

CHIARIRE PER UNIRE
A proposito di un recente studio di E. Jüngel
sulla giustificazione

SOMMARIO: 1. CENTRALITÀ DELLA GIUSTIFICAZIONE – 2. APPROFONDIMENTI TEOLOGICI – 3. QUESTIONI CONTROVERSE: 3.1. *Solus Christus*; 3.2 *Sola gratia* ; 3.3 *Solo verbo* ; 3.4 *Sola fide* – 4. CONSENSO E DIFFERENZA

L'approvazione della *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*¹ da parte della chiesa cattolica e delle chiese luterane, avvenuta il 31 ottobre 1999, dopo un cammino di ricerca comune e di dialogo durato circa trent'anni e un appassionato dibattito finale, è uno di quei pochi eventi di primaria importanza, il cui significato, sia dal punto di vista storico-ecclesiale, sia dal punto di vista teologico, potrà essere colto pienamente solo in tempi lunghi. Se la velocità della prassi, e della cronaca che la registra, porta a sovrapporre i fatti, a livellarne il significato e ad obliterarne la memoria, la riflessione teologica, laddove è ancora praticata, invita, invece, a una salutare pausa meditativa, in cui ci si interroga sulla verità e il senso di quanto è avvenuto o sta avvenendo. Pertanto, molto opportunamente viene presentata oggi al pubblico italiano la traduzione dello studio che Eberhard Jüngel ha scritto nel 1998 al fine di chiarire «senza compromessi», e tuttavia «in prospettiva ecumenica», la dottrina dei Riformatori sulla giustificazione del peccatore². L'intenzione può sembrare

¹ Il testo della «Dichiarazione congiunta» si può leggere in *Il Regno-documenti* (1998) 7: 250-256 (traduzione ristampata nel volumetto *Il consenso cattolico-luterano sulla dottrina della giustificazione*, a cura di F. FERRARIO e P. RICCA, Torino, Claudiana, Torino 1999, 33-56). Una nuova traduzione del documento, e insieme di altri scritti ad esso relativi, è stata pubblicata a cura di A. MAFFEIS, *Dossier sulla giustificazione. La dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico* (= *Giornale di teologia* 276), Brescia, Queriniana, 2000, 23-56, da cui si cita.

² E. JÜNGEL, *Il vangelo della giustificazione del peccatore, come centro della fede cristiana. Uno studio teologico in prospettiva ecumenica* (= Biblioteca di teologia

contraddittoria: da un lato la volontà di riproporre in tutta la sua radicalità l'intuizione di Lutero, in particolare ribadendo e sottolineando con forza l'esclusività del *solus Christus, sola gratia, solo verbo, sola fide*, dall'altro, una sincera cura ecumenica, che esclude ogni chiusura confessionalista ed è disponibile a riconoscere la comune verità evangelica pur nella diversa formulazione dell'interlocutore cattolico. La via di Jüngel all'ecumenismo potrebbe essere detta la via della «chiarezza», in quanto egli non ritiene che il compito del dialogo ecumenico consista nello sfumare diplomaticamente le differenze col rischio di cadere in formulazioni ambigue, ma, al contrario, è convinto che il primo passo verso una mutua intesa si compia in un rinnovato sforzo di comprensione della verità espressa dalla propria posizione, verificandola costantemente sulla base del suo fondamento biblico e della sua capacità di ridire l'annuncio del vangelo all'uomo del nostro tempo. La riconciliazione e la pace, infatti, dice Jüngel citando una bellissima espressione di Karl F. von Weizsäcker, è il «corpo di una verità» e qualsiasi pace è possibile «fin dove arriva la verità che la sorregge» (64).

È importante notare che ciò che ha sollecitato Jüngel a rispondere in modo, almeno nell'intenzione, non specialistico la dottrina luterana della giustificazione per fede è stato un senso di disagio nei confronti del testo della *Dichiarazione congiunta*, reso noto agli inizi del 1997. Con esso è stata riconosciuta l'esistenza di «un consenso tra luterani e cattolici su verità fondamentali della dottrina della giustificazione»³, tanto da poter affermare che le reciproche condanne dottrinali del XVI secolo non riguardano la dottrina espressa in questo documento dalle due parti. Le differenze ancora esistenti tra la posizione luterana e quella cattolica dovrebbero quindi essere considerate come accettabili in quanto non costituiscono differenze di fede, ma riguardano «il linguaggio, gli sviluppi teologici e le accentuazioni particolari». Ciò che più preoccupava Jüngel era il fatto che in tal modo, a suo avviso, «verità decisive della Riforma o erano state offuscate, o erano state

contemporanea 112), Brescia, Queriniana, 2000. I numeri tra parentesi si riferiscono alle pagine del testo.

³ «Dichiarazione congiunta», n. 40, in *Dossier*, 41. La traduzione pubblicata nel *Regno* ha «sulle verità di fondo», corretta nella ristampa nel volume di Claudiana, che reca «su verità di fondo», conformemente al testo originale tedesco. È tipica del testo originale della *Dichiarazione* l'oscillazione tra le due espressioni: «Konsens in Grundwahrheiten» (cf n. 5, 13, 43) e «Konsens in den Grundwahrheiten» (n. 14, 40). Tale oscillazione nelle traduzioni italiane è uniformata: la traduzione pubblicata sul *Regno* ha sempre «sulle verità di fondo»; la traduzione di Maffei ha sempre «su verità fondamentali». La «Risposta della chiesa cattolica alla "Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione"» recepisce, evidentemente in modo intenzionale, l'espressione meno impegnativa «consenso su verità fondamentali» (cf *Dossier*, 67).

completamente abbandonate» (6). Sono appunto queste verità che Jüngel ha sentito il bisogno di riaffermare con la maggiore chiarezza possibile nel libro ora tradotto in italiano. Da esse, secondo Jüngel, dipende il significato del dirsi oggi ancora «evangelici».

Un'analoga preoccupazione di chiarezza, del resto, l'ha manifestata anche la chiesa cattolica nella sua *Risposta* ufficiale alla *Dichiarazione congiunta*, pubblicata nel giugno del 1998⁴. È significativo che Jüngel, diversamente dalla maggioranza dei teologi luterani e degli ecumenisti, abbia reagito positivamente a tale documento, da cui risultano in modo netto le divergenze ancora esistenti tra le due parti, e si sia impegnato in una «esegesi amica» della nota romana⁵. Tale atteggiamento positivo e amichevole egli lo ha mantenuto anche nei confronti dei testi aggiunti alla *Dichiarazione congiunta*, pubblicati nel giugno 1999⁶ e sottoscritti insieme alla *Dichiarazione* nell'ottobre seguente.

1. CENTRALITÀ DELLA GIUSTIFICAZIONE

La prima verità decisiva della Riforma che Jüngel ha inteso ribadire e riesporre nel suo studio riguarda la centralità dell'articolo della giustificazione. Si tratta di un punto in discussione non solo tra luterani e cattolici, ma tra gli stessi teologi evangelici. La dottrina della giustificazione per la sola fede è veramente il «centro della fede cristiana», come Jüngel afferma già nel titolo del suo libro? Le obiezioni più serie in ambito protestante sono state sollevate nientemeno che da K. Barth, padre della teologia evangelica del Novecento, per tanti aspetti maestro dello stesso Jüngel. Barth riconosce che in determinati momenti della storia della chiesa la dottrina della giustificazione dovette essere annunciata come *la* parola del vangelo. Tuttavia, questa importantissima funzione polemica essa la esercita per preservare il vero *articulus stantis et cadentis ecclesiae* che è «la confessione di Gesù Cristo, «nel quale sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza»» (34). Ciò che Jüngel ritiene sbagliato nell'obiezione di Barth è il porre un'alternativa tra la confessione di Gesù Cristo e la dottrina della giustificazione. L'idea che Barth si fa della centralità di tale dottrina sembra essere quella di una centralità *materiale*, quasi si trattasse di

⁴ «Risposta della chiesa cattolica alla "Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione", in *Dossier*, 67-74 (cf anche *Il Regno-documenti* [1998] 15: 497-499).

⁵ Cf E. JÜNGEL, «Amica Exegesis einer römischen Note», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 95 (1998) Beiheft 10: 252-279.

⁶ «Dichiarazione ufficiale comune della Federazione luterana mondiale e della Chiesa cattolica», in *Dossier*, 83-89 (cf anche *Il Regno-documenti* [1999] 15: 476-480).

un dogma fondamentale, «rispetto al quale poi tutto il resto deve essere solo premessa o conseguenza, prefazione o postfazione» (40). In realtà, la centralità della giustificazione è per Jüngel una centralità *formale o criteriologica*, quella di una chiave ermeneutica che interpreta in maniera adeguata proprio l'articolo centrale della confessione di Gesù Cristo. Infatti, la funzione decisiva della dottrina della giustificazione è «esprimere l'essere e l'azione di Gesù Cristo per noi, su di noi e con noi» (44). Essa decide del retto uso della confessione cristologica. È interessante rilevare che anche tra i critici della centralità della dottrina della giustificazione, a cominciare da Fichte (cf 50), è diffusa l'idea che essa sia responsabile di quello spostamento dell'interesse dal *messaggio* di Gesù alla *persona* di Gesù, che è caratteristico della teologia paolina e la differenza dalla predicazione di Gesù come è riportata nei Vangeli. La giustificazione del peccatore si collocerebbe quindi nel punto di svolta dal Gesù predicante al Cristo predicato, e perciò all'origine della cristologia propriamente detta, che non è semplice ricostruzione dei fatti della vita di Gesù, ma espressione della fede in Gesù in quanto salvatore della *mia* vita. Proprio nel contesto della dottrina della giustificazione si chiarisce che «*nulla* dell'essere di Gesù Cristo, *nulla* della sua attività e della sua passione è soteriologicamente irrilevante» (45-46). La dottrina della giustificazione, dicendo *che cosa* Gesù fa per me ora, dice anche *chi* è Gesù, e cioè il Figlio di Dio fatto uomo, e costituisce, pertanto, non un capitolo a sé della soteriologia, ma la prospettiva soteriologica della cristologia e con essa di tutta la teologia cristiana.

Così interpretata e riproposta, è accettabile anche per un cattolico la centralità criteriologica dell'articolo della giustificazione? È abbastanza noto che proprio questa è stata una delle questioni più dibattute nell'elaborazione del testo della *Dichiarazione congiunta*⁷. Nella redazione finale al n.18 si dice che il messaggio della giustificazione «si pone in una relazione essenziale con tutte le verità della fede» ed è per luterani e cattolici insieme «un criterio irrinunciabile che orienta continuamente a Cristo tutta la dottrina e la prassi della chiesa», benché i cattolici «si sentano vincolati da molteplici criteri»⁸. La *Risposta della chiesa cattolica alla «Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione»* sottolinea che in questo paragrafo della *Dichiarazione* «si evidenzia una chiara differenza nell'importanza che la dottrina della giustificazione ha per i cattolici e i luterani, in quanto criterio per la vita e per la prassi della chiesa»⁹, e ciò costituisce una

⁷ Informa in modo esauriente su tale dibattito l'articolo di M. NERI, «Dubbi sulla giustificazione», *Il Regno-attualità* (1998) 6: 210-214.

⁸ «Dichiarazione congiunta», n. 18, in *Dossier*, 31.

⁹ «Risposta della chiesa cattolica», n. 2, in *Dossier*, 70.

delle «difficoltà» per affermare un consenso totale tra le parti sulla giustificazione. La *Risposta*, inoltre, precisa meglio, rispetto alla *Dichiarazione*, la posizione dei cattolici, in quanto non parla più genericamente di «diversi criteri» da affiancare al criterio della giustificazione, ma sostiene che «il messaggio della giustificazione, seguendo la Scrittura e fin dai tempi dei Padri, deve essere organicamente inserito nel criterio fondamentale della “*regula fidei*”, cioè la confessione del Dio uno e trino, cristologicamente centrata e radicata nella chiesa viva e nella sua vita sacramentale». Si tratta quindi di un unico criterio fondamentale, che è poi quello della confessione trinitaria e cristologica.

Proprio in questa precisazione l'esegesi amichevole di Jüngel trova la possibilità di una convergenza più solida e più chiara rispetto al testo della *Dichiarazione congiunta*. Infatti, egli ribadisce che non c'è alternativa tra confessione trinitaria centrata in Gesù Cristo e dottrina della giustificazione. Quest'ultima è ritenuta centrale proprio perché, in ultima analisi, non pone al centro se stessa, ma la persona di Gesù Cristo, confessato come il Dio vivente, salvatore dell'uomo. Essa non aggiunge niente alla confessione cristologica e trinitaria, ma la presenta come confessione capace di «qualificare in modo nuovo la condizione presente» del credente, che in base ad essa riconosce se stesso come giustificato e il Dio trino come colui che lo giustifica¹⁰. Pertanto, se – secondo la prospettiva cattolica – l'articolo fondamentale deve esprimere la fede nel Dio trino che ha al centro la persona di Gesù Cristo, questa è precisamente la funzione che i luterani attribuiscono all'articolo della giustificazione e *per questo* lo riconoscono come articolo di fede fondamentale. Su questo punto, secondo Jüngel, «si dovrebbe poter raggiungere senz'altro un accordo»¹¹. In effetti, nell'allegato firmato insieme alla *Dichiarazione congiunta* dalla Chiesa cattolica e dalla Federazione luterana mondiale, tale intesa sembra essere stata raggiunta. Al n. 3 si afferma che «la dottrina della giustificazione è norma o termine di paragone per la fede cristiana. Nessuna dottrina può contraddire tale criterio»¹². Proprio in quanto tale, però, «essa ha la sua verità e il suo significato specifico nel contesto d'insieme della fondamentale professione di fede trinitaria della chiesa». Se da un lato si afferma che tutta la dottrina cristiana è verificata nella sua correttezza dall'articolo della giustificazione, chiesa cattolica e chiese luterane riconoscono insieme che la confessione fondamentale della chiesa è quella che ha per oggetto la fede trinitaria. Le due prospettive appaiono in questo senso complementari: quella, difesa

¹⁰ Cf JÜNGEL, «Amica Exegesis», 266.

¹¹ *Ivi*.

