*Il giovane Lutero, la libertà e la Grazia*di

Bruno Forte
Arcivescovo di Chieti-Vasto
(Vasto, 27 Marzo 2017)

Il 31 Ottobre 1999 ad Augsburg in Germania, a 469 anni dalla pubblicazione della Confessione di fede luterana che da quella città prese il nome, i rappresentanti ufficiali della Chiesa cattolica e della Federazione Luterana Mondiale sottoscrissero una *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*[1], in cui si affermava solennemente che «le precedenti e reciproche condanne dottrinali non si applicano all'insegnamento delle due parti in dialogo, così come esso è presentato nella *Dichiarazione congiunta*» (*Dichiarazione ufficiale comune*, n. 2). Per la prima volta dai tempi della Riforma, che aveva diviso la cristianità occidentale, cattolici e luterani professavano insieme un consenso sul tema che dai grandi Riformatori era considerato il vero "articulus stantis aut cadentis fidei christianae", quello dell'azione salvifica di Dio, che rende l'uomo "giusto" ai Suoi occhi: se non tutte le differenze fra le due confessioni di fede potevano ritenersi cadute, l'apporto dato al cammino verso l'unità dei cristiani risultava decisivo e del tutto inedito negli effetti possibili. Che cosa dunque era accaduto? E perché tanto tempo - e tanta passione! - per giungere a quel solenne atto comune? Che cosa esso poteva far sperare?

La sostanza del consenso raggiunto si riassumeva in due negazioni, pronunciate in risposta ad altrettante domande: può l'uomo giungere alla salvezza eterna senza la Grazia di Dio che venga in suo aiuto? No! E può questa stessa Grazia operare efficacemente nel cuore umano senza il libero consenso della creatura? No! I due "no" convergono in un unico "sì": l'evento della giustificazione e il processo che esso implica - prima e dopo il dono di Dio - si pongono nell'orizzonte dell'alleanza, che gratuitamente l'Eterno offre alla Sua creatura. Nessun merito di questa avrebbe potuto ottenere un simile effetto, che scavalca l'abisso e congiunge l'infinitamente grande all'infinitamente piccolo. Non di meno, però, come Agostino afferma, «Colui che ci ha creato senza di noi, non ci salverà senza di noi» (*Discorso* 169, 11, 13). Con terminologia teologica e facendo memoria delle contrapposizioni drammatiche che portarono alla Riforma e alle decisioni del Concilio di Trento, non può sostenersi né il "pelagianesimo" o "semipelagianesimo", di cui i Riformatori avrebbero accusato i Cattolici, e cioè la presunzione dell'uomo di salvarsi da solo, né il "predestinazionismo", che i Cattolici avrebbero attribuito ai Protestanti, l'assoluto arbitrio divino cioè riguardo alla salvezza del singolo a prescindere da ogni sua libera risposta e partecipazione. Con la *Dichiarazione congiunta* i cristiani confessavano insieme non solo una stessa teologia - quella del Dio misericordioso che non risparmia Suo Figlio per noi, ma lo consegna alla morte per la nostra salvezza (cf. Rom 8,32) -, ma anche una stessa antropologia, quella che considera "gloria di Dio" l'uomo "vivente", come diceva Ireneo di Lione (*Adversus haereses*, IV, 20,7), e celebra perciò la dignità immensa della creatura libera, che incede a testa alta fra il vento e il sole.

Già nel 1956 un allora giovanissimo teologo cattolico, Hans Küng, aveva pubblicato la sua tesi di dottorato, intitolata *La giustificazione*, in cui - esponendo la dottrina del Concilio di Trento e quella del teologo evangelico Karl Barth - era giunto alla conclusione, a prima vista paradossale, che esse dicevano la stessa cosa. Non senza umorismo, nella *Prefazione* al volume di Küng lo stesso Karl Barth scriveva di riconoscersi in quanto detto dal giovane Autore intorno al suo pensiero, e di guardare perfino con un certo timore alla possibilità che fosse esatto anche quanto egli affermava riguardo alla dottrina del Concilio di Trento, perché in quel caso avrebbe dovuto gridare a gran voce

[1] In *L'Osservatore Romano Documenti*, 12 Novembre 1999, I-VII. Il testo della *Dichiarazione* negli originali tedesco e inglese è stato pubblicato dal *Bollettino* della Sala Stampa della Santa Sede (29 Ottobre 1999, n. 414/99) con i titoli: *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche - Joint Declaration on the Doctrine of Justification by the Lutheran World Federation and the Catholic Church*.

ai Padri conciliari: "Patres peccavi!". Ciò che però è nuovo e di enorme rilevanza nella *Dichiarazione congiunta* sta nel fatto che essa non è l'opera di un singolo pensatore, ma viene avallata - dopo un debito processo di esame e di recezione - dalle autorità cattoliche e luterane: segno che la separazione non potrà più giustificarsi sulla base di questo punto, decisivo per comune ammissione.

Alle luce di tutto questo, il sogno di un'unità dei cristiani che sia lievito e profezia dell'unità del genere umano sembra meno lontano: con le parole dello stesso Barth si potrebbe dire che va facendosi strada - oltre ogni calcolo e possibilità umana, anzi più fortemente di ogni resistenza mondana - qualcosa di quell'"impossibile possibilità" di Dio, su cui ogni credente che sia tale scommette e gioca la propria vita. Il "nuovo" germoglia dal cuore della fede e della storia cristiana ed interessa tutti, credenti e non, perché la via dell'unità - cercata non a buon mercato, ma al prezzo alto della verità - è semplicemente la via della pace al servizio di tutti. Risulta, perciò, di non poco interesse verificare come quella concezione della giustificazione, su cui oggi cattolici e luterani affermano di convenire, era in realtà quella professata ed esposta con ricchezza di fondamento biblico dal giovane Martin Lutero: è quanto le pagine che seguono[2] si sforzano di dimostrare, a riprova che una migliore reciproca conoscenza è la via regale per superare pregiudizi e incomprensioni e giungere alla comune confessione della fede in Cristo agli uomini del nostro tempo, più che mai bisognosi della luce che viene da Lui[3].

