

La dottrina della giustificazione di Lutero è cattolica?

Osservazioni per il dialogo ecumenico sulla dottrina della giustificazione

Manfred Hauke*

1. Importanza del tema

Al centro della teologia di Martin Lutero si trova senza dubbio la dottrina della giustificazione per sola fede e per sola grazia¹. Ciò diventa chiarissimo negli *Articoli di Smalcalda* (1537), che sono considerati il suo testamento teologico e appartengono agli scritti confessionali luterani raccolti nel 1580 nel *Liber concordiae*². L'«articolo-principe», in rapporto alla redenzione in Gesù Cristo, è la giustificazione del peccatore per grazia unicamente mediante Cristo e mediante la fede. «Su questo articolo non si può cedere né venir meno in nulla [...] e su questo articolo si fonda tutto ciò che noi insegniamo e viviamo contro il papa, il diavolo e il mondo. Perciò dobbiamo esserne assolutamente certi e non ci è permesso dubitarne. Altrimenti tutto è perduto, e il papa e il diavolo e tutto ha ancora, contro di noi, la vittoria e il diritto»³.

* Professore ordinario di Dogmatica presso la Facoltà di Teologia di Lugano; e-mail: manfred.hauke@teologialugano.ch. Pubblicazioni scientifiche: www.manfred-hauke.de. Il presente saggio è la traduzione aggiornata dell'articolo apparso in tedesco *Ist Luthers Lehre von der Rechtfertigung katholisch? Anmerkungen zur ökumenischen Diskussion über die Rechtfertigung*, in *Theologisches* 46 (2016) 249-274 = Reinhard Dörner (ed.), „Ist denn Christus zerteilt?“ (1 Kor 1,13). *Kirkenspaltung – (k)ein Anlass zum Feiern*, Verlag Kardinal-von-Galen-Kreis e.V., Stadtlohn 2016, 63-96. Per la traduzione ringraziamo il dott. Giorgio Ghio.

¹ Cfr. B. LOHSE, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, 274.

² Cfr. K. BREUER, *Schmalkaldische Artikel*, in *Theologische Realenzyklopädie* 30 (1999) 214-221 (217); R. DECOT, *Schmalkaldische Artikel*, in W. THÖNISSEN (ed.), *Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde*, Freiburg i. Br. 2007, 1211.

³ *Articoli di Smalcalda*, tradotti dalla versione in lingua moderna di M. LUTHER, *Der große Katechismus. Die Schmalkaldischen Artikel* (Calwer Luther-Ausgabe, vol. 1), Stuttgart 1977, 181; versione originale (in tedesco e latino) in BSLK (= Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1998¹²) 415s.

Con la sua specifica dottrina della giustificazione Lutero è consapevole di opporsi al «papa», che vale qui globalmente per l'atteggiamento della Chiesa Cattolica. Nel dialogo ecumenico del secolo scorso ci si è innanzitutto sforzati, da parte cattolica, di attenuare la dottrina della giustificazione di Lutero nella sua opposizione alla dottrina cattolica e di «riportarla a casa» come dottrina «in realtà» cattolica. Questi sforzi hanno raggiunto il culmine il 31 ottobre 1999, quando dei rappresentanti della Federazione Luterana Mondiale e della Chiesa Cattolica, rappresentata dal cardinal Cassidy, hanno firmato ad Augusta una *Dichiarazione ufficiale comune* sulla dottrina della giustificazione (DCom, «Gemeinsame Offizielle Feststellung»). Questa firma confermava la cosiddetta *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione* del 1997 (DCong, «Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre») «nella sua globalità», sia pure alla luce di un'appendice allegata⁴. Secondo la DCom si è raggiunto un «consenso su verità fondamentali della dottrina della giustificazione»⁵. La precedente DCong, invece, spiega che si è raggiunto un consenso «sulle verità fondamentali della dottrina della giustificazione»⁶. Secondo la DCong ci sono ancora differenze di insegnamento, ma questi «sviluppi diversi» non sarebbero «più motivo di condanne dottrinali»⁷.

Bisogna qui tener conto che all'accordo di Augusta sono legati cinque diversi documenti: (1) la *Dichiarazione congiunta* del 1997, promossa dal Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani e dalla Federazione Luterana Mondiale; (2) la «risposta» vaticana del 1998, che solleva obiezioni ad essa (da parte del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani e della Congregazione per la Dottrina della Fede); (3) la *Dichiarazione ufficiale comune* del 1999 e (4) la sua appendice; (5) un documento del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani del 22 giugno 1999, secondo il quale la *Dichiarazione ufficiale comune* e la sua appendice non contengono alcun «rinneamento del passato», ma intendono compiere un «comune passo in avanti».

⁴ Cfr. i testi in *Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Alle offiziellen Dokumente von Lutherischem Weltbund und Vatikan* (Texte aus der VELKD 87/1999). Le traduzioni italiane in seguito sono nostre. Vedi anche A. MAFFEIS (ed.), *Dossier sulla giustificazione: la dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico* (Giornale di Teologia, 276), Brescia 2000.

⁵ DCong 40; DCom 1; cfr. DCong 5, 13, 43.

⁶ DCong 14, 40 (corsivo mio). Questa finezza sfugge alla traduzione di DCong di MAFFEIS, *Dossier sulla giustificazione*, 23-56 (che cambia la DCong 1997 con la formulazione della DCom 1999). Dopo la DCom il Cardinale Lehmann sottolinea la differenza: «Man hat bewusst nicht formuliert „Konsens in den Grundwahrheiten“, sondern hat artikellos und weniger bestimmt von einem „Konsens in Grundwahrheiten“ gesprochen» (K. LEHMANN, *Die Gemeinsame Erklärung als Meilenstein und Aufbruchssignal. Festvortrag zu zehn Jahre „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ am 31. Oktober 2009 in Augsburg*: Pressemitteilungen der Deutschen Bischofskonferenz, 31.10.2009, accessibile in www.dbk.de).

⁷ DCong 5; cfr. DCong 14.

Da questa complessa costellazione non si ricava alcuna risposta chiara alla domanda se la dottrina della giustificazione di Lutero sia cattolica o meno. Nel seguito occorrerà anzitutto dare un rapido sguardo alla dottrina della giustificazione di Lutero, così come alle principali tappe del dialogo ecumenico in proposito. In rapporto a ciò daremo un'occhiata al Concilio di Trento, il cui *Decreto sulla giustificazione* presuppone l'esame delle affermazioni centrali di Lutero e degli altri riformatori. Al termine tenteremo un bilancio della discussione in rapporto all'accordo di Augusta del 1999⁸, sullo sfondo del cinquecentesimo anniversario della Riforma nel 2017.

2. La dottrina della giustificazione di Lutero

La giustificazione riguarda la decisiva domanda dell'uomo circa la salvezza eterna: che si deve fare per superare il giudizio finale? Questa domanda è comune all'umanità intera e abbraccia tutto l'orizzonte della rivelazione biblica. Nel Nuovo Testamento la sua formulazione tipica si trova ovviamente nelle lettere dell'apostolo Paolo. Il tema della giustificazione è approfondito da Agostino, mentre nelle scuole teologiche medievali troviamo uno sviluppo sistematico con accentuazioni diverse. Martin Lutero pone al centro la giustificazione in modo nuovo. Per lui è decisiva la domanda: «Come posso trovare un Dio clemente?»⁹.

«In tutta la storia della teologia e del dogma era la prima volta che per un teologo la verità decisiva della fede cristiana si concentrava in questo modo su un determinato articolo»¹⁰.

La specifica risposta di Lutero si caratterizza per due formule: l'uomo diventa giusto davanti a Dio soltanto per grazia (*sola gratia*) e soltanto per fede (*sola fide*). Secondo una testimonianza personale messa per iscritto più tardi (1545), Lutero inciampò su un passo della Lettera ai Romani secondo il quale nel Vangelo si manifesta la «giustizia di Dio» (Rm 1,17): egli aveva odiato Dio che nella sua giustizia punisce il peccatore; quando rifletté su ciò che segue nello stesso versetto, tuttavia, si schiuse per lui una nuova comprensione. «Vivrà colui che è giusto per la fede»: qui si trattava di quella giustizia «mediante la quale il giusto vive come per dono di Dio [...], cioè per la fede [...]». Così, mentre prima avevo odiato l'espressione «giustizia di Dio», con quale amore lodavo ora quel concetto a me dolcissimo; così quel passo paolino

⁸ Nel presente articolo si riprende e sviluppa materiale di uno studio già pubblicato: M. HAUKE, *Die Antwort des Konzils von Trient auf die Reformatoren*, in A. ZIEGENAUS (ed.), *Der Mensch zwischen Sünde und Gnade. Theologische Sommerakademie Diessen 2000*, Buttenwiesen 2000, 75-109.

⁹ Sulla lotta interiore di Lutero, cfr. LOHSE, *Luthers Theologie*, 97-110.

¹⁰ LOHSE, *Luthers Theologie*, 275.

divenne per me la porta del Paradiso. Poi lessi Agostino nel *De spiritu et littera*, dove, contro ogni aspettativa, scoprii che anch'egli comprende la giustizia di Dio in modo simile: [vale a dire come] quella giustizia di cui Dio ci riveste quando ci giustifica»¹¹.

Che in Rm 1,17 si tratti della giustizia come dono gratuito di Dio non è una scoperta di Lutero, ma l'interpretazione corrente dell'esegesi cattolica anche nel Medio-evo¹². L'uomo, in definitiva, non diventa giusto con i propri sforzi, con le sue opere, ma per grazia di Dio. Su questa base, nel 1939-40 Joseph Lortz, nella sua opera classica sulla Riforma in Germania, poté sostenere che Lutero, nella sua battaglia contro la giustizia delle opere, avrebbe abbattuto in se stesso un cattolicesimo che non era più tale¹³.

Più avanti, tuttavia, Lortz attenua la sua osservazione: «Ma la sua scoperta è qualcosa di più; altrimenti sarebbe... cattolica! Essa è nuova nel senso dell'eresia riformata, che va molto più lontano. Poiché Lutero non ricavò la sua interpretazione da una visione complessiva cattolica, come gli esegeti cattolici medievali, ma incluse in essa l'annientamento della forza di volontà dell'uomo e la costituzione dell'uomo come solo-peccato». Da qui consegue per Lutero un'«esasperata contrapposizione tra Legge e Vangelo»¹⁴.

Secondo Lutero, nella giustificazione è esclusa qualsiasi cooperazione dell'uomo. Quanto sia forte questo rifiuto appare da alcune massime polemiche che vengono infilate dalle liste di errori compilate da controversisti cattolici; per esempio: «Guardiamoci dai peccati, ma tanto più dalle opere buone»; «Quanto più sei criminale, tanto più rapidamente Dio infonde in te la sua grazia»; «Cristo non è un legislatore»¹⁵. La Lettera di Giacomo, secondo la quale «l'uomo è giustificato a motivo delle opere e non soltanto per la fede» (Gc 3,24), è definita da Lutero una «lettera di paglia», che egli esclude dal canone biblico e relega in un'appendice¹⁶. Più tardi egli sottolinea sì che le opere buone sono necessario frutto della fede, ma contesta energicamente che le opere di carità abbiano un ruolo nella giustificazione stessa¹⁷. Nella giustificazione l'attività umana non è inclusa, ma esclusa: Dio solo opera la salvezza, e il libero

¹¹ WA 54, 185s.; adattamento linguistico in LOHSE, *Luthers Theologie*, 105.

¹² Cfr. J. LORTZ, *Die Reformation in Deutschland*, nuova edizione immutata, Freiburg i. Br. 1982⁶, 183 (tr. it. *La Riforma in Germania*, 2 voll., Milano 1971; 1981); LOHSE, *Luthers Theologie*, 109s.

¹³ LORTZ 176.

¹⁴ LORTZ 183s.

