Angelo Maffei

LA DOTTRINA DELLA GIUSTIFICAZIONE IN LUTERO:
TEMI E CONTESTI

SOMMARIO: I. INTRODUZIONE: 1. *Il principio protestante*; 2. *La giustificazione e il suo contesto* – II. LUTERO INTERPRETE DELLA SCRITTURA: 1. *I primi commenti biblici*; 2. *Il Commento alla lettera ai Romani*; 3. *L'esperienza del peccato*; 4. *L'imputazione della giustizia divina*; 5. *Simul peccator et iustus* – III. LA PENITENZA: 1. *Il rilievo del sacramento della penitenza per la dottrina della giustificazione*; 2. *L'assoluzione dichiarativa*; 3. *La parola e la fede* – IV. LA THEOLOGIA CRUCIS: 1. *Le ricorrenze della formula*; 2. *La disputa di Heidelberg* – V. CONCLUSIONE

I. INTRODUZIONE

La dottrina della giustificazione è unanimemente riconosciuta come tema centrale della teologia di Martin Lutero. Questa tesi trova conferma in quanto lo stesso Riformatore afferma nel 1537 in una disputa, introducendo la quale dichiara che «l'articolo della giustificazione è maestro e principe, signore, rettore e giudice su ogni genere di dottrina, che conserva e governa ogni dottrina ecclesiastica e sostiene la nostra coscienza dinanzi a Dio»¹. Nel momento in cui una teologia che nella giustificazione trova il suo centro è posta a servizio di un progetto di riforma è evidente che sarà soprattutto la realtà della Chiesa – la sua comprensione teologica, la sua pratica liturgica, le sue istituzioni – il campo in cui la dottrina della giustificazione sarà chiamata a dispiegare la sua funzione critica. A tale funzione allude la formula che qualifica la giustificazione come *articulus stantis aut cadentis ecclesiae*², riconoscendolo come criterio sulla base del quale è possibile stabilire l'esserci o meno della Chiesa.

¹ *Die Promotionsdisputation von Palladius und Tilemann* (1. Juni 1537), in *D. Martin Luthers Werke Kritische Gesamtausgabe. 39 Band. Erste Abteilung*, Hermann Böhlau Nachfolger, Weimar 1926 [WA 39/I], 205, 2-5.

² La formula non si trova alla lettera negli scritti di Lutero, ma in termini simili, commentando il Sal 130,4 [*Quia apud te propiciatio est, et propter legem tuam sustinui te Domine*], dopo aver affermato che la *propiciatio* di cui parla il salmista e sulla qua-

1. *Il principio protestante*

La convinzione della centralità della giustificazione è stata ampiamente recepita dalla teologia luterana che, in alcuni casi, ha assegnato a questo articolo di fede un rango superiore ad ogni altro nella sistematica teologica e l'ha riconosciuto come cardine della definizione dell'identità confessionale protestante. Ciò che definisce la forma protestante della Chiesa ha così potuto essere individuato nel XIX secolo sulla base della convergenza tra un *principio materiale*, costituito appunto dalla dottrina della giustificazione, e un *principio formale* rappresentato dall'autorità esclusiva spettante alla Sacra Scrittura³. In questo modo però, nonostante la dichiarata volontà di riproporre la concezione luterana, si assume una prospettiva significativamente diversa da quella del Riformatore. Con buoni motivi, Albrecht Peters osserva al riguardo che l'articolo della giustificazione solo in forza della giustizia esterna di Gesù Cristo per Lutero non è affatto «una sorta di assioma da cui si possono dedurre tutte le proposizioni teologiche; non è il “principio materiale” della Riforma accanto al “principio formale” della Scrittura; naturalmente, la giustificazione è ancor meno un dogma isolato, accanto a molti altri. L'espressione *articulus stantis aut cadentis ecclesiae* segnala piuttosto il limite che deve sempre di nuovo essere preso sul serio in ogni sana teologia»⁴.

Non intendiamo qui riprendere i temi del vivace dibattito contemporaneo sull'uso della dottrina della giustificazione come criterio per l'annuncio e le strutture ecclesiali. Vorremmo invece rileggere alcuni testi nei quali la concezione luterana della giustificazione prende forma e i suoi tratti caratteristici sono stati progressivamente definiti, per mettere in luce in quale contesto tale elaborazione è avvenuta. L'attribuzione di un ruolo eminente alla dottrina della giustificazione suscita infatti non di rado l'im-

le il peccatore deve fare affidamento è «non nostrum meritum aut iusticia nostra, sed gratuita remissio peccatorum, ignoscentia et indulgentia per Christum» (WA 40/III, 349, 22-23), egli afferma: «Sic audivistis heri, quod iste versus sit Summa doctrinae Christianae et ille sol qui illuminat Sanctam ecclesiam dei, quia isto articulo stante stat Ecclesia, ruente ruit Ecclesia» (WA 40/III, 352, 1-3).

³ Sull'origine dello schema cf C. AXT-PISCALAR, *Der Grund des Glaubens. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung zum Verhältnis von Glaube und Trinität in der Theologie Isaak August Dorners*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990, 7-34.

⁴ A. PETERS, *Rechtfertigung*, Mohn, Gütersloh 1990², 31 (quando non indicato altrimenti, le traduzioni sono dell'autore dell'articolo).

pressione che ciò comporti un suo isolamento dal contesto in cui ha avuto origine e trova la sua collocazione. Analogamente, l'intenzione di farne valere la funzione critica tende a occultare il nesso organico esistente tra l'azione di Dio che giustifica e il luogo ecclesiale-sacramentale nel quale la parola del vangelo raggiunge le persone, suscita la fede e rende giusti di fronte a Dio.

2. *La giustificazione e il suo contesto*

Il processo che, al fine di far valere la singolarità della dottrina della giustificazione, finisce per isolarla dal suo contesto è iniziato all'interno della tradizione luterana già nel periodo dell'ortodossia protestante. Nella seconda metà del XVI secolo e lungo tutto il XVII secolo la teologia luterana persegue infatti l'intento di proporre una formulazione il più possibile esatta e completa della dottrina biblica della giustificazione, così come era stata riscoperta da Lutero, ma assume al tempo stesso un linguaggio diverso da quello biblico. Essa perde così l'ampiezza dell'orizzonte delle diverse categorie con cui gli scritti neotestamentari parlano della salvezza cristiana e, soprattutto, si rafforza la tendenza a dimenticare il legame con la concreta esperienza credente la cui presenza è costante nel discorso di Lutero sulla giustificazione.

Nella teologia contemporanea, è soprattutto l'attribuzione alla dottrina della giustificazione del significato di «criterio» per la dottrina e le strutture della Chiesa ad assumere un grande rilievo, anche nel dibattito ecumenico⁵. In questo modo la dottrina della giustificazione cessa di essere considerata come principio materiale, anzitutto in riferimento al suo contenuto dogmatico, per essere considerata anzitutto nella sua valenza critica e, come suggerisce Risto Saarinen, svolge in sede teologica una funzione analoga a quella assegnata da Kant nella *Critica della ragion pura* ai criteri della conoscenza autentica. Lo studioso finlandese sostiene a questo proposito che è Hans Joachim Iwand «il primo teologo che, verso il 1930 parla della dottrina della giustificazione come criterio di tutta la fede cristiana [...]». Il concetto di criterio presenta affinità con il linguaggio della teologia dialettica, in particolare con i concetti di critica e crisi. Per quanto riguarda la funzione teologica della dottrina della giustificazione

⁵ Cf A. MAFFEIS, *Giustificazione. Percorsi teologici nel dialogo tra le Chiese*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, 181-215.

in Iwand, egli unisce i tratti della filosofia neokantiana della religione di Rudolf Herrmann con la presentazione assiomatica della giustificazione di Martin Kähler»⁶. Gli sviluppi conosciuti dalla dottrina della giustificazione nella teologia dei secoli successivi alla Riforma possono certamente essere giudicati legittimi, ma è innegabile che modificano in modo non marginale la prospettiva originaria di Lutero. Al fine di cogliere la peculiarità di tale prospettiva vogliamo proporre alcuni sondaggi relativi al contesto in cui è maturata la concezione luterana della giustificazione.

II. LUTERO INTERPRETE DELLA SCRITTURA

1. *I primi commenti biblici*

«Di professione Lutero era esegeta, *Professor in bibliis*, professore di Sacra Scrittura. [...] Abbiamo così un indizio decisivo circa il carattere proprio della sua teologia. Essa era inoltre radicata nella preghiera quotidiana dei Salmi, che faceva parte della vita di un eremitano agostiniano; ai Salmi ha dedicato la sua attenzione scientifica in modo particolare. Chiesa e aula erano così in stretta e precisa connessione tra di loro. Come sacerdote religioso inoltre, già prima di diventare professore, doveva predicare regolarmente. Egli ha continuato a farlo anche da professore, fino alla fine della sua vita in diverse occasioni, soprattutto nella *Stadtkirche* di Wittenberg e a casa di fronte alla numerosa schiera dei suoi compagni di mensa»⁷.

L'elaborazione della dottrina della giustificazione da parte di Martin Lutero avviene nel contesto dell'insegnamento di esegesi biblica svolto nei primi anni della sua attività accademica. Il Riformatore infatti, dopo aver conseguito nel 1512 il dottorato in teologia nell'università di Wittenberg, l'anno successivo ha iniziato nella medesima università la sua carriera come professore di Sacra Scrittura, esordendo con un corso sui Salmi (1513-1515). La scelta di questo libro biblico è legata probabilmente al suo uso nella preghiera liturgica, ma anche all'importanza che esso aveva per la formazione spirituale del credente e come specchio per esaminare la coscienza. In questa prima prova esegetica Lutero segue la metodolo-

⁶ R. SAARINEN, «Die Rechtfertigungslehre als Kriterium. Zur Begriffsgeschichte einer ökumenischen Redewendung», *Kerygma und Dogma* 44 (1998) 99.

⁷ O. BAYER, *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*, Mohr Siebeck, Tübingen 2003, VII.

gia tradizionale dell'esegesi medievale, imperniata sui quattro sensi della Scrittura, anche se nelle spiegazioni del testo biblico si annunciano già alcuni temi caratteristici della sua prospettiva teologica matura.

Dopo aver commentato i Salmi, Lutero passa al Nuovo Testamento e nell'arco di tre anni accademici commenta la lettera ai Romani (1515-1516), la lettera ai Galati (1516-1517) e la lettera agli Ebrei (1517-1518). La spiegazione della lettera ai Romani lo pone a contatto diretto con la formulazione paolina del vangelo imperniata attorno alla categoria di *giustizia di Dio* che rivelandosi *giustifica* il peccatore e proprio «a partire da questa lettera si è dischiusa per Lutero la comprensione dell'intera Bibbia»⁸.

2. *Il Commento alla lettera ai Romani*

Nel *Commento alla lettera ai Romani*⁹ si osservano significative novità anzitutto dal punto di vista della metodologia esegetica seguita. Il commento mantiene infatti la forma delle *glossae* e degli *scholia*, ma il ricorso all'allegoria diviene meno frequente¹⁰ e si afferma il doppio registro dell'interpretazione storico-grammaticale e spirituale, cioè teologica, del testo biblico. In questa ridefinizione del metodo esegetico Lutero trae ispirazione da Agostino e, in particolare, dallo scritto *De spiritu et littera* che costituisce un importante punto di riferimento per la sua interpretazione del testo paolino.

L'interpretazione filologica e storica è funzionale alla comprensione teologica del testo biblico, che costituisce il fine principale del lavoro esegetico. Quella di Lutero è dunque un'esegesi orientata soprattutto al contenuto del testo e dominata dallo sforzo di mettere in luce con fedeltà il messaggio dell'apostolo riguardo al peccato e alla grazia, alla fede e alle

⁸ B. LOHSE, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995, 80.

⁹ Cf l'edizione critica in *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 56. Band. Der Brief an die Römer*, Hermann Böhlau Nachfolger, Weimar 1938 [WA 56], 3-528. Traduzioni italiane del testo: M. LUTERO, *La Lettera ai Romani (1515-1516)*, a cura di F. BUZZI, Paoline, Cinisello Balsamo 1991 (a questa traduzione italiana si riferiscono le citazioni) e M. LUTERO, *Lezioni sulla lettera ai Romani (1515-1516)*, Introduzione, traduzione e note a cura di G. PANI, voll. 1-2, Marietti, Genova 1991-1992.

