

Nuova serie
2022
n. 6

SALVATI PER GESÙ, MORTO E RISORTO

Contributo

Una salvezza cristiana: diverse e legittime le sensibilità ecumeniche

Sergio GABURRO

Abstract

Starting from the close relationship between justification and divinization, affirmed with plural language in the biblical horizon, we intend to highlight the theme of salvation as an always open question. After all, it cannot be otherwise with respect to the excess of the revealing Event that every Christian theology tries to translate into words. For this reason, we can speak of a Christian salvation in which the different ecumenical sensitivities, due to the history crossed and the cultural contexts frequented, emerge as different, legitimate and mutually enriching.

Muovendo dallo stretto rapporto esistente tra giustificazione e divinizzazione, affermato con linguaggio plurali nell'orizzonte biblico, si intende evidenziare il tema della salvezza quale questione sempre aperta. Del resto, non può essere altrimenti rispetto all'eccedenza dell'Evento rivelativo che ogni teologia cristiana tenta di tradurre in parole. Per questo, si può parlare di una salvezza cristiana in cui le diverse sensibilità ecumeniche, dovute alla storia attraversata e ai contesti culturali frequentati, emergono come diverse, legittime e reciprocamente arricchenti.

Il tema della salvezza, pur essendo centrale nel cristianesimo, rimane ancora oggi una questione aperta e probabilmente non può essere altrimenti, nel rispetto dell'eccedenza che intende tradurre in parole. L'annuncio cristiano non può ignorare la forte esigenza di essere compreso di nuovo in relazione all'unico Salvatore, al continuo mutamento del contesto socio-culturale e religioso al quale è sottoposto, alla difficoltà di scegliere tra i

vari modelli teorici utili per descriverlo¹ e i diversi linguaggi con cui esprimerlo. Tutti elementi con i quali l'annuncio salvifico si deve misurare. Nella teologia cristiana la soteriologia ha assunto il significato di riflessione sul valore della redenzione operata da Cristo, attraverso l'evento pasquale della morte e risurrezione. Diversi sono

¹ Cf Gisbert GRESHAKE, «La trasformazione delle concezioni soteriologiche nella storia della teologia», in AA. VV., *Redenzione ed emancipazione*, Brescia: Queriniana 1975, p. 109.

tuttavia gli accenti che vengono dati al medesimo tema. Alcune soteriologie riguardano principalmente le relazioni o l'unione con Dio, altre enfatizzano più fortemente il coltivare la conoscenza o la virtù, altre pongono l'accento sull'efficacia che esse producono. Con modalità e intensità diverse, tutte attingono al codice della Scrittura che la chiesa, nelle sue diverse tradizioni, non ha mai smesso di leggere e di interpretare nel contesto liturgico, formativo e teologico. Lo ha fatto impegnando anche la propria autorità con un insegnamento dogmatico che proponesse l'interpretazione autentica della Scrittura, soprattutto intervenendo in situazioni conflittuali, là dove l'armonia nell'interpretazione del testo biblico e nella professione di fede erano compromesse.

La forma più recente dell'interpretazione ecclesiale della Scrittura è senza dubbio quella immediatamente legata all'orizzonte ecumenico. Il documento della *Commissione Fede e Costituzione del Consiglio Ecumenico delle Chiese*, dal titolo "Un tesoro in vasi di argilla. Uno strumento per una riflessione ecumenica sull'ermeneutica" (1998), afferma:

«Numerose divisioni all'interno del cristianesimo hanno la loro origine nei conflitti di interpretazione dei testi, dei simboli e delle pratiche della fede cristiana» (n. 9). «Lungo la storia del cristianesimo varie forme di interpretazione sono state utilizzate da Chiese e denominazioni differenti nel quadro di culture e contesti diversi. Considerando l'eterogeneità delle culture e delle lingue, la varietà di strutture con cui le Chiese prendono le loro decisioni, le numerose letture della Scrittura sorte nel corso dei secoli; considerando soprattutto l'insondabile mistero di Dio, che è al di là di ogni formulazione umana, complessivamente non si può che gioire della diversità che si riscontra nell'interpretazione e nella pratica della fede apostolica. Dobbiamo prendere coscienza del fatto che l'insondabile mistero di Dio si rivela a noi in molteplici modi, e riconoscere insieme la varietà di forme in cui quel mistero è stato ed è tuttora compreso, espresso e vissuto» (n. 10)².

Se in diversi casi le controversie sulla corretta interpretazione della Scrittura sono state il motivo scatenante (anche se non l'unico) delle divisioni ecclesiali, la ritrovata attenzione rivolta al testo biblico ha permesso alle differenti realtà ecclesiali una rinnovata e arricchita comprensione. Nei tre ambiti ecclesiali storicamente significativi dell'ortodossia, del cattolicesimo e del protestantesimo, quando si parla di salvezza, si concorda nell'affermare un movimento di relazione che va dal divino all'umano: è la prospettiva di Dio verso l'uomo a essere considerata. L'eventuale risposta libera e obbediente dell'uomo rimane un dono di Dio: il merito è di chi ha donato e non di chi suppone di possedere il dono. Ogni elogio dell'opera dell'uomo, quindi, è in realtà elogio della grazia di Dio. La trasformazione del peccatore in essere giustificato, invece, è opera della fede che egli sperimenta nella speranza e nella carità. Il giudizio per cui si è giustificati è già stato emesso e all'uomo è dato soltanto di attuarsi e di scoprirlo come già avvenuto, ma ancora da manifestarsi.