¹² «Allegato alla dichiarazione ufficiale comune», n. 3, in *Dossier*, 88s.

da Jüngel, che afferma che tutta la dottrina di fede cristiana trova la sua verità e il suo senso all'interno della prospettiva determinata dall'articolo della giustificazione, e quella cattolica, che inserisce tale articolo «nel criterio fondamentale della *“regula fidei”*, cioè la confessione del Dio uno e trino, cristologicamente centrata».

Tutto risolto, dunque? Sì, a patto di mettere per il momento da parte l'ulteriore qualificazione apposta alla «regula fidei» dalla *Risposta* cattolica, e cioè il fatto che essa è «radicata nella chiesa viva e nella sua vita sacramentale». Pare innegabile che con questa aggiunta si voglia evitare il rischio che dalla dottrina della giustificazione siano tratte conseguenze ecclesiologiche in contrasto con la dottrina cattolica sulla chiesa e sui sacramenti. Insistere su questo punto significherebbe allontanare la possibilità di un accordo sulla stessa dottrina della giustificazione, come lo stesso Jüngel prontamente rileva¹³. Già da questo primo punto, quindi, appare chiaro che la vera difficoltà consiste non tanto nella dottrina della giustificazione in sé, quanto nel rapporto che si istituisce tra essa e la concezione della chiesa e dei sacramenti. Del resto, è qui che si radica anche la difficoltà da parte cattolica di far seguire alla firma dell'accordo sulla *dottrina* della giustificazione le due conseguenze pratiche richieste con insistenza dai luterani: il riconoscimento delle chiese luterane quali chiese di Gesù e la comunione intorno a un'unica mensa eucaristica¹⁴.

2. APPROFONDIMENTI TEOLOGICI

Il terzo e quarto capitolo dello studio di Jüngel sono dedicati al chiarimento dei due concetti chiave della dottrina della giustificazione: la «giustizia di Dio», manifestata nell'evento della giustificazione, e il peccato da cui l'uomo è salvato. Non si può non apprezzare il

¹³ Cf JÜNGEL, «Amica Exegesis», 266 n. 44: «L'affermazione che “la confessione del Dio uno e trino cristologicamente centrata” è “radicata nella chiesa viva e nella sua vita sacramentale” potrebbe, del resto, essere intesa in modo che anche all'ecclesiologia che riflette la chiesa viva e la sua vita sacramentale debba essere riconosciuta una funzione criteriologica. Allora, però, il discorso sul criterio fondamentale sarebbe di nuovo relativizzato in modo preoccupante».

¹⁴ Cf il «Documento dei docenti di teologia circa la dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione», in *Dossier*, 149: «Il consenso rivendicato dalla *dichiarazione congiunta* non implica alcuna conseguenza ecclesiologica e pratica. Esso non comporta né il riconoscimento delle chiese luterane come chiesa di Gesù Cristo né del loro ministero; di conseguenza non c'è alcun progresso neppure per la comunione nella cena del Signore. In ciò si manifesta ciò che significa il fatto che la chiesa cattolica romana, accanto alla dottrina della giustificazione, riconosce anche altri criteri per la vita e la dottrina della chiesa».

rigore del metodo di Jüngel nel trarre tutte le conseguenze teologico-dogmatiche dalla tematizzazione di questi concetti nell'ambito della dottrina della giustificazione, che si dimostra effettivamente come la chiave ermeneutica decisiva per la comprensione teologica di Dio e dell'uomo. La preoccupazione di fedeltà al dato rivelato non diventa, però, ripetizione di formule, che rinuncia a capire e a far capire interpretando. Una fede viva non è una «sterile ortodossia [che] rifiuta di riconoscere che la conoscenza della verità deve continuamente cominciare da capo» (143), facendo corrispondere a ogni evento della parola un evento ermeneutico. Così Jüngel non si limita a riproporre la dottrina classica della giustificazione, ma si riserva nei suoi confronti una grande libertà interpretativa, che si esprime nel criticare determinati sviluppi dell'ortodossia luterana, come pure nell'andare oltre le intuizioni dei Riformatori, proseguendo sulla loro scia, ma anche traendo conseguenze nuove e, per certi aspetti, più radicali, secondo uno stile di pensiero che ricorda quello di K. Barth.

Per il concetto di *giustizia di Dio* è naturalmente determinante l'uso paolino dell'espressione, con riferimento in modo particolare alla *Lettera ai Romani*. Il termine «giustizia» applicato a Dio è stato reinterpretato da Paolo sulla base della rivelazione di Dio in Gesù Cristo. Se Dio è così come si è manifestato nella morte e resurrezione di Gesù Cristo, e cioè come colui che salva l'uomo dalla sua condizione di peccato e di morte morendo al suo posto e donandogli una vita nuova, la giustizia di Dio non può essere se non quella con cui Dio ha voluto e realizzato tale opera di salvezza. Pertanto, essa non è da comprendere in riferimento alla *legge* (morale e giuridica), ma in riferimento al *vangelo*, ossia alla «parola che comunica l'effetto della morte di Gesù Cristo» (80). Se l'espressione «giustizia di Dio» fosse interpretata nei termini di una giustizia legale, distributiva, essa sarebbe equivalente all'espressione «ira di Dio». Infatti, poiché la giustizia legale consiste nel dare a ciascuno ciò che gli spetta, essendo tutti gli uomini peccatori, cioè tutti trasgressori della legge, Dio eserciterebbe la sua giustizia col condannarli e punirli. Ma questo è ciò che Paolo, nel contesto della *Lettera ai Romani*, definisce «ira di Dio», concetto che è contrapposto a «giustizia di Dio». L'ira di Dio, infatti, è provocata dalla legge (Rm 4,15), mentre la giustizia di Dio si manifesta «nel vangelo» (Rm 1,17) e «indipendentemente dalla legge» (Rm 3,21). L'ira di Dio appartiene alla legge, non al vangelo, in quanto «la legge attribuisce al trasgressore della legge la responsabilità delle sue trasgressioni e delle conseguenze di queste, e precisamente questo è il suo modo di provocare l'ira» (78). Rivelazione dell'ira di Dio quindi non è altro che notificazione al peccatore del suo reale stato di ingiustizia, corruzione e morte: «è in fondo la semplice constatazione del risultato del corso del mondo determinato dall'uomo» (79). Questa

evidenziazione della condizione di peccato e di conflitto in cui l'uomo si trova è la premessa della rivelazione della giustizia di Dio. Dio, infatti, rivela la sua giustizia non imputando e castigando il peccato, ma perdonandolo e donando al peccatore la propria giustizia divina. Una giustizia che il peccatore non ha in alcun modo meritato e che gli è per questo donata «indipendentemente dalla legge», non essendo acquistata per mezzo delle «opere della legge» (Rm 3,28), ma ricevuta gratuitamente «per mezzo della fede» (Rm 3,22.28). La fede rimanda ancora una volta al vangelo: è accogliere l'annuncio del vangelo. La giustizia di Dio si presenta quindi come una «potenza creatrice», che dà vita a un uomo nuovo e a un tempo nuovo, escatologico, mentre l'ira di Dio è in relazione al passato, di cui mostra il definitivo invecchiamento.

In estrema sintesi, è questa scoperta del nuovo significato che il termine «giustizia» applicato a Dio riceve in riferimento non più alla legge, ma al vangelo la grande intuizione esegetica di Lutero, che lo ha portato a fare della dottrina paolina della giustificazione dell'empio il centro della fede e della teologia cristiana. Ma quanto è stata importante tale dottrina per la stessa concezione di Dio? La *iustitia Dei* intesa come giustizia salvifica è solo la giustizia con cui Dio opera *ad extra* o è anche la giustizia con cui Dio è giusto *in se stesso*? È la giustizia che riguarda solo l'*agire di Dio* o anche l'*essere di Dio*? Per Jüngel questo interrogativo è cruciale. Non si può dire lo stesso di Lutero, anche se, in base ai testi citati da Jüngel, egli sembra essere stato consapevole del problema¹⁵ e ha accennato una correzione della tesi espressa da Agostino, secondo la quale la giustizia di Dio non sarebbe quella per cui Dio è giusto ma quella «mediante la quale noi siamo fatti da lui [giusti]»¹⁶. Dopo Lutero anche Melantone ha sostenuto tale tesi agostiniana, che Jüngel invece critica, riconoscendo nella separazione tra il fare giustificante e l'essere giusto di Dio «il pericolo di non cogliere di nuovo il significato dell'uso paolino di "giustizia di Dio"» (85). Il passo paolino a cui egli soprattutto si richiama è Rm 3,26: «Egli [=Dio] manifesta la sua giustizia nel tempo presente, per essere giusto e giustificare chi ha fede in Gesù». Secondo Jüngel (che cita Käsemann), la congiunzione *e* avrebbe «quasi un

¹⁵ Jüngel (88) cita un passo delle *Operationes in Psalmos* (WA 5, 144, 1-23), in cui Lutero, differenziandosi esplicitamente da Agostino, dice che «non possiamo sotto ogni aspetto negare che la "giustizia di Dio" sia anche la giustizia nel [nuovo] significato già menzionato, mediante cui Dio stesso è giusto, cosicché mediante un'unica e medesima giustizia Dio e noi siamo giusti, allo stesso modo in cui mediante un'unica e medesima parola egli crea e noi siamo ciò che egli è, siamo in lui e il suo essere è il nostro essere».

¹⁶ AGOSTINO, *De spiritu et littera*, 18 (cf anche 9).

significato esplicativo» (86), come se Paolo dicesse che l'«essere giusto» di Dio consiste precisamente nel «giustificare chi ha fede in Gesù».

Questo dato esegetico riceve nella teologia di Jüngel una interpretazione sistematica originale, che va ben al di là di Lutero e dell'ortodossia luterana classica e risente piuttosto chiaramente dell'influenza di K. Barth. Il riportare l'evento della giustificazione, attuatosi nella morte e risurrezione del crocifisso, all'essere stesso di Dio, facendo perciò dell'evento della giustificazione l'evento in cui Dio stesso è, è l'elemento centrale e caratterizzante la teologia di Jüngel, sul quale è possibile misurare la sua vicinanza al pensiero barthiano. Barthiana è la volontà di fondare nell'essere stesso di Dio la sua opera salvifica, mediante una sorta di «illazione intratrinitaria» che dall'essere di Dio per noi risale al suo essere in sé. Dio – dice Barth – è in se stesso per noi. Pertanto, Dio nel rivelarsi come Dio-di-grazia non contraddice se stesso, ma «corrisponde a se stesso»¹⁷. Dio non contraddice la sua divinità nel farsi uomo, anzi l'umanità di Dio è la massima espressione dell'essere-Dio di Dio. Allo stesso modo, Dio non contraddice la sua giustizia quando giustifica l'uomo, ma la esprime fino in fondo. Il sì che Dio dice all'uomo peccatore (e prima ancora alla creatura) non è che la corrispondenza all'esterno del sì che dice a se stesso nel suo essere trinitario, non escludendo ma affermando in se stesso l'alterità del Padre, del Figlio e dello Spirito. Ecco perché la dottrina della giustificazione rimanda alla dottrina trinitaria e senza di essa sarebbe impensabile. «Questa concordanza con se stesso è la *giustizia* di Dio», essa è «la *spina dorsale* dell'evento della giustificazione... Dio è *in sé* giusto»: sono affermazioni di K. Barth che Jüngel cita (93-94), mostrando una perfetta consonanza di pensiero con il maestro.

on c'è quindi che un'unica giustizia in Dio: essa è l'evento col quale Dio «*si dona* all'altro da lui distinto, affermandone nel medesimo tempo l'alterità in maniera radicale» (89). L'evento della giustificazione insegna a conoscere la divinità di Dio come evento di disinteressata donazione di sé all'altro, e cioè in una parola, come *amore*. Gesù Cristo è questo evento di corrispondenza di Dio a se stesso, fin nella tensione estrema tra il Padre e il Figlio crocifisso, che consente di render l'uomo partecipe di tale corrispondenza, e così di giustificarlo. In questo senso si comprende perché Jüngel sostenga che «la giustificazione dell'empio non è concepibile senza che Dio stesso subisca le conseguenze dell'empietà umana e rimanga proprio così

¹⁷ La «rivelazione come autointerpretazione di Dio» è uno dei capisaldi dell'interpretazione che Jüngel dà del pensiero di Barth; cf E. JÜNGEL, *L'essere di Dio è nel divenire. Due studi sulla teologia di K. Barth*, Casale Monferrato, Marietti, 1986, 92-100, 119; cf anche S. CANNISTRÀ, *La teologia non teista di Eberhard Jüngel*, Roma, Dehoniane, 2000, 155-159, 335-336.

Dio» (90): la corrispondenza/giustizia di Dio deve estendersi fino ad accogliere in sé l'assoluta alterità della morte conseguente al peccato. Solo così l'uomo empio è reso giusto, cioè corrispondente a Dio. Giustificare l'empio assumendo la sua morte non significa, però, lasciarlo così com'è. La giustificazione comporta una vera trasformazione dell'uomo, in seguito alla quale dove regnava la morte, ora regna la vita. «La giustificazione dell'empio è tutt'altro che la giustificazione dell'esistente e meno che mai è la giustificazione della persistente empietà, ma ne è piuttosto l'eliminazione. Come tale essa è il più profondo di tutti i possibili interventi nel contesto della vita umana e nel contesto di un mondo empio» (91).