1. LA DOMANDA DELLA SALVEZZA

"Dio porti a compimento l'opera che ha cominciato in te... Degnati, o Signore, di benedire questo servo, perché possa con la tua grazia perseverare nella tua chiesa, e meritare la vita eterna, per Cristo nostro Signore... perché in virtù della santità, che Tu gli infondi, sia salvato". Con queste parole[4] - tratte dal Rito dell'ammissione dei novizi - il priore del convento degli Eremitani Agostiniani dell'Osservanza di Erfurt accoglieva il 17 luglio 1505 un giovane ventiduenne: Martin Lutero. Le parole - che sono una vigorosa negazione di ogni giustificazione per mezzo delle opere - non dovettero impressionare particolarmente quel giovane, se soltanto a distanza di anni egli doveva riconoscere nella dottrina della sola grazia e della sola fede la gioiosa scoperta dell'Evangelo, avvenuta nella sua vita. Esse dicono però quale fu la spinta profonda che portò Martino in convento e che, più tardi, lo avrebbe portato all'esperienza vivificante della giustificazione per fede: la ricerca, appassionata e sofferta, della salvezza. Lutero entrò in convento, e vi rimase a lungo fedelmente, per conseguire la salvezza eterna: quale che sia il contenuto dell'esperienza del 2 luglio 1505 a Stotterheim, presso Erfurt, che lo decise a farsi monaco, essa rivela un senso forte della morte, della caducità della vita, della necessità di giocare tutto nell'essenziale, destinato a non perire.

È il problema della salvezza: Lutero fu monaco - con scrupolosità e passione innegabili - perché riconosceva nella vita monastica la via regale che la chiesa del suo tempo gli offriva per essere salvato. "Il significato dell'ingresso di Lutero in convento è semplicemente questo: la grande rivolta contro la chiesa medievale nacque da un tentativo disperato di seguire la via che essa

---

[2] Per cui cf. il capitolo V del mio volume *Sui sentieri dell'Uno. Metafisica e teologia*, Morcelliana, Brescia 2002, 117-188.

[3] Sigle adoperate nel testo: WA = Weimarer Ausgabe: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883 ss. Ristampa: Graz 1964 ss.; LE1 = M. Lutero, *Lezioni sulla Lettera ai Romani (1515-1516)*, I, (a cura di G. Pani), ed. Marietti, Genova 1991; LR = M. Lutero, *La Lettera ai Romani (1515-1516)*, (a cura di F. Buzzi), ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1991; SR = M. Lutero, *Scritti religiosi*, (a cura di V. Vinay), Torino 1967. Fonti: *Dictata super Psalterium* (1513-1515): WA 3-4; 55; *Vorlesung über den Römerbrief* (1515-1516): WA 56; LR 183-759; LE1 3-284; *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum (1517):* WA 1, 233-238; SR 165-177; *Disputatio Heidelbergae habita (1518):* WA 1, 353-374; SR 179-203.

[4] Cf. O. Schell, *Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation*, 2 voll., Tübingen 1921-30$^{3-4}$, I, 261s.

indicava"[5]. "Lutero fece appello a tutte le risorse del cattolicesimo del suo tempo per calmare le angosce del suo spirito separato da Dio: provò la via delle buone opere, ma scoprì che gli era impossibile compierne abbastanza per salvare se stesso. Tentò di trarre vantaggio dai meriti dei Santi, ma finì con un dubbio, ... sufficiente per distruggere la sua sicurezza"[6]. Così, Lutero ruppe con la vita monastica per lo stesso motivo per cui l'aveva abbracciata: la ricerca della salvezza, l'obbedienza al Dio vivente, solo salvatore, lo spingerà ad abbandonare ogni presunzione di salvezza umana, per lasciarsi requisire unicamente dalla grazia del Dio misericordioso. Non fu allora anzitutto lo scandalo della chiesa del suo tempo a portarlo sulla via della Riforma: lo stesso viaggio a Roma del 1510, che pure gli forniva tanti elementi di sconcerto, era stato da lui vissuto nell'intenzione prioritaria di ottenere la salvezza del suo spirito. Lo confesserà egli stesso: "Lo scopo principale del mio viaggio a Roma era quello di fare una completa confessione, a cominciare dalla mia giovinezza, e divenire un uomo pio"[7]. "A Roma io ero un santo pazzo, correvo per tutte le chiese e le rovine, credevo a tutto ciò che ivi s'inventava. Io ho celebrato una messa, oppure dieci, e mi dispiaceva quasi che mio padre e mia madre fossero ancora in vita; io, infatti, li avrei tratti volentieri dal purgatorio con le mie messe, e inoltre con eccellenti opere e preghiere"[8]. Lutero fu spinto alle decisioni gravi che fecero di lui il grande riformatore dallo stesso bisogno assillante di salvezza, che aveva animato la sua conversione e la sua vita monastica: ne sono prova evidente fra tutte le parole che egli pronunciò il 18 aprile 1521 davanti alla Dieta di Worms, presente l'imperatore Carlo V, a rischio della stessa vita: "La mia coscienza è vincolata alla Parola di Dio. Non posso e non voglio ritrattare nulla, perché non è né giusto né salutare andare contro coscienza. Iddio mi aiuti. Amen". Il primo resoconto stampato aggiunge l'espressione tedesca: "Hier stehe ich, ich kann nicht anders: Qui io sto, non posso altrimenti"[9], che ben dice la risolutezza dell'uomo, l'impossibilità morale che egli avvertiva di agire diversamente, la necessità radicata in una convinzione profonda di restare fedele alla Parola di Dio. Come era stato monaco per ottenere la salvezza, così Lutero divenne riformatore per obbedire a Dio ed essere salvato. E l'ultima espressione che egli avrebbe pronunciato sul letto di morte, frammista di latino e del "suo" tedesco, dice ancora la fame e la sete spirituale di quest'uomo, appassionato mendicante della salvezza: "Wir sind Bettler, hoc est verum - Siamo dei poveri mendicanti: questa è la verità!". L'anima di Lutero è dunque profondamente religiosa: "homo religiosus" più che "Hercules germanicus", egli svolse un ruolo decisivo nella storia della chiesa e del suo popolo quasi suo malgrado, spintovi da una forza morale più potente di qualunque impulso esteriore. La volontà di obbedire a Dio, più che agli uomini, l'urgenza assoluta di provvedere alla salvezza eterna propria e altrui, segnano Martin Lutero in modo inconfondibile.

