Franco Manzi

LA «GIUSTIFICAZIONE»
NEL «COMMENTO ALLA LETTERA AI ROMANI» DI LUTERO

SOMMARIO: I. PRECISAZIONI ERMENEUTICHE: «SOLA SCRITTURA» E «SOLO CRISTO»: *1. Testo biblico originale, traduzione e interpretazione; 2. Cristocentrismo interpretativo della «sola Scrittura»; 3. Risposta tridentina al principio luterano della «sola Scrittura»* – II. PRECISAZIONI CONTENUTISTICHE: LA «GIUSTIFICAZIONE», DA LUTERO A PAOLO: *1. Non centralità del tema della «giustificazione» nelle lettere paoline; 2. Diffusione e complessità del tema della «giustificazione» nelle lettere paoline; 3. Concetto paolino di «giustizia/giustificazione di Dio»; 4. Due tipi di «giustizia/giustificazione di Dio»* – III. LA «GIUSTIFICAZIONE» NEL «COMMENTO ALLA LETTERA AI ROMANI»: *1. Ingiustizia dell'uomo; 2. Giustificazione di Dio «imputata» all'uomo; 3. Giustificazione di Dio «estranea» all'uomo; 4. Giustificazione «passiva» di Dio; 5. Giustificazione «effettiva» di Dio; 6. Giustificazione e peccato «dominato»* – IV. VISIONE LUTERANA DELLA GIUSTIFICAZIONE INTERPRETATA DA TRENTO: *1. Differenza della «concupiscenza» dal «peccato»; 2. Concezione non forense ma realistica della giustificazione* – V. SISTEMI LINGUISTICO-CONCETTUALI IRRIDUCIBILMENTE DIVERSI MA TENDENZIALMENTE COMPATIBILI: *1. Passata incomprensione reciproca in diversi campi dottrinali; 2. Attuale comprensione reciproca su alcuni aspetti della giustificazione; 3. «Compatibilità nella differenza»*

I. PRECISAZIONI ERMENEUTICHE: «SOLA SCRITTURA» E «SOLO CRISTO»

Il presente contributo si focalizza sul «Commento alla Lettera ai Romani», originariamente steso da Martin Lutero (1483-1546) come una raccolta di appunti da usare nelle lezioni, che avrebbe tenuto a Wittenberg nel 1515-16. Studiamo quest'opera nell'edizione critica della Weimarer Ausgabe¹ del manoscritto autografo in latino, costituito da due serie di

¹ G. BEBERMEYER (ed.), *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe 56. Band. Der Brief an die Römer* (= Luther-Gesamtausgabe Weimarer Ausgabe 56), Hermann Böhlhaus Nachfolger, Weimar 1938 [= WA 56]. Citiamo gli altri volumi della stessa edizione della Weimarer Ausgabe con la sigla WA, seguita dal numero del volume in questione.

commenti differenti: da un lato, i cosiddetti «scoli», in cui il Riformatore, sulla scia dei commentatori medievali, offre la propria interpretazione dello scritto paolino nell'orizzonte più ampio del proprio sistema teologico; e dall'altro, le sintetiche annotazioni della «glossa», più puntuali, ma spesso anche più folgoranti².

La domanda-guida con cui analizziamo lo scritto è intrigante, oltre che attuale nel quinto centenario della Riforma, che si celebrerà il prossimo ottobre: è vero che in questo capolavoro Lutero, professando la propria fede nella salvezza definitivamente mediata da Cristo, *esprime la nozione di «giustificazione» con categorie che, pur restando irriducibilmente differenti dagli autorevoli insegnamenti del Concilio di Trento (1545-1563), possono essere ritenute oggi come compatibili ad essi?*

1. Testo biblico originale, traduzione e interpretazione

Non si può comprendere la concentrazione di Lutero sulla tesi della giustificazione se, in premessa, non si considerano – sia pure a grandi linee – *alcuni aspetti rilevanti* del suo pensiero. Primo fra tutti è l'amore viscerale per le lettere dell'apostolo Paolo e, più in genere, per la Bibbia e, di conseguenza, il *rapporto esclusivo della sua Weltanschauung con la parola di Dio*. Per Lutero, che studiò, commentò e insegnò la sacra Scrittura per tutta la vita, la rivelazione biblica era l'unica base della teologia. Perciò la tradizione ecclesiale, guidata dal magistero, era considerata da lui come una fonte d'insegnamento «aggiuntivo» rispetto alla parola di Dio attestata nella Bibbia, ossia al *Verbum scriptum*, non diverso dal *Verbum incarnatum*. Da un lato, da qui proviene la nitida consapevolezza di Lutero sull'efficacia salvifica della parola di Dio, di cui dovremo tenere conto nell'analisi della sua visione della «giustificazione» *dichiarata* da Dio. Dall'altro, la convinzione del Riformatore sul carattere secondario della tradizione e del magistero della Chiesa costituì la premessa dell'ela-

² Mentre l'edizione di G. PANI (ed.), *Martin Lutero, Lezioni sulla lettera ai Romani, 1515-1516. 1: Rm 1-7, introduzione, traduzione e note; 2: Rm 8-16* (= «Ascolta, Israele!», 7 e 8), Marietti, Genova 1991 e 1992 comprende le annotazioni sia degli «scoli» che della «glossa», l'edizione da noi citata di F. BUZZI (ed.), *Martin Lutero, Lettera ai Romani (1515-1516)* (= *Classici del Pensiero Cristiano*, 7), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1996² (1991), presenta solo gli «scoli» (riportati nell'edizione critica della WA 56 alle pp. 157-528), facendo riferimento alla «glossa» nelle note a piè di pagina.

borazione di un sistema linguistico-concettuale differente da quello cattolico, che invece li ritiene imprescindibili.

Comunque sia, la relazione esclusiva di Lutero con la sacra Scrittura si è determinata nel senso di uno studio appassionato condotto non tanto sulle versioni latine (*Vetus latina* e *Vulgata*), quanto piuttosto sul testo originale, da lui stesso tradotto in tedesco. Inoltre, all'*interpretazione della Bibbia* il Riformatore apportò una certa innovazione rispetto al Medioevo, che ne spiegava i testi – non di rado in modo artefatto – attraverso il procedimento dei quattro sensi (letterale, allegorico, morale ed anagogico). Lutero preferì limitarsi a distinguere nella Bibbia il senso letterale da quello spirituale. Per di più, riconobbe un'importanza maggiore al primo, mostrando così di aver colto il valore storico della rivelazione biblica, definitivamente portata a compimento da Cristo.

2. *Cristocentrismo interpretativo della «sola Scrittura»*

Nell'alveo di questo approccio alla sacra Scrittura, condiviso con Erasmo da Rotterdam e con altri grandi umanisti del tempo, Lutero pervenne a una valorizzazione esclusiva della rivelazione biblica, sancita dal suo famoso principio della «*sola Scriptura*»: soltanto la Bibbia costituirebbe l'autorevole riferimento normativo dei cristiani, consentendo loro di entrare in sintonia con quanto Dio ha rivelato. Del resto, la rivelazione biblica sarebbe già «chiara» (tesi della «*claritas Scripturae*»); altrimenti, perché Dio vi avrebbe fatto ricorso per manifestarsi agli uomini? Ma per comprendere la rivelazione divina biblicamente attestata, è necessario interpretare la Scrittura con la Scrittura e soprattutto svilupparne un'ermeneutica cristocentrica. Concentrandosi sul significato cristologico della Bibbia, i credenti accedono, per quanto possibile, al mistero del *Deus pro nobis*, ossia alla verità di Cristo e, di conseguenza, anche alla comprensione autentica di sé e del proprio essere giustificati da Dio mediante Cristo.

Tutto sommato: in base a quest'ermeneutica cristocentrica (*solus Christus*) della «*sola Scriptura*», Lutero mette in secondo piano l'apporto ermeneutico proveniente dal tradizionale insegnamento ecclesiale risalente ai padri, ai concili e ai pontefici. A suo parere, tutti costoro – e tanto più i teologi – potrebbero anche sbagliare e, a ogni buon conto, non sarebbero necessari per comprendere il centro della sacra Scrittura, cui si può giungere soltanto per mezzo della fede (*sola fide*). Per quanto riguarda il nostro tema specifico, possiamo rintracciare in questa impostazione erme-

neutica, che finisce per *squalificare l'apporto veritativo della tradizione e del magistero ecclesiali, una premessa di primaria importanza della risolutezza con cui Lutero ha sostenuto fino alla fine un'elaborazione linguistico-concettuale della «giustificazione» irriducibilmente diversa da quella cattolica.*

3. Risposta tridentina al principio luterano della «sola Scrittura»

Sta di fatto che Trento, affrontando le molteplici questioni sollevate dal luteranesimo, non si è limitato a dichiarare che la Chiesa si attiene come testo ufficiale della Bibbia alla *Vulgata*³, ma ha tenuto soprattutto a rifiutare il principio luterano della «sola Scrittura». È vero che la rivelazione di Cristo manifesta ai credenti l'essenziale per un'esistenza cristiana autentica; ma è altrettanto vero che la rivelazione è comunicata loro sia «nei libri scritti» della Bibbia che nella tradizione della Chiesa o, più esattamente, «nelle tradizioni» apostoliche «non scritte»⁴. Sorta nell'alveo tradizionale della fede ecclesiale, la Bibbia dev'essere interpretata al suo interno.

A onor del vero, va ricordato che su questo punto gli stessi protestanti si sono in seguito ricreduti, mettendo in discussione una concezione rigida del principio della «sola Scrittura». Questa loro acquisizione posteriore ha favorito itinerari ecumenici, che hanno portato vari frutti, tra cui la *Dichiarazione congiunta*, firmata il 31 ottobre 1999 da rappresentanti sia della Federazione Luterana Mondiale sia della Chiesa cattolica⁵, che hanno voluto così esprimere «un consenso su verità fondamentali della dottrina della giustificazione»⁶.

II. PRECISAZIONI CONTENUTISTICHE: LA «GIUSTIFICAZIONE», DA LUTERO A PAOLO

Quanto al tema del presente articolo, è doveroso accennare alla vastità e alla varietà dei commenti biblici di Lutero e delle altre sue opere di

³ Cf *DS* 1506.

⁴ *DS* 1501; cf 1504.

⁵ «Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione», in E. LORA (ed.), *Enchiridion Vaticanum, 17. Documenti ufficiali della Santa Sede 1998. Testo ufficiale e versione italiana* (= Strumenti), EDB, Bologna 2000 [= *EV* 17], nn. 1051-1103, pp. 744-817.

