

ANNALES
THEOLOGICI

Comitato di redazione

VICENTE BOSCH (Direttore),
ÁLVARO GRANADOS, ARTURO BELLOCQ,
MARCO VANZINI

Consiglio scientifico

GRAZIANO BORGONOVO, ENRICO DAL COVOLO, PIERPAOLO DONATI,
JOHANNES GROHE, ERMENEGILDO MANICARDI, PAUL O'CALLAGHAN,
ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO, PIA DE SOLENNI, JOSÉ RAMÓN VILLAR

Segretaria di redazione

CLAUDINE BALLERINI

Direttore responsabile

MARCO VANZINI

*

Le collaborazioni, le richieste di scambi con altre riviste
e i libri in saggio per recensione vanno inviati al seguente
indirizzo: Redazione di «Annales theologici»,
Via dei Farnesi 83, I 00186 Roma, annales@pusc.it

*

Imprimatur: Vicariato di Roma, 27 settembre 2017.

Iscrizione al Tribunale di Roma in corso.

ISSN 0394-8226

*

La Rivista è indicizzata in ATLA Religion Database® e tutti i contributi sono raccolti in
ATLASerials® (ATLAS®). ATLA Religion Database e ATLASerials sono prodotti della
American Theological Library Association, 300 S. Wacker Dr., Suite 2100, Chicago, IL
60606, E-mail: atla@atla.com, www: <http://www.atla.com>. Indici e abstracts sono anche
disponibili in Religious and Theological Abstracts (www.rtabstracts.org).

Grafica di copertina: LILIANA M. AGOSTINELLI

FACOLTÀ DI TEOLOGIA
DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ
DELLA SANTA CROCE

ANNALES THEOLOGICI

VOLUME 31 · ANNO 2017 · FASCICOLO II

Rivista semestrale

Amministrazione e abbonamenti
IF Press srl - Piazza Vinci, 41 - 00139 Roma - Italy
Tel./Fax (+39) 06 64492897

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o online sono consultabili
presso il sito Internet della casa editrice www.if-press.com
oppure www.ifpress-e-commerce.com/ojs/index.php/ATh/

Modalità di pagamento

- con bonifico bancario UniCredit Banca di Roma S.p.A. - Roma Tuscolana E - IBAN: IT 20 W 02008 05321 000400204086 - Codice BIC SWIFT: UNCRITM1E38 intestato a IF PRESS con causale del versamento "Abbonamento Annales theologici" e inviando a office@if-press.com un'email che indichi l'abbonamento scelto, dati dell'abbonato (nome cognome, email, indirizzo) e alleggi ricevuta del bonifico;
- con pagamento tramite bollettino di Conto Corrente Postale sul ccp n. 1037859137 intestato a IF PRESS S.R.L. con causale del versamento "Abbonamento Annales theologici" e inviando a office@if-press.com un'email che indichi l'abbonamento scelto, dati dell'abbonato (nome cognome, email, indirizzo) e alleggi ricevuta del versamento;
- con pagamento con carta di credito o conto PayPal, inviando la richiesta a office@if-press.com un'email che indichi l'abbonamento scelto, dati dell'abbonato (nome cognome, email, indirizzo) e alleggi ricevuta del versamento.

Proprietà riservata - All rights reserved
Copyright © 2017 by IF Press srl
IF Press srl - Roma, Italia
info@if-press.com - www.if-press.com

Stampato in Italia - Printed in Italy

A 500 ANNI DALLA RIFORMA LUTERANA

SOMMARIO

VICENTE BOSCH, *Presentazione* 289

STATUS QUAESTIONIS

LUBOMIR ŽAK, *Percorsi e risultati, difficoltà e speranze del dialogo cattolico-luterano* 293

STUDI

SANTIAGO SANZ SÁNCHEZ, *La prima ricezione nella teologia cattolica della formula di Karl Barth sul rapporto tra creazione e alleanza* 353

ANTONIO S. SÁNCHEZ-GIL, *La communicatio in sacramentis con i fedeli riformati tra legge divina, norme ecclesiali e discernimento pastorale* 395

ÁNGEL GARCÍA IBÁÑEZ, *La penitenza nei riformatori protestanti del XVI secolo* 429

NOTE

PAUL O'CALLAGHAN, *Solus Christus and Sola Scriptura. The Christological Roots of Martin Luther's Interpretation of Scripture* 459

MATHIAS MÜTEL, *Augustins Bedeutung für Martin Luthers Rechtfertigungslehre* 473

Recensioni 487

Libri ricevuti 521

Sommario del volume 31 (2017) 523

A 500 ANNI DALLA RIFORMA LUTERANA

Tra le novità introdotte nella nostra rivista, la redazione di *Annales theologici* si è proposta di dedicare il secondo fascicolo di ogni anno a un tema monografico che possa essere affrontato da diverse prospettive teologiche, così da favorire la multidisciplinarietà. La scelta dell'argomento sarà dettata da eventi ecclesiali o sociali, dall'opportunità di riflettere teologicamente per dare risposta alle sfide del momento o anche per approfondire questioni poco presenti nel dibattito teologico ma che riteniamo d'interesse.

Nell'ambito degli argomenti presi in considerazione per quest'anno 2017, non potevamo trascurare l'evento del 500° anniversario della Riforma luterana, sebbene siano già numerosi i convegni e le pubblicazioni che hanno voluto commemorarlo. Il movimento ecumenico continua a pulsare nel cuore della Chiesa e Papa Francesco ha dato, in tempi ancora recenti, un segnale concreto in tal senso: «Mi sembra anche fondamentale che la Chiesa Cattolica porti avanti coraggiosamente anche l'attenta e onesta rivalutazione delle intenzioni della Riforma e della figura di Martin Lutero, nel senso di una *'Ecclesia semper reformanda'*, nel grande solco tracciato dai Concili, come pure da uomini e donne, animati dalla luce e dalla forza dello Spirito Santo» (*Discorso nella visita alla Chiesa evangelica luterana di Roma*, 15.11.2015).

Sulla scia di queste parole, *Annales theologici* ha chiesto e riunito dei contributi su argomenti specifici che toccano il dialogo ecumenico, nello spirito dell'invito a *tender puentes* (costruire ponti) così caro all'attuale Pontefice. Il lettore troverà, in primo luogo, un esteso e completo *status quaestionis* sul percorso dei dialoghi cattolico-luterani, che fa il punto della situazione e indica i prossimi obiettivi, senza tacere le prese di posizione critiche da entrambi le parti. L'autore è Lubomir Žak, ordinario di Storia della Teologia presso la Pontificia Università Lateranense e Direttore del Centro di Ricerca «Temi di teologia fondamentale in prospettiva ecumenica». Il suo *status quaestionis* offre anche un inquadramento per i successivi contributi.

Tre studi di diversa natura evidenziano la sensibilità cattolica nell'apprezzare gli elementi di verità e di santificazione presenti nelle comunità riformate. Nel primo, il prof. Sanz prende in esame la prima ricezione da parte della teologia cattolica della proposta di Karl Barth sul rapporto fra creazione e alleanza, così come si trova nella sua *Dogmatica ecclesiale*. Nell'accogliere la formula del teologo e pastore riformato di Basilea, i teologi cattolici esprimono osservazioni e critiche che ben possono essere considerate un frutto della dimensione teologica del dia-

logo ecumenico. Nel secondo studio, il prof. Sánchez-Gil, canonista, ricostruisce lo sviluppo normativo sulla *communicatio in sacramentis*, che in modo tangibile manifesta lo sguardo della Chiesa Cattolica sui fedeli riformati quali veri fratelli e legittimi beneficiari dei mezzi di salvezza istituiti da Cristo. Quando la Chiesa celebra i suoi sacramenti è consapevole che Cristo li ha dotati di un'efficacia salvifica per cui – nelle opportune condizioni – possono agire oltre i confini visibili della Chiesa. Nel terzo studio, il prof. García Ibáñez mette a fuoco la rinnovata comprensione del peccato, della penitenza e della giustificazione elaborata dai riformatori, considerata da molti autori come la questione centrale cui ricondurre la nascita della stessa Riforma. La conoscenza delle tre forme della 'confessione' nella prassi attuale delle comunità luterane e calviniste – consolazione della coscienza fatta davanti al pastore o a un fratello, esame catechetico-disciplinare di fronte al proprio pastore e 'confessione generale' fatta dalla comunità cristiana nella celebrazione della Cena – giova ad una migliore comprensione della questione teologica soggiacente.

Completano il volume due note che affrontano specifiche questioni. Il prof. Paul O'Callaghan mostra le radici cristologiche della comprensione luterana della nozione di *sola Scriptura*, principio formale del Protestantismo. Infine, Matthias Mütel fa notare il forte influsso che ebbe su Lutero il trattato agostiniano *De spiritu et littera* e quanto sia stato decisivo, nell'elaborazione della sua dottrina sulla giustificazione, scostarsi da Agostino nella direzione di una comprensione soggettiva della fede (fede fiduciale).

Siamo tutti consapevoli che la reciproca conoscenza – di cui il dialogo teologico rappresenta una via privilegiata – è esercizio in atto dell'ecumenismo: «Bisogna conoscere l'animo dei fratelli separati. A questo scopo è necessario lo studio, e bisogna condurlo con lealtà e benevolenza» (CONCILIO VATICANO II, Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 9). Con questo spirito abbiamo preparato il presente fascicolo, nella consapevolezza che all'interno delle diverse comunità cristiane si trovano elementi di teologia e di spiritualità che reggono i profondi legami già esistenti. La piena unità dei cristiani passa attraverso questa tappa di dialogo, frutto e anche seme di comprensione pacifica e fraterna.

La redazione di *Annales theologici* si augura che l'iniziativa di dedicare il secondo fascicolo dell'anno ad un tema monografico sia apprezzata dai lettori. Per noi costituisce una sfida verso un autentico sviluppo della multidisciplinarietà e occasione di crescita e di interazione con i nostri abbonati, dai quali attendiamo volentieri suggerimenti riguardo alla scelta degli argomenti da approfondire.