In questa prospettiva, e forse anche semplificando, fino a pochi decenni fa si sosteneva che lo sfondo dell'antropologia fosse per l'oriente la divinizzazione, per l'occidente cattolico la santificazione e per il mondo della riforma la dottrina della giustificazione. In realtà la diversità di angolazioni non riesce a nascondere che sostanzialmente si tratta dell'unico mistero della redenzione. Divinizzazione, santificazione e giustificazione sono accenti che dicono il contenuto e il modo della salvezza, la meta e il cammino della vita cristiana, che nascono da preoccupazioni differenti. Non si escludono l'un l'altro, ma domandano di essere compresi l'uno alla luce dell'altro, dell'unico mistero di Cristo redentore dell'uomo. Il nostro contributo intende considerare, nei suoi tratti essenziali, innanzitutto la soteriologia cristiana nell'orizzonte ortodosso, inoltre recuperare la tematica della "giustificazione" nell'orizzonte biblico-teologico, che la apre a un orizzonte "agonistico" della fede. Infine, dopo aver evidenziato il guadagno che nasce dal confronto ecumenico, si pone la necessaria attenzione al consenso cattolico-luterano dal titolo "Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione"³ sottolineando

gilla. Uno strumento per una riflessione ecumenica sull'ermeneutica (1998) vol. 7, Bologna: EDB 2006, pp. 3174-3197; cf BEM, *Ministero*, n. 52; E.O. 1/3176.

³ FEDERAZIONE LUTERANA MONDIALE – PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, «Dichiarazione congiunta sulla dottrina

² *Enchiridion Oecumenicum, Un tesoro in vasi di ar-*

gli spiragli che ha aperto. Mettendo in dialogo le diverse sensibilità cristiane e scrutando i diversi accenti dati al medesimo tema, si può osservare che non si escludono, ma si integrano, si criticano e si arricchiscono a vicenda.

1. Il legame tra giustificazione e divinizzazione

Considerata dal punto di vista di ciò che Dio è e compie per l'uomo, la dottrina della giustificazione non mostra nessuna forma di contraddizione con la teologia ortodossa della divinizzazione. Cambiando la prospettiva e guardando dal lato di ciò che essa dice all'uomo, la giustificazione può condurre a pensare l'uomo principalmente nella sua realtà di peccatore. Tuttavia in questo modo si dimentica che la stessa giustizia divina, che "giustifica" l'essere umano peccatore, è quella che lo ha creato nella somiglianza e nella reciprocità della relazione. In termini teologici ortodossi la prima parola sull'uomo che lo rivela creato a sua immagine, così come l'ultima che lo annuncia redento in Cristo, è positiva. La riflessione teologica dell'ortodossia non si ferma così a considerare puntualmente l'atto del peccato, ma lo pone nell'alveo salvifico più ampio tra creazione e redenzione. A suo avviso è senza dubbio riduttivo e falsificante considerare la giustificazione dal lato della sola peccaminosità dell'uomo, quale costante con cui l'uomo si deve scontrare, quasi che si avverta giustificato solo se si sforza di indirizzarsi verso la misericordia di Dio, pur non essendo mai certo che veramente la sua vita sia orientata a Lui.

Più che dare spazio alla dottrina della giustificazione per fede, la teologia ortodossa enfatizza la $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ (letteralmente la "divinizzazione"), ossia il processo graduale grazie al quale i cristiani diventano più simili a Cristo. Essa, quindi, è un risultato progressivo della salvezza e non un requisito della salvezza stessa. Il cristiano, secondo Palamas, diventa *Dio per grazia*, poiché, alla maniera di chi nasce è simile al genitore, così chi è rigenerato dall'alto è identico al Padre. Con la divi-

nizzazione è la stessa grazia divina, infinita e in-creata, che *diventa realmente nostra*⁴. Nella mistica occidentale non si trovano termini come "divinizzazione" o "deificazione", ma si incontrano gli stessi significati con altre terminologie. Con il termine "divinizzazione" l'Oriente esprime l'intima unione della creatura con Dio, che consiste nel realizzare la condizione innata dell'uomo creato a sua immagine. Quest'ultima non è una realtà che si aggiunge all'essere umano, ma lo costituisce. Il processo della divinizzazione porta il cristiano a realizzare, a completare e ad approfondire continuamente l'immagine di cui è portatore, diventando sempre di più *ontologicamente* simile a Dio e quindi a partecipare *del suo stesso essere*. Con Dionigi l'Areopagita e Massimo il Confessore il termine "divinizzazione" entrerà sempre di più nella spiritualità e nella teologia bizantina, e in quella successiva. Tale prospettiva può essere riassunta con l'espressione di Ireneo di Lione quando alla fine del II sec. afferma: «Dio si è fatto figlio dell'uomo, affinché l'uomo potesse divenire figlio di Dio»⁵.

Entrambi i cristiani dell'Oriente e dell'Occidente confessano una fede comune sulla dimensione soteriologica della rivelazione, mentre ciò che li distingue è *come* avviene questa comunione tra Dio e gli uomini. Le differenze tra le due tradizioni derivano da diversi punti di partenza, da diverse ispirazioni filosofiche, ma anche dalla diversità di cultura, che gioca un grande ruolo nel modo di concepire il problema basilare del rapporto con Dio. Pur non potendo definire i confini netti tra le due tradizioni cristiane, si possono indicare le linee di *tendenza* delle formulazioni teologiche, poiché elementi "orientali" si possono trovare in Occidente e "occidentali" in Oriente. L'Oriente trae ispirazione principalmente da Platone, mentre l'Occidente da Aristotele. L'Oriente, alla maniera platonica, concepisce l'essere come *partecipazione* a Dio nell'ordine della causa formale, nel

della Giustificazione», [Augusta 31.10.1998], in *Enchiridion Oecumenicum* vol. 7, Bologna: EDB 2006, pp. 1831-1895. Cf Angelo MAFFEIS (a cura di), *Dossier sulla giustificazione. La dichiarazione congiunta cattolico-luterana. Commento e dibattito teologico*, Brescia: Queriniana 2000; Fulvio FERRARIO – Paolo RICCA (a cura di), *Il consenso cattolico-luterano sulla dottrina della giustificazione*, Torino: Claudiana 1999.

⁴ Nelle *Triadi*, parafrasando di nuovo Massimo il Confessore, san Gregorio Palamas scrive: «La grazia realizza l'unione misteriosa con Dio. Così Dio tutto intero abita nell'intero essere umano che si rende degno, e i santi nell'integrità abitano in Dio tutto intero accogliendo in sé Dio tutto intero, non ricevendo altra ricompensa per l'ascensione compiuta che Dio solo; egli si unisce a loro come l'anima è unita al corpo». *Triadi*, III, 1, 27: John MEYENDORFF (a cura di), *Grégoire Palamas, Défense des saints hésychastes*, vol. 2, Louvain: Spicilegium Sacrum lovaniense administration 1959², p. 609.