¹⁰ Permane tuttavia anche qualche traccia di interpretazione allegorica, soprattutto riguardo ai testi dell'Antico Testamento citati da Paolo; cf p. es. il commento a Rm 3,13-14 (WA 56, 242-245).

opere. Nel suo lavoro esegetico Lutero incrocia inevitabilmente la tradizione interpretativa della Scolastica. A questo riguardo l'atteggiamento del Riformatore è assai critico. Non solo egli rivolge a più riprese alla teologia medievale il rimprovero di aver frainteso temi centrali del messaggio paolino, ma sembra al tempo stesso prospettare l'ideale alternativo di una teologia che revoca la fiducia concessa in passato alla mediazione filosofica, per assumere il linguaggio biblico come norma fondamentale del discorso teologico. Solo una teologia che rispecchi fedelmente il linguaggio biblico – e paolino in specie – può infatti pretendere di essere autentica teologia cristiana.

L'intento della lettera ai Romani – dichiara Lutero fin dalle prime battute del suo commento – è la demolizione della sapienza umana. «Ecco il contenuto essenziale di questa lettera: da un lato essa distrugge e sradica e annienta ogni sapienza e giustizia della carne (per quanto considerevoli possano essere agli occhi degli uomini ed anche nella nostra reputazione), non importa con quanta sincerità d'animo le si pratici; dall'altro stabilisce, istituisce ed esalta il peccato (per quanto assente esso sia o per quanto lo si ritenesse presente)»¹¹. Sapienza e giustizia sono dunque, rispettivamente nell'ambito del conoscere e dell'agire, designazioni sintetiche di ciò che l'essere umano può compiere servendosi delle proprie facoltà e che, nonostante la loro apparenza positiva, dalla parola divina sono rivelate come frutto del peccato. Esse devono perciò essere sradicate per far posto alla sapienza e alla giustizia che vengono da Dio. *L'humilitas* appare così l'atteggiamento fondamentale da assumere davanti a Dio. «Infatti, ammesso anche che uno, per doti naturali o spirituali che siano, goda presso gli uomini reputazione di uno sapiente, giusto e buono, non è detto che sia stimato allo stesso modo davanti a Dio, specialmente se egli stesso si ritiene tale. Pertanto, in tutti questi casi è necessario che uno si mantenga umile (*oportet se habere in humilitate*), come se non possedesse ancora nulla, e attenda che Dio, per pura misericordia, lo stimi giusto e sapiente»¹².

L'umiltà richiesta al credente non è però frutto di un'autonoma riflessione del soggetto su se stesso, ma è fondata sul riconoscimento del diritto divino e della verità della parola rivolta da Dio all'uomo. Lutero lo sottolinea commentando la citazione del Sal 51,6 in Rm 3,4 (*ut iustificeris*

¹¹ WA 56, 157, 2-6; tr. it. 183.

¹² WA 56, 159, 9-14; tr. it. 187.

in sermonibus tuis et vincas cum iudicaris). In che senso Dio può essere giustificato e da chi? È evidente che non può essere giustificato da nessuno, poiché è la giustizia in persona, né da alcuno può essere giudicato. «Ma Dio è giustificato nelle sue parole, quando il suo dire è da noi accolto e ritenuto giusto e verace; ciò accade mediante la fede prestata alle sue parole. Invece è giudicato nelle sue parole, quando si reputa falso e ingannevole il suo dire: ciò accade a causa dell'incredulità e della "superbia dei pensieri del nostro cuore", appunto come cantò la beata Vergine. [...] Dio è pertanto giustificato in coloro che, in umiltà, rinunziano al loro modo di pensare e gli credono, mentre vince in coloro che si rifiutano di credergli, lo giudicano e lo contraddicono»¹³.

Nel passo citato del commento alla lettera ai Romani si può osservare un evidente legame con la riflessione proposta nel primo corso sui Salmi e, al tempo stesso, la direzione di uno sviluppo di cui è possibile percepire gli indizi. Nei primi commentari biblici Lutero insiste sul fatto che la confessione del peccato rivelato all'uomo dalla parola di Dio è una forma della stessa giustificazione poiché, attraverso l'appropriazione personale del verdetto divino di colpevolezza, il soggetto passa dalla falsità dell'approvazione di se stesso all'atteggiamento corretto, cioè quello dell'accusa di se stesso. E ogni volta che riconosce la propria condizione e accusa se stesso per la colpa che ha commesso, sperimenta di nuovo il perdono¹⁴. Sono dunque giustificati coloro che riconoscono il limite radicale delle capacità personali di realizzare qualcosa, sottomettendosi al giudizio della parola di Dio. La conversione avviene quando il giudizio di Dio, libera dall'illusione e fa «diventare peccatori» e, attraverso questa *metanoia*, Dio rende giusti con un'azione invisibile nell'intimo della persona¹⁵.

¹³ WA 56, 212, 26-30; 213, 4-5; tr. it. 273.

¹⁴ Commentando il Sal 1, nel primo corso sui Salmi Lutero afferma: «“Iudicium” est sententia damnationis, et est proprie, quando quis seipsum accusat, detestatur et condemnat [...] Iustus enim in principio est accusator sui [Prov 18,17]: ideo, etiam si septies cadat in die, toties tamen resurgit, eo quo non excusat se in peccatis, sed mox confitetur et accusat seipsum: quo facto mox dimissa sunt ei peccata et resurrexit» (WA 3, 29, 10-11.16-19).

¹⁵ Cf J. WICKS, *Justification and Faith in Luther's Theology*, in ID., *Luther's Reform. Studies on Conversion and the Church*, Ph. von Zabern, Mainz 1992, 16-17.

3. *L'esperienza del peccato*

Nella visione di Lutero lo sforzo di comprendere l'insegnamento biblico sulla giustificazione è strettamente legato all'esperienza del peccato inteso non come affermazione teorica, ma come percezione personale e consapevole della distanza che separa da Dio e della condanna che incombe sul peccatore. Tale condanna deriva dal fatto che conosciamo la legge di Dio ma non la osserviamo; di questo diventiamo consapevoli attraverso la lotta interiore che ci porta a riconoscerci peccatori. In linea con la concezione penitenziale familiare alla tradizione monastica, l'*humilitas* viene messa in risalto come dimensione costitutiva della fede nella quale il credente rinuncia alla superba affermazione di sé e si sottomette al giudizio di Dio. L'idea che nel giudizio pronunciato su di sé nella penitenza il credente anticipa il giudizio finale proviene da Agostino ed è presente nella tradizione medievale. Lutero si colloca in questa linea e al tempo stesso radicalizza questa visione. «In quanto *verbum crucis* il Vangelo è orientato alla fede che, nell'umiltà, fa morire e infrange la signoria dei desideri peccaminosi. Dove l'uomo nel giudizio pronunciato su di sé nella penitenza prende su di sé il giudizio di Dio, avviene al tempo stesso in lui la giustizia di Dio. Corrispondentemente il Vangelo ha il carattere di *iudicium Dei* e *iustitia Dei*»¹⁶.

Il tema della fede si annuncia qui in tutta la sua importanza, anche se essa viene compresa ancora prevalentemente come accettazione del giudizio divino sulla persona e come autoaccusa, mentre la fiducia nella promessa di perdono contenuta nel Vangelo non si trova ancora in evidenza. Credere significa dunque anzitutto dare ragione a Dio e alle sue parole. «Dio nelle sue parole non può diventare sapiente, giusto, verace, forte, buono ecc., se noi non gli crediamo e, dandogli ragione, non confessiamo di essere stolti, ingiusti, bugiardi, deboli, cattivi. Occorrono dunque umiltà e fede. Ciò che si è detto esige e stabilisce soltanto questo, che noi diventiamo radicalmente un nulla, veniamo privati di tutto, ci spogliamo di noi stessi e diciamo con il Profeta: “Contro te solo ho peccato, affinché tu sia giustificato nelle tue parole”»¹⁷. Nello sviluppo successivo della

¹⁶ K.-H. ZUR MÜHLEN, *Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1972, 34.

¹⁷ WA 56, 218, 7-16; tr. it. 281.

riflessione luterana, accanto all'appropriazione dell'accusa, assumerà via via un rilievo maggiore la dimensione fiduciale della fede che si affida alla promessa di perdono proclamata nel Vangelo.

Se la coscienza del peccato e l'appropriazione personale del giudizio divino di condanna sono elementi essenziali, esse rimandano alla realtà oggettiva del peccato e alla signoria che esso esercita nell'esistenza umana. In linea con la concezione agostiniana della *concupiscentia*, Lutero mette in luce la frattura profonda che il soggetto avverte in sé. «Se ci esaminiamo con diligenza troveremo sempre in noi almeno un resto della carne, in forza del quale siamo inclini a cercare noi stessi: maldisposti nei confronti del bene, portati al male. Infatti, se in noi non ci fosse tale resto del peccato e cercassimo Dio con cuore puro, certo la nostra realtà umana si dissolverebbe immediatamente e l'anima si levrebbe in volo verso Dio»¹⁸. Nella sfera del corpo è particolarmente facile «avvertire come, in queste cose, cerchiamo e amiamo noi stessi, ripiegati e ricurvi su di noi, almeno col cuore, se proprio non possiamo esserlo con le opere»¹⁹. Più difficile è percepire questo ripiegamento su se stesso del cuore umano nella sfera delle cose spirituali perché l'amore per queste realtà appare a prima vista onesto e buono. Uno sguardo non superficiale rivela tuttavia il carattere illusorio di questa convinzione perché anche queste cose le facciamo «*non propter Deum, sed propter nos*»²⁰.

Questa allusione alla dimensione teologica del peccato ne indica la radice ultima, che Lutero definisce come *ripiegamento del cuore su se stesso* e come *assenza del timore di Dio*: «La nostra natura, per il vizio del primo peccato, è ricurva in modo così profondo su di sé (*in seipsam incurva*), che non solo piega verso di sé gli ottimi doni di Dio e ne gode [...] ma non si rende neanche conto di cercare ogni cosa, Dio compreso, per se stessa, in modo iniquo, storto e perverso»²¹. Nel testo paolino Lutero coglie l'idea di un peccato che la dottrina medievale del peccato originale ha compreso solo in minima parte. Il peccato *originale* non è primariamente il peccato di Adamo, compiuto all'inizio della storia umana, ma è

¹⁸ WA 56, 258, 8-14; tr. it. 342.

¹⁹ WA 56, 258, 27-28; tr. it. 343.

²⁰ WA 56, 259, 4.

²¹ WA 56, 304, 25-29; tr. it. 415.

il peccato *radicale*²², cioè la concupiscenza che sta all'origine e alla radice di ogni azione umana e la inquina anche quando essa è materialmente conforme alla legge.

Sulla base di questa lettura della lettera ai Romani, Lutero respinge la tesi della teologia scolastica che definisce il peccato come «*privatio seu carentia iustitiae originalis*» e ritiene che questa giustizia, come la sua mancanza, abbiano la loro sede «*in voluntate tantum subiective*»²³, identificando così la giustizia con la conformità della volontà umana alla volontà di Dio. Questa visione non è in grado di cogliere la profondità e l'ampiezza del guasto che il peccato ha introdotto nella creatura umana così come è messa in luce da Paolo. Infatti

secondo l'Apostolo e la semplicità del modo di pensare in Cristo Gesù, il peccato originale non è soltanto la privazione di una qualità nella volontà, anzi non consiste neppure semplicemente nella privazione di luce dell'intelletto, di forza nella memoria; no, esso, in senso vero e proprio, è la privazione totale del corretto funzionamento e della capacità d'esercizio di tutte le facoltà, tanto del corpo quanto dell'anima, insomma dell'uomo intero, interiore ed esteriore. Inoltre esso è la stessa inclinazione al male, la nausea nei confronti del bene, la ripugnanza della luce e della sapienza; e viceversa: è amore dell'errore e delle tenebre, fuga e orrore di fronte alle opere buone e corsa verso il male²⁴.

Si delinea così la visione della condizione umana soggetta al peccato che non può essere pensata secondo lo schema che nel peccatore distingue un'ontologia creaturale intatta e una modificazione accidentale in cui consisterebbe lo stato di peccato, perché in questo modo non si coglie la profondità con cui il peccato ha sconvolto e rovinato la stessa costituzione creaturale dell'essere umano.