V. BOSCH

STATUS QUAESTIONIS

PERCORSI E RISULTATI, DIFFICOLTÀ E SPERANZE DEL DIALOGO CATTOLICO-LUTERANO

LUBOMIR ŽAK

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Lo status quaestionis secondo il giudizio delle due commissioni*. II.1. La commissione del dialogo internazionale. II.2. La commissione nordamericana. III. *Due sguardi dalla "patria della Riforma luterana"*. III.1. Valutazione del "Circolo ecumenico di lavoro dei teologi evangelici e cattolici". III.2. Considerazioni comuni della Conferenza episcopale tedesca e dell'EKD. IV. *Il giudizio di Walter Kasper*. V. *Considerazioni critiche di alcuni teologi cattolici*. V.1. Due esempi di critica radicale. V.2. Il richiamo di Joseph Ratzinger al dialogo nella verità. VI. *Le valutazioni critiche da parte della teologia evangelico-luterana*. VI.1. L'urgenza di una svolta ecumenica secondo Ulrich Körtner. VI.2. La critica e la proposta di Eilert Herms. VII. *Conclusione: quanto lunga o quale è la via verso l'unità?*

I. INTRODUZIONE

Nell'anno 2017 ricorrono i cinquecento anni dall'inizio della Riforma di Wittenberg, unitamente ai cinquant'anni dall'avvio ufficiale del dialogo internazionale cattolico-luterano, promosso dalla Federazione luterana mondiale (in seguito FLM) e dalla Chiesa cattolico-romana, sostenuta, in tale importante impegno, dal Segretariato per l'unità dei cristiani (oggi Pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani). La duplice ricorrenza offre ai cattolici e ai luterani l'occasione di volgere lo sguardo indietro, per riflettere con attenzione sia sugli eventi di cinquecento anni fa – sulle loro cause, sui loro protagonisti, sui loro sviluppi e sui loro frutti – sia sul cammino di avvicinamento percorso con tenacia e convinzione da numerosi pastori e teologi, specialisti in ecumenismo, di entrambe le parti, nonché da un numero incalcolabile di cristiani luterani e cattolici che invocarono e continuano a invocare lo Spirito Santo, affinché guidi le loro comunità di fede verso il raggiungimento dell'unità.

Se la riflessione si concentra su questa esperienza di avvicinamento, non può non sorgere il desiderio di ricordare che essa non incomincia né con l'inaugurazione ufficiale, nel 1967, del dialogo internazionale,¹ né con l'avvio, nel 1965, del gruppo congiunto di lavoro della Chiesa evangelica luterana in America e della Conferenza dei vescovi degli Stati Uniti, e neppure con l'incontro, nel 1964, tra George Lindbeck, rappresentante della FLM e osservatore ufficiale al concilio

¹ Sugli inizi del dialogo cattolico-luterano rimando a A. MAFFEIS, *Il Ministero nella Chiesa. Uno studio del dialogo cattolico-luterano (1967-1984)*, Glossa, Milano 1991, 61-65.

Vaticano II, e Mons. Johannes Willebrands, durante il quale il noto professore luterano di teologia informò l'allora segretario e futuro presidente del Segretariato per l'unità dei cristiani di aver proposto che la FLM assumesse la *leadership* nel contesto del dialogo teologico con la Chiesa cattolica.² Infatti, il cammino cattolico-luterano inizia, sotto forma di timide e comunque rilevanti esperienze ecclesiali, mezzo secolo prima. Mi riferisco alle liturgie ecumeniche celebrate, seppur solo sporadicamente – soprattutto nei casi di assenza dei rispettivi ministri di culto –, durante la Grande guerra, per i soldati tedeschi cattolici ed evangelici da un cappellano militare o cattolico o luterano.³ Ma penso soprattutto alle iniziative promosse, in Germania, da Max Josef Metzger, sacerdote cattolico della diocesi di Freiburg im Breisgau, da Lorenz Jäger, arcivescovo di Paderborn, e da Wilhelm Stählin, vescovo evangelico-luterano di Oldenburg.

Com'è noto, i due prelati fondarono nel 1946 un gruppo di studio, composto da teologi cattolici e luterani,⁴ che riuscì a essere operativo, nonostante le severe direttive cattoliche – quelle del Codice del 1917 e quelle emanate a più riprese da Roma in merito agli incontri interconfessionali – abbiano reso difficile il suo lavoro.⁵ È forse meno risaputo che Metzger, pacifista e fondatore della Fraternità interconfessionale *Una Sancta*,⁶ sfidando sia i moniti della Chiesa

² Cfr. J. WICKS, *Lutheran-Catholic Dialogue On Foundations Laid in 1962-1964*, «Concordia Journal» 39 (2013) 296.

³ Si veda la testimonianza del prof. Hermann Hoffmann, uno dei primi ecumenisti e pacifisti tedeschi, riportata nel suo *Im Dienste des Friedens. Lebenserinnerungen eines katholischen Europäers*, Konrad Theiss, Stuttgart-Aalen 1970, 127-128.

⁴ Va ricordato che questo gruppo, noto come “Circolo Jäger-Stählin”, è tuttora attivo, con il nome di “Circolo ecumenico di lavoro dei teologi evangelici e cattolici” (*Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen*). Fino ad oggi sono stati pubblicati sedici volumi, tutti per i tipi di Herder - Vandenhoeck & Ruprecht, contenenti risultati di studio del gruppo; per l'elenco completo si veda D. SÄTTLER, V. LEPPIN (edd.), *Riforma 1517-2017. Prospettive ecumeniche*, Queriniana, Brescia 2016, 30-31, nota 6. Per la storia e il metodo di lavoro del Circolo rimando alla monografia di B. SCHWAHN, *Der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen von 1946 bis 1975*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996, e agli studi di S. HENRICH, *Der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen (Dokumentation)*, «Kerygma und Dogma» 35 (1989) 258-259; E. LOHSE, *50 Jahre Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen*, «Kerygma und Dogma» 42 (1996) 177-185; B. SCHWAHN, *Pionier des evangelisch-katholischen Dialogs: Der Jäger-Stählin-Kreis, «Una Sancta»* 64 (2009) 137-144.

⁵ Una puntuale descrizione della situazione si trova in W. THÖNISSEN, *Konsolidierung und Institutionalisierung der Ökumene. Die Aktivitäten des Paderborner Erzbischofs Lorenz Jaeger in den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts*, in J. ERNESTI, W. THÖNISSEN (edd.), *Die Entdeckung der Ökumene. Zur Beteiligung der katholischen Kirche an der Ökumene*, Bonifatius - Otto Lembeck, Paderborn - Frankfurt a.M. 2008, 159-175.

⁶ Per la presentazione della persona, della teologia e dell'attività ecumenica di Metzger mi permetto di rimandare a L. ŽAK, *Max Josef Metzger, pioniere dell'ecumenismo cattolico e la sua lettera a Pio XII dal carcere nazista*, «Lateranum» 72 (2006) 611-615; IDEM, *L'alternativa dell'azione cristiana di M.J. Metzger al messianismo del Terzo Reich. Aspetto sociale, pacifista ed ecumenico*, «Studia Moralia» 46 (2008) 165-201; IDEM, N. DE MICO, «Philadelphia» (M.J. Metzger): una riflessione sulla Chiesa scritta con le mani legate, «Lateranum» 75 (2009) 371-410. Si vedano inoltre gli studi monografici di M. MÖHRING, *Täter des Wortes. Max J. Metzger - Leben und Wirken*, Kyrios-Verlag, Meitingen-Freising 1966; L. SWIDLER, *Bloodwitness for Peace and Unity. The Life of Max J. Metzger*, Ecumenical Press, Philadelphia 1977; R. PUTZ, *Das Christkönigs-Institut, Meitingen, und sein Gründer Dr. Max J. Metzger (1887-1944). Für den Frieden der Welt und die Einheit der Kirche*, Theos, Hamburg 1998; CH.

cattolica⁷ sia il divieto di adunanza imposto dalla Gestapo, riuscì a organizzare nel 1939⁸ a Meitingen, nei pressi di Augsburg, un colloquio teologico cattolico-evangelico e nel 1940, prima a Meitingen⁹ e poi nella capitale del Terzo Reich, un grande convegno cattolico-evangelico, contribuendo in tal modo allo sviluppo di un'ampia rete di vivaci circoli ecumenici frequentati da cattolici e luterani.

La ricorrenza dei due anniversari è un'ottima occasione per rammentare che il dialogo cattolico-luterano postconciliare nasce sul terreno delle coraggiose e intense esperienze di questi e di molti altri pionieri, i quali si sono lasciati incantare e guidare dalle visioni ecumeniche ben espresse in una lettera di Metzger (del 4 marzo 1943) a Romano Guardini, in cui il fondatore dell'*Una sancta* – che non sa che presto sarà arrestato e in seguito condannato a morte proprio per la sua attività ecumenica e pacifista – scrive:

La Chiesa di Cristo è spaccata. Essa soffre gravemente di questo fatto, poiché le membra più vive del suo corpo sono recise, in parte amputate. L'umanità soffre in questa condizione, poiché non ha più un'autentica guida spirituale che la possa proteggere dalla catastrofe. E soprattutto non è fatta la volontà del Signore nella Sua Chiesa. «Un vero discepolo di Cristo non ha diritto a dormire tranquillamente finché continua a sussistere lo scandalo della divisione tra le chiese»; questo di recente ho sentito affermare da un professore evangelico di teologia in una conferenza pubblica. È quello che penso anch'io. Da decenni sento in modo forte e sempre più forte questa responsabilità che a mio avviso altri avvertono troppo poco e non prendono sul serio, perché non vedono alcuna concreta possibilità di superare questa sventura e non hanno una fede grande nel fatto che Dio sia pronto ad operare un miracolo di grazia quando gli uomini si aprano alla Sua grazia. Ci sentiamo personalmente chiamati, ciascuno secondo le proprie forze, a servire al superamento della divisione nella fede.¹⁰

HESS, «*Ohne Christus, ohne tiefstes Christentum ist Krieg*». *Die Christkönigsthematik als Leitidee im kirchlich-gesellschaftlichen Engagement Max J. Metzgers*, Bonifatius, Paderborn 2017.

