

LA PRIMA VERSIONE INTEGRALE
DELLE «LEZIONI SULLA LETTERA AI ROMANI» (1515-1516)
DI LUTERO

SOMMARIO: 1. Il testo, l'interpretazione, il commento – 2. Il processo della giustificazione e la *theologia crucis* – 3. Lutero tra storia e attualità –

La prima versione integrale delle «Lezioni sulla lettera ai Romani» di Lutero ⁽¹⁾ curata da Franco Buzzi – Docente alla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale – è un lavoro di grande pregio, per la esemplarità con cui è stato condotto. La fatica del prof. Buzzi si raccomanda per il rigore scientifico e la simpatia ermeneutica con cui ha affrontato l'opera del Riformatore. Del resto, la versione in italiano del commento di Lutero, pubblicato nel volume 56 della *Weimarer Ausgabe*, sembra aver seguito la stessa sorte dell'autografo di Lutero della Staatsbibliothek di Berlino e della copia manoscritta, che giaceva presso la Biblioteca Vaticana, entrambi per lungo tempo trascurati dai luterologi. Da quando nel 1899 il prof. Ficker, con l'aiuto di un amico, ha potuto identificare la copia conservata presso la Biblioteca Vaticana, donata da Massimiliano I

(1) M. LUTERO, *La lettera ai Romani (1515-1516)*, a cura di F. BUZZI (= Classici del Pensiero cristiano 7), Cinisello Balsamo, Paoline, 1991, pp. 794. L'importanza dell'opera è segnalata dall'uscita, quasi contemporanea, di un'altra versione a cura di uno studioso che aveva già dedicato attenzione a questo testo: M. LUTERO, *Lezioni sulla Lettera ai Romani (1515-1516). Vol 1 (Rm 1-7)*, Introduzione, traduzione e note a cura di G. Pani, Genova, Marietti, 1991, pp. 306: il lavoro contiene una introduzione di profilo più storico, ma soprattutto ha adottato la scelta di tradurre anche le Glosse, che invece il prof. Buzzi presuppone e richiama nelle note agli Scolii. Mentre eravamo in bozze è uscito anche il secondo volume: *Lezioni sulla Lettera ai Romani (1515-1516). Vol 2 (Rm 8-16)*, a cura di G. Pani, Genova, Marietti, 1992, pp. 351. – La presente recensione proviene da una presentazione dell'opera, ampiamente rimaneggiata, fatta insieme al prof. A. Ghisalberti il 14 febbraio 1992, presso il Circolo Filologico di Milano – Via Clerici 10, con la presenza dell'Autore e dell'Editore.

di Baviera a papa Gregorio XV, insieme con i preziosi 3527 manoscritti della biblioteca Fugger, la ricerca dell'originale si fece più assidua. Il manoscritto fu ritrovato, dopo infruttuose ricerche, nella Regia Biblioteca di Berlino solo nel 1905, esposto in bacheca all'attenzione dei visitatori da oltre mezzo secolo! (dal 1846, 3° centenario della morte del Riformatore). Aver fatto uscire dalla clandestinità anche per la cultura italiana, teologica e non, questo testo è merito di don Buzzi, non solo per l'importanza che le *Lezioni sulla lettera ai Romani* hanno per lo studio del passaggio di Lutero alla Riforma (la discussione circa gli *Initia Lutheri*), ma perché la lettera ai Romani è decisiva per la storia del pensiero occidentale, e non solo per la teologia.

I commenti dei Padri (in particolare di Agostino, definito da Lutero *interpres fidelissimus* di Paolo) e dei dottori medievali (si pensi a Tommaso) avevano già attribuito importanza alla lettera ai Romani. Si può dire, con un pizzico di azzardo, che le svolte della storia della teologia sono propiziate da un commento della lettera ai Romani. Si sa che la lettera ha un posto di rilievo nella Riforma. Oltre a Lutero, Melantone l'ha commentata due volte e ne ha fatto la struttura del suo *Loci communes rerum theologicarum*, ricevendone l'elogio di Lutero (un testo «non solum immortalitate sed et canone ecclesiastico dignus»). Seguono Bucero e Calvino. Tutti, infine, ricorderanno la svolta operata nella teologia del XX° secolo dal *Römerbrief* di Barth (1919; 1922²). Ad esso si aggiunge la lunga teoria dei commenti esegetici: quelli di O. Kuss, P. Althaus, E. Käsemann, M.J. Lagrange, U. Vanni, S. Lyonnet, K. Kertelge, L. de Lorenzi, F. Montagnini, fino a quello che conclude la lunga avventura esegetica di H. Schlier [1977].