⁵ IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses*, III, 10,2.

senso che le cose sono *similitudini* partecipate. L'Occidente, invece, ispirandosi ad Aristotele, considera nelle cose innanzitutto il loro *essere esistente*, piuttosto che la loro similitudine con Dio. L'occidentale tende, in modo razionale, a non confondere troppo il livello cosmico e quello religioso e, per illustrare la realtà, anziché fare riferimento alla causa formale e all'ordine della partecipazione preferisce fare uso della *causa efficiente*⁶.

È possibile non avere nessuna verifica della trasformazione dell'uomo nel suo orientamento verso Dio? Non è questa una forma di *iconoclasmo teologico*? In realtà l'uomo non può avere né offrire nessuna immagine della sua salvezza. Gli stessi santi non sono "icona", non sono "teofania", ma realizzazione di un destino del tutto personale. La giustificazione, in quanto "giustizia di imputazione", è diversa dal concetto di santificazione, che evoca l'elevazione interiore e la partecipazione dell'uomo alle virtù di Cristo. La giustificazione rinvia quindi alla nozione di grazia, per cui se la *causa efficiente* è Dio il buono e la *causa meritoria* è Cristo, la *causa formale* della giustificazione è la grazia. La dottrina cattolica dei meriti, che tanto ha fatto discutere, può essere compresa in modo più profondo, nel senso che la fede non è un atto unico nel tempo, ma uno stato duraturo e costantemente convalidato, al punto che, per affermarsi, anch'essa deve essere efficace, vale a dire produrre buone opere. Il teologo ortodosso Bulgakov, e non un cristiano della Riforma, sostiene che «secondo questa interpretazione, la nozione protestante di salvezza per fede effettiva è più vicina all'Ortodossia che alla dottrina cattolica del merito»⁷.

È interessante notare che Bulgakov esprime con chiarezza lo stretto legame che va mantenuto tra "giustificazione" e "divinizzazione". Egli sottolinea che lo sforzo dell'uomo, nella sua totalità, si congiunge misteriosamente al dono di Dio, che consiste nella filiazione divina, tramite la forza della divinizzazione. Questa tensione, che si esprime nell'azione della fede e che afferma la rendenzione dell'uomo attraverso il sangue di Cristo

e la sua riconciliazione con Dio, nello stesso tempo si manifesta anche attraverso le opere. Esse sono la vita della fede, il suo frutto naturale, poiché la fede senza le opere è morta. Questa è la partecipazione dell'uomo alla sua divinizzazione in virtù della potenza di Cristo: è la realizzazione della somiglianza divina, dell'immagine di Dio che è Cristo *re-integrata* nell'uomo. La teologia della grazia si propone di descrivere i doni di Dio all'uomo per i quali egli è *divinizzato e perdonato* nella vita, così che divinizzazione e giustificazione rimangono strettamente congiunte. A questo proposito Bulgakov afferma:

«È Dio che stabilisce l'aspetto *oggettivo*, il fondamento della salvezza, ma è l'uomo che realizza in se stesso l'aspetto *soggettivo*, l'appropriazione che salva. Non basta, dunque, una credenza *passiva* da parte dell'uomo che pensa di essere salvato: perché tale fede lo lascia soltanto consapevole della sua impotenza a causa del peccato e gli dà solo la certezza di essere giustificato davanti al tribunale del Signore *in actu forensi*, per l'applicazione di una sorta di amnistia. Né può *meritare* con i suoi sforzi (grazie alla fede e alle opere) una salvezza che gli è data *gratuitamente* dall'amore di Dio, né moltiplicarne gli effetti sulla base di un diritto che gli apparterebbe. Ma può e deve appropriarsi di questo dono *smisurato* della deificazione, per assimilarlo alla misura del suo libero sforzo, ricreando in sé la somiglianza di Dio a partire dall'unico fondamento, che è il Cristo»⁸.

2. La giustificazione nell'orizzonte biblico-teologico

In termini paradossali, la centralità luterana attribuita alla dottrina della giustificazione ha provocato una sorta di isolamento della teologia paolina rispetto alle altre tradizioni neotestamentarie di cui l'apostolo si serve per esprimere la salvezza in Cristo. Contro questa inclinazione sia la riflessione teologica, sia il dialogo ecumenico, successivi al Concilio Vaticano II, hanno usufruito anzitutto della ricollocazione della dottrina dell'apostolo Paolo sulla giustificazione all'interno della

⁶ Cf Yannis SPITERIS, «Il linguaggio della divinizzazione in San Gregorio Palamas e nei mistici cattolici Margherita Porete e Maestro Eckhart», in AA. VV., *Divinizzazione dell'uomo e redenzione dal peccato. Le teologie della salvezza nel cristianesimo di Oriente e di Occidente*, Torino: Fondazione Giovanni Agnelli 2004, pp. 85-116.

⁷ Serge BULGAKOV, *L'Orthodoxie: essai sur la doctrine de l'Eglise*, Lausanne: Age d'Homme S.A. 1980, p. 123.

⁸ *Ibid.*, 124.

testimonianza biblica nel suo insieme. Inoltre è emersa la convinzione che la prospettiva paolina sulla giustizia di Dio e sulla giustificazione vanno comprese nell'orizzonte dell'Antico Testamento. Il termine giustizia, infatti, ricorre con frequenza, con il significato di fedeltà e di integrità nei confronti della comunità. Se in riferimento all'agire umano indica una comunione di intenti e una reciproca lealtà, in termini teologici evidenzia la volontà salvifica di Dio rispetto al suo popolo, che grazie al rapporto di alleanza si mostra come una fedeltà offerta a una comunità qualitativamente differente da quella che i semplici rapporti umani possono realizzare⁹.