⁷ Sulle difficoltà intraecclesiali di Metzger – e, dopo la sua morte, dei suoi successori – e dell'*Una Sancta*, causate da un atteggiamento di sfiducia e di controllo, da parte del Sant'Uffizio, nei confronti delle iniziative ecumeniche dei cattolici si veda S. MAROTTA, *Ökumene von unten. Augustin Bea di fronte alle attività del movimento tedesco Una Sancta*, «Cristianesimo nella storia» 37 (2016) 541-611.

⁸ Tuttavia, già nel 1934 si svolse a Berlino (nella frazione di Hermsdorfer) una pionieristica conferenza interconfessionale, patrocinata dal vescovo berlinese Nikolaus Bares, alla quale presero parte 24 teologi cattolici e protestanti, tra i quali R. Guardini, F. Heiler, K.B. Ritter, W. Stählin, W. Kühneth, B. Forell, A. Nygren, G. Banasch, P. Simon, P. Parsch, J. Pinsk, D. Winzen, M. Pribilla e B. Rosenmüllers. Una dettagliata presentazione di questo evento (assieme al protocollo e al testo della relazione di Guardini) si trova in J. ERNESTI, *Ökumene im Dritten Reich*, Bonifatius, Paderborn 2007, 42-121.

⁹ Al convegno, organizzato sul tema *Die Kirche (La Chiesa)*, parteciparono circa 80 persone, tra cattolici ed evangelici. Ne esiste un dettagliato resoconto, stilato da una spia della Gestapo e pubblicato in ERNESTI, *Ökumene*, 269-279. Metzger ha fatto un cenno a questo raduno nel saggio *Aufbruch zur Una Sancta*, «Theologie und Glaube» 1 (1941) 4-5 (*Sonderdruck*). Cfr. anche MÖHRING, *Täter*, 130-132.

¹⁰ E continua: «Che cosa facciamo? [...] Formiamo e incoraggiamo la formazione di comunità di lavoro in cui, per mezzo di una franca discussione, si elimini il guazzabuglio di pregiudizi e di concezioni erronee sulla parte avversa e si ristabilisca da entrambe le parti quella condizione di oggettività che sola rende possibile, in generale, una benevolente disamina dell'istanza di fede della parte avversa. Promuoviamo comunità di lavoro di teologi specialisti in cui assieme si lotti per la pienezza della verità, in cui anche le giustificate richieste della Riforma siano "adempiute" e così "l'eresia" (la

Va detto, però, che la nascita e lo sviluppo preconciliari del dialogo cattolico-luterano sono strettamente connessi, tramite un legame di vicendevole condizionamento, con l'avvio di una nuova prospettiva di cattolico studio della persona, della teologia e della Riforma di Lutero, possibile grazie a storici come Sebastian Merkle, Joseph Lortz o Adolf Herte,¹¹ convinti della necessità di un approccio di ricerca rigorosamente scientifica e non confessionalmente pregiudiziale. La favorevole ricezione teologica di tale cambiamento si nota, ad esempio, negli scritti di Robert Grosche degli anni '30, in cui il teologo e fondatore, nel 1932, della rivista ecumenica *Catholica* accenna al diffondersi, tra i cattolici, della propensione verso un'interpretazione più benevola della teologia e dell'azione riformatrice di Lutero, capace di coglierne e apprezzarne gli aspetti positivi. Grosche constata inoltre che finalmente sta emergendo, anche per gli stessi protestanti, il vero volto di Lutero: il suo radicarsi cioè nella tradizione teologica (*theologia antiqua*) animata dallo spirito del vescovo di Ippona e soprattutto il suo sforzo di portare allo scoperto «le grandi e più importanti verità appartenenti al tesoro della Chiesa e difese con passione soprattutto da Agostino, che sono state perse di vista sia dalla teologia tardomedievale sia, in particolare, dalla pietà popolare».¹²

Ebbene, se riflettere sul dialogo cattolico-luterano esige che vengano presi in considerazione i suoi multiformi e polifonici inizi, al contempo occorre sottolineare che il ricordo dei cinquant'anni della sua esistenza ufficiale non può limi-

federe fatta in base a una scelta!) venga superata dall'interno, assieme agli aspetti riduttivi e impoverenti all'interno della Chiesa antica! Curiamo l'incontro personale tra uomini capaci di giudizio da entrambe le parti, per superare l'estraneità paralizzante, per promuovere un avvicinamento della carità e quindi creare un'atmosfera in cui un nuovo tentativo di unificazione trovi i suoi presupposti psicologici, la mancanza dei quali da entrambe le parti nei primi 30 anni dell'incipiente Riforma è stata forse il motivo principale della divisione che alla fine si è prodotta. E ci troviamo assieme per pregare incessantemente il *Creator Spiritus*, affinché Egli conceda a tutti i discepoli di Cristo occhi nuovi e un cuore nuovo, senza i quali non è possibile pensare ad un superamento dello scandalo della Chiesa, che dura ormai da più di quattrocento anni», *Lettera di Max Josef Metzger a Romano Guardini*, tr. it. di A. Aguti, in M. MARCATELLI (ed.), *Parola e Tempo. Percorsi di vita ecclesiale tra memoria e profezia*, Pazzini, Verucchio 2008, 111-112.

¹¹ Cfr. S. MERKLE, *Reformationsgeschichtliche Streitfragen*, Kirchheim'sche Verlagsbuchhandlung, München 1904; J. LORTZ, *Die Reformation in Deutschland*, 2 voll., Herder, Freiburg i.B. 1939-1940; A. HERTE, *Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochläus*, 3 voll., Aschendorf, Münster 1943. Per una sintetica presentazione degli inizi della *Lutherforschung* cattolica rimando a J.E. VERCRUYSE, *Lutero nella teologia e nella storiografia cattolica del Novecento*, in G. BESCHIN, F. CAMBI, L. CRISTELON (edd.), *Lutero e i linguaggi dell'Occidente*, Morcelliana, Brescia 2002, 277-298; R. DECOT, *Katholische Lutherforschung*, in ERNESTI, THÖNISSEN (edd.), *Die Entdeckung*, 17-34.

¹² R. GROSCHKE, *Pilgernde Kirche*, Herder, Freiburg i.B. 1938, 121 (il volume accoglie articoli già pubblicati negli anni '20 e nella prima metà degli anni '30). «Chi a partire dal primo Lutero si sforza di capire il Lutero posteriore, riscopre sempre di più che persino questo secondo era più vicino alla dottrina cattolica che i nostri – e non solo liberali – protestanti. Infatti, nonostante il suo nominalismo, Lutero non rinnega il centro della messa, la presenza reale, tendendo alla Chiesa quale unica Chiesa di Cristo. Il suo credo era ancora e pienamente l'*Apostolicum* e non ci può essere alcun dubbio che egli, in molte cose, si sarebbe dichiarato più per la dottrina cattolica che per le tesi dei professori evangelici di teologia. [...] Intanto, appena i cristiani evangelici si voltano verso il vero Lutero, subito si mettono in dialogo con noi cattolici. L'ha fatto vedere lo sviluppo teologico degli ultimi due decenni, facendo nascere un nuovo incontro tra le due confessioni sul terreno del confronto teologico. E questa ci sembra essere una via legittima», *ibidem*, 121-122, 125.

tarsi al solo dialogo istauratosi tra la FLM e la Chiesa cattolico-romana. Infatti, più che di dialogo si deve parlare di “dialoghi”, visto che contestualmente si sono determinati, e continuano a prodursi, altri dialoghi a livello continentale, nazionale e regionale, tra i quali – per la loro riconosciuta importanza – vanno doverosamente citati quelli condotti dal summenzionato gruppo congiunto di lavoro della Chiesa evangelica luterana in America e della Conferenza dei vescovi degli Stati Uniti,¹³ e da quello della Conferenza episcopale tedesca in unione con la Direzione della Chiesa evangelica luterana unita in Germania (*Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands*; in seguito VELKD).¹⁴ Inoltre, coevi e attualmente operanti sono vari altri dialoghi tra teologi cattolici e luterani, sia promossi da centri accademici (si pensi, ad esempio, al Johann-Adam-Möhler-Institut a Paderborn) sia condotti all’interno di appositi gruppi di lavoro teologico-ecumenico, il più noto e qualificato dei quali è probabilmente il “Circolo ecumenico di lavoro dei teologi evangelici e cattolici”, attivo dal 1946 in Germania.¹⁵

Eppure il quadro del dialogo cattolico-luterano è ancora più ampio, inglobando anche quegli “agenti” o “fattori” che in modo differente hanno offerto, e continuano a offrire, impulsi allo sviluppo di dialoghi cattolico-luterani di diversi livelli (universale, locale, regionale, nazionale e continentale). Mi riferisco, ad esempio, a tutte le ulteriori esperienze di dialogo ecumenico che entrambe le parti portano avanti con partner differenti, e con i quali elaborano documenti di consenso che affrontano molte problematiche proprie anche del dialogo cattolico-luterano. Un importante fattore è rappresentato dalla crescente e feconda interazione tra la Chiesa luterana e le altre Chiese della Riforma (riformate, unite, valdesi, fratelli boemi, ecc.), derivante da consensi e accordi che hanno stemprato antiche linee di demarcazione e annose differenze confessionali; ne sono un esempio la *Concordia di Leuenberg* (1974), la *Dichiarazione di Meissen* (1988), la *Dichiarazione comune di Porvoo* (1992), la *Dichiarazione di Waterloo* (2001), la *Dichiarazione comune di Reuilly* (2001), il *Rapporto* del gruppo misto di lavoro

¹³ A parere di Sartori, questo gruppo «rappresenta il polo trainante di tutto il cammino ecumenico, soprattutto nell’ambito dei rapporti luterano-cattolici. Esiste, anzi, una diretta interferenza; alcuni protagonisti operano in ambedue i campi, quello regionale USA e quello universale (dialogo ufficiale legato al Segretariato romano, per la parte cattolica, e alla Federazione mondiale luterana, per la parte luterana)», L. SARTORI, *Il ministero nella chiesa: dialogo luterani-cattolici*, in IDEM, *Teologia ecumenica. Saggi*, Gregoriana Ed., Padova 1987, 460.

