

«GIUSTIFICATI PER LA FEDE, SIAMO IN PACE CON DIO»
LA DOTTRINA DELLA GIUSTIFICAZIONE
NELLA TEOLOGIA EVANGELICA CONTEMPORANEA (*)

SOMMARIO: 1. KARL BARTH: LA GIUSTIFICAZIONE COME ASPETTO DELLA RICONCILIAZIONE – 2. LA TEOLOGIA LUTERANA – 2.1. *La critica a Barth* – 2.2. *Legge e vangelo come categorie centrali della dottrina della giustificazione* – 2.3. *Una rilettura critica dell'eredità luterana: Wolfhart Pannenberg* – 3. LA GIUSTIFICAZIONE COME CRITERIO PER LA TEOLOGIA E LA CHIESA – 4. GIUSTIFICAZIONE COME ACCETTAZIONE: PAUL TILlich – 5. CONCLUSIONE.

La vasta risonanza avuta dallo studio di Hans Küng sulla giustificazione al momento della sua pubblicazione, nel 1957, è stata legata in gran parte alla conclusione dell'autore, secondo il quale, riguardo alla dottrina della giustificazione, non esisteva al presente tra cattolici e protestanti un dissenso tale da esigere la separazione ecclesiale ⁽¹⁾. Küng riteneva infatti che i due termini tra i quali aveva istituito il confronto – il concilio di Trento e Karl Barth – fossero rappresentativi della teologia cattolica e protestante e che, di conseguenza, il risultato della sua indagine potesse valere più generalmente per i rapporti tra le due tradizioni ecclesiali. La tesi di Küng documentava in modo evidente il profondo cambiamento che i termini della polemica confessionale sulla giustificazione avevano subito rispetto al XVI secolo. Il dibattito successivo doveva però mostrare che, nonostante l'incontestabile e vasta influenza esercitata da Barth sulla teologia del nostro secolo, la teologia evangelica non era tutta allineata sulle posizioni del teologo svizzero. Ugualmente è stato rilevato da alcuni critici, soprattutto da

(*) L'articolo presenta in forma rielaborata una parte della relazione tenuta dall'autore a Roma il 3 gennaio 1997, durante il VII Corso di aggiornamento per docenti di teologia dogmatica organizzato dall'ATI; la versione integrale sarà pubblicata negli Atti del Corso.

(1) Cf H. KÜNG, *La giustificazione*, Brescia, Queriniana, 1969 (orig. ted. 1957), 288-297.

parte protestante, che la lettura di Trento proposta da Küng non rappresentava affatto l'unica possibilità e che nella teologia cattolica erano presenti anche altre interpretazioni della dottrina tridentina sulla giustificazione, non tutte compatibili con le posizioni della Riforma ⁽²⁾.

Nonostante le critiche riguardanti la presunta sostanziale omogeneità delle posizioni presenti nei due campi, la tesi di Küng ha avuto una notevole fortuna nella letteratura teologica, fino a divenire quasi un luogo comune, e ha influenzato profondamente l'inizio dei dialoghi tra chiesa cattolica e chiese della Riforma avviati dopo il Vaticano II. Ritenendo ormai superata la controversia sulla giustificazione, tali dialoghi si sono dedicati prevalentemente alle tematiche ecclesiologiche. Lo sviluppo successivo del confronto teologico ha però rivelato che la problematica della giustificazione non poteva essere semplicemente messa da parte, ma si riproponeva frequentemente, anche se nella maggior parte dei casi non più nei termini classici della controversia ereditata dall'epoca della Riforma; nei dialoghi condotti negli ultimi tre decenni la questione circa la giustificazione si è posta soprattutto sotto forma di interrogativo se il dissenso che permane a proposito della chiesa non sia la manifestazione di una differenza fondamentale che ha la sua radice proprio nel modo di concepire la salvezza e, in particolare, nel modo di stabilire la relazione tra l'azione divina gratuita e gli strumenti ecclesiali attraverso i quali si compie la sua attualizzazione. Negli stessi dialoghi si sono manifestate con chiarezza anche le differenze esistenti tra le interpretazioni della giustificazione presenti nella teologia evangelica, la quale non è affatto unanime nell'interpretazione dei contenuti essenziali e della funzione sistematica di questa dottrina.

La nostra indagine si rivolge a quest'ultimo ambito. Esso non è privo di importanza perché il dialogo tra teologia cattolica e protestante è possibile e fruttuoso a condizione che sia sorretto da una conoscenza non superficiale delle posizioni dell'interlocutore. Oltre che per il dialogo ecumenico, lo studio della dottrina protestante della giustificazione ha un rilievo per la riflessione teologica in quanto tale poiché essa risponde a interrogativi ai quali anche le altre tradizioni ecclesiali non possono sottrarsi. Questo contributo si prefigge perciò di offrire un quadro sufficientemente differenziato delle principali posizioni che si sono delineate nella discussione protestante di questo secolo sul tema della giustificazione. Poiché è difficile sottovalutare l'importanza del pensiero di K. Barth

(2) Cf C. HEMPEL, *Rechtfertigung als Wirklichkeit. Ein katholisches Gespräch: Karl Barth – Hans Küng – Rudolf Bullmann und seine Schule*, Frankfurt a. M. – Bern, Lang, 1976.

nella teologia protestante contemporanea, la sua posizione costituirà il punto di partenza della nostra indagine e rimarrà sullo sfondo come termine di paragone anche nella illustrazione delle altre posizioni.

1. KARL BARTH: LA GIUSTIFICAZIONE COME ASPETTO DELLA RICONCILIAZIONE

Nel commento alla lettera ai Romani del 1922 ⁽³⁾, il testo programmatico della teologia dialettica, evidentemente, non poteva mancare il confronto con il messaggio paolino della giustificazione. In quest'opera Barth afferma che, data l'infinita differenza qualitativa esistente tra Dio e l'uomo, la giustificazione rappresenta una «possibilità impossibile» e può avvenire solo come contraddizione di ogni religione umana. Soltanto dopo che il no a ogni pretesa umana di costruire una propria giustizia è stato detto con estrema chiarezza, può essere testimoniato il sì che Dio pronuncia. La giustificazione avviene perciò al di là di ogni esperienza umana, si fonda solo nella fedeltà di Dio a se stesso ed è frutto dell'azione dello Spirito. Nel commento alla lettera ai Romani Barth sottolinea tanto il carattere totalmente divino e incondizionato della giustificazione, servendosi a tale scopo della terminologia forense, come la sua efficacia rinnovatrice, derivante dal fatto che si tratta di un agire divino creatore ⁽⁴⁾.

(3) Cf K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, Milano, Feltrinelli, 1989. Sulla concezione della giustificazione presente in quest'opera cf A. PETERS, *Rechtfertigung* (= Handbuch systematischer Theologie, 12), Gütersloh, Mohn, 1984, 129-130. A. E. McGRATH individua la prima manifestazione della prospettiva dialettica sulla giustificazione in una conferenza tenuta da Barth a Aarau nel 1916 (*Die Gerechtigkeit Gottes*, in *Das Wort Gottes und die Theologie*, München, 1925, 5-17), nella quale è evidente l'impatto dell'esperienza della prima guerra mondiale sulla pretesa della teologia liberale di costruire una sintesi tra cristianesimo e cultura; cf A. E. McGRATH, *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification. II. From 1500 to the Present Day*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, 170-172.

(4) «Egli [Dio] dichiara la sua giustizia come la verità che sta dietro e sopra ogni giustizia e ingiustizia degli uomini. Egli dichiara che ci riconosce come suoi e che gli apparteniamo. Egli dichiara che noi, suoi nemici, siamo i suoi diletti figliuoli. Egli dichiara la sua risoluzione di rivendicare il suo diritto in una totale palingenesi del cielo e della terra. Questa dichiarazione è una sentenza forense, senza causa e senza condizione, fondata soltanto in Dio, una *creatio ex nihilo*. Creazione dal nulla. Certamente: creazione, creazione di qualche cosa, creazione di una reale giustizia divina in noi e nel mondo. Poiché quando Dio parla, così avviene. Ma questa creazione è una *nuova* creazione, non soltanto una nuova eruzione, una nuova effusione, un nuovo sviluppo dell'antica «evoluzione creatrice», nella quale siamo e staremo fino alla fine dei nostri giorni. Tra l'antica e la nuova creazione sta sempre la fine dei nostri giorni, la fine di questo uomo e di

L'inizio della pubblicazione della *Kirchliche Dogmatik*, che nel pensiero di Barth coincide con il passaggio dalla fase dialettica a quella dell'analogia ⁽⁵⁾, introduce nuove prospettive anche riguardo alla giustificazione. La trattazione più significativa della tematica della giustificazione si trova nella parte della *Kirchliche Dogmatik* che illustra la *dottrina della riconciliazione* ⁽⁶⁾. Circa il significato spettante alla dottrina della giustificazione nell'insieme della teologia, Barth ritiene che si debba correggere la posizione di Lutero e respinge la tesi che considera la giustificazione come l'*articulus stantis et cadentis ecclesiae* ⁽⁷⁾. «L'*articulus stantis et cadentis*

questo mondo. Il «qualche cosa» che la parola di Dio crea è d'un ordine diverso, perché eterno, da tutto quello che già conosciamo, non proviene da questo, non si pone in serie con esso, anzi è e rimane sempre, accanto ad esso come il nulla: carne e sangue non possono ereditare il Regno di Dio, come è certo che *questo* mortale deve rivestire l'immortalità e *questo* corruttibile l'incorruttibilità» (K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, 76).

(5) Sullo sviluppo della teologia di K. Barth, cf H. U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, Milano, Jaca Book, 1985; E. JÜNGEL, *Einführung in Leben und Werk Karl Barths*, in *Barth-Studien*, Zürich – Gütersloh, Bezinger – Mohn, 1982, 22-60; R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Brescia, Queriniana, 1992, 16-29.

(6) Cf K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik IV/1. Die Lehre von der Versöhnung*, Zollikon – Zürich, Evangelischer Verlag, 1953 (KD IV/1).

(7) Barth contesta la tesi della centralità della giustificazione riferendosi in particolare alla posizione sostenuta da E. WOLF nell'articolo *Die Rechtfertigungslehre als Mitte und Grenze reformatorischer Theologie*, «Evangelische Theologie» 9 (1949-50), 298-308. Egli però prende le distanze al tempo stesso dalla tesi opposta di W. Wrede e A. Schweitzer secondo i quali, per Paolo, la giustificazione rappresenterebbe solo una dottrina polemica anti giudaica e si tratterebbe dunque di un «cratere secondario» della sua predicazione. Nelle due tesi Barth vede una esagerazione e una sottovalutazione dell'importanza della dottrina della giustificazione. La storia del pensiero cristiano mostra che tale dottrina non è affatto stata sempre al centro. La chiesa dei primi secoli e dell'Oriente, che rifletteva su una vita che fosse in grado di superare la morte, nel suo «ingenuo pelagianesimo» non ha sviluppato una tale dottrina, e anche in Occidente, dopo i primi abbozzi di Agostino, è diventata una questione bruciante solo all'epoca della Riforma, grazie al tormentato e penetrante spirito tedesco di Lutero (KD VI/1, 584-585). Su questa posizione di Barth cf A. E. McGRATH, *Iustitia Dei*, II, 174-184; appare però abbastanza discutibile la spiegazione data da McGrath della critica barthiana alla tradizione della Riforma. Egli afferma: «Barth ha collocato la *rivelazione divina all'uomo peccatore* nel punto in cui Lutero ha collocato la *giustificazione divina dell'uomo peccatore*. [...] In effetti, è chiaro che la critica rivolta da Barth a coloro che vedono nell'*articulus iustificationis* il centro della fede cristiana è semplicemente una conseguenza del suo metodo teologico. La soteriologia è necessariamente secondaria rispetto al fatto della rivelazione, *Deus dixit*. [...] Barth ha semplicemente invertito la teologia liberale, senza modificare fondamentalmente il suo quadro di riferimento. Per questo egli può essere considerato come uno che perpetua gli interessi teologici e le preoccupazioni della scuola liberale – particolarmente la questione di come Dio possa essere conosciuto» (*ivi*, 174.176). Per Barth dunque, come per la teologia illuminista e liberale, non sarebbe centrale la

ecclesiae non è la dottrina della giustificazione in quanto tale, ma il suo fondamento e il suo vertice (*Spitze*): la confessione di Gesù Cristo “nel quale sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza” (Col 2, 3), la conoscenza del suo essere e del suo agire per noi, verso di noi e con noi» (KD IV/1, 588).

È la cristologia dunque il centro del discorso teologico e su di essa si fonda la dottrina della giustificazione. Nella sua cristologia Barth riconduce tutte le affermazioni relative alla natura, agli stati e agli uffici di Cristo alla persona di Cristo intesa come *evento*, il quale corrisponde all'eterno decreto divino dell'elezione ⁽⁸⁾. L'intero evento della riconciliazione, di cui la giustificazione costituisce un aspetto, trova infatti il suo fondamento nella eterna volontà di Dio di determinarsi in Gesù Cristo come il Dio che elegge e l'uomo eletto ⁽⁹⁾. La fonte originaria da cui tutto proviene è dun-

questione della colpa o della giustizia dell'uomo davanti a Dio e della sua schiavitù del peccato, ma il problema sarebbe primariamente quello di *conoscere* una situazione salvifica che è già completamente decisa in Cristo. Questa lettura sembra trascurare l'importanza che la dottrina della riconciliazione riveste nella teologia barthiana e l'osservazione che Barth non riesce a integrare il peccato nel suo sistema ignora un elemento caratteristico della struttura del discorso barthiano sulla riconciliazione, che cioè il peccato si può conoscere solo alla luce di Cristo. Sulla questione cf anche C.E. BRAATEN, *Justification. The Article by Which the Church Stands or Falls*, Minneapolis, Fortress Press, 1990, 63-79.

(8) Su questo tema della cristologia barthiana cf C. H. RATSCHOW, *Jesus Christus* (= Handbuch Systematischer Theologie, 5), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, ²1994, 151-162; A. MODA, *Sulla cristologia di Karl Barth*, in *Strutture della fede. Un dialogo con Karl Barth*, Padova, Messaggero, 1990, 125-157; sui precedenti nella tradizione riformata cf M.-E. BRINKMAN, *Justification as Paradigm of Salvation in the Calvinistic Tradition*, in R. LANOOGY (ed.), *For Us and for Our Salvation. Seven Perspectives on Christian Soteriology*, Utrecht – Leiden, IIMO, 1994, 81-106.

(9) «Fra Dio e l'uomo vi è la persona di Gesù Cristo. Vero Dio e vero uomo, egli è l'unico mediatore. In lui Dio si rivela all'uomo; in lui l'uomo riconosce Dio. In lui Dio si tiene davanti all'uomo e l'uomo resta davanti a Dio, conformemente alla volontà eterna di Dio e alla destinazione eterna dell'uomo, corrispondente a questa volontà. In lui Dio indica il suo disegno nei confronti dell'uomo e pronuncia il suo giudizio su di lui; in lui Dio salva l'uomo e gli si manifesta in tutta la sua pienezza. In lui annunzia la sua esigenza e la sua promessa all'uomo. In lui Dio si è legato all'uomo. È quindi a causa di lui che l'uomo esiste e il mondo stesso, teatro in cui si snoda la storia fra Dio e l'uomo, è stato creato in modo conforme all'origine e al fine assegnati all'uomo in Gesù Cristo. Gesù Cristo è l'essenza di Dio, così come è originariamente l'essenza dell'uomo; nulla vi è nell'universo che non proceda da lui, che non esista per lui e per mezzo di lui; è la parola di Dio che contiene tutta la verità e che non può essere superata o limitata da alcun'altra parola. È la decisione di Dio, non preceduta né accompagnata né superata da alcun'altra decisione, perché tutte le decisioni esistenti non possono che concorrere al compimento di quella decisione iniziale» (KD II/2, 101; tr. it.: *La dottrina dell'elezione divina dalla dogmatica ecclesiastica di Karl Barth*, a cura di A. MODA, Torino, UTET, 1983, 305-306).

que la predestinazione orientata cristologicamente, intesa come l'atto che precede e include ogni azione divina con gli uomini. Questa elezione di grazia è il patto eterno di Dio con l'umanità: prima e sopra ogni tempo Dio, nell'elezione di Cristo, sceglie di essere il Dio dell'alleanza e in questo modo destina gli uomini ad essere partner dell'alleanza. La stessa creazione, concepita come «fondamento esterno» del patto, è relativa alla elezione dell'uomo Gesù Cristo e di tutti gli uomini in lui. La riconciliazione compiuta in Gesù Cristo quindi, se di fatto è «replica» di Dio al peccato dell'uomo con tutte le sue terribili conseguenze, fondamentalmente è espressione della fedeltà di Dio alla sua graziosa volontà di alleanza, che si afferma contro l'impotente resistenza dell'uomo (cf KD IV/1, 71-83). Il fatto però che la realizzazione del piano divino comporti il superamento del peccato fa sì che la riconciliazione sia pensata come una nuova creazione.