La Lettera ai Romani si presenta, dunque, come un testo chiave del dialogo ecumenico e, se il contenzioso esegetico può dirsi superato e risolto, non è meno importante che si riprendano anche i commenti che sono all'origine delle differenti interpretazioni di Paolo, per trarli dalle secche di una lettura polemica. Non è un caso che la Traduzione ecumenica della Bibbia in lingua francese (TOB) abbia iniziato nel 1965 proprio dalla lettera ai Romani. Con fine intuizione storica e teologica don Buzzi ha concentrato le sue ricerche per quasi un decennio per darci questa splendida edizione, poi finemente presentata dai tipi delle Edizioni Paoline.

Non è possibile entrare nella complessa trama dei temi evocati dall'ampia e documentatissima *Introduzione* dell'A., dal ricchissimo apparato delle note al testo, dalla accurata bibliografia allegata. Chi conosce la fatica e la competenza richiesta per un lavoro di tal genere non può che ammirarne la dedizione umana e scientifica. Del resto anche la comprensione ecumenica e il dialogo

interconfessionale devono molto a questi umili, ma lungimiranti lavori pionieristici, che hanno il coraggio di risalire la china dei luoghi comuni per restituire un testo (e un tema) nella sua originaria freschezza. Aver sorpreso il pensiero di Lutero *in statu nascenti*, di là dalle incrostazioni storiche e dalla polemica controversistica, è certamente di grande aiuto. Mette conto ora di riprendere solo alcuni elementi che mi sembrano degni di nota in questa edizione.

1. IL TESTO, L'INTERPRETAZIONE, IL COMMENTO

Il commento di Buzzi si presenta come un itinerario di visita a diverse soglie di accesso. Chi vuole accostarsi al testo di Lutero, nel suo momento sorgivo, quasi per cogliere l'onda viva che lo pervade, può iniziare dalla lettura degli Scolii della *Römerbriefvorlesung*; chi vuole superare una lettura veloce, limitata ad uno sguardo panoramico, potrà indugiare sul reticolato interessantissimo delle note al testo luterano, che costituiscono una vera miniera nascosta sia di carattere filologico, che tematico; chi vuole poi gustare il senso della scrittura luterana, cogliere la problematica complessa che l'attraversa, si lascerà guidare dall'introduzione; chi, infine vorrà dedicarsi ad uno studio approfondito troverà nell'apparato delle note e della bibliografia una serie di informazioni, di scavi, che stupiscono per l'erudizione che vi è profusa ⁽²⁾.

Il dono invidiabile del Curatore è la chiarezza dell'esposizione, la capacità di rendere questioni complesse con un dettato lineare e limpido. Egli sa far apprezzare la pagina di Lutero, si muove a suo agio anche nelle questioni più ardue, spiega Lutero con Lutero, mediante l'indicazione di una trama vastissima di riferimenti. Chi avesse la pazienza di raccogliere questo materiale per temi avrebbe a disposizione una sorta di mappa ragionata delle questioni più complesse del pensiero luterano: la questione del rapporto con le fonti; gli influssi esercitati dalla «devotio moderna», dal nominalismo, dalla tradizione agostiniana; la personale inclinazione del temperamento del Riformatore; il riferimento alla situazione ecclesiastica del tempo; la storia della storiografia sul Commento del 1515-16; il dibattito sul passaggio dal momento 'cattolico' alla rottura con Roma; ecc. Basterà, a titolo esemplificativo, concedere un momento di attenzione alla traduzione e ai problemi interpretativi connessi.

(2) Basterebbe, ad es., riferirsi alle pagine 16-19, con le note 54-60.63, che riferiscono della conoscenza e dell'uso delle fonti da parte di Lutero, per restare attirati dalla ricchezza della documentazione offerta.

La *traduzione* rivela tratti di elegante semplicità; essa tuttavia mette sempre in grado il lettore di rendersi conto delle scelte fatte. Il Curatore ha profuso qui un lavoro ingente documentato nell'apparato critico. La difficoltà del latino di Lutero, ancora tutto da studiare (cf la Nota del Curatore alle pp. 178-180), ha imposto un grosso lavoro di interpretazione del testo, sia per quanto riguarda il continuo confronto con le altre traduzioni nelle lingue moderne, sia per quanto concerne la ricostruzione dello sfondo biblico, patristico, medievale del linguaggio di Lutero. Per rendersi conto di questo lavoro immane bisogna riferirsi alle note. Lì vengono indicate le scelte di interpretazione.

Anzitutto si nota un continuo e puntuale confronto con le traduzioni esistenti, un impegno che rivela la cura per la traduzione, facendone apprezzare le scelte (3): I, 1*. 16. 130. 154; II, 15. 61. 75. 122; III, 35. 53. 98. 132. 140. 172. 229. 244. 261*. 277*. 330. 332*. 358. 385*. 448*. 476; IV, 7. 15*. 53*. 66. 68. 70. 84. 121*. 230. 232. 242. 244; V, 26. 56. 58. 207; VI, 61*. 67. 98; VII, 73. 83. 107; VIII, 11. 21. 35. 61. 76. 86. 110. 121. 127. 201. 202. 242; IX, 46. 128. 137. 154*. 155*; X, 58. 116*. 128; XI, 67*. 68; XII, 59. 70. 94. 226; XIII, 67. 107; XIV, 41; XV, 22*. 25. 39.