¹⁴ Ricordo che il gruppo bilaterale di lavoro della Conferenza episcopale tedesca e della VELKD ha pubblicato tre documenti: *La comunione nella Parola e nel Sacramento* (1984), *La chiesa come Comunione dei santi* (2000) e *Dio e la dignità umana* (2017). Tra gli altri gruppi di lavoro va citato quello svedese-finlandese, assieme al suo ampio documento *Rättfärdiggörelsen i kyrkans liv. Rapport från den katolsk-lutherska dialoggruppen för Sverige och Finland*, Veritas, Stockholm 2010; reperibile su: <http://tinyurl.com/zk9u6ry> (accesso: 20. 03. 2017).

¹⁵ Cfr. nota n. 4, *supra*. In Italia è attivo, dal 1973, un gruppo teologico – inizialmente chiamato “Gruppo misto di lavoro teologico”, oggi porta il nome di “Gruppo teologico del Segretariato Attività Ecumeniche” – fondato da teologi cattolici ed evangelici, allargatosi però presto anche ai teologi ortodossi.

fra la FLM e l'Alleanza mondiale delle Chiese riformate *Chiamati alla comunione e alla testimonianza comune* (2002) e altri accordi ancora.¹⁶ In ogni caso, un fattore assolutamente determinante è il magistero pontificio, soprattutto quando interviene a chiarire argomenti e questioni centrali nel dialogo ecumenico, o quando si esprime a proposito di Martin Lutero, della sua Riforma e della Chiesa evangelico-luterana.

Il presente contributo non intende offrire una ricostruzione dell'ontogenesi del dialogo cattolico-luterano né un'analisi dei cruciali nodi che lo contrassegnano né un'illustrazione dei contenuti dei più importanti documenti ecumenici cattolico-luterani.¹⁷ Vuole, piuttosto, esaminare l'attuale punto di arrivo di tale dialogo e, in particolare, la sua ricezione e valutazione sia da parte cattolica che luterana, evidenziando, da un lato le maggiori difficoltà riscontrate dagli ecumenisti di entrambe le parti, dall'altro i percorsi che, secondo alcuni di loro, sono da seguire per arrivare a un ulteriore avvicinamento.

¹⁶ Cfr. J. KOSŁOWSKI, *Die Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion. Zielvorstellungen kirchlicher Einheit im katholisch-evangelischen Dialog*, Lit, Berlin 2008, 162-195.

¹⁷ Il dialogo cattolico-luterano, sia nel suo insieme sia nelle sue singole tappe e in riferimento ai suoi singoli documenti di consenso, è stato oggetto di numerosi studi monografici. Tra quelli più recenti – oltre alla succitata monografia di J. Kosłowski (cfr. nota n. 16, *supra*) – rimando a M. HARDING, *Versöhnte Verschiedenheit. Aufsätze zur ökumenischen Theologie*, II: *Der katholisch/lutherische Dialog*, Bonifatius - Otto Lembeck, Paderborn - Frankfurt a. Main 2000; H. GOERTZ, *Dialog und Rezeption: Die Rezeption evangelisch-lutherisch/römisch-katholischer Dialogdokumente in der VELKD und in der römisch-katholischen Kirche*, Lutherisches Verl.-Haus, Hannover 2002; W. SCHÖPSDAU, *Wie der Glaube zum Tun kommt: Wege ethischer Argumentation im evangelisch-katholischen Dialog und in der Zusammenarbeit der Kirchen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004; H. SCHLÖGEL, *Wie weit trägt Einheit? Ethische Begriffe im evangelisch-katholischen Dialog*, Lit, Münster 2004; U. KÜHN, *Zum evangelisch-katholischen Dialog: Grundfragen einer ökumenischen Verständigung*, Ev. Verl.-Anst, Leipzig 2005; G.M. HOFF, *Ökumenische Passagen - zwischen Identität und Differenz: fundamentaltheologische Überlegungen zum Stand des Gesprächs zwischen römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche*, Tyrolia, Innsbruck - Wien 2005; P. BLANCO, *La Cena del Señor: La Eucaristía en el diálogo católico-luterano. Después del Concilio Vaticano II*, Eunsa, Pamplona 2009; J.A. RADANO, *Lutheran and Catholic Reconciliation on Justification. A Chronology of the Holy See's Contributions, 1961-1999, to a New Relationship between Lutherans and Catholics and to Steps Leading to the Joint Declaration on the Doctrine of Justification*, Eerdmans, Grand Rapids 2009; P. DE WITTE, *Doctrine, Dynamic and Difference. To the Heart of the Lutheran-Roman Catholic Differentiated Consensus on Justification*, T&T Clark, London - New York 2011; S. DANGEL, *Konfessionelle Identität und ökumenische Prozesse. Analyse zum interkonfessionellen Diskurs des Christentum*, De Gruyter, Berlin 2014 (in part. 71-236). Si vedano inoltre i saggi di M.D. MENACHER, *Current Lutheran-Roman Catholic Dialogues*, «Lutheran Quarterly» 20 (2006) 373-408; TH. DIETER, *Developments in Ecumenical Theology and Lutheran-Roman Catholic Church Relations Since JDDJ*, «Logia. A Journal of Lutheran Theology» 18 (2009) 47-56; J. WICKS, *Lutheran-Roman Catholic World-Level Dialog. Selected Remarks*, in J.A. RADANO (ed.), *Celebrating a Century of Ecumenism. Exploring the Achievements of International Dialogue*, Eerdmans, Grand Rapids 2012, 55-76; W.G. RUSCH, *The History, Methodology, and Implications for Ecumenical Reception of the Apostolicity Study of the Lutheran - Roman Catholic International Dialogue*, in RADANO (ed.), *Celebrating*, 77-92; G. CERETI, *Rileggendo L'unità davanti a noi* (1984). Documento del dialogo internazionale cattolico-luterano, «Studi ecumenici» 31 (2013) 53-60; TH. DIETER, *Dalla "Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione" verso una visione comune della apostolicità della chiesa nel dialogo luterano-cattolico*, «Studi ecumenici» 31 (2013) 61-74.

II. LO STATUS QUAESTIONIS SECONDO IL GIUDIZIO DELLE DUE COMMISSIONI

Quello cattolico-luterano è un dialogo fecondo; infatti, durante il mezzo secolo della sua esistenza ufficiale sono apparsi numerosi documenti e dichiarazioni a firma dei gruppi di lavoro in esso impegnati. Basti pensare, ad esempio, alle cinque fasi del dialogo internazionale fra la FLM e il Pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani, concretizzatesi in undici tra documenti e dichiarazioni: *Il Vangelo e la Chiesa* («Rapporto di Malta»; 1972), *L'eucaristia* (1978), *Tutti sotto uno stesso Cristo* (dichiarazione comune sulla *Confessio Augustana*; 1980), *Vie verso la comunione* (1980), *Il ministero pastorale nella Chiesa* (1981), *Martin Lutero - testimone di Gesù Cristo* (dichiarazione comune; 1983), *L'unità davanti a noi* (1984), *Chiesa e giustificazione* (1993), *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione* (1999; in seguito DC), *L'apostolicità della Chiesa* (2006) e *Dal conflitto alla comunione. La commemorazione comune luterana-cattolica della Riforma nel 2017* (2012). Oppure si consideri la rilevanza dei dodici documenti del dialogo condotto negli Stati Uniti tra la Chiesa evangelica luterana e la Conferenza dei vescovi cattolici: *Lo statuto del Credo di Nicea quale dogma della Chiesa* (dichiarazione congiunta; 1965), *Un solo battesimo per il perdono dei peccati* (dichiarazione congiunta; 1966), *L'eucaristia come sacrificio* (1967), *Eucaristia e ministero* (1970), *Le differenti prese di posizione davanti al primato pontificio* (1973), *Autorità magistrale e infallibilità della Chiesa* (dichiarazione comune; 1978), *Giustificazione per fede* (1983), *L'unico Mediatore, i santi e Maria* (dichiarazione comune; 1990), *Scrittura e tradizione* (1995), *La Chiesa come koinônia di salvezza* (dichiarazione comune; 2004), *La speranza della vita eterna* (2010) e *Dichiarazione in cammino: Chiesa, ministero ed eucaristia* (2015).

È significativo che alcuni di questi documenti contengano sintetiche o estese riflessioni sul cammino percorso, valutazioni dei risultati raggiunti e puntualizzazioni riguardanti gli sviluppi del metodo di lavoro e i problemi da risolvere. Perciò è utile che siano proprio essi a venir interrogati a proposito dello *status quaestionis* del dialogo cattolico-luterano. Che cosa vi si dice del cammino percorso, delle difficoltà riscontrate, dei successi conseguiti e dei prossimi passi da compiere sulla via dell'unità?

Le risposte si devono cercare soprattutto nell'ultimo documento del dialogo internazionale¹⁸ e nel più recente testo della commissione statunitense.¹⁹

¹⁸ Cfr. LUTERAN WORLD FEDERATION – PONTIFICAL COUNCIL FOR PROMOTING CHRISTIAN UNITY, *From Conflict to Communion. Lutheran-Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017*; il documento è consultabile su: <http://tinyurl.com/lmk5r2l> (accesso: 20. 03. 2017); tr. it. *Dal conflitto alla comunione. La commemorazione comune luterana-cattolica della Riforma nel 2017*, «Il Regno - Documenti», Supplemento al n. 11 (2013) 353-384.

¹⁹ *Declaration on the Way: Church, Ministry and Eucharist*, reperibile su: <http://tinyurl.com/obmem2q> (accesso: 20.03.2017); tr. it. *Dichiarazione in cammino: Chiesa, ministero ed eucaristia*, «Il Regno - Documenti» 13 (2016) 409-456.