Il quadro teologico delineatosi mediante lo studio del concetto di «giustizia di Dio» si precisa ulteriormente approfondendo l'altro concetto chiave della dottrina della giustificazione, e cioè il *peccato*. Il capitolo dedicato alla «menzogna del peccato» (99-153) costituisce a tutt'oggi la più ampia trattazione di questo tema da parte di Jüngel. Il compito della definizione del peccato e del male è – come Jüngel osserva – «straordinariamente difficile» (102). Egli lo affronta in una prospettiva sistematica, cioè non partendo induttivamente dal dato biblico, ma richiamandosi alla verità positiva rivelata nel vangelo, così come è stata interpretata nel discorso sulla giustizia di Dio, per chiarire *in opposizione ad essa* la natura del peccato e del male. Se è vero che una definizione teologica del peccato può essere elaborata solo «alla luce della relazione con Dio» (102), Jüngel va ancora oltre facendo entrare la relazione con Dio nella stessa definizione del peccato, così come essa entra nella sua concezione relazionale del bene e dell'essere. «Il bene è *essere come essere-con*» (113). Questa qualità relazionale dell'essere si manifesta innanzitutto nell'essere di Dio come comunione di Padre, Figlio e Spirito Santo. In quanto tale «l'essere divino è il compendio del bene» (*ivi*). Dio rende la creatura partecipe del suo essere in quanto la rende partecipe della comunione trinitaria, estendendo all'altro fuori di sé il sì che dice all'altro al suo interno. Pertanto, anche per la creatura l'essere è originariamente essere-con-Dio, e questo è anche per lei il bene: lasciarsi affermare/approvare da Dio e così essere in comunione con lui. Il bene si radica quindi in una fondamentale passività dell'uomo di fronte a Dio. Non consiste nel *dare* a Dio qualcosa, ma nel riconoscere di *aver ricevuto* tutto da lui, riconoscimento che si traduce in un atteggiamento di concreta *riconoscenza*. All'origine del male, invece, si colloca, secondo Jüngel, la pretesa della creatura di emanciparsi da Dio e di assumere nei suoi confronti il ruolo attivo del *datore*. In tal modo si dice a Dio non tanto un no, quanto un *falso sì* (115), che nega la verità originaria della relazione Dio-uomo e cerca di «rubare» a Dio la sua divinità.

Il peccato mette in crisi la relazione in quanto nega la verità del

rapporto e la stravolge. Il male fondamentale consiste quindi, per Jüngel, nello stravolgimento della verità, nella *menzogna*, che rende il rapporto inaffidabile. Si dubita dell'altro, di Dio, non si ha più fiducia in lui e così ci si separa da lui. Il bene primario, di cui il male rappresenta la negazione e la privazione, è la verità. Ma mettendo in crisi la verità, il peccato mette in crisi la relazione, che è fondata sulla verità e sulla affidabilità. Per questo il peccato separa, divide e, infine, uccide. Tra l'essere bugiardo e l'essere omicida c'è un rapporto strettissimo, come dimostra il fatto che nel vangelo di Giovanni (8,44) il diavolo sia definito al tempo stesso come bugiardo e come assassino fin dal principio. Minando l'essere-con, la menzogna del peccato mina l'essere come tale, la vita e la pace, che – secondo la concezione ebraica dello *shalom* – altro non è che la fitta rete di relazioni dell'essere. Se l'essenza del peccato è la menzogna che contraddice la verità di Dio e della sua parola che crea la relazione con l'uomo, esso è «come atto umano [...] l'*actus contrarius* rispetto alla fede» (142) e, pertanto, la mancanza di fede deve essere considerata, secondo Jüngel (anche in ciò fedele a Lutero), come la forma primaria e la radice di ogni peccato.

È caratteristico del discorso biblico sul peccato il considerarlo in una duplice prospettiva: come il male che l'uomo fa, e dunque come *atto* dell'uomo, e come il male di cui l'uomo è schiavo, e dunque come *potenza* che domina l'uomo. Certamente, l'uomo è sempre schiavo del *suo* peccato, e non di una qualche entità mitologica, ma perdere di vista l'aspetto del peccato come realtà che determina non solo il fare, ma *l'essere* dell'uomo significa moralizzare e deteologizzare radicalmente il concetto di peccato, il che, del resto, è tipico della mentalità moderna. Giustamente Jüngel si domanda se il peccato venga ancora concepito come peccato quando si perda il collegamento a ciò che la tradizione cristiana ha definito con vari termini come peccato originale, peccato ereditario, peccato radicale. Uno dei compiti, e non dei più semplici, che si pone alla riflessione teologica contemporanea è rendere comprensibile all'uomo di oggi il senso del discorso sul peccato originale. Il contributo di Jüngel da un lato mette tra parentesi il discorso sul «peccato originale originante» e le questioni ad esso connesse per concentrarsi unicamente sul problema del «peccato originale originato»; dall'altro, si ricollega ancora una volta alla interpretazione di Barth, riprendendola e correggendola. Barth esclude l'idea di peccato ereditario, in conseguenza del quale tutti gli uomini dovrebbero necessariamente peccare. Tutti gli uomini di fatto peccano, ma per libera scelta. Adamo pecca come rappresentante di tutti gli uomini. Pertanto, il peccato di Adamo è il peccato di ogni uomo in quanto è considerato come ciò che inaugura il ciclo del peccato, «un'azione originaria della vita, che rende l'uomo in tutto e

per tutto peccatore» (135). Tradotto nel linguaggio proprio di Jüngel, questa azione originaria è una menzogna originaria con la quale l'uomo inganna innanzitutto se stesso e si irretisce nella menzogna diventando nuovamente mentitore. Poiché il peccato originario non viene riconosciuto come tale, sulla sua falsità si sviluppa una catena di menzogne, da cui l'uomo non riesce più a trarsi fuori con le sue forze. Pur escludendo la nozione storica di peccato ereditario, Jüngel, proprio in forza della concezione del peccato come menzogna, sottolinea la dimensione sociale di essa, per cui il peccato non è mai solo un fatto individuale, ma coinvolge la relazione tra gli uomini. Adamo non è quindi solo il rappresentante del singolo uomo, ma della «connessione» (136) esistente tra gli uomini, una connessione che si presenta da sempre al singolo uomo come inquinata dal peccato. Pertanto, alla domanda se l'uomo debba necessariamente peccare, Jüngel ritiene di dover dare una risposta complessa: in un certo senso negativa, in un altro senso positiva. In quanto l'uomo è creato da Dio per instaurare con lui un rapporto nella verità, il che per l'uomo vuol dire nel fiducioso abbandono a lui, l'uomo è libero dalla costrizione di dover peccare. Per questo egli porta la responsabilità del peccato come di un suo atto libero. L'uomo, però, non è libero in quanto appartenente a una storia segnata originariamente dalla menzogna e dalla mancanza di fede. L'uomo è libero in quanto originato da Dio, libero di credere, riconoscere, ringraziare Dio, ma è schiavo in quanto proveniente da una storia dell'umanità irretita nel peccato. L'unico modo per uscire da tale storia è credere in Dio e alla sua parola ritrovando la libertà originaria perduta. In fondo, la prima espressione della libertà dell'uomo è nell'invocazione di perdono per la colpa riconosciuta, ed è questa, secondo Jüngel, l'unica forma possibile di *cooperazione* dell'uomo alla giustificazione (153).

3. QUESTIONI CONTROVERSE

L'accenno appena fatto alla *cooperazione* dell'uomo alla giustificazione ci introduce alla parte dello studio di Jüngel che affronta l'aspetto della dottrina della giustificazione più controverso tra luterani e cattolici, e cioè «la questione di come l'uomo prende parte alla propria giustificazione effettuata da Dio» (155). Il punto di vista luterano su tale questione è espresso tradizionalmente attraverso un quadruplice solo: *solo Cristo, solo per grazia, solo per mezzo della parola, solo per mezzo della fede*. Ciò a cui mirano queste «particelle esclusive» è in ultima analisi la retta comprensione del *solus Deus*: solo Dio salva l'uomo, l'uomo non può in alcun modo salvarsi da sé. Con ciò, però, non si vuole negare qualsiasi coinvolgimento dell'uomo nell'evento

della giustificazione, il che porterebbe addirittura alla conseguenza paradossale che Dio *non* salva effettivamente l'uomo. «L'uomo – scrive Jüngel – va [...] *escluso* allo scopo di essere *coinvolto* nel modo giusto» (156). La precisazione vale come chiave di lettura di tutta l'esposizione di Jüngel, che non è una scontata ripetizione delle tesi confessionali luterane, ma una densa elaborazione teologica alla quale non è estranea una prospettiva ecumenica, nella misura in cui la formulazione confessionale è riportata alla verità di fede fondamentale.

Capire che cosa Jüngel intenda con «escludere l'uomo» e «coinvolgerlo nel modo giusto» è determinante per interpretare correttamente tutta la sua presentazione della dottrina riformata come pure le critiche rivolte alla dottrina cattolica. *Solus Deus* non esclude semplicemente l'uomo, ma lo coinvolge nel modo giusto. Ciò potrebbe essere espresso dicendo che *solus Deus* si oppone a *solus homo* (*homo sine Deo*), ma non si oppone, anzi implica l'*homo cum Deo* o *in Deo*. Nella prospettiva luterana la particella *solo* assume un valore completamente diverso se riferita a Dio o riferita all'uomo. *Solus homo* è infatti la definizione della condizione di peccato dell'uomo: è l'uomo separato da Dio in seguito alla rottura del rapporto con lui. Proprio per questo l'uomo *da solo* non può essere preso in considerazione come agente nell'evento della salvezza, perché non si tratta di una entità neutra, distinta dalla sua condizione di peccato: si tratta invece dell'uomo considerato proprio nella sua solitudine peccaminosa, nel suo isolarsi da Dio. All'opposto, *solus Deus* è una parola evangelica: significa che Dio non è mai solo, perché, anche quando l'uomo si separa da Dio, Dio *da solo* (e quindi per una sua volontà supremamente libera) non si separa dall'uomo. C'è un uomo senza Dio, ma non un Dio senza uomo¹⁸. Andando al fondo di questa che potremmo chiamare l'«asimmetria teologica» del vangelo, si giunge a due decisioni ermeneutiche capaci di determinare l'orientamento di tutta la riflessione ulteriore.

Innanzitutto il mistero dell'incarnazione, l'*articulus incarnationis*, assume il ruolo di verità più originaria su Dio e sull'uomo. Il Dio *solo* è il Dio che in Gesù Cristo è inseparabilmente unito all'umanità. Non a caso la prima *particula* che glossa ed esplicita il *solus Deus* è *solus Christus*. L'unione inseparabile non è, tuttavia, confusione con l'umanità o sostituzione ad essa. Dall'unione scaturisce una distinzione, non una distinzione neutra, che in qualche modo metterebbe in discussione l'unione, ma una distinzione salutare, che torna a vantag-

¹⁸ Cf E. JÜNGEL, «...keine Menschenlosigkeit Gottes... Zur Theologie Karl Barths zwischen Theismus und Atheismus», in Id., *Barth-Studien*, Zürich - Köln - Gütersloh, 1982, 332-347.

gio di colui che viene distinto, ma non separato. È qui che si colloca la seconda parte dell'affermazione succitata: l'uomo dev'essere coinvolto nel modo giusto, cioè in un modo nuovo, tale che la distinzione dell'uomo da Dio non comporti l'essere-solo dell'uomo, ma al contrario è *soltanto* nell'essere con Dio che l'uomo si distingue da Dio e si costituisce nella sua autonomia. Per questo al *solus Deus* corrisponde l'*homo cum Deo*.

Se questo è vero, ne consegue che dall'unione non scaturisce solo la *distinzione*, ma anche *un nuovo modo di distinguere*, e cioè di *pensare* e di *parlare*. Lo dimostra già il fatto che la parola *solus* acquista un significato diverso in teologia rispetto al suo uso comune. In teologia, infatti, il suo contenuto semantico non deriva da una distinzione teorica posta dalla ragione dell'uomo, ma da una prassi divina, da un operare di Dio che realizza originariamente l'unione tra Dio e l'uomo. Va, perciò, di pari passo con l'affermazione dell'originarietà della verità dell'incarnazione la richiesta di un *modus loquendi* autenticamente teologico, che apre a nuovi sviluppi logici e ontologici. In teologia, infatti, originaria non è la distinzione tra Dio e uomo come tra due *sostanze* considerate in se stesse, ma piuttosto l'unione di Dio e uomo. La categoria fondamentale del pensiero e del linguaggio teologico non è dunque quella di *sostanza*, ma quella di *relazione*. Proprio il primato che in tal modo viene assegnato alla categoria di relazione modifica il suo statuto e fa sì che da caratteristica secondaria, accidentale e debolissima dell'essere essa diventi *la sua determinazione più essenziale ed originaria*. In teologia è piuttosto la sostanza che si dà e si definisce all'interno di una relazione, come dimostra innanzitutto la riflessione sul mistero trinitario, la quale non a caso ha portato all'elaborazione di una categoria concettuale completamente nuova come quella di persona. Pensare l'essere come relazione implica, del resto, una diversa concezione del pensare stesso. Entra qui in scena il linguaggio, poiché l'essere che può essere pensato concretamente e rigorosamente come relazione è l'essere della parola o l'essere come parola che interpella. La parola quindi assume una precedenza ontologica rispetto al pensiero che la pensa e il pensare diventa un pensare in risposta o in corrispondenza alla parola.

All'interno della prospettiva aperta da queste decisioni ermeneutiche Jüngel espone la dottrina luterana della giustificazione senza preoccuparsi di sfumare diplomaticamente le proprie tesi per renderle più accettabili alla controparte cattolica. Se ciò provoca più volte l'impressione che in tal modo il contrasto con la dottrina cattolica si accentui (specialmente a causa della critica serrata a cui Jüngel sottopone il decreto tridentino sulla giustificazione), bisogna tuttavia riconoscere che ciò non dipende dalla ostinata volontà di difendere

una posizione confessionale, quanto dalla radicalizzazione di una verità che per Jüngel è norma normante di ogni discorso teologico.