In secondo luogo, si può seguire la serie infinita di svolgimenti linguistici, in cui viene indicata la fonte del linguaggio di Lutero e si è introdotti quasi ad assaporare il *cursum*, l'inflessione, la pregnanza dell'espressione. E' la parte più sorprendente del lavoro, che testimonia un lungo acclimatemento con il testo (basti osservare la mole degli strumenti citati alle pp. 136-152), a volte anche sulla scorta di WA: I, 12. 33*. 74; II, 30. 31. 42; III, 18. 47. 48. 75. 83. 103. 108. 124. 147. 169. 177. 189. 191. 208. 226. 246. 247. 276. 278. 290. 294. 303. 328. 337*. 359. 393; IV, 8. 37. 38. 72. 77. 116. 125. 127. 128. 138. 248. 249. 252. 256; V, 13. 53. 54. 55. 62. 70. 72. 73. 79. 85. 86. 99*. 101. 115. 124*. 141. 148*. 156. 161. 163. 164. 165. 182. 189. 192. 202-204; VI, 32*. 36. 70. 81. 99. 108; VII, 3. 7. 12. 14. 17. 63. 67. 80. 86. 97. 98. 108. 110. 117. 130. 131; VIII, 8*. 15. 43. 51*. 57. 89. 90. 93. 120. 146. 147. 155. 157*. 177*. 178. 186. 204. 207. 235*; IX, 4*. 6. 10. 15. 45*. 51. 74*. 83. 97*. 107. 112. 172. 173. 174. 177. 179; X, 2. 6. 9. 10*. 19. 54. 57. 62. 78. 86. 104; XI, 7*. 18. 35. 38. 39. 40. 46. 50. 52*. 65. 72. 94; XII, 20. 23. 42. 65*. 76*. 85*. 96. 105*. 115. 119. 130*. 143. 149. 162. 164. 181. 182. 191. 197. 198. 200. 201*. 220. 244; XIII, 50. 58. 62. 75. 83. 104. 113; XIV, 15. 44*. 50. 51*. 54. 58. 61. 107. 113. 121. 122. 131. 135; XV, 16. 4. 47. 63. 74. 78. 92. 94*. 95. 103.

Infine si possono notare anche alcune particolarità riguardanti le difficoltà di tradizione che Lutero ha trovato e persino la forgiatura di nuovi termini da parte di Lutero stesso I, 60.101.133.196*; II, 79*; III, 1.22.116*; VII, 91*; VIII, 35.

(3) Le indicazioni in romano si riferiscono ai capitoli degli Scolii, i numeri in arabo alle note contenute (con l'* si indicano note di particolare interesse). Quando ci si riferisce al testo (dell'Introduzione o della *Römerbriefvorlesung*) si citano le pagine.

In complesso si tratta di una enorme fatica che fa di questo lavoro una pubblicazione esemplare, che sembra tra l'altro un tributo alla stessa attenzione che Lutero ebbe per il testo sulla spinta dell'umanesimo. A partire dal cap. IX della lettera, Lutero potè far uso dell'edizione greca del NT, curata da Erasmo (febbraio 1515).

Per quanto riguarda poi il *commento* e l'*interpretazione*, l'apparato delle note si rivela una miniera assai interessante. Essa costituisce quasi una specie di rete intricatissima che consente di ricostruire una mappa dei rimandi, dei presupposti, delle relazioni del pensiero luterano con la tradizione precedente, teologica e mistica, patristica e medievale, in particolare quella riferibile al passato prossimo del suo pensiero. Il confronto è qui indispensabile per accertare le dipendenze, ma anche l'originale contributo del Riformatore. Esso, con l'apparato bibliografico (sovente commentato!) dell'*Introduzione*, costituisce una lussureggiante iniziazione a molte tematiche del pensiero di Lutero.

