fonti della storia del Cristianesimo: "*Ad fontes*" gridavano gli umanisti, ma pure quei personaggi nuovi quali erano Jean Vitrier, John Colet, Lefèvre d'Étaples, e soprattutto Erasmo, che proprio nel 1516 curava la prima edizione critica del Nuovo Testamento greco e iniziava a pubblicare le opere dei Padri della Chiesa. La Bibbia e i Padri: ecco la novità del momento che tocca pure Wittenberg; da qui prenderà avvio la storia della Riforma.

3. Il metodo esegetico

In vista delle lezioni Lutero fece stampare dalla tipografia del convento di Wittenberg il testo vulgato della *Lettera ai Romani* con righe ben distanziate e ampi margini ai lati, per la glossa interlineare e per quella marginale. Il Ficker ha mostrato che quell'edizione non era una ristampa

del testo edito dal Froben del 1509 (che ebbe largo successo, con numerosissime riedizioni), ma risultava da una collazione di tale testo con quello edito da Lefèvre d'Étaples. In tal modo il commento previsto per la scuola è costituito da più parti: le due glosse e gli scholia, ma pure il testo della Vulgata come l'aveva curato personalmente Lutero in vista della scuola. La glossa interlineare aderisce direttamente alla Vulgata, spiegandola quasi parola per parola, ritoccandola, confrontandola con l'originale greco (che è sempre tenuto presente), e in qualche caso proponendone una formulazione migliore: è già il frutto dell'ascolto, una prima risposta a quanto dice l'apostolo, sia pure a contatto immediato, parola per parola, respiro su respiro, con la pagina biblica. La glossa scritta sui margini del foglio, lasciati intenzionalmente larghi, ha un rapporto più distaccato col testo di Paolo; consiste in brevi osservazioni, tocca punti particolari, dice quanto non trovava spazio bastante tra le righe: è una prima riflessione personale sulla Parola di Dio, esplorata nel greco di Paolo, o confrontata con altre pagine di lui o con la tradizione antica dei Padri o quella medievale degli scrittori ecclesiastici. Da ultimo non più sulla pagina stessa della Vulgata, ma in fogli aggiunti in fondo, gli scholia, dove Lutero svolge un discorso proprio, anche se collegato a questa o quella frase di Paolo, su temi che vuole discutere con più ampiezza e libertà: è lo sviluppo teologico autonomo, al termine del lavoro esegetico. Proprio il confronto tra le glosse e gli scholia dà la misura del trapasso - cioè le tappe, gli itinerari e i modi - in cui attraverso la nuova esegesi si viene formando la nuova teologia.

In base allo sviluppo stesso del commento le lezioni di Lutero si dividono facilmente in due parti (Rm 1-7 e 8-16), separate con uno stacco preciso tra il cap. 7 e il cap. 8, e distinte per l'indirizzo e l'intonazione sensibilmente diversi. Nella prima parte del commento gli scholia riprendono, con la consueta vivacità di partecipazione, il percorso svolto da Paolo in pagine intensamente drammatiche: l'avvio coralmemente ampio e movimentato (1, 1-17); la contrapposizione del doppio fallimento, idolatria pagana (1, 24-32), falsa sicurezza giudaica (2, 1 - 3, 20); la giustificazione mediante la sola fede e la polemica contro le opere della Legge; il dramma dell'uomo che fuori della grazia di Cristo non è in grado di reggersi in piedi. I temi di questi primi sette capitoli sono chiaramente i più severi, un continuo martellamento di ragioni negative (hanno peccato tutti: 3,9) e di sortite pessimistiche (la Legge induce al peccato: 7, 7-11). Tuttavia il commento di Lutero non tende a maggiorare i termini della condizione esistenziale umana, ma si attiene a quanto l'apostolo effettivamente dice.

4. *L'intento di Paolo: distruggere ogni giustizia e sapienza umana*

Dopo la presentazione del titolo, Lettera di san Paolo apostolo ai romani, Lutero proclama a gran voce quale sia l'intento profondo di Paolo nella Lettera: "distruggere qualsiasi giustizia e sapienza propria; ristabilire la dimensione del peccato, accrescerne e ingigantirne l'evidenza [...]; dimostrare che, per annientarlo davvero, a noi sono necessari Cristo e la sua giustizia". La formulazione è vivace, incisiva, paradossale, e anticipa i due filoni che dominano il contenuto del commento. Innanzitutto l'apostolo vuole sradicare l'illusione che ha l'uomo di essere giusto, demolire qualsiasi sua pretesa di salvarsi da solo, mostrare che la giustizia di Cristo ci è necessaria, poich, la salvezza è interamente opera di Dio. Così diviene urgente il paradosso: occorre magnificare il peccato; occorre cioè che si metta in luce fino in fondo la superbia dell'uomo, il suo egoismo, quella "curvitas" che riduce a interesse personale qualsiasi intenzione buona.