¹⁵ Cfr. V. PENÜR, *Zur Verurteilung der reformatorischen Rechtfertigungslehre auf dem Konzil von Trient*, in *Annuaire Historiae Conciliorum* 8 (1976) 407-428 (420), dove si cita WA (= Weimarer Ausgabe) 6, 378, 13-16; WA 10 I 2, 326; WA 2, 494, 9s.

¹⁶ Cfr. M. RUOKANEN, *Doctrina divinitus inspirata. Martin Luther's position in the ecumenical problem of biblical inspiration*, Helsinki 1985, 108s.; A. ZIEGENAUS, *Kanon. Von der Väterzeit bis zur Gegenwart* (HDG I/3a, II parte), Freiburg i. Br. 1990, 206s.

¹⁷ Cfr. LOHSE, *Luthers Theologie*, 281-283.

arbitrio dell'uomo è in ciò puramente passivo, come Lutero mette in risalto contro Erasmo¹⁸.

Accanto alla passività dell'uomo sta la sua radicale peccaminosità, che non si modifica nemmeno con il Battesimo: l'uomo è *simul iustus et peccator*, contemporaneamente giusto e peccatore. Con il Battesimo comincia sì un processo di santificazione che fa regredire il peccato, ma il Battesimo in quanto tale non trasforma l'uomo interiormente mediante un'infusione della grazia. L'uomo rimane sempre peccatore (anche immediatamente dopo il Battesimo), giacché Lutero equipara l'inclinazione al male (o concupiscenza) al peccato stesso. La grazia appare come favore divino che rimane esterno all'uomo, non come grazia creata partecipata all'anima umana come principio ontologico¹⁹.

La valutazione di Lortz appena citata, secondo la quale la scoperta riformatrice di Lutero sarebbe in realtà propria del cattolicesimo originario, coglie nel segno per quanto riguarda la giustizia divina come dono, ma mal si concilia con il ruolo della grazia che esclude la collaborazione umana e nemmeno con la specifica caratterizzazione della fede. Per quest'ultimo punto è importante il fondamentale studio di Paul Hacker, pubblicato nel 1966 con una benevola prefazione di Joseph Ratzinger: *Das Ich im Glauben bei Martin Luther* (L'io e la fede in Martin Lutero)²⁰. Hacker mostra che Lutero, «per quanto riguarda ciò che propriamente giustifica nella fede, ha sostenuto non la sua relazione con Dio o con Cristo soltanto, ma il ripiegamento dell'atto di fede sull'io della fede»²¹. Nelle sue lezioni sulla Lettera agli Ebrei (1517-'18), per esempio, il riformatore afferma: «Uno non ottiene la grazia perché viene assolto, battezzato, cresimato o perché riceve la comunione, ma perché crede che, mentre viene assolto, battezzato, cresimato o si comunica, ottiene la grazia»²². In altre parole, l'uomo è giustificato se crede di essere giustificato; la fede coincide con la personale certezza di essere salvi. Questa «fede nella propria fede»²³ si rispecchia anche negli scritti confessionali luterani, come la *Confessio Augustana*: noi diventiamo «giusti dinanzi a Dio [...] per grazia [concessa] in considerazione di Cristo mediante la fede,

¹⁸ Cfr. LOHSE, *Luthers Theologie*, 178-187.

¹⁹ Cfr. LOHSE, *Luthers Theologie*, 277-280; L. SCHEFFCZYK, *Die Heilsverwirklichung in der Gnade. Gnadenlehre* (Katholische Dogmatik VI), Aachen 1998, 160-162, 486s.; G. BAUSENHART, *Simul iustus et peccator. Zum römischen Einspruch gegen die „Gemeinsame Erklärung zwischen der katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund über die Rechtfertigungslehre“*, in *Catholica* 53 (1999) 122-141 (126-136); G. IAMMARRONE, *Il dialogo sulla giustificazione. La formula "simul iustus et peccator" in Lutero, nel Concilio di Trento e nel confronto ecumenico attuale*, Padova 2002, 27-67.

²⁰ P. HACKER, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*, Graz e al. 1966 (traduzione inglese: *The ego in faith: Martin Luther and the origin of anthropocentric religion*, Chicago 1970).

²¹ HACKER 29.

²² WA 57, 169s.; adattamento linguistico in HACKER 207.

²³ HACKER 62.

così noi crediamo che Cristo ha sofferto per noi e che il peccato ci è perdonato in considerazione di lui»²⁴. Già il cardinal Caetano, nel dibattito con Lutero ad Augusta nel 1518, vide in ciò un nuovo ed erroneo concetto di fede, che il riformatore doveva ritrattare. Lutero riteneva però di «dover mantenere in ogni caso» questa fede «riflessiva» (come la chiama Hacker, cioè ripiegata su se stessa). «È dunque il nuovo concetto di fede che provocò la rottura con la Chiesa Cattolica»²⁵.

L'idea complessiva della "scoperta riformatrice" comprende dunque non solo il riconoscimento del fatto che Dio ci fa grazia per libera benevolenza, ma anche la distorsione del concetto di fede, l'esclusione della libera cooperazione del credente e la negazione della grazia creata inerente al battezzato. Se consideriamo questa idea complessiva, il principio fondamentale di Lutero non risulta "cattolico", ma anomalo e fuorviante.

3. Ecumenismo e verità nella dottrina della giustificazione

L'opera in due volumi di Joseph Lortz, *La Riforma in Germania*, apparsa per la prima volta nel 1939-40, secondo il giudizio del suo allievo Erwin Iserloh ha «contribuito in modo essenziale al cambiamento di clima nel rapporto tra le confessioni»²⁶. Lortz – sentenza il teologo evangelico Walter Mostert – «evidenzia le disfunzioni ecclesiali, religiose e teologiche e le confronta con la profonda serietà religiosa e la fermezza di fede di Lutero. [...] il cattolicesimo che Lutero apprese e in cui, come seguace della *via moderna*, fu teologicamente formato non era più, per Lortz, genuinamente cattolico»²⁷.

Le menzionate osservazioni di Lortz sono del tutto corrette. «All'Università di Erfurt, come pure nel locale convento agostiniano, in cui Lutero entrò nel 1505, dal punto di vista filosofico e teologico predominava l'ockhamismo»²⁸. Il francescano inglese Guglielmo di Ockham è considerato il fondatore della cosiddetta *via moderna*, caratterizzata dai principi filosofici del nominalismo. Per i nominalisti i concetti sono puri nomi (*nomina*) che non esprimono nulla sull'essenza delle cose²⁹. Dato che il nominalismo gnoseologico indebolisce il nesso naturale tra Dio e la creazione,

²⁴ CA IV (BSLK 56).

²⁵ HACKER 58.

²⁶ E. ISERLOH, *Lortz, Joseph*, in *Theologische Realenzyklopädie* 21 (1991) 466-468 (467).

²⁷ W. MOSTERT, *Luther III. Wirkungsgeschichte*, in *Theologische Realenzyklopädie* 21 (1991) 567-594 (582).

²⁸ LOHSE, *Luthers Theologie*, 30.

²⁹ Cfr. F. HOFFMANN, *Nominalismus I*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 6 (1984) 874-884.

Ockham accentua in modo eccessivo l'onnipotenza divina. Dio dimostra la sua grazia nell'accettare l'uomo, pur non accettando le opere dell'uomo naturale. Qui non è determinante lo stato (*habitus*) di grazia santificante, ma il beneplacito divino, che «può apparire arbitrario»³⁰. A Erfurt le opinioni di Ockham furono mitigate per la mediazione delle opere di Gabriel Biel († 1495), ma ebbero comunque tutto il loro influsso³¹.

Ciò che è problematico, nella presentazione di Lutero da parte di Lortz, è ovviamente l'impressione, trasmessasi nella storia della ricezione, che la “scoperta riformatrice” di Lutero sia nel nocciolo cattolica. A sfavore vanno messe in campo anzitutto le intuizioni di Paul Hacker, che offre un'idea più completa del concetto di fede in Lutero. Nella prefazione al libro di Hacker su *L'io e la fede in Martin Lutero*, nel 1966 Joseph Ratzinger scrive che nell'impegno per l'unità dei cristiani c'è di mezzo la verità. Da un «ecumenismo della rassegnazione [...], che considera fuori moda litigare ancora per la verità», «la cristianità non avrebbe più nulla da sperare: esso annuncerebbe la sua fine, poiché una pace che poggiasse sulla rinuncia alla verità rappresenterebbe al contempo il cimitero della fede. Perciò nella passione per la verità che anima questo libro c'è un fermento che può solo rendere servizio al dialogo ecumenico»³².

Lo stesso Joseph Lortz sarebbe d'accordo. Egli si impegnò a «dire la verità nella carità» (Ef 4,15). Come spiega Iserloh, Lortz vedeva «nella consunzione della sostanza della fede e nella sfocatura teologica oggi sempre più estesa un grave peso per il dialogo ecumenico». Nella sua ultima pubblicazione, del 1975, si pone la domanda: «Ecumenismo senza verità?». In questo contesto indica il pericolo di un'«autodissoluzione» dell'ecumenismo mediante forme diverse di secolarizzazione³³.

La sfocatezza e la consunzione dell'esigenza di verità appaiono chiaramente in due influenti contributi che hanno avuto un influsso durevole sui colloqui ecumenici riguardo alla giustificazione. Il documento consensuale pubblicato nel 1986 da Karl Lehmann e Wolfhart Pannenberg con il titolo *Condanne dottrinali: dividono la Chiesa?* ha “fatto da padrino” alla *Dichiarazione congiunta*³⁴. Nella conclusione sulla giustificazione si afferma che «le dichiarazioni di condanna del XVI secolo» non toccherebbero «più il partner di oggi con l'effetto di separarlo dalla Chiesa»; ci sarebbero «aspirazioni» comuni, anche se i partner non riuscissero ad aderire al modo di pensare e di esprimersi l'uno dell'altro. Ci sarebbero sì delle differenze, ma

³⁰ LOHSE, *Luthers Theologie*, 32.

³¹ Cfr. LOHSE, *Luthers Theologie*, 32s.

³² J. RATZINGER, *Vorwort*, in HACKER, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*, 7-9 (9).

³³ ISERLOH, *Lortz*, 468.

³⁴ Cfr. LEHMANN (1998) 14s.

non questioni decisive che rendessero impossibile la comunione ecclesiale³⁵. Questo modello dell'ecumenismo, che rinuncia alla professione comune della verità completa nella fede, è caratterizzato dalle voci "consenso differenziato" oppure "diversità riconciliata". Tali espressioni vengono dalle discussioni all'interno del protestantesimo e hanno trovato un'espressione esemplare nell'Accordo di Leuenberg (*Leuenberger Konkordie*)³⁶.

Da parte cattolica, il discorso sulle aspirazioni comuni che, nonostante notevoli divergenze, avrebbero un effetto non divisivo compare per la prima volta con un grande impatto pubblico nella tesi di dottorato di Hans Küng³⁷. La Facoltà Teologica Cattolica di Tubinga ha perciò protestato per il fatto che un suo ex-membro non sia stato invitato alle celebrazioni di Augusta³⁸. Nella sua dissertazione, data alle stampe nel 1957, Küng compara la dottrina della giustificazione del Concilio di Trento con quella di Karl Barth, la cui teologia porta i principi dei riformatori alle estreme conseguenze e in più di un punto (nonostante considerevoli differenze) è molto più radicale e coerente di quella di Lutero. Küng perviene però alla conclusione che tra Karl Barth e il Concilio di Trento ci sarebbe una «sostanziale concordanza»³⁹, sebbene ci siano, nel teologo di Basilea, «tendenze» pericolose, come per esempio il fatto di non valutare sufficientemente il reale stato di giustizia o quello di rifiutare la possibilità di una crescita nella grazia⁴⁰. In una postfazione del 1964 Küng dice addirittura che «tra la dottrina barthiana della giustificazione e quella cattolica ci sono differenze, e differenze considerevoli [...]. Il risultato della mia ricerca, tuttavia, non affermava una concordanza totale, ma una "concordanza sostanziale", vale a dire una concordanza che in questo punto non permette una divisione della Chiesa»⁴¹.