Ci siamo dati la briga di raccoglierne una prima indicativa mappa. Rimando più avanti per le note che riguardano i temi principali della lettera, mentre qui riferisco delle tematiche di sfondo: *terminologia filosofico-teologica*: *synthesis* (I, 129; VIII, 9); forma (III, 67); intelletto attivo e passivo (III, 68) *subiectivum/obiectivum* (III, 185); legge della reciprocità (IV, 20); atto «elicitato» (IV, 110; VIII, 42; XII, 174. 175); *actus* e *habitus* (VIII, 73); *necessitas consequentiae et consequentis* (VIII, 199); *terminologia aristotelica* (XII, 9); giustizia e ingiustizia in senso filosofico (IV, 172; X, 54); *concettualità teologica* complementare rispetto ai temi della lettera: regole per comprendere la S. Scrittura (I, 123. 125); *similitudo imaginis* (I, 133. 175); *volutptas beneplaciti* (dei) (I, 192); gloria (*claritas*: II, 46); *facere et perficere* (II, 123; VII, 69. 77. 129); volontà di Dio (III, 30); indurimento del cuore (III, 34); teologia affermativa (VIII, 59); teologia negativa nella versione luterana (V, 29; VIII, 65; IX, 30); teologia mistica (VIII, 183); *anagogia* (V, 31); *angoscia* (Kierkegaard) (V, 82), virtù (abito acquisito) (VII, 135); distinzione agostiniana tra *uti* e *frui* (V, 77); *scientia visionis* (XI, 96); *intentio bona* (XII, 55); intenzione attuale, abituale, virtuale (XIV, 64); «*facienti quod in se est*» (XIV, 78); «*magna pars iustitiae, velle est iustum*» (IV, 109); *temi antropologico-sacramentali*: *communicatio idiomatum* (uso antropologico) (VII, 71); facoltà umane e unità dell'uomo (VIII, 8; XIII, 2); unità dell'anima (VII, 115); *charitas ex libertate* (I, 41); amore come forza unitiva (III, 239); *charitas et amor* (V, 104. 105; VIII, 109); *charitas* (Spirito santo) e *charitas creata* (VII, 31); amore filiale e di amicizia (IX, 17); speranza umana e speranza cristiana (IV, 249. 251); *sacramentum* (IV, 258; IV, 17); battesimo (VI, 65); *riferimenti alla chiesa e alla società del tempo*: sulla situazione della Chiesa, costumi, società, ecc. sulla pratica delle indulgenze (cf anche il testo corrispondente alle note: II, 4; XII, 85. 105. 119. 245; XIII, 7. 10. 18. 21. 25. 26; XIV, 21. 75. 92; XV, 17); *vitium singularitatis* (IV, 133; VII, 100); teologi di Colonia sui giudei (V, 44); maestri di Lutero (VIII, 129); indulgenze: pp. 292-293 (X, 44. 50); *rimandi artistico-letterari*: *cristologia*

e iconografia (V, 30); Bernardo e l'Uomo dei dolori (IX, 77; cf III, 227); chiesa e sinagoga (VII, 96); corali luterani (VIII, 27); danze macabre (VI, 20).

L'A. non ama prendere posizione in modo pregiudiziale, ma, nel confronto paziente con le varie posizioni, procede secondo un metodo integrativo e, quando non manca di dire la sua opinione, lo fa sempre mettendo in grado il lettore di discernere tra le varie posizioni espresse dalla critica. Ma soprattutto, cerca di introdurre il lettore all'apprezzamento del testo di Lutero, mediante un procedimento che ne evidenzia le sfumature, la ricchezza terminologica, l'impossibilità di ridurlo a un principio sistematico da cui tutto discenderebbe. Questo mi sembra particolarmente corretto, a proposito di un testo che sorprende il Riformatore, mentre sta ancora elaborando il suo pensiero, mentre sta, per così dire, saggiando tra sé e sé la sua nuova prospettiva. Mi pare utile ricordare il confronto del metodo esegetico di Lutero con la tradizione recepta del quadruplice senso, perché mostra bene il rapporto di continuità e di novità della lettura luterana della Sacra Pagina ⁽⁴⁾. In tal modo siamo pian piano condotti nel cuore del pensiero del Riformatore. A questo nucleo è dedicata la parte più convincente della ricostruzione del Commento alla lettera ai Romani.

2. IL PROCESSO DELLA GIUSTIFICAZIONE E LA «THEOLOGIA CRUCIS».

L'elemento qualificante della ampia ricostruzione, delineata da Buzzi nel *Saggio Introduttivo*, consiste nel convincente intreccio stabilito tra la dottrina della giustificazione e la *theologia crucis*, mostrando che la stessa struttura di pensiero presiede alle due tematiche. Seguendo le intuizioni di W. von Loewenich, Vogelsang, Bandt, Althaus, McGrath e dei nostri italiani Miegge e Gherardini, l'A. mette in luce il significato metodologico della *theologia crucis*, espresso nelle famose tesi 19 e 20 della disputa di Heidelberg, in ordine ad una corretta comprensione della dottrina della giustificazione. Un intreccio questo già presente, in modo iniziale, ma sicuro, nel commento ai Romani. La struttura della *theologia crucis* parla appunto di un *Deus absconditus*, proprio in quanto *revelatus*, perché si rivela *sub contraria specie*. E ciò che avviene nella croce di Gesù. Si instaura quella dinamica tra opera «propria» di Dio che si attua mediante l'opera «altra» di Dio, che sradica nel peccatore la sua giustizia. Dio

(4) Cf pp. 19-25.

giustifica l'uomo peccatore (questo è il suo *opus proprium*), ma perché questo avvenga è necessaria che sia estirpata dall'uomo la sua propria giustizia (*opus alienum*). In tal modo l'opera propria di Dio è nascosta *sub contraria specie*, nel rendere l'uomo consapevole dell'impraticabilità della propria giustizia.

