Massimiliano Scandroglio

LA COMUNIONE POSSIBILE

La «Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione»
come tappa fondamentale nel dialogo fra le Chiese

SOMMARIO: I. INTRODUZIONE: «DAL CONFLITTO ALLA COMUNIONE» – II. VERSO UN CONSENSO DI CHIESE: LA GENESI DELLA «DICHIAZIONE CONGIUNTA»: 1. *Le prime due fasi del dialogo internazionale (1967-1972; 1973-1984): giustificazione e comunione ecclesiale*; 2. *Il dialogo negli Stati Uniti: possibilità e problematicità di un consenso sulla giustificazione*; 3. *Il dialogo in Germania: significato e attualità delle condanne dottrinali*; 4. *La terza fase del dialogo internazionale (1986-1993): giustificazione ed ecclesiologia*; 5. *La Dichiarazione congiunta come esito del dialogo* – III. METODOLOGIA E CONTENUTI DEL DOCUMENTO: 1. *La comune comprensione della giustificazione: consenso di base*; 2. *La spiegazione della comune comprensione della giustificazione: nodi problematici* – IV. LA CONCEZIONE DI «CONSENSO DIFFERENZIATO» – V. CONCLUSIONE: UNA NUOVA (E PROMETTENTE) IDEA DI COMUNIONE

I. INTRODUZIONE: «DAL CONFLITTO ALLA COMUNIONE»

Sono diverse le ragioni che hanno portato alla divisione della cristianità occidentale – economiche, sociali, storiche, culturali – ma alla base sta una questione di natura squisitamente teologica: la giustificazione del peccatore per sola grazia mediante la fede¹. L'intenzione ultima dei riformatori – e di Lutero in particolare – non era quella di costituire una Chiesa autonoma, ma di rimettere al centro del dibattito teologico un tema a loro dire occultato da una prassi che rischiava di far perdere al cristianesimo

¹ «L'iniziativa di Dio stabilisce una relazione salvifica con gli uomini; in tal modo la salvezza si attua per mezzo della grazia. Il dono della grazia può essere solo ricevuto e, dal momento che questo dono è mediato da una promessa divina, non può essere ricevuto se non mediante la fede, e non mediante le opere» (COMMISSIONE LUTERANA-CATTOLICA ROMANA SULL'UNITÀ, «Dal conflitto alla comunione [17 giugno 2013]» [http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/lutheran-fed-docs/rc_pc_chrstuni_doc_2013_dal-conflitto-alla-comunione_it.html], 12 ottobre 2016, n. 106).

il suo nucleo incandescente: la gratuità della redenzione in Cristo². Nel concreto gli esponenti della Riforma chiedevano che venisse convocato un Concilio non solo allo scopo di porre rimedio ad alcuni evidenti abusi – come la «vendita» delle indulgenze – ma di ribadire la centralità di quell'articolo di fede, sul quale la «Chiesa sta o cade»; quell'articolo in relazione al quale tutta la dottrina cristiana prende senso ed esprime la propria intima finalità salvifica³. Timidi tentativi di dialogo e di riconciliazione intrapresi nei primi decenni di vita della Riforma non approdarono ad alcun sostanziale risultato, e l'emissione delle rispettive condanne dottrinali negli scritti confessionali luterani e nei canoni del Concilio di Trento sancirono la consumazione della frattura. Tale frattura, dopo trent'anni di intenso e fruttuoso dialogo fra cattolici e luterani, ha potuto essere in parte superata, e la «Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione» (DCG), che viene presa in analisi nel presente contributo, ha lanciato nuove metodologie di dialogo, che alimentano la speranza in un riavvicinamento sempre più effettivo fra le diverse famiglie della Chiesa d'occidente. L'elaborazione di un consenso teologico sostanziale sulla comprensione della salvezza costituisce la base solida, sulla quale poter costruire il futuro dell'ecumenismo, nella fiducia che la volontà sincera di comprensione e di accoglienza reciproca fra i cristiani, oltre che ad essere una testimonianza eloquente di carità, possa anche aiutare a costruire quella comunione nella «diversità (riconciliata)»⁴, che rappresenta l'obiettivo ultimo di ogni dialogo inter-confessionale.

² «Ciò che non gli [a Lutero] dava pace era la questione su Dio, che fu la passione profonda e la molla della sua vita e dell'intero suo cammino. “Come posso avere un Dio misericordioso?”: questa domanda gli penetrava nel cuore e stava dietro ad ogni sua ricerca teologica e ad ogni lotta interiore. Per Lutero la teologia non era una questione accademica, ma una lotta interiore con se stesso, e questo, poi, era una lotta riguardo a Dio e con Dio. “Come posso avere un Dio misericordioso?”. Che questa domanda sia stata la forza motrice di tutto il suo cammino mi colpisce sempre nuovamente nel cuore» (BENEDETTO XVI, «Discorso all'incontro con i rappresentanti del Consiglio della Chiesa evangelica in Germania [23.9.2011]», *Il Regno documenti* 56 [2011] 517).

³ Cf ISTITUTO PER LA RICERCA ECUMENICA DI STRASBURGO, «Commento alla dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione», in A. MAFFEIS (ed.), *Dossier sulla giustificazione. La dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico* (= *Giornale di Teologia* 276), Queriniana, Brescia 2000, 99.

⁴ FRANCESCO, «Omelia del Santo Padre (Visita alla chiesa evangelica luterana di Roma [15 novembre 2015])» [https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151115_chiesa-evangelica-luterana.html], 12 ot-

II. VERSO UN CONSENSO DI CHIESE: LA GENESI DELLA «DICHIARAZIONE CONGIUNTA»

A ridosso del Concilio Vaticano II luterani e cattolici intraprendono un cammino comune di riconciliazione, finalizzato ad una comprensione più matura degli eventi e delle motivazioni alla base della divisione della cristianità occidentale. Tale situazione favorevole, oltre a creare un clima radicalmente nuovo fra le due confessioni, permette anche l'avvio di un dialogo teologico ufficiale, stabile e promettente. Questo stesso dialogo dopo trent'anni di studio, passione ecumenica e confronto sincero ha portato alla DCG⁵.

1. Le prime due fasi del dialogo internazionale (1967-1972; 1973-1984): giustificazione e comunione ecclesiale

Verso la fine degli anni '60 fra le varie iniziative adottate per favorire la conoscenza e la comprensione reciproca fra le Chiese un posto importante spetta ai dialoghi teologici bilaterali.

Il Vaticano II rappresenta il momento solenne in cui la Chiesa di Roma ha accettato in modo irrevocabile le sfide del dialogo inter-confessionale. A partire da questa nuova sensibilità l'assise conciliare, pur non elaborando una dottrina specifica sulla redenzione, ha ribadito alcuni nodi salienti della questione «giustificazione», che risulteranno in seguito fondamentali per il dialogo con il luteranesimo. *In primis*, rispondendo indirettamente ad alcuni pregiudizi della teologia protestante, il Concilio ribadisce l'assoluta gratuità della salvezza, offerta da Dio all'uomo⁶. Di fronte a tale

tobre 2016. Cf anche PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, «Unità e diversità nella chiesa (1988)», in *Enchiridion Biblicum* (EB). Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura, EDB, Bologna 1993, nn. 1093-1192: «In realtà, da queste diversità l'unica fede riceve espressioni dottrinali e teologiche, realizzazioni culturali e sociali dove possono trovare completa espressione e purificarsi il modo di pensare e le tradizioni dell'umanità e si può mettere in atto la creatività dell'*agape*» (n. 1191).

⁵ Per un'analisi esaustiva delle vicende del dialogo teologico cattolico-luterano si veda P. HOLC, *Un ampio consenso sulla dottrina della giustificazione. Studio sul dialogo cattolico-luterano* (= Tesi Gregoriana. Serie Teologia 53), Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1999; cf anche K. LEHMANN, «Uniti nella comprensione del messaggio della giustificazione? Esperienze e insegnamenti in relazione alla situazione ecumenica attuale», in A. MAFFEIS (ed.), *Dossier sulla giustificazione*, 207-217.

⁶ Cf in part. *Lumen Gentium* (LG) 14.

grazia immeritata l'uomo può rispondere solo con la fede. In questa linea, però, all'uomo rimane garantito uno spazio, nel quale esprimere il proprio (necessario) cooperare all'azione di salvezza. È lo stesso agire salvifico di Dio, infatti, a richiedere l'attivo coinvolgimento del credente. Oltre a questo il Vaticano II ha formulato una serie di affermazioni che, alla luce di quelle che saranno le sfide del dialogo cattolico-luterano, risultano decisive: la parziale incorporazione dei non-cattolici alla Chiesa⁷, la priorità del Vangelo sulla Chiesa e sul magistero⁸, il ruolo della Scrittura per la fede e l'operare della Chiesa⁹, l'introduzione del concetto di «gerarchia delle verità»¹⁰. In ambito luterano, invece, la IV Assemblea generale della Federazione luterana mondiale (FLM) nel 1963 ad Helsinki affronta il tema della giustificazione e della sua importanza per il mondo d'oggi, ribadendo come la centralità della stessa nel vissuto ecclesiale non sia altra cosa rispetto alla centralità di Cristo¹¹.

