

Pierpaolo Caspani

LA DOTTRINA DELLA GIUSTIFICAZIONE IN E. JÜNGEL*

SOMMARIO: I. LA DOTTRINA DELLA GIUSTIFICAZIONE E IL SUO VALORE CRITERIOLOGICO: 1. *La giustificazione svalutata*; 2. *La giustificazione relativizzata*; 3. *La giustificazione come categoria ermeneutica* – II. LA CONDIZIONE DEL PECCATORE GIUSTIFICATO: 1. *Soltanto Cristo* (solus Christus); 2. *Soltanto per grazia* (sola gratia); 3. *Soltanto mediante la parola* (solo verbo); 4. *Soltanto mediante la fede* (sola fide) – III. ELEMENTI DI SINTESI E DI VALUTAZIONE: 1. *Il valore criterio-logico della giustificazione*; 2. *La passività dell'agire del peccatore giustificato*; 3. *I differenti presupposti metafisici*; 4. *La possibilità di un «consenso differenziato»*

Verso la fine degli anni '90 del XX secolo in Germania, sia all'interno della Chiesa evangelica, sia nell'ambito dell'opinione pubblica laica, si pone con frequenza la domanda circa l'identità «evangelica»: «Che significa *evangelico*? Chi lo è e perché lo è? E perché lo è ancora?»¹. Questo rinnovato interesse è legato alla polemica che nella cristianità evangelica tedesca si è accesa sul tema della giustificazione, in seguito alla pubblicazione della *Dichiarazione congiunta*, redatta da rappresentanti della Fe-

* Il presente articolo si avvale del lavoro svolto nell'ambito di un seminario di studio, tenuto dall'Autore di questo contributo insieme al prof. don Massimiliano Scandroglio, nel primo semestre dell'anno scolastico 2016-2017. Il seminario è stato proposto agli alunni di IV teologia del Seminario di Venegono e ad esso hanno partecipato Paulin Biro, Davide Caccianiga, Giacomo Cvasin, Roberto Flotta, Paolo Invernizzi, Andrea Luraghi, Fabio Pirola e Alessandro Viganò.

¹ E. JÜNGEL, *Il vangelo della giustificazione del peccatore, come centro della fede cristiana. Uno studio teologico in prospettiva ecumenica*, Queriniana, Brescia 2000, 5 [sigla: VG] (or.: *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christliche Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*, Mohr Siebeck, Tübingen 1998, 1999², 1999³). Eberhard Jüngel (Magdeburgo, 1934 -), dal 1969 al 2003 professore ordinario di Teologia sistematica e Filosofia della religione presso l'Università Evangelica di Tubinga, si muove all'interno della *Evangelische Kirche der Union* (EKU), che raccoglie le Chiese tedesche unite e riformate. Non appartiene dunque al luteranesimo confessionale, benché Lutero eserciti un profondo influsso sulla sua riflessione.

derazione Luterana Mondiale e della Chiesa cattolica². Il documento, che «esprime un consenso su verità fondamentali della dottrina della giustificazione»³, non ha mancato di suscitare riserve critiche. Soprattutto all'interno del mondo accademico luterano tedesco si è prodotto un dissenso sempre più marcato, la cui espressione più clamorosa è stata, nel gennaio 1998, un *votum* di 150 docenti di teologia, indirizzato ai responsabili e ai sinodi delle varie Chiese luterane tedesche, affinché la *Dichiarazione* non fosse sottoscritta, o perlomeno si negasse che essa aveva raggiunto quel consenso che pretendeva di rappresentare⁴. Almeno in parte l'intervento dei docenti è ispirato da un articolo di E. Jüngel⁵, secondo il quale, almeno sul versante luterano, il documento non pone solide basi per superare la divisione nella Chiesa. In esso, infatti, verità decisive per la Riforma ven-

² «Dichiarazione sulla giustificazione», *Il Regno documenti* 43/7 (1998) 250-256 = «Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione», in A. MAFFEIS (ed.), *Dossier sulla giustificazione. La dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico*, Queriniana, Brescia 2000, 23-56 = «Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione», in *Enchiridion Vaticanum, 17. Documenti ufficiali della Santa Sede 1998. Testo ufficiale e versione italiana*, EDB, Bologna 2000 [EV XVII], nn. 1051-1103 = in G. CERETI - J.F. PUGLISI (edd.), *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale, 7. Dialoghi internazionali 1995-2005*, EDB, Bologna 2006 [EO VII], nn. 1831-1883 [ci riferiamo alla traduzione proposta da EV XVII (= EO VII)] (or.: «Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherschen Weltbundes und der Katholischen Kirche», *Herder-Korrespondenz* 51/4 [1997] 191-200). Il documento è presentato da M. SCANDROGLIO, «La comunione possibile. La "Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione" come tappa fondamentale nel dialogo fra le Chiese», in questo numero de *La Scuola Cattolica*.

³ «Dichiarazione congiunta», n. 5, in EV XVII, n. 1055.

⁴ Cf «Documento dei docenti di teologia circa la dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione (1998)», in A. MAFFEIS (ed.), *Dossier sulla giustificazione*, 147-150 (or. in *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 29.01.1998, 1). Tra i firmatari noti anche in Italia ricordiamo tra gli altri: B. Aland (Münster), I.U. Dalferth (Zurigo), G. Ebeling (Zurigo), M. Hengel (Tubinga), T. Kaufmann (Monaco), J. Moltmann (Tubinga), H. Weder (Zurigo). Una reazione critica da parte cattolica è espressa da G.L. MÜLLER, «Voran zu vollen Gemeinschaft», *Christ in der Gegenwart* 50/8 (1998) 61-64: cf M. NERI, «Dubbi sulla giustificazione», *Il Regno attualità* 43/6 (1998) 210-214: 214, n. 14.

⁵ E. JÜNGEL, «Per amor di Dio - chiarezza! Osservazioni critiche circa la sottovalutazione della funzione criteriologica dell'articolo della giustificazione, in occasione della dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione», in A. MAFFEIS (ed.), *Dossier sulla giustificazione*, 151-168 [sigla: *Klarheit*] (or.: «Um Gottes willen - Klarheit. Kritische Bemerkungen zur Verharmlosung der criteriologischen Funktion des Rechtfertigungsartikels - aus Anlass einer ökumenischen Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 94/4 [1997] 394-406).

gono offuscate oppure abbandonate; d'altra parte, le affermazioni su cui luterani e cattolici hanno raggiunto il consenso «si muovono quasi sempre nell'orizzonte e al livello del Decreto sulla giustificazione»⁶, promulgato dal concilio di Trento nel 1547. Nonostante queste perplessità nei confronti della *Dichiarazione congiunta*, Jüngel non ha sottoscritto la petizione dei colleghi contro di essa, giudicando tale petizione eccessivamente incline a uno sterile confessionalismo⁷.

Nel settembre 1998 il teologo di Tubinga ha ripreso il tema della giustificazione in un volume che, pur avendo un chiaro intento ecumenico, solo marginalmente si riferisce alla *Dichiarazione*, mentre assegna importanza fondamentale alle lettere paoline e alle idee dei Riformatori, affinché contribuiscano a illustrare l'argomento in relazione alle problematiche del nostro tempo⁸. Dal canto nostro, dopo aver messo a fuoco il valore criterio-logico che Jüngel riconosce alla giustificazione nell'ambito della dottrina e della prassi ecclesiali (I), ne delineiamo i tratti essenziali per concentrarci poi specificamente sulla condizione del peccatore giustificato (II); raccogliamo quindi alcuni elementi di sintesi e di valutazione critica che, partendo da quanto esposto sul pensiero di Jüngel, facciano emergere alcuni nodi che restano da sciogliere in tema di giustificazione (III). Proprio il confronto con un Autore come Jüngel, preoccupato di disegnare con precisione i confini della posizione confessionale nella quale si riconosce, può essere uno strumento utile per un'interpretazione della posizione luterana che, nella ricerca di effettivi punti di contatto con la dottrina cattolica, eviti di cadere in concordismi tanto rapidi quanto superficiali⁹.

⁶ VG 6.

⁷ «Non potei far mio lo scritto delle colleghe e dei colleghi, anche se concordavo con esso in molti punti e anche se non poche formulazioni erano state addirittura proposte da me, perché alcune sue affermazioni mi apparivano come espressioni di una sterilità confessionalistica» (VG 13).

⁸ Destinatari del libro non sono i teologi di professione, bensì i parroci e gli insegnanti di religione che vogliono predicare e spiegare il vangelo e «vogliono farlo con buona coscienza teologica» (VG 8). Per quanto riguarda il dibattito esegetico, nella prefazione alla seconda edizione, Jüngel rimanda alla sua dissertazione su *Paolo e Gesù. Alle origini della cristologia*, Paideia, Brescia 1978 (or.: *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach der Ursprung der Christologie*, Mohr Siebeck, Tübingen 1962 [1972⁴]); cf VG 10.