Intesa in questo modo, la cristologia fornisce il principio strutturante della dottrina della riconciliazione. Per realizzare il suo intento di ricondurre a unità la persona e l'opera, le due nature e gli stati di Cristo, la cristologia barthiana si serve dello schema dei tre uffici. Gesù Cristo è vero Dio, il Dio che si è abbassato e ha assunto la condizione di servo compiendo così la riconciliazione. Cristo dunque è Signore in quanto servo ed esercita il *munus sacerdotale*. Gesù Cristo è vero uomo, cioè l'uomo esaltato da Dio e quindi l'uomo riconciliato; egli è dunque il servo in quanto Signore, al quale appartiene la dignità regale (*munus regale*). Gesù Cristo infine è uomo-Dio e perciò mediatore; egli è dunque il garante e il testimone fedele della nostra riconciliazione che esercita il *munus propheticum*. Ai tre uffici di Cristo corrispondono le tre parti fondamentali della dottrina della riconciliazione, ciascuna delle quali si apre con la trattazione cristologica, cui segue la dottrina del peccato⁽¹⁰⁾, la

(10) Si noti la collocazione della dottrina del peccato dopo la cristologia. Questa scelta indica che la nozione di peccato può essere compresa soltanto a partire dall'opposizione alla rivelazione di Dio in Cristo. «Questo significa che nella dogmatica non può esserci tra la dottrina della creazione e quella della riconciliazione una sorta di vuoto che si debba riempire sviluppando un *locus* indipendente *De peccato*. [...] Se non si vuole cadere in queste due difficoltà non resta che porre e risolvere la questione del peccato a partire dal Vangelo, cioè nel quadro della dottrina della riconciliazione per intergrarla in essa invece che trattarla «prima», come se la questione del peccato fosse fondata in se stessa. Ma il posto corretto di questa questione nel contesto della riconciliazione dovrà essere cercato naturalmente *dopo* la cristologia. Infatti è nella conoscenza di Gesù Cristo in quanto rivelazione della grazia di Dio che noi dovremo lasciarci dire, passo dopo passo, che l'uomo è un trasgressore, che cos'è la trasgressione con la quale si oppone alla grazia di Dio e a causa della quale questa stessa grazia si oppone a lui sovranamente» (KD IV/1, 155-156). Cf G. MÜLLER, *Die Rechtfertigungslehre. Geschichte und Probleme*, Gütersloh, Mohn, 1977, 100-103.

soteriologia e l'illustrazione dell'azione dello Spirito nella comunità e nel singolo credente.

La giustificazione è inserita nella prima sezione (KD IV/1) della dottrina della riconciliazione e corrisponde alla cristologia illustrata attorno al *munus sacerdotale*. Nell'abbassamento e nell'obbedienza del Figlio di Dio fino alla morte si compie il giudizio divino e si manifesta il verdetto di cui questa morte rappresenta l'esecuzione. Nello specchio del Figlio di Dio consegnato per noi e obbediente fino alla morte infatti noi vediamo quello che siamo: l'umiltà di Cristo rivela il nostro peccato di *orgoglio*, ci obbliga a riconoscere che noi stessi vogliamo essere Dio e Signore, giudicare del bene e del male e, ultimamente, vogliamo essere salvatori di noi stessi. Il giudizio di Dio ha un duplice lato: con lo stesso atto con il quale Dio ci accusa, ci condanna e ci consegna alla morte, egli al tempo stesso ci assolve e ci stabilisce in una vita nuova davanti a lui e con lui. La dottrina della giustificazione rappresenta quindi il tentativo di discernere e di comprendere, ormai nel suo significato positivo, il verdetto eseguito nel giudizio di Dio e che ci è rivelato nella risurrezione di Cristo. La sezione si conclude illustrando l'azione dello Spirito che realizza il contenuto positivo di questo giudizio divino mediante la raccolta della comunità e nella giustificazione suscita nei singoli la fede.

Nella sezione successiva Barth afferma che contro Gesù Cristo in quanto innalzato da Dio (il servo come Signore nel suo *munus regale*) l'uomo si rende peccatore nella sua inerzia. Dio la vince quando raggiunge l'uomo con il suo comando attraverso il quale egli è chiamato alla *santificazione*. Questo si realizza per la comunità nella edificazione mediante lo Spirito, per il singolo come santificazione nell'amore (KD IV/2). Nella terza sezione si illustra la tematica di Gesù Cristo, Dio-uomo, testimone e garante della nostra riconciliazione nel suo *munus propheticum* contro il quale l'uomo si rende peccatore nella menzogna. Ad essa Dio contrappone la sua promessa che coglie l'uomo come *vocazione* e lo chiama a servizio per la testimonianza. Lo Spirito Santo realizza questo nella missione della comunità e al tempo stesso illumina i singoli nella vocazione alla speranza (KD IV/3) ⁽¹¹⁾.

Già dallo schema dell'esposizione risultano evidenti due caratteristiche del discorso sulla giustificazione. Anzitutto il suo legame

(11) Per una presentazione della struttura e dei temi della dottrina della riconciliazione cf E. JÜNGEL, *Barth, Karl*, in TRE, 5, 264-266 (particolarmente efficace lo schema proposto a p. 265); cf anche G. WENZ, *Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit*, Bd. II, München, Kaiser, 1986, 233-266; H. KÜNG, *La giustificazione*, 38-42; A. PETERS, *Rechtfertigung*, 134-140.

con un aspetto della cristologia, cioè quello raccolto attorno all'ufficio sacerdotale, da cui la dottrina della giustificazione deriva e del quale esplicita la valenza soteriologica. In secondo luogo, la categoria di giustificazione descrive solo *una* dimensione dell'evento della riconciliazione e quindi viene affiancata da altri due temi, la santificazione e la vocazione, che nel loro insieme illustrano la riconciliazione in forma completa ⁽¹²⁾. Collocando la giustificazione nell'orizzonte più comprensivo della riconciliazione Barth intendeva, tra l'altro, liberare la questione centrale della Riforma «come posso ottenere un Dio misericordioso?» da quello che egli qualifica come «un certo narcisismo» (KD IV/1, 588), caratteristico soprattutto del protestantesimo europeo e tedesco in particolare.

Di questo intento si trova conferma esplicita anche nello svolgimento del discorso specifico sulla giustificazione, in cui Barth insiste fortemente sulla sua dimensione *oggettiva*, data nella croce e risurrezione di Gesù. In tale evento Dio afferma anzitutto il proprio diritto, mostrandosi fedele a se stesso ⁽¹³⁾. Nel suo patire e morire il Signore prende il posto del malfattore ed è in questo evento che si concentra il giudizio divino di condanna. Al tempo stesso Gesù Cristo, prendendo il posto dell'uomo, ha realizzato l'obbedienza richiesta al partner dell'alleanza e ha così trovato la benevolenza di Dio. Il giudizio di Dio nel suo lato di *positiva dichiarazione di giustizia* (*Gerechtsprechung*) (KD IV/1, 101) poi non è inferiore a quello di condanna e, nella risurrezione di Cristo, è stato proclamato pubblicamente. Ciò non può essere annullato né ripetuto perché in questo evento Dio ha affermato il suo diritto sovrano sull'uomo e la sua decisione di grazia contro ogni resistenza peccaminosa. Questa dichiarazione di giustizia è, come

(12) La tematica della santificazione ha radici antiche nella teologia della Riforma e Barth può rimandare all'*Institutio* di Calvino e alla distinzione di Lutero tra *gratia* e *donum*. Il terzo elemento, descritto con la categoria di vocazione, è il più nuovo ed intende assumere l'istanza fondata biblicamente della chiesa orientale e articolare gli impulsi missionari universali, la responsabilità politica dei cristiani e l'impegno ecumenico emersi negli ultimi secoli, orientandoli verso il regno di Dio (cf KD IV/1, 588).

(13) «Il diritto di Dio, stabilito nella morte di Gesù Cristo e proclamato nella sua risurrezione, nonostante l'ingiustizia dell'uomo, è in quanto tale il fondamento di un nuovo diritto, a lui corrispondente, anche dell'uomo. Attribuito all'uomo in Gesù Cristo, nascosto in lui e che in lui un giorno sarà rivelato, non è accessibile all'immaginazione, allo sforzo e alla realizzazione di alcun uomo. Esso tuttavia, conformemente alla sua realtà, fa appello alla fede di ogni uomo, in quanto riconoscimento, presa di possesso e attuazione già ora adeguati» (KD IV/1, 573). Con la sua concentrazione su Cristo Barth pensa in termini giuridici il *munus sacerdotale* di Cristo (per escludere rappresentazioni sacrificali). Cristo è il giudice e al tempo stesso prende il nostro posto come colui che è giudicato.

garantisce la risurrezione di Gesù, al tempo stesso un *rendere giusti* (*Gerechtmachung*). «“Giustificazione” indica in modo decisivo proprio il giudizio che si è compiuto e rivelato in Gesù Cristo, nella sua morte e risurrezione, il no e il sì in cui Dio afferma il proprio diritto di fronte all'uomo che ha infranto il patto, in cui lo converte a sé e lo riconcilia così con se stesso. Egli compie ciò mediante la cancellazione del vecchio uomo e la creazione di un uomo nuovo» (14).

L'insistenza sul carattere effettivo della giustificazione non comporta l'abbandono della tematica del *simul iustus et peccator*. La conversione dell'uomo ad opera di Dio rappresenta l'inizio di una storia dinamica, di un cammino, nel quale l'uomo si trova soggetto a una doppia determinazione, quella del passato di peccato da cui proviene e quella del futuro aperto da Dio (cf KD IV/1, 606). Secondo Barth è necessario avere il coraggio di porre l'accento sul futuro e sulla novità che esso introduce. La giustificazione, in rapporto al passato, è assoluzione dall'essere peccatore (*iustificatio impii*), ma in rapporto al futuro essa è accoglienza della promessa, tensione verso la meta posta dinanzi, rinascita a una speranza viva (15). In quanto *creatio ex opposito* la giustificazione va al di là della *creatio ex nihilo* (16).

(14) KD IV/1, 102. E. Jüngel osserva a questo proposito: «I paragrafi nei quali si compie il passaggio dalla cristologia alla soteriologia (giudizio del Padre, istruzione del Figlio, promessa dello Spirito) stabiliscono corrispondentemente un “legame ontologico tra l'uomo Gesù da una parte e tutti gli altri uomini dall'altra” così che la sua opera compiuta *extra nos* e *pro nobis* rende tutti gli uomini certo non cristiani anonimi, ma sicuramente cristiani “virtuali” (KD IV/2, 305) e manifesta Gesù Cristo *in nobis* come “principio di esistenza spontanea” dell'uomo» (E. JÜNGEL, *Barth, Karl*, in TRE, 5, 266).

(15) G. Müller osserva a questo proposito: «Il *simul iustus et peccator* viene dunque insegnato insieme al giudizio sintetico di Dio, ma l'accento cade inequivocabilmente sul rinnovamento dell'uomo. Barth può perfino dire che il vecchio uomo è “cancellato”» (G. MÜLLER, *Die Rechtfertigungslehre*, 105; cf *ivi*, 104-105). Cf anche G. COLZANI, *La dottrina della giustificazione alla prova della storia. La proposta barthiana e il dialogo ecumenico*, «Annales Theologici» 10 (1996) 123-128.

(16) Cf KD IV/1, 640.648.661. L'accento posto sul carattere effettivo della giustificazione trova conferma anche nel modo in cui Barth stabilisce il rapporto tra giustificazione e santificazione. Barth supera lo schema della dogmatica protestante antica che le annoverava tra gli *stadi* all'interno dell'*ordo salutis*, ma non accoglie neppure la posizione dei Riformatori secondo i quali la santificazione è come fondata nella giustificazione ed esiste quindi una precedenza della giustificazione, senza possibilità di inversione del rapporto. Barth vede piuttosto giustificazione e santificazione come due aspetti diversi dell'unico evento della salvezza, come due momenti realmente distinti (KD IV/2, 569), la relazione tra i quali può essere pensata in analogia con i quattro avverbi di Calcedonia (cf KD

In forza della realtà oggettiva della riconciliazione l'umanità si trova già in una situazione che è determinata dalla salvezza. I non cristiani non sanno questo, mentre i cristiani lo sanno e cercano di corrispondere a questo evento. Essi esistono come rappresentanti degli altri uomini, già esemplarmente in Cristo (cfr. KD IV/1, 98). «Nell'esistenza cristiana si *rispecchia* l'essere dell'uomo riconciliato con Dio in Gesù Cristo. Questo non si può dire allo stesso modo degli altri. Gesù Cristo e in lui l'essere dell'uomo riconciliato con Dio non manca neppure ad essi. Ma ad essi manca la vita nell'obbedienza al suo Spirito Santo» (KD IV/1, 98-99). Se si intendono queste affermazioni in senso rigoroso, si dovrebbe concludere che la applicazione della salvezza si riduce alla comunicazione della conoscenza che, insieme a tutti gli altri uomini, noi siamo già in Cristo. La Parola perderebbe così la sua effettiva funzione di mediazione di grazia e anche lo Spirito Santo non comunicherebbe veramente la nuova vita. A distinguere i cristiani dai non cristiani sarebbe solo la decisione libera di accettare anche *soggettivamente* la esistenza già oggettivamente inserita nel patto di grazia e lo sforzo di corrispondervi. Anche se questo non è quello che Barth

IV/2, 569.572). Giustificazione e santificazione devono essere mantenute distinte, ma al tempo stesso sono inseparabili. Se infatti si trascura la santificazione, nasce il *pigro quietismo* di una grazia a buon mercato, denunciato da Bonhoeffer; se invece ci si concentra in maniera esclusiva sulla santificazione, si rischia di cadere in un *attivismo illusorio* (KD IV/2, 571). Barth mantiene una relazione dinamica tra giustificazione e santificazione, in cui si riflette l'umiliazione e l'esaltazione di Cristo. L'ordine da stabilire tra giustificazione e santificazione certamente non può essere quello di una priorità e di una posteriorità di carattere cronologico. Il *simul* dell'azione di salvezza compiuta da Dio in Gesù Cristo non può essere scomposto in una successione temporale di avvenimenti. Si può parlare però di un *ordine oggettivo* (*Sachordnung*), in cui la giustificazione è la realtà iniziale, prioritaria e fondamentale, mentre la santificazione è resa possibile da questa realtà fondamentale. È infatti solo in virtù della condiscendenza divina nella quale la Parola eterna assume la nostra carne che si produce l'innalzamento dell'uomo nell'esistenza di Gesù, uomo regale. Ma questa non è l'unica possibilità di pensare la relazione tra giustificazione e santificazione. Se si considera l'*intenzione* dell'atto della riconciliazione, allora si deve dire che Dio «abbassandosi in lui fino a noi per essere il giudice giudicato da noi, cioè giustificando l'uomo davanti a sé, egli ha l'intenzione di far entrare in scena un popolo che appartiene all'uomo regale, un popolo che sia fedele alla sua alleanza; in altri termini, egli vuole la santificazione dell'uomo e la crea!» (KD IV/2, 575). I due aspetti sono riassunti da Barth in una tesi paradossale: «Nel *simul* dell'unico volere ed operare divini, la giustificazione in quanto fondamento e la santificazione in quanto fine sono la realtà prioritaria; ma al tempo stesso la giustificazione in quanto presupposto e la santificazione in quanto conseguenza sono in posizione seconda – in questo senso entrambe sono prioritarie ed entrambe sono subordinate» (KD IV/2, 575). Cf A. PETERS, *Rechtfertigung*, 140-145; O. H. PESCH – A. PETERS, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, 346-349.

ha inteso affermare, è innegabile la tendenza a ridurre l'importanza della appropriazione soggettiva della salvezza e dei mezzi grazie ai quali essa avviene. Su questo punto si concentrerà la critica, soprattutto da parte luterana.

Le considerazioni precedenti hanno mostrato come Barth riproponga molti temi della tradizione teologica della Riforma, ma al tempo stesso la superi su punti assai importanti ⁽¹⁷⁾. In particolare, se il cristocentrismo è un'importante eredità della Riforma, l'interpretazione barthiana ne rappresenta una versione originale. Secondo G. Ebeling la novità introdotta da Barth consiste nel fatto che tra le due distinzioni fondamentali per la teologia, quella tra Creatore e creatura e quella tra fede e incredulità, Barth pone l'accento esclusivamente sulla prima, a scapito della seconda ⁽¹⁸⁾. G. Ebeling afferma dunque che mentre il pensiero di Lutero può essere caratterizzato con la formula «cristocentrismo *forense-antitetico*», quello di Barth è un «cristocentrismo *logico-analogico*» nel quale prevale il principio dell'unità rispetto al momento antitetico ⁽¹⁹⁾. In questo Barth agirebbe sotto la spinta della volontà

(17) Nel suo amplissimo studio dedicato al rapporto tra Barth e Lutero G. Ebeling osserva che nella storia della teologia protestante è difficile trovare un impulso più forte di quello di Barth nel riproporre la teologia della Riforma, e in particolare di Lutero; ma tale proposta è accompagnata da una critica teologica rivolta al centro del pensiero del Riformatore, come mai è avvenuta in precedenza. «In questo *contra*, che certamente non revoca il *pro*, ma lo modifica e quindi pone di fronte a un difficile compito interpretativo, si rivela, mi pare, l'intenzione principale della teologia barthiana» (G. EBELING, *Karl Barths Ringen mit Luther*, in *Lutherstudien. III. Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen – Wirkungsgeschichtliches*, Tübingen, Mohr, 1985, 428).

(18) «La seconda distinzione contraddittoria [tra fede e incredulità] (con tutte le sue varianti) è totalmente assorbita nella cristologia in quanto ultimamente superata mediante l'evento della riconciliazione. Questo conferisce al cristocentrismo barthiano il tono trionfale della signoria regale di Cristo e l'orientamento al futuro, nel quale si ha l'attuazione di questa signoria. In questo modo l'attenzione si rivolge alla prima distinzione menzionata tra Creatore e creatura, che per sua natura è orientata alla corrispondenza. Questo movimento, che per così dire porta a sommergere l'elemento contraddittorio nella cristologia e a far emergere da essa l'elemento analogico, è il tratto caratteristico della teologia barthiana nella sua maturità» (G. EBELING, *Karl Barths Ringen*, 542).