Ecco perché, conclude la prima glossa marginale, davanti a Dio le cose non stanno come davanti agli uomini: non si diviene giusti compiendo opere di giustizia, ma, al contrario, si compiono opere di giustizia perché Dio ha reso giusto l'uomo.

Si notino quei verbi che rimbalzano più volte in questa presentazione della Lettera: "Distruggere, sradicare, piantare". Sono tratti dal libro di Geremia e indicano la vocazione del profeta. Lutero li assume per definire in assoluto il compito profetico, e implicitamente fa rientrare

in tale compito anche il proprio ufficio di interprete della Lettera. Una presa di posizione da non sottovalutare perché formulata nella prima lezione del corso di esegesi.

Se tutto ciò riguarda il contenuto essenziale della Lettera, fin dall'inizio è dato pure vedere con quale rigore Lutero vuole affrontare il commento. La risposta viene da una delle prime glosse marginali, là dove il testo dice: "Paolo, servo di Gesù Cristo, chiamato apostolo, messo da parte in vista dell'evangelo di Dio, ... che riguarda il Figlio suo, nato dalla stirpe di David secondo la carne, predestinato Figlio di Dio con potenza" (Rm 1,1-4). Nella glossa marginale si legge che "predestinato" è una cattiva traduzione: non si tratta di predestinazione, ma della dignità costitutiva di Cristo come Figlio di Dio. Alla precisazione si arriva confrontando il latino della Vulgata con la versione greca del Valla e col commento di Lefèvre d'Étaples; e scartando invece l'interpretazione del Lyra e della Glossa ordinaria. Il commento della pagina di Paolo nasce dunque mediante il controllo sul testo greco: si cerca di leggerla nella forma critica più attendibile, cioè più vicina all'originale; e si insiste nella collazione tra il testo latino, quello greco (e per le citazioni dall'AT, anche l'ebraico) e i commenti precedenti. Dal Rm 9 in poi egli terrà presente l'edizione del NT greco di Erasmo, che è la prima edizione critica; pare che Lutero l'avesse già per le mani nello stesso mese in cui il volume è apparso.

Lutero è pure attento alla risonanza che la Lettera aveva avuto nella fede della Chiesa. Là dove Paolo afferma che l'evangelo riguarda il Figlio di Dio, Gesù Cristo, Lutero sottolinea la portata dell'affermazione: "Qui si spalanca una grande porta per la comprensione della Sacra Scrittura: cioè che essa deve essere capita per intero in rapporto a Cristo, soprattutto là dove ha senso profetico". La metafora della porta di fatto era comune nella letteratura patristica e medievale: ma pure la tesi secondo cui la Scrittura va interpretata in rapporto al suo sviluppo ultimo nel Cristo.

5. Il tema della Lettera: la rivelazione della giustizia di Dio

Per spiegare che l'evangelo "è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede, sia egli giudeo sia greco" (Rm 1,16), un glossa marginale, citando 1Cor 1,23-24, dichiara che l'evangelo è predicazione di Cristo crocifisso. Così Lutero colloca l'annuncio dell'evangelo in relazione immediata con la croce, anticipando quella *Theologia crucis*, formulata un paio di anni dopo ad Heidelberg, che è un modo di comprendere e interpretare la storia della salvezza mediante il mistero di Cristo crocifisso. Così si rivela la giustizia di Dio, non come è in Dio stesso ma come è interiorizzata dall'uomo. Dove va notato che il latino "iustitia" non meno che il greco *dikaiosyne* sono equivalenti impropri di un concetto della Bibbia ebraica, perché non hanno a che fare con l'equità, e nemmeno con l'irreprensibilità umana acquisita con le proprie forze (per esempio con l'osservanza della Legge), è invece l'incontestabilità di Dio, la sua santità, in quanto fa santo l'uomo. Paolo esprime così l'agire di Dio che trasforma l'uomo da peccatore in giusto e in questo senso lo "giustifica". Lutero qui osserva che quando l'uomo è giustificato mediante la fede si rivela non tanto la sua giustizia quanto piuttosto, originariamente, la giustizia di Dio, *solus iustus*, l'unico santo, che si manifesta nel Signore Gesù.