II.1. *La commissione del dialogo internazionale*

Il documento *Dal conflitto alla comunione* ha lo scopo di raccontare la storia della Riforma luterana in maniera concorde, finalmente libera dall'ermeneutica tradizionale sia antiprotestante sia anticattolica.²⁰ Considerando che le idee teologiche fondamentali di Lutero e della Riforma hanno a lungo costituito materia di controversia tra cattolici e luterani, il gruppo di lavoro ha voluto riassumere, nel IV capitolo, i risultati più rilevanti del dialogo in riferimento a quattro importanti argomenti, oggetto in passato di aspre dispute confessionali: a) la giustificazione, b) l'eucaristia, c) il ministero e d) il rapporto tra Scrittura e tradizione. In particolare, il documento ha voluto confrontare la comprensione di Lutero circa tali argomenti con la dottrina cattolica, raggiungendo delle prese di posizione congiunte e individuando, al contempo, le differenze permanenti. Quanto a queste ultime, sembra che per il gruppo si tratti soltanto di *differenze di accenti* riguardanti specialmente l'ecclesiologia.²¹ Quanto invece alle convergenze, si rammenta che non tutte le dichiarazioni enunciate nell'ambito del dialogo cattolico-luterano hanno ottenuto il medesimo grado di consenso, e che il livello di autorità più elevato è rappresentato indiscutibilmente dalla DC, sottoscritta da rappresentanti della FLM e della Chiesa cattolico-romana il 31 ottobre 1999 ad Augsburg.

a) Collocandosi la *giustificazione* al centro dell'attenzione di Lutero e della sua azione riformatrice, la divisione su questo tema, nelle relazioni cattolico-luterane, andava sanata con estrema urgenza. La rilevanza della DC risiede nel raggiungimento di un consenso che, però, è presentato come differenziato (o "differenziante"), essendo costituito «da enunciazioni comuni accanto ad accentuazioni differenti di ciascuna parte, con la specificazione che queste differenze non invalidano i punti di vista comuni», un consenso, dunque, che «non elimina le differenze, ma piuttosto le include in maniera esplicita».²² Il documento *Dal conflitto alla comunione* è teso a ribadire la validità di tale consenso in relazione soprattutto alle tre classiche *quaestiones disputatae*, connesse con il tema della

²⁰ *Dal conflitto alla comunione*, 354. Tra gli studi introduttivi a questo documento rimando a M. FÉDOU, *Le document luthéro-catholique du conflit à la comunione*, «Istina» 58 (2013) 227-244; S. GINTERE, *Milestones on the Road: From Conflict to Communion*, «One in Christ» 47 (2013) 226-236; K.P. DONFRIED, *From Conflict to Communion and the Renewal of the Church*, «Lutheran Forum» 48 (2014) 40-44; K. KOCH, «From Conflict to Communion»: *Starting Points and Possibilities for the Ongoing Ecumenical Process*, «Information Service» 144 (2014) 159-163; M.A. YOUNAN, «From Conflict to Communion»: *Strengthening Our Common Witness, Globally and Locally*, «Information Service» 144 (2014) 163-166; TH. DIETER, «Dal conflitto alla comunione»: *introduzione e resoconto dell'esperienza di un redattore*, «Studi ecumenici» 34 (2016) 607-624; W. THÖNISSEN, *Lutero e la teologia cattolica: gettare ponti tra diverse forme di pensiero. Aspetti ecumenici*, «Nuova Umanità» 221 (2016) 33-50; TH. DIETER, *Dal conflitto alla comunione. Un'introduzione al Rapporto della Commissione luterana-cattolica*, «Nuova Umanità» 221 (2016) 51-56; E. WOLFF, *A Reforma de Lutero, 500 anos depois: a perspectiva da sua catolicidade a partir do documento "Do Conflito à Comunhão", da Comissão Internacional Católica-Luterana*, «Horizonte» 14 (2016) 1230-1249.

²¹ Cfr. *Dal conflitto alla comunione*, 365.

²² *Ibidem*, 369.

giustificazione ed espresse con i classici sintagmi luterani: *sola gratia, opera bona e simul iustus et peccator*.

Riguardo la prima questione, viene sottolineata l'importanza di una corretta ermeneutica, che consideri sia i limiti sia la dignità della libertà umana dal di dentro della verità che dice: l'uomo è accettato da Dio e riceve lo Spirito Santo non in base ai suoi meriti, ma soltanto per mezzo della grazia e nella fede nell'opera salvifica di Cristo.²³ Quanto alla seconda questione, è rimarcato che i luterani e i cattolici hanno «una visione comune del modo d'intendere la coerenza fra fede e opere»,²⁴ confessando insieme che la giustificazione soltanto per mezzo della fede e il rinnovamento della vita (che si deve aprire alla speranza e alla carità) devono essere distinti ma non scissi. Dunque, entrambe le parti riconoscono il valore delle buone opere, cogliendo il vero significato dei cosiddetti “meriti” e della cooperazione dell'uomo nella giustificazione.²⁵

Infine, anche la terza questione appare essere pienamente risolta. Si afferma, infatti, che le differenze emerse sia in passato sia durante le discussioni ecumeniche, antecedentemente alla sottoscrizione della DC, attorno alla simultaneità (*simul*) dello stato di peccaminosità e di giustificazione del battezzato sono frutto di un fraintendimento ermeneutico, derivante dal fatto che «le due parti del dialogo non davano esattamente lo stesso significato ai termini “peccato”, “concupiscenza” e “giustizia”». ²⁶ Il consenso si è potuto così raggiungere concentrando l'attenzione «non solo sull'enunciazione ma anche sul contenuto». ²⁷ Si è agevolmente scoperto, infatti, che i termini “peccato”, preferito dai luterani, e “concupiscenza”, preferito dai cattolici, indicano, in realtà, la stessa cosa: il permanere nei battezzati dell'inclinazione a opporsi a Dio, che tuttavia non separa il giustificato da Dio. Ecco perché la DC può affermare che le reciproche condanne delle rispettive dottrine non si applicano, ribadendo l'esistenza di un consenso su verità fondamentali della dottrina della giustificazione. Di conseguenza, il documento *Dal conflitto alla comunione* cita il n. 40 della DC, ove si stabilisce che, alla luce di detto consenso, sono accettabili le differenze esistenti tra le comprensioni luterana e cattolica della giustificazione: *esse riguardano soltanto il linguaggio, gli sviluppi teologici e le accentuazioni particolari* che ognuna di esse ha assunto.²⁸

b) Il *secondo argomento*, l'*eucaristia*, è presentato con riferimento a quattro questioni che da secoli costituivano materia di controversia tra luterani e cattolici: la comprensione della reale presenza di Cristo, la comprensione del sacrificio eucaristico, la comunione sotto le due specie e il ministero dell'eucaristia. Quanto alla prima questione, il documento *Dal conflitto alla comunione*, partendo dal

²³ Cfr. *ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Cfr. *ibidem*, 370.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Cfr. *ibidem*, 371.

presupposto che luterani e cattolici possono attestare insieme la reale presenza di Gesù Cristo nella santa Cena, afferma che la soluzione del come intendere e descrivere tale presenza in modo condivisibile è stata indicata già nel documento (del dialogo internazionale) *L'eucaristia*, che, al n. 16, propone una formulazione²⁹ che riconosce tutti gli elementi essenziali della fede nella presenza reale senza adottare la terminologia concettuale-filosofica, non accettata da Lutero, della transustanziazione³⁰. Ribadisce altresì (al n. 52) l'esistenza di un consenso delle due parti nel ritenere che la presenza reale «non è limitata solo al momento in cui [l'eucaristia] si riceve, né dipende dalla fede di chi la riceve».³¹

Riguardo al sacrificio eucaristico, il documento *Dal conflitto alla comunione* constata che il dialogo cattolico-luterano è riuscito a portare chiarezza anche su questo tema vivamente disputato, con reciproche accuse e condanne, sin dai primi tempi della Riforma. Come già nel caso delle questioni succitate, la soluzione è stata resa possibile grazie a una condivisa scelta ermeneutica, quella di superare la separazione del *sacrificium* (il sacrificio di Gesù Cristo) dal *sacramentum* (la celebrazione eucaristica), considerando il secondo come il luogo/momento del rendersi presente del primo. Dunque, la celebrazione eucaristica può essere chiamata "sacrificio", ma il significato di questa sua dimensione può essere interpretato soltanto in riferimento a Colui che è realmente presente nel sacramento eucaristico con tutta la sua vita, incluse la morte, la passione e la risurrezione. Ne deriva che non «solo l'effetto dell'evento della croce, ma anche l'evento stesso è presente nella Cena del Signore», ovviamente senza che questa sia da considerare «una ripetizione o un completamento di esso».³²

Per quanto concerne le ultime due questioni, il documento sinteticamente sottolinea la comune convinzione che il pane e il vino fanno parte della pienezza di forma dell'eucaristia, ma rileva che «rimangono delle differenze nella pratica della Cena del Signore».³³ Al contempo afferma che la necessità di un ministro dell'eucaristia designato dalla Chiesa costituisce un significativo punto in comune, aggiungendo però che «cattolici e luterani intendono ancora l'ufficio del ministero in maniera differente».³⁴

c) Concentrandosi sul *terzo argomento*, il *ministero*, il documento *Dal conflitto alla comunione* si limita a riassumere e a commentare i risultati del dialogo recentemente illustrati nel documento di studio *L'apostolicità della Chiesa*. Si capisce, in ogni caso, che questo argomento in particolare è di strategica centralità per il cammino di avvicinamento delle due parti, come anche che è soprattutto

²⁹ «Nel sacramento dell'eucaristia Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo, è pienamente presente con il suo corpo e con il suo sangue sotto il segno del pane e del vino», *L'eucaristia*, in *EO* 1/1259.

³⁰ Cfr. *Dal conflitto alla comunione*, 373.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*, 374.

nel contesto delle discussioni ecumeniche svoltesi attorno a esso che si impone la necessità di ricorrere a un consenso differenziante.