(19) Ebeling tuttavia non condivide l'uso della categoria di «cristomonismo» o di «monismo» come chiave interpretativa per la teologia barthiana; cf P. ALTHAUS, *Die Christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, Gütersloh, Bertelsmann, ³1952, 56; G. GLOEGE, *Barth, Karl*, RGG 3, I, col. 897. Questi giudizi secondo Ebeling sono poco appropriati perché non tengono conto del fatto che in Barth è considerato anche il momento dell'opposizione, come mostrano i concetti di peccato, ira e giudizio. Questa stessa critica, inoltre, può essere rivolta anche alla teologia della Riforma (monismo della *theologia crucis* o della fede). Cf G. EBELING, *Karl Barths Ringen*, 540-541.

di costruire un sistema dogmatico unitario e coerente, ispirato da un pathos illuminista per la conoscenza, il sapere e la verità intellettuale ⁽²⁰⁾.

2. LA TEOLOGIA LUTERANA

La presa di distanza da parte di Barth dalle posizioni della Riforma su aspetti essenziali della teologia della giustificazione, e in particolare la contestazione della centralità della dottrina della giustificazione, non poteva lasciare indifferente la teologia luterana ⁽²¹⁾. Non si tratta evidentemente qui soltanto della questione della correttezza dell'interpretazione barthiana della teologia di Lutero ⁽²²⁾. Si tratta di valutare le conseguenze che sul piano della sistemazione teologica complessiva derivano dalle modificazioni introdotte da Barth.

2.1. La critica a Barth

In Peter Brunner la critica alla concezione barthiana della giustificazione, mossa dal punto di vista della teologia luterana, trova una espressione significativa in certo modo paradigmatica nell'indicare i fondamentali punti di dissenso ⁽²³⁾. P. Brunner ritiene che

(20) Cf G. EBELING, *Karl Barths Ringen*, 537-546; A. E. MCGRATH, *Karl Barth als Aufklärer? Der Zusammenhang seiner Lehre vom Werke Christi mit der Erwählungslehre*, «Kerygma und Dogma» 30 (1984) 273-283.

(21) Se numerosi esponenti della teologia luterana hanno ribadito, contro Barth, la centralità della dottrina della giustificazione, non sono mancati teologi luterani che hanno riconosciuto che il cristocentrismo costituisce l'intenzione profonda anche della teologia di Lutero, soggiacente anche all'accentuazione della giustificazione; cf H. G. PÖHLMANN, *Rechtfertigung. Die gegenwärtige kontroverstheologische Problematik der Rechtfertigungslehre zwischen der evangelisch-lutherischen und der römisch-katholischen Kirche*, Gütersloh, Mohn, 1971, 25-29.

(22) Cf in proposito la dettagliata analisi che si trova in G. EBELING, *Karl Barths Ringen mit Luther*, 428-573. L'autore ritiene che siano necessarie alcune rettificazioni circa la comprensione barthiana di Lutero nella dottrina della riconciliazione. Pur tenendo conto del fatto che il pensiero di Lutero ha conosciuto una evoluzione e che la ricerca non è ancora approdata a una visione unitaria circa il momento e la natura della svolta avvenuta nella teologia del Riformatore, Ebeling non può fare a meno di affermare che «lo schizzo sommario che Barth offre della teologia del giovane Lutero è semplicemente una caricatura» (*ivi*, 506).

(23) Cf P. BRUNNER, *Trennt die Rechtfertigungslehre die Konfessionen? Katholischer Dogma, lutherisches Bekenntnis und Karl Barth* (1959), in *Id.*, *Pro Ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie*, Bd. II, Berlin - Hamburg, Lutherisches Verlagshaus, 1966, 89-112. Nell'articolo la discussione critica dell'autore prende le mosse dalla tesi sostenuta da H. Küng nella sua opera

l'impostazione data da Barth alla sua teologia dipenda ultimamente dalla sua comprensione dell'esperienza che l'uomo fa quando è raggiunto dalla parola di Dio. Per Barth non c'è altra parola di Dio rivolta all'uomo se non quella della promessa di grazia del vangelo; la parola di Dio non raggiunge invece l'uomo sotto forma di legge che lo accusa e manifesta il suo peccato. «Lutero ha distinto la promessa di grazia del Vangelo dalla legge che accusa. Questa distinzione è stata il centro della sua teologia, il fondamento della sua dottrina della giustificazione e perciò anche il motivo ultimo del suo conflitto con Roma» (24). La dogmatica di Barth invece rappresenta un «grandioso, e perciò anche radicale, rifiuto della distinzione luterana tra legge e vangelo» (25).

In effetti, Barth non solo non attribuisce a questa distinzione un significato particolarmente rilevante nella strutturazione della dogmatica, ma intenzionalmente opera un rovesciamento della successione dei due termini e afferma che si deve parlare di «vangelo e legge» (26). In questo modo Barth esprime in altra forma la

sulla giustificazione secondo la quale, sulla materia, esiste un sostanziale accordo tra la teologia evangelica (rappresentata da Barth) e la teologia cattolica. Proprio l'affermazione dell'esistenza di un tale consenso, secondo Brunner, deve rendere la teologia evangelica consapevole di quanto sia urgente la discussione critica della dottrina barthiana della giustificazione.

(24) P. BRUNNER, *Trennt die Rechtfertigungslehre die Konfessionen?*, 104.

(25) *Ivi*.

(26) In una conferenza tenuta a Barmen nel 1935, letta da K. Immer perché a Barth – presente – era stato impedito di parlare in pubblico, egli aveva annunciato programmaticamente: «Il Vangelo non è Legge come la Legge non è Vangelo; ma poiché la Legge è nel Vangelo, dal Vangelo e in vista del Vangelo, per sapere che cos'è Legge dobbiamo sapere anzitutto che cosa è il Vangelo e non viceversa» (K. BARTH, *Evangelium und Gesetz* [= Theologische Existenz Heute, 32], München, Kaiser, 1935, ora in E. KINDER – K. HAENDLER (Hrsg.), *Gesetz und Evangelium. Beiträge zur gegenwärtigen theologischen Diskussion*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, 1-2). Il principio è ripreso nella *Kirchliche Dogmatik* nel contesto della dottrina su Dio, all'inizio della trattazione del comandamento divino: «L'unica parola di Dio è Vangelo e legge: non legge per se stessa e indipendentemente dal Vangelo, ma neppure Vangelo senza legge. È Vangelo quanto al suo contenuto, legge quanto alla sua forma e figura. È anzitutto Vangelo e poi legge. È il Vangelo che contiene la legge e la racchiude in sé come l'arca dell'alleanza contiene le tavole al Sinai. Ma la parola di Dio è Vangelo e legge. L'unica parola di Dio come rivelazione e opera della sua grazia è anche legge, anche decisione previa sull'autodeterminazione dell'uomo, anche impegno richiesto alla libertà umana, anche regolazione e giudizio dell'uso che viene fatto di questa libertà» (KD II/2, 567). Sul rapporto tra Vangelo e legge nella teologia di Barth cf. A. PETERS, *Gesetz und Evangelium* (= Handbuch Systematischer Theologie, 2), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 21994, 105-144; E. JÜNGEL, *Evangelium und Gesetz. Zugleich zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik*, in *Barth-Studien*, 180-209.

convinzione centrale della sua teologia: se il Dio della rivelazione cristiana è il Dio che si è determinato in Cristo e che ha voluto essere il Dio dell'alleanza, la parola che egli pronuncia è anzitutto Vangelo, parola di salvezza. La distinzione tra due modalità totalmente differenti nell'agire divino – legge e vangelo – potrebbe invece indurre a pensare a una dualità in Dio stesso e a supporre che oltre al *Deus revelatus* permanga un *Deus absconditus* (27). La radice di questo rovesciamento dei termini, secondo Brunner, sta nella comprensione barthiana dell'eterna elezione divina. In essa è già contenuta la risposta di Dio al peccato dell'uomo, tutto quello che Dio compie storicamente per la nostra salvezza è già contenuto nell'eterno decreto divino. In questo modo però in Barth la storia tra Dio e l'uomo, la storia del patto è in quanto tale già eternamente anticipata nell'eterno decreto divino. «Poiché in Barth la figura di Gesù Cristo fatto uomo e crocifisso sussiste già *prima* della rottura del patto da parte dell'uomo, in Barth non può esserci una effettiva condanna dell'uomo peccatore. Nella figura dell'uomo Gesù l'uomo peccatore è già condannato e al tempo stesso graziato nell'eterno decreto divino. Egli viene già creato come tale, così che con il verificarsi di fatto della rottura del patto non accade nient'altro se non che quella riprovazione ed elezione accaduta in Dio prima del tempo ora getta la sua luce su colui che nella storia è divenuto effettivamente peccatore» (28). Una tale prospettiva porta Brunner a domandarsi se vi sia effettivamente una *storia* del patto tra Dio e l'uomo, se nella storia noi abbiamo a che fare veramente con un Dio che risponde all'uomo. Il fatto che nella prospettiva di Barth sia impensabile che l'uomo si trovi prima sotto il giudizio divino di condanna e poi sia raggiunto dal perdono di Dio induce a dubitare del carattere realmente storico dei rapporti tra Dio e l'umanità. Secondo Brunner è precisamente questa la ragione per cui nella teologia di Barth non trova spazio la distinzione tra legge e vangelo così come è stata formulata da Lutero e della teologia luterana. «Compresa correttamente, questa dottrina luterana testimonia proprio la vitalità storica del Dio dell'alleanza nel suo agire differenziato come colui che fa morire *e* dà la vita, conduce agli inferi *e* ne fa risalire, rende povero *e* arricchisce, abbassa *ed* esalta,

(27) «Secondo Barth dunque nella legge non abbiamo a che fare con un Dio diverso da quello del Vangelo. Questa è la sua obiezione principale contro il pericolo dualistico che egli vede all'opera almeno tendenzialmente nella dottrina di Lutero sulla legge e il Vangelo. Barth avanza una critica simile anche contro la comprensione di Lutero della predestinazione» (E. JÜNGEL, *Evangelium und Gesetz*, 190-191; cf *ivi*, 186-191).

(28) P. BRUNNER, *Trennt die Rechtfertigungslehre die Konfessionen?*, 107.

azioni distinte l'una dall'altra e da mantenere in una successione che non può essere rovesciata» (29).

Alla dottrina barthiana della giustificazione P. Brunner muove anche una seconda obiezione, relativa al rapporto tra l'azione di salvezza di Dio nella croce e risurrezione di Cristo e l'azione che Dio compie nei confronti del singolo peccatore che giunge alla fede. Mentre la terminologia tradizionale indica con il concetto di giustificazione l'azione divina per il singolo peccatore, per Barth la giustificazione in quanto tale è anzitutto l'opera che Dio compie nella croce e nella risurrezione di Cristo. Anche se questo uso linguistico può richiamarsi al Nuovo Testamento, nel caso di Barth esso esprime una convinzione di fondo che Brunner dubita possa essere compatibile con la visione neotestamentaria. Certo Barth non limita l'agire divino al momento oggettivo della giustificazione, che si compie nella croce e risurrezione di Cristo, ma sottolinea l'importanza del dono dello Spirito e della fede al singolo. La fede non ha dunque solo una funzione *cognitiva*, in virtù della quale il credente può riconoscere l'azione di salvezza che Dio ha compiuto

(29) P. BRUNNER, *Trennt die Rechtfertigungslehre die Konfessionen?*, 108; cf *ivi*, 104-108. Secondo E. Jüngel invece il rapporto tra la concezione di Lutero e quella di Barth a proposito del rapporto tra legge e Vangelo non è affatto di opposizione radicale. Questa diversa valutazione dipende dal fatto che, rispetto alla critica di Brunner, il terreno su cui avviene il confronto tra le due concezioni è differente: non è quello della dottrina della parola di Dio (e del suo agire) nelle diverse forme, bensì quello del rapporto tra dogmatica ed etica. Con la successione «Vangelo e legge» Barth, secondo l'interpretazione di Jüngel, intende proporre un'etica integrata nella dogmatica e che si sviluppa a partire da essa. «In questa attribuzione della dottrina del comandamento divino, compresa come etica, alla dogmatica si mostra che Barth comprende la questione tematizzata nella legge "che cosa dobbiamo fare?" come una questione che sorge dall'interrogativo, cui si dà risposta nella dogmatica, circa l'essere e l'agire di Dio. Ciò che possiamo sapere dell'essere e dell'agire di Dio però ce lo dice soltanto la parola di Dio nella forma del Vangelo. Ne consegue che la legge o il comandamento divino deriva dal suo Vangelo» (E. JÜNGEL, *Evangelium und Gesetz*, 188). Anche Jüngel tuttavia riconosce le innegabili differenze tra la concezione barthiana e quella luterana e ritiene che siano riconducibili alla prospettiva differente del discorso teologico. La teologia di Barth parte da Dio per giungere a parlare dell'uomo e di conseguenza, diversamente da quanto accade nella teologia di Lutero, legge e Vangelo non funzionano come categorie che descrivono la dialettica dell'esistenza umana *coram Deo*. «Barth non può – e questo a motivo della decisione metodologica fondamentale della sua dogmatica – parlare dell'*homo coram Deo* prima di aver parlato del *Deus coram homine*, come evento precedente che porta l'uomo davanti a Dio, come la "storia primordiale" che prima di tutto costituisce l'essere dell'*homo coram Deo*. Questo spiega come mai Lutero, orientato alla dialettica dell'esistenza umana, è così preoccupato della corretta distinzione di legge e Vangelo, mentre Barth, a partire dall'unità dell'essere, del volere e dell'agire divini è così preoccupato della unità della parola di Dio, del collegamento della legge con il Vangelo» (*ivi*, 198).

to, ma Barth le attribuisce anche una funzione *creativa* in forza della quale la vita del credente è rinnovata e la sua santificazione diviene effettiva. Brunner osserva però che, secondo Barth, la giustificazione del peccatore non si compie in questo evento della fede, ma è sempre già avvenuta nella croce e nella risurrezione di Cristo. Questo suscita inevitabilmente l'interrogativo sulla rilevanza della fede per la salvezza e induce a chiedersi se Dio giudichi diversamente chi crede da chi non crede ⁽³⁰⁾.

A questa seconda obiezione di Brunner si richiama anche Albrecht Peters che osserva come la preoccupazione di Barth di sistematizzare il discorso teologico secondo la struttura della corrispondenza analogica, lo induca a perdere di vista il ponte che solo consente di stabilire una relazione tra l'evento oggettivo della riconciliazione e la sua appropriazione personale da parte del credente. Tale ponte, secondo la teologia luterana, è la *viva vox evangelii*. Il problema di come si supera la distanza tra l'evento unico della riconciliazione che si è compiuto nella croce di Cristo e il suo rendersi presente oggi in Barth tende ad essere eliminato alla luce della convinzione che l'evento della riconciliazione è in sé evento *pro nobis* e che di conseguenza tutti gli uomini sono già in certo modo inclusi nell'evento del Golgota. «Ciò porta al tempo stesso Barth nella sua dottrina della giustificazione a non mettere in evidenza la posizione centrale della *promessa di grazia*, anche se la "promessa" viene menzionata almeno nel contesto della vocazione al servizio di testimonianza. Ciò ha come conseguenza soprattutto che il *battesimo* e la *Cena* sono respinti sul lato della *risposta di fede* alla riconciliazione divina in Cristo e non appare più il "ministero delle chiavi" nella sua solenne funzione» ⁽³¹⁾. Peters ammette che Barth non intende eliminare del tutto la mediazione della parola esibitiva tra l'evento Cristo e l'uomo concreto, perché questo distruggerebbe l'efficacia storica dell'evento del patto. Il tema della mediazione della salvezza nella impotenza della parola umana che la testimonia è trattato da Barth nel terzo momento della sua dottrina della riconciliazione (dedicato alla vocazione). In questo contesto Barth avrebbe potuto inserire, insieme al discorso generale sulla predicazione del vangelo e sull'assoluzione dai peccati,

(30) La conclusione della discussione critica di Brunner è assai drastica: «Se vediamo bene, la dottrina della giustificazione di Barth ha approfondito il fossato da cui la cristianità occidentale è separata più di quanto non fosse il caso per la differenza tra gli scritti confessionali luterani e il decreto sulla giustificazione del Tridentino, poiché si elimina perfino la comunanza nel modo di porre la questione» (P. BRUNNER, *Trennt die Rechtfertigungslehre die Konfessionen?*, 112).

(31) A. PETERS, *Rechtfertigung*, 150; cf *ivi*, 145-150.

anche il battesimo e la Cena (che invece si trovano relegati nella parte dedicata all'etica). Tale inserimento non è riuscito a motivo dello schema generale, che colloca da una parte la parola di Dio e dall'altra la risposta dell'uomo, pensate in relazione di corrispondenza analogica; la rigidità di tale schema rende difficile l'inserimento del discorso sul modo in cui la rivelazione di Dio in Gesù Cristo si fa concretamente presente mediante la testimonianza cristiana, oppure tende a collocare quest'ultima sul versante della risposta umana a Dio ⁽³²⁾.

2.2. *Legge e vangelo come categorie centrali della dottrina della giustificazione*

Se il tratto fondamentale della prospettiva barthiana era rappresentato dalla collocazione del discorso sulla giustificazione nel contesto della dottrina della riconciliazione, cioè nell'evento della salvezza visto nel suo lato oggettivo, la teologia luterana di impronta più classica riporta decisamente il discorso sul versante personale e soggettivo. La relazione con l'evento cristologico, fondamento della salvezza, è assicurata dalla parola di Dio che, sotto la forma di legge e vangelo, raggiunge il soggetto, per il quale la fede è principio della giustificazione ⁽³³⁾. Questa linea ha conosciuto una nuova attualità nell'ultimo decennio, soprattutto in funzione critica nei confronti dei risultati raggiunti dai dialoghi ecumenici sulla giustificazione. In questo contesto, insieme a motivi tradizionali, si incontrano anche accentuazioni nuove.