⁹ «L'ecumenismo fiorisce solo quando da ambedue le parti diventiamo *evangelici* nel miglior senso del termine. Allora diventiamo da ambedue le parti anche *cattolici* nel miglior senso del termine» (VG 7).

I. LA DOTTRINA DELLA GIUSTIFICAZIONE E IL SUO VALORE CRITERIOLOGICO

Al centro della fede cristiana sta l'incredibile affermazione che il giustamente incriminato [...] e che merita quindi di essere chiamato peccatore o anche empio, è giustificato da Dio e trova quindi riconoscimento presso Dio. Ma chi trova riconoscimento presso Dio è irrevocabilmente e definitivamente riconosciuto. Egli ha diritto di vivere e di convivere con altri nel pieno senso della parola¹⁰.

In questo articolo di fede si tratta dunque «della verità del rapporto tra Dio e l'uomo e quindi della giusta concezione della divinità di Dio e dell'umanità dell'uomo»¹¹. Poiché ciò è vitale per la Chiesa, la giustificazione è «quell'articolo di fede, in virtù del quale la chiesa sta e senza del quale essa cade»¹²; l'articolo alla luce del quale vanno valutate e giudicate tutte le altre verità di fede. Precisiamo la funzione criteriologica che Jüngel assegna alla dottrina della giustificazione, considerando anzitutto come egli prenda le distanze da chi nettamente la svaluta (1), come entri in dialogo critico con quanti tendono a ridurne la portata (2) e come ne puntualizzi il ruolo ermeneutico nell'ambito delle verità cristiane (3).

1. La giustificazione svalutata

Capofila di coloro che hanno decisamente screditato la dottrina della giustificazione può essere considerato J.G. Fichte. A suo giudizio, la dottrina paolina della giustificazione avrebbe interpretato Gesù come il Messia ebraico, provocando così una «deviazione dalla semplicità del cristianesimo a favore del giudaismo»¹³. La dottrina della giustificazione ha spostato l'attenzione dal messaggio di Gesù alla sua persona, generando la cristologia come risposta alla domanda sull'identità di Gesù. «Con ciò però il vangelo di Gesù sarebbe stato pervertito e il cristianesimo sarebbe

¹⁰ VG 25.

¹¹ VG 32.

¹² VG 32. Il riferimento è evidentemente alla qualifica della giustificazione come *articulus stantis et cadentis ecclesiae*. «Tale espressione non ricorre certo direttamente negli scritti dei Riformatori, però quanto essa dice è genuinamente protestante» (ivi).

¹³ J.G. FICHTE, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. Vorlesungen 1804/5, 7. Vorlesung*, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaft, a cura di R. LAUTH e H. GLIWITZKY, I,8, 1991, 269-272: 272: cit. in VG 47.

stato privato della sua purezza»¹⁴. Il procedimento del filosofo sassone mette chiaramente in luce il fatto che «la dottrina della giustificazione di Paolo implica la questione del come il Gesù predicante sia potuto diventare il Gesù predicato»¹⁵.

Della questione Jüngel si è occupato nella sua dissertazione, intitolata *Paolo e Gesù. Alle origini della cristologia*. Lì Jüngel riconosce che Paolo «ha fissato la fede cristiana [...] come fede in Gesù in quanto Cristo»¹⁶. Dal canto suo, però, «Gesù stesso non ha richiesto fede in lui»¹⁷, né il concetto di fede rappresenta un elemento costitutivo del suo insegnamento. La comparsa di tale concetto in bocca a Gesù va attribuita alla comunità protocristiana e si trova molto spesso nei racconti di guarigione. In quei contesti il comportamento di Gesù suscita la fede, intesa come partecipazione all'onnipotenza di Dio e quindi al suo essere. È quindi Gesù che, nelle guarigioni, provoca/concede la fede senza bisogno di parole. Resta da capire come la fede provocata/concessa da Gesù sia potuta diventare fede in Lui. In proposito Jüngel afferma che la vicenda, «in cui la fede concessa da Gesù divenne esplicita come fede in Gesù, fu causata dalla morte del Signore»¹⁸. A partire da questo evento, la fede «fu privata della presenza del Signore come termine di confronto»¹⁹ ed ebbe bisogno di esprimersi attraverso le parole: divenne così esprimibile in quanto kerygma.

La stessa fede, che diviene esprimibile nel kerygma, si mutò nella misura in cui, come fede divenuta esprimibile nel kerygma, rese a sua volta accettabile il kerygma per divenire essa stessa accettazione del kerygma. Come accettazione del kerygma la fede diviene essenzialmente fede in Gesù Cristo²⁰.

Con il titolo cristologico, attribuito a Gesù solo dopo che egli è sottratto ai suoi uditori, «l'annunciato stesso venne espresso come annunciato»²¹. Se con la morte di Gesù la forza del regno da lui annunciata viene messa in discussione, la sua risurrezione comprova l'identificazione tra l'éscha-

¹⁴ VG 50.

¹⁵ VG 50.

¹⁶ E. JÜNGEL, *Paolo e Gesù*, 326.

¹⁷ E. JÜNGEL, *Paolo e Gesù*, 327.

¹⁸ E. JÜNGEL, *Paolo e Gesù*, 332.

¹⁹ E. JÜNGEL, *Paolo e Gesù*, 331.

²⁰ E. JÜNGEL, *Paolo e Gesù*, 332.

²¹ E. JÜNGEL, *Paolo e Gesù*, 333.

ton e il Gesù storico. Tale identificazione fa sì che Gesù, in quanto Cristo, diventi fondamento e oggetto della fede.

L'argomentazione di Jüngel suscita una duplice perplessità. La prima riguarda il modo in cui egli ricostruisce l'insegnamento di Gesù, lasciando in ombra il ruolo degli evangelisti come mediazione necessaria del suo pensiero. La seconda è relativa al modo piuttosto unilaterale con cui è messa in luce la continuità fra l'annuncio di Gesù e la riflessione di Paolo: Gesù annuncia l'avvento imminente del Regno e Paolo rilegge in chiave teologica tale messaggio. È lecito chiedersi se lo spessore teologico della fede cristiana sia ascrivibile solo a Paolo e se questa attribuzione non vada a scapito del rilievo da riconoscere alla narrazione evangelica.

2. La giustificazione relativizzata

La netta affermazione del ruolo criteriologico decisivo che la dottrina della giustificazione riveste nella dottrina e nella prassi ecclesiali è fatta valere da Jüngel, in un confronto critico soprattutto con W. Kasper e K. Barth. Vediamo gli argomenti fondamentali che emergono nel dibattito.

La giustificazione: un criterio o il criterio? – Il testo definitivo della *Dichiarazione congiunta* afferma che la giustificazione «è un criterio irrinunciabile che orienta continuamente a Cristo tutta la dottrina e la prassi della Chiesa». Aggiunge poi: «Quando i cattolici si sentono vincolati da molteplici criteri, non per questo negano la particolare funzione del messaggio della giustificazione»²². Riferendosi in particolare a questa formulazione, Jüngel ritiene che il consenso in essa espresso «rappresenti un passo indietro rispetto a un “consenso fondamentale” già raggiunto»²³ nello studio curato da K. Lehmann e W. Pannenberg nel 1986²⁴. In quel te-

²² *Dichiarazione congiunta*, proposta definitiva del gennaio 1997, n. 18. Accogliendo una richiesta della Congregazione per la dottrina della fede, questa formulazione modifica la penultima versione del testo della *Dichiarazione* (giugno 1996), dove si trovava l'affermazione, assai rilevante per le Chiese della Riforma, secondo cui la dottrina della giustificazione è «criterio» che «orienta continuamente a Cristo tutta la dottrina e la prassi delle nostre chiese»: *Dichiarazione congiunta*, versione del giugno 1996, n. 18: cit. in *Klarheit* 152.

²³ *Klarheit*, 155.

²⁴ La dottrina della giustificazione è «la norma critica sulla base della quale in ogni momento si deve verificare se una concreta interpretazione del nostro rapporto con Dio può rivendicare la qualifica di “cristiana”» (K. LEHMANN - W. PANNENBERG [edd.], *Lehrve-*

sto, infatti, la dottrina della giustificazione era presentata non come «una norma critica» accanto alle altre, bensì come «la norma critica»²⁵ che, in quanto tale, non richiede né sopporta alcun completamento. Su questo punto, Jüngel critica l'affermazione di Kasper secondo cui «un “criterio irrinunciabile non è semplicemente un criterio tra altri criteri di uguale valore”»²⁶: esso infatti va applicato in ogni caso e nessun altro criterio può intaccarne la validità. Per Jüngel la distinzione tra criteri irrinunciabili e criteri rinunciabili, almeno a livello filosofico, è insostenibile, perché ogni criterio che voglia essere tale è perciò stesso irrinunciabile. Nel caso in cui si ammetta che la distinzione possa avere senso a livello teologico, l'argomentazione ad essa legata si rivela sconcertante. In effetti, se solamente la dottrina della giustificazione è «un criterio irrinunciabile», non è possibile che i cattolici si sentano vincolati da criteri non altrettanto stringenti. Può darsi invece che, parlando del «criterio irrinunciabile», la *Dichiarazione* non voglia qualificare come «rinunciabili» gli altri criteri vincolanti per i cattolici. Ma se anche questi criteri sono irrinunciabili, «la dottrina della giustificazione non può assumere nei loro confronti la funzione criteriologica che ad essa spetta secondo la prospettiva della Riforma»²⁷. In proposito, come riprova del fatto che la Chiesa cattolica riconosce altri criteri vincolanti, il documento dei docenti luterani rileva che «il consenso rivendicato dalla *Dichiarazione congiunta* non implica alcuna conseguenza ecclesiologica e pratica», per cui «non c'è alcun progresso neppure per la comunione nella cena del Signore»²⁸.