Poiché non solo la capacità umana di agire in modo conforme alla legge divina è compromessa, ma lo è anche la capacità di conoscere la propria condizione davanti a Dio, solo la parola di Dio, sotto forma di legge che accusa l'uomo delle sue trasgressioni, permette di conoscere la realtà e la profondità del peccato. La propria condizione di peccato è colta dunque

²² «Secundum, sc. "peccatum", quod "Hataa" dicitur et ubique ferme peccatum interpretatur, Ipsum peccatum radicale in nobis sive concupiscentia ad malum» (WA 56, 277, 11-13).

²³ WA 56, 312, 2-4.

²⁴ WA 56, 312, 6-12; tr. it. 429.

solo con un atto che ha la medesima struttura dell'atto di fede e che Lutero descrive con un linguaggio a prima vista paradossale: «*Etsi nos nullum peccatum in nobis agnoscamus, credere tamen oportet, quod sumus peccatores*»²⁵. Il Riformatore stabilisce così un parallelo tra la giustizia di Dio che vive in noi per mezzo della fede e il peccato del quale solo la fede ci rende consapevoli: «Per sola fede bisogna credere che noi siamo peccatori, poiché ciò non ci risulta evidente, anzi più spesso sembra che non ne siamo affatto consapevoli. Per questo bisogna attenersi al giudizio di Dio e credere alle sue parole con cui egli ci dichiara ingiusti, poiché egli non può mentire»²⁶.

4. *L'imputazione della giustizia divina*

Solo la giustizia di Dio è in grado di vincere il peccato che domina la creatura umana e di restituirle la capacità di stare davanti a lui. Ma che cosa intende l'Apostolo quando parla della *iustitia Dei*? L'interpretazione luterana del testo paolino prende le distanze da una concezione della giustizia come attributo divino, sulla base del quale Dio giudica l'uomo e punisce il suo peccato. Anche se questa opinione in sé non è del tutto falsa, secondo il Riformatore, non coglie il tema centrale della lettera ai Romani, nella quale si parla non «*de iustitia, qua ipse iustus est, sed qua iustus est et nos iustificat et ipse respectu nostri solus iustus*»²⁷. Infatti, proprio questa giustizia è messa in luce dalla nostra ingiustizia, una volta che tale ingiustizia sia riconosciuta e confessata.

Procedendo in forma più sistematica nell'analisi del concetto di giustizia, Lutero distingue tre sensi in cui si può affermare che Dio è giusto, manifesta la sua giustizia e agisce in conformità ad essa. Dio è giusto in primo luogo perché punisce gli ingiusti e manifesta la sua giustizia nel punire l'ingiustizia umana. In secondo luogo, la nostra ingiustizia diviene occasione per la manifestazione della superiorità della giustizia di Dio rispetto all'agire umano. «Ma – conclude Lutero – se si considerano questi due modi, non si comprende l'Apostolo in questo passo [Rm 3,7], poiché la giustizia di Dio, così intesa, è quella interna e formale. Secondo un terzo

²⁵ WA 56, 231, 6-7.

²⁶ WA 56, 231, 9-12; tr. it. 299.

²⁷ WA 56, 215, 16-17.

modo di intendere, [Dio è giustificato] quando giustifica gli empi e infonde la grazia (*quando impios iustificat et gratiam infundit*), ovvero: quando è creduto giusto nelle sue parole. Infatti, mediante tale esser creduto [giusto], egli giustifica, cioè considera giusti gli uomini. Perciò questa giustizia è detta giustizia della fede e [giustizia] di Dio»²⁸.

Per descrivere il modo in cui la giustizia divina è comunicata all'uomo che si riconosce peccatore e privo della vera giustizia, Lutero ricorre ai verbi *reputare, imputare, haberi* e ai sostantivi derivati. La scelta dell'idea di *imputazione*, che nei secoli successivi è stata al centro di innumerevoli controversie, obbedisce all'esigenza di sottolineare l'origine divina della salvezza umana e la necessità di non perdere di vista neppure per un momento la totale dipendenza della creatura umana dal dono divino. «Dio infatti non ci vuole salvare mediante la nostra propria giustizia e sapienza, ma per mezzo di una giustizia e di una sapienza che provengono dall'esterno; non mediante una giustizia che derivi e nasca da noi, ma per mezzo di quella che viene a noi provenendo da un altro luogo; non mediante quella che germina dalla nostra terra, ma mediante la giustizia che viene dal cielo»²⁹. La giustizia donata al peccatore non può perciò essere concepita come una qualità che inerisca all'essere umano e gli sia propria – come riteneva la teologia medievale che aveva definito la grazia come *habitus* – ma rispetto all'uomo deve rimanere *externa* e *aliena*. All'origine della vera giustizia si trova dunque la considerazione che Dio ha del peccatore quando non tiene conto del suo peccato, ma gli attribuisce la sua giustizia. «*Ideo omnes in iniquitate i. e. iniustitia nascimur, morimur, sola autem reputatione miserentis Dei per fidem Verbi eius Iusti sumus*»³⁰.

Karl-Heinz zur Mühlen ha messo in risalto l'importanza della tradizione mistica per comprendere lo sviluppo della comprensione luterana della giustificazione. In particolare le espressioni *extra se* ed *extra nos* che riassumono la prospettiva caratteristica di Lutero presentano singolari punti di contatto con la concezione mistica dell'*amor extaticus* che porta l'amante a uscire da sé verso l'amato. «Trasferendo la funzione dell'*amor extaticus* alla *fides*, Lutero assume la formula *extra se* o *extra nos* per caratterizzare la *iustitia fidei*. In sé l'uomo non è altro se non peccatore, *extra se* nella fede in Cristo egli è invece al tempo stesso giusto. [...] L'*extasis* si compie

²⁸ WA 56, 220, 7-11; tr. it. 283.

²⁹ WA 56, 158, 10-13; tr. it. 185-186.

³⁰ WA 56, 287, 22-24.

per Lutero non senza parole e in silenzio nella pura intimità dell'uomo, ma nella *cognitio fidei* in cui all'uomo, attraverso la fede, è rivelato mediante la parola il suo essere come essere *coram Deo*. L'*extra nos* mistico non è quindi un argomento contro l'interpretazione forense della dottrina della giustificazione di Lutero, ma ne assicura piuttosto la retta comprensione»³¹. Altri studiosi, come Bernhard Lohse, pur non escludendo che l'*extra nos* della *iustitia aliena* derivi dalla mistica e si possa collegare con i temi del *raptus* e dell'*extasis*, sottolineano che è un'approfondita comprensione della Scrittura l'elemento decisivo che ha permesso a Lutero di mettere in luce il carattere esterno del dono della salvezza. A conferma di questa lettura indicano il fatto che la formula *extra nos* non appare con particolare frequenza nei primi scritti di Lutero e inoltre «nel corso sulla lettera ai Romani appare in connessione con concetti come quello della *aliena iustitia* o della *extranea iustitia*, i quali evidentemente non sono presi dal contesto mistico. Per quanto sia importante questa formula già nel corso sulla lettera ai Romani, la concezione di Lutero della giustificazione non può però essere sviluppata esclusivamente a partire da essa»³².

5. *Simul peccator et iustus*

L'ammonimento a non legare a una singola formula la comprensione luterana della giustificazione vale, in modo analogo, anche per la metafora giudiziale dell'imputazione la quale, nonostante l'indubbia importanza che Lutero le assegna, non rappresenta tuttavia l'unica chiave di lettura utilizzata per comprendere l'annuncio di salvezza proclamato da Paolo nella lettera ai Romani. Nel commento di Lutero ricorre anche la metafora del medico che si prende cura del malato fino a portarlo alla completa guarigione. Se dunque la giustizia attribuita all'uomo proviene dall'esterno, non per questo essa rimane totalmente estrinseca e priva di efficacia in chi la accoglie nella fede.

Con il modello forense dell'imputazione è coerente la concezione della presenza simultanea in chi crede di peccato e giustizia, a seconda del punto di vista da cui si considera la condizione del credente. La coppia di avverbi *intrinsece/extrinsece* esprime la differenza del punto di vista.

³¹ K.-H. ZUR MÜHLEN, *Nos extra nos*, 114; cf 93-116.

³² B. LOHSE, *Luthers Theologie*, 81.

I santi, intrinsecamente, sono sempre peccatori; perciò sono sempre giustificati estrinsecamente. Invece gli ipocriti, intrinsecamente, sono sempre giusti; perciò sono sempre peccatori estrinsecamente. «Intrinsecamente», dico, cioè come siamo in noi stessi, ai nostri occhi, nella stima che abbiamo di noi stessi; invece, con «estrinsecamente», intendo come siamo davanti a Dio, nella considerazione che egli ha di noi. Dunque noi siamo estrinsecamente giusti, quando non lo siamo da noi stessi né a motivo delle nostre opere, ma solo grazie alla considerazione di Dio. Infatti la sua considerazione non sta in noi né è in nostro potere; dunque neanche la nostra giustizia si trova in noi né è in nostro potere. [...] Invece, intrinsecamente, siamo peccatori, per la natura dei relativi; se siamo giusti solo perché Dio ci reputa tali, non siamo tali per il fatto di vivere e di operare. Perciò, intrinsecamente e per quanto dipende da noi, siamo sempre malvagi³³.

L'immagine dell'azione del medico suggerisce invece, oltre al duplice punto di vista da cui considerano la malattia il medico e il malato, il processo graduale di guarigione che ha come meta la sconfitta definitiva del peccato nell'esistenza del credente. Commentando Rm 4,7, Lutero paragona la condizione del peccatore a quella di un malato che riceve aiuto da un medico capace di guarire la sua malattia. Egli si interroga in particolare sulla condizione del malato al quale il medico ha prescritto il rimedio per la sua malattia.

È forse sano questo ammalato? No, ma è insieme ammalato e sano. In realtà, è malato; ma è sano per la sicura promessa del medico (*aegrotus in rei veritate, sed sanus ex certa promissione medici*), al quale egli crede. Il medico, da parte sua, lo considera già come sano, poiché è sicuro di guarirlo; infatti, ha già incominciato a curarlo e non ha considerato per lui questa malattia come una condanna a morte. Allo stesso modo Cristo, il nostro Samaritano, prendendosi cura del suo malato, cioè dell'uomo mezzo morto, l'ha portato alla locanda per curarlo; e, dopo avergli promesso una guarigione totale e perfetta, ha cominciato a guarirlo per la vita eterna. Non gli imputa il peccato, cioè le sue concupiscenze, per la morte; ma, nella speranza della guarigione promessa, gli vieta frattanto di fare e di omettere ciò che potrebbe ostacolare la guarigione e fomentare il peccato, cioè la concupiscenza. È forse perfettamente giusto [quest'uomo]? No: è insieme peccatore e giusto (*simul peccator et iustus*); peccatore in realtà, ma giusto alla considerazione di Dio e alla sicura promessa che Dio intende liberarlo dal peccato, fino a guarirlo perfettamente (*peccator re vera, sed iustus ex reputatione et promissione Dei certa, quod liberet ab illo, donec perfecte sanet*). Perciò egli è perfettamente sano

³³ WA 56, 268, 27-269, 10; tr. it. 361.

nella speranza, mentre in realtà è peccatore (*sanus perfecte est in spe, in re autem peccator*). Tuttavia possiede l'inizio della giustizia, per chiedere [d'essere giustificato] sempre di più, sapendo di essere sempre ingiusto³⁴.

Nella formula che descrive il credente come *simul peccator et iustus* trova espressione il duplice punto di vista da cui la condizione umana può essere considerata, ma la metafora dell'azione del medico suggerisce una concezione della salvezza come progressiva guarigione che troverà escatologicamente il suo compimento. «Dunque questa vita è tempo di cura per guarire dal peccato; non è una vita priva di peccato, in cui la cura sia già terminata e la salute bell'è acquisita. La Chiesa è il ricovero, l'infermeria per persone ammalate destinate ad essere guarite. Il cielo, invece, è il palazzo dei sani e dei giusti»³⁵.

Lutero non vede dunque contraddizione tra la descrizione della giustificazione come evento che si caratterizza per la presenza simultanea di peccato e giustizia nel credente e la descrizione della medesima come processo di progressiva trasformazione della creatura umana, benché nella storia il cammino verso la giustizia non sia mai compiuto in modo definitivo, ma debba essere ripreso sempre di nuovo. Quest'ultimo schema, imperniato sull'idea di movimento verso una meta, appare anche nel commento a Rm 12,2 (*Reformamini in novitate sensus vestri*) dove, sorprendentemente, Lutero fa ricorso a categorie aristoteliche.