Il dialogo vero e proprio ha inizio con i lavori di un gruppo misto costituito a Strasburgo nel 1965 allo scopo di intensificare i contatti già avviati fra la FLM e la Chiesa cattolica. Fra le questioni teologiche, sulle quali il «Rapporto di Strasburgo»¹² invita le Chiese a confrontarsi, vi è ovviamente anche la giustificazione per fede. Nel 1967 il Segretariato per l'unità dei cristiani e il Comitato esecutivo della FLM creano così una commissione mista di lavoro, cui viene dato il nome di «Il Vangelo e la Chiesa». L'obiettivo è quello di elaborare una comprensione nuova del rapporto fra Chiesa e Vangelo, in grado di superare la centralità della teologia luterana sul Vangelo e di quella cattolica sulla Chiesa. Il «Rapporto di Malta»¹³, scritto conclusivo della prima fase del dialogo internazionale (1967-1972),

⁷ Cf LG 14-15; *Unitatis Redintegratio* (UR) 3.

⁸ Cf *Dei Verbum* (DV) 10.

⁹ Cf DV 21.24.

¹⁰ Cf UR 11.

¹¹ Cf «Rechtfertigung heute. Endgültige Fassung des Dokumentes 75», in *Offizieller Bericht der Vierten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes*, Helsinki, 30. Juli - 11. August 1963, Lutherisches Verlagshaus, Berlin - Hamburg 1965, 522-529.

¹² «Rapporto. Strasburgo 1965-1966», in *Enchiridion Oecumenicum* (EO). *Documenti del dialogo teologico interconfessionale. Dialoghi internazionali 1931-1984*, EDB, Bologna 1986, vol. I, nn. 1710-1718.

¹³ «Il Vangelo e la Chiesa. "Rapporto di Malta" 1972», in EO I, nn. 1127-1206.

riconosce il raggiungimento nel confronto teologico inter-confessionale di un consenso di vasta portata nell'intendere la giustificazione. Anche nel contesto della seconda fase del dialogo (1973-1984), la dichiarazione dedicata alla *Confessio Augustana*¹⁴ recupera e conferma questa medesima percezione, manifestando quale sia il vero problema ermeneutico che emerge da questi primi passi del dialogo ecumenico: il modo di intendere l'ampiezza effettiva del consenso raggiunto. In particolare si percepisce la necessità di chiarire il rapporto «unità - pluralità» all'interno della compagine ecclesiale: ci si domanda secondo quale modalità specifica un eventuale consenso su questioni teologiche di capitale importanza possa rispettare legittime differenze di interpretazione nelle diverse confessioni.

In sostanza le Chiese sono chiamate a ricercare l'unità nella diversità (riconciliata)¹⁵, non una uniformità monolitica, che annulli le legittime particolarità¹⁶. Il problema è capire quali limiti possa e debba assumere questa *communio ecclesiarum*.

2. Il dialogo negli Stati Uniti: possibilità e problematicità di un consenso sulla giustificazione

Insieme al dialogo internazionale si è sviluppato parallelamente in alcune zone del mondo un dialogo a livello locale, che ha offerto significativi contributi in ordine alla discussione sul tema della giustificazione. Le Chiese locali hanno da sempre percepito il loro ruolo nel processo di riavvicinamento fra le confessioni e la loro importanza per un'adeguata recezione dei documenti, prodotti in sede internazionale. In questa linea il dialogo in terra statunitense si è rivelato cruciale nella discussione sulla dottrina della giustificazione, elaborando un documento, intitolato «Giu-

¹⁴ «Tutti sotto uno stesso Cristo. Dichiarazione comune sulla *Confessio Augustana* (1980)», in *EO I*, nn. 1405-1433.

¹⁵ Cf «Vie verso la comunione (1980)», in *EO I*, nn. 1343-1345; e anche W. KASPER, «Una pietra miliare nel cammino dell'ecumene», in A. MAFFEIS (ed.), *Dossier sulla giustificazione*, 304-309: 304-305.

¹⁶ Cf P. RICCA, «Le ragioni dell'Evangelo», in F. FERRARIO - P. RICCA (edd.), *Il consenso cattolico-luterano sulla dottrina della giustificazione*, Claudiana, Torino 1999, 13; e anche J. TRACK, «L'importanza della Dichiarazione congiunta», *Il Regno documenti* 44 (1999) 713-715: 714.

stificazione per fede»¹⁷, che ha segnato in positivo il cammino verso il consenso sull'argomento.

Il dialogo interconfessionale negli USA si apre nel 1964, in occasione dell'incontro fra rappresentanti del Comitato nazionale statunitense della FLM e della Commissione episcopale cattolica degli Stati Uniti per gli affari ecumenici. L'intenzione è quella di dar vita ad una valutazione sistematica delle verità fondamentali della fede cristiana; la metodologia invece consiste nel partire dalle questioni su cui è presente un consenso sostanziale, per andare poi verso quelle oggetto di disaccordo. La dottrina della giustificazione diviene argomento di dialogo nel 1978, anche se in precedenza il tema era già stato sollevato. Ritenendo che un consenso sui punti centrali della dottrina sia possibile, luterani e cattolici preferiscono concentrarsi inizialmente su altre questioni-chiave; e così il documento sulla giustificazione vede la luce solo nel 1983. La volontà degli estensori consiste nella conferma di quell'ampio consenso già raggiunto a Malta nel 1972. Oltre a dare corpo a questa considerevole convergenza su un tema così centrale, il testo mette in luce anche alcuni ambiti, sui quali sussiste ancora qualche divergenza, fornendo così argomenti concreti per le future discussioni. In primo luogo, si riconosce la necessità di un approfondimento sulla relazione fra Scrittura e tradizione, e sulla mediazione ecclesiale in ordine all'opera di salvezza. A quest'ultima questione si connette, in secondo luogo, la necessità di comprendere quali spazi possa avere la dottrina della giustificazione come criterio normativo ed ermeneutico per l'agire ecclesiale. In terzo ed ultimo luogo, ci si domanda quale sia il ruolo della dottrina stessa nella lettura e nell'interpretazione del testo sacro da parte della Chiesa, non dimenticando come tutti i mezzi di trasmissione della divina rivelazione siano contraddistinti fra loro da un'organica unità.

3. Il dialogo in Germania: significato e attualità delle condanne dottrinali

La conseguenza più drammatica della Riforma è stata la frattura della comunione ecclesiale, sancita ufficialmente dalla formulazione delle reciproche dichiarazioni di scomunica fra le Chiese coinvolte. Il dialogo

¹⁷ «Giustificazione per fede. Dichiarazione congiunta (1983)», in *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale. Dialoghi locali 1965-1987*, EDB, Bologna 1988, vol. II, nn. 2759-2925.

in Germania viene avviato precisamente con l'obiettivo di rileggere tali condanne, in particolare quelle relative alla giustificazione per fede, per evidenziarne o smentirne il valore effettivo anche nel contesto attuale. Il documento «L'unità davanti a noi»¹⁸ del 1984, composto al termine dello studio sugli anatemi del XVI sec., ritiene imprescindibile per il ristabilimento della comunione che le singole Chiese riconoscano la non applicabilità delle proprie condanne alla dottrina del *partner*. Non si intende dichiarare *sic et simpliciter* inutili o decaduti gli anatemi del passato, in quanto tali pronunciamenti mantengono una funzione di controllo ancora valida sui pronunciamenti teologici, ma la non pertinenza diretta degli stessi anatemi nei confronti della dottrina attuale delle Chiese. Sono tre gli scritti che hanno preceduto questo documento finale dei dialoghi tedeschi, offrendo una base solida per la sua elaborazione: la ricerca dei teologi luterani e cattolici sulla Confessione di Augusta (1980)¹⁹, il documento della commissione ecumenica in occasione dell'anniversario del simbolo niceno-costantinopolitano (1981)²⁰, e infine il testo «Comunione ecclesiale nella Parola e nel sacramento» (1984)²¹.

Certamente l'evento che in positivo segna il dialogo inter-confessionale in Germania è il viaggio di Giovanni Paolo II a Magonza il 17 novembre 1980. La visita stimola l'apertura di una fase nuova nei rapporti fra le Chiese, che proprio in quelle terre hanno conosciuto il principio della loro separazione. La collaborazione fra le autorità ecclesiali consente la creazione di una Commissione ecumenica comune, costituita dalla Conferenza episcopale tedesca, dal Segretariato per l'unità dei cristiani e dal Consiglio della Chiesa evangelica in Germania. La Commissione, che opera dal 1981 al 1985, concentra la propria attenzione anche su problemi di carattere dottrinale; in particolare viene preso seriamente in considerazione per la prima volta da un gruppo ecumenico di teologi, appositamente costituito, la questione delle condanne dottrinali. I risultati del lavoro portano nel 1985 all'elaborazione da parte della Commissione del documento

¹⁸ «L'unità davanti a noi (1984)», in *EO I*, nn. 1548-1709.

¹⁹ H. MEYER - H. SCHÜTTE (Hrsg.), *Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*, Lembeck, Paderborn - Frankfurt a.M. 1980.

²⁰ «Nel 1600° anniversario del Simbolo di Nicea-Costantinopoli. Dichiarazione (1981)», in *EO II*, nn. 1235-1240.