Secondo l'evangelico Alister McGrath, storico del dogma, esperto di fama mondiale in storia della dottrina della giustificazione, il lavoro di Küng ha semplicemente

³⁵ K. LEHMANN – W. PANNENBERG (ed.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, Tl. 1, *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Freiburg i. Br.-Göttingen 1986 (1988³), 74s.

³⁶ Vedi M. HAUKE, *Der eine Glaube als Grundlage des katholischen Ökumenismus. Sinn und Unsinn der Redeweise von der „versöhnten Verschiedenheit“*, in R. DÖRNER (ed.), *„Die Furcht des Herrn ist der Anfang der Weisheit“* (Spr 1,7), Gescher 2003, 55-77.

³⁷ Così anche H. WAGNER, *Articulus stantis et cadentis: Die Rechtfertigung des Sünders*, in H. J. URBAN – H. WAGNER (edd.), *Handbuch der Ökumenik*, Paderborn 1987, III/2, 16-27 (19); A. MAFFEIS, *La dottrina della giustificazione da K. Barth a oggi*, in G. ANCONA (ed.), *La giustificazione*, Padova 1997, 113-194 (180-186); Id., *Giustificazione. Percorsi teologici nel dialogo tra le Chiese*, Cinisello Balsamo 1998, 25-33; LEHMANN (1998) 9s.

³⁸ Die Tagespost, 4 settembre 1999, 6.

³⁹ H. KÜNG, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1964⁴, 276 (tr. it. *La giustificazione* [Biblioteca di teologia contemporanea, 2], Brescia 1969).

⁴⁰ KÜNG 271.

⁴¹ KÜNG 365.

mostrato (cosa che non rappresenta alcuna novità) che Barth e Trento rifiutano entrambi il pelagianesimo (secondo il quale l'uomo si salva per i suoi sforzi). Ma i punti decisivi della controversia rimangono: l'essenza della giustificazione, la cooperazione del libero arbitrio e la certezza della salvezza⁴².

Un metodo del tutto simile a quello di Küng segue la tesi di dottorato, curata da Heinrich Fries, di Otto Hermann Pesch (1931-2014), che nel 1967 confronta tra loro la dottrina della giustificazione di Tommaso d'Aquino e quella di Martin Lutero. Pesch giunge alla stupefacente conclusione che Tommaso d'Aquino e Lutero insegnerebbero in realtà la stessa cosa, dato che esprimerebbero la stessa aspirazione (che cioè Dio si avvicini all'uomo) e si servirebbero solo di modi espressivi diversi⁴³. Esattamente questo modello si ritrova poi nel documento *Condanne dottrinali: dividono la Chiesa?*, in cui la parte sulla giustificazione si richiama soprattutto a Pesch⁴⁴. Secondo

⁴² A. E. McGRATH, *Justification: Barth, Trent, and Küng*, in *Scottish Journal of Theology* 34 (1981) 517-529 (517): «It is questionable whether Küng has demonstrated anything more than that Barth and the Roman Catholic *magisterium* share a common anti-Pelagian, Christocentric theology of justification. It is relatively easy to reach agreement on these matters; however, they do not exhaust the issues involved in justification. We propose to show that there are four points on which Barth and Trent are in fundamental disagreement, and that Küng's discussion on them is inadequate. These points are: the nature of justification; the freedom of the will; the nature of election; and the assurance of salvation». McGrath aggiunge qui la dottrina barthiana dell'elezione, parimenti evitata da Küng, la quale ovviamente non è tipica della tradizione riformata.

Ulteriori critiche globali al lavoro di Küng si trovano fra l'altro in H. STIRNIMANN, *Rechtfertigung in dialektischer Besinnung*, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 4 (1957) 317-322; J. RATZINGER, in *Theologische Revue* 54 (1958) 30-35; J.L. WITTE, *Ist Barths Rechtfertigungslehre grundsätzlich katholisch?* in *Münchener Theologische Zeitschrift* 10 (1959) 38-48; McGRATH (1986) 222s., nota 2 (bibliografia): «failure to deal with the decree in its proper historical perspective»; G. COLZANI, *La dottrina della giustificazione alla prova della storia. La proposta barthiana e il dibattito ecumenico*, in J. M. GALVÁN (ed.), *La giustificazione in Cristo*, Città del Vaticano 1997, 35-60 (46s.) (bibliografia); C. J. MALLOY, *Engrafted into Christ. A Critique of the Joint Declaration* (American University Studies VII, 233), New York et al. 2005, 125-143. Cfr. pure (in prospettiva positiva) B. NEUMANN, «Rechtfertigung». *Anregungen zu einer Relecture von Hans Kungs Buch über die Rechtfertigungslehre*, in *Catholica* 54 (2/2000) 136-139. Sulla dottrina barthiana della giustificazione, cfr. ancora McGRATH (1986) 170-184; P. O'CALLAGHAN, *Fides Christi. The Justification Debate*, Dublin 1997, 195-197.

⁴³ O. H. PESCH, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Mainz 1967 (nuova edizione: 1985); Tommaso e Lutero, «in realtà, in nessun punto arrivano a un contrasto tale da comportare inevitabilmente, e quindi rettamente, un reciproco anatema»; essi pensano «in una concettualità diversa, se non contraddittoria, ma con intenzioni teologiche comuni»; ciò sarebbe una «legittima pluralità di articolazioni dell'unico e ultimamente ineffabile mistero di Dio che si accosta all'uomo» (949!). Per gli effetti di questa posizione, cfr. l'elogio in WAGNER (1987) 19s.; LEHMANN (1998) 10; MAFFEIS (1998) 19-25.

⁴⁴ Cfr. F. BEISSER, *Die Rechtfertigungslehre des Tridentinums und seine Interpretation*, in THEOLOGISCHER KONVENT AUGSBURGISCHEN BEKENNTNISSES (ed.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, Hannover 1990, 34-48 (35); G. MARTENS, *Die Rechtfertigung des Sünders – Rettungsbandeln Gottes oder historisches Interpretament? Grundentscheidungen lutherischer Theologie und Kirche bei der Behandlung des Themas "Rechtfertigung" im ökumenischen Kontext*, Göttingen 1992, 276, nota 38; cfr. pure la lista dei collaboratori in K. LEHMANN – W. PANNENBERG (ed.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, Tl. 1, *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, 173.

questo teologo lo scontro tra Trento e i riformatori fu «di gran lunga» solo una «lite sui termini»⁴⁵, un coacervo di «malintesi». Ovviamente Pesch deve qui ritrattare il senso contenuto nei testi in nome di «interessi» superiori: non si dovrebbe leggere il Concilio di Trento come un «arsenale di affermazioni dogmatiche immodificabili»; la risposta vaticana alla Dichiarazione comune appare perciò, nella prospettiva dell'ex-domenicano, come un'espressione di «fondamentalismo confessionale»⁴⁶.

Sul metodo tracciato da Küng, Pesch e altri bisogna osservare quanto segue: nella comparazione del Concilio di Trento con le dottrine dei riformatori non si tratta di «aspirazioni» comuni stabilite dai teologi di oggi in modo estremamente nebuloso e variabile; ciò che è determinante è il rispettivo significato delle dottrine, che non può essere ridotto a superiori principi generali⁴⁷. Con il metodo di Küng e Pesch accade come con il direttore di uno zoo che ordina un elefante dall'Africa. Gli viene invece consegnato un topo. Quando si lamenta del fatto, interviene il corriere «ecumenico», che spiega: «Ma cosa vuole? Stia sereno! Topi o elefanti, in fondo è lo stesso! In ogni caso, sono mammiferi grigi!». Con un metodo del genere la Chiesa può concordare con qualsiasi gruppo e su qualsiasi tema sulla base di un qualche denominatore comune. Jörg Baur parla qui di «ecumenismo della seppia, che nelle questioni nasconde il precipizio con un fumo azzurro, non consente alcun progresso, ma conduce inevitabilmente solo nell'*impasse* di nuove controversie»⁴⁸.

Un esempio di conciliazione degli opposti è l'appendice della *Dichiarazione comune* con le sue osservazioni sul principio *simul iustus et peccator*. Anzitutto si sottolinea che la giustificazione stabilisce una nuova creazione in Cristo. «In questo senso, i giustificati non rimangono peccatori». D'altro canto c'è «il costante pericolo proveniente dal potere del peccato e dalla sua efficacia nel cristiano. Perciò luterani e cattolici possono comprendere insieme il cristiano come *simul iustus et peccator*, fatti salvi i diversi approcci a questo ambito tematico, come si spiega nella *Dichiarazione congiunta* (29-30)» (Appendice, 2 A).

⁴⁵ O. H. PESCH, *Trient und das ökumenische Gespräch heute – eine katholische Perspektive*, in KATHOLISCHE AKADEMIE HAMBURG (ed.), *Das Konzil von Trient im ökumenischen Gespräch*, Hamburg 1996, 71-118 (108); cfr. pure il medesimo autore in O. H. PESCH – A. PETERS, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1994³ [= 1981] 169-209 (208s.): «La dottrina di Trento» non contraddice «oggettivamente la Riforma e salvaguarda le sue richieste nella cornice della forma linguistica tradizionale»; ID., *Kernpunkte der Kontroverse. Die antireformatorischen Lebrentscheidungen des Konzils von Trient (1545-1563) – und die Folgen*, in B. J. HILBERATH – W. PANNENBERG (edd.), *Zur Zukunft der Ökumene. Die "Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre"*, Regensburg 1999, 24-57.

⁴⁶ PESCH (1999) 50s.

⁴⁷ Cfr. CONCILIO VATICANO I, DH 3020. 3043; L. SCHEFFCZYK, *Fondamenti del dogma. Introduzione alla dogmatica* (Dogmatica cattolica 1), Città del Vaticano 2010, 200-202.

⁴⁸ J. BAUR, *Einig in Sachen Rechtfertigung? Zur Prüfung des Rechtfertigungskapitels der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen: "Lehrverurteilungen – kirchentrennend?"*, Tübingen 1989, 23.

In base alle prime affermazioni si potrebbe pensare che il Battesimo cancelli realmente qualsiasi peccato. Ma subito si aggiunge che sussistono sempre “approcci” diversi a tale questione. In ciò rientra l’affermazione secondo cui, per i luterani, il Battesimo non toglie affatto l’«avversione a Dio», che «in quanto tale» sarebbe «veramente peccato»; nel giustificato sarebbe soltanto un «peccato tenuto a freno» (DCong 29). Il Concilio di Trento sottolinea al contrario che la concupiscenza che permane dopo il Battesimo non è affatto «veramente e propriamente peccato» (DH 1515). Qui non si tratta più di “approcci” diversi, ma di affermazioni contraddittorie. Il teologo evangelico Reinhard Flogaus ritiene che questo tipo di intesa sia un «mero compromesso di formula». In questo punto, l’appendice alla *Dichiarazione comune* non è «in alcun modo andata oltre i risultati della *Dichiarazione congiunta*. Che questo non sia ammesso apertamente, ma coperto con una nebbia retorica [...], è sospetto»⁴⁹.

4. Il Concilio di Trento come criterio

4.1. Importanza del Concilio

Se le opinioni di Lutero sulla giustificazione concordino o meno con la fede cattolica appare anzitutto da un confronto con il Concilio di Trento. A differenza di diversi documenti consensuali ufficiali e ufficiosi (che non si intendono come definizioni dogmatiche), si tratta qui di definizioni di verità di fede: quando un concilio ecumenico condanna un errore con l’anatema, il contrario dell’errore ha valore di dogma.