Infatti, come nelle cose naturali, secondo Aristotele, si danno cinque gradi: non-essere, divenire, essere, azione, passione (cioè privazione, materia, forma, operazione, passione), così è anche per lo spirito: il «non-essere» è la realtà senza nome e l'uomo nei suoi peccati; il «divenire» è la giustificazione; l'«essere» è la giustizia; l'«opera» è l'agire e il vivere da giusti; il «patire» è l'esser resi perfetti e portati a compimento. Questi cinque aspetti sono – per così dire – sempre in movimento nell'uomo. Qualunque cosa possa trovarsi nell'uomo, prescindendo rispettivamente dal primo non-essere e dall'ultimo essere (infatti tra questi due estremi, cioè tra il non-essere e il patire, si dà sempre il susseguirsi di quei tre, cioè il divenire, l'essere e l'agire) –, mediante la nuova nascita egli passa dal peccato alla giustizia, e così dal non-essere,

³⁴ WA 56, 272, 7-21; tr. it. 365-366.

³⁵ WA 56, 275, 25-28; tr. it. 369; cf G. PANI, *Martin Lutero. Lezioni sulla lettera ai Romani (Römerbriefvorlesung 1515-1516). I riferimenti ad Agostino - La giustificazione*, Pubblicazioni Agostiniane, Roma 1983, 93-100; G. IAMMARRONE, *Il dialogo sulla giustificazione. La formula «simul iustus et peccator» in Lutero, nel Concilio di Trento e nel confronto ecumenico attuale*, Edizioni Messaggero, Padova 2002, 27-67.

mediante il divenire, all'essere. Avvenuto ciò, l'uomo opera in modo giusto. Ma da questo stesso essere nuovo, che in verità è un non-essere, progredendo, passa in un altro essere nuovo, mediante la passione (cioè mediante l'esser fatto altro), passa in un essere migliore, e da questo passa, di nuovo, in un altro. Perciò è verissimo che l'uomo è sempre in privazione, sempre in divenire, [ovvero] in potenza e materia, ed è sempre in atto. Così infatti Aristotele filosofa sulle cose e fa bene, ma essi non lo intendono così. L'uomo si trova sempre nel non-essere, nel divenire, nell'essere; sempre in privazione, sempre in potenza, sempre in atto; sempre nel peccato, nella giustificazione, nella giustizia; cioè: egli è sempre peccatore, sempre penitente, sempre giusto! Infatti proprio perché si pente, diventa giusto da non-giusto. Dunque il pentimento è il termine medio tra l'ingiustizia e la giustizia. Così egli è nel peccato, relativamente al punto di partenza; e nella giustizia relativamente al punto di arrivo. Dunque: se ci pentiamo sempre, siamo sempre peccatori, tuttavia siamo per ciò stesso giusti e veniamo giustificati; in parte siamo peccatori, in parte giusti; cioè: non siamo nient'altro che penitenti (*si ergo semper poenitemus, semper peccatores sumus, et tamen eoipso et iusti sumus ac iustificamur, partim peccatores, partim iusti i. e. nihil nisi poenitentes*)³⁶.

Lo schema secondo cui Lutero presenta la penitenza in questo testo è quello classico della scolastica che concepisce la conversione come un movimento, un *motus* dall'ingiustizia alla giustizia, dall'attaccamento al peccato, attraverso il distacco dal peccato, all'amore di Dio. In Lutero si può osservare il permanere di questo schema, anche se il ricorso alle categorie dell'essere e del non-essere sembra sottolineare la profondità con cui il peccato ha intaccato la creatura umana e la radicale novità offerta dalla giustizia donata da Dio al peccatore. Il passaggio non si compie tuttavia in modo lineare e irreversibile, ma la penitenza è intesa piuttosto come passaggio continuo dal non essere all'essere, dal peccato alla giustizia. Oswald Bayer afferma che Lutero ripropone qui la medesima prospettiva della predica di Natale del 1514 nella quale il movimento del Verbo divino che si fa carne è messo in parallelo con la trasformazione della carne nel Verbo³⁷, così che il paradigma cristologico illumina la partecipazione

³⁶ WA 56, 441, 23-442, 22; tr. it. 631-633.

³⁷ «Nunc ad mores veniendum est et descendum in primis, quod sicut verbum Dei caro factum est, ita certe oportet et quod caro fiat verbum. Nam ideo verbum fit caro, ut caro fiat verbum. Ideo Deus fit homo, ut homo fiat Deus. Ideo virtus fit infirma, ut infirmitas fiat virtuosa. Induit formam et figuram nostram et imaginem et similitudinem, ut nos induat imagine, forma, similitudine sua: ideo sapientia fit stulta, ut stultitia fiat sapientia, et sic de omnibus aliis, quae sunt in Deo et nobis, in quibus omnibus nostra assumpsit ut

umana alla giustizia divina. Tale movimento è descritto come un *transitus*, che si ripete costantemente, dal *non esse per fieri ad esse*. Lutero insiste infatti sulla ripetizione e non sul progresso graduale. «Il *profectus* che Lutero intende descrivere consiste nella *iteratio*. Certo con il *primum non esse* e l'*ultimum esse* sono segnati il punto di partenza e la meta; di fatto però il movimento che si sviluppa tra questi due estremi li ha assorbiti in sé come sue determinazioni. Sembra così quasi che questo movimento – la penitenza – porti in sé il suo senso»³⁸.

III. LA PENITENZA

L'esplorazione condotta nella sezione precedente ha mostrato che il tema penitenziale ha una presenza costante nell'opera esegetica di Lutero e costituisce un elemento centrale della teologia che egli delinea nei primi anni della sua attività accademica, percorrendo un cammino in cui l'interpretazione della Scrittura è strettamente legata alla personale esperienza spirituale. Una teologia concentrata attorno a questo punto focale non poteva fare a meno di misurarsi con il significato del sacramento della penitenza e, più in generale, con le forme in cui la Chiesa fa risuonare l'appello alla conversione e perdona i peccati in nome di Cristo. Di fatto, è stata la controversia sulle indulgenze a provocare una più precisa riflessione di Lutero su questi temi e proprio lo sforzo di comprendere la natura e l'efficacia del sacramento della penitenza ha costituito un ambito privilegiato di applicazione della sua concezione della giustificazione e ne ha determinato un ulteriore sviluppo.

conferret nobis sua. Efficimur autem verbum vel verbo similes, i. e. veraces, sicut ipse homo vel homini similis, i. e. peccatori et mendaci, sed non peccator et mendax, sicut nos non Deus efficimur nec veritas, sed divini et veraces vel divinae consortes naturae, quando assumimus verbum et per fidem ei adhaeremus. Nam nec verbum ita factum est caro, quod se deseruerit et in carnem mutatum sit, sed quod assumpsit et sibi univit carnem, qua unione non tantum habere dicitur carnem, sed etiam esse caro. Ita nec nos qui sumus caro sic efficimur verbum, quod in verbum substantialiter mutemur, sed quod assumimus et per fidem ipsum nobis unimus, qua unione non tantum habere verbum sed etiam esse dicimur» (WA 1, 28, 25-41).

³⁸ O. BAYER, *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989², 34.

1. Il rilievo del sacramento della penitenza per la dottrina della giustificazione

Studiosi di orientamento assai diverso convergono nel riconoscere che la riflessione sul sacramento della penitenza ha rappresentato un luogo fondamentale per la maturazione del pensiero teologico di Lutero e per la precisazione della sua dottrina della giustificazione. Emil Fischer, nel 1902, registra la tesi secondo cui «la Riforma è nata dalla confessione»³⁹ e dichiara di condividerla, non solo perché le esperienze religiose legate all'iniziativa riformatrice di Lutero hanno uno stretto legame con il sacramento della penitenza o perché il Riformatore ha sentito in coscienza di dover reagire ai guasti di cui egli stesso era diventato consapevole in confessionale, ma perché «l'istituzione penitenziale è stata anche la prima tra tutte le strutture ecclesiastiche di cui ha attaccato la configurazione e quella a proposito della quale prima di tutto e soprattutto si ebbe nel popolo il sentimento di ciò di cui propriamente si era debitori verso quest'uomo, il sentimento che finalmente era giunta la liberazione dai tormenti della coscienza»⁴⁰.

Anche Adolf von Harnack nel suo *Lehrbuch der Dogmengeschichte* vede nella concezione della penitenza uno dei punti decisivi su cui si riflette immediatamente la nuova comprensione luterana della fede e che porta a un netto distacco rispetto alla comprensione medievale del sacramento. «Scardinando il sacramento cattolico della penitenza e impiegando a tale fine l'idea della giustificazione per fede Lutero ha abbandonato la vecchia Chiesa ed è stato costretto a costruirne una nuova»⁴¹. Il Riformatore però, secondo von Harnack, non è riuscito a mantenere con rigorosa coerenza la nuova prospettiva guadagnata, come risulta evidente dalla sua ricaduta in una concezione «cattolica» che riconosce un'efficacia sacramentale all'assoluzione. «E da questa scolastica, come dall'antica, sono derivati [...] i due fondamentali errori cattolici: l'accettazione di un'efficacia dei mezzi di grazia *ex opere operato* e la trasposizione del concetto evangelico di

³⁹ E. FISCHER, *Zur Geschichte der evangelischen Beichte. Band 1. Die katholische Beichtpraxis bei Beginn der Reformation und Luthers Stellung dazu in den Anfängen seiner Wirksamkeit*, Leipzig 1902 (Scientia Verlag, Aalen 1972), 1.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Dritter Band. Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas II/III*, Leipzig 1909⁴ (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1990), 854.

fedes in una prestazione meritoria; perché la responsabilità e l'azione autonome da qualche parte devono emergere»⁴². In termini analoghi Reinhold Seeberg sottolinea l'importanza della riflessione sulla penitenza per la maturazione della concezione luterana del vangelo che giustifica. A suo giudizio Lutero ha compiuto una radicale reinterpretazione dei concetti chiave della tradizionale dottrina della penitenza attribuendo ad essi un nuovo significato. «L'*absolutio* non è altro che l'annuncio del Vangelo della grazia che perdona il peccato. La soddisfazione è reinterpretata come sequela di Cristo sotto la croce. In questo modo l'indulgenza è rivelata come una realtà non solo superflua, ma dannosa. Ma mediante l'equiparazione dell'assoluzione con il Vangelo è aperta la strada all'introduzione di un nuovo concetto di fede nella penitenza. [...] La novità consiste dunque anzitutto nello scambio della mistica magico-gerarchica della fede nel sacramento con la mistica della teologia della croce e dell'accoglienza credente del Vangelo e, poi, nel totale assorbimento della penitenza sacramentale nella *poenitentia interior* quotidiana»⁴³. Lutero ha dunque mantenuto l'istituzione ecclesiale della penitenza, ma, così come l'ha ridefinita, nei fatti l'ha svuotata dei suoi contenuti e riempita di contenuti nuovi.

La ricerca più recente valorizza in maniera più positiva, e non semplicemente in termini di opposizione dialettica, il contesto costituito dalla riflessione sul sacramento della penitenza ai fini della ricostruzione del processo attraverso cui Lutero ha maturato la propria concezione della giustificazione mediante la fede. È vero che nella sua teologia si compie una ridefinizione, per certi aspetti radicale, di elementi strutturali del sacramento della penitenza, ma è appunto questo il quadro tutt'altro che estrinseco e casuale in cui avviene la definizione dei tratti fondamentali della dottrina della giustificazione. Su questa linea si muove l'interpretazione proposta da Oswald Bayer per il quale il concetto di *promissio* rappresenta l'indizio e il criterio sulla base del quale è possibile determinare il momento in cui si è compiuta la svolta in senso riformatore nella teologia di Lutero. Ma il riconoscimento della centralità di tale elemento è avvenuto proprio nel quadro dell'esperienza e della riflessione sul sacramento della penitenza. «Il Vangelo ha il suo *Sitz im Leben* particolare; esso si

⁴² A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III, 886-887.