Tutto ciò non avvenne in lui secondo l'evoluzione di una tranquilla ricerca intellettuale o nella pace di uno spirito sazio: la molla della sua vita è il problema esistenziale decisivo, è la presa di posizione concreta ed insieme radicale su cui si gioca tutto. Lutero "non è un sistematico. In compenso egli è di gran lunga eccessivamente determinato dall'esperienza vissuta (Erlebnis) e dalla volontà... Tutto ciò che Lutero ha scritto e ha detto è confessione, cioè riconoscimento, che è pagato con la vita vissuta e con la propria sofferenza, e che egli deve partecipare agli altri"[10]. È lui stesso a darne testimonianza: "Vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus; non intelligendo, legendo aut speculando: si diventa teologo vivendo, anzi morendo e prendendo posizione; non per via intellettuale, leggendo o speculando"[11]. È dal vissuto delle sue prove e tentazioni e dalla consolante esperienza della grazia, annunciata dalla Parola di Dio, oggetto delle sue lezioni e

[5] R. H. Bainton, *Lutero*, Torino 1960, 15.
[6] *Ib*., 30.
[7] WA Tr 3, 431 s. n. 3582a; WA 47, 392.
[8] 1530. WA 31, I, 226.
[9] Cf. ad es. Bainton, 154.
[10] E. Iserloh, in *Storia della chiesa*, (diretta da H. Jedin), vol. VI, Milano 1975, 13-14 (cap. II: Martin Lutero).
[11] *Operationes in Psalmos:* WA 5, 163.

meditazioni, che Lutero elabora i fondamenti della sua teologia e costruisce il suo cammino verso la salvezza. Gli interrogativi che sono alla base della sua opera sono per questo carichi di una forte tensione esistenziale: Lutero non discute accademicamente sulla possibilità e le vie per essere salvato; egli rischia se stesso nella domanda e nella risposta. Questa densità esperienziale che lo accomuna a Paolo ed Agostino, gli conferisce una permanente modernità, e fa del suo assillo il nostro, della sua lotta per conservare la fede, la nostra.

2. LA RISPOSTA DELL'EVANGELO

Quale risposta ha dato Lutero alle domande? Dove sta la peculiarità del suo messaggio, quell'originalità fresca e liberante che fece parlare di lui come della "Lux et vox Evangelii"?[12] "Dopoché Heinrich Denifle, al principio del nostro secolo, provò che la cosiddetta "scoperta" di Lutero, cioè la giustificazione per la sola fede, non era punto una dottrina nuova nella teologia cattolica, poiché la si trova in numerosi commentatori medievali della Bibbia, l'indagine protestante si è concentrata sopratutto sul giovane Lutero per precisare il processo spirituale, che dal cattolicesimo l'ha condotto alla Riforma"[13]. In realtà, l'idea della "iustitia Dei" come "iustitia passiva" e non "activa", tale cioè che è Dio a salvare giustificando e non l'uomo a giustificarsi da solo, era comune nei teologi precedenti, anche se sotto diversa terminologia e con conseguenze pratiche differenti[14]. In tal senso si può affermare che "la scoperta di Lutero sulla *iustitia Dei* è fondamentalmente cattolica"[15] e che egli quindi "nel suo impeto riformista ha abbattuto lottando un cattolicesimo, che non era perfettamente cattolico"[16]. Dove sta allora la novità del Riformatore? Si tratta di una riappropriazione coinvolgente sul piano esistenziale di una dottrina divenuta priva di rilevanza pratica?[17] Si tratta di una nuova chiave di lettura di tutta la teologia - la "theologia crucis" -, di un nuovo modo di pensare e di vivere la grazia dell'Evangelo a partire dalla "revelatio Dei sub contraria specie"?[18] Si tratta di una "theologia Verbi", sola capace di liberare l'uomo da ogni sua presunzione, compresa quella dell'umiltà, per sottoporlo al giudizio mortale insieme e vivificante della Parola di Dio?[19]

Nel testo chiave di Rm 1, 17 "È in esso (nel Vangelo) che si rivela la giustizia di Dio di fede in fede, come sta scritto: Il giusto vivrà mediante la fede" l'accento va posto sulla prima parte - cioè sul Vangelo - o sulla seconda - cioè sulla "sola" fede? -. Non è possibile rispondere a questi interrogativi se non a partire da Lutero stesso, ed in particolare da quella fase della sua vita in cui si sono venuti ponendo i fondamenti della sua "scoperta". "È il giovane Lutero quello decisivo!"[20] C'è una pagina autobiografica del Riformatore nella prefazione al I volume dell'edizione delle sue opere latine nel 1545, che narra l'"evento della torre" (Turmerlebnis), in cui sarebbe avvenuta la "scoperta dell'Evangelo". Emergono nel racconto l'assillo fondamentale della ricerca della salvezza e i grandi temi della "scoperta", la "iustitia Dei", la "fides" e il "Vangelo": "In quel tempo (disputa di Lipsia: 1519) ero stato preso da un certo qual meraviglioso desiderio di comprendere Paolo nella sua *Lettera ai Romani*, vi si opponeva però non la freddezza del cuore, ma un'unica parola che si trova

---

[12] Melantone, *Lutero e le età della chiesa*, orazione detta l'8 novembre 1548. In *Corpus Reformatorum* XI, 783-788. (Tr. it. in A. Agnoletto, *Martin Lutero*, Fossano 1972, 258-26)3.

[13] V. Vinay, *Introduzione*, in M. Lutero, *Scritti religiosi*, Torino 1967, 16.

[14] H. Denifle, *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Iustitia Dei (Röm 1, 17) und Iustificatio*, Mainz 1905, lo ha dimostrato esaminando circa 60 commenti alla Lettera ai Romani.

[15] E. Iserloh, *o.c.*, 41-47.

[16] J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, I, Freiburg 19634, 176.

[17] Lo stesso Lutero nota nei *Dictata super Psalterium* che la dottrina paolina sulla giustizia che non è nostra, ma è grazia di Dio, "non era in teoria del tutto sconosciuta ai teologi contemporanei, però lo era praticamente": WA 3, 21.