(32) Se si considera poi complessivamente il versante della risposta umana, si può osservare un significativo spostamento di accenti per quanto riguarda la comprensione della fede. Essa non è più definita come risposta a una concreta parola che mi interpella, ma, alla luce della «analogia astratta» costruita da Barth, l'accento è posto soprattutto sul parallelismo tra quello che Dio ha fatto in Gesù Cristo e la risposta dell'uomo. Poiché tuttavia nella descrizione di questa risposta si manifesta la tendenza ad attribuire un rilievo autonomo alla libertà umana, Barth deve correggere l'idea di *mitwirken* riducendola a un semplice *mittun* del credente, che però perde i suoi contorni umani. A questo proposito Peters osserva: «Chi proviene dalla concezione della giustificazione propria della Riforma condividerà l'intenzione di Barth soggiacente alla rigorosa distinzione tra l'agire divino, che solo salva, e la cooperazione umana. E tuttavia il suo *no* radicale nei confronti di qualsiasi *sinergismo* viene a trovarsi in una luce *ambigua* per il fatto che, secondo la sua presentazione, sembra che il nostro agire entri come un secondo *autonomo accanto* al fondamentale agire di Cristo, benché esso debba poi di nuovo sottomettersi a quello» (A. PETERS, *Rechtfertigung*, 162).

(33) Cf ad es. W. ELERT, *Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik*, Berlin, Furche, 1960; P. ALTHAUS, *Die lutherische Rechtfertigungslehre und ihre heutigen Kritiker*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1951. Sulla concezione della giustificazione dei due autori cf A. PETERS, *Rechtfertigung*, 171-197.

Rappresentativo di questo orientamento è lo studio di Gottfried Martens ⁽³⁴⁾ che si propone di esaminare gli orientamenti emergenti dal dibattito contemporaneo sulla giustificazione alla luce delle *decisioni fondamentali* che stanno alla base delle confessioni luterane. Secondo questi documenti la giustificazione può essere descritta correttamente solo mediante la dialettica di legge e vangelo, entrambe intese come modi in cui Dio opera, nella forma del giudizio che rivela il peccato e della consolazione mediante la promessa di assoluzione nel giudizio finale ⁽³⁵⁾. Questa concezione dialettica dell'azione divina si trova in un'opposizione fondamentale nei confronti della concezione tridentina, che invece comprende la giustificazione secondo una visione processuale e tende inevitabilmente ad attribuire un valore autonomo all'agire umano ⁽³⁶⁾.

Il criterio guadagnato dagli scritti confessionali viene utilizzato per valutare tanto la discussione intraluterana sulla giustificazione come il dialogo ecumenico. Nel primo ambito, Martens prende in esame il dibattito sulla giustificazione che si è sviluppato attorno all'assemblea della Federazione Luterana Mondiale tenuta a Helsinki nel 1963 ⁽³⁷⁾. In questa occasione le chiese luterane hanno compiuto il tentativo di riformulare la dottrina della giustificazione in maniera più corrispondente all'odierno orizzonte di comprensione, ma hanno dovuto anche constatare quanto fosse difficile trovare la convergenza su una formulazione che rispondesse a questa esigenza senza rinnegare l'eredità della Riforma ⁽³⁸⁾. Martens rico-

(34) *Die Rechtfertigung des Sünders – Rettungs Handeln Gottes oder historisches Interpretament? Grundentscheidungen lutherischer Theologie und Kirche bei der Behandlung des Themas „Rechtfertigung“ im ökumenischen Kontext*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

(35) Cf G. MARTENS, *Die Rechtfertigung des Sünders*, 23-29. In modo analogo individua i criteri per la valutazione della dottrina della giustificazione C.E. BRAATEN, *Justification*, 103-126.

(36) «Il movimento interiore dalla legge al vangelo, sperimentato nella penitenza sempre di nuovo come situazione originaria, ha perciò una permanente preminenza oggettiva rispetto al movimento dell'agire divino verso il cristiano all'agire del cristiano e fonda la possibilità della distinzione tra fede e opere» (G. MARTENS, *Die Rechtfertigung des Sünders*, 114; cf *ivi*, 114-117).

(37) Cf *Offizieller Bericht der Vierten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, Helsinki 30. Juli – 11 August 1963*, Herausgegeben vom Lutherischen Weltbund, Berlin – Hamburg, Lutherisches Verlagshaus, 1965. Sulla discussione circa la giustificazione cf M.E. BRINKMAN, *Justification in Ecumenical Dialogue. Central Aspects of Christian Soteriology in Debate*, Utrecht, IIMO, 1996, 17-31.

(38) Il documento che riassume i risultati dell'assemblea non ricevette l'approvazione dei delegati, ma fu rinviato alla Commissione Teologica che lo pubblicò dopo una ulteriore revisione; cf le due versioni del documento in *Rechtfertigung heute. Studien und Berichte*, Herausgegeben von der Theologischen Kommission und Abteilung des Lutherischen Weltbundes, Stuttgart – Berlin, Kreuz Verlag, 1965, 7-17.

nosce nella riflessione sviluppatasi a Helsinki aspetti positivi, che testimoniano un rinnovato ascolto della testimonianza biblica, ma ritiene che ci siano stati anche degli orientamenti più problematici. In particolare egli giudica inaccettabile l'importanza attribuita all'oggi, cioè alle condizioni culturali e sociali in cui l'annuncio ecclesiale si realizza e all'interno delle quali risulta spesso incomprendibile. Per ovviare a questa difficoltà di comunicazione si sono cercate vie per una mediazione dell'annuncio della giustificazione in grado di renderlo comprensibile e accettabile ai destinatari ai quali è rivolto. Ciò si è realizzato attraverso un'analisi della condizione umana, alla ricerca di esperienze negative o di carenza, al fine di mostrare che esse potevano essere colmate religiosamente. Ma Martens osserva: «La trattazione del tema "giustificazione" a Helsinki è avvenuta in gran parte senza riferimento al doppio agire di Dio nella legge e nel vangelo. L'agire giudicante di Dio nella legge rende superflua la ricerca di ciò che manca all'uomo come presupposto dell'annuncio della giustificazione; esso pone invece davanti all'uomo la sua relazione creaturale con Dio e gli rivela il suo peccato, anche dove esso da lui stesso non è affatto percepito. In questo modo l'agire divino nella legge manifesta che si parla di giustificazione solo dove essa è compresa come salvezza dal giudizio che viene incontro all'uomo proprio in questo agire divino nella legge» (39).

Ugualmente critico è il giudizio sui risultati del dialogo ecumenico. Qui Martens vede il pericolo che la metodologia applicata nei dialoghi porti a perdere di vista la fondamentale distinzione tra verità ed errore. Il semplice fatto che si stabilisca un confronto tra le dottrine e la convinzione che, nonostante le formulazioni dottrinali differenti, possa esistere una corrispondenza nella realtà intesa porta alla conclusione che è venuto meno «un punto di riferimento assoluto» (40). Non si precisa però quale sia questo punto di riferimento che deve valere come criterio di verità. Che esso sia costituito dalla fede apostolica testimoniata dalla Scrittura appartiene ai presupposti fondamentali del dialogo ecumenico. Ma per l'autore sembra che il criterio sia costituito semplicemente dalla formulazione che la dottrina ha ricevuto nel XVI secolo. Al dialogo ecumenico Martens rimprovera anche una *assiomatizzazione* della storicità delle asserzioni dogmatiche e teologiche, elevata

(39) G. MARTENS, *Die Rechtfertigung des Sünders*, 175; cf *ivi*, 121-176. Ugualmente severo è il giudizio sulla discussione di Helsinki dato da N. BECK, *The Doctrine of Faith. A Study of the Augsburg Confession and Contemporary Ecumenical Documents*, St. Louis, Concordia Publishing House, 1987, 120-129.

(40) G. MARTENS, *Die Rechtfertigung des Sünders*, 182; cf *ivi*, 179-182.

a fondamentale principio metodologico. Si compie in tal modo un passaggio indebito: poiché le asserzioni dogmatiche e teologiche hanno un concreto luogo storico, esse sono storicamente condizionate e quindi relative. «La differenza *temporale* tra ieri e oggi in tal modo diviene il *motivo contenutistico* per non affrontare più le controverse teologiche del passato» (41). Su questa base risulta evidentemente inaccettabile l'approccio alla controversia sulla giustificazione proposto nel documento del dialogo cattolico-luterano degli USA (1983) (42) nel quale le differenze dottrinali sono ricondotte a «istanze complementari» e la giustificazione viene descritta dal punto di vista fenomenologico come processo, così che si determina una recezione da parte luterana della prospettiva del Tridentino (43).

La posizione di Martens è rappresentativa di un orientamento teologico caratterizzato da un atteggiamento assai critico nei confronti degli orientamenti del dialogo ecumenico e che trova un certo seguito negli ambienti che temono una perdita dell'identità confessionale (44). Rispetto alla critica mossa dalla teologia luterana

(41) G. MARTENS, *Die Rechtfertigung des Sünders*, 183.

(42) Cf *Giustificazione per fede*, EO II, nn. 2759-2925; la documentazione completa del dialogo, con gli studi preparatori, si trova in *Justification by Faith. Lutherans and Catholics in Dialogue VII*, Augsburg – Minneapolis, Edited by H.G. Anderson – T.A. Murphy – J.A. Burgess, 1985.

(43) Cf G. MARTENS, *Die Rechtfertigung des Sünders*, 240-273.

(44) Una critica che ripropone le medesime argomentazioni si trova in J. BAUR, *Einig in Sachen Rechtfertigung? Zur Prüfung des Rechtfertigungskapitels der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen: «Lehrverurteilungen – kirchentrennend»*, Tübingen, Mohr, 1989. L'autore prende in esame la prima parte dello studio condotto in Germania sulle condanne dottrinali del XVI secolo: K. LEHMANN – W. PANNENBERG (Hrsg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Freiburg i. Br. – Göttingen, Herder – Vandenhoeck & Ruprecht, 1986. J. Baur ritiene che «ogni seria riflessione sull'evento – e non solo sulla dottrina – della giustificazione dovrebbe trattare di Dio e della sua parola nella legge e vangelo, di Cristo e della salvezza che in lui si è compiuta» (ivi, 4). Al termine della sua indagine l'autore giunge alla seguente conclusione: «Esiste una differenza alla radice. Da una parte e dall'altra Dio e il cristiano sono definiti in modo diverso. Siamo stati costretti a riconoscerlo dolorosamente. Per questo la differenza non può essere ridotta a «una disputa [...] legittima all'interno dell'unica chiesa», se con questo si intende l'unità della chiesa cattolica-romana e delle chiese evangeliche, sulla base di un presunto consenso fondamentale che qui sarebbe stato raggiunto. Sul fatto che noi stiamo entrambi nell'unica chiesa di Cristo non decidono le nostre reciproche condanne. Ma, fino a quando non possiamo essere d'accordo su quello che costituisce un cristiano in quanto cristiano, la questione della giustificazione rimane la «questione decisiva»; ci separa la risposta differente a tale questione, per quanto nell'affermazione e nella contraddizione rimaniamo reciprocamente legati. La teologia evangelica, anche nel clima della reciproca benevolenza ecumenica, non può lasciar perdere il no a una

a Barth esaminata in precedenza, nella quale erano stati sollevati problemi teologici di grande rilievo, qui ci troviamo di fronte a una critica basata sulla decisione preliminare che una certa concettualità impiegata dalla Riforma del XVI secolo appartiene al nucleo essenziale della fede nella giustificazione e non è «negoziabile» senza compromettere la verità della fede. Per questa ragione la coppia di concetti «legge e vangelo» tende a divenire la tessera di riconoscimento dell'autenticità di ogni dottrina della giustificazione, precludendo di fatto in partenza la possibilità che forme dottrinali diverse possano esprimere la medesima fede.

2.3. *Una rilettura critica dell'eredità luterana:*

Wolfgang Pannenberg

Le ultime considerazioni potrebbero indurre a ritenere che tutta la teologia luterana sia allineata su posizioni conservatrici e si esaurisca sostanzialmente nella riproposizione delle formule e degli schemi concettuali del XVI secolo. Questa impressione – che potrebbe essere stata suscitata involontariamente dal fatto di avere esaminato soprattutto la reazione alla proposta barthiana e all'orientamento della riflessione ecumenica – non corrisponde affatto a verità. Riguardo alla concezione della giustificazione nella teologia luterana contemporanea sono presenti profonde differenze, insieme a una chiara consapevolezza delle obiezioni critiche riguardanti proprio l'impostazione tradizionale del discorso sulla giustificazione ⁽⁴⁵⁾.

Il contributo dato da Wolfgang Pannenberg alla riflessione sulla giustificazione è rappresentativo di un orientamento teologico che, pur nell'adesione leale alla tradizione luterana, non rimane pri-

dottrina che noi, vincolati dalla coscienza, dobbiamo respingere come non conforme al Vangelo, tantomeno con tentativi di interpretazione che non soddisfano le condizioni di un discorso chiaro» (*ivi*, 109-110). Cf anche D. LANGE (Hrsg.), *Überholte Verurteilungen? Die Gegensätze in der Lehre von Rechtfertigung, Abendmahl und Amt zwischen dem Konzil von Trient und der Reformation – damals und heute*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991; V. SUBILIA, *La giustificazione per fede*, Brescia, Paideia, 1976 (pur non essendo luterano, l'autore condivide sostanzialmente la critica che abbiamo esposto).

(45) Cf U. KÜHN, *The Modern Soteriological Debate in the Lutheran Tradition*, in R. LANTOY (ed.), *For Us and for Our Salvation*, 61-68. L'autore presenta alcune delle principali questioni sollevate nei confronti della dottrina luterana della giustificazione nel dibattito contemporaneo: la questione di come posso avere un Dio misericordioso non è superata oggi dalla questione di Dio? la dottrina di Lutero coincide effettivamente con quella di Paolo? la concezione anselmiana della soddisfazione, presupposta dalla dottrina della giustificazione, costituisce l'unico modello soteriologico legittimo? la dottrina della giustificazione non porta a una comprensione troppo individualistica della salvezza?

gioniero delle formule del XVI secolo, ma le vaglia criticamente alla luce della testimonianza biblica. Questo modo di procedere è evidente nella trattazione della tematica «legge e vangelo» ⁽⁴⁶⁾, che ha rappresentato in certo modo il nucleo attorno al quale si è coagulata la critica luterana ai tentativi di reinterpretazione della dottrina della giustificazione. Pannenberg ritiene che la distinzione introdotta da Lutero abbia effettivamente avuto il merito di sottolineare la differenza strutturale tra l'effetto liberante del vangelo e le funzioni della legge. La prospettiva suggerita da questa distinzione è però fortemente condizionata dal contesto penitenziale in cui è maturata e dalla mentalità del tardo medioevo che l'ha influenzata. Si tratta dunque di un discorso profondamente diverso da quello paolino sulla libertà dalla legge in virtù della fede come determinazione fondamentale dell'esistenza cristiana. L'applicazione di questa concettualità a una situazione diversa da quella originaria non è in sé illegittima, ma deve essere sottoposta a verifica ⁽⁴⁷⁾.

Pannenberg osserva che il concetto di Vangelo proprio di Lutero, a motivo del contesto penitenziale già ricordato, si concentra in modo esclusivo sulla promessa del perdono dei peccati e per questo motivo non rende ragione dell'ampiezza del concetto biblico di Vangelo. Anche solo osservando lo sviluppo della tematica del perdono dei peccati nel messaggio di Gesù si può vedere che il suo fondamento è dato nella vicinanza del regno di Dio. L'annuncio del perdono dei peccati trova quindi il suo contesto originario nella proclamazione della venuta del regno di Dio e ad essa è strettamente legato. «La evidenziazione isolata del perdono dei peccati, in opposizione alla legge, come espressione della volontà divina di affermare il diritto rappresenta una riduzione del messaggio di Gesù, ma anche del vangelo paolino» ⁽⁴⁸⁾. La concezione di Lutero è certamente più vicina all'annuncio paolino della riconciliazione fondata sulla morte espiatrice di Cristo che a quello di Gesù; ma anche in questo caso l'ampiezza dell'annuncio paolino

(46) Cf W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, III, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, 94-103.

(47) W. Pannenberg afferma che G. Ebeling ha riconosciuto «con insuperata chiarezza e precisione» la differenza tra la concezione paolina, nella quale legge e vangelo sono categorie che descrivono momenti successivi nella storia della salvezza, e la visione di Lutero in cui ci si riferisce a due modalità simultanee dell'agire divino e quindi non alla svolta che segna il passaggio alla nuova alleanza, ma a una svolta che si realizza costantemente all'interno della nuova alleanza; cf G. EBELING, *Erwägungen zur Lehre vom Gesetz*, in *Wort und Glaube*, I, Tübingen, Mohr, 1960, 255-293. Mentre però Ebeling giudica legittima questa modificazione, Pannenberg ritiene che debba essere sottoposta alla critica della testimonianza biblica; cf W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, III, 98-101.

(48) W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, III, 98-99.

circa la morte e la risurrezione di Gesù e il legame stabilito da Paolo tra la morte espiatrice e la dottrina di Cristo come nuovo Adamo, in Lutero è ridotta a vantaggio di una unilaterale opposizione tra legge e vangelo. Benché la dimensione storico-salvifica del rapporto tra legge e vangelo non sia del tutto scomparsa in Lutero, essa tuttavia cede il passo a una accentuazione della svolta che sempre di nuovo deve compiersi in ogni persona che si converte. «Il carattere storico-salvifico definitivo della svolta escatologica introdotta da Gesù Cristo, di cui Paolo ha parlato quando ha chiamato Cristo la fine della legge (Rm 10, 4), in Lutero non è stato eliminato – poiché solo a partire da Cristo c'è perdono – certamente però l'ha dissolto attualisticamente in una successione di svolte che devono essere compiute sempre di nuovo» (49).