⁶ Ivi, n. 5, in *EV* XVII, n. 1055, pp. 750-751.

diverso genere, in cui si possono rintracciare molteplici accezioni di «giustificazione». A ogni modo, *concentrandosi sul «Commento alla Lettera ai Romani»*, la nostra indagine sarà come un'istantanea su un frammento – sia pur decisivo – della lunga e non sempre lineare⁷ maturazione del pensiero del Riformatore, sviluppatosi per tutta la vita in stretta interdipendenza con la sua intensa esperienza spirituale, la sua complessa fisionomia psicologica e i suoi numerosi interlocutori.

Definito il campo d'indagine, precisiamo due aspetti del rapporto intercorrente tra la concezione luterana della «giustificazione» e il suo *orizzonte genetico* negli scritti epistolari di Paolo, anch'essi «occasional» e tutt'altro che sistematici.

1. Non centralità del tema della «giustificazione» nelle lettere paoline

Anzitutto, nella vasta produzione letteraria di Lutero va notata un'evidente centralità del tema della «giustificazione», capace di condensare attorno a sé, in modo più o meno esplicito, i commenti ai testi biblici e la trattazione di vari altri temi. Per quanto riguarda Paolo, invece, l'abbandono di secolari precomprensioni confessionali spinge a superare la convinzione secondo cui il centro delle parti teologiche di tutte le sue lettere sia costituito dalla questione della giustificazione in virtù della fede e non delle opere⁸. Considerata nella varietà delle questioni pastorali e dottrinali da lui affrontate, *questa tesi teologica non costituisce, dal punto di vista quantitativo, il tema più trattato né, sotto il profilo qualitativo, il loro nucleo centrale*. Ciò non significa misconoscere la sua notevole importanza nel pensiero e nel ministero dell'Apostolo: la giustificazione non è di certo riducibile a un masso erratico a margine del suo itinerario intellettuale ed esistenziale, poi rotolato nell'alveo della tradizione ecclesiale grazie alla riscoperta fattane da Lutero. Tuttavia ci sembra esegeticamente fondato

⁷ A questo riguardo, ricordiamo che nel 1832 il teologo tubinghese ADAM JOHANN MÖHLER (*Simbolica: o esposizione delle antitesi dogmatiche tra cattolici e protestanti secondo i loro scritti confessionali pubblici, a cura di Josef Rupert Geiselmann* [= Già e non ancora 115], Jaca Book, Milano 1984, 56) giunse a sostenere: «Lutero è molto mutevole nelle sue affermazioni, fin troppo spesso asserisce anche il contrario di quanto ha detto in precedenza».

⁸ Cf A. PITTA, *Paolo. La vita, le lettere, il suo vangelo* (= La Bibbia nelle nostre mani 1), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1997, 55-56.

un ridimensionamento della centralità esclusiva di questa verità di fede all'interno del *corpus paulinum*.

2. *Diffusione e complessità del tema della «giustificazione» nelle lettere paoline*

La seconda precisazione che conferma la precedente è la constatazione di un'effettiva difficoltà a interpretare in modo sintetico i passi in cui Paolo considera la questione della giustificazione perché sono qualitativamente variegati e quantitativamente ampi. La difficoltà è aggravata dal fatto che tutte le lettere paoline, senza eccezione, hanno un intento primariamente pastorale e non teologico-sistematico.

Comunque sia, Paolo affronta la questione della «giustificazione» in maniera diretta e approfondita in Gal e in Rm, la precisa in alcuni aspetti in Fil e vi accenna in qualche altro passo epistolare. In ogni caso la trattazione del tema varia a seconda dei problemi pastorali o dottrinali sorti nelle rispettive comunità cristiane. D'altro canto, la stessa visione teologica dell'Apostolo è maturata in rapporto alle vicende del suo ministero: egli passa da una presentazione molto polemica della giustificazione in Fil e soprattutto in Gal a un suo sviluppo più pacato e ordinato in Rm.

3. *Concetto paolino di «giustizia/giustificazione di Dio»*

Riassumendo il contenuto dei brani paolini in cui ricorre in modo più consistente la questione della «giustizia/giustificazione» (*dikaiosynē*) di Dio, ci accorgiamo che Paolo risponde a un interrogativo di fondo: in base a cosa gli uomini peccatori possono ricevere da Dio la «giustificazione», ossia il perdono dei peccati, così da vivere in un'autentica relazione filiale con lui? Dato che – come annuncia la *propositio* di Rm – l'evangelo di Cristo «è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede» (1,16), la «giustizia di Dio», che si attua nella gratuita «giustificazione» dei peccatori, si manifesta nella vita di chiunque crede (v. 17). Si è dunque giustificati da Dio soltanto per la propria fede in Cristo.

Perciò con *dikaiosynē Theou* l'Apostolo designa in prima istanza la giustizia «di Dio», ossia la qualità in virtù della quale egli è giusto. Ma se si attribuisse a Dio la definizione giuridica classica della «giustizia distributiva» del «dare a ciascuno il suo», egli sarebbe giusto se ricompensasse

gli uomini per i loro atti virtuosi e li castigasse per le loro colpe. Sta di fatto che, rileggendo la storia di peccato sia dei pagani che dei Giudei alla luce della rivelazione biblica cristologicamente incentrata (1,18-2,29), Paolo perviene alla verità di fede che «tutti sono sotto il dominio del peccato», per cui «non c'è nessun giusto, nemmeno uno» (Rm 3,9). Ci si sarebbe dunque attesi che il Dio giusto punisse inesorabilmente l'intera umanità. Invece,

Dio ha stabilito apertamente [Cristo] come strumento di espiazione, per mezzo della fede, nel suo sangue, a manifestazione della sua giustizia per la remissione dei peccati passati mediante la clemenza di Dio, al fine di manifestare la sua giustizia nel tempo presente, così da risultare lui giusto e rendere giusto colui che si basa sulla fede in Gesù (3,25-26).

Di conseguenza, contrapponendosi a quanto sostenevano sia una parte del giudaismo che una frangia del giudeo-cristianesimo, Paolo ritiene che la giustificazione divina non sia ottenibile mediante l'osservanza della legge mosaica.

Infatti in virtù delle opere della legge nessun uomo sarà giustificato davanti a lui [= Dio] [...]. Ora invece, indipendentemente dalla legge, si è manifestata la giustizia/giustificazione di Dio [...] per mezzo della fede in Gesù Cristo, per tutti quelli che credono [...] (3,20-22).

Di sicuro, la legge di Mosè è «santa», «giusta», «buona», «spirituale», cioè ispirata dallo Spirito di Dio (7,12-14). Tuttavia, giunta la «pienezza del tempo» (Gal 4,4), ha trovato il suo compimento nel comandamento dell'amore di Cristo (Rm 13,8-10; cf Gal 5,14; 6,2). Dunque, nella misura in cui la legge è stata un «pedagogo» che ha condotto a Cristo (Gal 3,24.25) alcuni Giudei come Paolo, ha portato a termine il suo compito storico-salvifico. Ora, quindi, l'obbedienza alla legge non è necessaria per essere giustificati da Dio e vivere nella Chiesa da figli suoi. In particolare, i pagani possono ricevere la giustificazione divina mediante il battesimo, senza osservare i precetti mosaici. Più in genere, per chiunque crede in Cristo – giudeo o pagano che sia – è indifferente osservarli o meno. Gli basta vivere all'insegna della carità evangelica (cf 1 Cor 13), compimento definitivo della legge.

Di per sé alla convinzione irrinunciabile che «l'uomo sia giustificato per la fede indipendentemente dalle opere della legge» (Rm 3,28), Paolo è pervenuto nella sua attività pastorale: dedicandosi a evangelizzare primariamente i pagani (cf Gal 2,7-9), l'Apostolo non esigeva che osservassero la

legge di Mosè come *conditio sine qua non* per entrare a far parte del corpo ecclesiale di Cristo. Si limitava a proclamare loro la «bella notizia» che

Dio dimostra il suo amore verso di noi nel fatto che, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi. A maggior ragione ora, giustificati nel suo sangue, saremo salvati dall'ira per mezzo di lui (Rm 5,8-9).

«In tutte le Chiese» da lui fondate, Paolo insegnava che ciascun cristiano poteva «continuare a comportarsi» sul piano delle leggi, «come faceva quando Dio lo aveva chiamato alla fede» (1 Cor 7,20).

Ben presto, però, *la questione da pastorale divenne teologica*: l'Apostolo, infatti, dovette confutare un gruppo di cristiani giudaizzanti, che invece voleva imporre agli etnico-cristiani l'osservanza della legge mosaica come condizione necessaria per accedere alla vita ecclesiale. Polemizzando con questa tendenza, Paolo formulò la tesi della giustificazione in virtù della sola fede in Cristo: i credenti in lui si rendono conto di quanto sia illusorio e peccaminosamente orgoglioso cercare di diventare giusti mediante l'osservanza della legge. Solo Dio può, per pura grazia, giustificarli mediante l'opera redentrice di Cristo. Nella misura in cui accolgono lo Spirito nel battesimo, gli effetti vivificanti della redenzione (cf Rm 8,2) si dispiegano in loro e li rendono «nuove creature» (Gal 6,15; 2 Cor 5,17). Perciò «per quelli che sono in Cristo Gesù non c'è alcuna condanna» (Rm 8,1), perché sono stati liberati dal peccato e dalla morte per opera dello «Spirito, che dà vita in Cristo» (Rm 8,2). Possono così vivere nella libertà dei figli di Dio (cf Gal 4,6; 5,13; Rm 8,15), all'insegna di una «fede che opera per mezzo della carità» (Gal 5,6).

4. Due tipi di «giustizia/giustificazione di Dio»

In quest'ordine d'idee, per Paolo esistono due modi d'intendere il rapporto giusto con Dio: «la mia giustificazione che deriva dalla legge» e «la giustificazione che proviene da Dio, basata sulla fede» in Cristo (Fil 3,9).

Il primo tipo di giustificazione deriva dall'osservanza del sistema legale mosaico: per essere giusti al cospetto di Dio, è necessario obbedire alla legge di Mosè. Così lo stesso Paolo aveva vissuto prima d'incontrare il Risorto sulla via di Damasco. Di per sé questo modo di vivere non era così disprezzabile. Tant'è vero che egli ne andava fiero (cf 3,4-5). Del resto, si trattava di un sistema religioso fondato sulla predilezione di Dio per Israele. La stessa parola divina attestata nella Scrittura ne garantiva il valore.