In questo punto focale si pone il cuore della dottrina della giustificazione, la *iustitia Dei passiva*, che Lutero segnala già nella lettera con la consapevolezza della novità dell'acquisizione. La sottolineatura un po' retorica di Lutero della novità di questo guadagno rispetto ai dottori precedenti – in realtà i filosofi e i teologi della tarda scolastica, ma soprattutto i maestri di Lutero – non rende però meno affascinante la ricostruzione della nozione di *iustitia Dei*, intesa a superarne il senso di giustizia retributiva, quella per cui Dio premia i buoni e castiga i cattivi. Si tratta della *iustitia Dei passiva*, con la quale Dio ci giustifica, quando noi nella fede lo riconosciamo giusto nelle sue parole, nel suo dire, mediante la fede prestata alla sua parola, mediante l'umiltà che si consegna a Lui. Il commento stabilisce la corretta circolarità tra la giustificazione di Dio da parte nostra e la giustificazione nostra da parte di Dio, nel senso che la prima è resa possibile dalla seconda: «il nostro giustificare Dio è già frutto della sua giustificazione nei nostri confronti» [p. 41]. Una giustizia di Dio che ci è data attraverso la giustizia «altra» (*aliena, externa*) di Cristo, a cui abbiamo accesso *per fidem Christi*.

Attorno a questo plesso si illuminano tutte le espressioni che sono all'inizio della polemica controversistica, sulla giustizia «extranea» o «aliena» o «imputata», e quindi sulla effettiva trasformazione che questa giustizia opera nell'uomo, sulla sua reale efficacia salvifica, sulla esclusione delle opere della legge, le quali vengono illuminate e debbono essere intese a partire da questo centro del pensiero di Lutero. Espressioni che, lette con un'altra forma di pensiero, danno luogo a pesanti fraintendimenti: quello che si esprime nella critica fatta a Lutero di intendere in modo estrinseco la grazia/giustizia e quella di una riduzione dell'essere e dell'agire credente alla fede fiduciale. In particolare, la questione della cosiddetta «giustificazione forense», per la quale l'uomo sarebbe semplicemente considerato giusto senza esserlo realmente. L'A. mette in chiaro che questa è più la concezione di Melantone, che di Lutero, «sovraccarica[ta] di incrostazioni storiche» [p. 47]. Egli preferisce restituirne il senso mediante la dialettica del *coram Deo* (davanti a Dio, agli occhi di Dio, nel suo giudizio) secondo cui l'uomo è realmente giusto, e del *coram se* e *coram hominibus* (davanti a sé, ai propri occhi e degli altri...) secondo cui l'uomo resta, è peccatore. Questa paradossale dialettica difficile da com-

prendere, soprattutto per chi giudicasse nei termini di metafisica aristotelica, si situa entro la logica della *theologia crucis*. Essa non intende negare l'efficacia reale della giustificazione, ma vieta di considerarla un possesso dell'uomo, qualcosa che stia presso di lui. La giustificazione è data realmente all'uomo nella speranza così che l'uomo si apra nell'umile fede a Dio, mediante una vita sempre penitente (l'A. mette in luce che la famosa espressione *simul iustus et peccator*, ha da essere completata con *semper poenitens*) ⁽⁵⁾.

Molto materiale delle note agli Scolii arricchisce la puntuale ricostruzione della *Introduzione* (e del suo apparato critico). Lo raccogliamo attorno ad alcuni punti: *giustificazione per la fede*: giustizia di Dio e di Cristo, giustificazione (pp. 258; pp. 275-285: cf queste parti importanti del testo); iustificatio dei passiva (III, 74. 78*. 87); salmo L: 'iustificeris' (III, 39. 116); fides dei (II, 109); reputare/imputare (IV, 15; VI, 82); iustitia propria (I, 8); securitas (I, 42); curvitas (V, 77); fides informis (I, 97); iniustitia-iniquitas (I, 192); iustitiarum (II, 157); humilitas fidei (II, 65); credere Deo, Deum, in Deum (III, 331); credulitas in Christum (III, 109. 122. 129. 361); confessio peccati (IV, 25), timore di Dio (IV, 115); *theologia crucis*: sub contraria specie (III, 316-363; IX, 28); mortificare-vivificare (II, 26), theologia crucis (IV, 87); passione (piaghe) di Cristo (IX, 22. 77) verbum consummans et abbrevians (IX, 135. 137. 139); tema della «conformitas» (VIII, 80); *amartiologia*: peccato originale: pp. 374ss. 424ss [del testo] (IV, 100. 101. 217; V, 129. 139. 148. 154. 155 [nel medioevo]. 173); l'«io» di Rom 7 e la dialettica iustus et peccator (VII, 52); confessio peccati (III, 45; IV, 25); concupiscentia pp. 363ss [del testo] (IV, 35 [nel Medioevo]. 48. 54); *la grazia*: compatibilità tra l'infusione della grazia e remissione della colpa (IV, 259); gratia operans (VIII, 185); prima gratia (VIII, 184); predestinazione – elezione (pp. 535-347 [nel testo]); resignatio ad infernum (VIII, 249; IX, 18); fede e visione (I, 102); merito (III, 29) ⁽⁶⁾.