Secondo l’evangelico Bernhard Lohse, storico della Chiesa, il Concilio di Trento è «il più importante concilio [...] dei primi sedici secoli della storia ecclesiastica». I concili della Chiesa antica hanno certamente posto le fondamenta della formulazione sistematica della dottrina, ma a Trento la Chiesa «affrontò la sfida di fissare dogmaticamente questioni fondamentali della sua dottrina in modo quasi completo, mettendole al sicuro da fraintendimenti o deviazioni»⁵⁰. La questione fondamentale più importante, a causa della sfida posta dalla Riforma, era indubbiamente la dottrina della giustificazione, che il Concilio di Trento tratta in uno specifico ed esauriente decreto, il «capolavoro del Concilio»⁵¹. Secondo Hubert Jedin, autore di un’opera classica in quattro volumi sul Concilio di Trento, «il decreto sulla giustificazione,

⁴⁹ R. FLOGAUS, *Einig in der Rechtfertigungslehre? Historisch-kritische Exegese einer ökumenischen Konsenserklärung*, in Theologische Literaturzeitung 124 (1999) 1083-1107 (1094s.).

⁵⁰ B. LOHSE, *Die Haltung der Protestanten zum Trienter Konzil*, in KATHOLISCHE AKADEMIE HAMBURG (ed.), *Das Konzil von Trient im ökumenischen Gespräch*, Hamburg 1996, 37-70 (37).

⁵¹ J. MARTIN-PALMA, *Gnadenlehre. Von der Reformation bis zur Gegenwart* (Handbuch der Dogmengeschichte III/5b), Freiburg i. Br. 1980, 60.

lungamente e approfonditamente discusso», è «la chiave di tutti gli altri»⁵². Mai un testo conciliare fu più accuratamente elaborato⁵³. In una parola: per il nostro tema si tratta del documento centrale del più importante concilio della Chiesa Cattolica⁵⁴.

4.2. L'intenzione del Concilio di Trento

Il Concilio di Trento non è un inventario storico-critico delle opinioni di Lutero, che su singoli punti furono sottoposte a qualche modifica e si collocano accanto ad affermazioni di Melantone e Calvino con accentuazioni diverse. Il Concilio di Trento non ha l'intenzione di condannare delle persone, ma di stigmatizzare dottrine erronee, nonché (nel decreto sulla giustificazione) di esporre positivamente la dottrina cattolica.

La struttura portante dei decreti tridentini, sul piano dogmatico, sono i *Canones*, che respingono determinate tesi sulla prassi o sulla dottrina della Chiesa. Questo avviene nella forma dell'anatematismo: chi sostiene una determinata tesi si esclude da sé dalla Chiesa; se si tratta di dottrine di fede (come in tutti i canoni sulla giustificazione, senza eccezione), il contrario dell'eresia condannata va accolto come fede cattolica, quindi come dogma. In ciò non è determinante se l'eresia condannata è tipica dei luterani di ieri o di oggi, ma quanto affermato come contenuto della fede. Vengono condannate non solo affermazioni centrali dei riformatori, ma anche massime estreme che circolavano tra il popolo o addirittura tesi di carattere pelagiano respinte anche dai protestanti⁵⁵. Tuttavia è presa di mira anzitutto la dottrina luterana; a tesi

⁵² H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, II, Freiburg i. Br. 1957, 254 (tr. it. *Storia del Concilio di Trento*, II, Brescia 1974).

⁵³ Così si esprime J. LECLER, *Die dogmatischen Dekrete der sechsten und siebten Session*, in O. DE LA BROSSE – J. LECLER – H. HOLSTEIN, *Lateran V und Trient* (Geschichte der ökumenischen Konzilien 10), Mainz 1978, 321-355 (341).

⁵⁴ Per la storia e la valutazione sistematica della dottrina tridentina della giustificazione, cfr. soprattutto JEDIN II (1957); LECLER (1978, fr. 1975) 321-346; MARTIN-PALMA (1980) 48-66; A. MCGRATH, *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification II. From 1500 to the Present Day*, Cambridge et al. 1986 (ristampa 1991), 54-86 (e 221-226); P. O'CALLAGHAN, *Fides Christi. The Justification Debate*, Dublin 1997, 70-94 (bibliografia); ID., *Figli di Dio nel mondo. Un trattato di Antropologia teologica*, Roma 2013, 252-257; L. SCHEFFCZYK, *Die Heilsverwirklichung in der Gnade. Gnadenlehre* (Katholische Dogmatik VI), Aachen 1998, 166-174. 462-491.

⁵⁵ Per l'origine delle singole tesi condannate, cfr. O. H. PESCH, *Die Canones des Trienter Rechtfertigungsdekretes: Wen trafen sie? Wen treffen sie heute?*, in K. LEHMANN (ed.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, Tl. 2, *Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung*, Freiburg i. Br.-Göttingen 1989 (1995²), 243-282. Di fronte ai dati concreti, stupiscono gli artifici interpretativi dell'autore, secondo il quale le formulazioni colpirebbero normalmente Lutero (come, per esempio, nei canoni 7-9: 255), ma non la sostanza (come nei canoni 10-11: 259). I canoni 1-3 sono diretti contro opinioni pelagiane o semipelagiane, mentre gli errori condannati nei canoni 15-17 fanno pensare a Calvino; tutti gli altri respingono, in gran parte alla lettera, formulazioni di Lutero (citazioni testuali o reminiscenze di significato analogo: 4, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 21, 24, 25, 27, 28).

di origine calvinista si indirizzano soltanto gli anatematismi che trattano della predestinazione (canoni 15-17: DH 1565-1567).

Ciò che è nuovo, nel decreto sulla giustificazione, è che alle condanne è premessa un'esposizione positiva della dottrina di fede rifinita nel modo più preciso⁵⁶. In essa emerge una forte attenzione catechetica e pastorale. A livello linguistico si evita completamente la terminologia tecnica scolastica propria delle scuole teologiche; al posto di essa il decreto predilige formulazioni bibliche e agostiniane⁵⁷, pur senza ridurre, ovviamente, l'esigenza sistematica del pensiero. Ciò che si ha di mira è la comprensibilità della lingua anche per i "semplici" predicatori e catecheti, ma egualmente per la parte avversa protestante. «In questo magnifico decreto rivive la vera dottrina di Agostino, ma fondata sulla Scrittura e sorretta da due o tre secoli di riflessione teologica»⁵⁸. Si evita deliberatamente di definire questioni di scuola disputate all'interno del mondo cattolico, come quelle sorte specialmente tra tomisti e scotisti; l'intenzione è solo di respingere in generale gli errori (dei riformatori) relativi al tema⁵⁹.

Solo i trentatré anatematismi hanno un carattere strettamente dogmatico, ma per la loro comprensione sono importanti anche i sedici capitoli dottrinali precedenti. Essi si concludono con l'avvertimento che la dottrina cattolica della giustificazione «deve essere accolta da ognuno con ferma fede per essere giustificato» (DH 1550). Nel seguito si presentano e commentano brevemente le principali affermazioni. In un passo successivo ci si interesserà del trattamento dei dogmi tridentini nel più recente dialogo ecumenico.

4.3. Importanza del peccato originale

Ancor prima della redazione del documento sulla giustificazione (approvato il 13 gennaio 1547), troviamo un'importante affermazione sul nostro tema nel Decreto sul peccato originale, del 1546. Quattro dei cinque anatematismi, con parole di testi dottrinali della Chiesa antica, si scagliano contro il pelagianesimo, che negava il pec-

A differenza di Pesch, l'analisi dei canoni tridentini da parte della Facoltà Teologica Evangelica di Gottinga perviene a un risultato opposto: la dottrina evangelica afferma ciò che il Concilio di Trento respinge (nei canoni esaminati nello studio *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* [= LV]: 4-5, 7, 9-14, 23-24, 32-33 – con l'eccezione del canone 6 –, ma anche nei canoni omissi da LV: 18-21, 25-28 e 31: D. LANGE [ed.], *Überholte Verurteilungen?*, Göttingen 1991, 52-70). I punti centrali di questa analisi si trovano anche nella risposta ufficiale della VELKD a LV del 1994 (*Ökumenische Rundschau* 44, 1995, 100s.); cfr. O'CALLAGHAN (1997) 137s.

⁵⁶ Cfr. JEDIN II 201. 262s.

⁵⁷ Cfr. JEDIN II 203.

⁵⁸ LECLER 345.

⁵⁹ Cfr. JEDIN II 196. 263. Fa eccezione la condanna della tesi della doppia giustizia, sostenuta dal generale degli agostiniani Seripando, uno dei principali redattori del decreto (!).

cato originale, e contro gli anabattisti. Solo il quinto canone si rivolge contro Lutero quando confonde peccato e concupiscenza. Ricorrendo ad Agostino⁶⁰ si afferma che la concupiscenza è talvolta chiamata peccato da Paolo, ma questo non significa, ovviamente, «che in quanti sono rinati [nel Battesimo] essa sia veramente e propriamente peccato, bensì che proviene dal peccato e inclina al peccato. Chi però pensa il contrario: *anathema sit*» (DH 1515)⁶¹.

Con la distinzione agostiniana tra peccato e concupiscenza, indirizzata contro l'errata interpretazione dell'ex-agostiniano Lutero, il Concilio pone «la base per il futuro decreto sulla giustificazione»⁶². Tale fondamento si trova nella visione dell'uomo, inscindibilmente connessa con la dottrina della giustizia originale e del peccato originale: mentre per i riformatori l'uomo, a causa del peccato originale, è totalmente corrotto e rimane peccatore anche dopo il Battesimo, per la Chiesa Cattolica l'uomo è sì colpito dal peccato originale, ma la sua natura, creata buona, rimane in quanto tale inalterata: egli non è totalmente corrotto, bensì conserva un nucleo buono ed è capace di redenzione.

Riguardo alla situazione attuale bisogna ovviamente tener conto del fatto che oggi, in ambiente protestante, non di rado si nega il peccato originale a partire da una visione del mondo che, per le sue radici illuministiche, si avvicina talvolta al pelagianesimo, finendo così all'estremo opposto rispetto alle origini della Riforma. Per il protestantesimo moderno Wolfhart Pannenberg diagnostica un «annullamento» e un'«eliminazione della dottrina del peccato originale»⁶³. Prima di un dibattito ecumenico sulla giustificazione, gli odierni interlocutori dovrebbero accertarsi della realtà della giustizia originale e del peccato originale: nel XVI secolo entrambi i dati appartenevano, per cattolici e protestanti, al comune patrimonio di fede, cosa che oggi, purtroppo, non si può più affermare. Nel corrente dialogo ecumenico questo tema, stranamente, viene completamente stralciato⁶⁴, sebbene il significato della giustificazione, senza il peccato originale, penda per così dire nel vuoto⁶⁵.

⁶⁰ *De nupt. et conc.* I, 23, 25: (*concupiscentia*) modo quodam loquendi peccatum vocatur, quod et peccato facto est et peccatum, si vicerit, facit ...

⁶¹ Cfr. H. KÖSTER, *Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Reformation bis zur Gegenwart* (Handbuch der Dogmengeschichte II/3c), Freiburg i. Br. 1982, 51-54; MARTIN-PALMA 51-53; per Agostino: L. SCHEFF-CZYK, *Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus* (Handbuch der Dogmengeschichte II/3a, I parte), Freiburg i. Br. 1981, 218-221.

⁶² JEDIN II 136.

⁶³ W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, II, Göttingen 1991, 266 (tr. it. *Teologia sistematica*, II [Biblioteca di teologia contemporanea, 79], Brescia 1994).

⁶⁴ Cfr. le mere citazioni riportate in LEHMANN – PANNENBERG (1986), 36. 51s.

⁶⁵ L'importanza della dottrina del peccato originale è richiamata anche dalla reazione della Conferenza Episcopale Tedesca allo studio *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* (Die deutschen Bischöfe 52), Bonn 1994, 9: «Un accordo completo si realizzerà solo quando saranno chiarite le questioni relative a una diversa valutazione della giustizia originale e del peccato originale».