Si poteva ragionevolmente scommettere la vita su di esso. Dava sicurezza dal punto di vista religioso, cioè nel rapporto con Dio: essendo giusto, egli avrebbe accreditato i meriti guadagnati da chi fosse stato fedele alla legge. Inoltre, si trattava di un sistema che rassicurava anche dal punto di vista sociologico: si era membri del popolo eletto di Dio, nella misura in cui si era tenuti a impostare la convivenza sociale coerentemente con valori stabili, proprio perché stabiliti da lui. Il Signore «non ha fatto così con nessun altro popolo, non ha manifestato ad altri i suoi precetti» (Sal 147,20; cf Ba 4,3-4). Ormai, però, secondo Paolo, il giudeo-tipo viveva questa situazione «graziosa» nella logica orgogliosa del merito, accampato al cospetto di Dio per ricevere da lui protezione e prosperità, in conformità a un modo equivoco d'intendere la dottrina retributiva (cf Lc 18,12). Lo stesso Apostolo ricorda la propria presuntuosa consapevolezza del passato di essersi comportato in maniera «irreprensibile quanto alla giustificazione che deriva dall'osservanza della legge» (Fil 3,6). Sta di fatto che – come Paolo si era accorto grazie alla rivelazione di Cristo «in» lui (Gal 1,15-16) – questo sistema fa correre il rischio «mortale» di vivere apparentemente per Dio; in realtà, si scommette tutto sul proprio «io», cioè sulla propria presunta capacità di osservare la legge. L'esito ultimo è il peccato di orgoglio, che rovina qualsiasi atto di bontà e fedeltà.

Il secondo tipo di giustificazione dipende invece dalla relazione personale con Cristo. È fondata sulla consapevolezza realistica di non riuscire da soli a vivere nella giusta relazione con Dio. Perciò i cristiani fondano la propria vita su di lui, che mediante Cristo li ha amati incondizionatamente (Gal 2,20) e che nel battesimo li giustifica mediante lo Spirito. Perciò, facendo un tutt'uno con Cristo (Gal 3,28) all'interno del suo corpo ecclesiale, i credenti compiono opere di carità per gratitudine verso Dio. In questo secondo tipo di giustificazione, il fondamento non è più il proprio «io», ma Cristo; non è più costituito dalle proprie opere, attuate in conformità alla legge mosaica e accampate come merito al cospetto di Dio, ma consiste nella fede in Cristo.

In conclusione: per Paolo, l'espressione *dikaiosynē Theou* («giustizia/giustificazione di Dio») indica che Dio è giusto (genitivo soggettivo) e che per amore dispiega la sua giustizia negli uomini (genitivo di autore). Questa «giustificazione» è realizzata da Dio mediante il perdono dei loro peccati, ottenuto per la mediazione redentrice definitiva di Cristo, i cui effetti sono riversati nei credenti dallo Spirito. La giustizia «di Dio» diventa così anche la «loro». È proprio questa rivelazione della giustizia di Dio

come giustizia che egli produce nei battezzati a spingere a reinterpretare il suo essere giusto, «non nel senso [...] che dà a ciascuno il suo, bensì [...] in quanto esercita la grazia»⁹. Nel Dio rivelatoci da Cristo, la giustizia e la grazia coincidono: «Dio corrisponde a se stesso, è fedele a se stesso, è in se stesso giusto e si comporta in maniera giusta verso la propria creatura»¹⁰.

III. LA «GIUSTIFICAZIONE» NEL «COMMENTO ALLA LETTERA AI ROMANI»

Tenuto conto dei precedenti rilievi metodologici e contenutistici e, in specie, della concezione paolina della «giustizia/giustificazione» di Dio, mettiamo in luce gli *aspetti specifici* della trattazione di questo tema nel «Commento alla Lettera ai Romani» di Lutero.

1. *Ingiustizia dell'uomo*

Accantonando qualsiasi residuo di pelagianesimo, l'interpretazione luterana della tesi paolina della giustificazione si colloca in un orizzonte antropologico di agostinismo estremo, secondo cui gli uomini non sono in grado di fare nulla di positivo al cospetto di Dio. La Bibbia intera rivela che gli uomini non sono capaci di essere giusti nel rapporto con lui. La giustizia non è una qualità di cui essi riescano ad appropriarsi compiendo opere giuste. Anzi, gli uomini *devono* rinunciare a giustificarsi di fronte a Dio, per accogliere da lui la giustificazione.

In negativo, l'accoglienza del dono divino implica che il credente muoia alla propria «sapienza», ossia alla «sapienza di questo mondo», bollata da Paolo in 1 Cor 1,17-2,16 come contraria alla sapienza di Dio. Nell'esegesi di Rm 8,7¹¹, sostituendo il termine paolino di «sapienza» con quello di «prudenza»¹², Lutero sostiene che la «prudenza della carne», che «“gode” di se stessa e si “serve” di tutte le altre cose, Dio compreso»¹³, spinge l'uomo a ripiegarsi su di sé e a chiudersi a Dio. Elemento costitutivo di questa chiusura peccaminosa è un fraintendimento a riguardo della «giustizia

⁹ Ivi, 87.

¹⁰ Ivi.

¹¹ F. BUZZI, *Romani*, 505-513 (= WA 56, 361,4-366,12).

¹² Cf ivi, 505 (= WA 56, 361,5-6).

¹³ Ivi, 555 (= WA 56, 361,13-14).

di Dio». Lutero se ne accorse studiando le opere dei suoi insegnanti di Erfurt, filosofi e teologi della tarda scolastica, pesantemente influenzati dall'occamismo¹⁴. Costoro intendevano sia la «giustizia di Dio» nei confronti degli uomini sia la «giustizia degli uomini» nel rapporto con Dio nei termini della «giustizia distributiva», che consiste nel «rendere a ciascuno il suo»¹⁵. Restando invece fedele all'insegnamento paolino, il Riformatore fece interagire questa nozione giuridica di «giustizia» con la situazione storica degli uomini peccatori. In loro tutto è peccato perché sono stati feriti «a morte» dal peccato originale (cf Rm 5,12), che per Lutero

[...] 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 male¹⁶.

Il carattere debilitante e, alla fine, «mortale» di questa condizione storicamente verificatasi in tutti gli uomini è reso mediante il paragone con il quadro clinico disperato di un malato terminale¹⁷. In questa situazione senza via d'uscita, la giustizia di Dio, intesa come «giustizia distributiva», non potrebbe attuarsi se non come «punitiva»: in quanto «giusto», Dio *non dovrebbe far altro che castigare* i peccatori. In questo senso Lutero critica la concezione illusoria di filosofi e giuristi, per i quali, se un uomo è giusto, è perché sarebbe riuscito ad acquisire la virtù della giustizia. Invece, spiegando Rm 4,7 e facendo leva sul concetto biblico di «giustizia», il Riformatore esclude che essa sia una qualità che gli uomini sarebbero capaci di procurarsi compiendo opere giuste:

Nella Scrittura, «giustizia» ed «ingiustizia» hanno un senso ben diverso da ciò che con esso intendono i filosofi ed i giuristi. Risulta chiaro dal fatto che, secondo loro, [giustizia ed ingiustizia] sono qualità dell'anima. Ma la giusti-

¹⁴ Cf ivi, 27, in partic. n. 97.

¹⁵ Per una dettagliata ricostruzione del profilo storico-teologico di questa impostazione, cf O. LOTTIN, «Le concept de justice chez les théologiens du moyen âge avant l'introduction d'Aristote», *Revue Thomiste* 44 (1938) 511-521.

¹⁶ F. BUZZI, *Romani*, 429 (= WA 56, 312,9-13).

¹⁷ Cf ivi, 430 (= WA 56, 313,6-10).

zia di cui parla la Scrittura dipende più dall'imputazione (*imputatione*) di Dio che dalla situazione di fatto dell'uomo¹⁸.

In realtà, per Lutero, gli uomini sarebbero in grado di accedere a un rapporto giusto con Dio rinunciando al tentativo – tipico di chi vive all'insegna della «sapienza/prudenza della carne» – di conquistarsi una propria «giustizia». Solo chi accoglie con fede la parola divina, riconosce Dio come Dio e comprende di poter essere ciò che Dio vuole, cioè «giustificato» da lui mediante Cristo.

2. Giustificazione di Dio «imputata» all'uomo

Proseguendo nella spiegazione di Rm 4,7, il Riformatore *ricorre esplicitamente al concetto di «imputazione» divina della giustizia*. In quest'ottica, la giustificazione è frutto della grazia misericordiosa di Dio, che l'uomo può solo accogliere con fede:

[...] ha la giustizia non chi semplicemente possiede questa qualità – anzi, da questo punto di vista, costui è senz'altro un peccatore e un ingiusto –, ma colui che Dio, con misericordia, considera giusto e tale ha voluto che sia considerato al suo cospetto, perché confessa la propria ingiustizia ed implora la giustizia di Dio. Dunque noi tutti nasciamo nell'iniquità, cioè nell'ingiustizia ed in essa moriamo. Siamo giusti soltanto grazie alla considerazione (*reputatione*) di Dio, che ha misericordia di noi, per la fede che prestiamo alla sua parola¹⁹.

Gli uomini diventano giusti nel senso che Dio, per pura grazia, li considera tali, ossia «imputa» loro la giustizia. Lutero prende qui le distanze dal concetto di «giustizia retributiva», applicato – sia pure analogicamente – alla «giustizia di Dio». Fedele all'insegnamento paolino, mette in rilievo come la giustizia di Dio non si sia manifestata in Cristo come sentenza punitiva, ma come «giudizio di misericordia». Anzi, questo giudizio misericordioso continua a essere pronunciato da Dio su ogni uomo.

Dobbiamo però sottolineare un punto decisivo: per Lutero è vero che «Dio giustifica l'empio» (Rm 4,5); ma è altrettanto vero che l'empio rimane empio. Tuttavia, prestando fede alla parola di Dio, che lo considera giusto – cioè che gli «imputa» la giustizia –, il peccatore è giustificato *al*

¹⁸ Ivi, 387 (= WA 56, 287,16-19).

¹⁹ Ivi, 387 (= WA 56, 287,19-24).

cospetto di Dio. La riflessione paolina sul caso paradigmatico di Abramo viene così riletta da Lutero nel commento a Rm 10,10 – «Col cuore infatti si crede per [ottenere] la giustizia» –, in pungente polemica con la prassi ecclesiale dell'acquisto delle indulgenze e, più in genere, con l'illusione, aristotelicamente argomentata, di diventare giusti ripetendo opere giuste²⁰.

3. Giustificazione di Dio «estranea» all'uomo

Per Lutero la «giustizia di Dio», che è la verità centrale dell'evangelo di Cristo (cf Rm 1,16-17), non sta nel fatto che il Dio retributore ci castighi o ci premi a seconda delle nostre opere, ma che ci consideri giusti in base alla nostra fede.

Solo nell'Evangelo – scrive Lutero a commento dell'enunciazione della tesi di Rm (1,17) – si rivela la giustizia di Dio (cioè chi sia giusto, come si sia giusti e come si diventi tali davanti a Dio), per mezzo della sola fede con cui si crede alla Parola di Dio, com'è detto nell'ultimo capitolo di *Marco* [16,16]: «Chi crederà e sarà battezzato sarà salvo; chi non crederà sarà condannato». Infatti la giustizia di Dio è la causa della salvezza. Qui di nuovo per «giustizia di Dio» non si deve intendere quella grazia alla quale Dio è giusto in sé, ma quella mediante la quale noi veniamo giustificati da lui. Ciò accade mediante la fede nell'Evangelo. [...] E ciò è detto per distinguerla dalla giustizia degli uomini, la quale risulta dalle opere, appunto come la definisce apertamente Aristotele nel III libro dell'*Etica*. Secondo lui la giustizia consegue agli atti e sgorga dagli atti. Invece, secondo Dio, la giustizia precede le opere e le opere provengono da essa²¹.