Dottrina della giustificazione versus Scrittura – Sempre secondo Kasper, il valore di criterio che la Riforma attribuisce alla dottrina della giustificazione si trova in tensione con il valore criteriologico che la stessa Riforma riconosce alla Scrittura. Quest'ultima, poi, per designare l'azione salvifica di Dio in Gesù Cristo, oltre al termine «giustificazione», utilizza anche altre immagini e concetti (liberazione, riconciliazione, santificazione...). In realtà – obietta Jüngel – Lutero riconosce all'articolo della

urteilungen – kirchentrennend?, I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, Herder - Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg im Br. - Göttingen 1986, 75: cit. in *Klarheit*, 155).

²⁵ *Klarheit*, 156.

²⁶ *Klarheit*, 158.

²⁷ *Klarheit*, 160.

²⁸ «Documento dei docenti», 149.

giustificazione il valore di criterio valutativo della Scrittura stessa. Infatti il principio scritturistico è totalmente determinato dal contenuto della Scrittura. «Ma il contenuto della Scrittura secondo la comprensione della Riforma è identico all'*articulus iustificationis*»²⁹. Il fatto poi che Lutero stesso, nei suoi catechismi, eviti la terminologia della giustificazione e usi altre immagini e concetti per designare l'azione salvifica non relativizza il valore criteriologico della giustificazione; semmai lo conferma, perché mostra che il «messaggio della giustificazione può essere detto senza la terminologia della dottrina della giustificazione»³⁰.

Dottrina della giustificazione versus cristologia – Kasper ritiene inoltre che la redazione definitiva della *Dichiarazione congiunta* sia riuscita «a far convergere il modello cattolico della chiesa antica di una concentrazione cristologica di tutte le verità della fede con il modello luterano di teologia [...] concentrato nella dottrina della giustificazione»³¹. Per Jüngel, parlare di convergenza tra due modelli è fuori luogo, perché insinua l'idea di un'estraneità o addirittura di un'alternativa tra essi. In realtà, la «concentrazione cristologica di tutte le verità della fede» è presupposta e accettata dai Riformatori, i quali, mediante l'articolo della giustificazione, intendono strutturarla in modo tale che «possa far valere il suo riferimento al presente e l'intenzione fondamentale del dogma (ri)acquisti il suo *Sitz im Leben*»³². In questa prospettiva, la funzione criteriologica dell'articolo della giustificazione è in primo luogo quella di «esprimere la fede in Gesù Cristo in modo tale che "l'insieme della fede cristiana divenga visibile come unità strutturata" che dà a tutti i contenuti della professione di fede "il loro profilo come elementi particolari all'interno di un unico legame in virtù del quale sono tutti in relazione tra di loro"»³³.

²⁹ *Klarheit*, 162.

³⁰ *Klarheit*, 163. Il discorso è ripreso in *VG* 36-37.

³¹ *Klarheit*, 164.

³² *Klarheit*, 165.

³³ W. HÄRLE - E. HERMS, *Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens* (UTB 1016), Göttingen 1980, 10; cit. in *Klarheit*, 165. Su questa base, Jüngel giudica «completamente fuori bersaglio» l'affermazione della *Dichiarazione congiunta* secondo cui, «quando i luterani sottolineano il significato del tutto singolare di questo criterio [la dottrina della giustificazione], essi non negano la connessione e il significato di tutte le verità di fede» (n. 18). Per Jüngel, invece, proprio la sottolineatura luterana del «significato del tutto singolare di questo criterio» consente di evidenziare «la giusta connessione e lo specifico significato di tutte le verità della fede» (ivi, 166, n. 20).

L'inconsistenza della contrapposizione tra articolo della giustificazione e confessione di fede in Gesù Cristo è sostenuta da Jüngel anche quando si confronta con le obiezioni di K. Barth. Il teologo di Basilea, infatti, pur riconoscendo la «funzione del tutto particolare della dottrina della giustificazione»³⁴, afferma che «l'*articulus stantis et cadentis ecclesiae* non è la dottrina della giustificazione in quanto tale, bensì il suo fondamento e il suo vertice, cioè la confessione di Gesù Cristo»³⁵. Tuttavia, stando a quanto Barth stesso dichiara, nella dottrina della giustificazione è in gioco «l'intima possibilità della riconciliazione del mondo con Dio», per cui «essa riguarda contemporaneamente anche il fondamento intimo della confessione di Gesù Cristo»³⁶. Coerentemente, nel bel mezzo della cosiddetta «cristologia», Barth parla dell'atto di obbedienza di Cristo (la croce), «in virtù del quale tutti gli uomini [...] sono dichiarati giusti»³⁷ e dichiara che «tutta la teologia successiva dipende da questa [...] *theologia crucis*, così come da essa dipendeva tutta la teologia antecedente la dottrina della riconciliazione»³⁸. Ecco perché, all'interno della stessa argomentazione barthiana, l'alternativa tra dottrina della giustificazione e confessione di Gesù Cristo appare impraticabile. In effetti, la funzione della dottrina della giustificazione è precisamente quella di «esprimere l'essere e l'azione di Gesù Cristo per noi, su di noi e con noi»³⁹, dando così la spiegazione adeguata della cristologia. La dottrina della giustificazione, cioè, evidenzia la rilevanza soteriologica dell'essere di Gesù Cristo e della sua attività. E proprio mostrando che la storia di Gesù Cristo è per la salvezza e la giustizia dei credenti, essa arriva a delineare l'identità di Gesù Cristo.

³⁴ K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* IV/1, 582: cit. in *VG* 35.

³⁵ K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik* IV/1, 1982⁴, 588: cit. in *VG* 34. Nell'esposizione di Barth si trovano diverse espressioni vicine alle posizioni di E. WOLF, «Die Rechtfertigungslehre als Mitte und Grenze reformatorischer Theologie», in ID., *Peregrinatio II, Studien zur reformatorischen Theologie, zum Kirchenrecht und zur Sozialethik*, 1965, 11-21.

³⁶ *VG* 42.

³⁷ K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* IV/1, 300: cit. in *VG* 43.

³⁸ K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* IV/1, 300: cit. in *VG* 43.

³⁹ *VG* 44.

3. *La giustificazione come categoria ermeneutica*

Riprendendo Gerhard Gloege, uno dei teologi luterani più importanti del XX secolo, Jüngel ribadisce che la dottrina della giustificazione non è semplicemente una dottrina accanto alle altre; essa è piuttosto «la categoria ermeneutica che determina tutto il nostro pensare, parlare e agire»⁴⁰; è «per eccellenza la compagine [connessione] intellettuale dominante che struttura le affermazioni e il contenuto delle affermazioni della teologia»⁴¹, che tutte le precisa, facendo dire loro ciò che devono dire e conferendo loro un profilo teologico ben determinato. «Se la funzione criteriologica della dottrina della giustificazione è questa, allora non ci si può sentire vincolati anche da altri criteri. E se ci si sente vincolati da altri criteri, non esiste un consenso con la dottrina della Riforma su questo punto decisivo»⁴².

II. LA CONDIZIONE DEL PECCATORE GIUSTIFICATO

Per delineare la realtà della giustificazione, Jüngel richiama l'«esperienza originaria» di Lutero: la scoperta cioè che la giustizia di Dio non è quella per cui Dio dà a ciascuno il suo, bensì la «giustizia mediante la quale Dio trasforma gli empi in giusti»⁴³. Lutero riscopre così il vangelo paolino della giustizia di Dio, inestricabilmente connessa con la giustificazione dell'empio: «Dio è giusto in quanto dichiara e rispettivamente rende giusti (gli ingiusti)»⁴⁴. Il luogo in cui si rivela la giustizia di Dio è il vangelo, il cui contenuto è «la “parola della croce” (1 Cor 1,18) che afferma che il Cristo risorto è il Crocifisso per noi»⁴⁵. Ed è proprio il vangelo che decide cosa significhi l'espressione «giustizia di Dio». Il vangelo infatti – ovvero la «parola della croce» – ci rivela che, in Gesù crocifisso, «Dio corrisponde a se stesso e precisamente in quanto porta gli uomini, che sono

⁴⁰ G. GLOEGE, «Die Rechtfertigung als hermeneutische Kategorie», in ID., *Gnade für die Welt. Kritik und Krise des Luthertums*, Göttingen 1964, 34-54: 34-35: cit. in *Klarheit*, 166. Cf anche *VG* 62.