Il carattere unico della svolta escatologica avvenuta nella storia della salvezza, secondo Pannenberg, deve trovare una corrispondenza anche nell'esistenza personale e questa corrispondenza è data precisamente dall'unicità del battesimo con il quale il battezzato è unito con Cristo e realizza in modo simbolico ma reale nella sua vita la stessa svolta escatologica che in Cristo si è compiuta per tutta la storia umana. Su questo punto si impone dunque una revisione della posizione di Lutero su legge e vangelo alla luce della testimonianza biblica. «Si deve far valere il fatto che, secondo la dottrina paolina del Vangelo, la svolta dalla legge alla grazia si è compiuta una volta per tutte e che proprio per questo è stato aperto lo spazio per l'esistenza e la storia della chiesa, come pure per la fondazione della continuità della vita cristiana individuale nel battesimo. La svolta escatologica dalla legge al vangelo non è qualcosa che nella chiesa accade sempre di nuovo nella promessa del perdono, ma è avvenuta una volta per tutte in Gesù Cristo e in questo modo fonda la storia della chiesa, così come mediante il battesimo è appropriata alla vita di ogni singola persona e costituisce la sua nuova identità di cristiano» (50).

Questa prospettiva si riflette anche sulla trattazione specifica dedicata alla tematica della giustificazione, che Pannenberg colloca nel quadro più ampio della chiamata alla figliolanza divina (51). La verifica della dottrina della Riforma alla luce della testimonianza biblica, in questo caso, deve prendere atto che il Nuovo Testamento conosce interpretazioni soteriologiche differenti. «L'agire salvifico di Dio in Gesù Cristo è il tema centrale in tutti gli scritti del Nuovo Testamento. La dottrina della giustificazione è solo una forma tra

(49) *Ivi*, 100.

(50) *Ivi*, 102-103.

(51) Cf *ivi*, 238-265.

le altre della esplicazione di questo tema. Nello stesso Paolo la giustificazione non è l'unico centro della sua teologia, che determina tutto il resto. Anche in Paolo questo centro è piuttosto Gesù Cristo nella cui morte e risurrezione Dio ha agito per la salvezza dell'intera umanità» (52). Questo non significa che la giustificazione sia solo una dottrina polemica anti giudaica; essa è legata alla struttura complessiva della teologia paolina, con il caratteristico accento posto sull'orientamento al futuro escatologico della salvezza già data nel presente. La pluralità delle spiegazioni teologiche della salvezza testimoniante dal cristianesimo primitivo tuttavia, non solo spiega la pluriformità delle comprensioni delle concezioni soteriologiche che si sono avute nella storia del cristianesimo, ma impedisce anche di ritenere una interpretazione come l'unica legittima. Le diverse interpretazioni devono piuttosto integrarsi e correggere reciprocamente le unilateralità che in ciascuna di esse possono manifestarsi.

A queste indicazioni si dà seguito stabilendo un confronto tra la dottrina della Riforma e quella del Concilio di Trento sulla giustificazione e valutandole entrambe alla luce della testimonianza biblica. Attraverso questo percorso Pannenberg giunge alla conclusione che tanto la teologia delle chiese della Riforma come quella cattolica deve prendere coscienza dei limiti della propria trattazione del tema della giustificazione. Ognuno dei due tipi dottrinali infatti, confrontato con la testimonianza paolina, rivela carenze considerevoli. Il decreto tridentino ha considerato in modo insufficiente il rilievo decisivo della fede per la relazione con Dio di colui che è rinato nel battesimo. La parte protestante invece – con l'eccezione di Lutero – non ha prestato la debita attenzione al rapporto tra giustificazione e battesimo e, contrariamente a Paolo, ha preteso di fondare la giustizia che deriva dalla fede a partire dall'atto della dichiarazione di giustizia. «Tenendo conto di queste carenze, le chiese non hanno motivo per condannare, in nome della fedeltà al vangelo, le opinioni della controparte che differiscono dal proprio tipo dottrinale, come se la propria dottrina fosse semplicemente identica con quella del Vangelo (o anche solo con quella della teologia dell'apostolo Paolo). Nella prospettiva attuale le differenze nella dottrina della giustificazione dovrebbero essere giudicate come un'opposizione tra scuole teologiche, entrambe le quali cercano di descrivere la comunione con Gesù Cristo come decisiva per la partecipazione alla salvezza, ma che nella loro esecuzione hanno bisogno di essere corrette dalla testimonianza della Scrittura» (53).

(52) *Ivi*, 240.

(53) *Ivi*, 263. Cf anche W. PANNENBERG, *Die Rechtfertigungslehre im ökumenischen Gespräch*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 88 (1991) 232-246.

Il contributo di Pannenberg, oltre a tracciare una via alternativa a quella dell'irrigidimento in una fedeltà verbale a formule e schemi concettuali della Riforma, rappresenta anche un interessante tentativo di mediare l'accoglienza personale della salvezza con l'orizzonte storico complessivo in cui la svolta escatologica si è compiuta in modo irreversibile. A tale scopo la fede viene connessa strettamente con il battesimo inteso come simbolo-reale che riproduce nell'esistenza personale la svolta escatologica e introduce il credente in una situazione nuova con carattere ecclesiale e con una connotazione di permanente orientamento alla salvezza ⁽⁵⁴⁾.

3. LA GIUSTIFICAZIONE COME CRITERIO PER LA TEOLOGIA E LA CHIESA

Non solo il contenuto della dottrina della giustificazione, ma anche il suo significato in rapporto all'insieme dei contenuti teologici e della vita ecclesiale è stato oggetto di attenzione da parte della teologia evangelica ⁽⁵⁵⁾. Presentando la concezione barthiana della giustificazione abbiamo ricordato la critica rivolta alla posizione che attribuisce a questa dottrina il carattere di *articulus stantis et cadentis ecclesiae*. Di questa prospettiva Barth vedeva un'espressione esemplare nella tesi di Ernst Wolf secondo il quale la giustificazione costituisce il «centro e limite» (*Mitte und Grenze*) della teologia della Riforma ⁽⁵⁶⁾.

E. Wolf parte dalla constatazione che è diventato abituale considerare la dottrina della giustificazione come il tema centrale del messaggio della Riforma e come l'elemento più caratteristico della sua soteriologia. Lo sforzo di spiegare correttamente il senso di tale dottrina e di mostrarne la validità, soprattutto in opposizione alla formulazione del Tridentino, ha provocato l'isolamento della dottrina della giustificazione, considerata un articolo di fede speci-

(54) Nella sezione dedicata al battesimo Pannenberg riprende la tematica della giustificazione e osserva che anche Lutero è stato condizionato dal fatto che nella scolastica il luogo per eccellenza dove si trattava della giustificazione fosse la dottrina della penitenza e non del battesimo; cf W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, III, 303-304.

(55) Sulle diverse posizioni circa lo *Stellenwert* della dottrina della giustificazione cf H. G. PÖHLMANN, *Rechtfertigung*, 25-39; R.W. BERTRAM, *Recent Lutheran Theologies on Justification by Faith: a Sampling*, in *Justification by Faith. Lutherans and Catholics in Dialogue VII*, Augsburg – Minneapolis, Edited by H.G. Anderson – T.A. Murphy – J.A. Burgess, 1985, 241-248.

(56) E. WOLF, *Die Rechtfertigungslehre als Mitte und Grenze reformatorischer Theologie*, in Id., *Peregrinatio II. Studien zur reformatorischen Theologie, zum Kirchenrecht und zur Sozialethik*, München, 1965, 11-21.

fico dei protestanti, accanto ad altri articoli. In questo modo però si travisa il significato che la dottrina della giustificazione ha avuto per i Riformatori. Essi infatti non hanno manifestato il loro disaccordo su questo o quel punto dottrinale della sintesi scolastica – la quale peraltro non conosceva uno specifico *locus de iustificatione* – ma con la loro concezione della giustificazione hanno assunto una posizione critica rispetto all'intero sistema teologico. Questo è chiaro p. es. nella risposta che Lutero dà alla questione del *subiectum theologiae*: «*Theologiae proprium subiectum est homo peccati reus ac perditus et Deus iustificans ac salvator hominis peccatoris. Quidquid extra hoc subiectum in Theologia quaeritur aut disputatur est error et venenum*»⁽⁵⁷⁾. E Wolf commenta: «Non un'essenza metafisica, ma un concreto evento storico, l'agire divino con l'uomo peccatore, è "l'oggetto" della teologia e della teologia come scienza»⁽⁵⁸⁾. Proprio per questa sua posizione centrale nel discorso teologico, la dottrina della giustificazione non può essere trattata come un articolo di fede tra gli altri.

La singolarità della posizione della dottrina della giustificazione è stata interpretata nel senso che, essendo compendiato in essa l'intero contenuto della parola di Dio, da tale principio possono essere fatti derivare tutti i contenuti teologici⁽⁵⁹⁾. A questa concezione che fa della giustificazione il «principio teologico» Wolf preferisce quella che le attribuisce il significato di *Mitte und Grenze* del discorso teologico. «*Centro* – cioè: tutto nella teologia della Riforma è riferito ad esso; in esso è colto in modo centrale il *subiectum theologiae*. *Limite* – cioè: tutto quello che si trova al di fuori di ciò che è determinato e riassunto da questo centro è «*error et venenum*» in teologia. Il «principio» ha la tendenza all'esplicazione e non è garantito dalle possibili conseguenze illegittime. Esso deve essere in certo modo «disponibile» e riconosce un padrone che si serve di esso. Il «centro» tiene insieme: ciò che gli appartiene è da esso determinato. Esso non è disponibile: si coglie solo a partire dall'insieme. Il suo rinvenimento è possibile *solo* «a posteriori». Se vale dell'articolo della giustificazione che esso è l'*articulus stantis et cadentis ecclesiae*, può significare *solo questo*: centro che sorregge e limite che garantisce l'annuncio della parola di Dio efficace nel mondo, formula riassuntiva dell'annuncio di Cristo conforme al Vangelo»⁽⁶⁰⁾. La dottrina della giustificazione può

(57) WA 40/2, 328, 17.

(58) E. WOLF, *Die Rechtfertigungslehre als Mitte und Grenze*, 12.

(59) Si tratta della concezione che appare agli inizi del XIX secolo, secondo cui la dottrina della giustificazione costituisce il *principio materiale* del Protestantismo, mentre la Scrittura costituisce il *principio formale*.

(60) E. WOLF, *Die Rechtfertigungslehre als Mitte und Grenze*, 14-15.

assolvere questa funzione poiché essa intende il centro cristologico del messaggio cristiano nella sua doppia dimensione del Cristo *extra nos* e del Cristo *in nobis* e in esso indica il criterio per valutare la correttezza dell'insieme del discorso teologico e di ciascuna delle sue articolazioni ⁽⁶¹⁾. L'individuazione nella cristologia del fondamento del carattere di norma attribuito alla dottrina della giustificazione, se da una parte aiuta a comprendere la ragione del suo significato criteriologico, dall'altra lascia aperta una questione fondamentale: qual è la relazione tra la cristologia e la spiegazione del significato soteriologico di essa che la dottrina della giustificazione rappresenta? A seconda che l'accento nell'individuazione della norma e del criterio del discorso teologico cada sulla cristologia o sulla dottrina luterana della giustificazione come sua interpretazione, almeno tendenzialmente più adeguata, il funzionamento del criterio sarà assai diverso.

Ad illustrazione di questa linea teologica, che privilegia il significato *criteriologico* ⁽⁶²⁾ della dottrina della giustificazione, vogliamo menzionare un esempio particolarmente significativo nel dibattito teologico contemporaneo.

Il teologo luterano americano Robert W. Jenson osserva che, in questo ambito, molti equivoci derivano dal fatto che quando si parla della giustificazione ci si può riferire a tre problematiche diverse. La prima è la dottrina paolina e la questione centrale nel pensiero di Paolo del modo in cui Dio afferma la propria giustizia nel mondo. Il discorso sulla giustificazione, in secondo luogo, può riferirsi agli sforzi compiuti dall'agostinismo occidentale per descrivere il processo della salvezza individuale e i fattori che partecipano al *motus* dell'anima dallo stato di peccato allo stato di giustizia. Circa il valore di questo tentativo di descrivere il processo della salvezza esistono opinioni diverse: alcuni teologi ritengono che la polemica luterana si sia rivolta solo contro determinate rappresentazioni del *motus* dal peccato alla giustizia, mentre altri, tra i quali

(61) Tra gli ambiti che devono essere sottoposti al criterio della giustificazione le esemplificazioni di Wolf si riferiscono soprattutto all'antropologia e all'eclesiologia; cf *ivi*, 17-21.

(62) Riferendosi alla discussione ecumenica H. Meyer ha distinto tre punti di vista sotto cui la dottrina della giustificazione è stata considerata: l'aspetto *dogmatico* (i contenuti della dottrina della giustificazione considerata in quanto tale, come parte dell'antropologia teologica), l'aspetto *metadogmatico-criteriologico* (il significato della giustificazione come criterio per tutta la teologia) e l'aspetto *criteriologico-applicativo* (l'applicazione concreta di tale criterio ai singoli temi teologici). Cf H. MEYER, *Rechtfertigung im ökumenischen Dialog. Eine Einführung*, in H. MEYER – G. GASSMANN (Hrsg.), *Rechtfertigung im ökumenischen Dialog. Dokumente und Einführung*, Frankfurt a. M., O. Lembeck – J. Knecht, 1987, 12-13.

si colloca lo stesso Jenson, ritengono che il merito della scoperta luterana sia precisamente quello di aver completamente liberato la concezione della salvezza dall'idea di processo. Vi è infine un terzo aspetto della dottrina della giustificazione, quello per cui essa non descrive nulla, ma rappresenta una indicazione per pastori e confessori circa il modo in cui il vangelo deve essere annunciato. L'istruzione contenuta nella dottrina della giustificazione può essere riassunta schematicamente in questo modo: «la chiesa deve, con parole udibili o visibili, parlare di Cristo e della giustizia di coloro ai quali si rivolge in modo tale che l'unica risposta corretta non sia nulla di meno che la fede – o lo scandalo»⁽⁶³⁾. Mentre sui primi due aspetti le differenze non sono tali da determinare la separazione ecclesiale, il terzo aspetto è quello decisivo tanto nelle relazioni tra luterani e cattolici, come all'interno delle chiese della Riforma. Anche in queste ultime infatti si corre il rischio di comprendere l'affermazione della centralità della dottrina della giustificazione in un senso esattamente opposto a quello inteso dalla Riforma. Ciò accade quando la giustificazione è ridotta a un articolo nella lista che contiene le verità da credere e la fede a condizione da adempiere perché Dio sia misericordioso nei nostri confronti; ciò infatti significa esattamente cadere nella giustizia delle opere che la Riforma intendeva combattere⁽⁶⁴⁾.

Nel movimento luterano delle origini il linguaggio della giustificazione ha rappresentato la risposta al problema dell'esistenza personale, che si presentava con una radicalità senza precedenti. In tale situazione, nella quale i rimedi proposti dalla chiesa medievale avevano perso la loro plausibilità, Lutero ha riscoperto il contenuto del messaggio evangelico come promessa che la nostra vita trova compimento per opera di Cristo. Questo ha portato al superamento della sintesi della teologia medievale che, dopo aver

(63) R.W. JENSON, *Rechtfertigung und Ekklesiologie*, «Kerygma und Dogma» 42 (1996) 204; cf *ivi*, 203-204. Cf anche Id., *Unbaptized God: the Basic Flaw in Ecumenical Theology*, Minneapolis, Augsburg Fortress, 1992, 22-25; Id., *Rechtfertigung als dreieiniges Ereignis*, in M. BEINTKER (Hrsg.), *Rechtfertigung und Erfahrung*, (Festschr. G. Sauter), Gütersloh, Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, 1995, 104-108.

(64) «In termini astratti il meglio forse sarebbe di eliminare completamente il vocabolario di «giustificazione» e «fede» dal linguaggio con cui si annuncia il vangelo; il modo in cui le parole «giustificazione per la fede» oggi quasi certamente sono comprese infatti è in esatta contraddizione rispetto alla proposta della Riforma» (E. W. GRITSCH – R. W. JENSON, *Lutheranism. The Theological Movement and Its Confessional Writings*, Philadelphia, Fortress Press, 1976, 37). Jenson osserva però anche che questa terminologia è troppo radicata nel linguaggio biblico e liturgico perché l'interdizione del suo uso sia praticabile.

collocato nel passato l'opera di salvezza compiuta da Cristo, agli effetti dell'attualizzazione della salvezza realizzata una volta per tutte, attribuiva un grande rilievo alle opere compiute dall'uomo raggiunto dalla grazia e alla sua cooperazione ⁽⁶⁵⁾. Jenson riconosce che la teologia medievale affermava che tutta la cooperazione umana era frutto della grazia, ma di fatto questo «codicillo anti-pe-lagiano» era inoperante. Se infatti esso poteva essere sufficiente nell'ambito della teologia accademica, nella pratica pastorale operava in modo assai differente e non impediva l'affermarsi della convinzione che la promessa di salvezza fosse dipendente dalla realizzazione di determinate condizioni. L'attribuzione della cooperazione umana all'azione della grazia rimaneva dunque di fatto vuota dal punto di vista esistenziale e si affermava una giustizia basata sulle opere.