²¹ «Comunione ecclesiale nella Parola e nel sacramento (1984)», in *EO II*, nn. 1301-1455.

«Revisione degli anatemi»²², che viene proposto alla consultazione, alla valutazione e alla recezione da parte delle rispettive autorità confessionali.

Nel testo i teologi giungono alla conclusione che, in virtù dell'ampio consenso sulla giustificazione evidenziato dal «Rapporto di Malta» e dai risultati del dialogo negli Stati Uniti, le scomuniche non possono essere più ritenute applicabili all'insegnamento delle due confessioni. A questo punto la preoccupazione lì espressa è che i risultati del lavoro di studio siano rapidamente recepiti dalle autorità ecclesiali competenti; si formula altresì l'auspicio che questa svolta possa determinare un cambiamento anche nella prassi di ciascuna delle due comunità. La persuasione all'interno degli ambienti teologici pare ormai consolidata: la dottrina della giustificazione non può essere più considerata ostacolo sulla via dell'unità della Chiesa. Si è raggiunto un consenso di fondo, corrispondente a quel modello di «unità nella diversità riconciliata», cui si è in precedenza accennato.

L'idea dell'«unità in una diversità riconciliata» vuole «indicare che le espressioni confessionali della fede in Cristo, pur nella loro diversità, possiedono un valore permanente» e che queste differenziazioni «se tutte quante insieme si confrontano con la sostanza dell'annuncio della salvezza e della fede cristiana» e se, nel corso dell'incontro ecumenico e del dialogo teologico, «si purificano, si trasformano e si rinnovano», «perdono la loro capacità di dividere e si conciliano le une con le altre [...] per una comunità ecumenica vincolante, che conserva in se stessa anche articolazioni confessionali»²³.

Secondo questo modello ciascun *partner* del dialogo riconosce la fondatezza della dottrina dell'interlocutore. Il medesimo principio di fede viene compreso, affermato e insegnato in forme diverse, ma legittime. In questo senso la fede, pur rimanendo unica, può esprimersi – anzi è auspicabile che si esprima – in dottrine diverse e complementari, capaci di sottolinearne aspetti particolari, a partire da preoccupazioni teologiche e da sensibilità culturali non omogenee²⁴.

²² «Revisione degli anatemi. Rapporto conclusivo (1985)», in *EO* II, nn. 1482-1500.

²³ «L'unità davanti a noi», n. 1582.

²⁴ «I luterani [...] interpretano il messaggio fondamentale [della giustificazione] insistendo sulla priorità assoluta della parola di Dio che ci salva in Gesù Cristo e sottolineano il carattere incondizionato di questa parola; i cattolici, invece, pur non negando questo, sono generalmente più preoccupati di riconoscere l'efficacia della parola di Dio nel rinnovamento e nella santificazione della creatura umana. Le diverse "preoccupazioni" hanno dato origine a forme di pensiero e a modi di esprimersi notevolmente dif-

4. La terza fase del dialogo internazionale (1986-1993): giustificazione ed ecclesiologia

La terza fase del dialogo internazionale si è concentrata sul tema piuttosto delicato del rapporto giustificazione - Chiesa, e appare come esito naturale delle discussioni precedenti; come un'occasione per condurre il consenso sulla giustificazione, già riconosciuto, alle sue conseguenze sul modo di intendere la realtà ecclesiale. In particolare la questione ecclesiologica più problematica e bisognosa di chiarimenti sotto il profilo ecumenico consiste nella natura della strumentalità della Chiesa nel piano divino di salvezza²⁵. Fra giustificazione e realtà ecclesiale si instaura così una particolare circolarità: la giustificazione rimanda alla salvezza del singolo, mentre, attraverso la giustificazione medesima, il soggetto diventa membro della Chiesa, la quale si mostra «strumento» in quest'opera di redenzione. Il nodo problematico del dialogo sta proprio nel modo di comprendere come la grazia venga trasmessa alla comunità ecclesiale, e con la sua mediazione a tutti i credenti. Le Chiese riformate su questo aspetto, mentre accettano tranquillamente il principio di una trasmissione della grazia giustificante «nella» Chiesa, faticano ad accogliere quello di una trasmissione «per mezzo della» Chiesa, perché quest'impostazione – a loro giudizio – implicherebbe l'idea di un possesso della grazia da parte della comunità ecclesiale.

La Commissione congiunta, istituita per quest'ulteriore fase di colloqui, si insedia nel 1986 e prosegue i suoi lavori fino al 1993, con l'obiettivo di trattare la questione ecclesiologica alla luce della dottrina della giustificazione. Il documento che emerge da questo percorso di studio («Chiesa e giustificazione»), può essere considerato a tutti gli effetti come un vero e proprio modello di «ecclesiologia ecumenica», al centro del quale sta la preoccupazione di comprendere il ruolo della Chiesa nel mistero di salvezza di Dio. Il grande valore di questa terza fase di colloqui consiste principalmente nel suo essere stato in grado di confermare e far fruttificare i buoni risultati raggiunti negli anni precedenti, giungendo a riconosce-

ferenti» (A. MAFFEIS, «La dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione», *Humanitas* 54 [1999] 1077).

²⁵ Cf «Chiesa e giustificazione (1993)», in *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale. Dialoghi internazionali 1985-1994*, EDB, Bologna 1995, vol. III, nn. 1223-1538: 1227.

re una differenza tutt'altro che inconciliabile fra le ecclesiologie cattolica e luterana. Finalmente le comunità ecclesiali coinvolte nella discussione arrivano a fornire una testimonianza comune sulla natura e sulla missione della Chiesa. Essa viene riconosciuta come «creatura e serva del Vangelo», chiamata a contribuire con tutta se stessa all'annuncio del Regno. Questo servizio, reso all'uomo e affidatole da Cristo, appare del tutto necessario, affinché mediante la Parola e i sacramenti questo messaggio possa raggiungere ogni peccatore. Dio rimane sempre l'unico in grado di salvare l'uomo, ma alla Chiesa è attribuito il compito insostituibile di essere segno e strumento di questa stessa redenzione. Il documento, pur non tacendo alcune differenze sostanziali ancora presenti fra le due teologie, sa apprezzare con precisione i grandi risultati ottenuti dal confronto, dimostrando la compatibilità di ciascuna delle due ecclesiologie con la dottrina della giustificazione.

5. La Dichiarazione congiunta come esito del dialogo

La singolarità della DCG²⁶, frutto maturo di un cammino trentennale di dialogo interconfessionale, è bene sintetizzata dalle seguenti acute osservazioni di A. Maffeis.

Volendo ricorrere a una formula paradossale, si potrebbe dire che la novità di questo testo consiste precisamente nel fatto che non intende dire nulla di nuovo. Il testo infatti rispetto ai documenti pubblicati in precedenza sul tema della giustificazione, non contiene novità di rilievo dal punto di vista del contenuto. Anzi la sua intenzione dichiarata è quella di raccogliere i risultati dei diversi dialoghi ai quali rimanda espressamente. Nonostante questa mancanza di «originalità» il testo è significativo per la finalità che si propone: compiere un passo in avanti nella recezione ufficiale dei risultati del dialogo ecumenico²⁷.

La conclusione della terza fase del dialogo internazionale determina una chiara presa di coscienza della consistenza eccessiva del materiale documentario prodotto. Il rischio concreto consiste a questo punto nella

²⁶ «Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione (1998)», in *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale. Dialoghi internazionali 1995-2005*, EDB, Bologna 2006, vol. VII, nn. 1831-1883.

²⁷ A. MAFFEIS, «A ricordo della Dichiarazione congiunta cattolici-luterani», *Appunti di teologia* 12 (1999) 2.

pratica impossibilità di rendere valutabili a livello ufficiale e applicabili al vissuto ecclesiale i risultati conseguiti. Si prospetta così la creazione di un documento nuovo sotto il profilo formale capace di superare l'*impasse* di un dialogo ecumenico che fino a quel momento ha conosciuto solo «consensi di teologi», ma mai «consensi di Chiese», capaci di esprimere in modo chiaro e vincolante i risultati dei dibattiti²⁸. La DCG fra la Chiesa cattolica e la FLM si presenta così come un'opera innovativa sotto il profilo formale, in grado di interpellare le autorità ecclesiali e, riconoscendo un consenso su verità fondamentali della dottrina della giustificazione, dichiarare inapplicabili all'insegnamento delle due Chiese le rispettive condanne dottrinali del sec. XVI. Questo testo apre obiettivamente prospettive nuove al confronto ecumenico, soprattutto sul fronte della metodologia²⁹.

Il percorso di stesura e di recezione del documento non è stato sempre agevole e privo di ostacoli³⁰. Una prima versione del testo viene realizzata nel 1994 e inviata alle rispettive realtà ecclesiali nella speranza di giungere ad un'approvazione definitiva entro pochi anni. Una dilazione relativa dei tempi emerge, tuttavia, come necessaria a causa del grande numero di emendamenti proposti. Solo nel 1997 alle Chiese viene inviata la proposta definitiva con richiesta di una presa di posizione ufficiale. Sia da parte luterana sia da parte cattolica non mancano in un primo momento reazioni critiche. Da un lato, nel 1998 un gruppo consistente di teologi protestanti tedeschi pubblica una presa di posizione polemica contro la DCG³¹, che – a loro dire – non rende ragione della verità della giustificazione per fede nella sua pienezza, e che, inoltre, non conduce le comunità ecclesiali ad un

²⁸ Cf A. BIRMELÉ, «Uniti sulla giustificazione», *Il Regno documenti* 45 (2000) 129; e anche P. RICCA, «Le ragioni dell'Evangelo», 14; A. MAFFEIS, «La dichiarazione congiunta», 1066.