La risposta dell'uomo alla volontà salvifica di Dio è dunque la fede. Negli scolii ricorre qui l'espressione "mediante la sola fede", uscita forse per la prima volta dalla penna di Lutero. Questa non è una novità esegetica del riformatore, anche se vi insisterà lungo l'intero commento: la ritroviamo nell'edizione delle Lettere di Paolo che Lefèvre d'Étaples aveva pubblicato nel 1513, e che Lutero conosce e cita, seguendola costantemente come guida nel proprio commento. Ma la formula ha una storia più antica: ricorre nel Commento alla Lettera ai Romani di Origene, nell'Ambrosiaster, in san Bernardo, in san Tommaso d'Aquino.

La novità di Lutero qui va cercata altrove: nella reazione quanto mai decisa ed esplicita alla tradizione dell'umanesimo, che esalta la forza interiore dell'individuo; nella svalutazione della "virtù" in cui si voleva riassunta l'autonomia dello spirito umano, la sua volontà di affermarsi e di

fare vera la propria grandezza creaturale. Lutero qui è perentorio: “Mediante la croce, Dio ha svuotato tale forza per darci in cambio la sua forza”.

* * *

L'altro filone teologico che - come si è detto - porta al cuore del commento è la necessità di “*magnificare peccata*”, di cui Lutero parlava nella presentazione della Lettera. Occorre stanare il peccato, ingrandirne la visibilità, “*magnificare peccatum*”. Il termine ovviamente rinvia al *Magnificat* di Maria, Madre di Gesù, dandogli un contenuto diverso: Maria magnifica il Signore perché ha guardato la propria insignificanza, e si umilia come sua serva; Lutero invece concentra lo sguardo sul peccato dell'uomo, per coglierne l'estensione illimitata e far sì che diventi l'occasione per accettare un moto di pentimento e il dono della giustificazione.

Per Lutero non si tratta solo di riconoscere che l'uomo è peccatore, ma che l'uomo “diventi peccatore in senso spirituale”. Non basta proclamare a parole di essere in peccato, bisogna rivivere, negandola e quindi soffrendola esistenzialmente, la propria identità col peccato. Qui per peccato Lutero intende non il peccato attuale, bensì il peccato che sta alle radici stesse dell'uomo: il *peccatum radicale*, l'egoismo che riduce tutto al proprio io, l'orgoglio di chi ininterrottamente si compiace di sé; e anche la pretesa di santificarsi da sé, soli (la *iustitia domestica*, la santità fatta in casa), l'atto di amare Dio non perché è Dio ma perché va a proprio vantaggio. Agostino distingueva l'*uti Deo et non frui*: Lutero ha accentuato la contrapposizione.

Il peccato ha funzione di protagonista nel commento: non a caso l'uomo giustificato è “*simul peccator et iustus*”, insieme peccatore e giusto. E' peccatore nella realtà dei fatti, e giusto nella speranza che mette fiduciosamente nella misericordia di Dio. Qui Lutero rinvia ad Agostino: l'unica sicurezza interiore dei santi è la consapevolezza dei propri peccati, come si può vedere negli scritti del dottore di Ippona. La colpa dunque è rimessa, ma il peccato rimane, è coperto, non viene più calcolato come peccato.

Ecco il modo con cui Lutero formula la condizione dell'uomo giustificato. Egli è come un malato alla presenza del medico che gli promette la guarigione e ha già incominciato a curarlo: malato, dunque, nella realtà di fatto, ma guarito perché spera fondatamente di guarire. Di qui la formula del “*simul peccator et iustus*”, formula che Lutero applica all'uomo ricorrendo pure alla parabola del buon samaritano.

I due paragoni corrono paralleli ma non si equivalgono del tutto. Con quello del malato e del medico si sottolinea che il malato rimane malato, ed è guarito solo nel senso che il medico lo guarirà: e che analogamente il peccatore giustificato è ancora peccatore, anche se Dio alla fine lo dichiarerà giusto. La parabola del buon samaritano invece pone l'accento sull'inizio di guarigione, che è la cura fatta nell'albergo, e la certezza che il samaritano si rifarà vivo. Allo stesso modo il peccatore, nel corso della giustificazione si lascia curare dal Cristo, e fino al ritorno del Signore si sforza di completare la guarigione dalla sua concupiscenza originaria.