Qualificando, quindi, Dio come "giusto giudice", si afferma sia la sua sovranità di creatore, sia la volontà di salvare il suo popolo. La stessa sequenza del *Dies irae* ha influenzato il pensiero, l'arte e la spiritualità dell'Occidente e nella ricezione della vulgata rappresenterebbe il trionfo della figura di un Dio spietato e vendicatore¹⁰. In realtà, dal punto di vista di vista biblico, la sua giustizia non va compresa in termini astratti come una qualità divina, ma come il fondamento di un'azione volta a stabilire e conservare il patto di alleanza. Questo tipo di giustizia che rinvia alla relazione ha permesso di superare una certa concezione individualistica della salvezza, che fissava l'attenzione quasi esclusivamente sulla giustificazione dell'essere umano peccatore. L'azione riconciliatrice di Dio, inoltre, va compresa anche nella sua ampiezza cosmica, poiché il Dio creatore afferma il suo diritto rispetto al mondo che ha creato e lo accompagna guidandolo verso il suo compimento. In questo modo Egli rivela la sua giustizia definitivamente.

In prospettiva teologica, la redenzione si propone di riportare all'armonia originaria rinsaldando il rapporto tra bene e giusto. Obiettivo della giustizia è la restituzione del bene perduto che ogni singola persona e tutta l'umanità cercano, ma che in forma compiuta appartiene solo a Dio, Giudice giusto. Nella prospettiva paolina la giustizia presuppone concezioni teologiche sia del Giudaismo,

sia delle correnti apocalittiche¹¹. Si tratta di superare l'idea di una giustizia come attributo di Dio, tipica della teologia greca, che ama speculare sulle proprietà di Dio e che ignora la prospettiva biblica della giustizia come fedeltà alla comunità. Paolo, in sintonia con l'Antico Testamento e il Giudaismo, non considera Dio in se stesso, ma nell'atto di rivelarsi. In particolare Ernst Käsemann si rivolge contro l'interpretazione esistenziale della giustificazione paolina proposta da Rudolf Bultmann che, ponendo l'accento sul carattere forense ed escatologico, ritiene che la salvezza si realizzi attraverso la predicazione udita dal destinatario. A questa prospettiva Käsemann, valorizzando soprattutto le concezioni apocalittiche, contrappone l'idea della giustizia di Dio e della giustificazione dell'uomo innanzitutto come manifestazione della potenza divina¹². Secondo Lutero che legge l'apostolo Paolo, infatti, l'essere umano cambia esistenza nel momento in cui accetta di entrare in relazione con un altro sovrano: il suo destino si decide con una nuova relazione.

Paolo, nella lettera ai cristiani di Roma, annuncia il tema della rivelazione della giustizia di Dio (1,16-17) e successivamente lo sviluppa (3,21-31). Con una formula giudeo-cristiana sostiene che la morte sacrificale ed espiatrice di Cristo attesta la fedeltà di Dio all'alleanza, nonostante sia stata rifiutata. A suo avviso l'evento della croce sta al centro della redenzione "oggettiva" che diventa feconda nella persona che, per la fede, accoglie la giustizia di Dio. Una posizione, questa, che ha provocato un'evidente seduzione fra la posizione luterana che interpretava il concetto paolino di giustificazione in senso forense e quella cattolica che la considerava in senso autentico e concreto. Oggi tale alternativa non è più considerata indispensabile. Secondo l'esegeta cattolico Karl Kertelge non si può negare il carattere forense del verbo "giustificare"; tuttavia Paolo, attribuendo alla sentenza di Dio, pronunciata dalla sua parola, una potenza creatrice, trasforma profondamente la categoria della "giustificazione"¹³. L'apostolo supera, quindi, il concetto di giustizia dal signifi-

⁹ Cf Gerhard VON RAD, «La giustizia di Jahvé e d'Israele», in ID., *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. 1, *Teologia delle tradizioni storiche*, Brescia: Paideia 1972, pp. 418-432.

¹⁰ Cf Alberto DONINI, «Giusto perché buono. Dies irae: un'accorata supplica al giusto giudice», in Giacomo CANOBBIO – Alberto DONINI – Raffaele MAIOLINI (a cura di), *La giustizia*, Brescia: Morcelliana 2016, pp. 309-336.

¹¹ Cf Romano PENNA, «Giustificazione/giustizia», in Romano PENNA - Giacomo PEREGO - Gianfranco RAVASI (a cura di), *Temi teologici della Bibbia*, Ciniello Balsamo (MI): San Paolo 2010, pp. 634-645.

¹² Cf Ernst KÄSEMANN, «La giustizia di Dio in Paolo», in ID., *Saggi esegetici*, Genova: Marietti 1985, pp. 133-145.

¹³ Karl KERTELGE, «Giustificazione» in Paolo. *Studi sulla struttura e sul significato del concetto paolino di giustificazione*, Brescia: Paideia 1991.

cato giuridico-forense, tramandato dal Giudaismo, affermando che il verdetto è dato nell'oggi della storia sia come "giustizia di Dio", sia come "ira di Dio".

Il giudizio divino, quindi, godendo di una potenza creatrice, va oltre il valore forense e dà all'uomo una nuova forma antropologica, modellata sul nuovo Adamo Gesù Cristo. La nuova realtà non è da intendere in termini statici, ma relazionali, come un nuovo rapporto con Dio stesso che implica da parte dell'uomo il riconoscimento della sua signoria e della piena obbedienza. La sensibilità protestante, infatti, predilige un modello relazionale, per cui la giustificazione colloca l'uomo nel campo di azione della grazia, in un rapporto continuo col Dio che giustifica¹⁴. L'apostolo Paolo, per affermare l'evento soteriologico di Cristo, non usa soltanto la categoria della "giustificazione", ma adopera una serie di immagini che riferisce alla trasformazione personale e collettiva. Parla di *salvezza* (1Cor 7,10; Rm 1,16; 10,10; 13,2), di *espiazione di peccati* (Rm 3,25), di *redenzione dei peccatori* (1Cor 1,30; Rm 3,24; 8,32), di *riconciliazione dei peccatori con Dio* (2Cor 1,2.30; 6,2), di *libertà* (Gal 5,1.13; Rm 8,1-2.21), di *trasformazione* (2Cor 3,18; Rm 12,20), di *glorificazione* (2Cor 3,10; Rm 8,30) e di *nuova creazione* (Gal 6,15; 2Cor 5,17; 1Cor 15,45). Tutti questi accenti che Paolo introduce nello scenario soteriologico confermano che l'attività salvifica di Dio non può essere spiegata con la semplice terminologia forense.