²⁹ Cf A. MAFFEIS, «Quali prospettive per il dialogo ecumenico? Il caso della giustificazione», *Teologia* 24 (1999) 145-153: 146-147.

³⁰ Per una presentazione sufficientemente completa della vicenda che ha portato alla realizzazione del documento cf A. MAFFEIS, «A ricordo della Dichiarazione congiunta», 2-4. Cf anche F. BUZZI, «Augsburg, 31 ottobre 1999: un passo avanti sul cammino dell'unione tra le Chiese cattolica e luterana», *Rivista teologica di Lugano* 5 (2000) 71-75, soprattutto sulle reazioni negative da parte di ambienti accademici tedeschi alla DCG nelle fasi finali della sua elaborazione.

³¹ «Documento dei docenti di teologia circa la dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione (1998)», in A. MAFFEIS (ed.), *Dossier sulla giustificazione*, 147-150.

reciproco riconoscimento come Chiese di Cristo, soprattutto sul fronte del rispettivo ministero. Al contrario i sinodi delle Chiese luterane emettono un giudizio positivo e il 16 giugno 1998 il Consiglio della FLM accetta in modo definitivo il consenso raggiunto. Dall'altro lato la Chiesa cattolica rende nota il 25 giugno 1998 la sua «Risposta»³², realizzata dal Pontificio Consiglio per l'unità dei cristiani e dalla Congregazione per la dottrina della fede. In essa, nonostante il riconoscimento dell'alto grado di accordo raggiunto su verità fondamentali della dottrina, si evidenziano questioni ancora aperte che non rendono possibile la realizzazione di un consenso pieno.

Dopo gli interventi autorevoli di I. Noko, segretario generale della FLM³³, e del card. E.I. Cassidy, presidente del Pontificio Consiglio per l'unità dei cristiani³⁴, e una consistente pausa di riflessione, il problema viene superato mediante la pubblicazione di due documenti congiunti: la «Dichiarazione ufficiale comune» e l'«Allegato»³⁵. Mentre la «Dichiarazione comune» conferma l'accettazione della DCG in tutte le sue parti e la non applicabilità delle condanne alla dottrina lì espressa, l'«Allegato» formula alcune risposte ad obiezioni sorte nel corso del dibattito. Il chiarimento consente ai rappresentanti delle due Chiese³⁶ di sottoscrivere finalmente il documento il 31 ottobre 1999 nella Chiesa luterana di Sant'Anna ad Augsburg, ponendo così una pietra miliare sul cammino di riconciliazione della Chiesa d'occidente.

³² «Risposta della Chiesa cattolica alla dichiarazione congiunta fra la Chiesa cattolica e la Federazione luterana mondiale circa la dottrina della giustificazione», in A. MAFFEIS (ed.), *Dossier sulla giustificazione*, 67-74.

³³ «Dichiarazione del Dr. Ishmael Noko, segretario generale della Federazione luterana mondiale (25 giugno 1998)», in A. MAFFEIS (ed.), *Dossier sulla giustificazione*, 75-76.

³⁴ «Lettera del card. Edward I. Cassidy alla Federazione luterana mondiale (20 luglio 1998)», in A. MAFFEIS (ed.), *Dossier sulla giustificazione*, 77-82.

³⁵ «Consenso sulla dottrina della giustificazione. Dichiarazione ufficiale comune e Allegato (1999)», in *EO VII*, nn. 1884-1895.

³⁶ Per la Chiesa cattolica i cardinali E. Cassidy e W. Kasper, rispettivamente presidente e segretario del Pontificio Consiglio per l'Unità dei cristiani; per la Chiesa luterana il vescovo C. Krause e il dottor I. Noko, rispettivamente presidente e segretario della Federazione luterana mondiale.

III. METODOLOGIA E CONTENUTI DEL DOCUMENTO

Fra le tante acquisizioni teologiche del dialogo fra cattolici e luterani spicca la coscienza chiara del rapporto fra «fede» e «dottrina». Nel maturare del loro pensiero teologico le Chiese nel corso dei secoli, al fine di difendere e conservare la purezza del credo, hanno tradotto in determinate strutture di pensiero e attraverso specifiche terminologie la loro «fede», dando così origine ad una serie di «dottrine», fra le quali emerge per importanza storica e teologica quella riguardante la giustificazione per fede del peccatore. La fatica con cui le confessioni hanno potuto avviare un dialogo serio sul tema è dovuta essenzialmente all'incapacità delle medesime di riconoscere questa fondamentale distinzione, che affonda le sue radici nella modalità di fare teologia della Bibbia stessa: l'unico annuncio evangelico, esposto in forme di predicazione plurime. La relazione così fra i due termini – «fede» e «dottrina» – è stata erroneamente, e spesso inconsciamente, trasformata in un'unità monolitica, incapace di mostrare la possibilità (e la doverosità) che un'affermazione di fede sia in grado di esprimersi in più formulazioni dottrinali, differenti e complementari³⁷.

A partire da questa coscienza, la DCG ha inteso affermare quel nucleo comune di fede, che mai è stato messo seriamente in discussione nelle polemiche dei secoli passati e che ora consente di rileggere con consapevolezza rinnovata le affermazioni dottrinali, con le quali le Chiese hanno voluto interpretare il medesimo contenuto di fede ed esporlo in modo comprensibile ai loro fedeli. L'analisi sviluppata dal documento tenta di evidenziare sia la permanenza nella storia del cattolicesimo e del luteranesimo di questa base comune, sia la natura non contraddittoria delle rispettive dottrine. L'intenzione soggiacente consiste nel voler constatare la ricchezza di questa pluralità di prospettive, con le quali è stato possibile accostare e comprendere lo stesso mistero.

La DCG, dopo aver tratteggiato in estrema sintesi il messaggio biblico sulla giustificazione per fede (nn. 8-12), si concentra sulla presentazione della comune comprensione della giustificazione fra cattolici e luterani (nn. 14-18), per poi passare a considerare con attenzione analitica i punti

³⁷ Cf A. MAFFEIS, *Giustificazione. Percorsi teologici nel dialogo fra le Chiese* (= *Universo Teologia* 63), San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, 101-102; e anche ID., «Augsburg 1999. L'accordo cattolico-luterano sulla dottrina della giustificazione», *La Rivista del clero italiano* 81 (2000) 14-27: 22-25.

tradizionali di dissenso (nn. 19-39)³⁸, nel tentativo di rivelare come tali divergenze non siano sufficienti a mettere in discussione la comune comprensione in precedenza espressa, anzi come debbano essere considerate linee interpretative legittime nell'intelligenza dell'unico mistero di salvezza. È nostra intenzione in questa sede prestare particolare attenzione alla metodologia utilizzata dagli estensori del documento, in un primo tempo guardando all'affermazione del consenso di base, e andando in un secondo tempo ad analizzare alcuni dei nodi problematici predetti.

1. La comune comprensione della giustificazione: consenso di base

Insieme crediamo che la giustificazione è opera di Dio uno e trino. [...] L'incarnazione, la morte e la resurrezione di Cristo sono il fondamento e il presupposto della giustificazione. Perciò la giustificazione significa che Cristo stesso è nostra giustizia, alla quale partecipiamo, secondo la volontà del Padre, per mezzo dello Spirito santo. Insieme confessiamo che non in base ai nostri meriti, ma soltanto per mezzo della grazia, e nella fede nell'opera salvifica di Cristo, noi siamo accettati da Dio e riceviamo lo Spirito santo, il quale ci abilita e ci chiama a compiere le buone opere. [...] Soltanto per mezzo di lui [Cristo] noi siamo giustificati dal momento che riceviamo questa salvezza nella fede. La fede stessa è anch'essa dono di Dio [...] il messaggio della giustificazione ci orienta [così] in modo particolare verso il centro stesso della testimonianza che il Nuovo Testamento dà dell'azione salvifica di Dio in Cristo [...].³⁹

La DCG espone qui le linee generali della fede professata da entrambe le Chiese sulla salvezza del peccatore. Questi contenuti rappresentano l'«affermazione comune», a partire dalla quale ciascuna confessione ha costruito la propria dottrina specifica contraddistinta da differenti, anche se complementari, sottolineature. Riscoprire il centro indiscusso della giustificazione per fede ha consentito agli interlocutori di affrontare i «punti controversi» dell'argomento in maniera differente, finalmente consapevoli degli elementi concreti, che costituiscono quell'ampio consenso più volte

³⁸ «Incapacità e peccato dell'uomo di fronte alla giustificazione» (nn. 19-21), «Giustificazione come perdono dei peccati e azione che rende giusti» (nn. 22-24), «Giustificazione mediante la fede e per grazia» (nn. 25-27), «L'essere peccatore del giustificato» (nn. 28-30), «Legge e Vangelo» (nn. 31-33), «Certezza della salvezza» (nn. 34-36), «Le opere buone del giustificato» (nn. 37-39).