Come si è detto, la verità fondamentale della giustificazione, a cui Jüngel si attiene rigorosamente, è quella espressa dal *solus Deus* e *solus Christus*. Non è l'uomo che si riconcilia con Dio con offerte e sacrifici. È Dio che in Gesù Cristo prende l'iniziativa di riconciliarsi con l'uomo, offrendogli il perdono dei peccati e accogliendolo nella sua comunione. Di fronte a questa iniziativa divina, che capovolge la dinamica del rapporto religioso naturale, l'uomo deve soltanto «lasciarsi riconciliare con Dio» (2 Cor 5,20). «Nell'evento soteriologico della croce non si verifica alcun *do ut des* e neppure alcun *do quia dedisti*, perché in quest'evento «nulla l'uomo dà a Dio, mentre Dio tutto dà all'uomo» (170). Potremmo dire che all'uomo spetta solo di accogliere il dono di Dio o, in modo anche più esatto, che egli non tanto accoglie Dio (poiché non è immediatamente capace di questa accoglienza), quanto si lascia accogliere da Dio e così accoglie se stesso da Dio¹⁹. Il peccato dell'uomo, come si è visto, consiste, secondo Jüngel, proprio nella pretesa di dare qualcosa a Dio, invece di accogliere se stesso da Dio. Analogamente la giustizia di Dio non consiste nell'esigere dall'uomo l'osservanza della legge, ma nel «fare», nel «creare» la giustizia che l'uomo non ha, estendendo all'uomo peccatore quel rapporto di comunione con l'altro, con il diverso, già presente nella comunione trinitaria. Dio, donandosi all'uomo, al tempo stesso lo afferma nella sua alterità. Questo aspetto non è meno essenziale del primo e qui sta la vera difficoltà di una corretta esposizione della dottrina della giustificazione: nel mettere in rilievo l'iniziativa divina in modo che essa non annulli l'uomo, ma al contrario faccia di lui il *partner* capace di corrispondere all'opera di Dio. L'*aut-aut*, o Dio o l'uomo, deve finalmente condurre all'*et-et*. In questo senso, il dibattito interconfessionale è sicuramente utile per stabilire la *lectio difficilior* della verità rivelata. Se Jüngel esercita un ferreo controllo sulla dottrina cattolica per segnalare tutti i punti in cui potrebbe essere messo in pericolo il *solus Deus* e *solus Christus*, da parte cattolica è giusto segnalare i punti in cui nella sua esposizione rischia di essere messo in pericolo l'effettivo coinvolgimento dell'uomo nell'evento della giustificazione.

¹⁹ La differenza tra accogliere e lasciarsi accogliere può essere chiarita pensando alla parabola del padre misericordioso (Lc 15,11-32). Il figlio che si è allontanato da casa non è più capace di accogliere il padre come padre. Pensa infatti di rivolgersi a lui come a un padrone, offrendogli le sue prestazioni servili per riceverne in cambio un compenso. È il corrergli incontro del padre, il suo spalancargli le braccia che gli fa riscoprire improvvisamente la condizione di figlio e gli ridona la capacità di rivolgersi al padre come padre. Lasciandosi abbracciare dal padre, il figlio ridiviene figlio e può così rispondere all'abbraccio paterno con un abbraccio filiale.

3.1. *Solus Christus*

Partiamo dalla meno controversa delle *particulae exclusivae*, il *solus Christus*. Che l'uomo sia giustificato solo *per mezzo di Cristo* (*per Christum*) e *a motivo di Cristo* (*propter Christum*), la chiesa cattolica lo afferma non meno vigorosamente dei Riformatori sulla base del decreto sulla giustificazione del concilio di Trento²⁰. Jüngel, tuttavia, osserva che nel Vaticano II, in particolare nella *Lumen gentium*, «le affermazioni cristologiche in apparenza chiare sono stranamente relativizzate da "centri soteriologici collaterali", che sono dovuti alla mariologia – in cui sempre risuona la concezione della chiesa – e che sono idonei a mettere in discussione il *solus Christus*» (176). Egli si riferisce in particolare al fatto che Maria sia detta, citando un'espressione di Ireneo, «*causa della salvezza*» (LG 56) e che tra i titoli a lei attribuiti vi sia anche quello di «*mediatrice*» (LG 62). La preoccupazione di Jüngel è «garantire che il *solus Christus* non esprima effettivamente nient'altro che questo, e cioè che *soltanto Dio* (*solus Deus*) e non anche un essere umano – fosse pure Maria – o una istituzione umana – foss'anche la chiesa – può prendere il nostro posto in maniera che il peccatore venga giustificato» (177). È facile mostrare che la preoccupazione di Jüngel non ha motivo di esistere riguardo all'insegnamento della chiesa cattolica, anzi che tale preoccupazione è condivisa dallo stesso magistero cattolico. Oggi possiamo citare a questo proposito anche la recente dichiarazione *Dominus Iesus*, in particolare al cap. 3, dove tra l'altro si dichiara che sono «contrarie alla fede cristiana e cattolica» tutte le posizioni teologiche «che prospettassero un agire salvifico di Dio al di fuori dell'unica mediazione di Cristo», e ancora che «Lui solo, quale Figlio di Dio fatto uomo, crocifisso e risorto [...] ha lo scopo di donare la rivelazione e la vita divina all'umanità intera e a ciascun uomo».

Sembra, invece, che in Jüngel rimanga una certa resistenza • diffidenza a trarre dal *solus Christus* tutte le non solo possibili, ma necessarie conseguenze. In base a quanto si è detto precedentemente, infatti, *solus Christus* non dovrebbe solo mirare a escludere che qualsiasi realtà umana si ponga accanto, come altra *causa salutis*, all'unica causa che è Cristo, ma anche a coinvolgere l'uomo nel modo giusto nell'evento della salvezza. Ora è appunto questo giusto coinvolgimento che la dottrina cattolica esprime quando dice che «l'unica mediazione del Redentore non esclude, ma suscita nelle creature una varia cooperazione partecipata dall'unica fonte» (LG 62). Che con queste parole non si intenda una mediazione *accanto* a quella di

²⁰ In particolare al cap. 2 (DS 1522) e al cap. 7 (DS 1529).

Cristo, ma rigorosamente una mediazione *in Cristo* e *da Cristo*²¹, lo esplicita la seguente precisazione contenuta nell'enciclica *Redemptoris missio* al n. 5: «Se non sono escluse mediazioni partecipate di vario tipo e ordine, esse tuttavia attingono significato e valore *unicamente* da quella di Cristo e non possono essere intese come parallele e complementari». Non è, del resto, non solo possibile, ma necessario affermare che l'uomo in Cristo, così come viene reso partecipe della giustizia di Cristo, viene anche reso partecipe del suo amore per gli uomini e della sua missione? Lo stesso Jüngel lo afferma quando parla della partecipazione di tutti i credenti all'unico sacerdozio di Cristo: «Dell'evento della giustificazione fa costitutivamente parte anche il fatto che Gesù Cristo fa partecipare il credente al proprio ministero sacerdotale» (248). Certo, i credenti esercitano questo loro sacerdozio unicamente rimandando a lui, annunciando, testimoniando e ripresentando la *sua* opera di salvezza. Ma l'esercizio di questo sacerdozio è *necessario* se non si vuole concepire il rapporto con Dio in modo individualistico e non inserito in una *communio sanctorum*, rischio al quale il neoprotestantesimo, secondo Jüngel, ha ceduto. Non era questa, però, l'intenzione di Lutero, il quale – come scrive P. Althaus in un passo citato da Jüngel – «quando parla del sacerdozio di tutti i fedeli, non pensa mai “protestanticamente” al rapporto diretto con Dio, cioè alla libertà del cristiano di presentarsi davanti a Dio senza alcun mediatore umano, ma pensa sempre “evangelicamente” alla potestà di presentarsi davanti a Dio per i fratelli e anche per il “mondo”» (249). A che cosa altro pensa la chiesa cattolica quando invoca Maria con i titoli di avvocatrice, ausiliatrice, soccorritrice e anche mediatrice, se non a questo suo essere in Cristo, sacerdote eterno e unico mediatore, davanti a Dio per i fratelli e per il mondo²²?

²¹ La distinzione tra «mediazione *accanto a Cristo*» e «mediazione *in Cristo*» è proposta, ad esempio, dal teologo protestante Hans Asmussen nell'opera *Maria, die Mutter Gottes*, Stuttgart 1950: «Non possiamo parlare per Maria, non di mediazione *accanto a Cristo* (*Mittlerschaft neben Christus*), ma di mediazione *in Cristo* (*Mittlerschaft in Christus*)? Avremmo così una formula per esprimere il ruolo proprio di Maria nell'economia della salvezza» (cit. in Y. CONGAR, «Marie et l'Eglise chez les protestants», in Id., *Chrétiens en dialogue*, Paris, Cerf, 1964, 516).

²² Considerazioni analoghe andrebbero fatte riguardo alla questione cruciale della «sacramentalità della chiesa», che tuttavia qui non affrontiamo perché resta estranea all'opera di Jüngel in esame. Su di essa cf E. JÜNGEL, «Die Kirche als Sakrament?», in Id., *Wertlose Wahrheit*, München, Kaiser, 311-334 (cf *infra*, § 4). Si vedano anche le interessanti osservazioni di A. MAFFEIS, *Il ministero nella chiesa. Uno studio del dialogo cattolico-luterano (1967-1984)*, Milano, Glossa, 1991, 296-306; Id., *Giustificazione. Percorsi teologici nel dialogo tra le chiese*, Cinisello Balsamo, S. Paolo, 1998, 187ss.

3.2. *Sola gratia*

Sola gratia rafforza l'affermazione che la giustificazione avviene soltanto a motivo di Cristo (*propter Christum*), escludendo qualsiasi altro motivo, consistente in una qualche opera o merito da parte dell'uomo. L'uomo è giustificato, secondo l'espressione usata da Lutero nel *Piccolo Catechismo*, «senza merito né dignità alcuna da parte mia, ma per pura paterna, divina bontà e misericordia» (179). Dio non ama l'uomo perché trova nell'uomo qualcosa che meriti il suo amore. In questo l'amore di Dio si differenzia dall'amore umano. Qui vale il *solus Deus*, nel senso sopra indicato, cioè di una trascendenza di Dio pensata nei termini di una capacità di amare che supera assolutamente i limiti dell'amore umano²³. Dio ama l'uomo di sua iniziativa, *da solo*, e cioè gratuitamente. Ma amandolo Dio rende anche l'uomo amabile²⁴. D'altronde, se l'amore di Dio fosse in qualche modo «meritato», si passerebbe *ipso facto* dalla logica della gratuità dell'amore alla logica della giustizia legale²⁵. Per dirla con le parole di Jüngel, «con il concetto di grazia si verifica una *metábasis eis állo ghénos*, il passaggio a un'altra categoria» (185).

Esiste su questo punto una divergenza di fede tra luterani e cattolici? Anzi, potrebbe esistere senza mettere in discussione il messaggio stesso della giustificazione? La risposta a questa domanda oggi ci sembra quasi scontata²⁶. Tuttavia, è un dato di fatto che, nonostante il sostanziale accordo di fondo, su questo punto si è sviluppata una

²³ Cf Os 11,8-9: «Come potrei abbandonarti, Efraim, come consegnarti ad altri, Israele? [...] Il mio cuore si commuove dentro di me, il mio intimo fremito di compassione. Non darò sfogo all'ardore della mia ira, non tornerò a distruggerti, Efraim, perché sono Dio e non uomo; sono il Santo in mezzo a te e non verrò nella mia ira».

²⁴ Cf M. LUTERO, *Disputa di Heidelberg* (1518): «Amor Dei non invenit sed creat suum diligibile. Amor hominis fit a suo diligibili» (WA 1, 354, 35s.).

²⁵ L'*aut-aut*: o la grazia o l'opera, in questo caso è paulino; cf Rm 4,4 («A chi lavora, il salario non viene calcolato come un dono, ma come un debito») e 11,6 («E se lo è per grazia, non lo è per le opere; altrimenti la grazia non sarebbe più grazia»). Non a caso il decreto di Trento recepisce questo *aut-aut* al cap. 8 (DS 1532): «Gratis autem iustificari ideo dicamur, quia nihil eorum, quae iustificationem praecedunt, sive fides, sive opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur; "si enim gratia est, iam non ex operibus; alioquin (ut idem Apostolus inquit) gratia iam non est gratia" [Rm 11,6]».

²⁶ Basti rimandare al n. 17 della «Dichiarazione congiunta», in cui cattolici e luterani insieme esprimono la loro «comune comprensione della giustificazione» confessando che «noi, in quanto peccatori, dobbiamo la nostra vita nuova soltanto alla misericordia di Dio che perdona e fa nuove tutte le cose, misericordia che noi possiamo ricevere soltanto come dono nella fede, ma che non possiamo meritare mai e in nessun modo». La stessa idea è ripetuta e ampliata al n. 19: «L'uomo dipende interamente per la sua salvezza dalla grazia salvifica di Dio [...] La giustificazione avviene soltanto per opera della grazia».

storica controversia tra luterani e cattolici. Si potrebbe obiettare che in realtà non è stata una disputa sul *sola gratia*, ma sul tentativo o sui tentativi di darne una qualche giustificazione razionalmente plausibile. Lo spreco di argomentazioni filosofiche e teologiche potrebbe rivelare la difficoltà di accettare lo scandalo e il mistero di un amore totalmente gratuito che accoglie l'uomo così com'è, nella sua condizione di peccatore. Da parte protestante, la «spiegazione» è consistita nell'affermare la totale corruzione della natura umana, con conseguente perdita del libero arbitrio, per cui il *sola gratia* ha inclinato fortemente verso una sostituzione di Dio all'uomo, il che non solo non è necessario per affermare la passività dell'uomo, ma è addirittura controproducente. Da parte cattolica, invece, si è elaborata una serie di sottili distinzioni nel concetto di grazia (grazia attuale, grazia abituale; grazia preveniente e adiuvante, grazia giustificante), per cui alla semplicità della prospettiva evangelica, in base alla quale Dio per primo e da solo si rivolge all'uomo peccatore e a lui si dona senza condizioni, è subentrato un complesso processo in cui Dio, prima e al fine di donarsi all'uomo, lo aiuta a eseguire una serie di operazioni preparatorie, compiute le quali Dio può realizzare l'opera della giustificazione. Il *sola gratia* ha potuto così essere interpretato come un aggiungersi, sia pure decisivo, dell'aiuto di Dio all'opera umana.