Dopo una serie d'importanti rilievi chiarificatori, riguardanti la comprensione che Lutero e Melantone hanno sia del rapporto tra sacerdozio universale e ministeriale sia dell'istituzione divina del ministero ordinato e dell'ufficio di *episkopé*, e dopo aver constatato che il «dialogo cattolico-luterano ha identificato numerosi punti in comune così come numerose differenze nella teologia e nella forma istituzionale dei ministeri ordinati»,³⁵ il documento *Dal conflitto alla comunione* elenca sette questioni su cui esiste un consenso, o unanime o differenziato: l'idea del sacerdozio dei battezzati come partecipazione di tutti i credenti al sacerdozio di Cristo (che investe tutti dell'autorità di proclamare Cristo); l'idea dell'origine divina del ministero ordinato; il concetto che i ministri ordinati sono incaricati di annunciare la Parola, perdonare i peccati e amministrare i sacramenti; la necessità del rito dell'ordinazione (mediante la preghiera e l'imposizione delle mani); la convinzione sia sulla dovuta differenziazione tra un ministero "più locale" e uno "più regionale" sia sulla necessità di considerare l'apostolicità della Chiesa quale fedeltà al Vangelo degli apostoli; l'idea che il ministero è al servizio della Chiesa universale.³⁶

Quanto alle "numerose differenze", queste sono elencate molto rapidamente e con pochi approfondimenti. Anzitutto si constata l'esistenza di differenze rilevanti nell'intendere il ministero episcopale, in quanto i cattolici, diversamente dai luterani, vedono nell'episcopato la forma piena del ministero ordinato. Comunque sia, tali differenze si assottigliano quando si tratta della successione apostolica dei vescovi, perché la dottrina cattolica postconciliare, cambiando la visuale rispetto al concilio di Trento, comprende questo aspetto essenziale dell'episcopato in chiave più comunionale, sottolineando che ogni vescovo è «in comunione con tutto l'ordine dei vescovi il quale, nel suo complesso, succede al collegio apostolico e alla sua missione». ³⁷ Un'altra differenza si riscontra nell'interpretazione dell'identità sacramentale del sacerdote e del rapporto tra il sacerdozio sacramentale e il sacerdozio di Cristo, in quanto i luterani, diversamente dai cattolici, non sostengono l'idea del sacerdozio ministeriale come partecipazione speciale, da parte degli ordinati, al sacerdozio di Cristo.

Un'ulteriore differenza riguarda la pienezza del sacramento dell'Ordine. Spiegando sinteticamente di che cosa si tratta, il documento propone un'interessante interpretazione, finora assente nei documenti del magistero pontificio, dell'idea di *defectus sacramenti ordinis*, presente nel decreto conciliare *Unitatis redintegratio*, per indicare il motivo per cui le comunità della Riforma, «specialmente per la mancanza del sacramento dell'ordine, non hanno conservato la genuina e

³⁵ *Ibidem*, 375.

³⁶ Cfr. *ibidem*, 376-377.

³⁷ *Ibidem*, 378.

integrale sostanza del mistero eucaristico (*genuinam atque integram substantiam Mysteriorum eucharistici non servasse*)» (n. 22)³⁸. In realtà si tratta di un'interpretazione presa in prestito dal documento *L'apostolicità della Chiesa*, dove si asserisce che, «secondo la dottrina cattolica» (sic!),³⁹ nelle Chiese luterane non manca il segno sacramentale dell'ordinazione, ma esso non è «pienamente presente, perché coloro che conferiscono l'ordine non agiscono in comunione con il collegio episcopale cattolico».⁴⁰

L'ultima differenza⁴¹ rilevata riguarda la concezione e l'attuazione del ministero universale, che coincide, presso i cattolici, con il ministero del romano pontefice, esercitato con «una potestà piena, suprema e universale».⁴²

Concludendo la trattazione del terzo argomento, il documento *Dal conflitto alla comunione*, ispirandosi ai risultati dell'attività del "Circolo ecumenico di lavoro dei teologi evangelici e cattolici",⁴³ formula una breve considerazione, intenzionata evidentemente a giustificare l'idea della non mancanza del segno sacramentale dell'ordinazione luterana, sollecitando la parte cattolica a un'apertura nei confronti della realtà del ministero ordinato dei luterani. Il documento dice:

Nel corso della storia l'ufficio ministeriale luterano è stato in grado di adempiere al suo compito di mantenere la Chiesa nella verità, così che quasi 500 anni dopo l'inizio della Riforma è stato possibile attestare un consenso cattolico-luterano sulle verità fondamentali della dottrina della giustificazione. Se, secondo il giudizio del concilio Vaticano II, lo Spirito Santo si serve delle «comunità ecclesiali» come mezzi di salvezza, sembra si

³⁸ CONCILIO VATICANO II, *Unitatis redintegratio (UR)*, «AAS» 57 (1965) 90-112, qui: 106.

³⁹ Si deve notare che, mentre *L'apostolicità della Chiesa* (al n. 283) e, con essa, il documento *Dal conflitto alla comunione*, affermano come "dottrina cattolica" l'idea della presenza "non piena" del segno sacramentale dell'ordinazione presso la Chiesa luterana, vi è invece, tra gli ecumenisti, chi, al contrario, segnala che il documento *Risposte e quesiti riguardanti alcuni aspetti circa la dottrina sulla Chiesa* (2007) della Congregazione per la dottrina della fede, in tutte le sue traduzioni, parla di "mancanza" del sacerdozio ministeriale; cfr. P. MEY, *Imparare da mezzo secolo di dialogo con le Chiese nate dalla Riforma. Per la riforma della Chiesa cattolica oggi*, in A. SPADARO, C.M. GALLI (edd.), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Queriniana, Brescia 2016, 432-433. In realtà bisogna ricordare che il *dictum* "per la mancanza del sacramento dell'Ordine" si trova citato sia nei documenti pontifici, come ad esempio nelle encicliche *Ut unum sint* (al n. 67) ed *Ecclesia de eucharistia* (al n. 30) di Giovanni Paolo II, sia nel *Catechismo della Chiesa cattolica* (1992), n. 1400. Una riflessione luterana su tale orientamento del magistero cattolico si trova in W. PANNENBERG, *Defectus ordinis? Zum Verhältnis von Bischofsamt und Pfarramt aus lutherischer Sicht*, «Kerygma und Dogma» 55 (2009) 342-346. Per la presentazione di un confronto tra teologi cattolici e luterani di lingua tedesca su questo tema si veda P. BLANCO, *En torno a la cuestión del defectus ordinis (UR 22): un debate en las teologías católica y luterana actuales en lengua alemana*, «Scripta theologica» 41 (2009) 539-583.

⁴⁰ *Dal conflitto alla comunione*, 378.

⁴¹ Nessun cenno, invece, al problema dell'ordinazione delle donne, che il documento cita soltanto di sfuggita come una delle «numeroso differenze nella teologia e nella forma istituzionale dei ministeri ordinati», *ibidem*, 375.

⁴² CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium (LG)*, n. 22.

⁴³ Cfr. TH. SCHNEIDER, G. WENZ (edd.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge*, I: *Grundlagen und Grundfragen*, Herder - Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg i.B. - Göttingen 2004; D. SATTLER, G. WENZ (edd.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge*, II: *Ursprünge und Wandlungen*, Herder - Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg i.B. - Göttingen 2006; D. SATTLER, G. WENZ (edd.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge*, III: *Verständigungen und Differenzen*, Herder - Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg i.B. - Göttingen 2008.

possa dire che quest'opera dello Spirito abbia delle implicazioni per un qualche riconoscimento reciproco del ministero. Pertanto l'ufficio del ministero presenta a un tempo sia notevoli ostacoli a una comprensione comune, sia anche prospettive incoraggianti per una riconciliazione.⁴⁴

d) Quanto al *quarto argomento*, il *rapporto tra Scrittura e tradizione*, il documento dedica spazio quasi esclusivamente alla presentazione delle originarie intenzioni – riguardo a questo tema – di Lutero e della presa di posizione cattolica determinata da preoccupazioni apologetiche,⁴⁵ affermando che il rinnovamento biblico preconciliare, il Vaticano II e lo stesso dialogo cattolico-luterano hanno contribuito a una comprensione nuova sia del ruolo e dell'importanza della Scrittura e della tradizione sia della loro intima relazione, tanto da poter sostenere che i principi e le convinzioni che, su tale argomento, cinque secoli fa dividevano Lutero e i suoi avversari, sono oggi ormai superati. Si è voluto esprimerlo con le parole del documento *L'apostolicità della Chiesa*, dove si asserisce che il magistero della Chiesa cattolica non ha più «un monopolio sull'interpretazione della Scrittura» e che «una pretesa monopolistica riguardo al fatto che il magistero sia l'unico organo di interpretazione»⁴⁶ è stata evitata già dal Vaticano II. Dunque, «riguardo alla Scrittura e alla tradizione luterani e cattolici sono a un livello così ampio di accordo, che le loro differenti accentuazioni di per sé non richiedono di mantenere l'attuale separazione delle Chiese. In questo ambito vi è una diversità riconciliata».⁴⁷

Lo sguardo del documento *Dal conflitto alla comunione* sul futuro del dialogo cattolico-luterano non è per niente pessimista, anzi; pur affermando che «sono ancora necessari ulteriori dialoghi ecumenici su: il rapporto tra la visibilità e l'invisibilità della Chiesa, la relazione tra la Chiesa universale e la Chiesa locale, la Chiesa come sacramento, la necessità dell'ordinazione sacramentale nella vita della Chiesa e il carattere sacramentale della consacrazione episcopale», il gruppo di lavoro si dichiara consapevole dell'esistenza di «un chiaro consenso sul fatto che la dottrina della giustificazione e la dottrina sulla Chiesa vanno di pari passo».⁴⁸

Ebbene, considerando che l'accordo sulla giustificazione non soltanto è stato raggiunto, ma si qualifica come il più autorevole tra tutti i consensi cattolico-luterani già conseguiti, si può logicamente presumere la fiducia del gruppo nelle buone possibilità di un raggiungimento del consenso anche sulla dottrina della Chiesa. Infatti, il documento ricorda che «cattolici e luterani non hanno mai

⁴⁴ *Dal conflitto alla comunione*, 378.

⁴⁵ Cfr. *ibidem*, 378-379.