Secondo Lutero le alternative del “*simul peccator et iustus*” sono vissute ambedue simultaneamente: tuttavia nel corso del commento l'accento sul peccato ha sempre maggior rilievo rispetto a quello della giustificazione. Se qualcuno volesse concludere che l'uomo, appunto nel suo essere peccatore è anche giusto, provocherebbe la smentita di Lutero: l'uomo nei confronti di Dio è solo peccatore, di fronte a se stesso può solo cogliere nella fede il proprio peccato. Lutero si distacca così dalla soluzione che era tradizionale in Agostino e nella teologia seguente: quella di un peccatore giustificato che è consapevole del suo stato di giustizia, ma che sa pure, con umiltà, quanto sia fragile e transitoria quella sua condizione, per quanto dipende da lui, ed è perciò ben distante da ogni sicurezza di sé. Il fatto è che Lutero intende reagire contro quella teologia che ha appreso a scuola, una teologia occamista di stampo pelagiano; e vuole solo ricordare - con una forzatura di linguaggio - che la tendenza al peccato rimane sempre presente nell'uomo, anche dopo il battesimo, anche dopo la penitenza, anche dopo la confessione dei peccati.

Il cap. 7 della Lettera gliene fornisce la dimostrazione finale. Rigettando la prima lettura che ne dà Agostino, Lutero si attiene alla seconda (esposta nelle opere antipelagiane), quella per cui l'io che parla in prima persona in quel capitolo della Lettera non è figura retorica ma confessione esistenziale: Paolo stesso, l'apostolo giustificato dalla grazia, è ancora soggetto al peccato, a quella concupiscenza che è peccato in atto, anche se sta ancora lottando contro la propria carnalità. Starebbe appunto qui la dimostrazione scritturale che Paolo, nel momento più luminoso della sua condizione di apostolo, è anche lui "simul peccator et iustus". Per di più, la coscienza di Paolo ritorna tale e quale in Agostino, e poi in ogni credente, infine in Lutero stesso nell'atto di confrontarsi con la Parola di Dio.

Proprio nel cap. 7 la liberazione dalla Legge è descritta come tragedia del credente che sa bene chi dev'essere e che cosa deve fare, e invece non è e non fa, perché è e fa tutto il contrario. Qui appunto lo stacco tra le due parti della Lettera: subito nel cap. 8 il dramma si risolve gradualmente, ma per intero, nella redenzione compiuta da Cristo, interiorizzata per opera dello Spirito di Dio, conclusa con la condizione filiale che lega il credente al Padre. Negli scholia, al contrario, il commento di Lutero non attenua il dramma; addirittura ne esaspera l'urgenza, prolunga il crescendo delle argomentazioni precedenti, e continua a stringerne i nodi. Lutero nel leggere questa seconda parte della Lettera conserva la medesima intonazione, fortemente negativa, che l'attualità del peccato aveva imposto fin qui: non si rivolge con Paolo nella direzione della salvezza, della vita nuova nello Spirito. E' un fatto: proprio là dove sotto la penna di Paolo la drammaticità della tensione si allenta, Lutero sembra raccogliere in proprio l'esasperata diatriba di Paolo verso giudei e giudaizzanti.

Si direbbe piuttosto che Lutero ora parla con voce propria, e non si limita a riecheggiare ed amplificare la parola di Paolo, come colui che ha acquistato esperienza e sicurezza, attraverso la sua fatica esegetica. Molti sono gli studiosi che segnalano questa transizione nel commento: il Ficker, innanzitutto, che è l'editore delle Lezioni, e poi lo Strohl, il Walter von Loewenich, il Lortz; più recentemente il Lienhard e il Grane. Perfino il lungo excursus dei cap. 9-11, che conclude la sezione dogmatica della Lettera, nella sua tensione estrema, ma pervasa del più puro ottimismo cristiano (provvidenziale perfino il peccato dei giudei, e destinato a un luminoso recupero), fin dalle prime righe offre lo spunto a espressioni sconcertanti: come, in Rm 9, la *resignatio ad infernum*, atto di chiedere per se stessi l'inferno, quale condizione per la salvezza. Nel commento l'intonazione radicalmente negativa di Lutero si prolunga anche per i capitoli 12-15: un'esortazione finale che, pur con qualche chiaroscuro, rimane libera dalle strette angoscianti dei capitoli iniziali. Così in Rm 12, 12, là dove Paolo introduce il tema del discernimento della volontà di Dio; ma dove secondo Lutero ogni dono che viene gratuitamente da Dio manca di autenticità se non contraddice da un capo all'altro la sensibilità e le attese dell'uomo. Lo stesso vale per il discorso conciliante e irenico di Rm 13, 1-7, con cui Paolo invita i credenti all'obbedienza verso l'autorità pagana; e che Lutero trasforma in polemica contro i modi intemperanti, o addirittura profani, con cui l'autorità ecclesiastica rivendica diritti politici. Così ancora per l'esortazione al cristiano perché sia compiacente col prossimo, in vista di una comunione nel Signore di affetti e di sentimenti tra i credenti (Rm 15, 2). Ma qui Lutero è soggetto all'incubo della cancellazione assoluta dell'amore di sé, (il quale per lui è il peccato ut sic), come condizione perché sia vero l'amore per gli altri, sicché, le parole di Paolo indicano nell'amore del prossimo solo uno strumento occasionale per cessare di amare se stessi. Quel supremo e permanente bene comune che è l'edificazione dei credenti - come vera fabbrica di un edificio - rimane fuori del discorso, anche se Paolo la raccomanda con urgenza.