L'intesa ecumenica recentemente raggiunta ha chiarito che quando i luterani parlano di «mera passività» dell'uomo nel ricevere la giustificazione non negano né che «l'uomo possa rifiutare l'azione della grazia» (la passività dunque non è tale da escludere la libertà di scelta da parte dell'uomo), né «la sua personale e piena partecipazione nella fede» (si tratta quindi di una passività estremamente coinvolgente e che chiama l'uomo ad agire); quando, invece, i cattolici parlano di «cooperazione» umana all'azione giustificatrice di Dio, «essi considerano tale personale assenso non come un'azione derivante dalle forze proprie dell'uomo, ma come un effetto della grazia»²⁷. L'azione umana, pertanto, è anch'essa azione della grazia. Questi chiarimenti sono evidentemente preziosi. Tuttavia, è da sottolineare anche il contributo specificamente teologico che Jüngel dà a un'intesa ecumenica, e che consiste non solo nell'accogliere un'interpretazione della propria posizione confessionale in termini compatibili con la posizione di un'altra confessione, ma nel riconoscere, in seguito ad approfondimenti teologici e biblici, che «determinate proposizioni di tempi passati appaiono oggi come definizioni insufficienti della verità del vangelo» (183). Jüngel respinge, ad esempio, senza mezzi termini, l'idea di una totale corruzione della natura umana, tale che l'uomo si pervertirebbe da *imago Dei* in *imago diaboli*. Non è in

²⁷ Cf «Dichiarazione congiunta», nn. 20-21, in *Dossier*, 32.

potere dell'uomo distruggere le *strutture ontologiche* dell'essere uomo, che sono fondate soltanto in Dio. Ciò che il peccato perverte è «l'attuazione *ontico-esistenziale* di tali strutture ontologiche»²⁸. L'uomo, in altri termini, potrà vivere la sua umanità in un totale ripiegamento su se stesso (*cor incurvatum in se*), ma non smetterà mai di essere il *partner* di Dio, perché questo dipende dal rapporto che Dio non cessa di avere con l'uomo. L'uomo può essere «disumano», ma non può non essere «persona», in quanto l'essere-persona si fonda ultimamente sulla relazione che Dio ha con l'uomo.

Quanto questa diversa visione antropologica modifica l'idea luterana di assoluta passività dell'uomo di fronte alla grazia? Jüngel riconosce che, se l'espressione luterana *mere passive*, condannata dal concilio di Trento²⁹, è intesa come assenza nell'uomo peccatore delle strutture ontologiche dell'essere umano, essa risulta effettivamente «inutilizzabile»³⁰. Il problema, anche in questo caso, è il modo in cui l'uomo è coinvolto nell'azione della grazia. Potremmo sottrarci all'alternativa attivo/passivo, che rischia di essere fuorviante (dato che la passività non esclude comunque una risposta di accoglienza da parte dell'uomo, né l'attività è da pensare come opera autonoma dell'uomo), dicendo che l'uomo è coinvolto come persona, anzi: proprio nel lasciarsi coinvolgere dalla grazia della giustificazione egli dispiega tutta la libertà del suo essere persona. In questo senso, l'uomo quanto più è passivo, tanto più è attivo (di un'attività creativa, che non esprime semplicemente una coazione a fare); quanto meno è autonomo, tanto più è libero (perché liberato dalla chiusura in se stesso). È interessante, a questo proposito, la distinzione che Jüngel fa tra diverse forme di passività. C'è la passività del materiale inanimato, da cui l'artista trae la sua opera. Non è di questo tipo la passività dell'uomo di fronte a Dio e neppure – aggiungerei noi – è assimilabile alla passività che l'uomo può sperimentare nei confronti dell'azione di un altro uomo. Si tratta di una passività del tutto particolare, che Jüngel illustra felicemente facendo riferimento al modello veterotestamentario del sabato, «durante il quale l'uomo viene trasposto in una inattività quanto mai viva, spontanea, creativa» (186 n. 77). Nell'inattività del sabato l'uomo viene liberato dalla sua coazione a un fare nel quale continua ad affermare solo se stesso e sperimenta invece una «passività creativa»,

²⁸ Sulla distinzione tra strutture ontologiche e uso ontico dell'umanità dell'uomo, caratteristica dell'antropologia di Jüngel, cf. CANNISTRÀ, *La teologia non teista di Eberhard Jüngel*, 288-291.

²⁹ Can. 4: «Si quis dixerit, liberum arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam iustificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire, si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere: an. s.» (DS 1554).

³⁰ JÜNGEL, «Amica Exegesis», 269.

cioe una passività nella quale viene accolta una possibilità di vita completamente nuova proveniente da Dio, la quale si esprime innanzitutto nell'ascolto della parola, nella celebrazione e nel ringraziamento. La persona ritrova tutta la sua dignità nella misura in cui non si sperimenta più solo come produttrice di opere, ma come destinataria di grazia, di amore gratuito.

La passività teologica dell'uomo di fronte a Dio è, al di là del linguaggio, realmente diversa da ciò che i cattolici chiamano col nome di cooperazione? La *Risposta cattolica alla Dichiarazione congiunta* a questo proposito ricorda che «come si dice in 2 Cor 5,17, questa misericordia divina opera una nuova creazione e rende quindi l'uomo capace di rispondere al dono di Dio, di cooperare con la grazia»³¹. La capacità di cooperare deriva, pertanto, dalla nuova creazione operata dalla misericordia divina: non è qualcosa di antecedente ad essa, un presupposto umano all'azione divina. Non a caso lo stesso documento definisce la cooperazione dell'uomo «una *nuova* capacità di aderire alla volontà divina». Si tratta, quindi, di un'azione umana conseguente alla grazia di Dio. In questo senso si pronuncia anche il testo dell'*Allegato alla Dichiarazione congiunta*: «L'opera della grazia di Dio non esclude l'azione umana: Dio opera tutto, il volere e l'operare, pertanto noi siamo chiamati ad agire (cf Fil 2,12 ss.)»³².

Alla luce delle recenti acquisizioni del dialogo cattolico-luterano, sembra, tuttavia, necessario, da parte cattolica, proseguire nella linea, già tracciata dalla teologia degli ultimi decenni, di un ripensamento del modo tradizionale di parlare della grazia e di concettualizzarla. Da questo punto di vista, è stimolante l'ampia analisi critica del decreto tridentino sulla giustificazione svolta da Jüngel (187-201). Da essa si possono estrarre tre domande fondamentali rivolte alla tradizione teologica cattolica:

1) Qual è il fondamento della distinzione tra grazia attuale *dispositiva* (*gratia praeveniens, excitans et adiuvans*), mediante la quale l'uomo viene preparato a ricevere l'«infusione» della grazia, e la grazia della giustificazione (*gratia iustificationis*) propriamente detta?

2) Che cosa esattamente s'intende con la distinzione tra grazia *creata* e grazia *increata* e quale è il rapporto tra l'una e l'altra?

3) La grazia infusa deve essere considerata come «un principio di azione» nell'uomo ed è per questo identificabile con la carità?

Non è certamente questo il luogo per tentare di dare una risposta a domande di tale portata. Tuttavia, per quanto riguarda la prima di esse si può osservare che, una volta riconosciuto che è comunque in forza della grazia che l'uomo accoglie la giustificazione, la distinzione

³¹ «Risposta della chiesa cattolica», n. 3, in *Dossier*, 70.

³² «Allegato alla dichiarazione ufficiale», n. 2C, in *Dossier*, 87.

tra grazia attuale dispositiva e grazia abituale giustificante non pare avere altro senso se non quello di una più dettagliata analisi dal punto di vista antropologico del processo di giustificazione realizzato dalla grazia. In effetti, anche in san Tommaso c'è uno stretto rapporto tra grazia santificante o giustificante e previo aiuto divino. Come scrive O. H. Pesch, «gli atti di cui si parla nel cap. 6 del decreto tridentino sulla giustificazione devono essere intesi nel senso di Tommaso come momenti in cui si articola il processo di giustificazione; pertanto, sia pure in una successione temporale, essi sono da considerare o come una crescente appropriazione e approfondimento della grazia santificante colta nel primo atto morale, o come una sorta di attrazione di questa grazia che opera in anticipo in forza del suo nesso con la permanente destinazione soprannaturale anche del peccatore»³³.

Riguardo alla distinzione tra grazia creata e grazia increata lo stesso Jüngel osserva che in realtà essa non è citata nel Tridentino. Jüngel non ignora neppure le obiezioni che la recente teologia cattolica ha sollevato contro una concezione «cosale e oggettuale della grazia, che farebbe di essa qualcosa di cui l'uomo può autonomamente disporre» (196, cit. da K. Rahner). Senza dubbio la grazia giustificante è innanzitutto Dio stesso che si comunica all'uomo. Ma poiché Dio non semplicemente accetta l'uomo nella sua condizione di empietà, ma a lui si comunica essenzialmente, per questo anche lo trasforma, facendo di lui una nuova creatura. Pertanto, il discorso sulla grazia creata ha senso all'interno della prospettiva della nuova creazione che Dio opera nell'uomo. Scrive Tommaso, in un passo della *Summa Theologiae* citato da Jüngel: «*Gratia dicitur creari ex eo quod homines secundum ipsam creantur, id est in novo esse constituuntur, ex nihilo*»³⁴. Il discorso sulla grazia creata ha, dunque, in realtà come oggetto la trasformazione dell'uomo mediante la grazia giustificante e santificante, e cioè mediante il nuovo rapporto di comunione con Dio. In questo senso, è ciò che anche Lutero afferma quando dice che Dio non trova l'uomo degno d'amore, ma amandolo lo rende «amabile».

Se Dio fa dell'uomo una nuova creatura donandogli se stesso e così instaurando con lui un rapporto di amicizia e di comunicazione, e questa è propriamente la grazia della giustificazione, la terza domanda appare mal posta o perlomeno superata dallo sviluppo del ragionamento. Non c'è dubbio infatti che della vita nella grazia faccia parte un operare, un agire nella carità. Ma questo non può essere più valutato secondo il metro e la logica delle opere della legge. Siamo

³³ O. H. PESCH - A. PETERS, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1981, 189. Cf anche O. H. PESCH *Liberi per grazia. Antropologia teologica*, Brescia, Queriniana, 1988, 325s.

³⁴ *Summa Theologiae*, I-II, q. 110, a.2 ad 3. Cf PESCH, *Liberi per grazia*, 315ss.

all'interno di un rapporto in cui l'uomo risponde al dono ricevuto con le sue buone opere. Non si tratta di un «fare» autonomo dell'uomo: è l'essere con Dio che si esprime nel fare dell'uomo giustificato.

3.3. *Solo verbo*

La dottrina luterana della giustificazione afferma che la grazia compie l'opera di giustificazione del peccatore «solo per mezzo della parola». Secondo l'interpretazione classica di tale *particula exclusiva*, la giustificazione avviene solo per mezzo della parola, perché essa consiste in un atto forense, con il quale Dio «dichiara» giusto il peccatore. La giustizia che in tal modo viene riconosciuta al peccatore avrebbe, pertanto, un carattere puramente estrinseco e imputativo: il peccatore non diventerebbe giusto, ma soltanto gli verrebbe attribuita la giustizia di Cristo, senza che questa possa mai essere detta anche la «sua» giustizia. Jüngel difende con forza la verità espressa con la formula *solo verbo*, ma al tempo stesso, per così dire, ne delimita i confini precisando da un lato «*quello contro di cui* la concezione forense della giustificazione è diretta» e dall'altro «*come essa non può essere concepita*» (207). Ciò che essa vuole escludere è l'idea della giustizia come di uno stato di cui l'uomo dispone come di un proprio possesso, in maniera autonoma dal rapporto con Dio. La giustizia dell'uomo giustificato si dà invece sempre all'interno della relazione con Dio. Altrimenti sarebbe, per usare la terminologia impiegata più sopra, la giustizia del *solus homo*, il che – come si è visto – è una contraddizione in termini. La giustizia non può essere se non quella dell'uomo con Dio e in Dio. Affermare questo, però, non significa in alcun modo che allora il peccatore non è veramente giustificato, che egli è solo *dichiarato* giusto, ma non *reso* giusto. Jüngel riguardo a ciò non ha esitazioni, né usa attenuazioni: la parola di Dio non è solo una parola che esprime una sentenza, un giudizio, ma è sempre anche parola creatrice, che non soltanto *assolve*, ma anche «*traspone nella libertà*» (212). Perciò, per il fatto che Dio dichiara giusto il peccatore, lo rende anche effettivamente giusto. Non è quindi impossibile anche da parte evangelica accettare l'affermazione del concilio di Trento, secondo la quale «*iustificatio ipsa [...] non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis*» (DS 1528). Per questo, contrariamente a molti suoi colleghi, Jüngel non è rimasto affatto scandalizzato dall'affermazione del cardinal Ratzinger: «Se uno non è giusto, non è neanche giustificato»³⁵. Anzi,

³⁵ Cf E. JÜNGEL, «Kardinale Probleme», *Stimmen der Zeit* 217 (1999) 729; un riferimento alle parole del card. Ratzinger è anche nella «Prefazione alla terza edizione» del libro che stiamo esaminando (15-16).

Ratzinger avrebbe potuto citare anche Lutero a sostegno di questa tesi. Infatti, Lutero ha sempre riconosciuto il potere della parola di Dio di fare del peccatore una persona nuova³⁶.

Solo verbo, sottolineando il fatto che all'uomo la giustizia è donata dall'esterno ed è sempre dipendente dal rapporto con Dio, induce a pensare il discorso del «rinnovamento dell'uomo interiore» in maniera radicale. L'uomo, infatti, è rinnovato interiormente solo in quanto è posto fuori di sé e ritrova se stesso in Dio. L'uomo giustificato è giusto in quanto non pretende di giungere a se stesso restando in se stesso, ma accoglie se stesso ricevendosi nella e dalla relazione con Dio. Ma proprio in quanto l'uomo ritrova se stesso in Dio, si può dire che Dio penetra nell'uomo in una profondità irraggiungibile dall'uomo stesso (*Deus interior intimo meo*). Si deve quindi concludere con Jüngel che il riferimento verso l'esterno a cui mira la *particula exclusiva solo verbo* «non è [...] una cattiva exteriorità, ma è la relazione che determina in maniera profonda l'uomo» (214). Ciò si comprende se si tiene conto di quanto si è premesso, e cioè dell'importanza che in questa prospettiva assume la categoria di relazione. La corretta interpretazione di *solo verbo* è connessa al fatto che l'essere dell'uomo venga espresso non *in praedicamento substantiae*, ma *in praedicamento relationis*.