Non è la giustificazione a essere causata negli uomini dalle loro opere buone, ma sono le opere buone ad essere causate in loro dalla giustizia/giustificazione di Dio. A partire da questa convinzione, Lutero giunge a parlare di «iustitia Dei extranea» o «iustitia Christi aliena»: la giustizia è una realtà sempre «esterna» all'uomo. Non proviene da lui; non è «iustitia propria *vel domestica*»; non è – secondo l'espressione di Paolo – *idía dikaiosýnē* («propria giustificazione», Rm 10,3; cf Fil 3,9). Al contrario, ha la sua origine esclusivamente in Dio, che la dona agli uomini mediante Cristo e lo Spirito:

²⁰ Cf *ivi*, 594-595 (= WA 56, 418,223-419,2).

²¹ *Ivi*, 205-206 (= WA 56, 171,26-172,11).

Dio infatti non ci vuol salvare mediante la nostra propria giustizia e sapienza, ma per mezzo d'una giustizia e d'una sapienza che provengono dall'esterno (*per extraneam iustitiam*); non mediante una giustizia che derivi e nasca da noi, ma per mezzo di quella che viene a noi provenendo da un altro luogo (*aliunde*) [...]. Perciò bisogna essere istruiti in una giustizia che proviene totalmente dal di fuori (*externa*) e ci è estranea (*aliena*)²².

Dato che ci è stata donata da Dio per la mediazione salvifica definitiva di Cristo, la giustizia di per sé è di Cristo, non nostra. Eppure, pur essendo «estranea» (*extranea, aliena*) a noi, «si trova in noi»²³. In che senso allora la giustizia *diventa anche nostra* – perché Dio ce ne fa gratuitamente dono per mezzo di Cristo²⁴ –, se comunque *resta* sempre «estranea» a noi? Il Riformatore risponde che la giustizia ci permea totalmente come la luce, *pur continuando a non appartenerci*, perché comunque Cristo è Cristo e non coincide con noi. Così Lutero si tiene in bilico tra questi due asserti al limite della contraddizione.

Perciò – scrive, seguitando a spiegare Rm 4,7 – giustamente ho detto che tutto il nostro bene – che è Cristo – ci è estrinseco (*extrinsecum*). Come dice l'Apostolo: «Il quale [= Cristo] per opera di Dio è diventato per noi sapienza, giustizia, santificazione e redenzione» [1 Cor 1,30]. Tutte queste realtà sono presenti in noi solo mediante la fede e la speranza in lui. [...] appunto come ogni luce sulla terra non appartiene alla terra, ma proviene dal sole che la rischiarà [...] Ella [= la Chiesa] cerca sempre lo sposo, lo desidera e sempre lo celebra. Con ciò mostra manifestamente d'esser vuota e povera in se stessa, e che la sua pienezza e la sua giustizia stanno fuori di lei (*extra se*)²⁵.

Dopo di che, Lutero lega inscindibilmente le nozioni dell'imputazione divina della giustificazione (tesi della *iustitia imputata*) e della permanenza dei battezzati nello stato di «giusti» e di «peccatori» (tesi del *simul iustus et peccator*)²⁶:

[...] se le confessioni dei santi [= battezzati] devono intendersi come relative soltanto ai peccati commessi in passato, e se manifestano che, al presente, essi sono puri, come mai non confessano soltanto i peccati passati, ma anche quelli presenti? Per nessun altro motivo che questo: i santi sanno che in loro

²² Ivi, 185-186 (= WA 56, 158,11-14).

²³ Ivi, 187 (= WA 56, 159,2).

²⁴ Cf ivi, 439 (= WA 56, 318,28-29).

²⁵ Ivi, 376 (= WA 56, 279,22-32).

²⁶ Cf, ad es., WA 40, I,285,12-15.

è presente il peccato, ma che, a motivo di Cristo, è coperto (*tegi*) e non viene imputato (*non imputari*), sicché essi testimoniano che tutto il loro bene sta fuori di loro, in Cristo, il quale tuttavia, mediante la fede, è in loro²⁷.

Per chiarire il concetto di «giustificazione imputata», la quale porta i battezzati a essere «*peccatores in re, Iusti autem in spe*»²⁸, conviene ricordare che, per il Riformatore, la giustificazione è *fondata soltanto sulla fede nella parola di Dio attestata nella Bibbia*. È basata cioè sul «dare ragione a Dio», che con veracità ci rivela nella sacra Scrittura che siamo peccatori giustificabili soltanto da lui. Il «dare ragione a Dio» è designato dal Riformatore con l'espressione *iustificatio Dei passiva*.

4. Giustificazione «passiva» di Dio

Lutero prende le mosse dalla versione latina di Rm 3,4, che, citando il Sal 50(51),6 (*Vulgata*), recita così: «*Est autem Deus verax [...] sicut scriptum est: ut iustificeris in sermonibus tuis, et vincas cum iudicaris*». Basandosi su questo passo, il commentatore sostiene che veniamo giustificati da Dio nella misura in cui lo «giustificiamo», ossia professiamo che egli è «veritiero» in ciò che ci rivela nella Bibbia, proprio «come è scritto» nel Salmo: «Affinché tu[, Dio,] sia giustificato nelle tue parole e vinca quando ti si giudica». Da un lato, «Dio, in se stesso, non può essere affatto giustificato da nessuno, poiché egli è la giustizia in persona»²⁹. Dall'altro, il Signore «è giustificato» da noi nelle sue parole (*iustificatio Dei passiva*) ogniqualvolta crediamo che ci sveli la verità di noi stessi, cioè il nostro essere peccatori³⁰. Se continuiamo ad avere fede nelle parole di Dio, riconoscendo che ha ragione ad accusarci di essere peccatori (*iustificatio Dei passiva*), allora noi veniamo giustificati da lui (*iustitia Dei/iustificatio nostra*)³¹. La coincidenza tra i due versanti della giustificazione – passiva e attiva – è precisata in un corollario al commento di Rm 3,4:

Mediante questo «esser-giustificato-da parte-di-Dio» (*iustificari Deum*), siamo noi ad essere giustificati, e questa giustificazione passiva di Dio (*iusti-*

²⁷ F. BUZZI, *Romani*, 376 (= WA 56, 279,32-280,4).

²⁸ Ivi, 362-363 (= WA 56, 269,30).

²⁹ Ivi, 272 (= WA 56, 212,22-23).

³⁰ Cf ivi, 273 (= WA 56, 212,26-30).

³¹ Cf ivi, 274 (= WA 56, 213,13-15).

ficatio illa Dei passiva), mediante cui egli è giustificato da noi, è la nostra stessa giustificazione attiva ad opera di Dio (*iustificatio nostri active a Deo*). Infatti egli considera (*reputat*) giustizia quella fede che giustifica le sue parole, com'è detto nei capitoli IV e I: «Il giusto vive di fede» [Rm 1,17 (che cita Ab 2,4); cf 4,6]. E viceversa: il giudizio passivo di Dio, mediante il quale egli è giudicato dagli increduli, è la loro stessa condanna, poiché Dio considera un'ingiustizia ed una condanna l'incredulità con la quale essi giudicano e condannano le sue parole³².

Persino credere nella veridicità delle parole di Dio è primariamente un dono suo e non una nostra opera. Altrimenti, sarebbe «la suprema e più raffinata opera compiuta dall'uomo con le sue forze»³³! Difatti, a riguardo di questo circolo virtuoso, che ha il suo fondamento ultimo nella predestinazione universale alla salvezza in Cristo³⁴, Lutero è molto lucido, quando, a commento di Rm 3,4, puntualizza che

[...] il fatto che noi giustifichiamo le sue parole [= di Dio] è suo dono, ed egli, per questo stesso dono, ci reputa giusti (*nos Iustos habet*), cioè ci giustifica. E noi non giustifichiamo le sue parole, se non credendo che esse sono giuste ecc.³⁵

5. Giustificazione «effettiva» di Dio

Se credere nelle parole di Dio non significa altro che aver fede nel Crocifisso risorto, allora *la nostra giustificazione* operata da Dio in virtù della «sola fede» è effettiva. Nella consapevolezza che su questo punto le interpretazioni dello scritto di Lutero divergono, procediamo con alcuni *distinguo*.

In primo luogo, per quanto il pensiero luterano sia stato definito come una *theologia crucis*, è chiaro che, sulla scia dell'apostolo Paolo, il Riformatore mette a fondamento della fede e al centro della teologia l'evangelo della morte di Cristo unitariamente intesa con la sua risurrezione³⁶. Nel Crocifisso risorto – «Parola abbreviata e perfetta» (Rm 9,28)³⁷ che si è

³² Ivi, 293 (= WA 56, 226,23-29).

³³ Ivi, 41.

³⁴ Cf ivi, 221-223 (= WA 56, 181,24-183,4).

³⁵ Ivi, 294 (= WA 56, 227,19-228,2).

³⁶ Cf ivi, 199 (= WA 56, 167,13-16).

³⁷ Cf il commento a Rm 9,28 in ivi, 574-580 (= WA 56, 406-410).

detta tutta come «parola della croce» (1 Cor 1,18) – sono giunte a compimento le parole salvifiche di Dio attestate nella Scrittura, che i cristiani accolgono come veritiere. Aderendo a Cristo con fede, «l'uomo riduce in schiavitù il suo modo di pensare, piegandolo alla parola della croce, e rinnega se stesso»³⁸. Da un lato, la parola della croce non può che condannarne a morte le tendenze orgogliose e peccaminose³⁹, radicate nel peccato per antonomasia che è l'incredulità. Dall'altro, è proprio per questa fede nell'evangelo che il battezzato viene giustificato da Dio. Perciò il cristiano deve sempre daccapo morire all'incredulità, rivestirsi d'umiltà e incamminarsi sui sentieri del pentimento, della conversione e della confessione. Questo itinerario di fede prosegue per tutta la vita, perché il credente in Cristo rimane «simultaneamente giusto e peccatore».