⁴¹ G. GLOEGE, «Die Rechtfertigung», 37: cit. in *VG* 62.

⁴² *Klarheit*, 167.

⁴³ *VG* 84.

⁴⁴ *VG* 86.

⁴⁵ *VG* 80.

in contraddizione con lui, a corrispondere a lui»⁴⁶. Proprio nel contesto del discorso sulla giustizia di Dio, acquista senso la distinzione trinitaria dell'essere di Dio. Il Dio che è Padre, Figlio e Spirito Santo «è in armonia con se stesso non in quanto esclude da sé l'alterità, bensì in quanto la afferma in se stesso»⁴⁷. Questa armonia con se stesso, proprio nel bel mezzo della distinzione tra Padre, Figlio e Spirito, è la giustizia di Dio. Tale giustizia, fondata nell'essere stesso di Dio, rappresenta «la spina dorsale teologica – potremmo anche dire: ontologica – dell'evento della giustificazione»⁴⁸. In effetti, «se Dio è giusto nel fatto che afferma l'alterità in se stesso [...], allora egli è anche – e solo così – giusto, allorché conferma pure la creatura rispetto a lui completamente altra»⁴⁹. In questo consiste la grazia: Dio «non vuole esistere solo per sé, bensì vuole attivare anche all'esterno quella comunione della reciproca alterità che egli è in quanto Dio unitrino, [...] creandosi un interlocutore creaturale e mantenendo incrollabilmente la propria fedeltà a tale sua creatura»⁵⁰. E quando, in nome di questa fedeltà, Dio giustifica il peccatore, non viene meno alla propria giustizia, bensì la realizza, perché «proprio nell'essere misericordioso egli è giusto»⁵¹.

Mettendo a fuoco la condizione del peccatore giustificato, Jüngel osserva che il punto più controverso consiste nel chiarire in che modo l'uomo prenda parte alla propria giustificazione. In proposito i Riformatori hanno formulato una serie di criteri, che hanno trovato espressione in un quadruplice «solo» (*solus Christus, sola gratia, solo verbo, sola fide*), teso ultimamente a salvaguardare il fatto che la giustificazione è esclusivamente opera di Dio in Cristo. Quando si tratta dell'evento della sua giustificazione, l'uomo deve esserne escluso per poter esservi coinvolto nella maniera giusta.

⁴⁶ VG 90.

⁴⁷ VG 93.

⁴⁸ VG 92.

⁴⁹ VG 94.

⁵⁰ VG 94.

⁵¹ K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* IV/1, 431: cit. in VG 95.

1. *Soltanto Cristo (solus Christus)*

La morte di Gesù può giustificare il peccatore solo perché in essa entra in scena Dio; e l'espressione *solus Christus* è possibile e necessaria «poiché soltanto in quest'uomo Dio stesso ha agito»⁵² in modo assolutamente singolare. D'altra parte, in quanto è vero uomo e insieme vero Dio, Cristo rappresenta e include tutti gli uomini. «Il fatto che soltanto in Gesù Cristo Dio stesso è venuto al mondo e che soltanto nel Dio venuto al mondo è racchiusa la salvezza di tutti gli uomini trova la sua espressione più sintetica nella fede nella morte sacrificale vicaria di Gesù Cristo»⁵³. Con l'intento di chiarire sotto il profilo sistematico cosa sia propriamente un sacrificio, Jüngel concentra la propria attenzione sul sacrificio di espiazione, cui il Nuovo Testamento si riferisce quando presenta in termini sacrificali la morte di Gesù⁵⁴. L'espiazione riguarda colpe che possono essere cancellate solo con la morte del colpevole, il quale dunque, per evitare questo esito tragico, «offre un sacrificio di espiazione che prende il suo posto»⁵⁵. La sostituzione avviene quando il colpevole pone le proprie mani sul capo della vittima, con un gesto che indica non un «trasferimento dei peccati» sulla vittima bensì una «trasposizione di soggetto», cosicché il sacrificante riconosce se stesso nel destino mortale della vittima⁵⁶ e viene in certo modo incluso in tale destino. E non è il sacrificio offerto che riconcilia il Dio irato: è piuttosto il Dio santo che libera l'uomo peccatore dalla sua colpa, «donando la propria santità al completamente non santo»⁵⁷.

⁵² VG 157.

⁵³ VG 160.

⁵⁴ Il chiarimento è necessario, perché il concetto di sacrificio viene oggi utilizzato quasi esclusivamente in senso etico: «Gesù Cristo è preso in considerazione solo come colui che spinge ad agire bene. Egli è colui che, affrontando la sofferenza e la morte, offre l'esempio [*exemplum*] di ciò che noi dobbiamo fare»: E. JÜNGEL, «Il sacrificio di Gesù Cristo come sacramentum et exemplum. Per un lavoro delle chiese nel far fronte alla vita e nel progettare la vita», in ID., *Segni della Parola. Sulla teologia del sacramento*, Cittadella, Assisi 2002, 65-92: 69 (= «Il sacrificio di Gesù Cristo come *sacramentum et exemplum*. Che cosa significa il sacrificio di Cristo per il contributo delle chiese al compimento e alla strutturazione della vita?», in E. JÜNGEL, *Possibilità di Dio nella realtà del mondo. Saggi teologici*, Claudiana, Torino 2005, 255-277).

⁵⁵ VG 166.

⁵⁶ VG 166.

⁵⁷ VG 166.

Nella logica sacrificale dell'Antico Testamento, nessuna vittima può compiere l'espiazione una volta per tutte, santificando definitivamente l'umanità; né ciò può avvenire grazie al sacrificio di un uomo. «Soltanto quella identificazione, in cui il Dio santo si identifica con un uomo e identifica quest'unico uomo con tutta l'umanità, può rendere il dono della vita di quest'unico uomo capace di rappresentare tutti gli uomini»⁵⁸. In questo senso il Nuovo Testamento confessa che è stato il Figlio di Dio a dare la sua vita per noi, nella persona dell'uomo Gesù la cui umanità integra/include tutto il genere umano⁵⁹. Pertanto in Cristo non abbiamo semplicemente una rappresentazione simbolica della liberazione del mondo dalla colpa, bensì l'effettiva attuazione di quella liberazione «mediante la rappresentanza ontologicamente adeguata. Per questo egli è la vittima sacrificale perfetta per eccellenza, [...] offerta una volta per sempre e che non può logicamente essere più seguita da alcun'altra vittima sacrificale»⁶⁰.

2. *Soltanto per grazia (sola gratia)*

Escludere che l'uomo possa attivamente partecipare alla propria giustificazione è lo scopo specifico soprattutto della particella *sola gratia*:

Il peccatore è incapace di giustificarsi da solo e di diventare in un qualche modo attivo nei confronti della propria giustificazione. Dio [...] non può agganciarsi a nulla nell'uomo quando giustifica il peccatore: a nulla se non al suo peccato. E il peccatore non può agganciarsi a nulla se non alla grazia di Dio, quando si tratta della sua giustificazione⁶¹.

Ciò dipende dal fatto che «il peccatore possiede una natura umana incapace di partecipare attivamente all'evento della giustificazione»⁶², dato che il peccato ereditario l'ha completamente corrotta sotto il profilo del

⁵⁸ VG 167-168.

⁵⁹ «Poiché l'uomo Gesù è il Figlio di Dio, allora tutta l'umanità è stata integrata nel suo essere. Perciò in questo singolo noi tutti siamo presenti» (E. JÜNGEL, «Il sacrificio di Gesù Cristo», 81).

⁶⁰ VG 168.

⁶¹ VG 180.