L'interrogativo sulla giustificazione sorge dunque in una situazione in cui le risposte precedenti alla questione sul significato, o sulla mancanza di significato, della propria esistenza si rivelano del tutto inadeguate ⁽⁶⁶⁾. L'intuizione fondamentale dei Riformatori è stata che la questione radicale circa noi stessi può accettare come risposta solo una incondizionata affermazione del valore della nostra esistenza. Un'affermazione che pone una *condizione* di qualsiasi genere (sei buono e degno se fai questo) rimanda semplicemente la persona a se stessa e al problema che essa rappresenta. L'«indipendentemente dalle opere» che caratterizza la giustificazione esprime invece il carattere *incondizionato* dell'affermazione della mia esistenza da parte di Dio. La Riforma proclama perciò il messaggio su Gesù non al passato ma al presente, come risposta affermativa alla domanda radicale circa l'esistenza. Se si permette al vangelo di assumere il tempo presente, esso invade lo spazio che prima era riservato alla cooperazione umana. Correttamente proclamato, il vangelo non include «se» e «ma» di nessun genere, ma dice: poiché il Crocifisso vive come Signore il tuo destino è buono. La prima e

(65) «La *disponibilità* del compimento era riconosciuta come opera esclusiva di Cristo, compiuta temporalmente *allora* sulla croce; la nostra *partecipazione* a questo compimento era fatta dipendere dalla «cooperazione» tra l'influenza di Dio nelle nostre vite, la «grazia», e le nostre forze «naturali» religiose ed etiche» (E. W. GRITSCH – R. W. JENSON, *Lutheranism*, 39).

(66) Jenson osserva che tale questione avrebbe potuto prendere forma anche in un contesto concettuale e terminologico differente da quello della giustificazione. Lutero avrebbe potuto domandarsi: posso avere speranza?, oppure: esiste Dio? Il fatto che la giustificazione sia diventata il punto dolente dipendeva dalla tradizione, dall'uso paolino, dal linguaggio agostiniano della chiesa medievale e, probabilmente, anche dal significato di giustificazione nell'ordinamento sociale e legale feudale; cf E.W. GRITSCH – R.W. JENSON, *Lutheranism*, 40.

l'ultima asserzione della Riforma è che qualsiasi discorso su Gesù e sull'esistenza umana che non trascende ogni condizione è una perversione del vangelo ⁽⁶⁷⁾.

Letta in questa prospettiva la dottrina della giustificazione assume una connotazione originale. «Questo dogma non propone un contenuto particolare della proclamazione della chiesa, accanto ad altri contenuti. Esso è piuttosto una stipulazione metalinguistica che stabilisce quale *tipo* di discorso – su qualsiasi contenuto – può essere propriamente proclamazione e parola della chiesa. Non dice: parla della giustificazione e della fede. È perfettamente possibile parlare di questi temi, persino scimmiettando i Riformatori, e proclamare la più pura giustizia delle opere. Esso dice piuttosto: di qualsiasi cosa tu stia parlando, fallo in modo tale che la giustificazione che le tue parole aprono ai tuoi ascoltatori sia la giustificazione che la fede riceve piuttosto che la giustificazione delle opere. [...] È questo carattere metalinguistico del dogma della “giustificazione per la fede” proposto che lo rende una dottrina con la quale la chiesa sta o cade. Se la giustificazione fosse uno dei contenuti del vangelo accanto ad altri contenuti, la questione di quale sia il “più importante” sarebbe sempre oggetto di un dibattito ozioso. La dottrina è invece il tentativo di indicare le caratteristiche minimali che identificano l'attività linguistica che noi chiamiamo “vangelo”» ⁽⁶⁸⁾.

Per Jenson dunque il cuore della dottrina della giustificazione è rappresentato dalla affermazione del *carattere incondizionato* della salvezza promessa mediante il vangelo. In tal modo è stabilita al tempo stesso la regola fondamentale cui deve attenersi il linguaggio ecclesiale. Questa interpretazione permette una notevole libertà nei confronti delle categorie in cui la dottrina della giustificazione è stata formulata nel passato; non solo la ripetizione verbale

(67) Cf E.W. GRITSCH – R.W. JENSON, *Lutheranism*, 36-42; nella stessa linea cf anche G.O. FORDE, *Christian Life*, in C.E. BRAATEN – R.W. JENSON (edd.), *Christian Dogmatics II*, Philadelphia, Fortress Press, 1984, 395-424.

(68) E.W. GRITSCH – R.W. JENSON, *Lutheranism*, 42-43. In questa prospettiva Jenson reinterpreta anche la classica distinzione luterana tra legge e vangelo. Sotto il concetto di legge è compresa la totalità della comunicazione umana nella misura in cui essa funziona come *domanda* e pone il futuro *condizionalmente*: se fai questo, accadrà questo. La comunicazione sul modello della legge non è però in grado di rispondere all'interrogativo radicale sull'esistenza. Il polo contrapposto alla legge è la *promessa*, strutturata non secondo lo schema «se, ... allora», ma secondo lo schema «poiché ... dunque». La maggior parte delle nostre promesse tuttavia sono condizionate; esse infatti impegnano un futuro che non ci appartiene totalmente poiché la morte ce lo sottrae. Rispetto a queste il «vangelo» è la promessa assolutamente incondizionata, la promessa fatta in nome di uno che ha già soddisfatto le condizioni della morte e perciò ha tutto il futuro come suo dono; cf *ivi*, 42-44.

delle formule del XVI secolo non è sufficiente, ma, anzi, potrebbe diventare incomprensibile o comunicare contenuti opposti a quelli intesi originariamente. D'altra parte, il criterio «metalinguistico» contenuto nella dottrina della giustificazione deve essere applicato a tutta vita ecclesiale per misurarne l'autenticità evangelica ⁽⁶⁹⁾.

Sono due gli ambiti nei quali Jenson esemplifica le modalità di applicazione del criterio mutuato dalla dottrina della giustificazione. Il primo è l'ambito dell'ecclesiologia ⁽⁷⁰⁾. Alla chiesa e al suo ministero infatti è stata affidata la parola della promessa e il carattere incondizionato della salvezza che in essa è donata deve essere chiaramente riconoscibile anche nella modalità della sua testimonianza ⁽⁷¹⁾. Ciò esige da parte della chiesa la disponibilità a una continua verifica e riforma. Jenson sottolinea di non voler in alcun modo negare che la chiesa sia indefettibile, ma afferma anche che questa indefettibilità non può essere identificata con la competenza ultima di decisione di un ministero i cui pronunciamenti sono irreformabili. L'indefettibilità della chiesa è data solo nel continuo discorso che si svolge al suo interno, discorso al quale ciascun soggetto può partecipare per correggere unilateralità e deviazioni. «Nessuna istituzione può garantire da sé che la chiesa non decadrà dal Vangelo; ogni istituzione ecclesiale è infatti parte dello stesso processo storico nel quale l'autoaffermazione dell'uomo – anche del credente – contro la parola di Dio sviluppa una dinamica determinante» ⁽⁷²⁾.

Un secondo ambito in cui il criterio è applicato è quello dell'antropologia. Jenson affronta questo problema esaminando le modificazioni che si introducono nel momento in cui il messaggio della Riforma si trasforma in una «scolastica». Melantone è stato il primo a percorrere questa via e a tentare di ridurre il discorso diretto ed esplosivo di Lutero entro una forma accademica. Nonostante lo sforzo di Melantone di evitare di percorrere la via della

(69) La tensione tra queste due esigenze può forse spiegare il giudizio critico sugli sviluppi più recenti del dialogo ecumenico sulla giustificazione; cf R.W. JENSON, *On the «Joint Declaration of the Lutheran World Federation and the Roman Catholic Church on the Doctrine of Justification»*, «Pro Ecclesia» 5 (1996) 137-141.

(70) Cf R.W. JENSON, *Rechtfertigung und Ekklesiologie*, 207-217.

(71) «Se la gratuità dei doni di Dio deve essere più che una vuota affermazione che la chiesa recita per essere certa della propria ortodossia agostiniana, la mediazione udibile e visibile della grazia attraverso la chiesa, in quanto discorso con forza performativa, deve essere esso stesso *gratuito* (*gnadenvoll*) nel suo effetto attuale; in Dio infatti il donatore e il dono e la parola mediante la quale il donatore parla del suo dono sono una cosa sola. Questo significa che nel nucleo del discorso udibile e visibile della chiesa deve stare la *parola che dona gratuitamente*, la autentica «promessa» cui non è legata alcuna condizione con carattere di legge» (R. W. JENSON, *Rechtfertigung und Ekklesiologie* 205).

(72) R. W. JENSON, *Rechtfertigung und Ekklesiologie*, 208.

teologia medievale, egli non ha potuto evitare del tutto la problematica ontologica. Questo ha fatto sì che da una parte Melantone e i suoi seguaci hanno evitato intenzionalmente le speculazioni ontologiche sulla giustificazione, ma dall'altra hanno lasciato immutato il quadro dell'ontologia occidentale tradizionale entro il quale le domande venivano formulate. Questa ontologia, a partire da Aristotele, vede la realtà come fatta da «sostanze» con determinati «attributi». Poiché la sostanza è una realtà indipendente, definita dai suoi attributi essenziali, che essa possiede prima della comunicazione con altre sostanze, se una persona umana deve essere razionale essa rimane razionale finché sarà umana, indipendentemente da quello che le succede e dai rapporti che stabilisce con il mondo. Questa ontologia, secondo Jenson, è incompatibile con la comprensione del Vangelo propria dei Riformatori. Se infatti c'è una parola che può intervenire nella mia esistenza in modo così decisivo come la promessa del vangelo pretende di fare, non può esserci un essere umano che sia propriamente tale prima e indipendentemente da ogni comunicazione (73).

(73) Secondo Jenson le controversie intraluterane del XVI secolo sulla giustificazione dipendono ultimamente dall'incompatibilità tra il messaggio della Riforma e il quadro ontologico tradizionale nel quale si è preteso di esprimerlo. I Filippisti, da una parte, avevano una chiara visione della promessa incondizionata e della trasformazione che doveva nascere dall'ascolto di questa promessa; dall'altra assumevano però una interpretazione ontologica della realtà che definiva la libertà come indipendenza da qualsiasi parola di questo genere proveniente dall'esterno. La conseguenza era che quando i Filippisti discutevano direttamente il tema della giustificazione erano *brilliantly reformatory*, ma quando discutevano altri temi come il peccato originale o la necessità delle buone opere, essi erano in dissonanza con la prospettiva dei Riformatori. Gli Gnesio-luterani, da parte loro, percepivano questa incongruenza e cercavano di interpretare l'intera realtà di Dio e dell'uomo a partire dal carattere incondizionato del vangelo. Essi però permettevano ai loro oppositori, e quindi all'ontologia tradizionale, di formulare le questioni: qual è la natura umana? qual è il contributo umano? La loro risposta a tali domande doveva essere estremamente paradossale: la natura umana è peccatrice, il suo contributo è solo impedimento. Cf E.W. GRITSCH – R.W. JENSON, *Lutheranism*, 64-67. Simile è anche il problema che sta alla base della controversia osiandrica. «Il problema è che la questione ripristina il modello medievale di pensiero che collega passato, presente e futuro secondo uno schema di fondazione, appropriazione e fruizione. Il vangelo non può essere interpretato chiaramente in questo schema. Se quello che *sono* è deciso da quello che mi *è detto*, allora gli essenziali elementi determinanti della mia vita non sono posti con una fondazione al mio inizio, ma possono entrare nella mia vita successivamente, come pentimento, perdono e rinascita» (*ivi*, 67). Non è difficile vedere la differenza rispetto a Barth: qui non è più la redenzione oggettiva a identificarsi con la giustificazione, ma essa è l'evento personale dell'accoglienza credente della promessa. Sul dibattito circa la giustificazione nella teologia luterana degli USA cf T.F. LULL, *The Doctrine of Justification by Faith*, «Dialog» 27 (1988) 250-259.

Nel XVI secolo la rottura radicale con la tradizionale ontologia occidentale non si è realizzata, ma la possibilità di questa rivoluzione è ancora presente nella intuizione luterana. La dottrina della giustificazione implica che la realtà umana non possa essere definita come sostanza data precedentemente ad ogni comunità, ma che accada nell'evento della comunicazione, nel dire e nell'ascoltare la parola. Quello che sono non è definito in partenza da un insieme di attributi posseduti in modo atemporale; si definisce piuttosto nella storia della parola che mi è rivolta e delle risposte di coloro con i quali vivo. La dottrina della giustificazione sarà messa al sicuro solo quando è elaborata un'ontologia che elabora questa prospettiva ⁽⁷⁴⁾.

4. GIUSTIFICAZIONE COME ACCETTAZIONE: PAUL TILlich

Lo sforzo di stabilire un rapporto positivo tra religione e cultura, che rappresenta la caratteristica dominante del progetto teologico di Paul Tillich, ha segnato in profondità anche l'interpretazione che egli ha dato della dottrina della giustificazione ⁽⁷⁵⁾. Nelle consi-

(74) «La parola è il luogo della creazione dell'umanità. Il mondo della legge crea la vita con una sola struttura, nella quale il futuro che ci è aperto dipende dal nostro adempimento o non adempimento di condizioni previe. La parola del vangelo crea vita con una struttura differente, nella quale l'incondizionalità dell'autodonazione di Gesù apre un futuro altrimenti impensabile, infinitamente nuovo e dato in modo incondizionato. Se il vangelo è vero, questa seconda vita umana è la vera vita umana; nella Bibbia e nella Riforma è chiamata «fede». Sono giusto? Oppure sono semplicemente *dichiarato* giusto? Non c'è differenza. Sono giusto precisamente perché sono dichiarato tale. Il parlare nella chiesa deve essere *la dichiarazione che crea* l'umanità della fede piuttosto che l'umanità delle opere – questa è l'istruzione che la chiesa cattolica dovrebbe dare ai suoi membri, secondo la proposta luterana del primo e principale dogma» (E.W. GRITSCH – R.W. JENSON, *Lutheranism*, 68). Una interpretazione della dottrina della giustificazione come criterio di tutto il discorso teologico, che presenta punto di contatto con le tesi di Jenson, si trova in W. HÄRLE – E. HERMS, *Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens. Ein Arbeitsbuch*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980; la dottrina della giustificazione è letta dagli autori in chiave ontologica, come via d'accesso alla comprensione della realtà che è propria della fede cristiana.

(75) Cf J. RICHARD, *Religion et culture dans l'évolution de Paul Tillich*, in *Religion et culture. Actes du colloque international du centenaire Paul Tillich* (Université Laval, Québec, 18-22 août 1986), Ottawa, Université Laval – Cerf, 1987, 53-68. Per una presentazione complessiva della teologia di Tillich cf H. ZÄHRNT, *Alle prese con Dio. La teologia protestante nel XX secolo*, Brescia, Queriniana, 1969, 329-405; R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, 85-107; H. BERKHOF, *200 anni di teologia e filosofia. Da Kant a Rahner*, Torino, Claudiana, 1992, 357-371.

derazioni autobiografiche il teologo riconosce il debito del suo pensiero nei confronti della tradizione luterana e il posto di rilievo spettante alla dottrina della giustificazione tra gli elementi che formano la «sostanza luterana» della sua teologia. L'accesso alla comprensione di questa dottrina gli è stato dischiuso dal suo maestro M. Kähler, sotto la guida del quale una piccola schiera di docenti e studenti ha acquisito una nuova visione del «principio materiale» della Riforma (76). La svolta decisiva nell'interpretazione della dottrina della giustificazione si compie però quando Tillich intuisce la necessità di trasferire la questione dall'ambito dell'agire all'ambito del pensiero, dall'ambito religioso-morale all'ambito religioso-intellettuale. «Non solo chi è nel peccato, ma anche chi è nel dubbio è giustificato mediante la fede. La situazione del dubbio, persino del dubbio su Dio, non ci separa necessariamente da Dio. In ogni profondo dubbio si trova una fede, cioè la fede nella verità in quanto tale, persino quando l'unica verità che noi possiamo esprimere è la nostra mancanza di verità. Ma se questo viene sperimentato nella sua profondità e come qualcosa che ci riguarda incondizionatamente, il divino è presente; e chi dubita con questo atteggiamento è "giustificato" nel suo dubbio. Mi afferrò così il paradosso che colui che nega Dio seriamente lo afferma. Senza di questo non avrei potuto rimanere teologo» (77). A partire dagli anni '20 la formula «giustifica-

(76) «Egli [M. Kähler] fu avversario di Albrecht Ritschl e sostenitore della dottrina teologica della giustificazione e critico dell'idealismo e umanesimo da cui egli stesso discendeva intellettualmente. Gli sono debitore soprattutto per la comprensione che egli mi diede del carattere onnicomprensivo della idea paolino-luterana della giustificazione. Da un lato la dottrina della giustificazione nega ogni pretesa umana nei confronti di Dio ed ogni identificazione di Dio con l'uomo. D'altro lato, essa dichiara che l'alienazione dell'esistenza umana, la sua colpa e la sua disperazione sono superate tramite il giudizio paradossale che davanti a Dio il peccatore è giusto» (P. TILICH, *Sulla linea di confine. Schizzo autobiografico*, Brescia, Queriniana, 1969, 60).