4.4. La cooperazione umana nella giustificazione

I sedici capitoli del Decreto sulla giustificazione si articolano su tre livelli, orientati all'esperienza dell'adulto (e non al Battesimo dei bambini, che dal punto di vista sistematico è un caso-limite): anzitutto è trattata la prima giustificazione, cioè la conversione dell'infedele e il suo accesso alla comunione con Cristo nella Chiesa (capp. 1-9); poi si considera la crescita e la conservazione della grazia della giustificazione (capp. 10-13); infine il Concilio descrive in che modo la grazia della giustificazione può essere perduta, come la si ottiene di nuovo e il merito fondato sulle opere buone compiute nella grazia (capp. 14-16)⁶⁶. Si tratta dunque della giustificazione in sé, della sua conservazione e crescita nonché del suo eventuale recupero, se necessario. Quale "filo rosso" che attraversa i tre stadi appare l'iniziativa divina che si rivolge liberamente all'uomo per amore, ma anche la cooperazione umana⁶⁷: «Dall'inizio alla fine viene chiaramente sottolineata la possibilità e la necessità della libera cooperazione dell'uomo alla propria salvezza»⁶⁸.

Il Concilio di Trento sottolinea per prima cosa, insieme con i riformatori, che l'umanità precristiana (pagani e giudei), a causa della prevaricazione di Adamo, è stata resa schiava del peccato, della morte e del diavolo (cap. I: DH 1521). «Chi dice che l'uomo può essere giustificato davanti a Dio mediante le sue opere, compiute con le forze della natura umana o per mezzo dell'insegnamento della legge, senza la grazia divina ottenuta mediante Cristo Gesù: *anathema sit*» (canone 1: DH 1551). La giustificazione stessa è qui definita un «trasferimento dallo stato in cui l'uomo nasce come figlio del primo Adamo allo stato di grazia e di adozione a figli di Dio [Rm 8,15] mediante il nuovo Adamo, il nostro Salvatore Gesù Cristo». Di seguito si sottolinea subito che la giustificazione non può avvenire senza il Battesimo o il desiderio di esso (cap. IV: DH 1524); questo desiderio (*votum*), sulla base di Tommaso d'Aquino, può anche essere inteso come *votum implicitum*, cioè come incluso nella disposizione amorosa a compiere la volontà di Dio⁶⁹. Con il riferimento al sacramento del Battesimo entra in gioco la comunità ecclesiale, che non può essere sganciata dalla giustificazione individuale.

Con i riformatori il Concilio professa che l'uomo non può operare la giustificazione con le proprie forze, ma può riceverla solo da Dio. Le strade si separano a proposito della libera cooperazione dell'uomo, che inizia già nella preparazione alla giustificazione. La chiamata divina, che sollecita e prepara interiormente l'uomo,

⁶⁶ Cfr. JEDIN II 260-262.

⁶⁷ Cfr. SCHEFFCZYK, *Gnadenlehre* 465s.

⁶⁸ LECLER 245.

⁶⁹ Un importante testo di Tommaso si trova in *STb* I-II, q. 89, a. 6. Cfr. pure O. SEMMELROTH, *Votum sacramenti*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*² 10 (1965) 898s.; CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium* 16.

precede sempre la risposta umana: è indispensabile la grazia preveniente (*gratia praeveniens*; cap. V: DH 1525); senza di essa non possiamo «credere, sperare e amare, o fare penitenza, come è necessario» (canone 3: DH 1553). Chi però «dice che il libero arbitrio dell'uomo, mosso e sollecitato da Dio, non coopera affatto, con il proprio consenso a Dio che lo sollecita e lo chiama, a disporsi e prepararsi ad ottenere la grazia della giustificazione, e che esso, qualora lo volesse, non può opporvisi, ma come un essere inanimato non fa assolutamente nulla e si comporta in modo puramente passivo: *anathema sit*» (canone 4: DH 1554). «Ci si riferisce chiaramente alla dottrina di Lutero circa la sola efficacia dell'azione divina nell'evento della giustificazione»⁷⁰. La contraria posizione protestante è illustrata dalla *Formula concordiae*, che fa parte degli scritti confessionali luterani: l'uomo «non può fare assolutamente nulla [...] per la propria conversione e, in questo caso, è molto peggio di una pietra o di un masso, giacché si oppone alla parola e alla volontà di Dio finché Dio non lo risuscita dalla morte dei peccati, lo illumina e rinnova»⁷¹.

Sulla stessa scia si muove la scomunica successiva, che condanna un'affermazione di Lutero già elencata nel 1520 nella bolla *Exsurge Domine* (DH 1486): «Chi dice che il libero arbitrio dell'uomo, dopo il peccato di Adamo, è stato perduto e annientato, o che si tratta solo di un'espressione, ovvero di un'espressione senza contenuto reale, e infine di una finzione introdotta nella Chiesa da Satana: *anathema sit*» (canone 5: DH 1555).

4.5. Significato e importanza della fede

È importante, poi, la presa di posizione rispetto alla formula luterana della giustificazione «per sola fede» (*sola fide*). La formula non è respinta in quanto tale, dato che può anche essere compresa in senso retto e che, fra l'altro, si trova in Tommaso d'Aquino⁷². Quando l'Aquinate parla della fede come fondamento della giustificazione, intende la fede informata dall'amore di Dio e del prossimo, la *fides caritate formata*⁷³.

⁷⁰ PESCH, *Canones* 250 (in riferimento alla *Disputatio de homine* di Lutero, 1536, Tesi 35s.).

⁷¹ BSLK 896, 1-7.

⁷² *Expositio in Ep. I ad Timotheum*, cap. 1, lect. 3: la speranza della giustificazione non poggia sui comandamenti, *sed in sola fide*. Cfr. H. KÜNG, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1964⁴ (cfr. pure TB-Ausgabe, München 1986⁵), 243s., il quale sottolinea ovviamente (nonostante i suoi tentativi di livellamento) che non è la formula in sé che conta, ma il suo significato.

⁷³ Cfr. *STh* I-II, q. 113, a. 4, ad 1 (fra l'altro). L'intera *quaestio* 113 tratta in modo luminoso della giustificazione del peccatore. Fede e carità non sono qui semplicemente «manifestazioni» della grazia nella ragione e nella volontà (contro O.H. Pesch: ID.-A. PETERS, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1994³ [= 1981], 192s.), bensì movimenti del libero arbitrio sollecitati dalla grazia; in particolare, la fede è «un movimento della libera autodeterminazione verso Dio» (*motus liberi*

Questo non è però il senso della tesi luterana, che identifica la fede con la certezza della salvezza ed esclude la carità (con le opere che le sono proprie) dall'evento della giustificazione.

Per quanto riguarda il concetto di fede, il Concilio si volge «contro la vana fiducia degli eretici»: i peccati non sono rimessi a chi «si vanta della fiducia e della certezza della remissione dei suoi peccati e si appoggia unicamente su di essa» (cap. IX: DH 1533). «Chi dice che la fede giustificante non è altro che la fiducia nella misericordia divina che rimette i peccati per riguardo a Cristo, o che è solo mediante questa fiducia che siamo giustificati: *anathema sit*» (canone 12: DH 1562). Per la remissione dei peccati non è necessario credere che i peccati siano rimessi (cfr. canone 13: DH 1563). Possiamo certo avere una certezza morale di essere uniti a Dio nella grazia. Ciò che il Concilio prende qui di mira è solo quella «certezza di fede in cui non può trovarsi alcuna illusione» (cap. IX: DH 1534)⁷⁴. «Chi dice che l'uomo è assolto e giustificato dai suoi peccati perché crede fermamente di essere assolto e giustificato [...]: *anathema sit*» (canone 14: DH 1564). Queste scomuniche sono rivolte contro affermazioni che si trovano in Lutero⁷⁵ e fanno parte del nocciolo più profondo della sua «scoperta riformatrice».

Nel Concilio la fede appare oggettivamente come adesione alla rivelazione divina: è necessario credere «che è vero ciò che da Dio è rivelato e promesso, e innanzitutto che l'empio è giustificato da Dio per la sua grazia» (cap. VI: DH 1526). Ovviamente questa fede, da sé, non basta ancora: «Infatti, se alla fede non si aggiungono la speranza e la carità, essa né unisce perfettamente a Cristo né rende l'uomo membro vivo del suo corpo. Per tale motivo è detto in piena verità [nella Lettera di Giacomo] che la fede senza le opere è morta» (cap. VII: DH 1531). La fede distinta dalla carità e dalla speranza (come in Paolo, 1 Cor 13) non procura ancora la giustificazione, ma fa parte della preparazione ad essa, evidentemente come «fondamento e radice di ogni giustificazione, "senza la quale è impossibile piacere a Dio" [Eb 11,6]» (cap. 8: DH 1532).

arbitrii in Deum) che in rapporto alla giustificazione deve unirsi al «movimento della libera autodeterminazione contro il peccato» (*motus liberi arbitrii in peccatum*; *STb* I-II, q. 113 a. 6).

⁷⁴ Rimane aperta la possibilità di una certezza dello stato di grazia che può essere chiamata *fede* in senso lato (come per gli scotisti), oppure quella di una certezza congetturale (come per i tomisti; cfr. *STb* I-II, q. 112, a. 5). In rari casi c'è anche, certamente, una conoscenza dovuta a una rivelazione privata (cfr. cap. XII: DH 1540; canone 16: DH 1566). Cfr. JEDIN II 210-213; MARTIN-PALMA 63-65.

⁷⁵ Lo stesso Pesch ammette questo (*Canones* 261), pur affermando che non si sarebbe colta la reale opinione di Lutero, perché la fede non sarebbe in lui l'«inizio temporale della salvezza» (come a Trento), ma «l'intera esistenza dell'uomo davanti a Dio» (*ibid.*). Se la fede secondo Lutero non va intesa come «inizio temporale della salvezza», essa è dunque una realtà «sovratemporale» o «trascendentale»?

4.6. La via verso la giustificazione e la grazia creata

La preparazione alla giustificazione è descritta in questo modo: sollecitato dalla grazia divina, l'uomo si apre alla fede in Gesù Cristo; riconosce altresì la propria peccaminosità ed è scosso dal timore della giustizia divina; nello stesso tempo il timore di Dio si apre alla speranza che Dio gli sia benevolo per riguardo a Cristo; l'uomo comincia così ad amare Dio e a rigettare con disgusto i peccati mediante la penitenza; infine prende la decisione «di ricevere il Battesimo, di iniziare una nuova vita e di osservare i comandamenti divini». La preparazione comprende dunque la fede, il timore di Dio, la speranza, una carità iniziale, la penitenza e il proposito del Battesimo e di una nuova vita in Cristo (cfr. cap. VI: DH 1526).

Solo in seguito avviene la giustificazione stessa, che non consiste soltanto nella remissione dei peccati, ma anche nella santificazione e nel rinnovamento dell'uomo interiore (cap. VII: DH 1528). La giustificazione, dunque, non è determinata solo negativamente, come nel protestantesimo, ma anche positivamente, come santificazione. In ambiente evangelico, invece, la santificazione e il rinnovamento non sono in sé negati, ma chiaramente delimitati dalla giustificazione come remissione dei peccati⁷⁶. Ovviamente questo rinnovamento, nel quale lo Spirito Santo opera nell'uomo, non è «identico al carattere soprannaturale, impresso interiormente nell'anima spirituale in modo permanente, che secondo l'insegnamento della Chiesa Cattolica trasforma ontologicamente l'uomo [...]»⁷⁷.

Con questa indicazione ci avviciniamo a quella che, in certo qual modo, è la più importante affermazione del Concilio di Trento sul nostro tema⁷⁸. Essa si trova in una definizione che, in un primo momento, suona un po' astratta, secondo la quale «l'unica causa formale» della giustificazione è «la giustizia di Dio», ovviamente «non quella per la quale egli stesso è giusto, bensì quella per la quale ci rende giusti» (cap. VII: DH 1529; cfr. cap. 16: DH 1547; canoni 10-11: DH 1560s.). Il discorso sulla *causa formale* si inserisce in un'enumerazione sistematica delle cause della giustificazione: la sua causa finale, ovvero il suo fine (*causa finalis*), è «la gloria di Dio e di Cristo e la vita eterna»; la causa efficiente (*causa efficiens*) è «Dio misericordioso»; causa meritoria (*causa meritoria*) è Gesù Cristo con la sua Passione sulla croce, e causa strumentale (*causa instrumentalis*) il Battesimo come «sacramento della fede», senza la quale nessuno è giustificato. La «causa formale» (*causa formalis*) è la determinazione informante in virtù della quale l'uomo ottiene la giustificazione.