⁶² VG 180.

rapporto con Dio⁶³. Nonostante i tentativi di intesa su questo punto⁶⁴, resta ineludibile «il fatto che il peccatore non può assolutamente fare nulla per la propria giustificazione»⁶⁵; neppure può ad essa attivamente prepararsi. Ciò che si intende escludere è l'idea che l'uomo possa esibire una qualche opera di fronte a Dio. Opera e grazia, infatti, sono due categorie tra loro antitetiche e il fatto che Dio si sia manifestato in Gesù Cristo come un Dio-di-grazia esclude qualsiasi ruolo dell'opera umana nel costituirsi del rapporto con Dio. Dunque, per avere un giusto rapporto con Dio, l'uomo «dipende totalmente ed esclusivamente dalla grazia di Dio. Viceversa egli non può fare nulla, ma proprio nulla per il proprio essere con Dio. Può soltanto ricevere. Partecipa in effetti in maniera puramente passiva (*mere passive*) alla propria giustificazione»⁶⁶. Jüngel precisa che la passività cui egli fa riferimento non è «la passività del materiale morto»⁶⁷, come potrebbe essere un blocco di marmo di cui l'artista si serve per scolpire una scultura. Si tratta piuttosto della passività suggerita dalla prassi del sabato, «durante il quale l'uomo viene trasposto in una inattività quanto mai viva, spontanea e creativa», lasciando «a Dio lo spazio che Dio si prende e crea per sé – e per noi!»⁶⁸. Il sabato propizia questa «passività creativa perché è il giorno della celebrazione»⁶⁹. Così «Dio, quando giustifica l'uomo lo apre alla propria parola che crea comunione, alla propria grazia che crea

⁶³ La visione per cui la natura umana è del tutto incapace di un agire gradito a Dio ha trovato la sua affermazione di punta nella negazione della libera volontà (il *liberum arbitrio*), che Lutero arriva a definire un «nome senza contenuto» (*titulus sine re*), suscitando la puntuale reazione di Trento: «Se qualcuno afferma che il libero arbitrio dell'uomo dopo il peccato di Adamo è perduto ed estinto; o che esso è cosa di sola apparenza anzi nome senza contenuto (*titulum sine re*) o, in definitiva, inganno introdotto nella chiesa da satana: sia anatema» (*DH* 1555). In termini ancora più perentori, la *Solida Declaratio* ribadisce la posizione dei Riformatori: «Il libero arbitrio naturale, a motivo della corruzione della sua natura, non possiede capacità ed attività se non per fare ciò che dispiace a Dio ed è contrario alla sua volontà» (*VG* 181).

⁶⁴ I tentativi hanno preso avvio dopo che H. Küng ha cercato di mostrare la fondamentale conciliabilità della dottrina tridentina con la concezione barthiana della giustificazione: cf H. KÜNG, *La giustificazione*, Queriniana, Brescia 1969.

⁶⁵ *VG* 183.

⁶⁶ *VG* 186.

⁶⁷ *VG* 186, n. 77.

⁶⁸ *VG* 186, n. 77.

⁶⁹ *VG* 186, n. 77.

comunione. Non l'uomo si apre a Dio, bensì Dio apre l'uomo. E l'uomo lascia che questo venir aperto gli piaccia e gli sia gradito»⁷⁰.

L'interpretazione che Jünger dà della particella esclusiva *sola gratia* si delinea con più precisione laddove il nostro Autore prende le distanze rispetto alla dottrina tridentina della giustificazione. L'affermazione di Trento secondo cui «nulla di ciò che precede la giustificazione – sia la fede che le opere – merita (*promeretur*) la grazia della giustificazione» (*DH* 1532) ha indotto a vedere una concordanza tra la visione cattolica e quella dei riformatori: in entrambi i casi, infatti, la grazia giustificante non può essere meritata. Per Jünger, però, le due concezioni sono molto diverse, soprattutto quanto al modo in cui l'uomo partecipa alla propria giustificazione. «Per i Riformatori l'uomo è in tutto e per tutto peccatore, perché e nella misura in cui egli, per quanto concerne il rapporto uomo-Dio, non è di per sé capace di stringere alcun rapporto»⁷¹. La Chiesa cattolica, invece, insegna che, se l'uomo può «accogliere la grazia giustificante solo in virtù della grazia, però la può indubbiamente accogliere con la sua libera volontà e può pertanto partecipare attivamente e volontariamente della propria giustificazione»⁷². L'atto con cui l'uomo accoglie la *gratia iustificationis* è dunque un atto libero della volontà la quale, pur danneggiata dal peccato, resta comunque in linea di principio libera. La volontà libera del vecchio Adamo non è dunque completamente estinta e rappresenta un elemento di continuità tra l'uomo vecchio e quello nuovo; è «una specie di punto di aggancio per l'uomo nuovo, che secondo i Riformatori non ha invece altro punto di aggancio se non nella sola grazia»⁷³.

Trento inoltre descrive la giustificazione come una «trasposizione dallo stato in cui l'uomo nasce figlio del primo Adamo allo stato di grazia e “di adozione dei figli di Dio”, per mezzo del secondo Adamo, Gesù Cristo, nostro salvatore» (*DH* 1524). Tale trasposizione è possibile «soltanto se la grazia di Dio viene così interiorizzata nell'uomo che questi *ha* la grazia»⁷⁴. Questa visione presuppone un retroterra scolastico, secondo cui «la grazia vera e propria della giustificazione viene infusa nell'uomo, affin-

⁷⁰ *VG* 186, n. 77.

⁷¹ *VG* 192.

⁷² *VG* 192.

⁷³ *VG* 193.

⁷⁴ *VG* 193.

ché inabiti in lui come stato infuso, come *habitus infusus*»⁷⁵. Nell'ottica della Riforma, questo discorso è molto problematico: «In quanto infusa, la grazia viene infatti concepita secondo il modello dell'essere posseduta (*gehabt* = lett., "avuta") [...]. Ma la grazia avuta, posseduta, cessa di esser grazia»⁷⁶. Dal punto di vista biblico, la grazia, lo Spirito e l'amore di Dio, certo presenti nell'uomo, non vanno però «concepiti come uno stato in noi infuso e inerente [...], bensì piuttosto come forze e eventi che operano in noi in maniera tale da trasporci al di fuori di noi»⁷⁷. In questa linea, per i Riformatori «la grazia di Dio giustifica l'uomo venendo a lui come grazia esterna»⁷⁸; una *gratia externa* che comunque determina l'essere dell'uomo giustificato non meno di quanto i cattolici ritengano faccia «la grazia presuntamente infusa e inabitante»⁷⁹. La qualifica della grazia come *externa* dice che siamo davanti a un concetto che riguarda il comportamento di Dio e ha carattere relazionale. In sostanza, «il *sola gratia* della Riforma esprime la permanente dipendenza del peccatore dal Dio-di-grazia»⁸⁰, dato questo che la visione cattolica non salvaguarda a sufficienza.

3. *Soltanto mediante la parola* (solo verbo)

Il fatto che il peccatore non possa appropriarsi della giustizia di Dio perché essa perviene a lui sempre dall'esterno è suggerito anche dalla particella *solo verbo*: «La giustificazione dell'empio avviene solo per mezzo della parola, perché soltanto la parola può parimenti dichiarare giusto e rendere giusto»⁸¹. Solo la parola «può raggiungerci dall'esterno e penetrare dentro di noi in maniera tale da trasporci nel luogo a noi adeguato: lì dove abbiamo il diritto di essere con Dio»⁸². Si esclude così una concezione della giustizia di Dio come qualcosa che l'uomo possa in qualche modo acquisire, meritare e quindi possedere. Ci si chiede però: se la giustizia di Dio «rimane esterna all'empio, anziché essere in lui infusa come una

⁷⁵ VG 194.

⁷⁶ VG 195.

⁷⁷ VG 195.

⁷⁸ VG 198.

⁷⁹ VG 199.

⁸⁰ VG 199.

⁸¹ VG 206.

⁸² VG 208.

forza che lo trasforma, com'è possibile prendere sul serio il giudizio di Dio che giustifica il peccatore?»⁸³. L'obiezione è ulteriormente avvalorata da un'interpretazione estrinsecista della giustificazione intesa come «atto forense». Stando a tale interpretazione, Dio si limiterebbe a dichiarare giusto il peccatore, senza però renderlo effettivamente tale. Jüngel risponde chiarendo che la parola che dichiara giusto il peccatore, in quanto parola di Dio, possiede una forza creatrice:

L'atto forense, che dichiara giusto il peccatore, è in quanto tale l'atto efficace che rende giusto l'empio. In quanto tale! La giustificazione [...] non è un evento distinto dalla dichiarazione che il peccatore è giusto, evento che precederebbe o seguirebbe tale dichiarazione. L'imputazione della giustizia altrui [...] è concepita in modo giusto soltanto se viene concepita come una attribuzione della giustizia divina che cambia effettivamente l'essere dell'uomo. Il peccatore, quando è [...] riconosciuto come giusto da Dio, non è più solo considerato giusto, ma è anche giusto⁸⁴.

Anche sul versante cattolico c'è chi ritiene necessario superare il malinteso secondo cui giustificazione «forense significa *eo ipso* irreali»⁸⁵. Solo presupponendo tale identificazione (che vale solo in linea ipotetica), si può ritenere che il Tridentino abbia condannato Lutero e/o il luteranesimo. La possibilità di interpretare così (e quindi di fraintendere) il pensiero di Lutero dipende dal modo di esprimersi del riformatore di Wittenberg, ma è anche sintomo della raffinatezza della sua tesi e della difficoltà legata alla sua corretta comprensione⁸⁶. In realtà, quando Lutero parla dell'uomo come *iustus in reputatione Dei*

non significa che l'uomo non sia realmente giustificato dal giudizio di Dio che tale lo considera: al contrario, la considerazione di Dio per l'uomo peccatore si esprime sempre nella parola di Dio che è efficace per sua natura e dunque lo rende effettivamente giusto. Il carattere forense di tale giustizia significa soltanto che l'uomo non ha e non avrà mai in sé gli strumenti, tanto per darsi da sé tale giustizia quanto per riconoscerla in se stesso. Perciò solo

⁸³ VG 210.