³⁹ «Dichiarazione congiunta», nn. 1845-1848.

riconosciuto nel corso del dialogo teologico, ma mai sufficientemente descritto.

La Dichiarazione presenta in questi passaggi iniziali la *res* della giustificazione in prospettiva teologica, riaffermando l'assoluto primato di Dio nell'opera di salvezza. La redenzione dell'uomo dipende del tutto dall'agire divino e dalla sua libera iniziativa; in questo senso la giustificazione si realizza «solo per grazia». Il peccatore, di fronte a questo dinamismo di assoluta gratuità, non può attribuire a se stesso alcun merito, che legittimi la recezione di questo dono. L'uomo può solo riconoscere quell'ingiustizia radicale e quell'incapacità di auto-redimersi, che caratterizzano in maniera intrinseca il suo essere, e rivolgersi con fiducia alla misericordia di Dio: questo è il nucleo autentico d'ogni atto di fede. La fede, dunque, che in se stessa è rinuncia radicale ad ogni pretesa auto-salvifica, pone il soggetto in comunione con Cristo, determinando in lui un profondo rinnovamento: dalla condizione d'ingiustizia, frutto del peccato, alla partecipazione «effettiva» alla giustizia di Cristo. Di conseguenza la fede si costituisce come relazione intensa e vivificante, che unisce il credente al suo Signore: suscitata dalla Parola (*fides ex auditu*, Rm 10,17)⁴⁰ e dai sacramenti, appare essa stessa come dono immeritato, frutto dell'operare «grazioso» di Dio. Così espresso, il messaggio della giustificazione mostra il suo rimando al nucleo stesso dell'annuncio biblico e rivela la sua funzione ermeneutica in ordine alla lettura e alla comprensione dell'intera Scrittura. Solo in relazione a Cristo e alla sua opera di salvezza è possibile, infatti, accostare con saggezza il testo biblico, e ritrovare in esso quel fondamento solido, sul quale strutturare il consenso teologico fra le Chiese⁴¹.

2. La spiegazione della comune comprensione della giustificazione: nodi problematici

Analizzando i punti controversi all'origine del dissenso teologico fra luterani e cattolici, la DCG si prefigge di verificare l'effettiva esistenza e consistenza del consenso raggiunto; tali punti vengono scelti, in quanto indicativi di questa radicale, anche se non insuperabile, divergenza con-

⁴⁰ Cf F. FERRARIO, «Il giusto vivrà per fede. Il messaggio della giustificazione nella prospettiva di Lutero e nella predicazione della Chiesa oggi», in F. FERRARIO - P. RICCA (edd.), *Il consenso cattolico-luterano*, 22.

⁴¹ Cf A. MAFFEIS, «A ricordo della Dichiarazione congiunta», 4-5.

fessionale. Al di là del valore obiettivo della DCG in merito al contenuto teologico della sua indagine, ciò che maggiormente ha segnato la proposta di questo documento e ne ha decretato il successo è – come detto – il metodo con cui si affrontano questi elementi di dissenso. Proprio tale scelta metodologica rappresenta il dato di maggiore interesse all'interno dello scritto e costituisce senz'ombra di dubbio la conquista più promettente in ordine alle future sfide del dialogo inter-confessionale⁴². La DCG, infatti, per ciascuno di questi aspetti problematici elabora una nuova affermazione comune alle due tradizioni che dica i tratti condivisi di quel determinato argomento, e, a partire da questo primo livello, avanza una presentazione critica delle diverse posizioni confessionali, mostrandone le rispettive e legittime opzioni teologiche: non, dunque, semplici differenze di linguaggio o di categorie di pensiero, ma prospettive di analisi radicalmente diverse, anche se, proprio per questo, possibilmente complementari. Questo stile nell'affrontare i temi più complessi della riflessione rende fattibile la formulazione di un ulteriore consenso sulla questione specifica, che va ad aggiungersi a quello generale, in precedenza espresso («doppio consenso»)⁴³. Il frutto più evidente di questa metodologia è che ora in virtù delle precisazioni offerte risulta possibile da parte di ciascuna confessione accogliere con le dovute attenzioni affermazioni che precedentemente erano condannate senza riserve, giudicandole inaccettabili dai rispettivi punti di vista.

Passiamo ora alla considerazione più puntuale di alcuni di questi nodi problematici, allo scopo di rendere più evidente la metodologia seguita per la loro trattazione.

2.1. Incapacità e peccato dell'uomo di fronte alla giustificazione

Insieme confessiamo che l'uomo dipende interamente per la sua salvezza dalla grazia salvifica di Dio. [...] in quanto peccatore, egli è soggetto al giudizio di Dio, e dunque incapace da solo di rivolgersi a Dio per la sua salvezza, o di meritarsi davanti a Dio la sua giustificazione, o di raggiungere la salvezza con le sue proprie forze. La giustificazione avviene soltanto per opera della

⁴² Sulla questione metodologica di sicuro interesse è lo studio di A.N.S. LANE, *Justification by Faith in Catholic-Protestant Dialogue. An Evangelical Assessment*, T & T Clark, London - New York (NY) 2002, in part. 132-134.

⁴³ Cf A. BIRMELE, «Uniti sulla giustificazione», 130-131.

grazia. [...] Quando i cattolici affermano che l'uomo, predisponendosi alla giustificazione e alla sua accettazione, «coopera» con il suo assenso all'azione giustificante di Dio, essi considerano tale personale assenso non come un'azione derivante dalle forze proprie dell'uomo, ma come un effetto della grazia. [...] Quando [i luterani] sottolineano che l'uomo può solo ricevere la giustificazione *mere passive*, negano con ciò ogni possibilità di un contributo proprio dell'uomo alla sua giustificazione, senza negare tuttavia la sua personale e piena partecipazione nella fede [...]⁴⁴.

La riflessione sulla condizione dell'uomo peccatore in relazione alla propria redenzione rappresenta un primo ambito di interesse, su cui si concentra la DCG. Cattolici e luterani riconoscono chiaramente la totale dipendenza dell'umanità, schiava della colpa, dalla grazia divina e ne affermano l'assoluta incapacità non solo di potersi redimere da sola, ma perfino di rivolgersi a Dio per domandare la liberazione.

Scorrendo lo sviluppo della riflessione teologica sul tema, si può constatare come la dottrina cattolica si sia sempre mantenuta sostanzialmente in linea con le affermazioni dei riformatori su questo punto, e ciò è testimoniato non solo dai documenti prodotti in seguito alle controversie pelagiana e semipelagiana⁴⁵, ma anche dallo stesso concilio tridentino⁴⁶. La giustificazione, dunque, appare possibile solo in virtù della divina grazia,

⁴⁴ «Dichiarazione congiunta», nn. 1849-1851.

⁴⁵ «[...] chiunque avrà detto, che la grazia della giustificazione ci viene data per il motivo che quanto ci è comandato di fare mediante il libero arbitrio, per mezzo della grazia lo possiamo adempiere più facilmente, come se, non venendo elargita la grazia, potessimo tuttavia anche senza di essa [...] adempiere i comandamenti divini, sia anatema» («15° Sinodo di Cartagine [418]», in H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum [DS]*, EDB, Bologna 1995, n. 227 [222-230]). «Se qualcuno dice che come la crescita, così anche l'inizio della fede e della stessa inclinazione a credere [...] è in noi non per il dono di grazia, cioè per ispirazione dello Spirito Santo che corregge la nostra volontà dall'incredulità alla fede, dall'empietà alla pietà, ma per natura, si dimostra avversario degli insegnamenti apostolici. [...] Se qualcuno afferma che per la forza della natura si possa pensare come conviene o scegliere qualche bene attinente alla salute della vita eterna, oppure si possa acconsentire alla predicazione salutare, cioè evangelica, senza l'illuminazione e l'ispirazione dello Spirito Santo, che dà a tutti la soavità nel consentire e nel credere alla verità, è tratto in errore dallo spirito eretico [...]» («2° Sinodo di Orange [529]», in *DS*, nn. 375.377 [370-397]).

⁴⁶ «Inoltre il concilio dichiara che negli adulti l'inizio della stessa giustificazione deve prendere le mosse dalla grazia preveniente di Dio, per mezzo di Gesù Cristo, cioè della sua chiamata, che essi ricevono senza alcun merito da parte loro, di modo che quelli che si erano allontanati da Dio a causa dei peccati, si dispongono per la sua grazia, che sollecita e aiuta, a volgersi alla propria giustificazione, liberamente consentendo e coo-

che consente al soggetto di intraprendere e felicemente concludere il cammino della redenzione. L'insistenza cattolica riguardo alla non corruzione totale della natura umana a seguito del peccato enfatizza la volontà di Dio di non consentire che il suo operato venga compromesso dall'umana disobbedienza. Partendo, dunque, da una natura non totalmente corrotta, il Creatore può agire, affinché questa stessa natura possa essere ricondotta al proprio compimento. In questo senso, e solo in questo senso, risulta possibile parlare di una «cooperazione» del soggetto alla propria salvezza: la libertà umana, impossibilitata a raggiungere in modo autonomo questo traguardo, ma non pienamente annullata nelle sue potenzialità, può acconsentire positivamente all'operare in lei della grazia di Dio. Tale possibilità di assenso o di rifiuto appare, però, seriamente esposta al pericolo di essere intesa come una condizione previa, frutto dell'agire umano, indispensabile per l'efficacia del processo di giustificazione, perdendo in questo modo la sua dipendenza assoluta dalla grazia di Dio.