⁴³ R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte IV/1. Die Entstehung des protestantischen Lehrbegriffs*, Leipzig 1933⁴ (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1974), 162.

comunica come parola orale, corporea, che nessuno può dirsi da sé, ma che deve invece lasciarsi dire da un altro. Solo in una considerazione che presti attenzione al suo *Sitz im Leben* la scoperta riformatrice di Lutero è compresa adeguatamente. Appare così con chiarezza che la dottrina della giustificazione della Riforma è la dilatazione universale della dottrina dei sacramenti specificamente propria della Riforma. E tuttavia, anche nella sua universalizzazione, essa rimane speciale perché non può prescindere dalla concreta verbalità della fede»⁴⁴. Alla definizione della dottrina della giustificazione e al conseguente ruolo attribuito alla fede non è dunque possibile attribuire un significato radicalmente opposto rispetto al sacramento della penitenza, ma proprio questo costituisce il luogo vitale in cui si manifesta non solo la forma ecclesiale in cui la salvezza si comunica, ma è possibile cogliere la stessa struttura essenziale dell'evento della giustificazione.

2. *L'assoluzione dichiarativa*

Un particolare interesse riveste lo sviluppo conosciuto dalla teologia luterana della penitenza in concomitanza con la disputa sulle indulgenze scoppiata nel 1517. Il punto di partenza che Lutero condivide con i suoi maestri scolastici è una concezione dichiarativa dell'assoluzione⁴⁵. Nelle *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* (1518), nella dimostrazione della sesta delle 95 tesi sulle indulgenze, egli discute la concezione dichiarativa dell'assoluzione e mette a confronto due argomenti. Da una parte, sembra logico pensare che l'assoluzione, in quanto azione umana, supponga una precedente azione di Dio che abbia già rimesso il peccato. Ma a favore del carattere effettivo dell'assoluzione sta il testo di Mt 16,19 che assegna alla parola pronunciata dalla Chiesa un'efficacia celeste⁴⁶. Si può in ogni caso ritenere che nel perdono del peccato è anzitutto

⁴⁴ O. BAYER, *Promissio*, 6.

⁴⁵ Sullo sviluppo della teologia medievale della penitenza cf A. MAFFEIS, *Penitenza e unzione dei malati*, Queriniana, Brescia 2012, 204-221.

⁴⁶ Nella *resolutio* sulla tesi 6 Lutero afferma: «Primo circa primam partem videtur esse ista oratio vel sententia impropria et evangelico textui incongrua, quando dicitur summum Pontificem solvere, id est declarare solutam, culpam seu approbare. Textus enim non dicit “Quodcunque ego solvero in caelis, tu solves super terram”, sed contra “Quodcunque tu solveris super terram, ego solvam seu solutum erit in caelis”, ubi magis intelligitur deus approbare solutionem sacerdotis quam econtra» (WA 1, 539, 17-23).

Dio che deve avere agito; questo argomento sembra far propendere Lutero verso la posizione teologica dominante nel nominalismo, secondo la quale il perdono divino deve precedere la parola di assoluzione del sacerdote, la quale ha di conseguenza la funzione di manifestare l'azione divina che si è compiuta nell'intimo della persona.

Questa prospettiva, che è in sintonia con la concezione della fede come autoaccusa da parte del peccatore presente nel primo corso sui Salmi, ritorna all'inizio della *resolutio* sulla tesi 7 e si intreccia con i temi che, come vedremo, sono caratteristici della *theologia crucis* di Lutero: Dio agisce compiendo l'*opus alienum* per poter compiere l'*opus proprium*, cioè porta l'uomo a disperare di sé attraverso la coscienza del peccato e della soggezione all'ira divina, in modo da fare spazio all'azione positiva con cui Dio giustifica e suscita la certezza del perdono. Poiché tuttavia nella condizione di disperazione l'uomo non sa di essere giustificato, una concezione dichiarativa dell'assoluzione assegna alla parola della Chiesa la funzione di far conoscere al penitente quanto Dio ha compiuto nel suo intimo.

Ma l'uomo ignora la sua giustificazione al punto da ritenere di essere prossimo alla dannazione. Né ritiene che questa sia l'infusione della grazia, ma l'effusione dell'ira di Dio su di sé. Beato tuttavia se soffre questa tentazione perché, quando penserà di essere consumato, sorgerà come la stella del mattino. Mentre perdura questa misera confusione della sua coscienza non ha pace né consolazione, a meno che non si rifugi nella potestà della Chiesa (*nisi ad potestatem ecclesiae confugiat*) e cerchi mediante la confessione consolazione e rimedio per i suoi peccati e le sue miserie. Né potrebbe trovare pace col proprio consiglio e aiuto, ma anzi la tristezza diventerebbe disperazione. Questo sacerdote vedendo tale umiltà e compunzione abbia assolutamente fiducia nella potestà a lui trasmessa di concedere misericordia e assolva e dichiarare assolto, e gli doni così la pace della coscienza⁴⁷.

Nel testo citato sono presenti e si intrecciano due punti di vista. L'assoluzione è vista come manifestazione dell'azione compiuta da Dio nell'intimo della persona e, al tempo stesso, si comincia a intravedere una nuova accentuazione del valore della parola di assoluzione alla quale il penitente deve prestare fede perché è la sola fonte di una certezza che anche lo

Tr. it. M. LUTERO, *Le Resolutiones. Commento alle 95 tesi (1518)*, Introduzione e note di P. RICCA, Claudiana, Torino 2013.

⁴⁷ WA 1, 540, 30-41.

sguardo attento del peccatore sulla propria interiorità non è in grado di raggiungere. Per la prima volta nella teologia di Lutero la parola sacerdotale di assoluzione, la cui *potestas* è fondata nella promessa di Cristo in Mt 16,19, assume una funzione necessaria: essa produce infatti una certezza che non può nascere dal soggetto, ma può essere fondata solo sulla parola pronunciata da un altro. Chi è assolto, anche se la sua coscienza rimane incerta, deve infatti attenersi al giudizio del ministro della Chiesa e alla parola che egli pronuncia in nome e con la potestà di Cristo⁴⁸.

Secondo Bayer tuttavia qui non si trova ancora la comprensione caratteristica della Riforma del nesso tra la parola e la fede perché non è la parola esterna a portare la giustificazione, ma questa rimane presupposta come già compiuta da Dio. La parola del sacerdote pronuncia quindi un giudizio riguardo al fatto che la giustificazione è già data. D'altra parte, in quanto produce certezza, questa parola è essa stessa *gratia et donum dei*. Lutero rivela dunque in questo testo un concetto ambivalente di grazia, che attribuisce efficacia alla parola, ma mantiene anche la tesi dell'assoluzione dichiarativa⁴⁹. L'efficacia della parola di assoluzione si riferisce così alla certezza del perdono, non al perdono stesso, in rapporto al quale essa ha solo un significato di manifestazione e conferma.

⁴⁸ «Absolvendus vero omni studio caveat, ne dubitet sibi remissa esse apud deum peccata sua, sitque quietus in corde. Nam etsi prae suae conscientiae confusione sit incertus (sicut regulariter oportet fieri, si compunctio vera est), tamen stare tenetur alterius iudicio, non propter ipsum praelatum aut potestatem eius ullo modo, sed propter verbum Christi, qui mentiri non potest dicendo: Quodcumque solveris super terram. Fides enim huius verbi facit pacem conscientiae, dum iuxta illud sacerdos solverit. Qui vero pacem alia via quaerit, utputa experientia intus, hic certe deum videtur tentare, et pacem in re, non in fide velle habere. Tantum enim habebis pacis, quantum credideris verbo promittentis: Quodcumque solveris etc. Pax enim nostra Christus est, sed in fide. Quod si quis huic verbo non credit, etiamsi plus millies absolvatur a Papa ipso, et toti mundo confiteatur, nunquam erit quietus» (WA 1, 540, 41-541, 11).

⁴⁹ «Igitur remissio dei gratiam operatur, sed remissio sacerdotis pacem, quae et ipsa est gratia et donum dei, quia fides remissionis et gratiae presentis. Et hanc meo sensu dicere esse eam, quam nostri doctores dicunt per sacramenta ecclesiae efficaciter conferri, Non autem primam iustificantem, quam ante sacramentum oportet adesse in adultis, Sed, ut Ro. i. dicitur: Fides in fidem, oportet enim accedentem credere. At baptisatum oportet etiam credere, se recte credidisse et accessisse, aut pacem numquam habebit, quae non nisi ex fide habetur. Non ergo prius solvit Petrus quam quam Christus, sed declarat et ostendit solutionem. Cui qui crediderit cum fiducia, vere obtinuit pacem et remissionem apud deum (id est, certus fit, se esse absolutum) non rei, sed fidei certitudine, propter infallibilem misericorditer promittentis sermonem: quodcumque solveris etc.» (WA 1, 542, 7-18).

Rispetto al commento alla lettera ai Romani e alla spiegazione dei salmi penitenziali, nelle *Resolutiones* la testimonianza interiore dello Spirito è legata immediatamente alla parola di Cristo pronunciata nella parola di assoluzione del sacerdote, che assume il carattere di elemento decisivo perché, senza la certezza che deriva da tale parola, è la realtà stessa del perdono e della giustificazione a perdere consistenza per un soggetto che non è in grado di uscire dalla disperazione. A un doppio concetto di grazia – l'azione interiore di Dio che giustifica e l'efficacia della parola di assoluzione che acquieta la coscienza – corrisponde un doppio concetto di fede. Da una parte, la fede, in quanto *munditia cordis*, che è effetto della giustificazione vera e propria, è presupposta dalla parola di assoluzione; dall'altra, la fede, in quanto certezza della giustificazione, è conseguenza della parola di assoluzione dalla quale essa nasce.

Nella *resolutio* sulla tesi 7 è dunque possibile rilevare la combinazione di due prospettive diverse, quella che intende la parola del sacerdote come dichiarazione del perdono già concesso da Dio e quella che assegna all'assoluzione un'efficacia nel dare pace alla coscienza turbata del peccatore. «Lutero ha così raggiunto un punto nel quale crede di poter rendere giustizia sia alla teoria dell'assoluzione dichiarativa sia alla parola della Scrittura: perdono sulla base della *contritio*, certezza (pace), ma nella fede nella parola della promessa. [...] Certo, in questa soluzione bipartita si trova già il principio del suo superamento. Nel corso del tempo lo stesso perdono è sempre più ancorato nella parola di assoluzione»⁵⁰.

3. La parola e la fede

Nella *resolutio* sulla tesi 38 la percezione dell'inadeguatezza della concezione dichiarativa dell'assoluzione diviene ancora più evidente perché un tale modo di intendere la parola della Chiesa comporterebbe una sottovalutazione del potere delle chiavi, renderebbe inefficace la stessa parola di Cristo e lascerebbe nell'incertezza chi riceve l'assoluzione. Insieme alla concezione dichiarativa dell'assoluzione, in questo passo ulteriore della sua riflessione Lutero rifiuta anche di riconoscere alla *contritio* il valore di condizione necessaria per ricevere il perdono, benché sia evidente che la parola di assoluzione non è sospesa nel vuoto, ma è rivolta a un soggetto

⁵⁰ W. SCHWAB, *Entwicklung und Gestalt der Sakramententheologie bei Martin Luther*, Lang, Frankfurt a. M. - Bern 1977, 88.

cosciente di trovarsi in una situazione di peccato e addolorato per il proprio stato.

Fa' attenzione dunque di non confidare in nessun modo nella tua contrizione, ma esclusivamente nella parola dell'ottimo e fedelissimo tuo Salvatore Gesù Cristo: il tuo cuore ti inganna, lui non ti inganna quando è posseduto o desiderato. Se le cose stanno così [...] si deve temere che molte anime vadano perdute a causa di quegli ignorantissimi faccendieri delle opere e della contrizione. In primo luogo perché non insegnano la fede nella parola, ma solo la contrizione e debolmente anche questa; in secondo luogo perché con grande facilità dispensano assoluzioni e doni di questo genere, come se fosse quasi di tutti avere questa fede, né discutono chi e perché assolvano. Quando si assolve non è dunque necessario tanto dire «hai il dolore?», quanto piuttosto «credi che io possa assolverti?», come Cristo dice ai ciechi: Credete che possa fare questo per voi? A chi crede tutto è possibile⁵¹.

Qui Lutero non sostituisce la *contritio* con la *fides* – già in precedenza aveva inteso la fede come *contritio* operata da Dio – ma distingue la fede da ogni genere di *contritio* stabilendo una relazione essenziale tra la fede e la parola proclamata. Nella *resolutio* sulla tesi 38 Lutero compie dunque un passo in avanti rispetto alla *resolutio* 7 orientato nel senso di una relativizzazione della *contritio* sulla quale non è possibile fondare una certezza.