⁸⁴ VG 212.

⁸⁵ F. BUZZI, «Augsburg, 31 ottobre 1999: un passo avanti nell'unione tra le Chiese cattolica e luterana», *Rivista Teologica di Lugano* 5 (2000) 69-78: 76.

⁸⁶ D'altra parte, il fraintendimento per cui «forense» significa «irreale» ha luogo anche nell'ambito del luteranesimo stesso e nella recezione che la tesi ha avuto in altri indirizzi protestanti; il fraintendimento in questo campo è stato opera soprattutto della teologia liberale: cf F. BUZZI, «Augsburg, 31 ottobre 1999», 76, n. 26.

per fede l'uomo è giusto, nel senso rigoroso del termine, in quanto solo mediante la fede l'uomo è trasposto fuori di sé in Dio⁸⁷.

A partire da qui è necessario mettere meglio a fuoco anche il modo di intendere l'affermazione secondo cui l'uomo giustificato è insieme giusto e peccatore. L'evento della giustificazione uccide l'uomo vecchio al fine di costituirne uno nuovo; «e questo in maniera che un'unica e medesima persona è nello stesso tempo ambedue queste cose»⁸⁸: *simul iustus et peccator*. La formula non dice che l'uomo sarebbe in parte giusto e in parte peccatore; presenta invece tutto l'uomo come nel contempo interamente giusto e interamente peccatore:

Se io mi lascio interpellare personalmente per mezzo del vangelo in modo da lasciarmi così porre contemporaneamente in relazione con il Dio giustificante, allora il vangelo mi traspone fuori di me. E precisamente in questa misura [nella misura in cui mi lascio trasportare fuori di me] io sono completamente giusto. Invece nella misura in cui non mi lascio chiamare dal vangelo ad uscire fuori di me, rimango completamente fissato su di me e rimango perciò un peccatore⁸⁹.

L'uomo è cioè simultaneamente peccatore e giusto perché è presente simultaneamente «in due luoghi esistenziali diversi: da un lato presso se stesso, dall'altro in Cristo e così presso Dio. “Io sono un peccatore in me stesso al di fuori di Cristo, non sono un peccatore in Cristo al di fuori di me stesso”»⁹⁰. Annota F. Buzzi:

Rimanendo per così dire appeso o aggrappato alla parola di perdono che gli viene annunciata (questo appunto è l'Evangelo che coincide con il *verbum crucis*), l'uomo cessa di giudicarsi a partire da se stesso e di identificarsi con quanto egli riesce a dire di sé (questo è il *coram se*, cioè [...] il tribunale o l'istanza davanti a cui l'uomo risulta essere *semper peccator*), per lasciarsi dire da Dio – al quale appunto può soltanto *credere!* – chi veramente egli sia. E da parte di Dio, mediante la sua parola di perdono, alla quale egli può aderire solo per fede, si sente dire: *i tuoi peccati ti sono perdonati*, cioè *ai miei occhi tu sei giusto!* Questo è il *coram Deo*. Siccome la giustizia ci appartiene solo per fede, in questo senso si deve anche dire che essa ci è sempre sottratta (cioè non ci appartiene mai, non è mai nostra), proprio nel senso che essa non potrà

⁸⁷ F. BUZZI, «Augsburg, 31 ottobre 1999», 77.

⁸⁸ *VG* 215.

⁸⁹ *VG* 129-130, n. 52.

⁹⁰ *VG* 221.

mai risultare agli occhi di chi considera se stesso a prescindere dalla fede: è ciò che Lutero intende con l'espressione *peccator in re* [...]. Come si vede, la dialettica di questi due punti di vista (*coram se / coram Deo*), che definiscono due interi modi di esistere da parte dell'uomo, è ardua: essa non è facile da comprendere, ma è ben lungi dal negare l'effettiva o reale giustificazione dell'empio⁹¹.

4. *Soltanto mediante la fede (sola fide)*

La particella *sola fide* dice che l'uomo, escluso dall'evento della propria giustificazione mediante le altre tre particelle, viene positivamente in esso inserito attraverso la fede; così «egli partecipa da parte sua alla propria giustificazione come credente e solo come credente»⁹². Nella sua essenza la fede, come fede giustificante, è il «sì» che l'uomo credente dice «al fatto che il giudizio di Dio che condanna e assolve è già stato eseguito nella persona di Gesù Cristo, [...] in modo che la morte del peccatore sta alle nostre spalle, mentre la vita del giusto sta davanti a noi»⁹³. Jüngel precisa che

la fede non è una specie di autocostruzione dell'uomo nuovo nell'atto di una decisione con cui l'io decide di se stesso [...]. L'uomo, quando dice di cuore *sì* al giudizio giustificante efficiente di Dio, [...] si scopre come uomo nuovo [...]. Ma chi si scopre come un uomo nuovo non può essere stato lui a costi-

⁹¹ F. BUZZI, «Augsburg, 31 ottobre 1999», 77. «In base all'insieme del pensiero luterano si potrebbe forse modificare in parte il linguaggio e dire che i peccatori sono tali secondo loro stessi e la propria coscienza, ma in realtà sono giusti, in quanto la promessa di Dio è più reale dei cosiddetti "fatti", cioè del peccato» (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 sulla dottrina della giustificazione. Documenti ufficiali e commenti*, Claudiana, Torino 1999, 19-30: 23).

⁹² VG 235. Poiché vede nella particella *sola fide* «il punto culminante dell'articolo della giustificazione» (ivi, 234), Jüngel giudica strano il fatto che nella *Dichiarazione comune* la parte luterana abbia rinunciato a ribadirlo. Tale rinuncia è stata giustificata dicendo che già Melantone, nella *Confessio Augustana*, vi avrebbe rinunciato. Ora, se nella *Confessio Augustana IV* la particella *sola* manca, nell'articolo che parla della «nuova obbedienza» (CA VI), leggiamo, addirittura sotto forma di una citazione di Ambrogio, che «per la sola fede» riceviamo «la remissione dei peccati». Così pure nell'articolo «fede e buone opere» (CA XX) che la nostra riconciliazione con Dio avviene «soltanto per la fede» (ivi, 234, n. 215).

⁹³ VG 235.

tuirsi tale, né può essere stato lui a decidersi in favore della sua esistenza di uomo nuovo⁹⁴.

Come esempio della fede «quale *si* sgorgante dal cuore e detto dall'uomo alla parola di Dio»⁹⁵, Jüngel porta il *fiat* di Maria (Lc 1,38), commentandolo con queste parole: «Chi parla così si è scoperto come un uomo cui capita senza alcuna sua propria azione – senza alcuna sua propria cooperazione – tutto ciò che Dio ha deciso»⁹⁶.

III. ELEMENTI DI SINTESI E DI VALUTAZIONE

L'indagine svolta sul pensiero di Jüngel in tema di giustificazione consente di mettere a fuoco due punti a proposito dei quali maggiormente si coglie la distanza delle sue posizioni rispetto alla sensibilità cattolica: si tratta del valore criteriologico che il nostro Autore assegna alla dottrina della giustificazione (1) e del carattere passivo che egli attribuisce all'agire del peccatore giustificato (2), coi presupposti di ordine metafisico in esso implicati (3). Dopo aver rilevato tali permanenti differenze, ci interroghiamo sulla possibilità di arrivare comunque a un consenso in tema di giustificazione (4).

1. Il valore criteriologico della giustificazione

Un primo argomento a proposito del quale Jüngel rimarca la propria distanza rispetto alla posizione cattolica è quello legato al valore della giustificazione, vista come *il* criterio – e non semplicemente *un* criterio – che orienta tutta la dottrina e la prassi della Chiesa. Di fatto, però, il tema è dibattuto tra gli stessi interpreti del pensiero luterano. Se infatti la dottrina della giustificazione è unanimemente riconosciuta come tema centrale della teologia di Lutero, l'esigenza di farne valere la singolarità ha fatto sì che la sua collocazione nell'ambito della fede e della vita delle Chiese luterane abbia conosciuto accentuazioni diverse, con prospettive non sempre coincidenti con quella del Riformatore di Wittenberg. Nello specifico, è stata la teologia contemporanea ad attribuire alla giustifica-

⁹⁴ *VG* 238.

⁹⁵ *VG* 239.