(5) Cf la bella citazione a p. 86 [si trova a p. 633 degli Scolii]: è un testo interessantissimo, anche perché Lutero fa esplicitamente riferimento ad Aristotele, ma piega la sua terminologia alla paradossale dialettica della *theologia crucis*: «L'uomo si trova sempre nel non-essere, nel divenire, nell'essere; sempre in privazione, sempre in potenza, sempre in atto; sempre nel peccato, nella giustificazione, nella giustizia; cioè, egli è sempre peccatore, sempre penitente, sempre giusto! Infatti, proprio perché si pente, diventa giusto da non-giusto. Dunque il pentimento è il termine medio tra l'ingiustizia e la giustizia. Così egli è nel peccato relativamente al punto di partenza; e nella giustizia, relativamente al punto di arrivo. Dunque, se ci pentiamo sempre, siamo sempre peccatori, tuttavia siamo per ciò stesso giusti e veniamo giustificati; in parte siamo peccatori, in parte giusti, cioè: non siamo nient'altro che penitenti».

(6) Naturalmente le note più interessanti si trovano a piede dei vari paragrafi del *Saggio introduttivo*, con una vastissima bibliografia. Lì è più facile ritrovarle seguendo l'indice del testo.

La fecondità della lettura del tema della giustificazione sullo sfondo della chiave interpretativa della *theologia crucis* si rivela pienamente sul versante antropologico. E' forse la parte più bella e convincente della ricostruzione di Buzzi. Lungo la linea di una antropologia storica che parte dall'uomo peccatore e arriva alla speranza escatologica della pienezza della vita nuova in Cristo, vengono ripresi i temi più importanti dell'antropologia luterana. Il tema del peccato (originale e attuale, con le fini precisazioni sul rapporto che intercorre tra i due); la pretesa pelagiana nello scontro di Lutero con i maestri nominalisti (una delle parti più interessanti per giudicare il mutamento che avviene in Lutero in quel momento); la problematicità della sua comprensione della predestinazione (che offre all'A. lo spunto per anticipare una critica decisiva sulla cristologia di Lutero). La ricostruzione procede poi con la sottolineatura dell'antropologia di Lutero, di chiara impostazione paolina, dove i termini carne e spirito indicano sempre, da un certo punto di vista, la totalità dell'uomo (*homo totus*). Lutero non è interessato alle questioni filosofiche dell'antropologia, ma al discorso antropologico in funzione della salvezza. Per Lutero l'uomo storico è l'uomo davanti a Dio: o l'uomo peccatore o il peccatore giustificato. Precisamente questa visione antropologica prevalentemente personale e relazionale è capace di fornire i criteri per comprendere una serie di formule che invece, tolte dal contesto, hanno dato origine alla lettura vulgata di Lutero (*simul iustus et peccator; iustus in spe, peccator in re; coram se/coram Deo*; la contrapposizione tra la fede e le opere della legge, ecc).

Sullo sfondo di questa antropologia relazionale, la vita cristiana viene vista come un rapporto personale con Dio continuamente offerto da lui nella grazia, immotivato, ma reale, che l'uomo non può mai considerare suo possesso o una realtà presso di sé⁽⁷⁾; un rapporto però disturbato dal sussistere di un nostro vecchio rapporto personale, sbagliato con lui. La vita cristiana è sempre oscillante tra queste due possibilità, per cui sembra che non possa darsi per essa un progresso, un cammino in crescita. L'A. però fa osservare che Lutero non nega un progresso nel cammino cristia-

(7) Mi sembra decisivo il testo che Lutero pone quasi all'inizio del cap. XII, quando la lettera passa alla parte etica [pp. 631-633: con la bella nota 9], qui viene spiegato in che senso Lutero pensi la novità di vita prodotta dalla giustificazione e il comportamento (etico) che ne consegue: essa non può essere pensata come qualcosa che si accumula, perché «l'uomo interiore [...] non può appoggiarsi sul suo 'rinnovamento' di ieri, insomma non può riferirsi al suo progresso passato per fondarsi su di esso. [...] Non si dà 'accumulo' di grazia o incremento 'quantitativo'. Si tratta invece di un approfondimento della coscienza del proprio peccato e della permanente assoluta estraneità della grazia» [p. 632, nota 9].

no, ma lo vede «in una continua ripresa dell'inizio, in un continuo far penitenza, in un continuo riconoscimento dei propri peccati, in un continuo essere giustificati» [87].