3. La comprensione "agonistica" della giustificazione

La stessa parola biblica spinge la riflessione teologica a rimanere in una costante tensione, quale condizione necessaria per approfondire la dottrina centrale della salvezza cristiana. Se nella chiesa medievale l'annuncio della giustificazione paolina fu sostanzialmente dimenticato o considerato inserito nel sistema ecclesiastico, autorizzato a dispensare la grazia, Lutero e gli iniziatori della Ri-

forma lo hanno posto al centro dell'iniziativa gratuita di Dio, trasformandolo nell'articolo con cui la Chiesa *sta o cade* ("*articulus stantis et cadentis ecclesiae*"). L'esegesi paolina di Lutero valorizza sia gli strumenti linguistici tradizionali sia quelli nuovi messi a punto dall'umanesimo. La sua è un'esegesi orientata prevalentemente al contenuto e dominata dallo sforzo di evidenziare con fedeltà il messaggio dell'apostolo, per quanto riguarda il rapporto tra il peccato e la grazia, tra la fede e le opere. In questo orizzonte si confronta inevitabilmente e criticamente con la tradizione interpretativa segnata dalla Scolastica, alla quale da un lato rimprovera di aver frainteso tematiche centrali del messaggio paolino e dall'altro di non aver compreso il linguaggio biblico come norma fondamentale del discorso teologico. A suo avviso solo una riflessione teologica che rispecchi in fedeltà il linguaggio biblico – e soprattutto paolino – può vantarsi di essere un'autentica teologia cristiana.

È chiaro che la concezione luterana della giustificazione del peccatore ha preso forma nel contesto dell'interpretazione esegetica della Scrittura, tuttavia Lutero prende le distanze da una concezione della giustizia considerata un semplice attributo divino, sulla scorta del quale Dio giudica l'uomo e punisce il suo peccato. Questa posizione, pur non essendo del tutto falsa, per il Riformatore «Non ha niente a che fare con ciò che l'Apostolo vuol dire in questo luogo; / infatti qui non parla della giustizia di Dio per la quale egli è giusto in sé. / L'Apostolo nega piuttosto che la giustizia di Dio venga messa in risalto dalla nostra ingiustizia»¹⁵. A quale giustizia fa riferimento l'apostolo Paolo?¹⁶ È la giustizia per la quale Dio

«è giusto e ci giustifica ed è il solo giusto rispetto a noi. Infatti, proprio questa giustizia è messa in luce dalla nostra ingiustizia, una volta che tale ingiustizia sia fatta nostra (sia cioè riconosciuta e confessata). La nostra ingiustizia infatti ci umilia, ci prostra davanti a Dio e chiede la sua giustizia. Quando l'abbiamo accolta, noi possiamo glorificare, lodare e amare

¹⁴ Otto Hermann Pesch, ponendo a confronto la teologia della giustificazione di Tommaso d'Aquino e quella di Lutero, giunge alla conclusione che la differente terminologia dipende dal fatto che l'Aquinato utilizza un modello di teologia "sapienziale", mentre il Riformatore si muove nell'ambito di una teologia "esistenziale". Cf Otto Hermann PESCH, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematischtheologischen Dialogs*, Mainz: Grünewald 1967, pp. 918-948.

¹⁵ Martin LUTERO, *La lettera ai Romani* (1515-1516), a cura di Franco BUZZI, Cinisello Balsamo (MI): San Paolo 1991, p. 276.

¹⁶ Cf Romano PENNA, «Il tema della giustificazione in Paolo. Uno status quaestionis», in Giovanni ANCONA (a cura di), *La giustificazione*, Padova: Messaggero 1997, pp. 27-36.

Dio che ce la dona. Viceversa la nostra giustizia biasima, anzi sopprime e nega la giustizia di Dio, la sottopone all'accusa di inganno e menzogna»¹⁷.

Allo scopo di illustrare la modalità in cui la giustizia di Dio viene comunicata all'uomo che riconosce il suo stato di peccatore privato dell'autentica giustizia, Lutero ricorre al concetto giudiziale di "imputazione", che assume dalla teoria dell'accettazione del nominalista Occam¹⁸ e che diventerà motivo di molteplici controversie. L'obiettivo dell'agostiniano Lutero è di affermare il carattere rigorosamente teocentrico della salvezza umana e la necessità di non dimenticare mai la piena dipendenza della creatura umana dal dono gratuito di Dio. Egli, infatti,

«non ci vuole salvare mediante la nostra propria giustizia e sapienza, ma per mezzo di una giustizia e di una sapienza che provengono dall'esterno; non mediante una giustizia che derivi e nasca da noi, ma per mezzo di quella che viene a noi provenendo da un altro luogo; non mediante quella che germina dalla nostra terra, ma mediante la giustizia che viene dal cielo»¹⁹.

In questa prospettiva, quindi, la giustizia donata

«non consiste come sosteneva la teologia medievale nella purificazione, rigenerazione e santificazione interiore dell'anima, ma nella non-imputazione del peccato. La posizione dell'anima rimane passiva, poiché "la grazia non è una qualità dell'anima, ma solo il favore di Dio, che non condanna, che 'fa grazia'"»²⁰.

Se nel medioevo la grazia offerta all'uomo era stata definita come *habitus*, Lutero sostiene che non può essere considerata una qualità strettamente connessa all'essere umano e che gli appartenga, ma deve restare «externa et aliena», ossia al di fuori dell'uomo. Lutero chiama «Exemplum insigne» quello della cananea del sermone di Taulero, esempio di estremo distacco, di disponi-

bilità ad accettare comunque la volontà di Dio²¹. All'origine dell'autentica giustizia si trova, dunque, la considerazione che Dio ha dell'uomo peccatore quando non tiene conto del suo peccato. In questo modo ci si trova di fronte a una visione antropologica apparentemente paradossale: l'essere umano scopre la sua identità quando è sradicato da se stesso e si aliena in Dio. Tale alienazione e il vivere in funzione dell'Altro non significa una perdita, ma all'opposto il momento autentico della propria realizzazione. Più l'uomo è sottratto a se stesso e più ritrova il suo vero essere e più diviene "servo di Dio", più vive nella libertà. Si tratta di una libertà che non è vissuta come esclusivo possesso, poiché il credente, salvato per grazia, si pone spontaneamente al servizio degli altri e orienta il suo agire nel mondo e nella storia secondo il criterio di ciò che è "utile al prossimo". Tale prospettiva è espressa con grande efficacia da Paul Ricoeur quando afferma: «Ritengo che la parola "salvare" voglia originariamente dire "sciogliere (dai legami) la libertà"», rimettendola in movimento e aprendola alla «prospettiva dell'altro»²².