Complessivamente, nella *resolutio* 38 alcuni elementi sembrano andare al di là di quanto è detto nella *resolutio* 7, mentre altri rimangono nell'orizzonte della posizione sostenuta in precedenza. Anche se è vero che non è solo la pace della coscienza, ma il perdono ad essere posto in relazione con la parola di assoluzione, non si deve forzare troppo quanto Lutero afferma nella *resolutio* 38. La diversità di accenti dipende dal fatto che l'argomentazione qui «è determinata dalla questione circa il fondamento della fiducia nel perdono dei peccati. Essa è fondata solo nella parola di Cristo e non nella nostra *contritio*. Come la fede è posta in relazione con la parola, così la *contritio* con l'opera umana; da ciò deriva anche la progressiva svalutazione della *contritio* come luogo dell'evento interiore della grazia»⁵². Proprio la comprensione della *contritio* come opera umana, e il suo conseguente rifiuto come condizione richiesta per ricevere la remissione del peccato, mostra però quanto Lutero sia lontano dalla concezione della *contritio* propria della scolastica del XIII secolo. Per quest'ultima,

⁵¹ WA 1, 596, 7-19.

⁵² W. SCHWAB, *Entwicklung und Gestalt der Sakramententheologie bei Martin Luther*, 93.

un'autentica *contritio* è inconcepibile senza l'azione della grazia e per questo ad essa è legata la remissione dei peccati, anche antecedentemente rispetto alla recezione del sacramento.

L'evoluzione della riflessione di Lutero sulla natura del sacramento della penitenza documentata nelle *Resolutiones*, secondo O. Bayer, trova compimento nelle tesi del 1518 *Pro veritate inquirenda et timoratis conscientii consolandis*⁵³. Attraverso lo sforzo di chiarire la relazione tra la parola che perdona il peccato e la fede certa del perdono ricevuto, Lutero delinea una nuova configurazione del sacramento della penitenza. La precisazione della struttura del sacramento è orientata polemicamente, da una parte, contro l'attribuzione di un significato esorbitante, che vada cioè al di là di quello funzionale, alla potestà del sacerdote e, dall'altra, contro la posizione che eleva la *contritio* a condizione necessaria per accedere al sacramento. Dopo un'introduzione (tesi 1-7) che ripropone la distinzione tra *remissio poenae* e *remissio culpae* e tra i due piani su cui operano – rispettivamente la riconciliazione con la Chiesa e con Dio – già elaborata nelle *Resolutiones*, le tesi 8-12 espongono le convinzioni centrali: l'assoluzione conferisce efficacemente la remissione della colpa a chi si accosta con fede al sacramento, mentre non è necessario constatare la presenza della contrizione, né è possibile far dipendere l'efficacia dell'assoluzione da una particolare dignità del sacerdote che assolve⁵⁴. Nelle tesi seguenti Lutero ritorna sui due aspetti della negazione e prospetta un'alternativa positiva riguardo al tema della *contritio* (tesi 13-22) e al ruolo del *sacerdos* che non può essere più che strumentale (tesi 23-50).

Lutero mantiene in modo deciso la validità e l'infallibilità del sacramento della penitenza *ex opere operato* in virtù della parola proclamata: «*Potestas Clavium operatur verbo et mandato dei firmum et infallibile opus, nisi sit dolosus*»⁵⁵. Alla base di questa tesi si trova la parola biblica di Mt 16,19, che qui non è intesa come semplice rimando al fondamento scritturistico del sacramento. Non si tratta infatti solo l'indicazione dell'at-

⁵³ WA 1, 630-633.

⁵⁴ «8. Remissio culpe non innititur contritioni peccatoris, nec officio aut potestati sacerdotis, 9. Innititur potius fidei, que est in Verbum Christi et dicentis: Quodcunque solveris etc. 10. Verum est enim, quod non sacramentum fidei, sed fides sacramenti (id est non quia fit, sed quia creditur) iustificat. 11. Non voluit Christus, in manu vel arbitrio hominis consistere salutem hominum, 12. Sed sicut scriptum est: portans omnia verbo virtutis sue et: fide purificans corda eorum» (WA 1, 631, 3-12).

⁵⁵ WA 1, 631, 35-36.

to istitutivo della penitenza, da collocare nel passato, ma si riferisce a una parola orientata originariamente all'uso e che è percepita nel suo senso autentico solo nella forma della promessa attuale: i tuoi peccati sono perdonati. Non è evidentemente privo di importanza il fatto che questa parola sia stata pronunciata da Gesù in un determinato momento storico, ma l'elemento decisivo è il mandato che essa contiene e l'imperativo ad usarne correttamente. L'efficacia di questa parola trae origine dal fatto che Dio si abbassa nella parola che comanda di pronunciare, e al tempo stesso, per una sorta di *communicatio idiomatum*, riempie la parola umana della sua potenza suscitando così certezza in chi crede ad essa. La distinzione agostiniana di *signum* e *res*, fondamentale nella teologia sacramentaria, qui è superata nella direzione di un'unità che attribuisce alla parola umana efficacia divina. «Dio si spoglia della sua potenza nella parola umana: in questo radicale abbandono della concezione agostiniana del segno Lutero comprende l'*opus operatum* della parola! L'elemento riformatore della sua teologia si può qui cogliere in relazione a punti concreti»⁵⁶. La parola, d'altra parte, è orientata alla fede non in senso generale, ma in senso assolutamente determinato, cioè come parola che fonda la certezza di un soggetto che confida senza dubitare nell'assicurazione del perdono ascoltata nella parola dell'assoluzione. A questa concezione della fede come certezza si riferisce anche il dibattito tra Caietano e Lutero ad Augsburg nell'agosto del 1518 e la difesa da parte di Lutero della *fides specialis*, che non ha come oggetto l'efficacia generale del sacramento debitamente amministrato e ricevuto, ma la sua efficacia per il credente al quale la parola è rivolta⁵⁷.

Questa concezione della fede spinge Lutero a correggere anche le posizioni da lui sostenute nei primi scritti e a rifiutare la necessità di ogni disposizione nel soggetto. Ciò non significa che scompaia ogni riferimento alla situazione del soggetto e al timore che egli sente nella sua coscienza, ma questa non rappresenta in alcun modo una *condizione* per ricevere l'as-

⁵⁶ O. BAYER, *Promissio*, 188. Sulla concezione luterana dell'efficacia dei sacramenti cf. A. MAFFEIS, *Teologie della Riforma. Il Vangelo, la chiesa e i sacramenti della fede*, Morcelliana, Brescia 2004, 99-126.

⁵⁷ Cf. C. MOREROD, *Cajetan et Luther en 1518. Édition, traduction et commentaire des opuscules d'Augsbourg de Cajetan*, I-II, Éditions Universitaire, Fribourg Suisse 1994; J. WICKS, *Cajetan und die Anfänge der Reformation*, Aschendorff, Münster 1983; G. HENNIG, *Cajetan und Luther. Ein historischer Beitrag zur Begegnung von Thomismus und Reformation*, Calwer, Stuttgart 1966.

soluzione. «Se nel contesto della teologia degli inizi la *fides* non si distingueva dalla *contritio interior*, ora essa è per definizione separata da ogni *contritio* perché è totalmente rivolta alla parola orale di salvezza. Nel suo interesse per la fede Lutero non la vede affatto dipendente dall'uomo *ante verbum*, ma proprio a motivo di questo uomo e in relazione a lui si schiera esclusivamente a favore della fede *sub verbo* e *post verbum*, per una fede appunto determinata solo dalla speciale *promissio*. Ciò a cui la fede si rivolge è in verità il suo fondamento, il suo oggetto e il suo soggetto»⁵⁸.

La riflessione sul sacramento della penitenza permette a Lutero di precisare un aspetto decisivo della sua concezione della giustificazione. Questa infatti si realizza attraverso l'incontro tra la parola della promessa e la fede che, affidandosi a questa parola, genera una certezza incrollabile del perdono ricevuto in virtù del quale si è giusti davanti a Dio. Quanto avviene nel sacramento della penitenza realizza in forma tipica questa relazione e può perciò essere considerato non solo paradigma secondo cui comprendere i sacramenti della Chiesa, ma come luogo nel quale è possibile cogliere la forma in cui l'evento della giustificazione si realizza concretamente. D'altra parte, la dottrina della giustificazione non è altro che una sorta di universalizzazione di quello che Lutero ha colto a partire dall'analisi del sacramento della penitenza nella relazione tra la parola di perdono pronunciata dalla Chiesa e il credente che la accoglie con fede come rivolta a sé.

IV. LA *THEOLOGIA CRUCIS*

Per molti interpreti la formula *theologia crucis* svolge la funzione di cifra sintetica e di indicazione riassuntiva dello stile teologico proprio di Lutero e rappresenta una sorta di proiezione sul piano del metodo teologico di quanto la dottrina della giustificazione intende affermare nell'ambito dell'antropologia. In questa linea, Walter von Loewenich dichiara che «la *theologia crucis* è un principio di tutto il pensiero teologico di Lutero e non può essere circoscritta a un periodo particolare di questo pensiero»⁵⁹; essa infatti ne esprime il carattere dialettico e può perciò essere considerata il *Denkprinzip* della teologia del Riformatore. In questo modo, tuttavia, si

⁵⁸ O. BAYER, *Promissio*, 199.

⁵⁹ W. VON LOEWENICH, *Theologia crucis. Visione teologica di Lutero in una prospettiva ecumenica*, Dehoniane, Bologna 1975 (orig. ted. 1929), 10-11.

tende a sottovalutare il contesto in cui Lutero si serve della formula *theologia crucis* e il fatto indiscutibile che le sue ricorrenze siano concentrate in alcuni testi della primavera del 1518. Analogamente a quanto abbiamo fatto nelle sezioni precedenti, vogliamo richiamare alcuni elementi di tale contesto al fine di cogliere l'orizzonte in cui si colloca originariamente il discorso luterano sulla *theologia crucis*⁶⁰.

1. Le ricorrenze della formula

Negli *Asterisci Lutheri adversos Obeliscos Eckii*⁶¹ Lutero risponde a Johannes Eck, professore a Ingolstadt, che aveva criticato alcune delle sue tesi sulle indulgenze. Alla teologia scolastica e alle sue speculazioni Lutero contrappone una *theologia ecclesiastica* basata sulla Scrittura, sugli scritti dei padri e sui canoni. Anche se il Riformatore non precisa in che modo ciascuna delle fonti menzionate contribuisca a costruire il discorso teologico, è importante rilevare l'intonazione antiscolastica presente in maniera costante nella definizione della *theologia crucis*.

L'espressione *theologia crucis* si trova nella risposta di Lutero al sesto *obeliscus* di Eck circa la tesi 16 sulle indulgenze, che tratta della certezza della salvezza delle anime nel purgatorio. A giudizio di Lutero, la convinzione di Eck che le anime nel purgatorio siano certe della propria salvezza perché si trovano nell'amicizia con Dio e sono ormai separate dal corpo, riflette la posizione di uno che «*adeo ignarus est theologiae crucis*»⁶². Lutero accusa dunque chi ammette per le anime nel purgatorio la possibilità di essere certe della salvezza di ignorare la teologia della croce e di non tenere nel debito conto il fatto che «l'orrore dell'anima, per sua natura rende incerto l'uomo perché, come ho già detto, nelle anime c'è una mancanza di carità»⁶³. Questa osservazione rivela che Lutero sposta l'attenzione dalla questione della possibilità di una conoscenza oggettiva e generale

⁶⁰ Cf J.E. VERCRUYSE, «Luther's Theology of the Cross at the Time of the Heidelberg Disputation», *Gregorianum* 57 (1976) 523-546; H. BLAUMEISER, *Martin Luther Kreuzestheologie. Schlüssel zu seiner Deutung von Mensch und Wirklichkeit. Eine Untersuchung anhand der Operationes in Psalmos (1519-1521)*, Bonifatius, Paderborn 1995; H. BLAUMEISER, «Im gekreuzigten Christus ist die wahre Theologie. Leitlinien der theologia crucis bei Martin Luther», *Catholica* 51 (1997) 32-52.

⁶¹ Cf WA 1, 281-314.

⁶² WA 290, 39-291,1.

⁶³ WA 1, 291, 11-12.

del destino di coloro che si trovano nel purgatorio, al piano soggettivo ed esistenziale, che rimane dominato dall'incertezza in coloro che sono nel purgatorio così come in tutti i credenti. La ragione di questa mancanza di certezza è indicata nel fatto che la carità non è perfetta e tale imperfezione è causa del timore.