Ciò non toglie che la giustizia/giustificazione di Dio nell'uomo sia «effettiva»⁴⁰. Per illustrare l'efficacia della parola giustificatrice di Dio, Lutero ricorre all'analogia con la pedagogia di un maestro capace di rendere gli alunni simili a sé. Allo stesso modo, Dio è «effettivamente giusto» nei nostri confronti perché suscita in noi la fede nelle sue parole. Così ci aiuta a riconoscerlo come giusto e, allo stesso tempo, a riconoscerci peccatori. Ma quando confessiamo di essere peccatori, *ipso facto* siamo considerati e dichiarati giusti da lui:

Ciò [= Dio è giustificato, dichiarato verace] si verifica quando noi, non potendo giustificarci da noi stessi, veniamo a lui, affinché egli ci renda giusti (*Iustos faciat*) proprio mentre confessiamo la nostra incapacità di vincere il peccato. Egli opera questo, quando noi crediamo le sue parole; mediante tale fede, infatti, egli ci giustifica, cioè ci considera giusti (*Iustos reputat*). Perciò la giustizia della fede è detta anche giustizia di Dio in senso effettivo (*effective*)⁴¹.

Così Dio è giusto e degno di lode in quanto agisce effettivamente (*effective*) in noi, poiché ci rende simili a sé⁴².

³⁸ Ivi, 596 (= WA 56, 419,15-16).

³⁹ Cf ivi, 203-204.209 (= WA 56, 170,7-25; 174,4-10).

⁴⁰ Cf ivi, 284 (= WA 56, 221,1-2).

⁴¹ Ivi, 284-285 (= WA 56, 221,15-19).

⁴² Ivi, 286 (= WA 56, 222,11-12).

Se però l'uomo non crede, è condannato⁴³. S'illude di bastare a se stesso per diventare giusto. Ma proprio questo atteggiamento è peccaminoso, oltre che falso, perché se l'uomo fosse capace davvero di piacere a Dio, Cristo sarebbe superfluo; verrebbe così resa «vana la croce di Cristo» (1 Cor 1,17).

6. Giustificazione e peccato «dominato»

Si comprende così quanto sia decisivo, all'interno del «Commento alla Lettera ai Romani», il nesso tra la giustificazione divina del battezzato e il suo peccato. Da questo punto di vista, il Riformatore distingue un «peccato regnante» (*peccatum regnans*) o «dominante» sul non battezzato e un «peccato sottomesso» (*peccatum regnatum*) o «dominato» (*dominatum*) nel battezzato. La dialettica tra le due situazioni peccaminose è nota negli studi luterologici⁴⁴, tra i quali ricordiamo il contributo del teologo protestante Wilfried Joest (1914-1995)⁴⁵. Il sistematico tedesco prende le mosse dal fatto che, per Lutero, il battezzato *vuole* combattere, anzi *combatte realmente* il peccato, finché esso risulti totalmente distrutto quando egli muore. Per Joest, se ne evince che nella vita del battezzato il peccato non sarebbe più «dominante», ma «dominato». Difatti, il credente è passato dalla schiavitù al peccato alla sottomissione a Cristo⁴⁶. In questo senso – sostiene il teologo –, per Lutero, proprio come per Paolo, la giustificazione «imputata» sarebbe «efficace»⁴⁷.

Nel «Commento alla Lettera ai Romani» riscontriamo alcune conferme a questa interpretazione. Anzitutto, per il Riformatore, la nuova condizione inaugurata dal battesimo abilita il peccatore giustificato alla lotta contro il peccato. Perciò il peccato smette di «dominare» il cristiano, per

⁴³ Cf ivi, 293 (= WA 56, 226,26-29).

⁴⁴ Per una recensione sintetica ma precisa delle posizioni, cf ivi, 110-111 e nn. 472-474.

⁴⁵ W. JOEST, «Paulus und das Luthersche Simul Iustus et Peccator», *Kerygma und Dogma* 1 (1955) 269-320.

⁴⁶ Cf ivi, 299 e anche H. BEINTKER (ed.), *Rudolf Hermann, Luthers Theologie* (= Gesamelte und nachgelassene Werke 1), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967, 67-68.

⁴⁷ Cf JOEST, «Paulus», 295-297, che spiega che Lutero ha la medesima visione della «giustificazione» di Paolo, così definita a p. 276: «Nur wird man das eben nicht so formulieren dürfen: Die Gerechtigkeit ist *nicht* (nicht *nur*) imputierte Gerechtigkeit, *sondern* (sondern *auch*) "effektive" Lebensmacht; man muss vielmehr sagen: sie ist gerade *als* imputierte, forensisch zugesprochene Gerechtigkeit effektive Lebensmacht».

essere da lui «dominato». Senza dubbio, anche in chi ha ricevuto il battesimo permane una lotta reale contro il peccato, il quale, per Lutero, coincide con la concupiscenza. A questo riguardo, nel commento a Rm 7,17 («Ora, però, non sono io a commetterlo [= il peccato] [...]»), è esplicita la presa di distanza del Riformatore dalla «metafisica fallace d'Aristotele», che avrebbe «ingannato i nostri teologi», i quali

[...] venuti a sapere che il peccato viene annullato nel battesimo o nella penitenza, ritennero assurdo che l'Apostolo dicesse: *ma il peccato che abita in me*. Questa parola li ha colpiti in modo talmente forte, che sono caduti in questa opinione falsa e pericolosa: qui l'Apostolo non avrebbe parlato in prima persona, ma a nome dell'uomo carnale; infatti egli – così vanno cianciando – non avrebbe assolutamente nessun peccato, contraddicendo così molte affermazioni dell'Apostolo, chiarissime al riguardo, presenti in molte [sue] lettere. Questa stolta opinione s'è sviluppata fino ad assumere la forma d'un inganno assai nocivo, tanto che i battezzati o gli assolti, ritenendosi immediatamente privi d'ogni peccato, sono diventati sicuri della giustizia ottenuta e, deposte le armi, se ne stanno tranquilli. Insomma: essi non sono consapevoli di nessun peccato che si debba debellare e purgare con gemiti e lacrime, col pianto e con la fatica⁴⁸.

Di fronte a ragionamenti del genere, dobbiamo ammettere che *a riguardo della permanenza del peccato nel battezzato il sistema terminologico-concettuale luterano rispetto a quello tridentino è irriducibilmente diverso*. Per Lutero il peccato originale non è tolto, come invece insegna autorevolmente Trento⁴⁹. Tuttavia, è innegabile che anche il Riformatore sostenga un *cambiamento reale* nell'«uomo spirituale», ossia nel battezzato, chiamato a lottare contro il proprio peccato e, quindi, reso capace di farlo da Dio. Difatti, Lutero subito puntualizza:

[...] il peccato è stato lasciato nell'uomo spirituale per l'esercizio della grazia, l'umiliazione della superbia e la repressione della presunzione. Colui che non si darà da fare con diligenza per debellarlo, senza dubbio, anche se non commettesse nessun altro peccato, ha già di che poter essere condannato. Infatti non siamo stati chiamati al riposo, ma alla lotta faticosa contro le passioni. Ed esse non sarebbero senza colpa (infatti sono veri peccati e senza dubbio condannabili), se la misericordia di Dio non evitasse d'imputarcele (*imputaret*). Egli certo non le imputa (*Imputat*), ma soltanto a quelli che, andando all'attacco come si conviene a degli uomini, combattono con i loro vizi

⁴⁸ F. BUZZI, *Romani*, 486-487 (= WA 56, 349,23-350,4).

⁴⁹ DS 1515.

invocando la grazia di Dio. Perciò chi accede alla confessione non pensi di deporre i [suoi] pesi per vivere tranquillo, ma sappia che, sgravatosi dal suo peso, entra nella milizia di Dio e si assume un altro peso, per Dio, contro il diavolo e contro i suoi soliti vizi⁵⁰.

Da ciò si ricava che il combattimento *reale* contro il peccato e la «carne» è espressione della presenza effettiva dello Spirito nella vita del battezzato. Altrimenti, se questi fosse soltanto «carnale», si abbandonerebbe completamente alla «carne», senza resistenza alcuna. *Il fatto invece che egli le si opponga, lottando realmente contro il peccato, è segno che, in virtù del battesimo, è diventato effettivamente «spirituale».*

In secondo luogo, va precisato che quando Lutero approfondisce la riflessione di Rm 7 sulla lotta interiore tra il bene, che si vorrebbe fare senza però riuscirvi, e il peccato, che si detesta e che però si continua a commettere, identifica l'«io» dei vv. 7 e 14 non con l'uomo «sotto la legge» e, quindi, dominato dal peccato, ma con l'uomo «sotto la grazia» e, dunque, con lo stesso Apostolo⁵¹. Così interpretato, il brano paolino confermerebbe la tesi luterana secondo cui il peccato permarrebbe nel battezzato, benché questi sia realmente cambiato rispetto all'uomo «carnale» che era prima. Difatti, il non battezzato – sostiene il Riformatore – «odia la legge, se ne irride e segue la carne assecondandone le tendenze verso il basso». Una volta battezzato, però, «combatte con la carne e si lamenta, perché non può fare tanto quanto vuole. Invece l'uomo carnale non combatte, ma cede ed acconsente»⁵². Affermando che il battezzato, con la grazia di Dio, riesce a dominare il peccato e, dunque, a partecipare sempre di più alla vittoria definitiva di Cristo, Lutero pare dischiudersi a *una concezione realistica della giustificazione*.

Ciò considerato, è vero che Trento prese le distanze da Lutero, sottolineando il cambiamento reale e «puntuale» di chi riceve la giustificazione mediante il battesimo. Ma è altrettanto vero che sembra riduttivo interpretare la concezione «forense» della giustificazione, ben attestata nel «Commento alla Lettera ai Romani», quasi che Lutero negasse il carattere reale dell'intervento divino. In realtà, per lui, la *giustificazione, realmente co-*

⁵⁰ Ivi, 487 (= WA 56, 350,5-15).

⁵¹ Lutero scelse la seconda interpretazione, ben sapendo che Agostino si era spostato dalla prima alla seconda. Cf F. BUZZI, *Romani*, 472, n. 51.

⁵² Ivi, 472 (WA 56, 340,7-11).

minciata mediante il battesimo, può giungere *gradualmente* a perfezione, fino a *compiersi definitivamente* con la morte fisica del battezzato:

Da questo dominio della legge e del peccato nessuno è liberato (*liberatur*) se non per mezzo di Cristo, come, in quello stesso luogo, si dice di seguito: «Siano rese grazie a Dio che ci ha dato la vittoria per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo» [1 Cor 15,57]. Ed è il Signore stesso in *Giovanni*, al capitolo VI, che dice: «Se dunque il Figlio vi farà liberi, sarete liberi davvero (*vere liberi*)» [In realtà: Gv 8,36]. [...] Insomma: qui dice che noi possiamo impedire la signoria del peccato, perché «non siamo sotto la legge, ma sotto la grazia». Tutto ciò è detto «perché sia distrutto il corpo del peccato» [Rm 6,6] e sia portata a compimento (*ut... perficiatur*) la giustizia già incominciata (*iustitia incepta*)⁵³.