L'immagine giudiziale dell'imputazione, pur essendo centrale in Lutero, non è l'unica chiave di lettura da lui usata per comprendere l'annuncio della salvezza proclamato da Paolo nella *Lettera ai Romani*. Egli ricorre anche alla metafora del medico che si prende cura del malato accompagnandolo fino alla completa guarigione. Di conseguenza, se la giustizia attribuita all'uomo proviene dall'esterno, non per questo rimane totalmente estrinseca. Per quanto dipende dall'uomo che è intrinsecamente sempre malvagio, l'immagine dell'azione del medico, oltre alla duplice prospettiva da cui si considerano la malattia, il medico e il malato, suggerisce il processo graduale di guarigione che ha come scopo la sconfitta del peccato nell'esistenza del credente. Accade che un malato dà fiducia al medico che gli promette guarigione, obbedisce alle prescrizioni con la speranza della guarigione che gli è stata promessa ed evita ciò che gli è stato proibito.

Lutero si interroga così sulla condizione di chi è malato, al quale il medico che riceve la piena fiducia prescrive il rimedio per la sua malattia.

«È forse sano questo ammalato? No,

¹⁷ LUTERO, *La lettera ai Romani*, 278.

¹⁸ Cf Roberto COGGI, *Ripensando Lutero*, Bologna: ESD 2004, p. 8.

¹⁹ LUTERO, *La lettera ai Romani*, 185-186.

²⁰ COGGI, *Ripensando Lutero*, 12.

²¹ Cf Giovanni TAULERO, *I sermoni*, Milano: Paoline 1997, p. 91.

²² Paul RICOEUR, *Etica e morale*, Brescia: Morcelliana 2014, pp. 106-107.

ma è insieme ammalato e sano. In realtà è malato; ma è sano per la sicura promessa del medico al quale egli crede. Il medico, da parte sua, lo considera già come sano, poiché è sicuro di guarirlo; infatti ha [già] cominciato a curarlo e non ha considerato per lui questa malattia come una condanna a morte. Allo stesso modo Cristo, il nostro Samaritano, prendendosi cura del suo malato, cioè dell'uomo mezzo morto, l'ha portato alla locanda per curarlo; e, dopo avergli promesso una guarigione totale e perfetta, ha cominciato a guarirlo per la vita eterna. Non gli imputa il peccato, cioè le sue concupiscenze, per la morte; ma, nella speranza della guarigione promessa, gli vieta frattanto di fare e di omettere ciò che potrebbe ostacolare la guarigione e fomentare il peccato, cioè la concupiscenza»²³.

In questo contesto emerge la celebre formula luterana che descrive il cristiano come «*simul peccator et justus*», peccatore e giusto allo stesso tempo: peccatore di fatto, ma giusto nella promessa di liberarlo dal male, fino a completa guarigione. In altri termini: nell'orizzonte della speranza è perfettamente guarito. A differenza della teologia classica, di stampo agostiniano, per la quale la giustificazione implicava una giustizia imputata e una rigenerazione, la giustizia passiva luterana si colloca in un orizzonte puramente escatologico. Tale prospettiva, quindi, non autorizza a riconoscerci una concezione puramente estrinseca della salvezza, poiché va inserita nell'orizzonte di una progressiva guarigione che troverà compimento nell'*eschaton*. «Dunque questa vita è tempo di cura per guarire dal peccato; non è una vita priva di peccato, in cui la cura sia già terminata e la salute bell'e acquisita. La Chiesa è il ricovero, l'infermeria per persone ammalate destinate a essere guarite. Il cielo, invece, è il palazzo dei sani e dei giusti»²⁴. In altri termini il peccatore per Lutero è giusto nel tribunale divino ("in foro divino"), indipendentemente dal fatto del processo attraverso il quale uno è reso giusto, ossia dalla giustificazione e dalla santificazione. Il magistero cattolico ha valutato questa lettura di Lutero parziale e inaccettabile: sia per il fatto che implicitamente

nell'idea di imputazione la giustizia rimane estranea, sminuendo l'effettiva trasformazione della creatura, sia perché viene negato il ruolo che spetta alla libertà della creatura nell'accogliere la grazia. Dopo trent'anni di controversie e di tentativi di intesa, il Concilio di Trento sancì il dissenso con le chiese della Riforma su aspetti importanti nella comprensione della salvezza cristiana²⁵.

4. Il confronto ecumenico

Quando i cristiani delle diverse tradizioni si sono incontrati nel dialogo ecumenico, hanno sperimentato la pluralità e, talvolta, la contrapposizione dei diversi modi di interpretare la Scrittura. È doveroso riconoscere che «la maggior parte dei problemi che affronta il dialogo ecumenico ha un rapporto con l'interpretazione dei testi biblici»²⁶. I cristiani non raramente si sono trovati costretti dalle loro posizioni storiche consolidate e, in qualche misura, imprigionati in un circolo vizioso. Da un lato si usava la Scrittura per giustificare le posizioni sostenute nella controversia, dall'altro la lettura del testo biblico veniva fatta muovendo da pregiudizi confessionali che, necessariamente, decidevano il risultato della ricerca. Tutti in assetto di difesa, pronti ad alzare il ponte levatoio, nel timore che la propria cittadella confessionale sia assediata o contaminata da un momento all'altro, da eventuali aggressioni esterne. Alla ricerca teologica e al dialogo ecumenico, guidati dallo Spirito, va il merito di aver infranto molti muri e barriere secolari, purificando e rimodellando le loro *parole* sulla Parola.