Lo stesso principio deve essere applicato all'interpretazione della tanto discussa formula di Lutero, secondo cui il giustificato è *simul iustus et peccator*. Da questo punto di vista, l'espressione di Lutero non dice se non che «io sono un peccatore in me stesso al di fuori di Cristo, non sono un peccatore in Cristo al di fuori di me» (221). Questo non significa, come si è già chiarito, che l'uomo giustificato è *in realtà* un peccatore e soltanto è *considerato* giusto, ma piuttosto che l'essere dell'uomo si realizza come giusto nella relazione con Dio, fondante la persona. Certamente, nell'affermare che il giustificato è al tempo stesso giusto e peccatore, si sottolinea che in lui rimane una tendenza a realizzare se stesso al di fuori del rapporto con Cristo, una tendenza quindi alla mancanza di fede, che è radice di peccato. Jüngel, tuttavia, insiste sul fatto che le qualificazioni «giusto» e «peccatore» non hanno lo stesso peso, dal momento che l'essere giusto dell'uomo «ha un carattere *incoativo*, ma si tratta di un inizio che determina *tutta* l'esistenza» (219); l'essere peccatore, invece, è destinato a scomparire definitivamente e pertanto «influenza il presente ormai solo come una potenza del passato» (*ivi*).

³⁶ Cf JÜNGEL, «Amica Exegesis», 261s.: «Secondo Lutero, l'uomo è fatto persona dalla parola creatrice di Dio. E la parola di Dio è creatrice al massimo grado, quando giustifica il peccatore: "Paulus igitur quaerit unde habeamus personam ... et dicit, quod persona sit facta per fidem a Deo". Pertanto, la parola di Dio, che costituisce la persona, opera senz'altro quello che con il concilio di Trento si potrebbe chiamare un "rinnovamento dell'uomo interiore"».

Come deve essere considerata questa permanenza della potenza del peccato nel giustificato? C'è ovviamente una sostanziale differenza tra la condizione dell'uomo non salvato, che è «sotto il peccato» (Rm 3,9) e come tale è *dominato* dal peccato, e la condizione del cristiano, in cui il peccato è presente come già vinto, non come «*peccatum regnans*», ma come «*peccatum regnatum*». Benché, quindi, Lutero insegni, a differenza di Trento, che la concupiscenza è in se stessa peccaminosa, tuttavia essa non ha il potere di rendere l'uomo peccatore, se l'uomo non acconsente alla sua cattiva inclinazione e non agisce in base ad essa³⁷. Si potrebbe parlare di una minacciosa presenza del peccato nell'uomo giustificato, che induce a peccare, e contro la quale il cristiano deve continuamente combattere. Ma questa è anche la sostanza della dottrina cattolica, secondo la quale fa parte dell'esperienza dell'uomo giustificato e santificato la lotta contro la tendenza al male e la consapevolezza della propria costante imperfezione. Per questo, riecheggiando l'espressione del concilio di Cartagine, il concilio di Trento dichiara che appartiene proprio alla giustizia e alla santità del cristiano il riconoscere umilmente la propria condizione di creatura ferita dal peccato: «Nam iustorum illa vox est et humilis et verax: "Dimitte nobis debita nostra"» (DS 1537).

Una questione particolare in questo ambito è quella che riguarda la chiesa, in quanto anch'essa può essere detta santa e, al tempo stesso, peccatrice. L'idea che la santa chiesa sia anche peccatrice, e addirittura massima peccatrice, come dice Lutero, incontra certamente qualche resistenza nella sensibilità cattolica, che ha insistito tradizionalmente sul ruolo che la chiesa svolge come sacramento della salvezza. Jüngel tende a enfatizzare la divergenza della dottrina cattolica da quella luterana richiamandosi a un testo della *Mystici Corporis* di Pio XII (223 n. 177), mentre ignora le affermazioni della *Lumen Gentium* riguardo alla santità «imperfetta» della chiesa (LG 48) e al suo bisogno di continua purificazione (LG 8)³⁸. Con ciò non si vuole comunque negare che nei testi magisteriali della chiesa cattolica è prevalente l'idea della chiesa santa di peccatori, anziché della chiesa peccatrice, come pure è diffusa un'idea di santità «che esclude il

³⁷ Cf il seguente passo del giovane Lutero, tratto dalle *Lezioni sulla Lettera ai Romani* (WA 56, 351): «Ex ista pulchra autoritate patet, Quomodo Concupiscentia sit ipsa infirmitas nostra ad bonum, quale *in se quidem rea est, sed tamen reos nos non facit nisi consentientes et operantes* Ex quo tamen mirabile sequitur, Quod rei sumus et non rei. Quia Infirmitas illa nos ipsi sumus, Ergo ipsa rea et nos rei sumus, donec cesset et sanetur. Sed non sumus rei, dum non operamur secundum eam, Dei misericordia non imputante reatum infirmitatis, sed reatum consentientis infirmitati voluntatis» (cit. in JÜNGEL, «Kardinale Probleme», 734 n. 15; corsivo nostro).

³⁸ Sono testi che Jüngel, peraltro, conosce e cita nel suo articolo «Die Kirche als Sakrament?», 331.

peccato». Il vero problema, però, è identificare di che cosa si sta parlando quando si dice «chiesa», come pure precisare il concetto di santità.

È senz'altro vero che la riflessione ecclesiologica (non solo cattolica) ha avuto spesso la tendenza a pensare la chiesa come un soggetto distinto dai fedeli, e per questo sottratto alle vicende della storia³⁹. La santità della chiesa, in quanto soggetto posto al di fuori della storia, viene allora a coincidere con il dono di salvezza che la chiesa ha ricevuto per trasmetterlo al mondo. Pertanto, dicendo che la chiesa è indefettibilmente santa non si direbbe se non che santa è la presenza di Gesù Cristo in essa, del suo Spirito e della sua opera di salvezza. Se, invece, si considerano le esistenze storiche dei cristiani che compongono materialmente la chiesa, non si può naturalmente escludere il peccato dalla chiesa. Si dirà allora che essa è «chiesa santa di peccatori», formulazione in cui i due poli «chiesa» e «uomini appartenenti alla chiesa» compaiono distinti e diversamente qualificati: la chiesa è santa, i fedeli sono peccatori. Se, invece, per chiesa intendiamo la comunità dei credenti, che si presenta e agisce nella storia degli uomini e proprio così è «popolo di Dio» e «sacramento di salvezza», il fatto che essa sia santa e peccatrice assume un significato primario per la comprensione dell'essenza stessa della chiesa. La chiesa, infatti, non dev'essere detta santa *nonostante* i suoi peccati o mettendo da parte la sua concreta dimensione storica. La chiesa è santa proprio in quanto è peccatrice perdonata e definitivamente accolta, «sposata» da Gesù Cristo. Se parlando della santità della chiesa non intendiamo parlare soltanto della santità di Dio che salva e dei mezzi che egli usa per salvare, ma della santità storica, ossia del dono di salvezza in quanto ricevuto e vissuto dalla comunità dei credenti, non si può parlare di essa se non in termini di perdono divino gratuitamente accordato e, contemporaneamente, di continua lotta umana contro la minaccia e la tentazione del peccato. Ne consegue che la stessa idea di santità, in quanto santità di uomini in cammino, deve essere ripensata alla luce della verità della giustificazione. Santo è colui che è stato perdonato gratuitamente da Dio e che in virtù di tale dono riconosce il suo peccato e vive in una condizione di continua conversione. Santo non significa «arrivato» e non più bisognoso di conversione (e perciò solo, nel senso del *solus homo!*), ma destinatario di un dono e di una relazione di amore, che rende capace di una continua conversione. Ciò vale tanto per il singolo⁴⁰, quanto per la comunità

³⁹ Cf su questo tema S. DIANICH, «La chiesa nella storia fra santità e peccato. Dottrina della giustificazione ed ecclesiologia», *Vivens Homo* 6 (1995) 257-278.

⁴⁰ Cf ad esempio A. LOUF, *Sotto la guida dello Spirito*, Magnano, Qiqajon, 1990, 11s.: «Non possiamo mai appartenere a quella categoria di persone di cui Gesù ha detto

dei credenti⁴¹. In questo senso si può convenire con Jüngel quando afferma che «santità non significa *assenza di peccato*, bensì *gratitudine* per le sofferenze di Dio e per la giustificazione del peccatore che scaturisce da questa passione. Da tale gratitudine nasce la *capacità di pregare* quotidianamente: *rimetti a noi i nostri debiti*» (253)⁴².

3.4. *Sola fide*

La giustificazione, operata solo per mezzo di Gesù Cristo, non a motivo di opere o meriti umani, ma esclusivamente per grazia, la quale coinvolge il peccatore in una relazione con Dio che lo rinnova nel profondo, si realizza «solo per la fede». L'affermazione si fonda su alcuni *loci* paolini, nei quali la giustificazione per la fede è contrapposta alla giustificazione per le opere della legge⁴³. Ciò significa che la giustificazione è operata solo da Dio, e non dall'uomo, che non ne sarebbe in alcun modo capace. Ciò che Jüngel, nel difendere il *sola fide*, respinge con decisione è, in fondo, l'idea, effettivamente insostenibile, che l'uomo sia giustificato *in parte* dalla fede e *in parte* dalle opere. Una simile idea riproporrebbe la prospettiva del *solus homo*, che si affiancherebbe a quella del *solus Deus* contraddicendola⁴⁴. L'uomo può soltanto riconoscere e accogliere l'opera salvifica di

«che non hanno bisogno di conversione» (Lc 15,7) perché si credono giusti: in tal caso non avremmo più bisogno di Gesù. Forse saremmo ancora in cammino verso Dio, ma soli, nel senso più «solitario» del termine, irrimediabilmente soli, continuamente in preda a noi stessi, sotto un'apparenza di santità che cercheremmo invano di realizzare [...] È sempre illusorio credersi convertiti una volta per sempre. No, non siamo mai dei semplici peccatori, ma dei peccatori perdonati, dei peccatori-in-perdono, dei peccatori-in-conversione. Non è data un'altra santità quaggiù perché la grazia non può agire diversamente».

⁴¹ Cf DIANICH, «La chiesa nella storia fra santità e peccato», 277: «È vero che la santità della chiesa sta sotto l'ombrello della indefettibilità promessale dal suo Signore. Ma questo non comporta necessariamente la persistenza dei singoli cristiani e di tutte le comunità nella santità della vita, dei progetti e delle opere, bensì la garanzia della misericordia di Dio il quale non le farà mai mancare il suo perdono. Bisogna quindi affermare che il dono della santità che Dio elargisce alla chiesa non la costituisce in uno stato di impeccabilità ma la rende capace di una continua conversione».

⁴² Va segnalato che Jüngel ha definito «una profonda svolta nella storia della chiesa» la richiesta di perdono per i peccati commessi dalla chiesa, che Giovanni Paolo II ha fatto nella prima domenica di Quaresima dell'anno giubilare 2000. In questo gesto Jüngel ha riconosciuto l'ammissione che la chiesa stessa sia peccatrice e non soltanto i suoi membri (cf E. JÜNGEL, «Perdona a noi la nostra colpa», *Il Regno-documenti* [2000] 11: 384-386).

⁴³ Cf Rm 3,28 e Gal 2,16, e inoltre Fil 3,9 e Ef 2,8-10.

⁴⁴ Cf L. BOUYER, *Du protestantisme à l'Église*, Paris, Cerf, 1954, 14: «Ma quello ch'essa [= la formula *sola fide*] rigetta o vuole rigettare, al principio, è ed è solo l'idea di un'addizione della nostra quota-parte *estrinseca al binomio della grazia che dona e della fede che riceve il dono*. Se si comprende così, si deve riconoscere in effetti

Dio, il che è appunto ciò che in questo contesto è indicato con il termine «fede». Dicendo «fede», non ci si riferisce, dunque, semplicemente all'assenso dell'intelletto alle verità da Dio rivelate, assenso che ha poi bisogno di essere espresso in una condotta di vita corrispondente, ma a un cambiamento radicale della persona, per cui essa non è più la stessa. La fede, prima di essere accettazione di verità rivelate, che superano la ragione umana, è accettazione della parola che Dio pronuncia sull'uomo, del «giudizio di Dio che condanna il peccato e il peccatore, in quanto peccatore, a scomparire, ma che proprio così dice libero l'uomo nel peccatore» (235). Pertanto, si può dire che la fede è ciò che fa sì che l'opera salvifica di Dio si realizzi effettivamente nell'uomo, generando in lui una vita nuova, che è la vita stessa di Gesù Cristo risorto. Così intesa, la fede assomiglia piuttosto a ciò che nella tradizione cattolica è detto «grazia», e va insieme alla speranza e alla carità⁴⁵. In ogni caso la fede non si pone sullo stesso piano delle opere. Dicendo che l'uomo è giustificato dalla sola fede non si vuol dire che all'uomo non sono richieste altre opere se non quella di credere. Jüngel chiarisce molto bene che l'uomo non è giustificato «a motivo della propria fede (*propter fidem*), ma per mezzo della propria fede (*per fidem*)» (242). La fede, da un lato, non è un'opera dell'uomo, ma la «scoperta» e l'accoglienza gioiosa dell'opera di Dio; dall'altro, la fede non esclude le opere dell'uomo che scaturiscono e conseguono al cambiamento di vita operato dalla giustificazione. Al contrario, in questo senso la fede *comporta e richiede* le opere, come testimoniano le tante esortazioni del Nuovo Testamento a camminare e a vivere secondo la grazia ricevuta⁴⁶.

che l'addizione direbbe sempre che noi non siamo salvati dalla grazia né dalla fede. La fede nella grazia ci assicurerebbe solo che *una parte della nostra* salvezza non deve più preoccuparci. Ma precisamente l'intuizione di Lutero, sostenuta dal protestantesimo più fedele alle sue origini e più veramente cristiano, è che *tutto* è grazia e quindi *tutto* nella nostra salvezza ci deriva dalla fede. Abbandonato questo «*tutto*», il cuore stesso della spiritualità sarebbe colpito a morte» (cit. in H. KÜNG, *La giustificazione*, Brescia, Queriniana, 1969, 266).