[18] Cf. l'opera fondamentale di W. von Loewenich, *Theologia crucis. Visione teologica di Lutero in prospettiva ecumenica*, Bologna 1975 (I edizione tedesca 1929).

[19] È la tesi di E. Bizer, *Fides ex auditu*, Neukirchen 19663.

[20] A. Agnoletto, *Martin Lutero*, *o.c.*, 15.

nel primo capitolo: "La giustizia di Dio si rivela nell'Evangelo". Mi aveva preso un odio contro questa parola "giustizia di Dio", perché io - secondo l'uso e la consuetudine di tutti i dottori - ero stato istruito ad intenderlo filosoficamente, nel senso di una giustizia (come dicono) formale o attiva, per la quale Dio è giusto e punisce i peccatori e gli ingiusti. Benché io conducessi, come monaco, una vita irreprensibile, mi sentivo davanti a Dio peccatore e con una coscienza del tutto inquieta, e non riuscivo ad avere alcuna fiducia di essermi riconciliato per mezzo della mia soddisfazione. Perciò io non amavo, anzi odiavo il Dio giusto e punitore dei peccatori. Così io ero in collera con Dio, se non con bestemmie tacite, certamente con intenso malcontento, e dicevo: "non basta che i miseri peccatori, perduti eternamente a causa del peccato originale, siano oppressi secondo la legge del decalogo da sventure di ogni genere, che anzi Dio vuole accumulare pena su pena per mezzo del Vangelo, opponendoci la sua giustizia e la sua collera anche per mezzo del Vangelo". Così smaniavo con una coscienza furiosa e turbata, e mi scontravo senza tregua con quel passo, bramando ardentissimamente di sapere che cosa Paolo volesse dire. Dopo meditazioni durate giorni e notti, Dio ebbe pietà di me, ed io prestai attenzione all'intimo nesso esistente fra i due passi: "La giustizia di Dio si rivela nell'Evangelo, come sta scritto: Il giusto vivrà di fede". Allora cominciai a comprendere quale giustizia di Dio fosse quella per cui il giusto vive, grazie al dono di Dio, e precisamente per la fede; che la giustizia di Dio, che si rivela nell'Evangelo, è da intendersi in senso passivo; che Dio nella sua misericordia ci giustifica per mezzo della fede, come sta scritto: "Il giusto vive di fede". Io mi sentii allora come rinato e come se fossi entrato per le porte spalancate in paradiso. Allora tutta la Scrittura mi presentò subito un'altra faccia..."[21]. È la "scoperta" che segnerà profondamente i giorni e le opere di Lutero: quale che sia la datazione dell'evento narrato (1519 stando alle parole del Riformatore, prima, stando ad indicazioni che egli stesso dà circa la lettura del *De spiritu et littera* di Agostino, che seguirebbe la "scoperta", mentre in realtà precede il Commento alla Lettera ai Romani del 1515-1516, in cui l'opera agostiniana è già utilizzata[22]), è certo che esso rimanda a un lungo e sofferto processo di maturazione, che abbraccia l'intero cammino del giovane Lutero. Si rivela allora di decisiva importanza la rivisitazione di questo cammino; e le lezioni bibliche tenute in quegli anni cruciali, "tramandate in autografi o in appunti dei discepoli... e in parte scoperte appena intorno agli ultimi dell'800 e ai primi del '900" risultano essere "le fonti più importanti per l'evoluzione di Lutero riformatore"[23]. A queste lezioni, alle prime dispute e agli scritti che precedono la rottura aperta con Roma, sanzionata dalla scomunica, agli "initia theologiae Lutheri" insomma, occorre risalire per rintracciare in essi la ricerca viva ed intensa di una soluzione al problema della salvezza e l'affacciarsi di questa soluzione stessa, che è poi il messaggio che ha segnato il Riformatore e attraverso di lui la storia della chiesa cristiana. Non si incontrerà certo tutto Lutero: forse però non ha torto il Miegge nel dire che il Lutero che si considera, quello degli anni giovanili, è "se non tutto Lutero, il migliore Lutero"[24].

3. IL COMMENTO ALLA LETTERA AI ROMANI

a. All'inizio o nell'autunno del 1515 Lutero intraprese le *Lezioni sulla lettera ai Romani*, che durarono fino all'estate del 1516[25]. L'interesse suscitato dalla pubblicazione di queste lezioni -

[21] WA 54, 185 s.

[22] Cf. E. Iserloh, 38-39.

[23] Ib., 21. Le lezioni sui Salmi del 1513-1515 furono pubblicate per la prima volta dal Seidemann nel 1876 (Dresden: solo gli scolia) e nella WA 3 (1883) e 4 (1884); il commento alla lettera ai Romani del 1515-1516 fu edito per la prima volta secondo il manoscritto originale (poi perduto con la guerra) da J. Ficker, Leipzig 1908, 2 voll., ora WA 56. Giustamente osserva W. von Loewenich: "Ohne die Edition der Initia wäre die neue Epoche des Luthersverständnisses nicht möglich geworden": *Luthersforschung in Deutschland*, in *Luthersforschung heute*, Berlin 1958, 151.

[24] G. Miegge, *Il giovane Lutero*, Milano 1964, 472.

[25] A partire dal capitolo 9, Lutero utilizza l'edizione erasmiana del NT, apparsa al principio del 1516: questo fa propendere per l'autunno, come data d'inizio.

rimaste in ombra sino al principio del nostro secolo[26] - è giustificato dalla ricchezza e dalla novità di elementi che esse contengono, in forza dei quali non pochi interpreti ritengono che sia in questo Commento a Paolo che, anche se in forma ancora iniziale, Lutero diventa riformatore[27].