I cristiani, grazie a questo esercizio di ascolto della Parola e del confronto reciproco, meglio di prima hanno compreso che «la fede si fonda su forme umane di espressione e di interpretazione, di dialogo e di comunicazione, tutte le incarnazioni fragili e troppo spesso frammentarie, nessuna delle quali è adeguata fino in fondo al mistero che è stato rivelato»²⁷. Per questo motivo l'apostolo Paolo può affermare che noi «portiamo questo tesoro in vasi di argilla» (2Cor 4,7). Le molteplici

²⁵ Cf Concilio di Trento, *Decreto sulla giustificazione*, Sessione VI (13 gennaio 1547), in *Denzinger*, Bologna: EDB 2018⁷.

²⁶ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Roma: LEV 1993, n. 4.

²⁷ COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE (C.E.C.), «Un tesoro in vasi di argilla. Uno strumento per una riflessione ecumenica sull'ermeneutica», 1998, in *Enchiridion Oecumenicum*, 7, 3174, n. 2.

²³ LUTERO, *La lettera ai Romani*, 365-366.

²⁴ *Ibid.*, 369.

forme di espressione umana, che hanno preso forma nelle diverse tradizioni cristiane, includono non solo testi, ma anche simboli e riti, narrazioni e pratiche. Entrando in dialogo, i cristiani di realtà ecclesiali differenti scoprono la possibilità di esplorare le potenzialità nascoste e liberate da un'ermeneutica *ecumenica*, che stimola e rende possibile una rilettura vivente e fedele di qualsiasi testo, simbolo o pratica. «Su alcuni punti particolari, infatti, le divergenze nell'interpretazione delle Scritture sono spesso stimolanti e possono rivelarsi complementari e fruttuose»²⁸.

Nel confronto reciproco i cristiani si propongono innanzitutto di ricercare una maggiore coerenza nell'interpretazione della fede e nella comunione di tutti i credenti. Inoltre riscoprono la possibilità di rendere possibile una *ri-appropriazione* delle fonti della fede cristiana che sia reciprocamente riconoscibile. Infine sono consapevoli che lo scambio di doni prepara il terreno per una confessione e una preghiera comuni in spirito e verità. Nel momento in cui la Chiesa accetta di porsi come comunità ermeneutica, si lascia anch'essa interpretare dalla parola di Dio che annuncia e che non cessa di interpellarla. «Lo stesso Spirito Santo che ha guidato le prime comunità cristiane nella produzione dei testi biblici ispirati continua, di generazione in generazione, a guidare i discepoli del Cristo nel loro sforzo di essere fedeli al Vangelo. È ciò che s'intende con "Tradizione viva" della Chiesa. La grande importanza della Tradizione è stata riconosciuta da molte comunità cristiane, ma esse interpretano diversamente la relazione fra la sua autorità e quella della Scrittura»²⁹.

Il progresso segnalato dalla teologia e dal dialogo ecumenico deriva anche dai nuovi metodi usati dall'esegesi nell'interpretazione biblica. In particolare dal *metodo storico-critico*, che ha consen-

tito di mettere a lato, insieme ai presupposti dogmatici, anche i pregiudizi confessionali. Tale metodo, particolarmente attento all'evoluzione storica dei testi o delle tradizioni nel corso del tempo, non è l'unico, ma si colloca tra molti altri che insistono su una comprensione sincronica dei testi, sia che si tratti della loro lingua, sia della loro composizione, sia della loro trama narrativa o del loro sforzo di persuasione.

«L'esegesi biblica, anche se non può avere la pretesa di risolvere da sola tutti i problemi, è chiamata a dare all'ecumenismo un contributo importante. Progressi notevoli si sono già registrati. Grazie all'adozione degli stessi metodi e di analoghe finalità ermeneutiche, gli esegeti di diverse confessioni cristiane sono arrivati a una grande convergenza nell'interpretazione delle Scritture»³⁰.

L'evoluzione interpretativa che si è registrata ha permesso alla dogmatica, anche per quanto riguarda il tema della giustificazione, di assolvere il suo compito basandosi su una percezione molto meno selettiva e più ampia del dato biblico.

5. Il consenso cattolico – luterano

La *Dichiarazione Congiunta sulla dottrina della Giustificazione* si basa sostanzialmente sulla rilettura comune di quei passi biblici che riguardano questa conoscenza e si constata un consenso nelle verità di fede fondamentali³¹. Su questa base condivisa, il documento teologico comune sostiene che le condanne espresse nel XVI sec. sono ritenute superate e non toccano il cuore della dottrina della giustificazione. Ciò non significa che tutte le differenze siano state risolte, ma che, almeno in determinati punti, il consenso è stato raggiunto. Con questa firma la comunione catto-

²⁸ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, n. 4.

²⁹ COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE, *La Chiesa: verso una visione comune*, Ginevra 2013, n. 10. Come sottolineò la IV Conferenza mondiale di Fede e Costituzione nel suo rapporto *Scrittura, Tradizione e tradizioni*: «Con Tradizione intendiamo il Vangelo trasmesso di generazione in generazione nella e dalla Chiesa, Cristo presente nella vita della Chiesa. Con tradizione intendiamo il processo della trasmissione. Il termine tradizioni viene usato... sia per indicare la diversità delle forme espressive, sia ciò che noi chiamiamo tradizioni confessionali...» (EO 6/1909). Cf anche COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE, «Un tesoro in vasi di argilla», nn. 14-37, in E.O. 7/3174-3197.

³⁰ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, n. 4.

³¹ Cf Eilert HERMS – Lubomir ZAK (a cura di), *Fondamento e dimensione oggettiva della fede secondo la dottrina cattolico-romana ed evangelico-luterana. Studi teologici*, Roma: Lateran University Press 2008; Id., *Sacramento e parola nel fondamento e contenuto della fede. Studi teologici sulla dottrina cattolico-romana ed evangelico-luterana*, Roma: Lateran University Press 2011; Sergio CARLETTO, *Salvezza ed ecumene. Il recente dibattito sulla dottrina della giustificazione per fede in Germania (1997-1999)*, Bologna: EDB 2003.

lico-luterana, anche se non completa, si può dire sia diventata più vera e più profonda, permettendo a ciascuna parte di testimoniare l'Evangelo in comune. Con questo documento congiunto, firmato dopo circa cinquecento anni, si può affermare che la divisione della Chiesa è stata in parte sanata e resa retroattiva. Il metodo adoperato per affrontare un aspetto cruciale della fede introduce di fatto che da entrambe le parti si è pronunciata una parola comune: ciò non significa dire la medesima cosa, così come unità non vuol dire uniformità. Dal dialogo, inteso come il parlarsi l'un l'altro, si è passati al discorso comune, al parlare insieme, al testimoniare insieme la medesima Buona Notizia.