Del resto, la riflessione sul «regno» (*regnum*) o «dominio» (*dominium*) sul peccato, al quale il battezzato progressivamente perviene credendo in Cristo, non è attestato solo nel «Commento alla Lettera ai Romani», ma anche in altre opere di Lutero⁵⁴.

IV. VISIONE LUTERANA DELLA GIUSTIFICAZIONE INTERPRETATA DA TRENTO

1. *Differenza della «concupiscenza» dal «peccato»*

Sullo stretto legame del tema della giustificazione con quello del peccato s'incentra la reazione tridentina alla posizione luterana. In effetti, con il termine «concupiscenza» Lutero designa il desiderio di andare contro i comandamenti di Dio. Per lui, «concupire» è desiderare qualcosa di contrario alla legge di Dio. Difatti, la formulazione latina del comandamento è «*Non concupisces*»⁵⁵, cioè «Non desidererai», che Lutero comprende in termini generali: «Non desidererai opporti alla legge di Dio». Così intesa,

⁵³ Ivi, 456 (WA 56, 329,14-23).

⁵⁴ Tra le decine di passi rintracciabili nei vari scritti di Lutero, ci limitiamo a ricordare: la predica del 21 giugno 1523 («[...] poenitentia est sich bessern, ein naues leben annehmen, ein andern syn, mut, zuvorsicht gewinnen per Christum [...]. Illum [= Christum] sequitur, ut domat carnem et vitat peccata et facit bonum proximo», WA 12, 602,37-603,1); il Commento alla Lettera ai Galati del 1535 («Si credis in Christum, tum fides destruit regnum mortis, peccati, irae, ut ne scintilla remaneat», WA 40 I, 262,6-8); la *Rationis Latomianae confutatio* del 1521 («Sed a lege peccati et mortis liberavit, hoc est, a regno et tyrannide peccati et mortis, ut peccatum quidem assit, sed amissa tyrannide nihil possit, WA 8, 92,7-9). Cf infine Ps LXXVI, in WA 3, 535,22-25.

⁵⁵ Es 20,17; Dt 5,21 (*Vulgata*).

la concupiscenza viene a coincidere con il peccato. Cos'è il peccato se non contravvenire al comandamento divino? Dunque, se il comandamento di Dio vieta di «desiderare» – nel senso di «concupire» –, chiunque «desideri» qualsiasi cosa contro la legge divina ha già commesso peccato. Anzi, ogni uomo non può fare altro che «desiderare» in questo senso.

In secondo luogo, per Lutero, questo desiderio di contravvenire alla legge di Dio si manterrebbe vivo nell'uomo anche dopo la giustificazione donatagli da Dio nel battesimo. Certo, il credente che riconosce al cospetto di Dio di essere peccatore, non viene più considerato tale da lui. Però resta «concupiscente», continuando a desiderare di andare contro la legge di Dio; seguitando cioè a sentire questa tentazione radicale.

Reagendo a questa concezione amartiologica, Trento insegna autorevolmente che un uomo commette peccato solo quando dà il proprio consenso alla concupiscenza⁵⁶. Pare, infatti, che per il Concilio *la concupiscenza sia come un'attrazione esercitata dal male sull'essere umano inteso in quella situazione come tendenzialmente passivo*. In questo senso, l'uomo pecca nel momento in cui esercita la propria attività, dando il proprio assenso – esteriore o anche solo interiore – alla tentazione, nella quale si concretizza di volta in volta la concupiscenza. Quindi, la concupiscenza non è in quanto tale peccato. Certo, finché vive, l'uomo è soggetto alla tentazione. Tuttavia *l'inclinazione a peccare, ossia la concupiscenza, di per sé non è peccato*.

Per Lutero, invece, *la concupiscenza è peccato*, perché rientra nella sfera del desiderio dell'uomo e, quindi, della sua attività. Anche su questo punto, il sistema linguistico-concettuale luterano è irriducibilmente diverso da quello tridentino: mentre il primo fa rientrare la concupiscenza nell'alveo del «desiderio», il secondo in quello dell'«attrazione». Di conseguenza, mentre per Trento la concupiscenza implica nell'uomo una tendenziale passività, per il Riformatore essa si determina già come un'attività comprensiva dell'assenso della volontà⁵⁷. Forse una chiarificazione più

⁵⁶ Cf DS 1515.

⁵⁷ Per la distinzione tra la visione cattolica della «concupiscenza», che la fa rientrare nell'ambito dell'«attrazione», e quella luterana, che la colloca invece nella sfera del «desiderio», alcuni spunti si trovano in: V. GROSSI - B. SESBOÛÉ, «Péché originel et péché des origines: du concile de Trente à l'époque contemporaine», in B. SESBOÛÉ (ed.), *Histoire des dogmes. Tome II: L'homme et son salut*, Du Cerf, Paris 1995, 221-267: 230.242-243; U. WILCKENS, «La dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione e il suo fondamento biblico», in A. MAFFEIS (ed.), *Dossier sulla giustificazione. La dichiarazio-*

pacata e approfondita di questa *differenza delle due accezioni del termine «concupiscenza»* avrebbe lasciato affiorare una *non incompatibilità* tra i modi d'interpretare l'unica verità rivelata del peccato e della tentazione in rapporto alla giustificazione.

Sta di fatto che il concetto di «peccato» per Lutero è radicale: la forma di vita in cui l'uomo si trova è tale da non poter fare altro che andare contro la legge di Dio. L'uomo resta sempre peccatore e non esce da questa situazione neanche se viene giustificato da Dio attraverso Cristo e il suo Spirito. Invece, *Trento*, interpretando diversamente passi di Rm e di altri libri biblici, nel decreto sul peccato originale ha preso nettamente le distanze dalla concezione antropologica di Lutero e, in specie, dal suo concetto di «peccato». In definitiva, nell'insegnamento tridentino la giustificazione libera immediatamente e completamente il battezzato dal peccato. Ciò che sussiste in lui di «concupiscenza» non ha più consistenza di peccato, se non laddove interviene il suo consenso personale alla tentazione. Invece, la *posizione luterana* è di un agostinismo così rigido⁵⁸ da ritenere che gli uomini rimangano sempre peccatori, anche se, riconoscendosi tali nel battesimo, sono stati giustificati da Dio. Come sintetizza il dogmatico cattolico Leo Scheffczyk (1920-2005), nell'antropologia luterana il peccato originale «non può venir tolto», per cui «peccare è la natura dell'uomo»⁵⁹.

Valutando le due concezioni amartiologiche, dobbiamo ammettere che, da un punto di vista più attento alla dimensione ontologica, la posizione di Trento è di certo capace di esprimere il cambiamento reale del battezzato, in virtù della giustificazione operata in lui dallo Spirito di Cristo. Coerentemente con l'insegnamento paolino, «se uno è in Cristo, è una creatura nuova» (2 Cor 5,17). Tuttavia, pure Trento non può non riconoscere che, anche dopo il battesimo, rimane nel cristiano l'inclinazione a peccare, ossia la concupiscenza. Essa però non è peccato. Sgorga dal peccato e inclina al peccato, ma diventa peccato solo nella misura in cui l'interessato vi acconsente⁶⁰.

ne congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico (= Giornale di Teologia 276), Queriniana, Brescia 2000, 244-296: 284-285.

⁵⁸ Cf F. BUZZI, *Romani*, 366-367 (= WA 56, 273,3-274,2).

⁵⁹ L. SCHEFFCZYK, *Ecumenismo. La ripida via della verità* (= Memoria Viva 1), Lateran University Press, Città del Vaticano 2007 (or.: 2007), 73.

⁶⁰ DS 1515.

A questo riguardo, la posizione di Lutero nel «Commento alla Lettera ai Romani» è diversa; e irriducibilmente diversa rimane! Se ne comprende la logica se si considera la sottolineatura luterana del carattere dinamico della fede: essa è sempre *in fieri*, perché il battezzato procede «da fede a fede» (Rm 1,17)⁶¹. La *fede* coincide con *la vita di fede*: è l'intero itinerario esistenziale del battezzato, fatto di progressiva guarigione dal peccato, di permanente conversione dall'«uomo vecchio» a quello «nuovo», di una sorta di creazione *ex nihilo* dell'Onnipotente, il quale fa passare gradualmente l'uomo impotente⁶² dal *non essere ancora* «nuova creatura» in Cristo, all'esserlo *già*, fino all'esserlo *definitivamente* nella vita eterna con Dio. Questa sottolineatura dell'aspetto dinamico ed esistenziale della fede – peraltro mai negato dai cattolici, in quanto biblicamente fondato – implica una prospettiva altrettanto dinamica ed esistenziale della giustificazione per fede. Pur nella sua paradossalità, il concetto dell'essere «simultaneamente giusto e peccatore» del battezzato, che sgorga da una visione filosofica meno essenzialista di quella soggiacente al dettato tridentino, cerca di rendere le dinamiche esistenziali. Lascia così intuire che nel processo del peccato non è così puntualmente identificabile l'istante in cui il battezzato dà il proprio consenso alla tentazione.

2. Concezione non forense ma realistica della giustificazione

Coerentemente con questi due modi diversi d'intendere il peccato, si danno anche *due maniere differenti di spiegare la «giustificazione»*. Abbiamo visto che per Lutero il peccato permane anche nell'uomo giustificato, per cui questi è sempre e comunque peccatore. Tuttavia, in virtù della fede in Cristo, è simultaneamente anche giusto. È «*simul iustus et peccator*». Al di fuori della fede, invece, tutti i tentativi di giustificare se stesso non realizzano alcuna giustificazione; anzi, costituiscono un «raddoppio» del peccato: l'uomo rimane peccatore e, per di più, non si riconosce nemmeno come tale, cercando illusoriamente di giustificarsi da solo. L'unico modo per essere estratti dalle sabbie mobili del peccato è la fede. Così Lutero interpreta la famosa espressione di Paolo in Rm 14,23: «Tutto ciò che non proviene dalla fede, è peccato».

⁶¹ Cf *ivi*, 206-208 (= WA 56, 172,16-173,18).

⁶² Cf WA 7, 547,1-8.

In seconda istanza, abbiamo analizzato i passi più significativi del «Commento» di Lutero a Rm, in cui egli afferma che la fede sgorga nell'istante in cui l'uomo riconosce di essere peccatore e si lascia perdonare da Dio; quando cioè riconosce che la parola di Dio, che gli rimprovera di essere peccatore, è giusta. Nella misura in cui un uomo riconosce di essere peccatore, si trova a essere giustificato da Dio. Se il credente si lascia dire da Dio chi è, dando ragione a lui e alla sua parola, allora può sentire su di sé l'assoluzione divina ed essere giustificato.