Se tentassimo di applicare il concetto di causa formale alla dottrina luterana, dovremmo dire: l'uomo diventa giusto per il favore di Dio, che rimane esterno a lui

⁷⁶ Cfr. McGRATH (1986) 72; LOHSE, *Luthers Theologie* 278-280; SCHEFFCZYK, *Gnadenlehre* 161-165.

⁷⁷ SCHEFFCZYK, *Gnadenlehre* 484.

⁷⁸ Così McGRATH (1986) 83; cfr. SCHEFFCZYK, *Gnadenlehre* 171.

e non entra in lui come principio attivo soprannaturale. Nell'uomo non c'è alcuna grazia giustificante, poiché la giustizia di Dio rimane *extra nos*, «al di fuori di noi». Il teologo evangelico Jörg Baur puntualizza così la differenza tra Trento e i riformatori: secondo gli evangelici l'uomo è «graziato, non dotato della grazia!»⁷⁹. Non sarebbe lecito oggettivare la grazia, dato che si tratterebbe soltanto di una *relazione* tra Dio e l'uomo⁸⁰.

Trento sottolinea invece che la grazia di Dio entra realmente nell'uomo, rendendolo giusto «secondo la misura che lo Spirito Santo distribuisce ai singoli come vuole e in base alla disposizione e cooperazione propria di ciascuno» (cap. VII: DH 1529). Qui si parla in realtà di ciò che la teologia della grazia designa come *gratia creata*, che rinnova interiormente l'uomo e può in lui crescere o diminuire; essa va distinta dalla *gratia increata*, con cui si intende lo stesso Dio trino, che inabitava l'uomo in stato di grazia come datore di ogni grazia⁸¹.

Causa formale non è la giustizia di Dio per la quale egli stesso è giusto (la *gratia increata*), ma quella per la quale ci rende giusti (la *gratia creata*). Questa precisazione fu necessaria perché il generale degli agostiniani, Seripando, aveva proposto un discutibile compromesso ecumenico (come lo chiameremmo oggi), vale a dire la tesi della “doppia giustizia”. Essa risale, a quanto pare, a Johannes Gropper, canonico della cattedrale di Colonia, che intendeva così gettare un ponte verso Lutero. La “doppia giustizia” (in Gropper e Seripando) indica la grazia santificante con un supplementare atto di grazia divino: solo le due cose insieme condurrebbero alla giustificazione⁸². Il Concilio di Trento sottolinea al contrario che la grazia santificante, la nuova vita in Cristo, è sufficiente per la giustificazione, è la sua unica causa formale; non c'è bisogno di alcuna assoluzione supplementare, poiché a chi è giustificato nel Battesimo non manca nulla per entrare nella vita eterna⁸³.

La considerazione sulla diversa intensità della “grazia creata” nei singoli esseri umani è strettamente connessa alla dottrina del merito: il giustificato coopera con la

⁷⁹ J. BAUR, *Einig in Sachen Rechtfertigung? Zur Prüfung des Rechtfertigungskapitels der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen: “Lehrverurteilungen – kirchentrennend?”*, Tübingen 1989, 30.

⁸⁰ BAUR (1989) 8.

⁸¹ La distinzione terminologica è posta già nella scolastica, come in TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 29, a. 1, ob. 1, a.c. (*necesse est ponere in Christo gratiam creatam*); 2 *Sent.* 26, 1, 1c (*vel etiam datum increatum, quod est Spiritus sanctus, potest dici gratia*). Per la differenza reale, cfr. *STh* I-II, q. 110, a. 1-2. Per un orientamento storico, cfr. J. AUER, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik I. Das Wesen der Gnade*, Freiburg i. Br. 1942, 109-123; *Id.*, *Das Evangelium der Gnade* (Kleine Katholische Dogmatik, V), Regensburg 1980³, 149-152.276 (bibliografia) (tr. it. *Il vangelo della grazia* [Piccola dogmatica cattolica, V], Assisi 1988²). Per il significato della distinzione, cfr. inoltre L. SCHEFFCZYK, “Ungeschaffene” und “geschaffene” Gnade. Zur Vertiefung des Gnadenverständnisses, in *Forum Katholische Theologie* 15 (1999) 81-97.

⁸² Cfr. JEDIN II 213-217.

⁸³ Cfr. JEDIN II 238s.; MARTIN-PALMA 61-63; McGRATH (1986) 74-77.

propria partecipazione alla crescita della grazia, a cui corrisponderà la ricompensa nel giudizio finale. Tale ricompensa è al contempo dono di Dio e merito dell'uomo (cfr. cap. XVI: DH 1545-1549; canoni 26-32: DH 1576-1582).

Per la crescita della grazia hanno rilevanza le opere buone, mentre nella visione di Lutero le opere rappresentano solo segni della fede: «Chi dice che la giustizia ricevuta non viene conservata e nemmeno accresciuta davanti a Dio dalle opere buone, ma che le opere stesse sarebbero soltanto frutti e segni della giustificazione ottenuta, non anche la causa del suo accrescimento: *anathema sit*» (canone 24: DH 1574; cfr. canone 32: DH 1582).

4.7. Giustificazione e sacramento della Penitenza

Oltre alla crescita della grazia della giustificazione, rifiutata dai protestanti, occorre mettere in evidenza come si può ottenere di nuovo la grazia perduta con il peccato grave. In questo caso è indispensabile il sacramento della Penitenza. Senza la confessione sacramentale (o almeno il «desiderio di farla a suo tempo») la riconciliazione con Dio è impossibile (cap. XIV: DH 1542s.). «Chi dice [...] che si può [...] recuperare la giustizia perduta per la sola fede, senza il sacramento della Penitenza [...]: *anathema sit*» (canone 29: DH 1579). Si sottolinea pure che la remissione dei peccati, nel sacramento della Penitenza, cancella sì la pena eterna, ma, a differenza del Battesimo, non sempre cancella completamente la pena temporale (cap. XIV: DH 1543). Una specifica scomunica è emessa contro quanti negano questa pena temporale, «che va scontata o in questo mondo o nel futuro in Purgatorio, prima che possa aprirsi l'accesso al regno dei cieli» (canone 30: DH 1580).

Un accordo sulla dottrina della giustificazione del Concilio di Trento include perciò anche un'intesa sul Purgatorio e sulle indulgenze come remissione delle pene temporali con l'aiuto della Chiesa; ma di questo, finora, non si è sentito ancora nulla. Proprio nelle indulgenze emerge la concretezza della cooperazione umana nell'evento della giustificazione, sia di quella del singolo, sia di quella della comunità ecclesiale con il suo capo visibile, il successore di san Pietro. La dottrina della giustificazione non può essere isolata, ma si inserisce nell'unità organica delle verità di fede, di cui fa parte anche la strutturazione gerarchica della Chiesa. Tuttavia le indulgenze, come dice Eberhard Jüngel in riferimento alla bolla di indizione del giubileo del 2000, «sono realmente "inconciliabili con qualsiasi pensabile dottrina della giustificazione orientata in senso riformato"»⁸⁴.

⁸⁴ E. JÜNGEL, *Kardinale Probleme*, in *Stimmen der Zeit* 217 (1999) 727-735 (733); citazione di TH. KAUFMANN – M. OHST, *Unvereinbar oder inhaltsleer. Der päpstliche Ablass widerlegt die Rede vom Rechtfertigungs-Konsens*, in *epd-Dokumentation* 39 (1999) 2.

5. Il Concilio di Trento e l'ecumenismo cattolico

5.1. Reazioni evangeliche al Concilio di Trento

La sintesi dottrinale del Concilio di Trento sulla giustificazione riceve talvolta grande apprezzamento anche da parte di teologi evangelici. Si cita spesso come esempio Adolf von Harnack: «Il Decreto sulla giustificazione [...] è sotto molti aspetti elaborato in modo eccellente; si può dubitare che la Riforma si sarebbe sviluppata, se questo decreto fosse stato emanato dal Concilio Lateranense V, all'inizio del secolo, e fosse stato intimamente assimilato dalla Chiesa»⁸⁵. Lo stesso Karl Barth definì il Decreto sulla giustificazione «un documento teologicamente intelligente e per certi versi non antipatico», anche se non recepirebbe le richieste di Paolo e dei riformatori⁸⁶. Nel XIX secolo, nel movimento anglicano di Oxford, Edward Pusey propose di leggere i «trentanove articoli» (che rappresentano l'impalcatura dottrinale della comunità anglicana) alla luce del Concilio di Trento⁸⁷. Una proposta analoga, oggi, potrebbe essere quella di riprendere gli scritti confessionali luterani nella misura in cui concordano con il Concilio di Trento.

5.2. La problematica relativa ai documenti consensuali più recenti

Come ricordato in apertura, il 31 ottobre 1999, ad Augusta, è stata firmata una

⁸⁵ A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, Tübingen 1910⁴; ristampa Darmstadt 1983, 711; inoltre G. MARON, *Das Konzil von Trient in evangelischer Sicht. Ein Überblick*, in *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 46 (1995) 107-114 (110s.). Significativi sono due saggi apparsi prima dell'inizio del dialogo ufficiale per il documento consensuale: P. BRUNNER, *Die Rechtfertigungslehre des Konzils von Trient*, in E. SCHLINK – H. VOLK (edd.), *Pro veritate. Ein theologischer Dialog. Festgabe Erzbischof Josef Jaeger*, Münster-Kassel 1963, 59-96 (= Id., *Pro Ecclesia II*, Berlin 1966, 141-169); W. JOEST, *Die tridentinische Rechtfertigungslehre*, in *Kerygma und Dogma* 9 (1963) 41-69. Joest individua il «luogo geometrico» delle divergenze tra Trento e il protestantesimo nella «comprensione dell'uomo come *persona coram Deo*» (68): si tratta della «relazione» tra la «realtà della santificazione connessa con la giustificazione e l'essere soggetto dell'uomo» [si tratta quindi della grazia creata]; il teologo stesso pone qui la domanda (senza darvi risposta) se la «sola efficacia dell'azione divina», secondo la comprensione evangelica, non abbassi l'uomo a mero oggetto (69).

La posizione evangelica rispetto al Concilio di Trento è stata sfidata, in tempi recenti, soprattutto dallo studio ecumenico *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* (LV) (= LEHMANN – PANNENBERG, 1986), che compara (in particolare) il Concilio di Trento con gli scritti confessionali luterani. Ampie osservazioni sulla dottrina tridentina della giustificazione si trovano specialmente in BAUR (1989), così come nella valutazione della Facoltà Teologica di Göttinga: D. LANGE (ed.), *Überholte Verurteilungen?*, Göttingen 1991, 28-75. In sintesi si dice: «Per lo più si è dovuto constatare che le condanne del Concilio di Trento, anche nel caso in cui la Chiesa cattolico-romana oggi le interpreti così come le interpreta LV, riguardano ancora le Chiese evangeliche, perché proprio ciò che in esse è respinto è loro dottrina» (134).

⁸⁶ K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, IV/1, 697, citato in KÜNG, *Rechtfertigung*, 83.

⁸⁷ E. B. PUSEY, *Eirenicon* (1865); su questo punto cfr. J. ARTZ, *Newman-Lexikon*, Mainz 1975, 274s. (e *passim*).

Dichiarazione ufficiale comune della Federazione Luterana Mondiale e della Chiesa Cattolica, rappresentata dal cardinal Cassidy, Presidente del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani. Con quella firma la cosiddetta *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione* del 1997 veniva confermata nella sua globalità, sia pure alla luce di un'appendice allegata⁸⁸. L'espressione «nella sua globalità» significa, secondo la spiegazione del vescovo luterano Knuth, membro del Sinodo Generale della VELKD (18 ottobre 1999), che non sarebbe stata approvata ogni singola affermazione della *Dichiarazione congiunta* e che quindi non sarebbe stato firmato quel testo, ma solo la *Dichiarazione ufficiale comune*.