Nella sedicesima tesi sulle indulgenze Lutero aveva descritto la differenza tra inferno, purgatorio e cielo con i concetti di *desperatio*, *prope desperatio* e *securitas*. La prossimità alla disperazione spiega perciò l'incertezza che caratterizza le anime nel purgatorio le quali, pur trovandosi oggettivamente nella condizione di poter sperare nella salvezza, sono immerse in un turbamento e in un timore tali che «non sentono di sperare»⁶⁴. Il tema considerato è certamente assai particolare, ma non si può fare a meno di osservare che il riferimento alla *theologia crucis* appare qui in un contesto in cui non è ancora presente un aspetto caratteristico della visione luterana della giustificazione, cioè la certezza della fede che si affida alla promessa divina. Si deve invece registrare che al modo generale e astratto di procedere della scolastica – quale conoscenza del loro destino è possibile alle anime che si trovano nel purgatorio e hanno terminato lo *status viae?* – Lutero oppone la reale esperienza umana nella sua singolarità e concretezza: l'essere umano non può fondarsi sui propri meriti, ma al contrario, pieno di timore e quasi disperato, cosciente del suo attaccamento alla vita e del suo deficiente amore per Dio, rimane esistenzialmente incerto circa la sua salvezza. Ignorare la *theologia crucis* significa perciò ignorare la presenza nell'esperienza cristiana di una tentazione che scuote ogni certezza.

Come negli *Asterisci*, anche nel corso sulla *Lettera agli Ebrei* del 1517-1518 l'espressione *theologia crucis* ricorre una sola volta in una glossa a Eb 12,11 (*Omnis autem disciplina in praesenti quidem videtur non esse gaudii, sed maeroris, postea autem fructum pacatissimum exercitatis per eam reddet iusticias*). Lutero contrappone il dolore (*maeror*) provocato immediatamente dalla punizione (*disciplina*) alla pace futura che ne deriva, ma aggiunge subito che questo apparente dolore non corrisponde alla verità delle cose. Esso infatti è dolore per la carne, ma in verità, e per il credente il cui cuore è purificato e libero dalle cose visibili, questo dolore

⁶⁴ «Alioquin revera, dum est in illo [purgatorio], anima non sentit nisi desperationem, non quod desperet, sed quod in tanta est perturbatione et confusione pavoris, ut non sentiat sese sperare» (WA 1, 558, 35-37).

è pieno di gioia. Appare qui l'idea presente anche nella disputa di Heidelberg secondo cui il *theologus crucis* conosce la realtà vera ma ancora nascosta. Lutero non stabilisce dunque un'opposizione tra dolore presente e gioia futura, ma parla della *simultaneità* tra una realtà carnale apparente di dolore e la verità invisibile che solo lo sguardo del teologo istruito dalla croce è in grado di cogliere. Egli introduce così la distinzione tra *alienum opus* di Dio e *opus suum*, cioè il duplice modo di agire di Dio, per concludere subito dopo: «*Haec est theologia crucis, seu ut apostolus dicit: "Verbum crucis scandalum Judaeis et stultitia gentibus", quia penitus abscondita ab oculis eorum*»⁶⁵. In questa breve annotazione la *theologia crucis* appare come il luogo dove convergono e trovano una sintesi i temi legati all'azione di Dio *sub contrario* e i criteri del riconoscimento di tale azione da parte del credente/teologo.

Nelle *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* il significato della teologia della croce trova un'esposizione maggiormente sviluppata e rivela una struttura imperniata sulla contrapposizione con la teologia della gloria, formula con la quale si allude alla teologia scolastica e al suo modo di procedere. Le espressioni *theologia crucis* e *theologus crucis* compaiono nella lunga discussione della tesi 58 sulle indulgenze riguardante i meriti di Cristo e dei santi⁶⁶ e sono quindi poste in relazione, da un lato, con la critica delle indulgenze e, dall'altro, con la difesa della vera conversione e dei criteri dell'autentica conformità a Cristo. Anche in questo contesto un significato fondamentale è assegnato al duplice modo di agire di Dio che compie l'*opus alienum*, agisce cioè secondo criteri opposti alla gloria, alla sapienza e alla potenza, per compiere l'*opus proprium* della salvezza.

Riguardo a questo – scrive Lutero – vedi che quando è iniziata la Teologia Scolastica, cioè illusoria (così infatti suona in greco), nello stesso tempo è stata svuotata la *theologia crucis* e tutte le cose si sono pervertite. Il *theologus crucis* (cioè colui che parla del Dio crocifisso e nascosto) insegna che le pene, le croci, la morte sono il tesoro più prezioso di tutti e le reliquie più sante che lo stesso Signore di questa Teologia ha consacrato e benedetto non solo con il contatto della sua santissima carne, ma anche con l'abbraccio della

⁶⁵ WA 57/III, 79, 20-21-80, 10-11.

⁶⁶ «Nec sunt [thesauri ecclesiae] merita Christi et sanctorum, quia hec sempre sine Papa operantur gratiam hominis interioris et crucem, mortem, infernumque exterioris» (WA 1, 605, 27-29).

sua santissima e divina volontà e queste ci ha lasciato qui da baciare, cercare e abbracciare. [...] Il *theologus gloriae* (cioè colui che non conosce con l'Apóstolo solo Dio crocifisso e nascosto, ma lo conosce glorioso con le genti, parla di ciò che di lui è invisibile a partire dalle cose visibili e lo vede presente ovunque, con il potere di fare tutto) impara da Aristotele che l'oggetto della volontà è il bene e che il bene è amabile, mentre il male è odioso e perciò Dio è il sommo bene e sommamente amabile. E lo stesso, in dissenso con il teologo della croce, definisce il tesoro di Cristo le indulgenze e la remissione delle pene come se fossero realtà pessime e odiosissime. Al contrario il *theologus crucis* afferma che il tesoro di Cristo sono le imposizioni e le ingiunzioni di pene come realtà ottime e amabilissime⁶⁷.

Si deve notare che Lutero preferisce parlare del *theologus crucis* (e *gloriae*) più che della *theologia* considerata in quanto tale e in termini astratti; questa scelta rivela che il suo interesse si rivolge alla concreta persona che vive con una tale teologia più che alla forma e al contenuto del discorso teologico. La caratterizzazione dell'autentica conoscenza di Dio si compie per contrasto rispetto alla via percorsa dal *theologus gloriae*. A differenza del *theologus crucis* che parla del Dio crocifisso e nascosto, questi conosce solo un Dio glorioso e, partendo da ciò che è visibile, cerca di conoscere la realtà invisibile di Dio presente ovunque e onnipotente. In questo modo però il teologo della gloria si trova d'accordo con i gentili – con Aristotele – contro l'Apóstolo. Nello stesso scritto Lutero parla della teologia scolastica che da tre secoli è stata infettata da Aristotele e che, di conseguenza, si è allontanata da Cristo. Poiché infatti parte dalla considerazione della tendenza della volontà verso ciò che è buono e amabile, diviene incapace di riconoscere l'azione di Dio *sub contrario*. Il teologo della croce al contrario riconosce nelle pene, nelle croci e nella morte le reliquie più preziose di Cristo e il suo vero tesoro. La contrapposizione non è dunque solo tra due teologie ma tra due modi di intendere e vivere la vita cristiana, con la conseguenza che la scelta di campo compiuta decide della possibilità di accedere alla vera conoscenza di Dio, dell'essere cristiano o pagano, della salvezza e della perdizione.

⁶⁷ WA 1, 613, 21-28; 614, 17-26.

2. *La disputa di Heidelberg*

Il luogo classico della *theologia crucis* è costituito dalle tesi della disputa di Heidelberg, tenuta il 25 o il 26 aprile 1518 in occasione del capitolo degli Agostiniani⁶⁸. A differenza delle serie di tesi redatte in vista di altre dispute del medesimo periodo in cui non si riconosce una chiara struttura argomentativa, la disputa di Heidelberg è strutturata in modo assai accurato e disegna un arco che poggia su due pilastri, cioè sulla prima tesi introdotta dalla parola *Lex Dei* e sull'ultima tesi introdotta dalla parola *Amor Dei*. Entrambe le tesi invitano a rivolgere lo sguardo a Dio e in particolare al modo in cui egli opera attraverso la legge (inefficace in vista della giustificazione) e con il suo amore che crea e giustifica. Entro questa grande inclusione, la disputa si sviluppa in quattro passi successivi.

Le tesi 1-12 descrivono la natura dell'agire umano, tanto di chi non è giustificato come di chi è giustificato: tutto questo agire è peccato, o addirittura peccato mortale. Dalla tesi 7 in avanti si enuncia la condizione grazie alla quale il peccato diviene *veniale*, cioè perdonabile: si deve temere il giudizio di Dio, mentre senza timore di Dio non c'è perdono. Il tema di questa prima sezione è enunciato in modo sintetico nelle prime due tesi: né la legge né le opere compiute in adempimento di quanto essa prescrive possono contribuire alla giustificazione dell'uomo⁶⁹.

Nelle tesi 13-18 si parla della vacuità e impotenza del libero arbitrio (tesi 13-15) e della peccaminosità di ogni preparazione puramente umana alla grazia (secondo il principio del *facere quod est in se*) (tesi 16-18). Se la prima sezione si occupava dell'operato dell'uomo, la seconda si rivolge a considerare le sue facoltà soggettive, il suo volere e potere in rapporto al bene. Il cambiamento di prospettiva si riflette anche nel linguaggio: nelle tesi 1-12 si parla prevalentemente in modo predicativo e qualificativo (le opere *sono* peccato), mentre nelle tesi 13-18 si parla in modo attivo (l'uomo *fa* il peccato).

Le tesi 19-24 trattano del *theologus gloriae* e del *theologus crucis* e sono senza dubbio le più conosciute e commentate di tutta la disputa. Dopo aver considerato il fare e il potere, ora l'attenzione si volge al retto

⁶⁸ Cf WA 1, 353-374.

⁶⁹ «1. Lex Dei, saluberrima vitae doctrina, non potest hominem ad iustitiam promovere, sed magis obest. 2. Multo minus opera hominum, naturalis dictaminis auxilio frequenter, ut dicitur, iterata, possunt promovere» (WA 1, 353, 15-18).

conoscere. In questo contesto l'interesse non è rivolto a precisare il metodo che lo studioso di teologia deve seguire per giungere a una retta conoscenza di Dio, ma l'accento cade piuttosto sull'esistenza dell'essere umano che davanti a Dio ha una conoscenza retta o falsa e quindi è cristiano o non lo è. La terza sezione completa così l'analisi della condizione umana – opere, facoltà, conoscenza – e determina al tempo stesso una svolta nel procedere dell'argomentazione della disputa: essa non rappresenta infatti solo il terzo passo nell'illustrazione dell'inefficacia della legge e della natura in vista della salvezza, ma apre al tempo stesso lo sguardo sulla croce di Cristo che salva.

Nella sezione conclusiva (tesi 25-28) il tema dell'agire di Dio e dell'uomo è ripreso di nuovo, ma nella prospettiva positiva dell'azione di Cristo che salva mediante la fede giustificante. Il tema è accennato nella tesi 25 ed è ripreso nella tesi 28 con la distinzione tra l'amore di Dio e l'amore dell'uomo: mentre quest'ultimo è determinato dall'amabilità delle realtà alle quali si rivolge, l'amore di Dio ha la capacità di rendere amabile la creatura alla quale è diretto⁷⁰. Attraverso l'uso dei concetti di *amore* e di *creazione* si approfondisce così quanto è stato affermato nelle tesi immediatamente precedenti e al tempo stesso si propone una conclusione riassuntiva dell'intera disputa⁷¹.

La terza sezione della disputa ha attirato il maggiore interesse da parte dei commentatori perché Lutero vi espone la sua concezione della *theologia crucis*. La scelta di questo punto prospettico porta però con sé il pericolo tutt'altro che remoto di una considerazione del tema staccato dall'insieme della disputa. A prima vista, sembra che in questa terza sezione della disputa Lutero affronti un tema nuovo e inatteso, cioè la conoscenza di Dio. In realtà, la questione della conoscenza del vero Dio e del modo per giungere a tale conoscenza è strettamente legata al tema trattato nella sezione precedente del *facere quod in se est*. Secondo la tradizione scolastica il «fare il possibile» presuppone infatti una conoscenza naturale di Dio possibile in forza della ragione. La *sapientia* (terza sezione), il *facere* (seconda sezione) e le *opera* (prima sezione) sono perciò da considerare come gli anelli di un'unica catena. Come ha fatto nelle sezioni precedenti,

⁷⁰ «28. Amor Dei non invenit sed creat suum diligibile, Amor hominis fit a suo diligibili» (WA 1, 354, 34-35).