⁹⁶ *VG* 239.

zione il valore di «criterio» per la dottrina e le strutture della Chiesa, facendole così assumere grande rilievo anche nel dibattito ecumenico⁹⁷. In quanto criterio, la dottrina della giustificazione viene vista anzitutto nella sua valenza critica e, come suggerisce R. Saarinen, «svolge in sede teologica una funzione analoga a quella assegnata da Kant nella *Critica della ragion pura* ai criteri della conoscenza autentica»⁹⁸. Un tale sviluppo della dottrina della giustificazione, assai evidente negli interventi di Jüngel, è certo legittimo ma, oltre ad attribuire scarso rilievo al contesto all'interno del quale il tema è venuto elaborandosi, innegabilmente modifica in modo non marginale la prospettiva originaria secondo cui Lutero parlava di giustificazione. E si può probabilmente concordare con chi ritiene che l'irrigidimento sulla questione del valore criteriologico della dottrina della giustificazione rischi di configurarla come «“principio assiomatico e temporalmente invariabile del protestantesimo?”»⁹⁹.

2. La passività dell'agire del peccatore giustificato

Analizzando le quattro particelle esclusive, che qualificano il pensiero della Riforma in tema di giustificazione, Jüngel si preoccupa di mostrare che, per poter essere coinvolto nel modo giusto nell'evento della propria giustificazione, l'uomo deve esserne escluso. È in particolare lo studio del sintagma *sola gratia* a offrirgli l'opportunità di mettere a fuoco la dinamica dell'azione umana, la cui partecipazione alla giustificazione è puramente passiva, anche se di una passività «quanto mai viva, spontanea e creativa», com'è quella propiziata dal sabato quale «giorno della celebrazione»¹⁰⁰. Una messa a fuoco della qualità dell'agire umano si trova pro-

⁹⁷ Cf A. MAFFEIS, *Giustificazione. Percorsi teologici nel dialogo tra le Chiese*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, 181-215.

⁹⁸ A. MAFFEIS, «La dottrina della giustificazione in Lutero: temi e contesti», in questo numero de *La Scuola Cattolica*, 185. A questo proposito Saarinen sostiene che è Hans Joachim Iwand «il primo teologo che, verso il 1930 parla della dottrina della giustificazione come criterio di tutta la fede cristiana [...]. Il concetto di criterio presenta affinità con il linguaggio della teologia dialettica, in particolare con i concetti di critica e crisi» (R. SAARINEN, «Die Rechtfertigungslehre als Kriterium. Zur Begriffsgeschichte einer ökumenischen Redewendung», *Kerygma und Dogma* 44 [1998], 99: cit. in *ivi*, 185-186).

⁹⁹ «“Hermeneutik des Vertrauens”. Ein Gespräch mit dem evangelischen Systematiker Gunther Wenz», *Herder Korrespondenz* 51/12 (1997) 617-622: 618 (trad. nostra).

¹⁰⁰ *VG* 186, n. 77.

prio laddove il nostro Autore analizza l'azione celebrativa e sacramentale della Chiesa¹⁰¹. In questo contesto egli riprende la distinzione introdotta da Schleiermacher tra «agire efficace» (*das wirksame Handeln*) e «agire rappresentativo» (*das darstellende Handeln*)¹⁰². Mentre il primo «si riferisce ad un fine, e quindi vuole realizzare qualcosa»¹⁰³, il secondo è «un agire totalmente privo di scopo, in cui l'uomo, rinunciando a far consistere la propria grandezza in ciò che egli compie, la trova nel lasciar operare l'opera di Dio»¹⁰⁴. Mettendo in gioco questa seconda modalità dell'agire umano, il culto interrompe la sequenza delle azioni con le quali l'uomo cerca di essere se stesso mediante le proprie opere e porta l'uomo a rinunciare al proprio agire efficiente e produttivo per riconoscere che Dio, in Cristo, si è determinato per la riuscita della sua esistenza umana. L'azione rappresentativa che ha luogo nel culto non si pone dunque sul piano delle prestazioni: è piuttosto un'«azione sabbatica per mezzo della quale noi veniamo sgravati da noi stessi»¹⁰⁵ e attestiamo «l'iniziativa di Dio come unico *opus operatum* della salvezza»¹⁰⁶.

Queste riflessioni lasciano aperta la domanda se quanto Jüngel afferma circa l'azione umana sia in grado di giustificare in modo adeguato la storicità dell'uomo, compresa quella in gioco nell'azione celebrativa e sacramentale della Chiesa¹⁰⁷. A questo proposito, nonostante l'intento di non disattendere l'importanza del ruolo dell'uomo, il suo pensiero suscita la netta impressione che l'azione umana si risolva nell'azione che la grazia compie. In effetti Jüngel sottolinea che il risultato dell'agire rappresenta-

¹⁰¹ Sulla riflessione di Jüngel in ambito sacramentario, cf S. UBBIALI, «La riflessione sul sacramento in Eberhard Jüngel», in E. JÜNGEL, *Segni della Parola*, 5-17; P. CASPANI - M. SCANDROGLIO, «Linee di teologia dei sacramenti in E. Jüngel», *ScC* 141 (2013) 569-593.

¹⁰² Cf E. JÜNGEL, «Il culto come festa della libertà. Il luogo teologico del culto secondo Schleiermacher», in ID., *Segni della Parola*, 195-219 (or. 1984); ID., «Sacramento e rappresentazione. Essenza e funzione dell'azione sacramentale», in N. REALI (ed.), *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto*, Paoline Editoriale Libri, Milano 2001, 223-238.

¹⁰³ E. JÜNGEL, «Il culto come festa della libertà», 211.

¹⁰⁴ A. BOZZOLO, «L'evento fondatore e l'azione liturgica», in ID., *Il rito di Gesù. Temi di teologia sacramentaria*, LAS, Roma 2013, 41-93: 62.

¹⁰⁵ S. UBBIALI, *Il sacramento cristiano. Sul simbolo rituale*, Cittadella, Assisi 2008, 97.

¹⁰⁶ A. BOZZOLO, «L'evento fondatore», 63.

¹⁰⁷ Cf S. UBBIALI, «La riflessione sul sacramento», 17.

tivo, caratteristico dell'evento celebrativo-sacramentale, consiste «nel lasciar operare su di sé le opere di Dio»¹⁰⁸. Emblematico in proposito è il paragone tra il ruolo dell'uomo nell'ambito della celebrazione sacramentale e quello delle vaschette di marmo di una fontana di Roma, le quali semplicemente lasciano scorrere l'acqua che ricevono¹⁰⁹. Nello stesso saggio in cui troviamo questo paragone, e in continuità con esso, la fede dell'uomo coinvolto nella celebrazione sacramentale viene presentata come avente «in linea di principio la stessa struttura della fede di Maria: *Fiat mihi secundum verbum tuum* (Lc 1,38)»¹¹⁰; una struttura, cioè, radicalmente «ricevente». Nella medesima prospettiva, nel volume dedicato alla giustificazione, Jüngel interpreta il *fiat* di Maria non tanto come un «fare spazio a Dio e alla sua azione», bensì come un «lasciare a Dio lo spazio che Dio si prende per sé – e per noi!»¹¹¹. Come qualsiasi altra persona, quindi, Maria partecipa *mere passive* all'evento della giustificazione. E chi parla come lei è qualcuno «cui capita senza alcuna sua propria azione – senza alcuna sua propria cooperazione – tutto ciò che Dio ha deciso»¹¹². In realtà, diversamente da quanto sostiene Jüngel, la recettività di Maria non si risolve in pura passività: il suo *fiat*, infatti, «ha insuperabilmente il profilo di una decisione che, resa possibile soltanto da Dio, è però veramente presa dall'uomo»¹¹³; è quindi una decisione veramente divina e nel contempo pienamente umana.

La sottolineatura jüngeliana del ruolo puramente passivo dell'uomo ripropone un aspetto tipico della Riforma che legge il rapporto tra Dio e l'uomo in termini di concorrenza/alternativa. «Di conseguenza, lo spazio doverosamente riconosciuto all'azione di Dio non può che essere sottratto all'agire dell'uomo»¹¹⁴, per cui la recettività umana nei confronti della salvezza non può che essere intesa come pura passività. La dottrina cattolica della giustificazione, formulata dal concilio di Trento, sottolinea invece «gli effetti assolutamente reali della giustificazione e l'altrettanto rea-

¹⁰⁸ E. JÜNGEL, «Sacramento e rappresentazione», 237.

¹⁰⁹ Cf E. JÜNGEL, «Sacramento e rappresentazione», 238.

¹¹⁰ E. JÜNGEL, «Sacramento e rappresentazione», 233.

¹¹¹ *VG* 186, n. 77.

¹¹² *VG* 239.

¹¹³ A. BOZZOLO, «L'evento fondatore», 64.

¹¹⁴ P. CASPANI - M. SCANDROGLIO, «Linee di teologia dei sacramenti in E. Jüngel», 590.

le partecipazione dell'uomo all'opera della propria salvezza»¹¹⁵. L'uomo giustificato viene ontologicamente trasformato e partecipa all'opera della propria salvezza, cooperando realmente al processo di trasformazione e rinnovamento che lo riguarda.