Nella glossa al primo versetto del capitolo primo, Lutero descrive la "summa et intentio Apostoli in ista Epistola" richiamando i temi fondamentali che strutturano a suo parere il testo, e che, di conseguenza, caratterizzeranno il suo commentario: "Intento fondamentale dell'Apostolo in questa lettera è distruggere qualsiasi giustizia e sapienza propria; e ristabilire, accrescere e ingigantire (cioè far in modo che si riconosca che esistono ancora, e sono tanti e grandi) i peccati e l'insensatezza, i quali non esistevano (o meglio, non ritenevamo che esistessero, per l'illusione che viene da una simile giustizia); e dimostrare che, stando così le cose, a noi sono necessari Cristo e la sua giustizia per annientarli davvero. Egli svolge questo argomento fino al cap. 12; di qui in poi, fino in fondo, ci insegna ciò che dobbiamo fare: che cosa dobbiamo compiere e come, in virtù della giustizia stessa di Cristo che andiamo ricevendo"[28]. Come si vede, il Commentatore evidenzia un movimento dialettico nel testo paolino: la distruzione della nostra sapienza e giustizia, mediante l'affermazione della nostra stoltezza e dei nostri peccati, viene superata nella giustizia di Cristo e nella vita nuova dell'uomo giustificato. Questa logica della contraddizione e del superamento - che pervade tutto il Commento - è esplicitamente ricondotta da Lutero a Paolo in un passo, in cui, interpretando Rm 8, 19, afferma che l'Apostolo propone un modo di pensare nuovo ed opposto rispetto a quello dei filosofi e dei metafisici (che per Lutero sono gli Scolastici con la loro logica della non contraddizione). Mentre questi, infatti, si preoccupano di sapere che cosa l'oggetto è, Paolo è attento a quello che le cose ancora non sono, al futuro che contraddice il presente, ed a questa contraddizione, in cui si muove la vita[29]. Lutero legge dunque Paolo come colui che distoglie i nostri occhi dall'evidenza delle cose presenti, di ciò che esse sono, e li orienta a ciò che esse non sono, e quindi al loro essere nella speranza, al loro continuo passare dal positivo evidente al negativo, e dal negativo al positivo nuovo e vivente, dinamismo che è l'"exspectatio creaturae", la vivente tensione che attraversa tutte le cose. Senza questa "chiave ermeneutica" il Paolo di Lutero risulta a noi incomprensibile; e le singole affermazioni del Commentatore, isolate dalla dialettica ad esse soggiacente, assumono un carattere intollerabile e scandaloso.

Già nell'esame del primo aspetto di questa lettura dialettica, il peccato dell'uomo su cui si esercita il giudizio di Dio, si nota come il Lutero del Commento alla Lettera ai Romani sia un animato da un pensiero centrale: la concupiscenza è identificata col peccato. Peccato non è solo l'attuale atto di peccare, ma la stessa "inclinatio ad malum": "In questo luogo (l'Apostolo) non parla soltanto dei peccati effettivamente commessi in opere, parole e pensieri, ma anche del fomite (della concupiscenza), come dice più sotto, al capitolo VII: "Non io, ma il peccato che abita in me". Nello stesso luogo, egli chiama questo fomite col nome di "passioni peccaminose", cioè desideri, disposizioni e inclinazioni a peccare, insomma passioni che procurano frutti per la morte. Dunque il peccato attuale (come lo chiamano i teologi) è, in senso proprio, il peccato inteso come opera e frutto del peccato, mentre il peccato, in se stesso, consiste nella passione, nel fomite, nella concupiscenza, ovvero nella propensione a compiere il male e nella ritrosia a compiere il bene ... Così il peccato consiste nella stessa avversione al bene e nell'inclinazione al male"[30].

Il motivo per il quale i teologi scolastici non hanno saputo vedere nella concupiscenza il

---

[26] L'edizione di J. Ficker, poi riportata in WA 56, è, come si è detto, del 1908 (Leipzig, 2 voll.). Una Deutsch-lateinische Ausgabe in 2 Bänden è uscita a Weimar nel 1960.

[27] Sul Commento alla Lettera ai Romani la bibliografia è ormai ampia. Basti a rimandare a W. Grundmann, *Der Römerbrief des Apostels Paulus und seine Auslegung durch Martin Luther*, Weimar 1964; D. Demmer, *Lutherus interpres. Der theologische Neuansatz seiner Römerbriefexegese unter besonderer Berücksichtigung Augustinus*, Witten 1968; L. Grane, *Modus loquendi theologicus*, Leiden 1975.

[28] WA 56, 3, 6ss (LE1, 3).

[29] Cf. WA 56, 371, 1ss (LR 520). Cf. il bel commento che di questo passo di Lutero fa J. Moltmann, *Teologia della speranza*, Brescia 1971, 28.

[30] WA 56, 271 (LR 364-365).

peccato, sta nel fatto che essi hanno inteso il peccato solo negativamente, come privazione, e non anche positivamente come inclinazione, nausea del bene, amore delle tenebre: "*Che cosa è dunque il peccato originale?* Anzitutto, secondo le sottigliezze dei teologi scolastici, esso è la privazione o la mancanza della giustizia originale... Ma in secondo luogo, secondo l'Apostolo e la semplicità del modo di pensare in Cristo Gesù, il peccato originale non è soltanto la privazione di una qualità nella volontà, anzi non consiste neppure semplicemente nella privazione di luce nell'intelletto, di forza nella memoria; no, esso, in senso vero e proprio, è la privazione totale del corretto funzionamento e della capacità d'esercizio di tutte le facoltà, tanto del corpo quanto dell'anima, insomma dell'uomo intero, interiore ed esteriore. Inoltre, esso è la stessa inclinazione al male, la nausea nei confronti del bene, la ripugnanza della luce e della sapienza; e viceversa: è amore dell'errore e delle tenebre, fuga e orrore di fronte alle opere buone e corsa verso il male"[31]. Lutero ci tiene a sottolineare come la sua dottrina, benché differente da quella delle "subtilitates Scolasticorum theologorum", sia del tutto tradizionale per la fede cristiana: "Dunque le cose stanno proprio come giustamente le esposero i santi Padri antichi: il peccato originale è il fomite stesso, la legge della carne, la legge delle membra, la debolezza della natura, il tiranno, la malattia d'origine, ecc."[32]. È sopratutto all'autorità di Agostino che il Commentatore si appella: "Il beato Agostino, con la massima chiarezza, ha detto che "il peccato (cioè la concupiscenza) viene rimesso nel battesimo, non in modo che non ci sia più, ma in modo da non essere più imputato"[33].