Oltre che il metodo, va evidenziato anche il risultato raggiunto, le cui ripercussioni possibili e auspicabili potranno rivelarsi davvero riformatrici. La *Dichiarazione* sottolinea una testimonianza biblica centrale: «Solo per grazia nella fede salvifica di Cristo e non in base ai nostri meriti, noi veniamo accettati da Dio e riceviamo lo Spirito Santo, il quale rinnova i nostri cuori e ci abilita e chiama a compiere le opere buone» (n. 15). Essa, inoltre, conferma a ragione che i *partners* della *Dichiarazione* confessano insieme «che le opere buone – una vita cristiana nella fede, nella speranza e nella carità – seguono la giustificazione e sono frutti della giustificazione» (n. 37). Se il punto cruciale derivasse dal modo diverso di intendere la giustificazione, Lutero sarebbe convinto che ora non c'è più spazio per qualsiasi forma di separazione. In realtà la situazione è diversa, poiché è necessario approfondire le conseguenze e le implicazioni che derivano da questo passaggio storico: punto di partenza, più che di arrivo, realtà che si pone in forma di promessa più che di realizzazione. Tale condizione, tuttavia, non ne sminuisce il peso, poiché il cammino ecumenico rimane sempre sul filo teso del *già e non ancora*.

Il riconoscimento comune di questa *Dichiarazione* permette di modificare la reciproca valutazione delle differenti formulazioni dottrinali rispetto al dato di fede. È cresciuta la consapevolezza che molti aspetti controversi sono riconducibili a differenti sensibilità e preoccupazioni, di cui le tradizioni ecclesiali e teologiche si fanno interpreti. Nello stesso tempo si è recuperata la coscienza che i diversi approcci all'unico evento della fede possono avere un carattere complementare e reciprocamente arricchente. Se le posizioni diverse, fra sensibilità cattoliche e luterane, mantengono viva anche una certa tensione, ciò

non significa che si escludano a vicenda. Da un lato, infatti, i luterani interpretano il messaggio centrale della giustificazione insistendo sulla priorità assoluta della parola di Dio che salva l'uomo in Gesù Cristo, sottolineando il carattere incondizionato di questa Parola. Dall'altro lato il mondo cattolico, pur non negando questo aspetto importante, mostra una preoccupazione maggiore nel riconoscere l'efficacia della Parola che si manifesta nel rinnovamento e nella santificazione dell'essere umano. In questo quadro di sensibilità diverse si è dato origine a forme di pensiero e a linguaggi differenti.

Affermare la legittimità di principio di interpretazioni teologiche differenti della fede condivisa, non significa considerare automaticamente attendibile ogni dottrina. Una formulazione dottrinale, infatti, può essere considerata autentica soltanto dopo una puntuale verifica. Questa consiste nel mostrare la corrispondenza delle differenti enunciazioni rispetto al dato biblico e la loro reciproca compatibilità. Nello stesso tempo tali sensibilità diverse non soltanto possono diventare patrimonio di una tradizione cristiana, come riflesso delle esperienze storiche che hanno dato forma a questa sensibilità particolare, ma domandano di essere condivise con altre tradizioni cristiane per l'integrazione, la correzione e l'arricchimento reciproco. Nella *Dichiarazione* si segue un metodo preciso. A un'affermazione di fede comune segue il riferimento alle formulazioni tipiche delle due tradizioni, ciascuna delle quali viene descritta come una spiegazione legittima della stessa fede. Ciò che è proposto è il metodo di un "consenso differenziato"³², che si basa su una comune professione di fede che regge spiegazioni teologiche diverse.

Questa positiva apertura alla prospettiva di Lutero permette alla teologia cattolica e al dialogo ecumenico di beneficiare di un guadagno notevole, per approfondire ed esplicitare sempre meglio la dottrina della giustificazione. A questo proposito al centro della riflessione di Iammarrone sta la convinzione, sempre bisognosa di ulteriori approfondimenti, che:

«sia Lutero che Trento abbiano collocato sul piano della *formulazione teologica* la *medesima vera esperienza cristiana*, esprimibile e di fatto

³² Cf Paolo GAMBERINI, «Verso la piena comunione visibile. I frutti del consenso differenziato nel dialogo luterano-cattolico romano, Quaderno 4061», *La Civiltà cattolica* (2019) 408-420.

espressa in forma concisa e paradossale con la formula “giusto e al tempo stesso peccatore” (*simul iustus et peccator*). Le accentuazioni senza dubbio sono diverse, il linguaggio anche: in Lutero è decisamente esistenziale, spesso iperbolico, paradossale, a volte addirittura scioccante; nel Tridentino accentuatamente “oggettivo”, “descrittivo”, “sapienziale”, comunque, considerato nella sua integralità, vicino all’esperienza vissuta del giustificato. Nell’approccio e nel contesto linguistici propri a ognuno tuttavia, a nostro parere, è intesa ed espressa la medesima esperienza cristiana di fede con gli strumenti della riflessione teologica in forme che, *se bene intese*, sono accettabili sul piano dottrinale reciprocamente dalla Chiesa cattolica e dalla Confessione Luterana. Per questo, crediamo, la formulazione del Riformatore e quella di Trento *sono più che compatibili, perché nella sostanza, in profondità, intendono esprimere la medesima res*»³³.

³³ Giovanni IAMMARRONE, *Il dialogo sulla giustificazione. La formula “simul iustus et peccator” in Lutero, nel Concilio di Trento e nel confronto ecumenico attuale*, Padova: Messaggero 2002, pp. 157-158.