(77) P. TILICH, *Die protestantische Ära* in *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung. Schriften zur Theologie*, I (= *Gesammelte Werke*, VII), Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1962, 14; cf anche P. TILICH, *Sulla linea di confine*, 62. Questa prospettiva che trasferisce la problematica della giustificazione dal peccatore al dubbioso è esposta nel 1924 nella conferenza *Rechtfertigung und Zweifel*, (ora in P. TILICH, *Offenbarung und Glaube. Schriften zur Theologie* II [= *Gesammelte Werke*, VIII], Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1970, 85-100). E. Sturm ha studiato la genesi di questo saggio servendosi di due versioni precedenti della stessa conferenza che risalgono al 1919. In entrambi questi abbozzi del saggio Tillich mette in relazione il principio della giustificazione e il paradosso in esso contenuto con il paradosso proprio della cultura moderna. Il principio materiale del protestantesimo, la giustificazione per la sola fede, diviene così al tempo stesso il principio della teologia come della cultura. In questo modo Tillich compie una revisione della dottrina della giustificazione sottolineando che il

zione di chi dubita» assume quindi un significato programmatico e in essa si annuncia la direzione in cui si svilupperà la successiva esplicazione della dottrina della giustificazione ⁽⁷⁸⁾. Al dubbio è attribuita un'importanza centrale perché rappresenta una delle caratteristiche fondamentali della situazione esistenziale in cui l'uomo moderno si trova. Egli infatti ha imparato a dubitare non solo dei giudizi altrui, ma anche di ciò che per lui era la realtà più sicura. Neppure la fede è rimasta intatta e in essa sono penetrati elementi del dubbio. Per quest'uomo che dubita la giustificazione non può non essere posta in relazione con il senso dell'esistenza sul quale egli si interroga ⁽⁷⁹⁾.

paradosso che rappresenta il suo centro non deve essere in alcun modo indebolito con l'idea di un rappresentante (Cristo) che rende possibile a Dio la giustificazione, e neppure con la concezione etica di derivazione abelardiana o con la tendenza cosificante tipica della concezione cattolica. Il paradosso assoluto della giustificazione di chi dubita non è superato neppure nell'atto con il quale ci si affida a un «assoluto concreto», Gesù Cristo, ma rimane una realtà insuperabile nel soggetto, in quanto colui che dubita non vuole essere liberato dal dubbio perché questo lo solleva al di sopra dell'eteronomia. La via apologetica supera il dubbio troppo a buon mercato e approda a una certezza soltanto apparente. Per Tillich invece la fede è affermazione del paradosso nel suo carattere assoluto, non del paradosso concreto. L'accettazione del paradosso concreto rimane infatti sul piano degli oggetti ai quali il dubbio si rivolge; l'affermazione del paradosso assoluto si innalza al di sopra di tutta la sfera del dubbio e raggiunge la realtà incondizionata. L'incondizionato non è un ente (che cadrebbe sotto il dubbio), ma il senso per eccellenza. Cf E. STURM, *Das absolute Paradox als Prinzip der Theologie und Kultur in Paul Tillichs 'Rechtfertigung und Zweifel' vom 1919*, in G. HUMMEL (Hrsg.), *The Theological Paradox – Das theologische Paradox*, Berlin, W. de Gruyter, 1995, 32-45.

(78) Per Tillich la semplice riproposizione della dottrina di Lutero e la pretesa di riallacciarsi in forma immediata alla teologia della Riforma sono improponibili. «Mi pare che i tentativi teologici orientati in questa direzione e che possono essere riassunti nella formula *Luther-Renaissance* hanno un significato più scientifico che religioso e rilevante per il presente. Negli strati colti domina una estraneità nei confronti di Lutero, nel proletariato una decisa ostilità. Ci rimane solo questa possibilità: esprimere in termini nuovi per gli uomini di oggi la realtà che allora era intesa e che oggi è la medesima. Per questo parliamo della situazione limite dell'uomo [...] La situazione limite dell'uomo è raggiunta quando la possibilità dell'uomo è alla fine, l'esistenza umana è posta sotto una minaccia incondizionata» (P. TILICH, *Die protestantische Verkündigung und der Mensch der Gegenwart*, in *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung*, 74).

(79) «La giustificazione di colui che dubita è possibile solo come irruzione della certezza incondizionata nella sfera delle incertezze e degli erramenti; è l'irruzione della certezza che la verità che il dubbioso cerca, il senso della vita per il quale il disperato lotta non è il fine ma il presupposto di ogni dubbio fino alla disperazione. È il concepire la verità come giudizio su ogni conoscenza della verità» (P. TILICH, *Rechtfertigung und Zweifel in Offenbarung und Glaube*, 91) Questa irruzione assume nella persona il carattere di evento estatico, non solo negativamente come silenzio, ma anche positivamente come momento in cui

L'indicazione del luogo proprio della riflessione sulla giustificazione contiene già *in nuce* il principio metodologico della *correlazione* che nella *Teologia sistematica* Tillich applica all'insieme dei temi teologici. Il compito della riflessione teologica è infatti di mettere in relazione i due poli della *verità* del messaggio cristiano e della *situazione* in cui si trova il destinatario del messaggio stesso. Mentre la teologia kerygmatica, rappresentata da Barth, si è preoccupata solo del primo elemento, Tillich intende proporre una teologia apologetica, cioè una teologia il cui compito principale è dare risposta agli interrogativi presenti nella situazione culturale nella quale l'uomo vive (*answering theology*) ⁽⁸⁰⁾.

Alla luce di questa opzione metodologica, la dottrina della giustificazione esige un'analisi approfondita della domanda contenuta nell'esistenza umana, alla quale il messaggio della giustificazione intende appunto dare risposta. Una prima elaborazione di una certa ampiezza di questa analisi dell'esistenza si trova nella serie di lezioni raccolte nel volume *Il coraggio di esistere* ⁽⁸¹⁾. Tillich descrive la situazione umana come caratterizzata dalla minaccia dell'essere da parte del non essere; la coscienza di questa minaccia che pervade tutta l'esistenza si manifesta nell'*angoscia*. Tale angoscia assume una triplice forma: ontica, spirituale e morale. «Il non essere minaccia l'autoaffermazione ontica dell'uomo, relativamente in termini di fato, assolutamente in termini di morte. Minaccia l'autoaffermazione spirituale dell'uomo, relativamente in termini di vuotezza, assolutamente in termini di mancanza di significato. Minaccia l'autoaffermazione morale dell'uomo, relativamente in

sorgono i simboli salutarì del divino. Questo evento è qualificato da Tillich come *Grundoffenbarung*; cf A. PETERS, *Rechtfertigung*, 117-119; W. SCHÜSSLER, *Where Does Religion Come from? Paul Tillich's Concept of Grundoffenbarung*, in *Religion et culture. Actes du colloque international du centenaire Paul Tillich*, 159-171.

(80) «La teologia apologetica è una "teologia che dà risposte". Essa risponde alle questioni implicite nella "situazione" con la forza del messaggio eterno e con i mezzi forniti dalla situazione alle cui questioni essa risponde» (P. TILICH, *Systematic Theology*, I, Chicago, The University of Chicago Press, 1951, 6). Conformemente a questa opzione metodologica, ognuna delle cinque parti della *Teologia sistematica* si articola in due sezioni, delle quali la prima è dedicata all'analisi della situazione umana, mediante il materiale dell'autointerpretazione creativa dell'uomo attraverso le varie forme culturali, e la seconda individua le risposte nei fatti rivelatori. Nelle cinque parti della *Teologia sistematica* il contenuto della teologia è perciò presentato sempre in seconda istanza, come un fascio di risposte a un fascio di domande. La *rivelazione* costituisce la risposta alle domande della *ragione*; *Dio* rappresenta la risposta alla domanda sull'*essere*; *Cristo* è la risposta alla domanda sull'*alienazione dell'esistenza*; lo *Spirito* è la risposta alla domanda sulle ambiguità della *vita* individuale e collettiva; il *regno di Dio* è la risposta alle domande sul senso della *storia*.

(81) Cf P. TILICH, *Il coraggio di esistere*, Roma, Ubaldini, 1968.

termini di colpa, assolutamente in termini di condanna. La consapevolezza di questa triplice minaccia è l'angoscia che appare in tre forme, quella del fato e della morte (in breve, l'angoscia della morte), quella del vuoto e della perdita di significato (in breve, l'angoscia della mancanza di significato), quella della colpa e della condanna (in breve l'angoscia della condanna). In tutte e tre le forme l'angoscia è esistenziale nel senso che appartiene all'esistenza come tale non a uno stato anormale della mente come nell'angoscia nevrotica (e psicopatica)» (82).

A questa triplice forma dell'angoscia si deve contrapporre il *coraggio*. Storicamente esso è stato vissuto nella forma mistica, tipica delle culture asiatiche, in cui prevale l'elemento di identità con l'essere fino a far scomparire l'individuo nel tutto, oppure nella forma dell'incontro personale con Dio in cui permane la distinzione e la comunione personale diviene sorgente del coraggio. Il vertice di questo coraggio Tillich lo individua nella *fede* la quale non si definisce tanto per il suo riferimento a un contenuto di rivelazione positiva, ma come affermazione di sé, nonostante l'angoscia e dentro l'angoscia dell'esistenza. È questo il messaggio centrale di Lutero e della Riforma sulla fede come fiducia. Nel XVI secolo l'angoscia era sperimentata prevalentemente sotto forma di minaccia derivante dalla colpa. Nella situazione attuale, segnata dal dubbio, il messaggio della Riforma può essere tradotto come invito al coraggio di *accettare l'accettazione* da parte di Dio. «La formula luterana "chi è ingiusto è giusto" (se si considera il perdono divino), o la frase più moderna "chi è inaccettabile è accettato" esprimono nettamente la vittoria sull'angoscia della colpa e della condanna. Si potrebbe dire che il coraggio di esistere [di essere] sia il coraggio di accettare se stessi come accetti, nonostante il fatto di essere inaccettabili» (83). In questo atto di coraggio l'uomo è affer-

(82) P. TILICH, *Il coraggio di esistere*, 35; cf *ivi*, 29-50.

(83) P. TILICH, *Il coraggio di esistere*, 120; l'autore continua: «Non occorre ricordare ai teologi il fatto che questo è l'autentico significato della dottrina paolino-luterana della "giustificazione della fede" (una dottrina che nella sua enunciazione originale è diventata incomprensibile persino agli studiosi di teologia). Ma è necessario ricordare ai teologi e ai ministri del culto che nella lotta contro l'angoscia della colpa condotta dalla psicoterapia l'idea dell'accettazione ha ricevuto quell'attenzione e guadagnato quel significato che durante la Riforma era possibile scorgere in frasi come "perdono dei peccati" o "giustificazione mediante la fede". Accettare l'accettazione nonostante il fatto di essere inaccettabile è la base per il coraggio della fiducia» (*ivi*, 120-121). Sulla giustificazione come accettazione cf anche P. TILICH, *Si scuotono le fondamenta*, Roma, Ubaldini, 1970, 145-153. Sulle relazioni tra la teologia di Tillich e la psicanalisi cf R. GAGNÉ, *Narcisisme et réconciliation langagière. Paul Tillich et la tentation de l'analyse*, in *Religion et culture. Actes du colloque international du centenaire Paul Tillich*, 447-471.

rato dalla potenza dell'essere che lo rende capace di affermarsi in quanto sa di essere affermato. Ogni religione rimanda ultimamente a questo nucleo centrale in cui il coraggio fondato misticamente e quello fondato su un rapporto di carattere personale con Dio coincidono. Questo coraggio trascende però anche la forma religiosa della sua espressione. Sostenuto dalla potenza dell'essere, l'uomo ha la capacità di prendere su di sé anche il dubbio circa un Dio che ci sostiene. Al termine del suo percorso Tillich prospetta un superamento del teismo, che costringe il rapporto con Dio entro lo schema soggetto-oggetto, verso un'esperienza di «Dio al di sopra di Dio» (84). In questo modo scompare dall'orizzonte il termine personale al quale la fede si rivolge e rimane solo una fiducia che, nell'assolutezza della propria affermazione, nonostante la mancanza di senso, sperimenta in modo paradossale la potenza dell'essere che la sostiene.

Nella *Teologia sistematica* il tema della giustificazione compare nella parte introduttiva, dove l'autore tratta delle questioni metodologiche. In questo contesto egli si confronta con la tesi del principio materiale e formale della Riforma luterana, secondo cui la giustificazione e la Scrittura, in reciproca interdipendenza, devono valere come norma della teologia. Tillich afferma che la norma della teologia, come è avvenuto nel passato, anche oggi non può essere formulata astrattamente, ma deve riflettere gli interrogativi umani e interpretare la situazione esistenziale. Nella situazione culturale attuale il modo più adeguato di formulare la norma della teologia sistematica è rappresentato dal concetto di «Nuovo Essere»; come per la Riforma, anche in questo caso l'ispirazione proviene dalla teologia paolina, ma alla nozione di «giustificazione» è da preferire quella di «nuova creazione». «La norma materiale della teologia sistematica, utilizzata nel presente sistema e considerata la più adeguata nella presente situazione apologetica è il «Nuovo Essere in Gesù il Cristo». Se essa è combinata con il principio

(84) «Quando il «giudizio divino» viene interpretato come un complesso psicologico, e il perdono come un residuo dell'«immagine del padre», ciò che una volta era il potere rappresentato da questi simboli può essere ancora presente e creare il coraggio di essere nonostante l'esperienza di un abisso infinito fra ciò che siamo e ciò che dovremmo essere. Il coraggio luterano ritorna, ma non sostenuto dalla fede in un Dio che giudica e perdona. Ritorna come la fede assoluta che dice «Sì» sebbene non esista un potere speciale che vinca la colpa. Il coraggio di prendere su di sé l'angoscia della mancanza di significato è il confine fino al quale può giungere il coraggio di essere. Al di là non c'è che il non essere. Al di qua tutte le forme di coraggio sono ristabilite nel potere di quel Dio che sta al di sopra del Dio del teismo. *Il coraggio di essere ha le sue radici in quel Dio che appare quando Dio è scomparso nell'angoscia del dubbio* (P. TILICH, *Il coraggio di esistere*, 138).

critico di ogni teologia, si può affermare che la norma materiale della teologia sistematica oggi è il Nuovo Essere in Gesù Cristo come realtà che ci riguarda ultimamente (*ultimate concern*)»⁽⁸⁵⁾.

La definizione in termini cristologici della norma della teologia (Gesù Cristo come manifestazione del Nuovo Essere) porta dunque Tillich a superare la definizione del criterio della teologia in riferimento alla dottrina della giustificazione. D'altra parte, il concetto di *paradosso*, applicato tanto alla giustificazione come all'evento di Cristo, permette di stabilire un ponte, se non addirittura un'equivalenza, tra i due modi di formulare la norma della teologia. Il concetto di paradosso descrive il modo in cui in Cristo avviene la manifestazione del Nuovo Essere. «L'apparizione del Nuovo Essere nelle condizioni dell'esistenza, e tuttavia come giudizio e vittoria su di esse, è il paradosso del messaggio cristiano. Questo è l'unico paradosso e la fonte di tutte le affermazioni paradossali nel cristianesimo. L'affermazione paradossale che la situazione del cristiano è di essere *simul peccator, simul iustus* ("al tempo stesso ingiusto e giusto", cioè giustificato) non è un paradosso accanto al paradosso cristologico: che Gesù è il Cristo. Dal punto di vista storico e sistematico ogni altra cosa nel cristianesimo è conferma della semplice asserzione che Gesù è il Cristo»⁽⁸⁶⁾. La dottrina della giustificazione dunque, così come quella dell'incarnazione, della redenzione e l'intera rivelazione, sono riconducibili al fondamentale e unico paradosso: in Gesù l'Essere vero ed essenziale è apparso nelle condizioni dell'esistenza, in modo tale che egli non solo non è dominato da esse, ma al tempo stesso le apre in modo radicale verso l'Essere stesso.

Nello sviluppo successivo della *Teologia sistematica* la dottrina della giustificazione è oggetto di trattazione esplicita in due contesti. Al termine della terza parte (L'esistenza e il Cristo) la tematica è esposta in prospettiva «oggettiva»: la giustificazione, insieme alla rigenerazione e alla santificazione, costituisce uno dei tre modi in cui il credente è inserito nella potenza del Nuovo Essere. Nella quarta parte (La vita e lo Spirito) il tema è ripreso in prospettiva «soggettiva», come una delle tre modalità in cui il singolo all'interno della chiesa fa l'esperienza del Nuovo Essere⁽⁸⁷⁾. La situazione umana cui risponde la giustificazione è descritta nella terza parte

(85) P. TILICH, *Systematic Theology*, I, 50; cf. *ivi*, 47-52

(86) P. TILICH, *Systematic Theology*, II, Chicago, The University of Chicago Press, 1957, 92.

(87) Cf. P. TILICH, *Systematic Theology*, II, 176-180; *Systematic Theology*, III, Chicago, The University of Chicago Press, 1963, 221-243. Cf. A. PETERS, *Rechtfertigung*, 119-124.

servendosi del concetto di *alienazione* con il quale Tillich reinterpreta il discorso biblico sul peccato ⁽⁸⁸⁾. Questa categoria, ripresa dalla cultura contemporanea, permette da una parte di mettere in relazione la dottrina teologica del peccato con l'esperienza umana e, dall'altra, di dare espressione a quanto intendeva affermare la dottrina del peccato originale, visto che non è più sostenibile l'idea della sua ereditarietà e che, nondimeno, il peccato non può essere limitato a singoli atti, ma deve essere pensato nella sua universalità tragica ⁽⁸⁹⁾.

In entrambe le trattazioni la giustificazione è posta in connessione con la rigenerazione e la santificazione, che costituiscono le tre modalità in cui si manifesta nell'uomo l'efficacia dell'atto divino della riconciliazione. Come per Barth, dunque, anche per Tillich la giustificazione è solo un aspetto all'interno di una triade di concetti che descrivono le dimensioni dell'esperienza umana della salvezza. A differenza del teologo svizzero però Tillich colloca al primo posto la *rigenerazione* e la interpreta come partecipazione al Nuovo Essere. Non è difficile riconoscere in questa scelta l'approccio ontologico caratteristico della sua teologia e la volontà di sottolineare la precedenza della realtà oggettiva del Nuovo Essere, nel quale il singolo è introdotto grazie alla fede, rispetto al momento dell'appropriazione personale ⁽⁹⁰⁾.

(88) Per poter cogliere fino in fondo la realtà dell'alienazione umana, la teologia ha bisogno della cultura in tutte le sue espressioni. «L'esistenzialismo ha analizzato il "vecchio eone", cioè la condizione dell'uomo e del suo mondo nello stato di alienazione. In questo l'esistenzialismo è un alleato naturale del cristianesimo. [...] Esso ha aiutato a riscoprire la classica interpretazione cristiana dell'esistenza umana. Ogni tentativo teologico di fare questo non avrebbe avuto il medesimo effetto. Questo uso positivo si riferisce non solo alla filosofia esistenzialista, ma anche alla psicologia analitica, alla letteratura, alla poesia, al teatro e all'arte. In tutti questi ambiti c'è un'immensa quantità di materiale che il teologo può utilizzare e organizzare nel tentativo di presentare Cristo come la risposta alla questione implicita nell'esistenza» (P. TILICH, *Systematic Theology*, II, 27).