La visione che emerge da questo discorso presuppone in radice il superamento della concorrenza/alternativa tra agire grazioso di Dio e agire libero dell'uomo. L'azione di Dio, infatti, è condizione di possibilità di un'azione dell'uomo che, impossibile all'uomo al di fuori della relazione con Dio, nel quadro di questa relazione è comunque pienamente ascrivibile all'uomo¹¹⁶.

3. *I differenti presupposti metafisici*

Seguire Jüngel nella sua riflessione sulla giustificazione ci consente non solo di riconoscere la distanza che ancora permane tra luterani e cattolici sul tema, ma ci invita a ritrovarne le radici profonde a livello dei presupposti metafisici, implicati nelle diverse posizioni. A suo giudizio, infatti, la contestazione che Lutero muove all'idea di giustizia di Aristotele implica anche la messa in questione della metafisica di stampo aristotelico, cui si rifà la dottrina cattolica formalizzata a Trento¹¹⁷. Presupponendo un concetto di realtà che antepone ontologicamente la realtà alla possibilità e identifica l'esistenza con la realtà, Aristotele afferma che «l'essere umano crea la sua realtà e nella realizzazione della sua realtà egli è reale»¹¹⁸. Coerentemente, «le persone diventano giuste o ingiuste per via delle loro azioni»¹¹⁹. In sostanza, quindi, «l'essere umano si giustifica da solo. Egli è quello che fa di se stesso»¹²⁰. Si tratta di una visione antitetica a quella di Lutero, secondo cui è solo il fatto di essere resi giusti che abilita a com-

¹¹⁵ F. BUZZI, *Il concilio di Trento (1545-1563). Breve introduzione ad alcuni temi teologici principali*, Glossa, Milano 1995, 85. L'insegnamento tridentino su questo tema è contenuto nel *Decretum de iustificatione*, sessione VI, 13 gennaio 1547 - DH 1520-1583.

¹¹⁶ P. CASPANI - M. SCANDROGLIO, «Linee di teologia dei sacramenti in E. Jüngel», 591.

¹¹⁷ Cf E. JÜNGEL, «Il mondo come possibilità e come realtà. Sull'approccio ontologico della dottrina della giustificazione», in Id., *Possibilità di Dio*, 75-102 (or.: E. JÜNGEL, «Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit. Zum ontologischen Ansatz der Rechtfertigungslehre», *Evangelische Theologie* 29 [1969] 417-442).

¹¹⁸ E. JÜNGEL, «Il mondo come possibilità», 86.

¹¹⁹ E. JÜNGEL, «Il mondo come possibilità», 86.

¹²⁰ E. JÜNGEL, «Il mondo come possibilità», 86.

piere ciò che è giusto. Il peccatore che non è stato giustificato non può in alcun modo giustificare se stesso con qualche azione; e la giustificazione va pensata come una sorta di *creatio ex nihilo*, di cui Dio solo è la causa efficiente. Con queste riflessioni si supera la «priorità della realtà rispetto alla possibilità, perché la distinzione tra possibile e impossibile [...] è per il mondo più urgente di quella tra reale e non-ancora-reale»¹²¹. In effetti, «con la distinzione tra possibile e impossibile, l'essere viene distinto dal nulla»¹²² e accade l'origine, sia come creazione che come risurrezione dei morti: «in entrambi i casi, è la libertà di Dio come amore, che rende possibile il possibile»¹²³.

Dal canto nostro, però, ci domandiamo se l'abbandono di una prospettiva ontologica a favore di una visione di tipo relazionale-esistenziale, com'è quella di Lutero (e della Riforma), possa effettivamente garantire reale «consistenza» alla giustizia attribuita all'uomo. In altri termini, «Lutero intende davvero la bontà misericordiosa ed onnipotente di Dio come capace di creare in noi un rapporto nuovo con lui»¹²⁴, e quindi di renderci effettivamente giusti? La risposta è positiva, nella misura in cui si considera l'uomo come «rapporto», negativa nella misura in cui l'uomo è irriducibile al puro rapportarsi della coscienza a sé o ad altro da sé.

Stante la concezione di Lutero, non è difficile scorgere come la «realtà» o l'«efficacia» della salvezza tenda a risolversi di volta in volta [...] nell'«atto puntuale di fede», nel quale l'uomo si lascia dire il giudizio di Dio e lo fa proprio, entrando in un nuovo rapporto con Dio e con sé, onde egli risulta giusto *coram Deo* e peccatore *coram se*¹²⁵.

È lecito chiedersi se una visione del genere renda effettivamente conto dell'opera divina della giustificazione.

4. La possibilità di un «consenso differenziato»

Il confronto con la riflessione di Jünger invita quindi a non sottovalutare la diversa sensibilità nel modo in cui luterani e cattolici affrontano il

¹²¹ E. JÜNGEL, «Il mondo come possibilità», 96.

¹²² E. JÜNGEL, «Il mondo come possibilità», 96.

¹²³ E. JÜNGEL, «Il mondo come possibilità», 96.

¹²⁴ BUZZI, «Saggio introduttivo», 115.

¹²⁵ BUZZI, «Saggio introduttivo», 115.

discorso della giustificazione; una diversità che, radicata in presupposti metafisici differenti, resta irriducibile e non si presta troppo agevolmente ad essere ricondotta a un'unica modalità espressiva. La possibilità che le innegabili diversità non siano intese come espressioni di visioni antiteti- che della giustificazione pare legata a una distinzione che anche Jüngel segnala, ma che risulta pressoché priva di rilievo nel procedere del suo ragionamento: si tratta della distinzione tra messaggio (o articolo) e dot- trina della giustificazione¹²⁶. Il messaggio della giustificazione si identifica con l'annuncio che la salvezza è donata in Cristo morto e risorto. Tale messaggio, irrinunciabile per la fede cristiana, è attestato dalla Scrittura in forme molteplici ed è stato formulato in termini dottrinali, soprattutto per garantirne l'integrità e difenderlo dalle deformazioni. «È su questo secondo livello che si colloca la dottrina della giustificazione, intesa nel suo significato più stretto di interpretazione teologica del messaggio»¹²⁷. Lungo la storia, però, messaggio e dottrina della giustificazione sono stati percepiti come un'unità inscindibile, per cui si è ritenuto che la diversità nella formulazione dottrinale comportasse necessariamente una divergen- za nella comprensione del messaggio essenziale. La mancata distinzione tra messaggio e dottrina può essere imputata anche a Jüngel, rilevando che la qualifica di «criterio irrinunciabile» va riconosciuta non alla dottrina, come accade nel suo argomentare, bensì al messaggio. Proprio la presa di coscienza del carattere «storicamente condizionato e quindi inevita- bilmente parziale e limitato di ogni formulazione dottrinale ha aperto la strada alla ricerca di un consenso sulle affermazioni fondamentali, che ammetta la possibilità di formulazioni dottrinali diverse»¹²⁸. Questo pro- cedimento è evidente nella struttura della *Dichiarazione congiunta* e dei testi di consenso sulla giustificazione che l'hanno preceduta: sulla base del comune riconoscimento del messaggio della giustificazione e del suo con- tenuto cristologico, questi documenti confrontano le diverse formulazioni che il messaggio ha conosciuto, «spiegando che esse, seppure con concet- tualità diverse, esprimono la medesima intenzione o sottolineano dimen-

¹²⁶ «Il messaggio della giustificazione può essere detto senza la terminologia della dot- trina della giustificazione»: *Klarheit*, 163. Sulla distinzione tra messaggio e dottrina della giustificazione, cf A. MAFFEIS, *Giustificazione. Percorsi teologici*, 98-99.

¹²⁷ A. MAFFEIS, *Giustificazione. Percorsi teologici*, 101.

¹²⁸ A. MAFFEIS, *Giustificazione. Percorsi teologici*, 102.

sioni complementari»¹²⁹. Si parla in proposito di «consenso differenziato» o, più precisamente, «“differenziante”, perché distingue tra la professione di fede su cui il consenso è pieno e le differenze dottrinali accettabili»¹³⁰. Luterani e cattolici, quindi, professano insieme la fede nella salvezza con linguaggi che, per quanto irriducibilmente diversi, non si escludono fra loro. Anzi, proprio nella loro irriducibile diversità, questi linguaggi vanno sempre correlati, perché solo la loro feconda tensione è in grado di intendere la totalità di quella realtà concreta e vitale che è la giustificazione dell'uomo peccatore. La *Dichiarazione congiunta*, dunque, nel metodo che impiega prima ancora che nei contenuti che veicola, indica una pista promettente per il confronto teologico tra le diverse confessioni cristiane.

1 marzo 2017

PIERPAOLO CASPANI
Seminario Arcivescovile di Milano
Via Pio XI, 32
21040 Venegono Inferiore (VA)

¹²⁹ A. MAFFEIS, *Giustificazione. Percorsi teologici*, 102.

¹³⁰ A. MAFFEIS, «La Chiesa cattolica e le Chiese della Riforma. Prospettive di dialogo dopo la Dichiarazione di Lund», *La Rivista del clero italiano* 97 (2016) 823-836: 830.