⁴⁶ *Ibidem*, 380.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*, 381.

cessato di confessare unanimemente la fede nella “Chiesa una, santa, cattolica e apostolica”». ⁴⁹

II.2. *La commissione nordamericana*

La scelta di interrogare il recente documento *Dichiarazione in cammino: Chiesa, ministero ed eucaristia* è d’obbligo per il fatto che esso fa il resoconto del cammino cattolico-luterano percorso, a livello internazionale e locale, elenca i principali punti di accordo e indica le differenze che rimangono. ⁵⁰ Ispirandosi alla scelta metodologica del testo *Raccogliere i frutti. Aspetti fondamentali della fede cristiana nel dialogo ecumenico* ⁵¹ di Walter Kasper, e in piena sintonia con le analisi e le valutazioni del documento *Dal conflitto alla comunione*, il gruppo nordamericano vuole rendere più visibile l’unità che i cattolici e i luterani già condividono, richiamando alla memoria gli accordi raggiunti su tre grandi temi: Chiesa, ministero ed eucaristia, visto che sono soprattutto questi a toccare le questioni più significative del dialogo cattolico-luterano. ⁵²

Come il gruppo internazionale, anche il gruppo nordamericano mette al centro delle sue considerazioni, valutazioni e proposte la DC, intravedendo in essa non solo un “frutto imminente” dei dialoghi cattolico-luterani; si tratta, infatti, di un documento che fornisce un’importante ispirazione di tipo metodologico: quella di ricercare il “consenso differenziato”, distinguendo cioè «fra le condanne reciprocamente divisive e le diversità nella teologia e nella pietà che non dividono necessariamente la Chiesa, ma possono in realtà arricchirla». ⁵³ Questo modo di procedere costituirebbe una vera e propria “svolta ecumenica” e ciò spiega perché la *Dichiarazione in cammino* sembra considerarlo in pieno come un metodo ormai consolidato, avendolo adottato quale orizzonte ermeneutico per le sue stesse considerazioni. Lo fa, però, senza offrirne un chiarimento a proposito delle sue precise caratteristiche e, anzi, senza neppure definire il significato del termine “consenso differenziato”. ⁵⁴ La dichiarazione – propugnando l’idea di “unità nella

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Tra le prime presentazioni del documento si vedano W.G. RUSCH, *Declaration on the Way: Church, Ministry and Eucharist: Quo Vadis?*, «Ecumenical Trends» 45 (2016) 65-69, 78-79; M.R. TRICE, “*Declaration on the Way: Church, Ministry and Eucharist: A Commentary*”, «Ecumenical Trends» 45 (2016) 81-84, 95; G. HALLONSTEN, *Une lecture du document luthéro-catholique américain. Une déclaration en Chemin* (2015), «Istina» 61 (2016) 287-305.

⁵¹ Cfr. W. KASPER (a cura di), *Harvesting the Fruits. Basic Aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue*, Bloomsbury Continuum, London - New York 2009; tr. it. *Raccogliere i frutti*, «Il Regno - Documenti» 19 (2009) 585-664.

⁵² Cfr. *Dichiarazione in cammino*, 410.

⁵³ *Ibidem*, 412; cfr. anche 424.

⁵⁴ Si vedano, a questo proposito, i rilievi critici formulati in HALLONSTEN, *Une lecture*, 292-297, dove, tra l’altro, si mette in luce la problematicità dello stesso termine “consenso differenziato”, dovuta alla non univocità del suo significato e della sua teorizzazione teologico-ecumenica. A parere del teologo svedese, la *Dichiarazione in cammino* non è pienamente allineata con la descrizione del metodo di “consenso differenziato” presente al n. 40 della DC, nonostante certi ragionamenti del gruppo nordamericano possano essere interpretati come conformi ad esso; cfr. *ibidem*, 295-296.

diversità riconciliata”⁵⁵ – lo propone, in ogni caso, come una sorta di “nozione dinamica”, con la convinzione che il suo utilizzo possa permettere di fare un passo in avanti verso il consenso pieno.⁵⁶

Il gruppo nordamericano individua nel dialogo cattolico-luterano trentadue punti di accordo su questioni relative a Chiesa, eucaristia e ministero, ampliando dunque il numero dei consensi citati nel documento *Dal conflitto alla comunione*. Vistane la quantità, è impossibile che si riesca a presentarli singolarmente nell’ambito di questa riflessione. Necessitando un’illustrazione puramente sommaria, quanto agli *accordi sulla Chiesa* si constata che quattro di essi riguardano il tema della fondazione della Chiesa (da parte di Dio) nell’opera salvifica di Dio, due il tema del nesso tra la Chiesa, la Parola/Scrittura e i mezzi della grazia (i sacramenti), altri due il tema della comunionalità e del rapporto tra la visibilità e il nascondimento degli elementi ecclesiali. Le questioni poi della preservazione della Chiesa nella verità, da parte dello Spirito Santo, della comunione dei santi sono espresse da due accordi, mentre altri due riguardano la natura escatologica della Chiesa e la sua missione nel mondo, intesa come partecipazione all’azione di Dio tramite l’evangelizzazione, il culto, la diaconia verso i bisognosi e la salvaguardia del creato.⁵⁷ In sintesi, la dichiarazione sottolinea che, attraverso tutti questi consensi, «cattolici e luterani affermano insieme il carattere ecclesiale delle loro rispettive comunità».⁵⁸

Quanto agli *accordi sul ministero ordinato*, due affermano che il ministero ordinato appartiene agli elementi essenziali della Chiesa e che esso e il ministero comune di tutti i battezzati si valorizzano a vicenda. Altri quattro riguardano l’origine divina del ministero ordinato, la sua necessità per l’essere della Chiesa e le sue funzioni essenziali (la proclamazione della Parola, la celebrazione dei sacramenti e la presidenza della vita liturgica, missionaria e diaconale della comunità). Due accordi sono dedicati alla questione dell’autorità del ministero, invece altri tre a quella dell’ordinazione, della sua necessità e irripetibilità e delle modalità di svolgimento del suo conferimento. Il tema della diversificazione dell’unico ufficio ministeriale, che porta a riconoscere il ruolo di un ministero speciale di *episkopé* e a distinguere tra i livelli locale e regionale dell’esercizio del ministero, è oggetto di altri due consensi, ai quali viene aggiunto un altro, concernente l’importanza del ministero per l’unità della Chiesa a livello mondiale.⁵⁹

Gli accordi sull’eucaristia citati dalla dichiarazione sono sei. Il primo afferma la grande stima dell’unione eucaristica con Cristo nella santa comunione, il secondo la dimensione trinitaria dell’eucaristia, e il terzo la presenza di Cristo nella celebrazione eucaristica, con la sua offerta sacrificale. Il quarto sostiene che

⁵⁵ Cfr. *Dichiarazione in cammino*, 412.

⁵⁶ Cfr. HALLONSTEN, *Une lecture*, 296-297.

⁵⁷ Cfr. *Dichiarazione in cammino*, 412-413.

⁵⁸ *Ibidem*, 413; cfr. 414-423.

⁵⁹ Cfr. *ibidem*, 413-414; 423-430.

la presenza di Cristo nell'eucaristia (nella Cena) è reale e sostanziale e che egli è presente nell'interezza del suo essere-persona, ossia del suo essere Figlio di Dio e uomo. La dimensione escatologica dell'eucaristia, il suo intimo nesso con l'evento della futura risurrezione e della trasformazione del mondo, invece, sono oggetto del quinto accordo; mentre la verità sul rapporto di reciproca significazione tra l'eucaristia e la Chiesa, concretamente sulla sua unità/comunionalità, è oggetto del sesto e ultimo accordo.⁶⁰

Per i fini del presente studio è di grande interesse soprattutto la quarta sessione della *Dichiarazione in cammino*, che rileva quindici questioni ancora irrisolte, emerse dallo studio dei documenti del dialogo cattolico-luterano. Tutte presentano differenze più o meno gravi tra le due confessioni, alcune «con effetti in grado di dividere la Chiesa»;⁶¹ ciononostante, si vuole mostrare che un'attenta riconsiderazione di talune delle stesse, già ritenute di simile potenziale gravità, può provare che esse non sono tali da disunire la Chiesa.

a) Riguardo alla prima area tematica concernente la Chiesa, il gruppo nordamericano cita cinque questioni, considerate parzialmente chiarite, ma non prive di differenze che, in qualche modo, ostacolano il cammino verso l'unità e impediscono la riconciliazione. In verità, le prime due sono meno problematiche e la loro soluzione è legata all'auspicabile scelta di entrambe le parti di rinunciare ad attribuire a certe loro tipiche e privilegiate descrizioni teologiche e dottrinali della realtà della Chiesa l'esclusivo monopolio di legittima formulazione. La prima concerne l'abitudine di designare la Chiesa, da parte dei luterani, come congregazione dei fedeli, mentre da parte dei cattolici, come sacramento di salvezza. La seconda riguarda la possibilità o l'opportunità di definire la Chiesa "peccatrice".⁶² Anche la problematicità della terza questione, concernente la differenza sul modo di esercitare il ministero dell'insegnamento, appare piuttosto sfumata.⁶³ Sono invece più spinose le restanti due controversie: quella della natura e dei limiti del carattere vincolante dell'insegnamento della Chiesa e quella della comunità parrocchiale, o diocesi, come "chiesa" in senso pieno.

La prima tocca un punto nevralgico della dottrina e della dogmatica cattolica, che insegnano che il magistero episcopale/pontificio può articolare la verità del Vangelo in affermazioni dottrinali che non solo esprimono o interpretano la Rivelazione, ma si propongono, in alcuni casi, come esenti da errori e quindi infallibili, vincolando di conseguenza i membri della Chiesa ad aderirvi. I partner luterani non condividono questa posizione: per loro il ministero e le decisioni della Chiesa sono soggetti all'errore, perciò i credenti hanno il diritto e il dovere di consultare la Scrittura e valutare se tali decisioni concordino o meno con il Vangelo. Per superare il carattere divisivo di queste due posizioni, la *Dichiarazione in*

⁶⁰ Cfr. *ibidem*, 414; 430-436.

⁶¹ *Ibidem*, 437.

⁶² Cfr. *ibidem*, 437-440.