Cosa opera questa parola divina di assoluzione: una vera e propria liberazione dal peccato (posizione tridentina) o, alla fin fine, lascia il credente nella situazione peccaminosa precedente al battesimo (posizione luterana)? Detto altrimenti: *il concetto di «giustificazione» è da interpretare in modo «forense» o in modo «realistico»?*

Nell'ottica di Lutero – stando per lo meno all'interpretazione datane da Trento – la dinamica della giustificazione andrebbe compresa in questi termini: la giustificazione di Dio sarebbe «forense» nel senso che sarebbe analoga alla sentenza assolutoria data in un processo in cui l'imputato, pur essendo colpevole, non riceve alcuna condanna perché non è riconosciuto come tale. La giustificazione divina sarebbe cioè così estrinseca all'uomo da lasciarlo nel suo stato peccaminoso. Il battezzato verrebbe detto giusto da Dio, ma non sarebbe realmente reso tale, perché l'assoluzione divina non ne cambierebbe la situazione reale di peccato. Il peccatore resterebbe quello che è. Tutto sommato, da questo modo di riassumere la posizione di Lutero è sorta in ambito cattolico la lettura più diffusa, secondo cui egli non avrebbe compreso la «giustificazione» come un evento salvifico, ossia un fatto che trasforma davvero la vita del battezzato, liberandolo dal peccato. Da qui la condanna tridentina della concezione «forense» – così interpretata – della giustificazione di Lutero, in nome di una sua visione «realistica» della giustificazione stessa⁶³. Resta da chiedersi se, accantonando i toni polemici, Lutero e i padri di Trento non avrebbero potuto cogliere la possibilità di spiegare la verità rivelata della giustificazione divina in modo diverso, anche se non conflittuale.

⁶³ Cf DS 1515.

V. SISTEMI LINGUISTICO-CONCETTUALI IRRIDUCIBILMENTE DIVERSI MA
TENDENZIALMENTE COMPATIBILI

1. *Passata incomprensione reciproca in diversi campi dottrinali*

Cercando di rispondere senza semplificazioni indebite a questo interrogativo, notiamo come la diversità delle due visioni della giustificazione vada collocata in un discorso molto più articolato, che si dirama in profondità per lo meno in *altri quattro campi dottrinali*.

a) In prima battuta, abbiamo messo allo scoperto come Trento abbia reagito al *principio luterano della «sola Scriptura»*, rivendicando il valore imprescindibile della tradizione della Chiesa o, più esattamente, delle «tradizioni» *apostoliche «non scritte»*⁶⁴. La risposta tridentina alle innovazioni teologiche di Lutero, ritenute per vari aspetti problematiche, si è collocata in un orizzonte ermeneutico correttamente più ampio. In particolare, dal punto di vista teologico, Trento, pur recependo l'apporto dell'agostinismo – senza le estremizzazioni di Lutero –, si è appoggiato soprattutto sulla *tradizione teologica di matrice scolastica*. In questo senso, il principio tridentino di «Scrittura e tradizioni» ha giocato un ruolo notevole nel dettato tridentino: la precomprensione scolastica ha saldamente guidato l'interpretazione dei dati biblici sulla giustificazione. Si tratterebbe di verificare, caso per caso, la correttezza dell'esegesi «scolasticamente orientata» dei passi biblici usati dai padri conciliari come *dicta probantia*. Allo stesso modo però andrebbe controllata l'esegesi del biblista Lutero, nella consapevolezza che anch'egli, pur propugnando a spada tratta il principio della «sola Scriptura», la commentava alla luce di una precomprensione d'ispirazione nominalista. A questo proposito, Scheffczyk afferma lapidariamente che «si può attribuire alla teologia della grazia di Lutero la caratteristica formale di una certa “dimenticanza dell'essere”»⁶⁵.

b) Secondariamente, abbiamo notato come, sia nel «Commento alla Lettera ai Romani» di Lutero sia nel dettato tridentino, il tema della giustificazione risulti inseparabilmente legato a quello del peccato e, in specie, del peccato d'origine. Su questo nucleo dottrinale, Trento ha voluto riaffermare con intransigente chiarezza il *realismo della grazia divina*⁶⁶,

⁶⁴ DS 1501; cf 1504.

⁶⁵ L. SCHEFFCZYK, *Ecumenismo*, 103-104.

⁶⁶ Così sostiene anche F. BUZZI, *Il Concilio di Trento (1545-1563). Breve introduzione ad alcuni temi teologici principali*, Glossa, Milano 1995, 116.

che, mediante il battesimo, giustifica il credente in Cristo nel suo essere più profondo, guarendone effettivamente la libertà ferita dal peccato. Tuttavia, opponendosi alla posizione luterana, di fatto identificata con la tesi della «giustificazione imputata», il Tridentino non ha elaborato una visione teologico-sistematica complessiva della grazia. Di per sé, non era suo compito farlo. Sta di fatto che il Concilio si è limitato ad attingere alla salda tradizione della teologia agostiniana e scolastica, ribadendo così che la giustificazione divina muta ontologicamente la situazione del battezzato, consentendogli di essere «giusto», senza rimanere «simultaneamente peccatore». A questo proposito, la storia dell'interpretazione dello scontro Trento-Lutero si è da tempo interrogata specialmente su due aspetti. Sul versante tridentino: è stato corretto che i padri conciliari abbiano identificato la concezione luterana della giustificazione con la nozione della «giustificazione imputata» o si è trattato di una semplificazione di un pensiero più articolato, che non avrebbe escluso la *realtà* della giustificazione⁶⁷? Sul versante di Lutero: la sua concezione poco attenta al livello «ontologico» della giustificazione e focalizzata sul suo piano esistenziale e personale, era (ed è) in grado di rendere ragione della sua realtà effettiva, ossia del reale cambiamento positivo operato nel battezzato da Dio Padre attraverso Cristo e lo Spirito⁶⁸?

c) Come si vede, il discorso sulla giustificazione si radica più profondamente in *un terzo livello di questioni di taglio specificamente cristologico*. Più esattamente, sia nel «Commento» di Lutero che nel dettato tridentino registriamo alcune carenze nell'ambito della riflessione cristologica: entrambi accentuano a tal punto la prospettiva redentrice della mediazione salvifica di Cristo, da rischiare una deriva amartiocentrica, giungendo a lasciare sullo sfondo come semplicemente presupposte le verità rivelate della mediazione salvifica di Cristo fin dalla creazione⁶⁹ *et quidem* della predestinazione di tutti gli uomini alla salvezza in lui⁷⁰.

⁶⁷ Esperto conoscitore cattolico della letteratura protestante odierna, F. BUZZI, *Trento*, 116, n. 204, attesta che «gli studi più recenti in campo protestante (almeno da K. Holl in poi) tendono ad affermare che anche Lutero non avrebbe mai negato la realtà effettiva della giustificazione».

⁶⁸ Un'illustrazione dettagliata di questa questione interpretativa centrale è offerta da F. BUZZI, *Romani*, 108-116.

⁶⁹ Cf Gv 1,3; 1 Cor 8,6; Col 1,16-17; Eb 1,2.

⁷⁰ Cf Rm 8,29-30; Ef 1,4-5.11.

d) Infine, a partire sia dall'antropologia che dalla cristologia, una riconsiderazione accurata del tema della giustificazione nel Tridentino e in Lutero sollecita un approfondimento della concezione ecclesiologica, di certo passando attraverso la sacramentaria. Difatti, proprio perché il Concilio non sviluppò questa prospettiva, la teologia cattolica coeva e successiva dovette farlo.

2. Attuale comprensione reciproca su alcuni aspetti della giustificazione

Alla luce di questi rilievi, ci rendiamo conto che numerosi altri studi sarebbero necessari nell'ambito del dialogo ecumenico tra cattolici e luterani per verificare l'ipotesi, secondo cui entrambi professano insieme la fede nella salvezza con sistemi linguistico-concettuali che, per quanto irriducibilmente diversi, presentano una loro reciproca compatibilità. Se così fosse, sarebbe possibile usare entrambi i sistemi teologici come *legittime* accentuazioni di una visione soteriologica sostanzialmente unitaria. In questa linea, individuiamo tra i guadagni del nostro studio *tre aspetti fondamentali* di questa compatibilità di sistemi linguistico-concettuali diversi.

a) Anzitutto, l'analisi del «Commento della Lettera ai Romani» ci ha portato a confermare che *Lutero vi tratti la giustificazione proprio in termini «forensi»*. Ampliando l'indagine all'*opera omnia* del Riformatore, ci sarebbe da vagliare altri modi con cui verosimilmente egli ha illustrato questo concetto paolino. Più esattamente, sarebbe necessario passare in rassegna tutti i passi in cui il Riformatore menziona la «giustificazione», per verificare se la comprende sempre e soltanto come semplice *Gerechtersprechung* e, dunque, come «giustizia forense semplicemente imputata». È probabile che questa analisi a tappeto porti alla scoperta che, almeno in qualche passo⁷¹, Lutero abbia trattato della giustificazione

⁷¹ Ci riferiamo alla presenza di espressioni inaspettatamente esplicite di *Gerechtmachung* nell'affascinante predica del 1° maggio 1525, là dove il monaco dichiara: «Ist auch darzu der Gott, der uns gerecht macht [...], das ist, [...] das er uns durch sein leiden, sterben, blutvergiessen und aufferstehen, gerechtigkeit, die Adam und Eva verloren haben, widerbringen und erwerben [will], vorgebung der su(e)nde, Gottes gnade, leben und seligkeit, schenken und geben will, den das heisst gerecht machen» (WA 20, 333,39-334,1). Cf anche WA 20, 335,17-18: «[...] gerechtfertiget, [...] und gesundt gemacht». Alla luce di questi asserti, parrebbe proprio che per Lutero, la *Gerechtersprechung* finisca per coincidere con la *Gerechtmachung*. Detto altrimenti: la «giustizia forense» sembrerebbe intesa da lui come «giustizia effettiva».

come *Gerechtmachung* e, quindi, come «giustizia in senso effettivo», ossia ontologico.

b) Comunque sia, se pure ci limitiamo a comprendere la giustificazione nei termini «forensi» attestati nel «Commento alla Lettera ai Romani», non possiamo dimenticare la chiarezza con cui il Riformatore afferma *l'efficacia della parola di Dio*. Per il biblista Lutero è evidente che, a differenza di tante parole umane, quella divina non è mai un mero *flatus vocis*! Il Signore opera sempre ciò che dice. Stando alla concezione biblica della «parola», già a livello umano, il sostantivo ebraico *dabar* significa sia «parola» che «atto». A maggior ragione ciò vale per la parola divina, che ha un'efficacia tale che, come la pioggia e la neve, non torna in cielo senza aver operato ciò che il Signore desidera (Is 55,10-11). Perciò se Dio dichiara che l'uomo è giusto, l'uomo lo «è»; e se non lo è a causa del peccato, lo diventa. La dichiarazione giustificatrice di Dio è così efficace che ci cambia radicalmente, «ci rende tali qual è la sua parola», cioè giusti come essa stessa «è giusta».