(89) Sul concetto di alienazione nella teologia di Tillich cf le osservazioni di W. PANNENBERG, *Antropologia in prospettiva teologica*, Brescia, Queriniana, 1987, 322-328.

(90) «La rigenerazione è uno stato di cose di carattere universale. È il nuovo stato di cose, il nuovo eone che Cristo ha portato; l'individuo vi "entra" e così facendo partecipa ad esso ed è rigenerato mediante partecipazione. L'oggettiva realtà del Nuovo Essere precede la partecipazione soggettiva ad esso. Il messaggio della conversione è, prima di tutto, il messaggio di una nuova realtà alla quale ci viene chiesto di rivolgerci; alla luce di essa si è allontanati dalla vecchia realtà, dallo stato di alienazione esistenziale in cui si è vissuto. Rigenerazione e (conversione), comprese in questo modo, hanno poco in comune con il tentativo di creare reazioni emozionali facendo appello all'individuo nella sua soggettività. Rigenerazione è lo stato di chi è stato tratto nella nuova realtà manifestata in Gesù

Nella *giustificazione* sta in primo piano il carattere di paradosso che la partecipazione dell'uomo alienato al Nuovo Essere assume. Anche nella *Teologia sistematica* ritorna il riferimento, già evidenziato fin dagli inizi della riflessione teologica di Tillich, all'esperienza del dubbio e dell'assenza di significato come luogo dell'interrogativo circa la giustificazione, la quale deve perciò essere compresa come il paradosso dell'accettazione di chi è inaccettabile⁽⁹¹⁾. «È il problema della giustificazione, non del peccatore, ma di colui che dubita che ci ha portato a questa soluzione. Poiché nella condizione di dubbio e di assenza di significato Dio come origine dell'atto giustificante è scomparso, l'unica cosa che rimane (in cui Dio riappare senza essere riconosciuto) è l'onestà estrema del dubbio e la serietà incondizionata della disperazione circa il senso. Questo è il modo in cui l'esperienza del Nuovo Essere come paradosso può essere applicata alla funzione cognitiva. È il modo in cui si può dire agli uomini del nostro tempo che sono accettati riguardo al significato ultimo della loro vita, benché siano inaccettabili considerando il dubbio e l'assenza di significato che ha preso possesso di loro. Nella serietà della loro disperazione esistenziale, Dio è presente a loro. Accettare questa accettazione paradossale è il coraggio della loro fede»⁽⁹²⁾.

il Cristo. Le conseguenze soggettive sono frammentarie e ambigue e non costituiscono la base per rivendicare la partecipazione a Cristo. Questa base è invece la fede che accetta Cristo come il portatore del Nuovo Essere» (P. TILlich, *Systematic Theology*, II, 177).

(91) Tillich sottolinea anche che la formula corrente «giustificazione per la fede» può essere fuorviante e si deve perciò parlare più correttamente di «giustificazione *mediante la grazia nella fede*». È la grazia infatti causa della giustificazione, mentre la fede rappresenta solo l'atto dell'accettazione, atto che è esso stesso dono della grazia. Con questa precisazione Tillich vuole prendere le distanze non solo da quello che ritiene essere il fraintendimento cattolico, secondo cui ci sarebbero delle precondizioni rituali o etiche per l'accettazione dell'uomo, ma anche dal fraintendimento dell'ortodossia della Riforma secondo cui la fede è sottomissione a una dottrina compiuta dall'uomo autonomamente. Riemerge qui con prepotenza il dubbio come luogo originario dove la questione della giustificazione sorge e deve trovare risposta. Cf P. TILlich, *Systematic Theology* II, 179; *Systematic Theology* III, 224.

(92) P. TILlich, *Systematic Theology*, III, 228. J. Richard sottolinea come questa esperienza non costituisca l'unico punto di partenza della riflessione di Tillich sulla giustificazione; egli ha approfondito la tematica anche in relazione alla vita sociale, trasferendo la questione non solo dal contesto della colpa a quello del dubbio, ma anche dall'ambito individuale a quello sociale. Queste prospettive, caratteristiche del periodo tedesco, tendono a scomparire nel periodo americano. Cf J. RICHARD, *The Paradox of Justification According to the Socialist Tillich*, in G. HUMMEL (Hrsg.), *The Theological Paradox – Das theologische Paradox*, Berlin, W. de Gruyter, 1995, 46-62. L'autore sottolinea l'analogia esistente tra questa problematica e quella sollevata dalla discussione contemporanea sulla teologia

Il paradosso non costituisce però la connotazione finale del dono della salvezza. L'essere afferrati dalla potenza del Nuovo Essere tende verso la *santificazione*. Con questo concetto Tillich descrive il processo di rinnovamento, di trasformazione del singolo e della comunità, realizzata dalla Presenza Spirituale. Nella quarta parte della *Teologia sistematica*, dopo aver messo in luce le unilaterali presenti nelle diverse correnti della Riforma, Tillich illustra i principi ispiratori della vita condotta sotto la Presenza Spirituale. In essa il processo di santificazione supera l'alienazione dell'esistenza e determina una crescita della consapevolezza, della libertà, dell'essere in relazione e della trascendenza dell'uomo ⁽⁹³⁾.

La reinterpretazione tillichiana della dottrina della giustificazione presenta sorprendenti parallelismi con la dottrina della riconciliazione di Barth. In entrambi i casi l'attenzione si sposta dal soggetto all'evento «oggettivo» della riconciliazione; nella considerazione di tale evento poi la giustificazione rappresenta un aspetto, al quale si aggiungono altri due aspetti posti sullo stesso piano (in Tillich la rigenerazione e la santificazione, in Barth la santificazione e la vocazione); simile infine è l'affermazione della precedenza della chiesa rispetto al singolo. Queste analogie non possono però nascondere una profonda differenza di prospettiva: alla concezione barthiana imperniata sul dato «positivo» della rivelazione Tillich oppone una concezione «ontologica» in cui la giustificazione non è altro che un aspetto del processo attraverso cui l'uomo è afferrato dalla potenza dell'Essere e portato al suo compimento ⁽⁹⁴⁾.

della liberazione. In questo ambito si deve registrare un rovesciamento dell'impostazione luterana classica che, partendo dalla critica della giustizia delle opere, approdava a una visione sostanzialmente conservatrice in campo sociale (anche per l'influenza della dottrina dei due regni). Cf es. E. TAMEZ, *The Amnesty of Grace. Justification by Faith from a Latin American Perspective*, Nashville, Abingdon Press, 1993 in cui giustificazione diviene sinonimo di affermazione della giustizia per coloro che sono oppressi. «Le radici della giustificazione in quanto affermazione della dignità e giustizia sono così ancorate nella solidarietà: Dio è solidale con l'umanità in Gesù Cristo, il prototipo degli esclusi. In questo modo Dio chiama tutti gli uomini e le donne della terra alla pratica della fratellanza basata sulla giustizia divina. È grazie alla solidarietà di Dio, manifestata in Gesù Cristo come primo tra molti, che l'essere umano riscopre la sua immagine divina in quanto essere giustificato da Dio. È attraverso la prassi della solidarietà che la giustificazione diviene tangibile» (*ivi*, 134). Sul rapporto tra giustificazione e giustizia cf anche V. MORTENSEN (ed.), *Justification and Justice*, Geneva, LWF, 1992; *Rechtfertigung und Gerechtigkeit im Lichte der Reformation* (= Jahrbuch des Evangelischen Bundes, 33), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

(93) Cf P. TILICH, *Systematic Theology*, III, 228-243.

(94) Interessante a questo proposito la critica che A. Peters rivolge a Tillich sulla base della concezione della giustificazione proposta dalla Riforma. «Con questa attenta *trasposizione* della giustificazione dall'ambito della riconciliazione

5. CONCLUSIONE

Il panorama presentato, se non può avanzare la pretesa di completezza, consente almeno di cogliere alcuni tra gli orientamenti più significativi presenti nella riflessione protestante contemporanea sulla giustificazione. Uno sguardo d'insieme al percorso compiuto rivela la presenza di tre fattori determinanti che hanno stimolato il ripensamento del patrimonio ereditato dalla tradizione teologica precedente e sono all'origine della differenziazione delle posizioni.

Il primo fattore è rappresentato senza dubbio dal riferimento alla teologia della Riforma del XVI secolo che, per la teologia evangelica, continua a rappresentare la prospettiva che guida la lettura della testimonianza biblica. Entro questo orizzonte comune le posizioni si differenziano a seconda del modo di stabilire la relazione tra la teologia della Riforma e la Scrittura: mentre in alcuni casi i risultati degli studi esegetici hanno stimolato la revisione critica di taluni temi e accentuazioni della teologia della Riforma, in altri casi si manifesta la tendenza a considerare la concettualità utilizzata dai Riformatori come il criterio insuperabile della corretta espressione del dato rivelato (cfr. p. es. le posizioni su «legge e vangelo»). Si deve poi osservare che, riguardo al significato da attribuire alla dottrina della giustificazione nell'insieme del discorso teologico, già nella teologia del XVI secolo sono presenti le due opzioni che si ritrovano anche nel dibattito contemporaneo: mentre la teologia luterana ha nella affermazione della centralità della giustificazione il suo tratto distintivo, la teologia riformata la relativizza ponendola accanto alla santifi-

in Cristo a quello del non esigibile *carattere di dono* della stessa vita, Tillich deve separare il «*sola gratia*» dal rigoroso «*propter Christum*». Per Gesù rimane soltanto il posto d'onore di *manifestazione definitiva* della potenza del Nuovo Essere nell'ambiguità della natura e della storia umana» (A. PETERS, *Rechtfertigung*, 125). Tillich inoltre è accomunato a Barth nella critica che vede nella sua teologia la completa irrilevanza della concreta promessa di grazia in forza del dono di sé di Gesù Cristo come l'invocazione di Gesù come giudice e redentore escatologico. «Un «*principio protestante*» della «*fede assoluta*» si rende indipendente dal nostro essere chiamati al cospetto di Dio nel giudizio e nella grazia e cerca la certezza ultima di sé sulla «*punta di spillo*» rappresentata dal fatto che, sostenuti nel mezzo di una mancanza di senso costantemente sperimentata, siamo sorretti da un senso non più esprimibile» (ivi). Al contrario, C. E. Braaten ritiene che la teologia di Tillich costituisca un buon esempio di come la dottrina della giustificazione possa essere riformulata in modo aperto alla cultura contemporanea; il «principio protestante» mostra in questo modo la sua attualità e fecondità anche in rapporto ai problemi di oggi. Lo stesso metodo della correlazione sarebbe comandato dal principio della giustificazione, così che l'accostamento tra le domande che sorgono dall'esperienza umana e le risposte della fede cristiana altro non sarebbero se non espressione della dialettica tra legge e vangelo; cf C.E. BRAATEN, *Justification*, 41-62.

cazione e accentuando l'importanza di quest'ultima come fine verso cui la giustificazione tende.

Il secondo fattore è rappresentato dall'apertura al dialogo ecumenico in seguito alla quale la tradizione e la teologia cattolica non rappresentano più solo il termine di confronto rispetto al quale delimitare la propria posizione, ma divengono interlocutrici per la teologia protestante. Quest'ultima ha recepito alcune sottolineature proprie della teologia cattolica, o almeno ne ha riconosciuto la legittimità di principio. Anche i teologi che, temendo per la purezza dell'identità confessionale, assumono un atteggiamento critico nei confronti dei risultati del dialogo ecumenico non possono ignorare che è mutato il modo di intendere la relazione tra chiese e teologie confessionali e che in vasti settori della teologia protestante le proposte di soluzione avanzate nel dialogo ecumenico sono ritenute plausibili. Di ciò si ha la dimostrazione più evidente nel fatto che la loro riflessione teologica non concentra i suoi sforzi nell'ambito sistematico, ma si dedica prevalentemente alla critica dei risultati del dialogo ecumenico.

Un terzo fattore è costituito dall'esigenza di dialogo con la cultura contemporanea, soprattutto alla luce della constatazione che la formulazione classica della dottrina della giustificazione oggi risulta incomprensibile per gran parte dei fedeli e rimane perciò priva di rilievo nell'annuncio e nella confessione di fede. Tale esigenza ha trovato risposta in tentativi più o meno profondi di «aggiornamento» della dottrina che, in alcuni casi, hanno portato a recuperare l'istanza di sintesi tra cristianesimo e cultura che avevano contraddistinto la teologia liberale, con esiti che vedono la perdita di importanza dei contenuti dogmatici tradizionali a vantaggio di un'antropologia imperniata su elementi che descrivono la condizione umana universale (cf P. Tillich). La fisionomia della dottrina della giustificazione dipende in gran parte dall'incidenza di ciascuno di questi fattori e, collocandosi nel loro punto di intersezione, è possibile cogliere i principali problemi relativi al suo contenuto teologico.

Il percorso che abbiamo seguito ha ricevuto il suo impulso iniziale dalla teologia di Barth e dalla decisione con cui egli ha spostato il baricentro della dottrina della giustificazione dalla dimensione soggettiva, di appropriazione personale della salvezza, alla dimensione oggettiva, di evento che si è compiuto una volta per tutte in Cristo. Questo spostamento di accenti ha permesso di superare l'individualismo, spesso rimproverato alla dottrina luterana della giustificazione, e di sciogliere anche alcuni nodi della controversia interconfessionale. Una volta stabilita la precedenza della redenzione oggettiva, alla teologia rimane tuttavia il compito di

precisare la relazione tra questa e l'appropriazione personale della salvezza. Ciò è evidente già nella critica rivolta a Barth dalla teologia luterana che rimanda all'annuncio della parola e alla fede da essa suscitata come luogo imprescindibile del discorso sulla giustificazione. All'articolazione tra realtà oggettiva e accoglienza personale della salvezza dice riferimento anche la questione, che ha assunto un'importanza sempre maggiore nel confronto con la teologia cattolica, del rilievo da attribuire alla chiesa nell'attualizzazione della salvezza. La concezione cattolica della mediazione ecclesiale e sacramentale della salvezza appare infatti a taluni esponenti della teologia evangelica esposta al rischio di negare il carattere assolutamente gratuito e incondizionato del dono che viene da Dio. Nel confronto interconfessionale la problematica della giustificazione «emigra» dunque sul terreno dell'ecclesiologia e della teologia dei sacramenti, dove gli interlocutori sono alla ricerca di un equilibrio tale da non svuotare la mediazione della salvezza che si compie nella chiesa e per mezzo di essa ed evitare al tempo stesso il rischio di renderla sorgente autonoma del dono che comunica ⁽⁹⁵⁾.

La dottrina della giustificazione ha come suo presupposto la definizione della condizione di peccato nella quale l'uomo si trova e in rapporto alla quale l'azione divina giustificante esplica la sua efficacia. La teologia protestante si mantiene generalmente nella linea agostiniana, della quale condivide il rilievo preponderante, se non esclusivo, attribuito all'aspetto medicinale della grazia, e descrive l'effetto della giustificazione a partire dall'analisi della condizione umana segnata dal peccato. Non è però del tutto assente neppure la consapevolezza dei limiti di questa prospettiva. Per superare tali limiti le proposte prese in considerazione percorrono sostanzialmente due vie: la prima è quella che porta a modificare o allargare la definizione del peccato – utilizzando p. es. il concetto di alienazione – e interpreta la giustificazione in modo corrispondente; la seconda invece rovescia il rapporto e afferma che il peccato si comprende solo alla luce della cristologia e la sua natura è rivelata pienamente solo dal dono di salvezza in virtù del quale esso è vinto. Il venir meno di un riferimento univoco a una nozione di peccato presupposta dalla dottrina della giustificazione rende ragione del motivo per cui la stessa nozione di giustificazione tende ad ampliarsi e può indicare di volta in volta il perdono dei peccati, il giudizio divino che salva, il carattere incondizionato del dono della salvezza, una concezione relazionale dell'antropo-

(95) Cf il documento pubblicato al termine della terza fase del dialogo inter-nazionale cattolico-luterano: *Chiesa e giustificazione. La comprensione della chiesa alla luce della dottrina della giustificazione* (1993) in EO III, nn. 1223-1573.

logia, il paradosso dell'accettazione di chi non è accettabile. Il rapporto tra i concetti di peccato e di giustificazione, che si definiscono reciprocamente, rimanda ultimamente alla questione della soteriologia e, in particolare, richiede di valutare il significato della dottrina anselmiana della soddisfazione come quadro appropriato per pensare tale rapporto in relazione alla pluralità dei modelli interpretativi che la Scrittura e la tradizione conoscono. Nonostante l'impulso proveniente dalla teologia di Barth e orientato al recupero della centralità della dottrina dell'elezione dell'uomo in Cristo, nella maggior parte dei casi, la teologia protestante rimane fedele a una interpretazione sostanzialmente amartiocentrica dell'economia della salvezza. Ne consegue una forte sottolineatura della condizione storica di opposizione a Dio in cui si trova l'uomo raggiunto dalla giustificazione, che effettivamente non deve mai essere sottovalutata poiché coglie un dato essenziale della rivelazione. Questo però avviene spesso a scapito della possibilità di valorizzare adeguatamente le modalità pluriformi dell'azione della grazia la quale non si definisce solo o primariamente come perdono del peccato, ma anzitutto per la sua efficacia nel realizzare la condizione filiale alla quale l'uomo è chiamato, esplicando le sue virtualità nel dare forma alla vita cristiana in tutte le sue dimensioni e nella edificazione della comunità ecclesiale.

ANGELO MAFFEIS
Seminario Vescovile
25100 Brescia