La dottrina evangelica, invece, appare più preoccupata di intendere come totalmente passivo il ruolo del soggetto all'interno del processo di redenzione personale, evitando così il rischio, già evidenziato nella proposta cattolica, di riconoscere all'operare umano un certo carattere meritorio, in grado di carpire la riconciliazione con Dio. A partire da queste legittime preoccupazioni la prospettiva luterana non deve essere pensata come sminuente la partecipazione del soggetto alla propria salvezza⁴⁷, anche se la teologia cattolica ha sempre denunciato il pericolo, insito in un'analisi siffatta, di tratteggiare la figura di un Dio che giustificerebbe alla fine in modo totalmente arbitrario.

perando alla stessa grazia» («Concilio di Trento. Decreto sulla giustificazione [1547]», in *DS*, n. 1522 [1520-1583]).

⁴⁷ «[...] noi possiamo e dobbiamo collaborare mediante la forza dello Spirito Santo, nonostante la nostra grande debolezza, avendo lo Spirito Santo iniziato in noi la sua opera di rigenerazione e di rinnovamento attraverso la Parola e i sacramenti. [...] Ma non collaboriamo mediante le nostre forze carnali e naturali, bensì mediante nuove forze e i doni che lo Spirito Santo ha cominciato a comunicarci nella conversione [...] l'uomo convertito fa il bene nella misura in cui e per il tempo in cui Dio lo sostiene, lo conduce e lo dirige mediante lo Spirito Santo. Se il Signore ritirasse la sua mano soccorritrice, l'uomo non potrebbe continuare neppure un solo istante ad obbedire a Dio» («Formula di Concordia. Solida declaratio [1577]», in *Confessioni di fede delle chiese cristiane [CFCC]*, EDB, Bologna 1996, n. 833 [771-1064]).

Nel corso del dialogo inter-confessionale cattolico-luterano lo studio sulle condanne dottrinali del XVI secolo ha rappresentato in quest'ottica una tappa fondamentale nell'opera di chiarificazione e di comprensione delle diverse prospettive teologiche sull'argomento. Il tentativo, qui perseguito e in seguito portato a termine con frutto dalla DCG, consiste nel riaffermare l'assoluta incapacità dell'uomo in ordine alla propria redenzione e nel mostrare parimenti la necessità di garantire al soggetto un ruolo attivo, a partire dal quale la libertà offertagli di accogliere o rifiutare la salvezza non venga annientata o condizionata dall'agire di Dio. La Chiesa cattolica, che definisce *cooperazione* questo campo di azione riservato al soggetto, pur ammettendo la possibile ambiguità di tale terminologia, ne ha sempre precisato il contenuto, mostrandone la perfetta ortodossia e riconoscendo anche in questo frangente l'agire gratuito di Dio, che garantisce all'uomo uno spazio di libertà necessario per poter essere partecipante attivo della propria redenzione. I luterani, invece, non misconoscendo assolutamente l'effettività di tale *partecipazione*, intendono preservare la trattazione dal rischio di descrivere un soggetto che sarebbe in grado di offrire a Dio un contributo proprio e necessario all'opera di salvezza, sminuendone così l'assoluto e indiscutibile primato⁴⁸.

2.2. Giustificazione come perdono dei peccati e azione che rende giusti

Insieme confessiamo che Dio perdona per grazia il peccato dell'uomo e che, nel contempo, egli lo libera, durante la sua vita, dal potere assoggettante del peccato, donandogli la vita nuova in Cristo. Quando l'uomo partecipa a Cristo nella fede, Dio non gli imputa il suo peccato e fa agire in lui un amore attivo mediante lo Spirito Santo. [...] Quando i luterani sottolineano che la giustizia di Cristo è la nostra giustizia, vogliono affermare soprattutto che, con la dichiarazione del perdono, è donata al peccatore la giustizia davanti a Dio in Cristo e che la sua vita è rinnovata soltanto in unione con lui. [...] essi non negano il rinnovamento della vita del cristiano, ma vogliono piuttosto affermare che la giustificazione è svincolata dalla cooperazione umana e non dipende neppure dagli effetti di rinnovamento della vita che la grazia ha nell'uomo. Quando i cattolici sottolineano che il credente riceve in dono il rinnovamento del suo essere interiore ricevendo la grazia, essi vogliono affermare che la grazia di Dio che reca il perdono è sempre legata al dono di

⁴⁸ Cf ISTITUTO PER LA RICERCA ECUMENICA DI STRASBURGO, «Commento alla dichiarazione congiunta», 125.

una vita nuova [...] con ciò essi non negano tuttavia che il dono divino della grazia nella giustificazione resta indipendente dalla cooperazione umana⁴⁹.

Lo scontro fra Riforma e cattolicesimo si è giocato in larga misura sulla comprensione della giustificazione per fede rispettivamente o in termini *forensi* o *reali*; o come pronunciamento da parte di Dio attraverso cui il peccatore viene *dichiarato giusto*, oppure come atto divino mediante il quale l'uomo viene *reso giusto*. La trattazione, pertanto, di questo versante spinoso del problema rappresenta per il dialogo teologico, e di conseguenza anche per la DCG, la sfida più ardua e impegnativa. Le due proposte paiono effettivamente divergenti e un tentativo di conciliazione non potrà mai essere realizzato, attribuendo l'incompatibilità (apparente) delle due prospettive solo ad un generale malinteso o ad una differenza, mai seriamente presa in considerazione, di terminologia.

La Riforma intende la giustificazione come quell'atto gratuito con cui Dio, «dichiarando giusto» l'uomo peccatore, lo reinserisce nel corretto rapporto con sé, indipendentemente dalla condizione peccaminosa in cui il soggetto permane. In sé l'uomo «è» peccatore, ma Dio nella sua immensa misericordia lo «considera giusto». Come si può facilmente constatare, il modello emergente da tale trattazione richiama l'immagine di un tribunale (giustificazione «forense»), nel quale Dio, pronunciando la sua sentenza di redenzione, giustifica il soggetto. Tale dichiarazione di giustizia non risulta, però, esclusivamente declaratoria: la potenza della Parola divina, infatti, trasforma realmente l'esistenza del giustificato, santificandolo e consentendogli di operare nella giustizia⁵⁰. Santificazione e opere buone appaiono di conseguenza come frutti della giustificazione e non come suoi elementi costitutivi, capaci così di sminuire l'assoluta necessità della divina grazia. L'intenzione soggiacente a queste argomentazioni è presto detta: esprimere con forza il carattere incondizionato delle promesse di Dio⁵¹.

⁴⁹ «Dichiarazione congiunta», nn. 1852-1854.

⁵⁰ Cf F. BUZZI, «Augsburg, 31 ottobre 1999», 76-77; e anche ID., «La teologia di Lutero nelle "lezioni sulla lettera ai Romani (1515-1516)"», in M. LUTERO, *La Lettera ai Romani (1515-1516)* (= *Classici del pensiero cristiano* 7), San Paolo, Cinisello Balsamo 1991, 5-125: 48.

⁵¹ Cf A. MAFFEIS, «La giustificazione nel dialogo ecumenico. Chiarificazioni e nodi irrisolti», *Rassegna di teologia* 37 (1996) 633-634.

Il pensiero cattolico, al contrario, comprende la giustificazione non come evento puntuale, nel quale Dio dichiarerebbe la giustizia di un soggetto che in sé rimarrebbe peccatore e che solo in seguito potrebbe essere effettivamente santificato, bensì come un processo che, dispiegandosi nell'arco intero della vita, conduce l'uomo alla piena redenzione. La grazia di Dio, infatti, unica causa – in senso proprio – della giustificazione, non trasforma il soggetto bypassando la sua libertà, ma coinvolgendola, anche se questo comporta un cammino lungo ed accidentato, fatto di resistenze e di lentezze che le impediscono di operare con un'efficacia piena e immediata. Non è, dunque, l'operare di Dio ad essere deficitario, ma è la presenza di una serie di condizioni, dipendenti dalla predisposizione umana nell'accogliere l'agire salvifico di Dio, che influiscono sugli effetti creati dalla grazia. Il pericolo che il cattolicesimo denuncia nella proposta riformata è proprio una sua eccessiva trascuratezza riguardo agli effetti reali della giustificazione, che rischierebbe così di apparire come un processo significativo, ma in sé sostanzialmente vuoto⁵².