Infatti – spiega Lutero, illuminando Rm 3,4 con il Sal 50(51),6 (*Vulgata*) –, egli [= Dio] giustifica / vince / nella sua parola, quando ci rende tali qual è la sua parola, che è giusta, vera, sapiente ecc. Così egli trasforma noi (*mutat*) nella sua parola, non la sua parola in noi. Ci rende però tali, quando noi crediamo che tale è la sua parola, la crediamo cioè giusta e vera⁷².

Nella misura in cui è compresa così, la tesi luterana della giustificazione «imputata» assume un significato per certi aspetti compatibile con la visione cattolica. In entrambe le concezioni la giustizia di Cristo verrebbe trasferita effettivamente a noi. Nel processo esistenziale della giustificazione, diventerebbe davvero nostra. Il battezzato la farebbe sua nell'atto di fede, essendo trasformato in tutto il suo essere.

c) Ci potremmo però chiedere: riletta così, *l'interpretazione «forense» della giustificazione* sarebbe da accantonare o *potrebbe avere ancora spazio nel luteranesimo?* Di sicuro, essa eviterebbe di ridurre la concezione luterana all'idea che il battezzato comunque rimanga come prima del battesimo. In effetti – come abbiamo mostrato –, per Lutero, il peccato, grazie alla giustificazione, da «dominante» sull'uomo diventa «dominato». Dunque, nell'impostazione luterana odierna, si potrebbe continuare a sostenere che, attraverso la giustificazione, il peccato rimane, però in-

⁷² Ivi, 293-294 (= WA 56, 227,2-6).

sistendo sulla puntualizzazione che da «dominante» diventa «dominato». La concupiscenza è peccato; però è peccato «dominato». D'altra parte, di questa concezione luterana «precisata» i cattolici potrebbero apprezzare il realismo della giustificazione, sottolineato correttamente da Trento: il battezzato non «è» più nella situazione precedente alla giustificazione⁷³.

⁷³ È quanto ha riconosciuto la «Dichiarazione congiunta», che spiega: «28. Insieme confessiamo che nel battesimo lo Spirito Santo unisce l'uomo a Cristo, lo giustifica e effettivamente lo rinnova. E tuttavia il giustificato, durante tutta la sua vita, non può mai fare a meno della grazia incondizionatamente giustificante di Dio. Inoltrare l'uomo non è svincolato dal dominio che esercita su di lui il peccato e che lo stringe nelle sue spire (cfr. *Rm* 6,12-14), né egli può esimersi dal combattimento di tutta una vita contro l'opposizione a Dio che proviene dalla concupiscenza egoistica del vecchio Adamo (cfr. *Gal* 5,16; *Rm* 7,7.10). Anche il giustificato deve chiedere ogni giorno perdono a Dio, così come si fa nel Padre nostro (*Mt* 6,12; *I Gv* 1,9); egli è continuamente chiamato alla conversione e alla penitenza e continuamente gli viene concesso il perdono. 29. Ciò è quanto i luterani vogliono intendere affermando che il cristiano è "al tempo stesso giusto e peccatore". Egli è del tutto giusto, poiché Dio, attraverso la Parola e il sacramento, gli perdona i peccati e gli accorda la giustizia di Cristo, che egli fa propria nella fede e che lo rende giusto in Cristo davanti a Dio. Tuttavia, guardando a se stesso egli riconosce, per mezzo della legge, di rimanere al tempo stesso e del tutto peccatore, poiché in lui abita ancora il peccato [...]. Questa opposizione a Dio è in quanto tale veramente peccato. Ma, grazie ai meriti di Cristo, il potere assoggettante del peccato è vinto. Non è più un peccato "che domina" il cristiano, poiché esso è "dominato" mediante Cristo al quale il giustificato è unito nella fede [...]. 30. I cattolici considerano che la grazia di Gesù Cristo conferita nel battesimo, toglie tutto ciò che è "in senso proprio" peccato, tutto ciò che "merita la condanna" (*Rm* 8,1), ma che resta nell'uomo un'inclinazione (concupiscenza) che viene dal peccato e spinge al peccato. Poiché i cattolici sono convinti che il peccato umano comporti sempre un elemento personale, essi considerano che l'assenza di tale elemento non permette più di chiamare peccato nel senso proprio del termine l'inclinazione ad opporsi a Dio. Con ciò essi non negano che tale inclinazione [...] costituisca l'oggetto di una lotta che dura tutta la vita [...]» (*EV* 17, nn. 1078-1080, pp. 772-777). Interessanti sono anche le ulteriori specificazioni riportate nelle *Fonti per la Dichiarazione congiunta sulla giustificazione* su 4.4, secondo cui «la dottrina tridentina e quella riformata concordano nell'affermare che il peccato originale come anche la concupiscenza che rimane, sono in opposizione a Dio (...), e oggetto della lotta di tutta una vita contro il peccato (...); esse concordano nell'affermare che, dopo il battesimo, nel giustificato la concupiscenza non separa più l'uomo da Dio, cioè, in linguaggio tridentino, non è più "peccato in senso vero e proprio" e, in linguaggio luterano, è "*peccatum regnatum*" (peccato dominato)» (*Lehrverurteilungen*, 52, 14-24). «Si tratta ora di chiedersi in che modo si possa parlare di peccato nei giustificati, senza limitare la realtà della salvezza. Mentre la parte luterana esprime questa tensione con l'espressione "peccato dominato" (*peccatum regnatum*), che presuppone la dottrina del cristiano come "giusto e peccatore al tempo stesso" (*simul iustus et peccator*), la parte cattolica ha pensato di poter salvaguardare la realtà della salvezza limitandosi a negare il carattere peccaminoso della

È vero: alcuni teologi protestanti continuano a sostenere che non sarebbe corretto ridurre la polemica sulla concupiscenza a semplici malintesi⁷⁴. A loro parere, benché la concupiscenza sia per Lutero «peccato dominato», comunque «è peccato, cioè non qualcosa di ipotetico, come suggerisce il documento elaborato nel dialogo»⁷⁵. Ma è altrettanto vero che la distinzione tra «peccato dominante» e «peccato dominato» è espressamente di Lutero⁷⁶, oltre che essere fondata nel testo paolino. A ragione sia il teologo luterano Ulrich Kühn (1932-2012) che il teologo cattolico Otto Hermann Pesch (1931-2014) hanno messo in luce che la critica dei teologi di Tübingen non tiene in debito conto tale distinzione. Anzi, rinfacciano in particolare al sistematico evangelico Jörg Baur (1930-) una certa incoerenza: da un lato, muove la suddetta critica alla *Dichiarazione congiunta* e, dall'altro, giunge ad affermare che il peccato «viene coperto e perdonato dalla giustizia di Cristo»⁷⁷.

3. «Compatibilità nella differenza»

In conclusione, la nostra analisi del «Commento alla Lettera ai Romani» di Lutero ha mostrato come davvero egli abbia spiegato la «giustificazione» divina in termini «forensi». Tuttavia, alcuni tra i brani più significativi dell'opera mostrano come la giustificazione abbia una sua innegabile efficacia. Lo si comprende soprattutto da un fatto: venendo a coincidere con la concupiscenza, il peccato permane nella vita del battezzato.

concupiscenza. Un significativo avvicinamento delle posizioni a proposito di questa questione è raggiunto nel documento *Lehrverurteilungen* dove la concupiscenza che resta nel giustificato è descritta come “opposizione a Dio” ed è pertanto qualificata come peccato (*Stellungnahme*, 82, 29-39)» (*EV* 17, n. 1100, pp. 804-807).

⁷⁴ Di questo avviso sono alcuni teologi protestanti di Göttingen, tra cui J. BAUR, *Einig in Sachen Rechtfertigung? Zur Prüfung des Rechtfertigungskapitels der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen: «Lehrverurteilungen - kirchentrennend?»*, Mohr, Tübingen 1989, 47.

⁷⁵ Così sintetizza questa posizione critica P. HOLC, *Un ampio consenso sulla dottrina della giustificazione. Studio sul dialogo teologico cattolico-luterano* (= Tesi Gregoriana; Serie Teologia 53), Pontificia Università Gregoriana, Roma 1999, 213.

⁷⁶ *Rationis Latomianae confutatio*, 1521, in WA 8, 96.

⁷⁷ J. BAUR, *Einig*, 52, criticato da U. KÜHN - O.E. PESCH, *Rechtfertigung im Disput. Eine freundliche Antwort an Jörg Baur auf seine Prüfung des Rechtfertigungskapitels in der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises Evangelischer und Katholischer Theologen: «Lehrverurteilungen - kirchentrennend?»*, Mohr, Tübingen 1991, 20.

zato; però non è più «dominante», ma «dominato». D'altronde, attingendo dalla Scrittura la verità di fede dell'efficacia della parola divina, il biblista Lutero non può che comprendere la giustificazione nel senso che se Dio dichiara che il battezzato è giusto, lo rende realmente tale.

Possiamo allora riconoscere che, ai tempi dello scontro tra Trento e Lutero, la distinzione tra «peccato dominante» e «peccato dominato» avrebbe potuto consentire ai padri conciliari d'intendere in maniera realistica il modo luterano di concepire la giustificazione. Sta di fatto che il sistema linguistico-concettuale di Lutero rimane diverso da quello tridentino: un conto è sostenere con il Riformatore che nel battezzato il peccato permane; un altro conto è escluderlo con Trento. Tuttavia la prospettiva teologica del peccato che viene «dominato» grazie all'efficace parola giustificatrice di Dio consente ai *cattolici* di sottolineare il realismo del cambiamento avvenuto nel battezzato, esprimibile con la distinzione tra «concupiscenza» e peccato, senza scivolare nell'intellettualismo o nell'astrattezza⁷⁸. D'altra parte, permette ai *luterani* di mantenersi fedeli alla tesi del «*simul iustus et peccator*», senza veleggiare verso la deriva di una concezione illusoria della giustificazione, come se non attuasse alcun reale cambiamento positivo nell'esistenza del battezzato.

Resta così verificato che per lo meno il sistema linguistico-concettuale con cui Lutero ha espresso la nozione di «giustificazione» – nella sua stretta connessione con altri concetti fondamentali come quelli di «peccato», di «concupiscenza» e di «simultaneamente giusto e peccatore» – è irriducibilmente diverso rispetto a quello tridentino; e tuttavia non è incompatibile con esso.

20 novembre 2016

FRANCO MANZI
Seminario Arcivescovile di Milano
 Via Pio XI, 32
 21040 Venegono Inferiore (VA)

⁷⁸ La critica è stata rivolta ai padri di Trento da: W. JOEST, «Die tridentinische Rechtfertigungslehre», *Kerygma und Dogma* 9 (1963) 41-69, in partic. pp. 64-65; H. RÜCKERT, *Die Rechtfertigungslehre auf dem tridentinischen Konzil* (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 3), Marcus und Weber, Bonn 1925, 99.256-257.