In forza di questa tesi, Lutero dice che vaneggiano i teologi scolastici quando pensano che il peccato originale venga tolto come quello attuale: "O io non ho mai capito [la questione], oppure i teologi scolastici non si sono espressi con sufficiente precisione a proposito del peccato e della grazia. Essi s'immaginano che il peccato originale, come il peccato attuale, possa essere tolto per intero"[34]. Il peccato originale col battesimo non è più imputato, ma resta vivo in noi come concupiscenza: a prova di ciò, accanto all'autorità di Agostino, Lutero non esita a citare il magistero dell'esperienza: i soliti stolti teologi "avrebbero potuto lasciarsi ammonire sulla sconfinata stoltezza di questa loro opinione, avrebbero potuto vergognarsi e pentirsene, messi magari in guardia, se non altro, dalla loro stessa esperienza. Poiché, lo vogliano o non lo vogliano, essi avvertono in se stessi le concupiscenze cattive. Qui dunque dico: Oh! Adesso, per favore, datevi da fare! Siate uomini! Fate in modo, con tutte le vostre forze, che non ci siano in voi queste concupiscenze. Dimostrate ciò che affermate, cioè che si possa amare Dio "con tutte le forze", in modo puramente naturale, insomma: senza la grazia! Se siete senza concupiscenze, vi crediamo. Se invece vivete immersi in esse, ed in loro compagnia, certo non adempite nemmeno la legge"[35].

Va emergendo così un'affermazione, fondamentale nel Commentario paolino: quella dell'uomo "simul iustus et peccator". "È forse perfettamente giusto <quest'uomo>? No: è insieme peccatore e giusto; peccatore in realtà, ma giusto grazie alla considerazione di Dio e alla sicura promessa che Dio intende liberarlo dal peccato, fino a guarirlo perfettamente. Perciò egli è perfettamente sano nella speranza, mentre in realtà è peccatore. Tuttavia possiede l'inizio della giustizia, per chiedere <d'essere giustificato> sempre di più, sapendo di essere sempre ingiusto"[36]. La santità del giustificato non è dunque uno stato di totale assenza del peccato: al contrario, essa include il peccato, e per questo vive della permanente confessione della propria miseria e della permanente esperienza della misericordia di Dio, del negativo "in re" e del positivo "in spe". La giustizia è una forma dell'"expectatio creaturae", della tensione in cui ci troviamo fra il dono già ricevuto e la promessa non ancora pienamente compiuta. La dottrina del "simul iustus et peccator" viene allora a significare contemporaneamente la continua pesantezza del peccato che è in noi, la

[31] WA 56, 312, 1ss (LR 428-429).
[32] WA 56, 313 (LR 430).
[33] *De nuptiis et concupiscentia* I, 25, 28 (PL 44, 429s.): cf. WA 56, 273-274 (LR 366-367).
[34] WA 56, 273 (LR 366).
[35] WA 56, 275 (LR 368).
[36] WA 56, 272 (LR 366).

forza liberante e sempre nuova della grazia che ci è donata e il dinamismo perenne della vita giustificata, che deve continuamente superare l'un polo nell'altro, come vita nella speranza.

b. A partire da questo risultato decisivo è possibile percepire in profondità i vari aspetti che caratterizzano la dottrina della giustificazione nel Commentario paolino: essa è compendiata nel commento che Lutero fa a Rm 1, 17. Il Commentatore esalta anzitutto il primato di Dio e la "sola fides" contro ogni presunzione di giustizia umana, frutto delle opere: "Solo nell'Evangelo si rivela la giustizia di Dio (cioè chi sia giusto, come si sia giusti e come si diventi tali davanti a Dio), per mezzo della sola fede con cui si crede alla Parola di Dio... Infatti la giustizia di Dio è la causa della salvezza. Qui di nuovo per "giustizia di Dio" non si deve intendere quella grazie alla quale Dio è giusto in sé, ma quella mediante la quale noi veniamo giustificati da lui. Ciò accade per mezzo della fede nell'Evangelo. Onde il beato Agostino, al capitolo XI dello scritto *Lo spirito e la lettera*, afferma: "Si dice perciò giustizia di Dio, perché è Dio che, impartendola, ci fa giusti"... E ciò è detto per distinguerla dalla giustizia degli uomini, la quale risulta dalle opere"[37]. La giustificazione per sola fede, cioè per la sola azione giustificante di Dio accolta nell'obbedienza della fede, non si consuma però in un atto unico e definitivo di Dio, ma vive di un costante superamento nell'uomo: è l'interpretazione che Lutero dà dell'espressione: "Ex fide in fidem": "Dunque, il senso è manifestamente questo: la giustizia di Dio proviene totalmente dalla fede, in modo tale però che, crescendo progressivamente, non si risolve in visione, ma diventa una fede sempre più luminosa... la fede andrà sempre più aumentando, affinché chi è giusto continui ad essere ulteriormente giustificato, e nessuno ritenga subito di avere già raggiunto la meta, e con ciò smetta di progredire, cioè cominci a venir meno"[38].

Nella giustificazione, quale appare in questo Commento a Rm 1, 17, vero "verbum abbreviatum" della dottrina del Commentatore, entrano dunque in gioco l'azione di Dio e l'azione dell'uomo. Il primato è senza dubbio dell'*azione di Dio*. Questo primato, che sul piano esistenziale si riflette nella radicale diffidenza in se stessi e nella totale confidenza in Dio, è veicolato da Lutero anzitutto con l'idea della "iustificatio passiva": nel confessarsi peccatori, Dio è giustificato da noi, e noi siamo resi giusti da Lui; a proposito di Rm 3, 4, il Commentatore scrive: "Mediante questo "essere-Dio-giustificato-<da-parte-nostra>", siamo noi ad essere giustificati, e questa giustificazione passiva di Dio, mediante cui egli è giustificato da noi, è la nostra stessa giustificazione attiva ad opera di Dio"[39]. A questa idea della "iustificatio passiva" si connette quella della "iustitia extranea", "imputata": "Dio infatti non ci vuole salvare mediante la nostra propria giustizia e sapienza, ma per mezzo d'una giustizia e d'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. Perciò bisogna essere istruiti in una giustizia che proviene totalmente dal di fuori e ci è estranea. A questo scopo, in primo luogo, bisogna che sia estirpata la nostra propria giustizia"[40]. La giustificazione non è un frutto della terra, ma è, in senso assoluto, un dono dall'alto, e perciò esterna a noi e altra, non perché non entri in noi, ma perché non viene da noi.