Lo sviluppo della ricerca storico-teologica degli ultimi anni ha consentito di giudicare sensate, anche se non concretamente applicabili alla realtà storica attuale, alcune accuse che cattolici e luterani si sono mossi reciprocamente. In modo particolare ai riformatori si attribuiva l'errore, oggi riconosciuto come inesistente nel panorama teologico protestante, di propugnare un modello di giustificazione incapace di esprimere con sufficiente chiarezza quel radicale rinnovamento dell'uomo e della sua esistenza, conseguente all'agire della grazia in lui. Parallelamente, anche il pensiero cattolico, per come si configura nel presente, non può essere incolpato di porre in serio pericolo la gratuità assoluta dell'opera di salvezza, in quanto l'attribuzione alla grazia delle qualifiche di *qualitas* e di *habitus* non crea una separazione fra dono (la grazia giustificante) e donatore (Dio), che determinerebbe una problematica indipendenza della grazia offerta al soggetto da colui che, a prescindere da ogni merito, la offre⁵³.

Il dialogo inter-confessionale ha permesso di giungere ad alcune conclusioni fondamentali nel cammino di comune comprensione della giustificazione per fede, e la DCG si è fatta interprete efficace di questa nuova sensibilità. Il confronto ha consentito di rilevare come la teologia cattolica

⁵² Cf A. MAFFEIS, «La giustificazione nel dialogo ecumenico», 634.

⁵³ Cf A. MAFFEIS, *Giustificazione*, 114-115.

non sia insensibile di fronte alla preoccupazione tipicamente riformata di richiamare il carattere «personale» della grazia di Dio e di evitare il pericolo di una sua «reificazione» che ne trascurerebbe il carattere gratuito e indisponibile per l'uomo peccatore. Allo stesso modo la Riforma non misconosce la natura «creativa» della grazia e si dimostra anch'essa attenta, al pari del cattolicesimo, al rischio di una proposta teologica che, concentrandosi su un modello forense di giustificazione, possa pensare ad un Dio che si limiterebbe a perdonare il peccato, senza sconfiggerlo realmente⁵⁴.

La DCG, attenta a percepire le legittime preoccupazioni insite nelle due tradizioni teologiche, ha saputo affrontare il secolare contenzioso fra giustificazione «forense» e «reale», dimostrandone la compatibilità, attraverso un ripensamento equilibrato del rapporto fra «perdono della colpa» e «trasformazione del colpevole» nel quadro del processo unitario della giustificazione per fede.

2.3. L'essere peccatore del giustificato

Insieme confessiamo che nel battesimo lo Spirito santo unisce l'uomo a Cristo, lo giustifica e effettivamente lo rinnova. E tuttavia il giustificato, durante la sua vita non può fare a meno della grazia incondizionatamente giustificante di Dio [...] l'uomo non è svincolato dal dominio che esercita su di lui il peccato [...] egli è continuamente chiamato alla conversione. [...] 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. [...] 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 un vero e proprio peccato. [...] I cattolici considerano che la grazia di Gesù Cristo conferita nel battesimo toglie tutto ciò che è «veramente» peccato, tutto ciò che «merita la condanna», 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 permetta più di chiamare peccato nel senso proprio del termine l'inclinazione ad opporsi a Dio⁵⁵.

⁵⁴ Cf A. MAFFEIS, *Giustificazione*, 116.

⁵⁵ «Dichiarazione congiunta», nn. 1858-1860.

Il modello di giustificazione «forense», sorto nell'alveo della teologia riformata, descrive la condizione del giustificato come compresenza di una dimensione santa e di una peccaminosa, le quali contraddistinguono l'esistenza del battezzato fino al traguardo della definitiva santificazione nei cieli. Tale condizione, sintetizzata nella celeberrima espressione *simul iustus et peccator*⁵⁶, mostra tutta la sua distanza e inconciliabilità, perlomeno apparente, con il modello cattolico, che intende la giustificazione come un rinnovamento radicale del soggetto, conseguente all'azione della grazia giustificante. La *gratia gratum faciens*, liberando il peccatore dalla schiavitù della colpa, lo introduce in una condizione di vita trasfigurata, per nulla pensabile come stato «peccaminoso».

Lo studio tedesco sulle condanne dottrinali del XVI secolo, preoccupandosi di approfondire la questione, ha sottolineato l'opposizione dei riformatori nei confronti del modello teologico propugnato dal pensiero medioevale, il quale indica la corruzione determinata dal primo peccato come perdita della giustizia originale. Questa impostazione pensa le conseguenze del peccato di Adamo come una punizione esterna, incapace in linea di principio di corrompere nell'uomo le sue facoltà naturali, e dunque di compromettere per sempre la sua capacità di rivolgersi al Creatore. Questo evidente ottimismo antropologico si scontra con la teologia della Riforma, la quale concepisce la *concupiscentia* come elemento costitutivo del peccato originale. La concupiscenza si dimostra nella presentazione dei riformatori non come una generica inclinazione al male, bensì come vero e proprio peccato: il volersi mettere al posto di Dio. Il cattolicesimo, riconoscendo invece in ogni azione peccaminosa l'intervento del libero arbitrio, non può identificare come «peccato» in senso proprio ciò che appare come un'involontaria inclinazione interiore a compiere il male. Inoltre, la sua caratterizzazione come realtà peccaminosa rischierebbe di

⁵⁶ «Secondo [Lutero] l'uomo è giusto *coram Deo* (davanti a Dio, agli occhi di Dio, nel suo giudizio), per la fede con cui accoglie Cristo; mentre *coram se*, o anche *coram hominibus* (davanti a sé ... agli uomini), resta peccatore, è peccatore. La dialettica del *coram se / coram Deo* corrisponde perfettamente a quella del *simul iustus et peccator* [...] «insieme peccatore e giusto; peccatore in realtà, ma giusto grazie alla considerazione di Dio e alla sicura promessa che Dio intende liberarlo dal peccato, fino a guarirlo perfettamente» (F. BUZZI, «La teologia di Lutero», 47-49). Cf anche U. WILKENS, «La dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione e il suo fondamento biblico», in A. MAFFEIS (ed.), *Dossier sulla giustificazione*, 244-296: 282-284.

sminuire l'efficacia del battesimo, che non sarebbe più in grado di determinare nel soggetto un effettivo rinnovamento ontologico⁵⁷.

Nel 1530 ad Augsburg si riuscì a raggiungere un accordo in merito, il quale, distinguendo nel peccato un elemento formale (la mancanza della giustizia originale) e uno materiale (la concupiscenza), descriveva l'effetto del battesimo come eliminazione dell'elemento formale e come mantenimento di quello materiale. Nonostante il fallimento alla fine di questa proposta e nonostante le precisazioni del concilio di Trento che paiono complicare ulteriormente la ricerca di una soluzione condivisa, il dialogo ecumenico ha potuto mostrare alcune significative convergenze. Cattolici e luterani concordano nel riconoscere sia al peccato originale sia alla concupiscenza una qualifica negativa; identificano nella concupiscenza l'oggetto di una lotta permanente da parte del giustificato; affermano concordemente che dopo il battesimo tale concupiscenza non ha più la forza di separare l'uomo dal suo Creatore⁵⁸.

I trent'anni di dialogo hanno constatato una compatibilità fra la proposta tridentina di non concepire la concupiscenza come vero peccato e quella riformata di distinguere fra la configurazione del peccato precedente il battesimo (*peccatum regnans*) e quella successiva (*peccatum regnatum*)⁵⁹: la differenza sostanziale consiste nella possibilità o meno del peccato di dominare il soggetto, rendendo inconsistente la sua libertà e precludendogli così la via della liberazione.

La DCG concede alla proposta luterana la legittima preoccupazione di ribadire mediante la sua tradizionale terminologia il permanere nel battezzato di una peccaminosità, che, pur non sminuendo l'effettivo rinnovamento del soggetto, sarà definitivamente cancellata solo al termine dell'esistenza, quando Dio porterà a compimento in ciascuno l'opera di santificazione. I cattolici, dal canto loro, si riconoscono sostanzialmente in tale prospettiva, pur ribadendo la necessità di non dimenticare che l'a-

⁵⁷ Cf A. MAFFEIS, *Giustificazione*, 117-118.

⁵⁸ Cf A. MAFFEIS, *Giustificazione*, 118-119.

⁵⁹ «Per i giustificati il peccato non è più *peccatum regnans*, ma è diventato *peccatum regnatum*, dunque [...] in chi crede, è all'opera una volontà contraria al peccato che si esercita in una lotta costante contro di esso, finché sia completamente eliminato con la morte. [La realtà nuova della vita del credente consiste in] un passaggio reale dell'intera persona sotto la signoria e la potenza di Cristo» (F. BUZZI, «La teologia di Lutero», 111).

zione giustificante di Dio elimina del tutto l'aspetto colpevole del peccato, rendendo a lui pienamente graditi tutti i battezzati.

IV. LA CONCEZIONE DI «CONSENSO DIFFERENZIATO»

La comprensione della dottrina della giustificazione esposta in questa Dichiarazione mostra l'esistenza di un consenso fra luterani e cattolici su verità fondamentali di tale dottrina della giustificazione⁶⁰.

La DCG asserisce con forza la presenza di un consenso fra la Chiesa cattolica e quella luterana sull'essenza della dottrina della giustificazione⁶¹. Tale consenso, tuttavia, per come è stato esposto nel documento, mostra una natura singolare, che non ha eguali nel dialogo ecumenico fin qui sviluppato. Si parla a tal proposito di «consenso differenziato»⁶².