⁴⁵ Cf «Dichiarazione congiunta», *Fonti su 4.3*, in *Dossier*, 48s: «Se si traduce da un linguaggio all'altro, il discorso dei Riformatori sulla giustificazione per fede corrisponde al discorso dei cattolici sulla giustificazione per grazia, mentre ciò che la dottrina della Riforma esprime con il termine «fede» corrisponde in sostanza a ciò che la dottrina cattolica, sulla scia di 1 Cor 13,13, compendia nella triade «fede, speranza e carità».

⁴⁶ Cf «Dichiarazione congiunta» n. 37, in *Dossier*, 40: «Insieme confessiamo che le buone opere – una vita cristiana nella fede, nella speranza e nell'amore – sono la conseguenza della giustificazione e ne rappresentano i frutti. Quando il giustificato vive in Cristo e agisce nella grazia che ha ricevuto, egli porta, secondo il modo di esprimersi biblico, buoni frutti. Tale conseguenza della giustificazione è per il cristiano anche un dovere da assolvere, in quanto egli lotta contro il peccato durante

Pur essendo un atto compiuto dall'uomo, la fede non è un'opera. Che genere di atto umano è dunque la fede? Jüngel ritiene insoddisfacente la presentazione della fede come atto di «decisione» radicale dell'uomo in favore di Dio, mediante la quale l'uomo decide di sé stesso e si costituisce come uomo nuovo. In verità, è Dio che costituisce l'uomo nuovo accogliendolo nella relazione con sé. L'uomo non decide su se stesso, ma soltanto dice di sì alla decisione che Dio ha preso su di lui e si lascia così accogliere da Dio. La fede non è un atto di decisione, ma semmai di obbedienza, o meglio ancora di «scoperta»: «La fede è una scoperta di se stessi che si instaura contemporaneamente alla scoperta di Dio, la scoperta di un rinnovamento di sé riguardante tutta la persona» (238). È per questo che Jüngel, sulla scia di Lutero, attribuisce alla fede la funzione di costituire la persona («*fides facit personam*»).

È tipica della tradizione luterana la contrapposizione non solo tra la fede e le opere, ma anche tra la fede e la carità, a partire dalla polemica di Lutero contro la tesi scolastica della *fides caritate formata*. Jüngel continua in questa linea quando contesta che «solo la fede che si realizza come amore, che si realizza solo ed esclusivamente nell'attività caritativa è la fede mediante cui l'uomo è giustificato» (246). Si comprende perché dica questo. Se la fede avesse bisogno delle opere, sia pure di carità, per essere fede, sarebbe messo in discussione il principio del *sola fide*. Invece, per Jüngel, le opere di carità sono prodotte dalla fede e proprio per questo non cooperano con la fede, perché ne sono piuttosto la conseguenza. Ma che cos'è la carità? Ci sembra che Jüngel identifichi in modo troppo diretto la carità con le opere di carità. Paolo, invece, distingue nettamente l'*agápe* dalle opere quando afferma: «Se anche distribuissi tutte le mie sostanze e dessi il mio corpo per essere bruciato, ma non avessi la carità, niente mi giova» (1 Cor 13,3). Nello stesso luogo egli afferma addirittura che la carità si manifesta proprio nel credere e nello sperare (*ivi*, 13,7: «tutto crede, tutto spera»), e cioè in quella uscita da sé che è propria di una radicale fiducia e speranza. Parrebbe quindi che la carità si collochi piuttosto sul versante della fede, che non su quello delle opere, e questo non solo perché la carità è presente nella giustificazione insieme alla fede (cf DS 1530), ma – come ha osservato K. Rahner – «anche perché l'amore è, parimenti la fede, e più ancora, un processo nel quale l'uomo non volge lo sguardo su di sé, ma fuori di sé per cui non può puntare su alcun merito (anche se soggettivamente ce ne fosse qualcuno), ma si consegna incondizionatamente e

tutta la sua vita; per questo motivo Gesù e gli scritti apostolici esortano i cristiani a compiere opere d'amore».

senza riserve a Dio per amore suo (non per amore nostro), perché Dio stesso si dona a noi in grazia ed in essa (mediante la comunicazione a noi dello Spirito del suo amore) fa sì che ci allontaniamo da noi stessi⁴⁷. In questo senso la carità è il compimento dell'opera di Dio nell'uomo iniziata con la fede, è «il vertice di quanto avviene nella fede, non qualcosa che la segue come un'opera: è la radicale (ma appunto amante) e totale capitolazione dell'uomo di fronte a Dio»⁴⁸. Il fatto che Jüngel in questo contesto si esprima diversamente riguardo all'amore è tanto più strano se si considera che altrove egli ha definito l'essenza dell'amore proprio come «l'evento, all'interno di un pur così grande riferimento a se stesso, di una perdita di sé sempre più grande»⁴⁹. Nell'amore l'io si perde per riaversi solo *essendo avuto* dal tu amato. L'amore è, quindi, anche per Jüngel tutt'altra cosa che un'opera in cui l'uomo si possiede e realizza semplicemente se stesso. Al contrario, l'amore è l'espressione più evidente della fede e deve essere considerato, insieme alla speranza, come il criterio per valutare l'autenticità della fede, dal momento che – come egli scrive – la fede «non vuole essere» senza la carità e la speranza⁵⁰. Sulla base di questa sua concezione dell'amore e del legame esistente tra fede e amore, Jüngel potrebbe, a nostro avviso, interpretare *in bonam partem* le affermazioni del decreto di Trento sulla giustificazione⁵¹, che gli appaiono invece inaccettabili al punto da chiedere alla chiesa cattolica una revisione di esse e insieme della «pretesa del magistero ecclesiastico di essere infallibile» (246).

Anche riguardo alla questione della «conservazione e dell'aumento della giustizia ricevuta», di cui si parla al can. 24 del decreto di Trento (DS 1574), non è certo impossibile trovare una formula di mediazione. Anche Jüngel ammette che «si verifica nel giusto un progresso nella giustizia» (221) e che la giustificazione è un processo in corso, anzi in lotta contro il peccato. D'altronde, però, egli afferma con forza che «la fede non può essere *augmentata* da alcuna azione» (247). Si

⁴⁷ K. RAHNER, «Questioni di teologia controversiale sulla giustificazione», in Id., *Saggi di antropologia soprannaturale*, Paoline, Roma 1965, 365.

⁴⁸ *Ivi*, 366.

⁴⁹ E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen, Mohr (Siebeck), ¹1986, 408, 434 (tr. it. *Dio mistero del mondo*, Brescia, Queriniana, 1982, 389, 414).

⁵⁰ JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, 537 (507).

⁵¹ Jüngel polemizza soprattutto col canone 11 del decreto sulla giustificazione (che cita più volte, alle pp. 199, 210, 246): «Si quis dixerit, homines iustificari vel sola imputatione iustitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate, quae in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque illis inhaereat, aut etiam gratiam, qua iustificamur, esse tantum favorem Dei: an. s.» (DS 1561).

può notare in questa diversità di posizione quanto sia utile la distinzione cattolica della giustificazione e della santificazione come due aspetti dell'unico processo salvifico, nel quale al primo viene assegnata la fede e al secondo la carità. Tradotto in termini più luterani, se è vero che la fede non può essere aumentata dall'uomo, è anche vero che essa può informare sempre di più l'esistenza del credente⁵².

4. CONSENSO E DIFFERENZA

Dall'esposizione della dottrina della giustificazione fatta da Jüngel può risultare un certo ridimensionamento del consenso raggiunto tra cattolici e luterani, per cui appare più corretto parlare di consenso «su verità fondamentali», che non «su (tutte) le verità fondamentali». Proprio su questo punto Jüngel si è trovato d'accordo con la risposta della chiesa cattolica ed ha di fatto instaurato con essa un dialogo, che non tenta di occultare o minimizzare le differenze che ancora permangono tra le chiese. Come nota lo stesso Jüngel, non si può certo pretendere da un cattolico che respinga i decreti del concilio di Trento, né da un luterano che ritratti le affermazioni dei propri scritti confessionali. Il problema è piuttosto un altro e riguarda la possibilità di superare le reciproche condanne. Lo sforzo ecumenico deve tendere a cercare delle «formule di mediazione che consentano ad entrambe le parti di interpretare le verità finora rivendicate, cosicché quel che è stato detto finora sia ora espresso in modo da non provocare le reciproche obiezioni di un tempo»⁵³. È appunto questo il risultato concreto dell'accordo raggiunto: cattolici e luterani hanno trovato un modo di interpretare e di esprimere la dottrina della giustificazione che non suscita più le reciproche condanne del passato. È difficile sopravvalutare l'importanza di tale risultato, che dimostra il progresso realizzato dalle chiese nella comprensione della verità del dogma. Tuttavia, è stato già osservato che proprio quando si raggiunge un significativo consenso dottrinale, si pone con maggiore chiarezza e urgenza la questione di una «differenza fondamentale» che permane⁵⁴.

⁵² Cf «Dichiarazione congiunta» n. 39, in *Dossier*, 40s.: «Anche presso i luterani si riscontra il concetto della conservazione della grazia e di una crescita nella grazia e nella fede. D'altra parte, essi sottolineano che la giustizia, in quanto accettazione da parte di Dio e partecipazione alla giustizia di Cristo, è sempre perfetta. Al tempo stesso affermano che i suoi effetti possono crescere nella vita cristiana».

⁵³ JÜNGEL, «Kardinale Probleme», 728.

⁵⁴ Cf il documento «Consenso ecumenico e differenza fondamentale» elaborato nel 1986 dal Comitato misto cattolico-protestante in Francia, pubblicato in *Enchiridion oecumenicum 2. Dialoghi locali 1965-1987*, Bologna, EDB, 1988, nn. 562-590. Su questo argomento si veda anche l'interessante contributo di uno degli estensori del

Senza dubbio oggi tale differenza è anche una «divergenza separatrice», come dimostra la difficoltà di trovare un accordo nell'ambito della teologia dei sacramenti e della chiesa e l'impossibilità di far seguire al consenso sulla giustificazione delle conseguenze sul piano pratico. Ma poiché non necessariamente una differenza comporta anche una divergenza tale da opporre e separare, è possibile sperare che, approfondendo il dialogo, essa si riveli compatibile con un consenso fondamentale.

Jüngel insiste sul fatto che la fede cristiana non offre semplicemente un *senso* alla vita e all'agire dell'uomo, ma le fa trovare la *verità* (cf 255-260)⁵⁵. La dottrina della giustificazione pone in ultima analisi questo problema: qual è la verità dell'essere dell'uomo? La verità ultima, ossia: la verità dell'uomo di fronte a Dio. Lutero e la tradizione luterana ricordano con forza a tutti i cristiani che *l'uomo di fronte a Dio è fondamentalmente passivo e recettore dell'opera di Dio*. La passività dell'uomo è la verità difesa dalla quadruplice siepe del *solus Christus, sola gratia, solo verbo, sola fide*. Jüngel la riafferma quasi a ogni pagina del suo libro. È una verità che facilmente l'uomo perde di vista, e tanto più facilmente l'uomo moderno che si percepisce sempre e solo come agente e produttore. Il credente è invece, per dirla con le parole di Paolo che Jüngel cita spesso, *mè ergazómenos* (Rm 4,5), «colui che non opera» e che riceve tutto gratuitamente⁵⁶. Abbiamo già visto che non c'è una reale divergenza tra cattolici e luterani sull'affermazione che *nell'atto della giustificazione* l'uomo non opera la propria salvezza e neppure «coopera», se con questa espressione si vuole intendere un operare autonomo dell'uomo, una sorta di sinergismo che pretenda di integrare l'opera di Dio. Per quanto riguarda la giustificazione l'opera dell'uomo non può essere se non quella di riconoscere il proprio bisogno di salvezza, invocare Dio e credere alla sua potenza di amore.

Non è dunque sulla passività dell'uomo peccatore nell'atto della giustificazione che si differenziano le posizioni di cattolici e luterani.

documento, B. SESBOUÉ, «Y a-t-il une différence séparatrice entre les ecclésiologies catholique et protestante?», *Nouvelle Revue Théologique* 109 (1987) 3-30.

⁵⁵ Anche in questa riaffermazione della dimensione veritativa della fede Jüngel è in sintonia con la posizione che il card. Ratzinger ha espresso ad esempio nella conferenza «Verità del cristianesimo?», *MicroMega. Almanacco di filosofia* (2000) 2: 41-53 (il testo era stato pubblicato originariamente sulla *Frankfurter Allgemeine Zeitung* dell'8 gennaio 2000).

⁵⁶ Anche in un testimone della più antica tradizione come Ireneo, sia pure in un contesto diverso, si trova la convinzione fondamentale che è proprio di Dio «fare», mentre è proprio dell'uomo «essere fatto». Cf *Adversus haereses* IV,11,2: «Et hoc Deus ab homine differt, quoniam Deus quidem facit, homo autem fit. Et quidem qui facit semper idem est, quod autem fit et initium et medietatem et adjectionem et augmentum accipere debet».

È piuttosto sulla *condizione dell'uomo giustificato* che emerge una differenza fondamentale, nella quale affondano le radici le altre controversie, in particolare di natura ecclesiologica⁵⁷. Possiamo chiarire tale differenza utilizzando concetti e termini propri della teologia di Jüngel. Per Jüngel Dio opera la giustificazione del peccatore *interrompendone* l'esistenza segnata dal peccato e rendendo l'uomo capace di *corrispondergli*. La giustificazione comprende quindi due aspetti: l'*interruzione*, che nega la chiusura dell'uomo in se stesso e così facendo lo libera dalla coazione ad autopossedersi e ad autorealizzarsi, e la *corrispondenza*, che è il momento positivo nel quale l'uomo esprime il suo essere rinnovato. È decisivo per Jüngel affermare che la corrispondenza si realizza esclusivamente nella *fedé*. L'uomo, interrotto nel suo fare dalla parola di Dio, corrisponde a Dio solo credendo, ossia lasciando agire Dio e facendo della propria esistenza lo spazio in cui si manifesta l'opera che Dio ha compiuto. Con la fede l'uomo non decide di fare qualcosa, ma scopre ciò che Dio ha fatto della sua persona e lo accoglie con gioia. Qualche volta Jüngel ha illustrato questa sua concezione antropologica (che interpreta il pensiero di Lutero) dicendo che la fede lascia libera nell'uomo una «concavità», che egli non può riempire, ma che corrisponde alla «convessità» della parola di Dio⁵⁸.