L'evento di Augusta e i suoi antecedenti hanno riscosso forti critiche anzitutto in ambiente protestante⁸⁹. Il culmine è stato toccato con la protesta firmata da più di 250 docenti universitari di teologia⁹⁰. Da parte cattolica, prese di posizione specialistiche sono provenute in particolare da Leo Scheffczyk, che giudica gli ultimi do-

⁸⁸ Nel seguito i documenti sono citati secondo: *Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Alle offiziellen Dokumente von Lutherischem Weltbund und Vatikan* (Texte aus der VELKD 87/1999). Vedi anche la traduzione italiana in MAFFEIS (2000). Da parte del Vaticano si tratta di quattro documenti: la DCong del 1997, promossa dal Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani e dalla Federazione Luterana Mondiale (1-19) (MAFFEIS [2000] 23-56), la «risposta» vaticana del 1998 (del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani e della Congregazione per la Dottrina della Fede, firmata dal cardinal Cassidy; 26-29) (MAFFEIS [2000] 67-74), la DCom e la sua appendice, del 1999 (Maffeis [2000] 83-84; 85-89). Non è là pubblicato un quinto documento del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani del 22 giugno 1999, secondo il quale la DCom e la sua appendice non contengono alcun «rinneamento del passato», ma intendono compiere un comune passo in avanti.

⁸⁹ Cfr., come espressioni esemplari, R. FLOGAUS, *Von Regensburg nach Würzburg: Hoffnungsvoller Fortschritt oder alter Dissens in neuem Gewand? Zur Diskussion um die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“*, in *Theologische Literaturzeitung* 123 (1998) 713-728; ID., *Einig in der Rechtfertigungslehre? Historisch-kritische Exegese einer ökumenischen Konsenserklärung*, in *Theologische Literaturzeitung* 124 (1999) 1083-1107; H. LEINER (ed.), *Allein durch den Glauben: kein Konsens in der Rechtfertigung*, Neuendettelsau 1998; C. SCHWÖBEL, *Konsens in Grundwahrheiten? Kritische Anfragen an die „Gemeinsame Erklärung“*, in B. J. HILBERATH – W. PANNENBERG (edd.), *Zur Zukunft der Ökumene. Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“*, Regensburg 1999, 100-128; J. BAUR, *Frei durch Rechtfertigung. Vorträge anlässlich der römisch/katholisch-lutherischen „Gemeinsamen Erklärung“*, Tübingen 1999; D. WENDEBOURG, *Zu früh gefreut: doch keine Übereinstimmung in der Rechtfertigungslehre*, in *Evangelische Kommentare* 32 (9/1999) 28-30.

Essenzialmente positivi sono invece, per esempio, W. PANNENBERG, *Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre aus evangelischer Sicht*, in HILBERATH – PANNENBERG (1999) 70-78; (dopo il 31 ottobre 1999) ID., *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, in *Stimmen der Zeit* 217 (1999) 723-726 (tr. it. MAFFEIS [2000] 296-303); U. KÜHN, *The Joint Declaration on the Doctrine of Justification: opportunities – problems – hopes*, in *Gregorianum* 80 (1999) 609-622.

Sulla discussione tedesca vedi anche S. CARLETTO, *Salvezza ed Ecumene. Il recente dibattito sulla dottrina della giustificazione per fede in Germania* (1997-1999), Bologna 2003.

⁹⁰ Cfr. «Stellungnahme theologischer Hochschullehrer zur geplanten Unterzeichnung der Gemeinsamen Offiziellen Feststellung zur Rechtfertigungslehre», pubblicato su Internet con i nomi dei firmatari: <http://wordalone.org/de-profprot-de.htm>; cfr. pure epd-Dokumentation 45 (1999), 23-26; it. Maffeis (2000) 147-150.

cumenti consensuali «concordi nell'essere discordi»⁹¹. Il primo problema percepito è la consistenza logica di documenti e affermazioni molto diversi. Reinhard Flogaus, per esempio, inizia la sua critica alla DCong con un commentario che Martin Lutero consegnò alla Dieta di Ratisbona del 1541: «L'accordo sulla giustificazione sarebbe una "cosa lunga e rappezzata", perché in essa si è talmente "rimata e invischiata" la dottrina dei vecchi credenti e dei protestanti, che in ciò "abbiamo ragione noi e loro". Di fatto, però, questo sarebbe "un confronto come quello di cui parla Cristo in

⁹¹ L. SCHEFFCZYK, *Einig im Uneins-Sein. Zu den Konsensdokumenten in der Rechtfertigungslehre*, in Theologisches 29 (1999) 453-468; cfr. ID., *Gnadenlehre* (1998) 477-491 (riguardo a *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*); „Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ und die Norm des Glaubens, in Theologisches 28 (1998) 61-68. 125-132 = ID., *Ökumene. Der steile Weg der Wahrheit*, Siegburg 2004, 261-282 (tr. it. *Ecumenismo. La ripida via della verità*, Città del Vaticano 2007, 419-453); *Ökumene auf dem Weg: Gemeinsamkeit bei verbleibender Verschiedenheit in der Rechtfertigungslehre. Die „Gemeinsame Erklärung“ und die vatikanische „Präzisierung“*, in Forum Katholische Theologie 14 (1998) 213-220 (tr. it. MAFFEIS [2000] 189-202) = *Ökumene* (2004) 283-292 (tr. it. *Ecumenismo. La ripida via della verità*, Città del Vaticano 2007, 455-470); *Der ökumenische Dialog und das bleibend Katholische*, in Theologisches 30 (2000) 218-230; „Differenzierter Konsens“ und „Einheit in der Wahrheit“. Zum Ersten Jahrestag der Unterzeichnung der Gemeinsamen Offiziellen Feststellung zur Rechtfertigungslehre, in Theologisches 30 (2000) 437-446 = *Ökumene* (2004) 293-303 (tr. it. *Ecumenismo* [2007] 471-489). Vedi inoltre le indicazioni bibliografiche in J. NEBEL, *Gesamtverzeichnis der Schriften Leo Scheffczykes*, in ID. (ed.), *Kardinal Leo Scheffczyk (1920-2005). Das Vermächtnis seines Denkens für die Gegenwart*, Regensburg 2017, 243-416 (318s.).

Ulteriori voci critiche, dal punto di vista cattolico, si trovano fra l'altro in M. KARGER, *Ein „differenzierter Konsens“ auf Kosten der sakramentalen Struktur der Kirche*, in Deutsche Tagespost, 30 aprile 1998, 5 (sul congresso documentato da HILBERATH – PANNENBERG, 1999); ID., *Der Glaube ist mehr als eine moralische Beziehung zu Gott. Trotz der Gemeinsamen Erklärung von Lutheranern und Katholiken ist ein wirklicher Konsens in der Rechtfertigungslehre noch nicht erreicht*, in Die Tagespost, 17 giugno 1999, 6; P. C. DÜREN, *Die Spaltung der Kirche ist damit nicht überwunden. Auch katholische Christen finden in der Erklärung zur Rechtfertigung nicht ihr Credo wieder – Anfragen aus der Sicht der Dogmatik*, in Die Tagespost, 26 ottobre 1999, 6; nello stesso senso si esprime la Federazione dei circoli di iniziativa: INITIATIVKREIS KATHOLISCHER LAIEN UND PRIESTER IN DER DIÖZESE AUGSBURG E. V., *Informationen aus Kirche und Welt* 11/1999, 1-2; M. KREUZER, *Jahrhundertereignis oder Fata Morgana? Zur Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre am 31. Oktober 1999 in Augsburg*, in Forum Katholische Theologie 15 (1999) 288-299; F. RECKINGER – L. SCHEFFCZYK, *Teilkonsens mit vielen Fragezeichen. Zur Gemeinsamen Erklärung über die Rechtfertigungslehre und ihrem Nachtrag*, St. Ottilien 1999; G. MAY, *Die Rechtfertigung des Sünders. Nach katholischer Lehre und in der protestantischen Auffassung* (Brennpunkt Theologie 4), Stuttgart 2000; C. J. MALLOY, *Engrafted into Christ. A Critique of the Joint Declaration* (American University Studies VII, 233), New York et al. 2005; M. HAUKE, *Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigung und die Norm des Glaubens: eine amerikanische Studie auf den Spuren von Leo Scheffczyk“*, in Forum Katholische Theologie 22 (2006) 127-134.

Un'apologia di DCong/DCom/Appendice offrono invece W. KASPER, *Meilenstein auf dem Weg der Ökumene*, in Stimmen der Zeit 217 (1999) 736-739 (tr. it. MAFFEIS [2000] 304-309); K. LEHMANN, *Was für ein Konsens wurde erreicht?*, in Stimmen der Zeit 217 (1999) 740-746; P. LÜNING ET AL., *Zum Thema: „Gerechtfertigt durch Gott – die Gemeinsame lutherisch/katholische Erklärung“*. Eine Lese- und Arbeitshilfe, Paderborn 1999; nello stesso senso, a favore della DCong, cfr. K. LEHMANN, *Einig im Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft? Erfahrungen und Lehren im Blick auf die gegenwärtige ökumenische Situation* (Der Vorsitzende der DBK 19), Bonn 1998; L. ULLRICH, *Praxis und Prinzipien einer ökumenischen Hermeneutik. Dargestellt an der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“*, in B. STUBENRAUCH (ed.), *Dem Ursprung Zukunft geben. Festschrift W. Beinert*, Freiburg i. Br. 1998, 185-224; HILBERATH – PANNENBERG (1999; con contributi di Pesch, Wagner, Hilberath e Scheele).

Mt 9[,16]: ‘Un pezzo di stoffa nuova cucito su un vestito vecchio, così che si fa uno strappo peggiore’»». Il presunto accordo sarebbe «in verità un “inganno papista”, poiché “è impossibile equiparare Cristo al serpente”»⁹². Il colloquio di Ratisbona, com'è noto, naufragò già durante la Dieta stessa, anzitutto su temi ecclesiologici. E le affermazioni sulla giustificazione furono più tardi riconosciute come equivoche da ambo le parti⁹³.

A questo punto accenniamo al rapporto tra l'evento di Augusta e il Concilio di Trento. La stessa DCong allude al carattere vincolante di Trento per i cattolici, quando afferma che «le condanne del Concilio di Trento non riguardano» la dottrina luterana in essa contenuta (DCong 41). Questa tesi, ripetuta dalla DCom (DCom 1), è palesemente contraddetta dalla risposta ufficiale alla DCong redatta congiuntamente, nel 1998, dal Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani e dalla Congregazione per la Dottrina della Fede. Funge qui da criterio il Decreto sulla giustificazione del Concilio di Trento; la conclusione è che «l'alto grado di accordo raggiunto [...] non permette ancora di affermare che tutte le divergenze che nella dottrina della giustificazione separano cattolici e luterani siano semplicemente questioni di accentuazione o modi linguistici di espressione. Alcune di esse riguardano aspetti contenutistici, e per questo non sono tutte [...] conciliabili le une con le altre». Ciò vale anzitutto per la dottrina del *simul iustus et peccator* (risposta 5).

5.3. Importanza permanente del Concilio di Trento

Delle critiche vanno fatte su tutti gli altri punti essenziali della DCong e dei documenti che le hanno fatto seguito: sul concetto di fede (e sulla certezza della salvezza)⁹⁴, sul significato della cooperazione dell'uomo (sola o totale efficacia della grazia?)⁹⁵, sulla questione della grazia creata⁹⁶, sul significato del merito⁹⁷... «Un accordo così chiaro da rendere le divergenze rimanenti nient'altro che differenze nei modi espres-

⁹² FLOGAUS (1998) 713; citazioni da WA 9, 406s. 460 ecc.

⁹³ Cfr. O'CALLAGHAN (1997) 53s. (bibliografia); A. LEXUTT, *Rechtfertigung im Gespräch. Das Rechtfertigungsverständnis in den Religionsgesprächen von Hagenau, Worms und Regensburg 1540/41*, Göttingen 1996.