L'intenzione della DCG non consiste per nulla nell'affermare la sostanziale coincidenza delle dottrine cattolica e luterana della giustificazione. Tali dottrine non si differenziano solo per concettualità, preoccupazioni

⁶⁰ «Dichiarazione congiunta», n. 1870.

⁶¹ «Nella Dichiarazione congiunta è stata coniata un'espressione tipica per indicare la struttura specifica dell'accordo raggiunto: "consenso su verità fondamentali della dottrina della giustificazione" (cf nn. 5, 13, 40). Gli elementi importanti sono soprattutto due. Anzitutto si tratta di "verità fondamentali". Una comunanza su di esse non è ancora un consenso pieno, per esempio riguardo alla spiegazione di tutta la dottrina della giustificazione; esiste un'intesa sui fondamenti e sulle convinzioni portanti. [...] A ragion veduta non si è detto "consenso *sulle* verità fondamentali", ma si parla, senza articolo e in modo meno definito, di "consenso *su* verità fondamentali". Potrebbero esistere quindi altre verità fondamentali riguardo alle quali non vi è, o non vi è ancora, consenso. [...] La dichiarazione congiunta "non contiene tutto ciò che si insegna in ciascuna chiesa sulla giustificazione" (n. 5) e tuttavia mostra come "elaborazioni che permangono diverse non sono più suscettibili di provocare condanne dottrinali" (n. 5). [...] Perciò, nonostante tutta la comunanza di vedute, esistono ancora questioni aperte riguardo alla dottrina della giustificazione e al di là di essa, ma, anche quando sono importanti, non sopprimono l'unità delle chiese. Nella comunanza di vedute esistono quindi legittime differenze» (K. LEHMANN, «Fondamentalmente uniti», *Il Regno documenti* 44 [1999] 708-712: 709-710).

⁶² «[Si tratta di] un consenso che in partenza non è totale e uniforme, ma insieme all'accordo, ammette delle differenze. In ciò che è fondamentale deve esserci accordo. [...] All'interno di questa affermazione comune, però, vi sono legittime differenze. [...] La diversa comprensione propria di ciascuna parte non è più tale da provocare una separazione ecclesiale. Le differenze che rimangono appaiono ammissibili e legittime poiché esse non mettono in questione l'accordo sull'essenziale» (K. LEHMANN, «Uniti nella comprensione del messaggio della giustificazione?», 222-223).

di fondo e intenzioni, bensì per prospettive complessive di approccio alla questione, le quali, tuttavia, vengono considerate legittime e capaci di arricchirne la comprensione da parte delle Chiese.

Alla luce di detto consenso sono accettabili le differenze che sussistono per quanto riguarda il linguaggio, gli sviluppi teologici e le accentuazioni particolari che ha assunto la comprensione della giustificazione, così come sono state descritte [nella presente Dichiarazione]. Per questo motivo l'elaborazione luterana e l'elaborazione cattolica della fede nella giustificazione sono, nelle loro differenze, aperte l'una all'altra e tali da non invalidare di nuovo il consenso raggiunto su verità fondamentali⁶³.

La DCG avanza, pertanto, un'idea di consenso inter-ecclesiale, inteso come «relazione che esiste fra due esposizioni che non dividono le Chiese, pur essendo esposizioni diverse di una stessa verità fondamentale»⁶⁴. Parlare di «consenso differenziato» significa presupporre una comprensione comune di una determinata verità di fede, che non elimina le differenze, ma le accoglie; anzi, le ritiene necessarie per una comprensione adeguata delle predetta verità⁶⁵.

Il consenso «differenziato» cerca di scoprire l'intenzione teologica ultima di un'affermazione dottrinale e si sforza di vedere se esiste una corrispondenza a livello di quella verità fondamentale che le diverse esposizioni tentano di esprimere ciascuna in base alla propria storia e al proprio contesto particolare⁶⁶.

Se la verità – della giustificazione come di altre questioni teologiche essenziali – è una, la modalità con cui tale verità può essere legittimamente esposta può e deve essere plurale. La diversità di approcci ad un determinato tema, infatti, non rappresenta in linea di principio un limite della ricerca teologica, ma ne costituisce propriamente la ricchezza. Il Mistero

⁶³ «Dichiarazione congiunta», n. 1870. Cf anche A. MAFFEIS, «La giustificazione nel dialogo ecumenico», 633.

⁶⁴ A. BIRMELÉ, «Uniti sulla giustificazione», 129.

⁶⁵ «[La *Dichiarazione*] offre un consenso differenziante costituito da enunciazioni comuni accanto ad accentuazioni differenti di ciascuna parte, con la specificazione che queste differenze non invalidano i punti di vista comuni. Si tratta, pertanto, di un consenso che non elimina le differenze, ma piuttosto le include in maniera esplicita» (COMMISSIONE LUTERANA-CATTOLICA ROMANA SULL'UNITÀ, «Dal conflitto alla comunione», n. 123).

⁶⁶ A. BIRMELÉ, «Uniti sulla giustificazione», 129.

nella sua profondità può essere accostato in modo adeguato solo da punti di vista diversi, che proprio nella loro reciproca apertura e interazione sono un potente antidoto contro ogni forma di indebita semplificazione⁶⁷. È questa intuizione di fondo, che si è poi tradotta in istanze metodologiche precise, a rappresentare il frutto maturo del dialogo pluridecennale fra cattolici e luterani; e tale intuizione ha trovato nella DCG una esposizione limpida e autorevole, in vista di sue ulteriori applicazioni in altri ambiti del dialogo inter-confessionale. Per quanto l'aspetto metodologico – come ricordato – sia certamente decisivo in una valutazione complessiva del documento in oggetto, riteniamo che il guadagno principale che la DCG ha fatto fare al movimento ecumenico sia propriamente teologico: un modo nuovo e sinfonico di guardare all'unica Verità, capace di apprezzare il contributo essenziale di voci diverse in vista di una sua più matura comprensione, e quindi di una sua più autentica confessione.

V. CONCLUSIONE: UNA NUOVA (E PROMETTENTE) IDEA DI COMUNIONE

L'affermazione di un consenso non monolitico, aperto ad un legittimo pluralismo ermeneutico – in una parola: «differenziato» – *su* verità fondamentali della dottrina della giustificazione per fede ha aperto la strada a conseguenze straordinarie per il prosieguo del dialogo fra le Chiese. La DCG, pur essendo giunta a risultati tanto significativi, non manifesta mai la pretesa di essere il *Deus ex machina* risolutore di ogni ulteriore controversia ecumenica fra il mondo cattolico e quello luterano, ma a ragione si propone quale strumento di indubbio rilievo sulla via della piena riconciliazione. La dimostrazione intrinseca della sua validità, anzitutto metodologica, risiede ora nelle molteplici applicazioni, che la sua proposta teologica potrà conoscere in campi specifici, *in primis* quello ecclesiologico⁶⁸. Il documento stesso si sofferma su alcuni ambiti peculiari di riflessione ritenuti nodali per lo sviluppo dei lavori futuri: il rapporto Parola

⁶⁷ Cf K. LEHMANN, «Uniti nella comprensione del messaggio della giustificazione?», 225.

⁶⁸ «La dottrina della giustificazione vigila affinché tutte le istituzioni della chiesa, nella loro concezione e nella loro pratica, restino a servizio della permanenza della chiesa nella verità del Vangelo, il quale solo, nello Spirito Santo, crea e conserva la chiesa» («Chiesa e giustificazione [1993]», n. 1472). Sugli sviluppi in campo teologico successivi alla sottoscrizione della DCG si veda A. MAFFEIS, «Il dialogo sulla dottrina della giustificazione: gli sviluppi recenti», *Credere oggi* 27 (2007) 81-93: interessanti sono soprattutto le considerazioni relative al tentativo intrapreso dalle Chiese cattolica e lu-

di Dio - insegnamento nella Chiesa; la dottrina ecclesiologicala; l'autorità nella Chiesa; unità, ministeri e sacramenti della Chiesa; la relazione fra giustificazione ed etica sociale⁶⁹. Senza aver risolto il nodo della giustificazione per fede, tutti questi obiettivi apparirebbero fuori portata per un dialogo, che non avrebbe ancora affrontato il suo vero punto nodale. Dopo trent'anni di confronto faticoso, ma promettente nei suoi risultati, la Chiesa cattolica e luterana non hanno voluto produrre uno scritto che illustrasse semplicemente i contenuti teorici di un consenso inter-confessionale, ma hanno applicato le intuizioni di metodo in quella sede già raggiunte ad un ambito teologico concreto – la giustificazione per fede – dimostrandone l'intrinseca validità e aprendo scenari inediti per il cammino futuro. La comunione, piena e articolata, fra le Chiese appare così – per grazia di Dio – sempre meno un'utopia, e sempre più una possibilità reale.

22 ottobre 2016

MASSIMILIANO SCANDROGLIO
Seminario Arcivescovile di Milano
Via Pio XI, 32
21040 Venegono Inferiore (VA)

terana di «allargare il consenso» fra loro raggiunto anche ad altre tradizioni cristiane, in particolare quella metodista (82-84).

⁶⁹ Cf «Dichiarazione congiunta», n. 1873.