Questa posizione antropologica può essere compresa in modo ancora più chiaro e approfondito se si risale al suo fondamento cristologico. Jüngel ha interpretato l'essere di Gesù Cristo come «essere di una parola che avviene per amore di un altro essere, la quale merita di essere chiamata *Parola di Dio*»⁵⁹. Il rapporto tra l'essere della Parola e la natura umana di Gesù Cristo, nella diversità dei tempi pre- e postpasquale, è concettualizzato con l'aiuto dell'antica dottrina dell'enipostasia e dell'anipostasia⁶⁰. L'essere di Gesù esiste *ontologicamente* in modo enipostatico (cioè nell'essere del Verbo).

⁵⁷ Cf «Consenso ecumenico e differenza fondamentale», n. 16 (*Enchiridion oecumenicum* 2, 588): «È probabile che questa controversia [ecclesiologica] abbia radici nella soteriologia e nell'antropologia. Non sta nella comprensione della giustificazione del peccatore, ma in quella della condizione nei confronti di Dio dell'uomo giustificato, e nel modo con cui questa condizione è applicata alla chiesa in quanto tale».

⁵⁸ Cf JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, 244 (240): «Si vede ora che la fede – come concavità – ha la stessa struttura della Parola di Dio, in quanto sua convessità»; cf anche E. JÜNGEL, «Evangelium und Gesetz. Zugleich zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik», in Id., *Barth-Studien*, 206: «Per Lutero l'essere dell'uomo a immagine di Dio si configura come un rapporto concavo-convesso: Dio agisce, l'uomo riceve (e agisce solo in seguito a ciò)».

⁵⁹ E. JÜNGEL, «Thesen zur Grundlegung der Christologie», in Id., *Unterwegs zur Sache*, München, Kaiser, 1988, 280.

⁶⁰ Cf su questo CANNISTRÀ, *La teologia non teista di E. Jüngel*, 333-336.

Questa condizione ontologica gli consente di esistere *onticamente* in modo anipostatico, e cioè come essere-non-da-sé e non per-sé. L'enipostasia dell'essere di Gesù nella Parola di Dio si rivela solo dopo la Pasqua, nella confessione di fede del kerygma, in cui l'essere umano di Gesù è proclamato identico con la Parola eterna di Dio. Nel tempo prepasquale, invece, l'enipostasia della natura umana di Gesù nella persona del Verbo rimane nascosta; ciò che appare è piuttosto l'anipostasia dell'umanità di Gesù, e cioè il fatto che essa non esiste per se stessa, ma solo a partire dalla Parola di Dio e in vista dell'annuncio del Regno di Dio. Risultano così nettamente differenziati lo stadio di abbassamento e lo stadio di innalzamento dell'umanità di Gesù. La stessa identità storica (*geschichtliche*) della persona di Gesù esiste in una diversità di tempi storici (*historische*)⁶¹. Questa differenza storica tra il Signore risorto e il Gesù terreno è la condizione di possibilità perché la storia acquisti una funzione escatologica, e con la storia la scandalosa povertà dell'umanità di Cristo, la sua kénosi progressiva, che giunge fino alla morte di croce. In questa prospettiva, la croce è la manifestazione estrema e più evidente dell'anipostasia dell'umanità di Gesù, che se da un lato nasconde la sua ontologica esistenza nel Verbo eterno, dall'altro è la realizzazione nella storia del suo essere-presso-Dio. Gesù vive un'esistenza storica escatologica proprio nel non voler essere niente per se stesso e nell'esistere fuori di sé nell'atto della Parola del Regno di Dio: «In quanto egli non voleva essere niente per se stesso, non solo egli era presso Dio, ma prima ancora la Parola di Dio era presso di lui»⁶².

Estendendo la dottrina dell'enipostasia e dell'anipostasia all'antropologia cristiana, Jüngel riconosce anche nella condizione dell'uomo giustificato un'analoga differenza di tempi. Infatti, si può parlare di «enipostasia dell'esistenza escatologica del cristiano *en Christo*»⁶³. Il cristiano è reso «nuova creatura» proprio in quanto riceve un nuovo essere in Cristo. Inserito in Cristo, egli vive un'esistenza escatologica. Ma – precisa Jüngel – «questa enipostasia vale per il cristiano *in quanto credente*», il che significa che l'uomo partecipa di essa solo nella fede (*sola fide*). Ma allora l'enipostasia in Cristo «in questo mondo può essere *vissuta* solo come anipostasia nel senso della libertà dalla costrizione a se stesso». L'essere in Cristo non può essere vissuto come tale nella condizione terrena, ma solo nel suo aspetto negativo

⁶¹ Jüngel parla di «*geschichtliche Identität*» e di «*historische Differenz*» tra il Gesù terreno e il Signore risorto; cf E. JÜNGEL, «Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes. Ein hermeneutischer Beitrag zum christologischen Problem», in Id., *Unterwegs zur Sache*, 143.

⁶² *Ivi*, 142.

⁶³ *Ivi*, 142 n. 45.

di perdita di un'esistenza indipendente e ripiegata su se stessa. «L'enipostasia rimane il *fondamento* della fede, sulla base del quale i credenti, liberati dalla costrizione a se stessi, possono vivere l'ani-postasia del loro essere mondano (come chiesa invisibile) e in questa esistenza possono sperare di vivere un giorno anche l'enipostasia del loro essere in e con Gesù Cristo»⁶⁴.

Tanto in ambito cristologico, quanto in ambito soteriologico e antropologico, l'opera divina della salvezza si realizza in un'esistenza umana, per così dire, «svuotata» del suo sé e ricolma della Parola di Dio, alla quale l'uomo corrisponde con la fede. Questo suo carattere nascosto riflette una determinata visione del rapporto tra escatologia e storia, il cui assioma fondamentale è che l'*eschaton* si esprime nella storia solo mediante la parola (*solo verbo*) e l'uomo ne è reso partecipe solo mediante la fede (*sola fide*). Nella storia non c'è da compiere un'opera ulteriore che prolunghi l'opera di Dio. Si tratta solo di annunciare, testimoniare, «ripresentare/rappresentare»⁶⁵ l'opera già compiuta da Dio. Proprio per questo le categorie adeguate a esprimere il coinvolgimento dell'uomo nell'opera di Dio sono soltanto la parola e la fede. «La differenza fondamentale tra agire di Dio e agire della chiesa è conservata proprio per il fatto che la parola, per così dire, utilizza un'opera di Dio già compiuta e non bisognosa di integrazione»⁶⁶. Resta esclusa la possibilità di un coinvolgimento attivo dell'uomo nell'opera di salvezza, quale che sia il modo di pensarlo. L'*homo cum Deo* è nella storia sempre solo un credente, che accoglie l'opera compiuta da Dio, un *opus operatum*, non *perficiendum*⁶⁷. Pur

⁶⁴ *Ivi*.

⁶⁵ In questo senso Jüngel è disponibile ad accettare la concezione cattolica del sacramento come «*repraesentatio Christi*» (espressa, ad esempio, nel concilio di Trento, cf DS 1740), purché sia compatibile col quadruplice «solo» della giustificazione. Cf JÜNGEL, «Die Kirche als Sakrament?», 320-321: «Si può intendere il concetto di ripresentazione [*Repräsentation*] simbolico-reale anche in modo diverso dal pensare che la chiesa che *ripresenta* Gesù Cristo *ripeta* o *metta in opera* la sua realtà. [...] *Rappresentazione* [*Darstellung*] è una possibile traduzione di *repraesentatio*. Dunque non *necessariamente* l'autocomprensione della chiesa cattolica come una realtà che ripresenta la definitiva realizzazione della volontà salvifica di Dio in Gesù Cristo e con ciò la designazione della chiesa come evento sacramentale è da rigettare *a limine* in quanto non evangelica. Se *testimonianza* e *rappresentazione* della realtà di Gesù Cristo non sono in alternativa, anche *testimonianza* e *ripresentazione* non necessariamente lo sono [...]. È compatibile ciò con la giustificazione del peccatore compiuta solo per grazia, solo in Gesù Cristo, alla quale il peccatore partecipa solo mediante la parola e solo per la fede? Se è possibile raggiungere un'intesa su questo punto, ci si può intendere anche su molti altri punti, sto per dire: su tutti (ma il *Corpus Iuris Canonici*)».

⁶⁶ *Ivi*, 326.

⁶⁷ *Ivi*, 324.

accettando l'idea di una «strumentalità» dell'uomo al servizio dell'opera di Dio, essa rimane sempre una strumentalità del tutto esterna e passiva: l'uomo annuncia e comunica soltanto ciò che Dio ha fatto, ma non ha la possibilità di un fare sia pure subordinato a quello di Dio. Per la teologia luterana, sotto questo aspetto non c'è differenza tra la condizione dell'uomo prima e dopo la giustificazione. L'opera dell'uomo può essere sempre solo espressione, segno e frutto della giustificazione già avvenuta, ma in nessun modo causa di essa, neppure per conservare o aumentare la grazia ricevuta. Ciò vale anche per la chiesa: non si può mai affermare che l'uomo è salvato da Dio e dalla chiesa, e dunque che un'azione della chiesa *opera in qualche modo* la salvezza⁶⁸. Nella terminologia di Jüngel questa potrebbe essere detta una indebita confusione dei tempi storici (*historisch*). L'identità storico-personale (*geschichtliche*) dell'*homo cum Deo* è già escatologicamente realizzata, ma la sua attuazione ontico-esistenziale non può darsi che in una interruzione e svuotamento e in una tensione verso qualcosa che non è ancora presente, rispetto al quale – per dirla con le famose parole di Lutero – «la verità è che siamo mendicanti».

Come l'*eschaton* si dà nella storia: questo ci sembra il punto fondamentale di controversia tra luterani e cattolici, quello nel quale probabilmente si annidano equivoci pericolosi. Ci si può, ad esempio, domandare: è possibile che il rapporto tra attività di Dio e attività dell'uomo in Dio debba essere pensato solo in termini o di esclusione del polo umano o di concorrenza per cui ciò che è attribuito all'uomo è tolto a Dio? E se risultasse che piuttosto fa parte della volontà salvifica di Dio che la corrispondenza dell'uomo giustificato a Dio si esprima non solo nella fede, ma anche in un operare ministeriale, che in obbedienza alla Parola di Dio «pone atti concreti di salvezza»⁶⁹? Pensiamo, ad esempio, all'opera degli autori biblici ispirati. Si può dire che il loro operare è solo un accogliere la Parola di Dio e non anche un agire, un produrre in obbedienza ad essa? La presenza di un ministero nella chiesa non significa in fondo proprio questo, e cioè che l'azione di Dio vuole passare attraverso una mediazione umana? E in ultima analisi qual è il ruolo specifico dello Spirito Santo

⁶⁸ Cf *ivi*, 327: «La chiesa ascoltando inizia a esistere e ascoltando sempre di nuovo diventa ciò che è, la rappresentazione adeguata dell'opera e della parola di Dio. Nella sua passività estremamente vivace rappresenta nel modo più originario l'attività di Dio. In tal modo essa preserva il suo parlare proveniente da questo ascolto e il suo celebrare i sacramenti dal fraintendimento, per cui sarebbe l'agire della chiesa che *opera* in qualche modo la nostra salvezza».

⁶⁹ SESBOÛÉ, «Y a-t-il une différence séparatrice entre les ecclésiologies catholique et protestante?», 10.

nel coinvolgimento dell'uomo nell'opera salvifica di Gesù Cristo?⁷⁰ Per rispondere a queste e simili domande sarà necessario eseguire un'ulteriore verifica delle proprie posizioni sulla base della Sacra Scrittura, a cui del resto anche la *Risposta della chiesa cattolica alla Dichiarazione congiunta*⁷¹ e la *Dichiarazione ufficiale comune*⁷² invitano. Dal chiarimento di questo cruciale intreccio di questioni dipende il progresso del dialogo e la possibilità di un consenso sui punti che rimangono ancora controversi e separanti. Chiarire per unire: è proprio questo l'impegno comune a cui la ricerca di Jüngel ci stimola e incoraggia.

SAVERIO CANNISTRÀ

Via S. Matteo in Arcetri, 18
50125 Firenze

22 febbraio 2001

⁷⁰ Ci si limita appena ad accennare a un ambito problematico che richiederebbe di essere studiato appositamente. Nel complesso mi sembra che la teologia di Jüngel riveli una carenza fondamentale riguardo al ruolo dello Spirito Santo nell'economia della salvezza. È una ricchissima teologia della Parola (e della giustificazione per la parola), ma trascura quasi del tutto la teologia dello Spirito (e della santificazione per opera dello Spirito). In generale, Jüngel parla assai poco dello Spirito (nel libro in questione praticamente non ne fa menzione; cf indice analitico). Inoltre, quando ne parla, non sembra lasciare spazio a una reale distinzione tra l'opera di Gesù Cristo e l'opera dello Spirito, tra la missione del Figlio e la missione dello Spirito. È uno Spirito, per così dire, concepito sul modello della Parola. Ma non siamo qui alla presenza di un dato biblico incontestabile, oltre che della tradizione fin dai suoi inizi? La persona di Gesù, come quella del giustificato, è considerata da Jüngel esclusivamente nell'orizzonte della Parola. Ma Gesù è colui che è mosso dallo Spirito e diventa datore dello Spirito. Così nel campo dell'antropologia il rapporto tra lo Spirito e la storia, tra Dio come Spirito e l'uomo rimane in ombra. Ciò probabilmente è all'origine della difficoltà nel considerare il rapporto tra libertà infinita e libertà finita, tra passività e attività, tra fede e amore, nella loro inseparabilità, ma anche irriducibilità. A questo proposito sarebbe forse utile un confronto approfondito con un autore cattolico per molti aspetti vicino a Jüngel, come von Balthasar, che, in particolare nella *Teodrammatica*, ha affrontato questo complesso di questioni in riferimento allo Spirito.

⁷¹ Cf «Risposta della chiesa cattolica alla Dichiarazione congiunta», n. 7, in *Dossier*, 73.

⁷² Cf «Dichiarazione ufficiale comune», in *Dossier*, 84.