Sempre entro questa antropologia è possibile capire il rapporto tra fede, grazia e libertà, in particolare il discorso delle opere, che Lutero non esclude. Egli le vede come espansione di una vita della fede, che presta credito, però, sempre e solo alla giustizia aliena che proviene da Cristo. Una vita che si espande nel servizio, nell'amore del prossimo. Il precetto del prossimo ha il compito di rivelare il carattere perverso dell'amore per sé (ama il prossimo *come te stesso*), per orientarlo con la stessa intensità verso l'altro.

In conclusione tale visione della vita cristiana si comprende ultimamente in prospettiva escatologica. E' questo un aspetto che merita attenzione: «nella consapevolezza del peccato che rimane e della giustizia che è efficacemente donata, il credente spera nel compimento» [93]. La tensione escatologica della vita penitente di chi crede è forse il tratto più caratteristico dell'antropologia di Lutero e ritraduce storicamente il senso della giustificazione: l'espressione *iustus in spe*, ribadisce il fatto che il credente non può mai far conto dei doni di Dio, deve lasciarli continuamente nelle sue mani, deve affidarsi alla grazia di Dio, come grazia propria *di Dio*, perché questo scarto sarà tolto solo nella vita di gloria.

3. LUTERO TRA STORIA E ATTUALITÀ

Alla fine della lettura del commento potrebbe sorgere spontaneamente una domanda un poco provocante: si tratta di un tentativo di riabilitazione di Lutero? E' evidente che la domanda posta in questi termini non ha senso. Anzitutto, perché l'opera presa in considerazione appartiene ancora al periodo di passaggio di Lutero, anche se come si è visto si annuncia già chiaramente la tipica sensibilità del suo pensiero. Poi, perché il prof. Buzzi è cosciente della vastità degli elementi in gioco nel seguito dell'opera del Riformatore. Ma soprattutto perché un lavoro simile non ha pretese immediatamente attualizzanti, ma intende ricostruire le condizioni per una migliore comprensione.

E' per questo che don Buzzi, con grande onestà intellettuale, alla fine del suo ampio saggio introduttivo non disdegna di porre alcune questioni guida per una valutazione obbiettiva del pensiero di Lutero. E le questioni sono tre: la concezione luterana della libertà in rapporto al concetto «moderno» di libertà; la questione del «modo di intendere» la giustificazione; il problema della cristologia di Lutero.

Mi pare di dover concordare con il senso delle osservazioni svolte da Buzzi soprattutto per quanto riguarda il primo punto: sul rapporto tra Lutero e la «modernità». La profonda conoscenza che l'A. ha della filosofia moderna, gli consente di intrecciare riflessioni sulla contestazione «anticipata» della nozione moderna di libertà come autonomia (e del suo esito nichilistico) con rimandi suggestivi al pensiero di Kierkegaard. Lutero avrebbe profeticamente avversato l'esito autonomistico del pensiero moderno. Ciò contro una lettura frettolosa che fa di Lutero l'iniziatore della modernità. Il prof. Buzzi richiama giustamente ad un terreno fecondo di confronto: appunto il tema della libertà [pp.104ss]. La contestazione anticipata della figura moderna di libertà (fino al suo esito nichilistico) è comprensibile proprio a partire dall'interpretazione teologica che Lutero dà della libertà. La libertà è il dono della giustificazione, mentre l'autogiustificazione è appunto una non-libertà, coincide con il peccato, con il nulla soteriologico che è l'uomo. Il pensiero di Lutero «non contiene soltanto l'obiettivo previsione di questo risultato, ma si presenta anche come la contestazione 'in anticipo' dello stesso» [p. 106]. Tale apprezzamento del senso storico-epocale del pensiero di Lutero è presentato secondo la figura di una «contestazione» profetica, che però non riesce a correggere la deriva di quell'esito pure previsto. Tuttavia, mi domando se la difficoltà a rendere ragione di una certa consistenza della libertà all'interno della gratuita azione di Dio non anticipi anche l'esito dualistico della modernità, che vede la libertà giustapposta, se non alternativa all'intervento di Dio nella storia. La considerazione esclusivamente soteriologica della libertà espone il vasto ambito della libertà nella sua responsabilità mondana alla irrilevanza nei confronti della fede (cf la dottrina dei «due regni»). Questa secolarizzazione – pure obbiettiva – di un aspetto essenziale dell'esercizio della libertà (con le ulteriori determinazioni) non deriva forse anche dalla contrazione soteriologica della libertà al momento della fede giustificante?