L'opera di Dio che giustifica si pone come estrinseca rispetto all'unica opera a noi intrinsecamente possibile, il peccato e la confessione di essa: l'estrinsecità equivale all'"a partire da Dio", l'intrinsecità all'"a partire da noi". "'I santi, intrinsecamente, sono sempre peccatori; perciò sono sempre giustificati estrinsecamente...". "Intrinsecamente", dico, cioè come siamo in noi stessi, ai nostri occhi, nella stima che abbiamo di noi stessi; invece, con "estrinsecamente", intendo come siamo davanti a Dio, nella considerazione che egli ha di noi. Dunque noi siamo estrinsecamente giusti, quando non lo siamo da noi stessi né a motivo delle nostre opere, ma solo grazie alla

[37] WA 56, 171-172 (commento a Rm 1, 17) (LR 205-206(.
[38] WA 56, 173 (LR 207-208).
[39] WA 56, 226 (LR 293, con variante di traduzione).
[40] WA 56, 158, 10ss (LR 185-186).

considerazione di Dio. Infatti la sua considerazione non sta in noi né è in nostro potere; dunque neanche la nostra giustizia si trova in noi né è in nostro potere ... Invece, intrinsecamente, siamo peccatori, per la natura dei relativi: se siamo giusti solo perché Dio ci reputa tali, non siamo tali per il fatto di vivere e di operare. Perciò, intrinsecamente e per quanto dipende da noi, siamo sempre malvagi"[41]. La condizione del "simul iustus et peccator" appare in questa luce come il luogo della permanente dialettica fra l'"ex nobis" ("intrinsece") incapace a salvarci, e l'"a Deo" ("extrinsece"), che solo ci salva. Anche questa convinzione dell'assoluto primato di Dio nell'opera della giustificazione è radicata da Lutero nell'esperienza, come avviene per tutte le sue tesi centrali: "Dio per sua misericordia, mediante la non-imputazione, rimette (il peccato) a tutti quelli che lo riconoscono, lo confessano, lo detestano e chiedono di essere guariti. Ne viene che, "se diciamo che siamo senza peccato, siamo bugiardi". Ed è un errore ritenere che si possa guarire da questo male mediante le opere, poiché l'esperienza attesta che, per quanto ci comportiamo bene in ogni nostra opera, resta la concupiscenza che ci spinge al male: nessuno ne è privo, neppure un bambino di un giorno. Si deve però alla misericordia di Dio che ciò resti e non sia computato come peccato per coloro che lo invocano e gemono per la loro liberazione"[42]. L'esperienza della quotidiana lotta col peccato, da cui mai la nostra vita è esente, ci rende dunque edotti che è Dio solo a salvarci, la sua non-imputazione, il suo avere misericordia di noi.

Quello che Lutero intende spezzare con la sua teologia della *giustizia imputata*, è proprio la presunzione che l'uomo resti lo stesso dopo essere passato nel fuoco della giustificazione, quasi per un semplice potenziamento delle sue facoltà precedenti: la "iustificatio" non è una nuova "forma" del vecchio uomo, ma il sorgere dell'uomo nuovo, vivificato dallo Spirito: "Quando però l'uomo è morto al peccato ed è stato tolto via da esso, allora anche il peccato è tolto via nel migliore dei modi ed è morto. Se invece l'uomo non è stato mortificato e non è stato tolto via <dal peccato>, allora in modo del tutto inutile si toglie e si mortifica il peccato. È dunque chiaro che il peccato, secondo il modo d'intendere dell'Apostolo, è tolto in senso spirituale (cioè: è la volontà di peccare ad essere mortificata), mentre quelli vogliono che le opere del peccato ed i cattivi desideri siano tolti in senso metafisico, come si toglie l'intonaco bianco da una parete o il calore dall'acqua. Perciò anche Samuele, in *I Re* [1Sam 10, 6], al capitolo X, dice: "E sarai trasformato in un altro uomo", cioè diventerai un altro uomo. Non dice: i tuoi peccati saranno trasformati; ma: tu per primo sarai trasformato e, una volta trasformato, anche le tue opere saranno bell'e trasformate... Infatti non può non servire il peccato chi, nella sua volontà, non è ancora stato vivificato dallo Spirito, benché compia opere buone"[43]. Dunque, non un rivestimento esterno fa l'uomo giusto, ma l'essere nuova creatura per la grazia che dall'esterno, cioè da Dio e non dalle proprie opere, gli viene. La polemica contro l'ottimismo nominalistico nei confronti delle capacità umane di salvezza, si risolve così nel duplice effetto di attribuire a Dio solo l'opera salvifica ("iustitia imputata, extrinseca") e di concepire quest'opera come un'autentica, nuova creazione, che non potenzia, anzi distrugge, quel che già c'è, e produce quel che non c'è: l'uomo nuovo della grazia.

c. Il primato dell'azione divina nella giustificazione e l'incisiva, creatrice potenza di essa appaiono dunque evidenti nel Commentario paolino: si può allora anche parlare di un'azione dell'uomo nel divenire giusto? La risposta è radicalmente negativa se questa idea dell'azione umana dovesse significare un qualunque produrre la salvezza "ex nobis": coerentemente con la tradizione cattolica Lutero ribadisce che le opere "precedenti" la giustificazione a nulla valgono davanti a Dio. La polemica antinominalistica su questo punto richiama in lui l'anima antipelagiana della più ortodossa teologia cattolica. La fede del giustificato deve esprimersi nel dinamismo e nell'accoglienza delle opere: a nulla varrebbe credere fortemente in Cristo, se poi le nostre opere fossero a Lui opposte. È necessario allora distinguere le opere della legge, che vanno radicalmente negate, dalle

[41] WA 56, 268-269 (LR 361).
[42] WA 56, 271 (LR 364-365).
[43] WA 56, 335 (LR 465-466).