Un'altra diversità che distingue il commento prima o dopo il passaggio da Rm 7 a Rm 8 è il peso che l'autorità di Agostino ha nell'animo e nel linguaggio di Lutero. Ho notato altrove il modo singolare con cui nel commento vengono distribuite citazioni e allusioni alle opere del maestro: un rilievo da non sopravvalutare, anche se consente di risultati interessanti. Le citazioni sono 112, che diventano 151 se si aggiungono i rinvii: di queste, 110 si trovano nel commento a Rm 1-7. Tenendo conto che gli altri Padri della Chiesa menzionati sono soltanto dodici, per un totale di 18 citazioni,

ne segue che Agostino è il più citato tra i Padri, e soprattutto è l'unico a cui ci si richiama in modo regolare e continuato per interpretare i primi sette capitoli. Di più: negli scolii al cap. 7, che pure sono nel loro insieme i più brevi, l'uso delle opere antipelagiane di Agostino è massiccio: in tutto 39 citazioni. Non citazioni marginali o atti di omaggio al dottore del Medio Evo cristiano, ma punti d'appoggio per avallare una propria esegesi, e per autenticarne di fronte agli studenti l'antichità e l'autorevolezza, in contrasto con l'insipienza e il disorientamento dei commentatori moderni, i quali secondo Lutero interpretano Paolo non solo in modo insulso, ma perfino falso.

Ma dal cap. 8 al 16, cioè per più di metà della Lettera, si hanno solo 41 citazioni: dove la differenza maggiore non è qualitativa ma funzionale. L'autorità di Agostino non serve più di appoggio e di conferma per l'esegesi di Lutero, ma direttamente gli si affianca. Lutero ormai conosce il pensiero di Agostino, e attraverso di lui è convinto della propria consonanza con Paolo: non ha bisogno più di fermarsi a confrontare l'interpretazione sua e quella di Agostino; sicché i rinvii sono ora del tutto marginali. Nemmeno nei cap. 9-11, dove incontra gli ultimi nodi teologici della Lettera, c'è più bisogno di richiamarsi ad Agostino: Lutero ha ormai impostato le sue convinzioni personali sugli ultimi scritti del maestro, quelli della polemica antipelagiana; e avendo raggiunto l'indipendenza dottrinale, ora può dire in proprio ciò che pensa. In queste pagine risuona una assolutezza di sentimenti, una perentorietà nel giudicare, che anticipano alcune scelte ormai prossime del riformatore. Si veda l'avvio del cap. 8, dove Paolo descrive come fosse impossibile alla legge, invalidata a causa del peccato (Rm 8,3), promuovere l'effettiva esecuzione di quanto essa stessa comanda. Ragione ultima di tale incapacità è che natura e grazia sono incompatibili: la natura dell'uomo è tenebra e peccato, sicché l'uomo non può volere il bene, e meno che mai compierlo; anche quando pensa di compiere il bene, in realtà fa il male, poiché cerca solo se stesso nel bene che fa.

La novità del linguaggio è anche novità di contenuti e di temi: ora aumentano le digressioni e le applicazioni concrete, e ci si dilunga a dire qualcosa che può non avere diretto rapporto col testo di cui si fa l'esegesi. In questa seconda parte del commento abbiamo i primi cenni di una Riforma ormai imminente: le critiche alla Chiesa, ai vescovi mondani; ai principi che fanno a gara ad accaparrarsi le reliquie; a Giulio II che fa la guerra a Venezia per riottenere quanto egli stesso, sotto i Borgia, consigliava alla città di conquistare (e qui il giudizio è quanto mai moderato, verso un comportamento sentito come estremamente deplorabile). Non manca nemmeno la questione delle indulgenze: le affermazioni fatte indicano bene le disposizioni d'animo di Lutero. Papi e vescovi sembrano generosi quando elargiscono indulgenze in cambio di denaro: in realtà dovrebbero essere ancora più generosi, ed elargire gratuitamente i doni spirituali, secondo l'insegnamento del Signore (Mt 10,8): "Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date". Ma c'è anche un'altra osservazione non meno importante: l'indulgenza concorre a formare nella coscienza del credente una falsa sicurezza, che è quella di potersi salvare con i propri meriti.