Sulla questione della giustificazione Buzzi ricorda il consenso ormai diffuso tra le chiese protestanti e la chiesa cattolica sull'*articolo* della giustificazione, che in quanto tale è un patrimonio comune della fede cristiana (si pensi anche all'opera di Küng sulla giustificazione e al suo accordo con Barth). Ma ricorda anche la diversa sensibilità sulle *dottrine* (citando qui McGrath, ma si veda anche Gherardini). Per questo con molta lucidità sottolinea il modo peculiare di Lutero di intendere la giustizia extranea, che non va banalmente intesa come giustizia forense (come se Dio ci considerasse giusti, senza che ciò divenisse giustizia efficace per noi!). E, con fine ironia, mette in luce anche il «dialogo tra sordi» che av-

viene tra chi intende la grazia come *qualitas* inerente alla natura umana (entro uno schema di pensiero aristotelico) e chi attribuisce la permanente efficacia della grazia in noi alla continua azione esterna dello Spirito santo. Infatti, la diversità degli schemi di pensiero non deve capovolgere l'ordine delle questioni: anzitutto il senso teologico del dono effettivo della grazia/giustificazione e, in subordine, lo strumento concettuale con cui Lutero, e i suoi interpreti, lo illustrano. Anche se alla fine giustamente Buzzi si chiede: «se un modo di pensare di tipo relazionale-esistenziale, a cui la teologia di Lutero è particolarmente predisposta [...] sia capace di garantire fino in fondo la 'consistenza' della reale efficacia della giustizia imputata» [114]. Tale consistenza non è possibile senza una «ontologia più articolata dell'essere personale» [Ivi], che renda comprensibile la effettiva trasformazione operata nell'uomo non solo *di fronte* a Dio, ma anche *presso di* lui, senza per questo che sia realizzata *da lui*. Ciò fonderebbe esattamente quella consistenza della libertà che abbiamo sopra richiamato, una consistenza radicalmente pensabile solo entro la grazia di Dio. Per affermare l'assoluta trascendenza della grazia di Dio, non è necessario svuotare (o diminuire) la libertà dell'uomo, perché è solo in quella grazia che la libertà è veramente se stessa, come libertà liberata (appunto nella sua qualità teologica ed escatologica). Buzzi l'ha indicato alla fine, quasi in punta di piedi. Mi pare una preziosa intuizione da sviluppare: il dono della libertà nuova ha certamente un profilo escatologico, ma affermarlo *già definitivamente* nella storia non è forse prender sul serio proprio il valore dell'*ephápax* della croce di Cristo? La croce vista cioè non solo come redenzione *nella* storia della libertà, ma anche *della* libertà storica?

Infine, la questione cristologica. Già a proposito della predestinazione Buzzi nota che le interpretazioni di Lutero «lasciano fuori questione un punto cruciale: il posto di Cristo nella predestinazione, vale a dire il tema della predestinazione eterna di Cristo e degli eletti in Lui» [78]. In sede critica poi l'A., benché ricordi il cristocentrismo storico-salvifico di Lutero, un cristocentrismo che non esclude di risalire fino alla preesistenza, nondimeno sottolinea l'importanza ermeneutica centrale della *theologia crucis*. Nella linea della tradizione agostiniano-anselmiana la prospettiva di Lutero è prevalentemente incentrata sull'atto redentore della croce, nella cui ottica viene riletto il resto. L'annotazione finale di Buzzi mi pare più che pertinente. Egli si richiama ai Padri greci che si sono affaticati a pensare il primato assoluto di Cristo redentore: proprio perché Dio ha voluto il Salvatore, venne creato l'uomo che avrebbe dovuto essere salvato. L'elaborazione di questo primato relativizza qualsiasi primato antropologico del

peccato, per comprenderlo all'interno della precedente intenzione creatrice di Dio. Secondo Buzzi, Lutero non avrebbe portato fino in fondo il recupero cristologico, perché non avrebbe pensato radicalmente il primato assoluto del Cristo creatore e redentore. Non posso che acconsentire a questo rilievo: mi domando solo se non bisogna correggere l'inclinazione 'molinista' ancora presente nel riferimento che don Buzzi fa a von Balthasar [pp. 122-124: *Mysterium Paschale*, 195s], per affermare un rigoroso cristocentrismo. Un cristocentrismo dove Cristo è il primo pensato e voluto nel piano di Dio, e dove il rapporto di Cristo alla libertà creata è più originario e più radicale rispetto a quello di Cristo con l'uomo peccatore. Anzi è proprio perché l'uomo è pensato e voluto originariamente in Cristo, che la predestinazione dell'umanità in Lui rivela la figura propriamente cristiana del peccato, e contiene – originariamente – anche la possibilità della sua remissione! E non da ultimo è proprio questa visione che consente di pensare effettivamente la consistenza della libertà, non al di là o a lato del proprio peccato, ma originariamente nel dono dell'alleanza in Cristo, dell'incorporazione a Lui (compresa la remissione del peccato), in una parola nello Spirito santo. Ma tutto ciò appartiene alla discussione teologica attuale.

FRANCO GIULIO BRAMBILLA
Seminario Arcivescovile
Venegono Inf. – Varese

31 luglio 1992