opere della fede, che vanno radicalmente affermate. “L'Apostolo distingue tra legge e fede, ovvero tra lettera e grazia, analogamente egli distingue anche tra le loro opere rispettive. Chiama opere della legge quelle compiute senza la fede e la grazia: esse sono fatte in virtù della legge, la quale costringe mediante il timore, oppure alletta mediante la promessa di vantaggi temporali. Chiama, invece, opere della fede quelle che si compiono grazie allo Spirito di libertà e soltanto per amore di Dio. Queste non possono essere effettuate se non dai giustificati per mezzo della fede. Le opere della legge non cooperano in nessun modo all'ottenimento di questa giustificazione, anzi la ostacolano assai, non permettendo all'uomo di apparire ingiusto a se stesso e bisognoso di giustificazione”[44]. Solo colui che è giustificato può compiere le opere della fede: in esse, perciò, non risplende la capacità umana, ma la potenza della grazia[45]. La differenza fra le opere vane della legge e quelle feconde della fede si rapporta così alla fondamentale differenza fra la legge e il Vangelo: per l'una, è la fatica umana a rendere l'uomo giusto nella conformità al dovere morale; per l'altro, sono Cristo e il suo Spirito, accolti nella fede umile e invocante, che fanno l'uomo nuovo e lo rendono capace delle opere nuove. In questo consiste la notizia bella, liberante dell'Evangelo.

Ogni opera umana può pertanto essere opera della legge e opera della fede, a seconda che essa motivi la presunzione di giustizia o sia motivata dall'invocazione della giustizia: non è l'opera a fare giusto l' uomo, ma è la fede a rendere giusta l'opera. E la fede è già appartenere al mondo della grazia, arrendersi allo scandalo della croce, morire a se stessi per vivere solo per Dio: “Si ha la vera giustizia credendo con tutto il cuore alle parole di Dio... Ciò avviene mediante la fede, grazie alla quale l'uomo riduce in schiavitù il suo modo di pensare, piegandolo alla parola della croce, rinnega se stesso, respinge da sé tutte le cose, è morto a se stesso e a tutto. Così egli vive solo per Dio, "per il quale vivono tutte le cose", anche ciò che è morto”[46]. L'azione dell'uomo alla ricerca della giustizia non può essere altro allora che un farsi prigioniero dell'invisibile, un consegnarsi al Dio vivente, con un amore puro, senza altra motivazione o interesse al di fuori di Dio stesso, come si impara alla scuola della croce. L'amore di Dio è puro quando non è motivato dalla paura o dal desiderio del premio, ma da una incondizionata remissione a Lui, qualunque sia la sua volontà per noi: commentando Rm 9, 3 - “Optabam enim ego ipse anathema” - Lutero contrappone l'amore di Dio segnato dalla concupiscenza, all'amore filiale e di amicizia: “Bisogna però notare che queste parole sembrano strane, anzi stolte, a coloro che si ritengono santi e amano Dio con amore di concupiscenza, cioè in vista della loro salvezza e della pace eterna o per evitare l'inferno, insomma non per Dio, ma per se stessi. Essi vanno cianciando che la carità ordinata inizia da se stessa... Queste parole, invece sono bellissime e sono la testimonianza d'un esempio assolutamente perfetto per coloro che amano veramente Dio con amore filiale e di amicizia, con un amore che non proviene dalla natura, ma solo dallo Spirito santo. Costoro, infatti, si offrono liberamente a compiere tutta la volontà di Dio; sono pronti anche ad andare all'inferno ed a subire eternamente la morte, se così Dio volesse, affinché sia fatta pienamente la sua volontà; giungono fino a questo punto nel non cercare ciò che è loro!”[47].

Si affaccia qui un tema, che sconcerta per la sua radicalità, ma che va letto nella luce della ricerca del puro amore di Dio: quello della “resignatio ad infernum”. L'atto della totale sottomissione alla volontà divina espresso nell'accettare perfino la dannazione eterna se Dio volesse questo, è per Lutero il segno di un amore veramente puro, di una fede veramente viva, e perciò di una giustizia che - donataci dall'alto - ormai già opera in noi: è l'atto umano - certo impossibile senza la grazia - che ci dà la certezza dell'essere salvi: “Ma ci si chiede se Dio abbia mai voluto o voglia che l'uomo si rassegni all'inferno, e consegni se stesso per essere dannato o per essere escluso da Cristo,

---

[44] WA 56, 248 (LR 327).

[45] Lutero chiarisce questo punto con una immagine significativa: come il laico non può celebrare o assolvere, perché non è stato ordinato, consacrato e santificato, così chi non è giustificato pone in atto solo opere senza alcuna validità davanti a Dio: cf. WA 56, 248.

[46] WA 56, 418-419 (LR 595-596).

[47] WA 56, 390-391 (LR 551-552).

in modo conforme alla volontà di Dio. Rispondo: egli lo vuole nel caso di molti e specialmente di quelli che sono imperfetti nella carità e nel puro amore di Dio. Infatti, nel loro caso, l'amore di concupiscenza, che è radicato tanto profondamente, deve essere necessariamente estirpato. Non può però essere estirpato se non mediante un'abbondantissima infusione di grazia ovvero per mezzo di questa dolorosissima rassegnazione. Infatti, "nulla di contaminato entrerà nel regno di Dio". Ora però nessuno sa se egli ami Dio in modo puro, a meno che non sperimenti in sé che non desidera neppure essere salvato e non rifiuta nemmeno d'essere dannato, se ciò piacesse a Dio"[48]. La "resignatio ad infernum" è così il cammino di purificazione, che libera l'uomo dalla dannazione e ne assicura - come segno di una grazia sovrabbondante - la giustificazione. La dimensione antropologica della giustificazione è dunque quella di una consegna totale di sé, di un amore puro, disinteressato di Dio, tale da null'altro volere che quello che Dio vuole. Dove un uomo ama così, dove il suo amore raggiunge il vertice della suprema "resignatio", lì la grazia certamente opera, e la salvezza è donata. Lì la contraddizione della resurrezione rispetto alla morte dell'Abbandonato della croce, diviene la garanzia della vita eterna per chi è morto a se stesso nel rassegnarsi perfino all'inferno per amore di Dio. E questa, come dimostrano le affermazioni dei grandi mistici del "siglo de oro", è anche una tesi del tutto cattolica…

[48] WA 56, 391-392 (LR 552-553).