⁷¹ Cf J. E. VERCRUYSE, «Gesetz und Liebe. Die Struktur der "Heidelberger Disputation" Luthers (1518)», *Lutherjahrbuch* 48 (1981) 7-10.

anche in questa sezione Lutero respinge la possibilità che una conoscenza naturale di Dio rappresenti una condizione necessaria per la recezione della grazia. Quando queste tesi sono isolate e comprese come una dichiarazione programmatica circa il compito della teologia oppure come una trattazione sistematica sulla conoscenza di Dio, si perde il movimento esistenziale di questo testo. Le tesi della disputa di Heidelberg non trattano infatti astrattamente di una *theologia*, ma della persona concreta del teologo che è detto *amicus crucis*. Il loro interesse principale si rivolge alla questione di che cosa rende degno e saggio davanti a Dio e di ciò che porta salvezza, al problema di come si riconosce il Dio che giustifica e salva e come ci si deve comportare davanti a lui.

La questione chi sia vero teologo e quale sia la vera teologia si trova al centro delle tesi 19-21, mentre le tesi 22-24 considerano l'uso o l'abuso che i teologi fanno della sapienza e della legge. Le tesi 19 e 20 che aprono la sezione sono costruite evidentemente in parallelo: «19. *Non ille digne Theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspicit, 20. Sed qui visibilia et posteriora Dei per passiones et crucem conspecta intelligit*»⁷².

Il punto di partenza è costituito da Rm 1,20 (*invisibilia ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur*) ripreso da Lutero quasi alla lettera nella tesi 19 e trasformato nella tesi 20 alla luce del principio secondo cui l'azione di Dio si compie *sub contrario*. L'opposizione non è stabilita tra ciò che è visibile e ciò che è invisibile, ma tra ciò che è visibile nella passione e nella croce e la gloria invisibile di Dio che si pretende di vedere attraverso la creazione, tra i *posteriora Dei* e il suo volto, cioè la sua gloria che nessuno può vedere, tra ciò che si afferma di vedere (*conspicere*) e ciò che si pretende di comprendere (*intelligere*). È evidente il riferimento a Es 33,18-23 dove è descritta la rivelazione di Dio a Mosè, il quale non può vedere il volto di Dio ma lo vede di spalle. Importante è anche il chiasmo tra *intellecta conspicit* (quello che è compreso si vede) e *conspecta intelligit* (quello che è veduto è compreso). Il *conspicere* esprime l'immediatezza della contemplazione, mentre l'*intelligere* suppone la mediazione dell'intelletto attraverso cui si comprende il senso della realtà e si supera la percezione immediata.

⁷² WA 1, 354, 17-20.

Il teologo della gloria pretende di contemplare il volto invisibile di Dio, la sua forza, divinità, sapienza, giustizia e bontà, attraverso lo sguardo sulla realtà creata. Il teologo della croce invece, attraverso la contemplazione della croce, comprende ciò che di Dio è visibile nel Cristo che ha deposto la *forma Dei*, cioè l'umanità di Dio, la sua debolezza e la sua stoltezza. Il primo cerca di anticipare nel presente attraverso le realtà create la *visio* definitiva, come suggerisce l'ossimoro *conspicere invisibilia*. L'altro al contrario guarda alla passione e alla croce e, sulla base della predicazione della croce e della fede, comprende il modo in cui Dio agisce in mezzo all'umanità. Nella fede, il teologo della croce comprende così che, come afferma la tesi 4, «*Opera Dei, ut semper sint deformia malaque videantur, vere tamen sunt merita immortalia*»⁷³.

Poiché la conoscenza delle proprietà divine – potenza, divinità, sapienza, giustizia, bontà – non conduce alla salvezza, la via percorsa dalla *theologia gloriae* è senza prospettive: «*haec omnia cognita non faciunt dignum nec sapientem*»⁷⁴, afferma Lutero nella *probatio* della tesi 19. Quanto è problematico nella via percorsa dal *theologus gloriae* è spiegato soprattutto nella dimostrazione della tesi 21. Dalla contrapposizione dei due atteggiamenti risulta che il teologo della gloria è *inimicus crucis Christi*: egli cerca opere, onore, forza e sapienza, tutto ciò che appare attraente, ma è in realtà peccato mortale⁷⁵. Diversamente dal *theologus crucis*, il *theologus gloriae* valuta in modo falso la realtà: la croce, che è buona, egli la ritiene cattiva e le opere che sono cattive le ritiene buone. Per questo egli non può riconoscere Dio che è nascosto nella passione⁷⁶.

⁷³ WA 1, 353, 21-22.

⁷⁴ WA 1, 361, 36.

⁷⁵ «3. Opera hominum ut semper sint speciosa bonaque videantur, probabile tamen est ea esse peccata mortalia» (WA 1, 353, 19-20).

⁷⁶ «Patet, quia dum ignorat Christum, ignorat Deum absconditum in passionibus. Ideo praefert opera passionibus et gloriam cruci, potentiam infirmitati, sapientiam stulticiae, et universaliter bonum malo. Tales sunt quos [Phil. 3,18.] Apostolus vocat Inimicos crucis Christi. Utique quia odium crucem et passionem, Amant vero opera et gloriam illorum, Ac sic bonum crucis dicunt malum et malum operis dicunt bonum. At Deum non inveniri nisi in passionibus et cruce, iam dictum est. Ideo amici crucis dicunt crucem esse bonam et opera mala, quia per crucem destruuntur opera et crucifigitur Adam, qui per opera potius aedificatur. Impossibile est enim, ut non inflatur operibus suis bonis, qui non prius exinanitus et destructus est passionibus et malis, donec sciat seipsum esse nihil et opera non sua sed Dei esse» (WA 1, 362, 23-33).

Dalla descrizione del *theologus gloriae* è già chiaro quale sia l'atteggiamento del *theologus crucis*. In quanto amico della croce egli riconosce che la vera teologia e conoscenza di Dio si trova solo nel Cristo crocifisso perché è qui che Dio si è nascosto. Questo implica un rovesciamento di tutti i valori dell'esistenza: egli sceglie la passione, la croce, la debolezza, la stoltezza, tutto quello che è cattivo. Il teologo della croce valuta in modo giusto la realtà perché egli sa dove è possibile trovare Dio, cioè nella croce, nell'annientamento della propria giustizia e nella conoscenza che l'uomo è nulla e che le sue opere non gli appartengono ma sono di Dio.

La parte conclusiva della terza sezione della disputa (tesi 22-24) tratta dell'abuso e, indirettamente, del retto uso della sapienza e della legge⁷⁷. La tesi 22 afferma che la sapienza che cerca di conoscere il Dio invisibile nelle opere «gonfia, acceca e indurisce» (cf 1 Cor 8,1). Nella *probatio* Lutero spiega che chi non conosce la croce e anzi la odia, ama necessariamente il contrario. Come infatti la cupidigia non si sazia del denaro che ottiene, ma ne desidera sempre di più, così la curiosità di sapere non si sazia della sapienza acquisita, ma ne desidera sempre di più, così per la gloria, il potere. L'unico mezzo per guarire è una sapienza che è stoltezza per il mondo e la vera sazietà è data nell'eliminazione di questo desiderio e nella conversione dalla sapienza alla stoltezza della croce.

La tesi 23 è costruita in modo simile alla precedente: le citazioni tratte dalle lettere ai Romani e ai Galati indicate nella *probatio* tendono ad affermare che al di fuori di Cristo ogni osservanza della legge non conduce a nulla né giova alla salvezza. Significativa la conclusione della dimostrazione: «*Igitur qui gloriatur in Lege tanquam sapiens et doctus, gloriatur in confusione sua*»⁷⁸. Nella tesi 24 le due tesi precedenti si congiungono e Lutero spiega la ragione per cui sapienza e legge hanno una connotazione negativa. La conoscenza naturale di Dio, possibile prima della caduta, non è cattiva e la legge non è da fuggire, ma l'uomo senza la teologia della croce abusa delle cose migliori nel modo peggiore. La degenerazione della sapienza e della legge proviene dall'uomo il quale inevitabilmente da se stesso ne abusa e non è nelle sue possibilità la scelta tra un uso corretto e

⁷⁷ «22. Sapientia illa, quae invisibilia Dei ex operibus intellecta conspicit, omnino inflat, excaecat et indurat. 23. Et lex iram Dei operatur, occidit, maledicit, reum facit, iudicat, damnat, quicquid non est in Christo. 24. Non tamen sapientia illa mala nec lex fugienda, Sed homo sine Theologia crucis optimis pessime abutitur» (WA 1, 354, 23-28).

⁷⁸ WA 1, 363, 21-22.

l'abuso. Se vuole giungere a un retto uso della sapienza e della legge deve giungere a una conoscenza della sua situazione davanti a Dio e lasciare annientare la sua presunzione di essere sapiente e giusto: «*Qui vero est per passiones exinanitus, iam non operatur, sed Deum in se operari et omnia agere novit*»⁷⁹. L'*exinanitio* della croce si riproduce nel credente che è ridotto a nulla e può quindi essere creato di nuovo, secondo il paradigma della *creatio ex nihilo* che in Lutero sembra governare anche la concezione della salvezza cristiana⁸⁰.

Il discorso sulla *theologia crucis* proposto da Lutero nella disputa di Heidelberg si inserisce in un insieme coerente e strutturato in cui si ritrovano i temi caratteristici della sua visione antropologica e la riflessione teologica si intreccia con l'esortazione a una vita cristiana vissuta in conformità alla croce. «La prima sezione, che considera le opere dell'uomo, lo conduce al *timore* di fronte alla sentenza di morte pronunciata da Dio sul suo agire. La seconda sezione, che parla del volere e del potere dell'uomo, lo porta alla *disperazione* circa il suo potere. La discussione sulla *theologia gloriae*, sulla *theologia crucis* e sull'autentico conoscitore di Dio hanno come fine la totale spoliazione di sé e l'*affidamento* al Cristo crocifisso. Solo l'amico della croce che teme, è disperato, abbandonato, diventato nulla, è preparato in modo adeguato a ricevere la grazia della giustificazione. Dove c'è il "nulla" l'amore di Dio può entrare con potenza creatrice»⁸¹.

V. CONCLUSIONE

L'itinerario compiuto ha messo in luce alcuni aspetti della dottrina luterana della giustificazione e il contesto in cui essa ha preso forma. Tale contesto rivela anzitutto lo stretto legame esistente tra l'elaborazione teologica e l'esperienza credente, segnata dall'acuta coscienza del peccato e dalla ricerca della certezza del perdono divino che solo rende giusti. Questa prospettiva è riconoscibile anzitutto sullo sfondo dell'interpretazione biblica che recupera temi centrali della visione paolina del peccato e della giustificazione e li fa valere in senso critico nei confronti della

⁷⁹ WA 1, 363, 31-32.

⁸⁰ Cf J.E. VERCRUYSE, «Gesetz und Liebe», 28-36.

⁸¹ Ivi, 42-43.

teologia scolastica, che la filosofia di cui si serve – dalla quale, in realtà, è asservita – ha reso incapace di comprendere in modo adeguato la realtà del peccato e della salvezza. Al tempo stesso l'attenzione di Lutero si concentra sull'atto ecclesiale dell'assoluzione del peccatore nel sacramento della penitenza in cui il Riformatore riconosce la forma paradigmatica della parola che promette salvezza e della fede che giustifica. La *theologia crucis* infine rilegge la dottrina della giustificazione dal punto di vista della concreta esistenza cristiana e suggerisce l'intimo legame esistente tra la definizione del conoscere teologico e il contenuto materiale dell'antropologia delineata da Lutero alla scuola di Paolo e di Agostino. La dottrina della giustificazione prende così forma nella stretta interazione tra interpretazione biblica, riflessione sulla forma ecclesiale della parola di perdono e definizione della conoscenza di Dio caratteristica dell'esperienza credente, la cui norma è data nella croce di Cristo.

1 marzo 2017

ANGELO MAFFEIS
Via D. Bollani, 20
25123 Brescia