⁹⁴ Cfr. SCHEFFCZYK (1999) 455 (la DCong difende la fede fiduciale luterana); SCHEFFCZYK – RECKINGER 51-56; DÜREN; FLOGAUS (1998) 720-723 (nella DCong la parte cattolica si avvicina alla posizione protestante); (1999) 1095s. (nell'appendice alla DCom Tommaso e Lutero, riguardo al *sola fide*, sono immediatamente giustapposti); WENDEBOURG (1999) 28s.

⁹⁵ Cfr. KREUZER 293s.; DÜREN; SCHEFFCZYK (1998) 67s. 125; (1999) 455s.; (2000) 219-221; SCHEFFCZYK – RECKINGER 20s. 23. 42; FLOGAUS (1998) 716s. 723; (1999) 1096-99.

⁹⁶ Su questo insiste a ragione particolarmente SCHEFFCZYK (1998) 126s.; cfr. FLOGAUS (1998) 717.

⁹⁷ Cfr. FLOGAUS (1998) 722-727; (1999) 1099-1101.

sivi teologici non c'è in realtà da nessuna parte»⁹⁸. Leo Scheffczyk chiama l'intera impresa un «tentativo di far coincidere gli opposti in un'unità verbale mediante un artificio semantico»⁹⁹. Vanno qui rilevati criticamente anche alcuni punti in cui la parte cattolica assume il pensiero luterano e che contraddicono il Concilio di Trento, come per esempio l'affermazione secondo la quale «il dono divino della grazia, nella giustificazione, rimane indipendente dalla cooperazione umana» (DCong 24).

Questo errore piuttosto grossolano si trova già in quello che può dirsi l'embrione dei documenti consensuali luterano-cattolici, cioè nel Rapporto di Malta del 1972. Per impulso di Walter Kasper¹⁰⁰ si afferma in esso che «nell'interpretazione della dottrina della giustificazione» si delinea «un ampio consenso». «Anche i teologi cattolici, nella questione della giustificazione, sottolineano che il dono salvifico di Dio per il credente non è legato ad alcuna condizione da parte dell'uomo»¹⁰¹. L'«incondizionalità» della giustificazione – come si esprime uno sbalordito recensore – era finora considerata un'esigenza tipicamente luterana¹⁰². Che la grazia di Dio non sia legata ad alcuna condizione, secondo Trento, si può dire al massimo per la grazia preveniente¹⁰³, ma non per la grazia stessa della giustificazione: il Concilio descrive il percorso che va dal primo impulso della grazia alla giustificazione come un percorso in cui, alla voce della grazia, entra e coopera la libertà umana (cfr. cap. VI: DH 1526; canone 9: DH 1559: l'uomo deve prepararsi «con un movimento della propria volontà» e cooperare così «all'ottenimento della grazia della giustificazione»)¹⁰⁴.

Riguardo alla DCong risulta problematico già un presupposto che il vescovo Lehmann caratterizza così: «Non si danno giudizi sulla verità oggettiva di precedenti decisioni del Magistero, ma ci si chiede se le condanne di allora riguardino i partner odierni»¹⁰⁵. Questa affermazione non può che stupire. Come si intende allora

⁹⁸ KREUZER 296.

⁹⁹ SCHEFFCZYK (1999) 458.

¹⁰⁰ Cfr. MARTENS 200s. Non si considerarono le obiezioni di Hans Conzelmann nei confronti del presunto accordo a Malta e si rinunciò ad ogni ulteriore discussione (cfr. *ibid.*).

¹⁰¹ MALTA-BERICHT, n. 26, in H. MEYER ET AL. (edd.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Paderborn-Frankfurt a. M. 1983, I, 255. Così afferma pure l'appendice alla DCong (2 E): «Mediante la giustificazione veniamo accolti nella comunione con Dio senza condizioni».

¹⁰² Cfr. MARTENS 202.

¹⁰³ «Al massimo» perché non si volle dirimere la controversia se in rapporto alla disposizione umana alla giustificazione ci sia o no un «merito di convenienza» (detto *meritum de congruo* per distinguerlo dal merito in senso stretto, il *meritum de condigno*). Questo *meritum de congruo* fu difeso dai teologi francescani, ma non dai tomisti. Nella VI sessione, quando fu promulgato il Decreto sulla giustificazione, i francescani erano più numerosi di tutti gli altri teologi messi insieme. Cfr. McGRATH (1986) 64s. 83s.

¹⁰⁴ Cfr. pure il canone 20 (DH 1570): chi ritiene che il Vangelo sia la «semplice e assoluta [...] promessa della vita eterna, senza la condizione di osservare i comandamenti: *anathema sit*».

¹⁰⁵ LEHMANN (1999) 743.

valutare la situazione attuale, se si lascia fuori a priori la verità del dogma cattolico? Il dialogo ecumenico non diventa forse un arbitrario gioco di perline, un radicale «smarrimento della storia e della realtà»¹⁰⁶?

Che avverrebbe dunque – per porre una domanda provocatoria – se nel dialogo ecumenico si presentasse come documento consensuale il Decreto tridentino sulla giustificazione¹⁰⁷? (ovviamente nel senso in cui è pensato, non come guscio verbale trasformato dall'interpretazione) A favore di tale modo di procedere rammentiamo, con il teologo evangelico Eberhard Jüngel, la differenza tra il Concilio di Trento e gli scritti confessionali luterani:

«Che cosa ci si può sensatamente aspettare da un'intesa ecumenica? Che la Chiesa cattolico-romana ritratti o spieghi le sue prese di posizione magisteriali, considerate infallibili, così che si possa, per esempio, contraddire alle formulazioni del Concilio di Trento ed essere ciononostante un buon cattolico? Certamente no.

Che le Chiese luterane ritrattino o spieghino le pretese di verità formulate nei loro scritti confessionali, così che si possa, per esempio, contraddire agli *Articoli di Smalcalda* ed essere ciononostante un cristiano autenticamente evangelico? È già più facile. Ma solo quando – e in questo caso addirittura per necessità – un rinnovato ritorno ai testi biblici avrà dimostrato che le corrispondenti formulazioni degli scritti confessionali luterani necessitano di revisione»¹⁰⁸.

Oppure, detto con le parole di Pannenberg: «Anche le dottrine riformate della giustificazione [...] hanno le loro difficoltà e carenze interne, che alla luce delle testimonianze bibliche hanno bisogno di una revisione critica»¹⁰⁹.

Anche riguardo agli aspetti problematici del recente dialogo ecumenico sulla dottrina della giustificazione bisogna riconoscere che nessun documento ha richiesto l'abbandono del dogma tridentino. Il vescovo Lehmann lo chiama (1999) «un inaccettabile malinteso», qualora qualcuno pensi che «l'accettazione della Dichiarazione comune comporti l'abbandono delle decisioni del Concilio di Trento»¹¹⁰. Delle voci critiche osservano solo che, *de facto*, gli ecumenisti cattolici hanno parzialmente assunto o accettato posizioni protestanti¹¹¹. In pubblicazioni ecclesiastiche si è potuto talvolta leggere che con l'evento di Augusta la Chiesa Cattolica avrebbe fatto

¹⁰⁶ Cfr. MARTENS 252 (sul metodo dei documenti consensuali che precedono la DCong).

¹⁰⁷ La proposta (per quanto ironica) è di JÜNGEL (1999) 732.

¹⁰⁸ JÜNGEL (1999) 728.

¹⁰⁹ W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, III, Göttingen 1993, 248. «Anche» si riferisce in Pannenberg a presunti errori del Concilio di Trento nella dottrina della giustificazione (cfr. *ibid.* 250s.).

¹¹⁰ Allocuzione del 30 ottobre 1999 ad Augusta, in KNA, Dokumente 12 (dicembre 1999) 15-19 (18).

¹¹¹ Cfr. SCHEFCZYK (1999) 462-464 (riferimenti a H. Schmoll, E. Jüngel e W. Pannenberg). Cfr. pure PANNENBERG (1999) 724s.: con DCong 25 e l'appendice (2 C) a DCom si sarebbe adottato il luterano *sola fide* (e la connessa certezza della salvezza).

propria la dottrina luterana della giustificazione con il *sola fide* e il *simul peccator et iustus*¹¹². In ogni caso ci sono state reazioni stupite quando il cardinal Ratzinger, in un'intervista, ha osservato: «Chi si oppone alla dottrina esposta a Trento si oppone alla dottrina, alla fede della Chiesa»¹¹³. Come rimedio contro un falso irenismo¹¹⁴ c'è uno studio approfondito del Concilio di Trento. La sua dottrina della giustificazione è per così dire un gioiello prezioso che si deve far brillare anche per l'epoca attuale.

¹¹² Così si dice, per esempio, in un articolo del giornale ecclesiastico di Paderborn *Der Dom* su una manifestazione evangelica nell'anniversario della Riforma: «La dottrina della giustificazione di Lutero, che afferma che il peccatore diviene giusto solamente mediante la grazia di Dio (e non mediante le sue opere) e che portò alla divisione della Chiesa, dopo molti anni di discussioni è con ciò riconosciuta dalle due grandi Chiese» (*Der Dom*, 14 novembre 1999, p. 21).

¹¹³ *30 giorni*, giugno 1996, 11ss. Questa frase manca nell'edizione tedesca, sebbene anche là si sottolinei che le condanne di Trento «continuano ad avere [...] valore di verità: ciò che è vero rimane vero» (*30 Tage*, giugno 1999, p. 10). Reazioni stupite si trovano fra l'altro in JÜNGEL (1999) 732 e (riportate) in SCHEFFCZYK (1999) 461s.

¹¹⁴ Da esso mette in guardia il Concilio Vaticano II (*Unitatis redintegratio*, 11). Cfr. pure GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Ut unum sint*, 18: «L'unità voluta da Dio può realizzarsi soltanto nella comune adesione all'integrità del contenuto della fede rivelata. In materia di fede, il compromesso è in contraddizione con Dio che è Verità. Uno "stare insieme" che tradisse la verità sarebbe dunque in opposizione con la natura di Dio che offre la sua comunione e con l'esigenza di verità che alberga nel più profondo di ogni cuore umano».

Riassunto

Durante la memoria dei 500 anni della Riforma va ricordata la dottrina della giustificazione che sta al centro della teologia di Lutero. Nel dialogo ecumenico, vi è stata una discussione intensa sulla compatibilità o meno della proposta del riformatore tedesco con la fede cattolica, soprattutto in seguito alla “Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione” (1997) e alla “Dichiarazione ufficiale comune” su questo tema, firmata il 31 ottobre 1999 ad Augusta da rappresentanti della Federazione Luterana Mondiale e della Chiesa Cattolica. Dalla complessa costellazione di vari documenti non si ricava alcuna risposta chiara alla domanda, se la dottrina della giustificazione in Lutero sia cattolica o meno. L’articolo offre uno sguardo al pensiero di Lutero e alle principali tappe del dialogo ecumenico a proposito. In rapporto a ciò segue uno sguardo panoramico al Concilio di Trento il cui “Decreto sulla giustificazione” presuppone l’esame delle affermazioni centrali di Lutero. Al termine si cerca un bilancio critico della discussione in rapporto all’accordo di Augusta del 1999.

Abstract

500 years after Protestant Reformation it is convenient to record the doctrine of justification which is at the centre of Lutheran theology. In the ecumenical dialogue there has been an intense discussion about the compatibility of the ideas of Martin Luther with Catholic faith, especially after the “Joint Declaration on the doctrine of justification” (1997) and the “Common Official Declaration” on this topic, signed at October 31, 1999, at Augsburg by representatives of the Lutheran World Federation and the Catholic Church. From the complex constellation of various documents it is not possible to obtain a clear response to the question, if Luther’s doctrine of justification is Catholic or not. The article gives a look at the thinking of Luther and at the principal steps of ecumenical dialogue on this subject. A panoramic view at the Council of Trent follows this presentation: the “Decree on justification” presupposes the examination of the central affirmations of Luther. At the end there is a critical evaluation of the discussion about the Augsburg agreement of 1999.