⁶³ Cfr. *ibidem*, 440-441.

cammino propone tre possibili percorsi: «testare il posto nella dottrina cattolica del potere della Parola di Dio di spiegare se stessa, caro ai luterani»; «considerare più a fondo la teoria e la pratica del magistero cattolico, nel suo ruolo come strumento di Dio per la difesa e l'interpretazione della Rivelazione divina nei contesti storici sempre nuovi della vita e del culto della Chiesa»; «testare nuovamente la relazione tra i carismi e gli uffici centrali della Chiesa». ⁶⁴

La seconda controversia concerne le differenze circa il luogo in cui si realizza, discerne e identifica la pienezza della Chiesa. Mentre, infatti, per i luterani, che riconoscono la permanente validità del n. VII della *Confessio Augustana*, la Chiesa è presente con tutti i suoi elementi essenziali in una congregazione di fedeli nella quale la parola del Vangelo sia predicata e i sacramenti siano amministrati correttamente, per i cattolici è essenziale la figura del vescovo; pertanto una Chiesa particolare di Cristo è veramente presente laddove una porzione di popolo di Dio sia affidata a un vescovo con il suo clero. Dopo aver ricordato la prassi della Chiesa luterana di ricorrere al ministero di *episkopé*, il documento dà una sua visione dello stato di gravità di questa rilevante differenza, scegliendo comunque un punto di interpretazione che poggia sul terreno di una visione non ontologica della Chiesa, ma soltanto organizzativa/funzionale. Per questo può arrivare a dichiarare che «poiché i cattolici affermano il valore della parrocchia e poiché l'organizzazione ecclesiale luterana include un ministero necessario di sorveglianza regionale, le nostre attuali strutture della Chiesa sono di fatto simili in modi importanti» ⁶⁵.

b) La seconda area tematica, concernente il ministero, è introdotta da una breve considerazione, secondo cui se, da una parte, è vero che le «differenze che rimangono sul ministero sono particolarmente marcate», dall'altra parte si riconosce che «alcuni inquadramenti teologici sviluppati recentemente offrono delle prospettive che permettono *valutazioni sfumate, graduate e differenziate* tali da fornire un'alternativa a rigide posizioni reciprocamente esclusive rispetto al ministero». ⁶⁶ Allo stesso tempo il gruppo nordamericano sostiene l'urgenza del compito di riconoscere la correlazione tra il progresso del dialogo sulla Chiesa – che afferma l'esistenza della «comunione reale ma imperfetta della Chiesa» ⁶⁷ – e lo sviluppo del tema del ministero; in questo modo si potrebbe arrivare a un riconoscimento di esso qualificato e immediatamente reciproco, anche se solo parziale. Tale convinzione guida, in modo determinante, la presentazione delle sei questioni di quest'area tematica, a iniziare dalla prima, concernente il riconoscimento reciproco del carattere apostolico del ministero, che, garantito dai luterani, non è legittimato dai cattolici, i quali, di conseguenza, non giustificano nemmeno il ministero luterano.

⁶⁴ *Ibidem*, 443.

⁶⁵ *Ibidem*, 444.

⁶⁶ *Ibidem*, 444-445, corsivo mio.

⁶⁷ *Ibidem*, 445.

Come già nel documento *Dal conflitto alla comunione*, anche nel contesto della dichiarazione nordamericana si fa riferimento alla questione della corretta comprensione del termine *defectus (sacramenti ordinis)*; cfr. UR 22), auspicandone l'interpretazione come "difetto". Tuttavia, la questione della mancanza o meno del ministero ordinato presso i luterani è trattata anche da un'altra angolatura, già adottata nel documento del gruppo internazionale⁶⁸: quella di valutare e risolvere la questione in esame nella prospettiva della storia della salvezza (ossia dell'agire efficace della grazia presso la Chiesa luterana). Riprendendo le parole del suo stesso documento *La Chiesa come koinônia di salvezza*, il gruppo nordamericano afferma:

Se le azioni dei pastori luterani possono essere descritte dai cattolici come "azioni sacre" [cfr. UR 3] che "possono veramente generare una vita di grazia", se le comunità servite dai nostri ministri danno "accesso alla comunione della salvezza" e se in un'eucaristia presieduta da un pastore luterano deve essere riconosciuta "la presenza del Signore che concede la salvezza", allora non si può affermare in modo semplicistico che le Chiese luterane mancano del ministero dato alla Chiesa da Cristo e dallo Spirito. Riconoscendo l'imperfetta *koinonia* fra le nostre comunità e l'accesso alla grazia attraverso i ministri di queste comunità, noi riconosciamo anche una reale seppur imperfetta *koinonia* fra i nostri ministri (*La Chiesa come koinônia di salvezza*, n. 107; EO 10/2100).⁶⁹

La conclusione alla quale giunge la *Dichiarazione in cammino* è che la correlazione fra il tema del ministero e il riconoscimento della comunione ecclesiale reale ma imperfetta fra luterani e cattolici fornisce un modello basilare per il riconoscimento reale dei ministri. Se raggiunto, esso «sarebbe il singolo passo più significativo riguardo al ministero che condurrebbe luterani e cattolici verso una maggiore comunione ecclesiale».⁷⁰

La seconda questione riguarda la sacramentalità dell'ordinazione; qui il problema sta nel fatto che i cattolici la considerano uno dei sette sacramenti, mentre i luterani non la chiamano sacramento. La *Dichiarazione in cammino* ricorda che per i luterani questa differenza non è tale da dividere la Chiesa e l'ordinazione, come il battesimo, è irripetibile. Di conseguenza al gruppo nordamericano pare «possibile affermare ufficialmente che l'insegnamento sulla sacramentalità dell'ordinazione non è tale da dividere la Chiesa».⁷¹

La terza questione concerne un tema non trattato nel documento *Dal conflitto alla comunione*: l'ordinazione delle donne. La *Dichiarazione in cammino* constata che essa in molte Chiese luterane «ha complicato le questioni relative al mu-

⁶⁸ Cfr. la nota 43, *infra*.

⁶⁹ *Dichiarazione in cammino*, 445. E aggiunge: «In *L'apostolicità della Chiesa*, che sottolinea specialmente il riconoscimento della retta dottrina, il dialogo internazionale raggiunge una conclusione simile (nn. 292-293; cfr. anche *Giustificazione nella vita della Chiesa*, nn. 291-295, che fa suo questo argomento)», *ibidem*.

⁷⁰ *Ibidem*, 446.

⁷¹ *Ibidem*, 448.

tuo riconoscimento del ministero»,⁷² tuttavia, assumendo una presa di posizione aperta, anzi giustificante, rammenta – senza fornire ulteriori spiegazioni – che sia i cattolici sia i luterani «hanno cambiato nel corso del tempo le loro pratiche relative a chi può essere ordinato»⁷³ e che, in realtà, l'introduzione dell'ordinazione delle donne «non comporta l'intenzione di modificare il ministero pastorale, né per quanto riguarda la sua comprensione dogmatica, né per quanto riguarda il suo esercizio».⁷⁴ Il gruppo nordamericano segnala comunque il persistere di un'incertezza riguardo a come affrontare le differenze in esame. Pur trattandosi, infatti, di differenze importanti a livello teologico e pratico, non è stato determinato il modo in cui esse «potrebbero essere tali da dividere la Chiesa o il modo in cui potrebbero essere articolate al meglio le questioni per la continuazione della discussione».⁷⁵

La quarta questione è diventata più problematica per luterani e cattolici soltanto negli ultimi anni, a causa del Vaticano II, per il cui insegnamento la consecrazione episcopale conferisce la pienezza dell'ordinazione e non soltanto una giurisdizione aggiuntiva (cfr. *LG* 21 e 27). Qui sorge il problema concernente la distinzione tra l'episcopato e il sacerdozio ordinato. Così, dopo aver offerto un chiarimento sul nuovo insegnamento cattolico e una presentazione della comprensione e della pratica del ministero di *episkopé* presso i luterani, la *Dichiarazione in cammino* afferma:

A questo punto nella discussione del ministero sarebbe utile per i cattolici dichiarare che l'inizio del can. 7 del concilio di Trento: «Se qualcuno dirà che i vescovi non sono superiori ai sacerdoti, o che non hanno il potere di confermare e di ordinare, o che quello che hanno lo condividono con i sacerdoti» [Sessione 23, can. 7, DH 1777] non è applicabile ai luterani oggi. Inoltre le discussioni di dialogo incoraggiano a considerare l'accordo fra luterani e cattolici sulla differenza fra vescovo e presbitero/pastore sufficiente per stabilire che l'insegnamento del Vaticano II sulla pienezza dell'ordine conferito al vescovo non è tale da dover necessariamente dividere la Chiesa. Tuttavia una tale interpretazione chiama entrambi i partner a crescere nella comprensione della relazione fra l'identità ministeriale e la natura della Chiesa come *koinonia*. I cattolici, ad esempio, potrebbero continuare a interpretare l'insegnamento della *Lumen gentium* come un insegnamento che accentua maggiormente la responsabilità del vescovo per la *koinonia* piuttosto che i suoi poteri episcopali più ampi. I luterani possono dedicarsi a una comprensione più robusta della dimensione collegiale del ministero episcopale nella *koinonia* di sorveglianza. Anche in questo caso, una correlazione più esplicita fra ministero ed ecclesiologia indica un cammino verso un mutuo riconoscimento del ministero.⁷⁶

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Qui la dichiarazione cita il n. 25 del documento del dialogo internazionale *Il ministero pastorale nella Chiesa* (1981); EO 1/1459.

⁷⁵ *Dichiarazione in cammino*, 448.

⁷⁶ *Ibidem*, 450.

Infine, la quinta questione riguarda una tra le più antiche differenze tra luterani e cattolici: l'universalità del ministero (il ministero di unità) del papa. I numerosi dialoghi attestano che i luterani sarebbero disposti ad accettare un simile ministero di unità, ma solo sotto condizione che esso sia subordinato al primato del Vangelo, cosa che, però, richiederebbe un cambiamento o un adattamento dell'attuale struttura del papato. Per questo la dichiarazione, da una parte, constata che il tema del ministero papale solleva questioni che non permettono una soluzione imminente, dall'altra, facendo implicito riferimento al pontificato di Francesco, sostiene che evidenti cambiamenti «nell'esercizio della *leadership* papale offrono la possibilità di nuove discussioni su questo ministero. In un'epoca di crescente consapevolezza globale e di comunicazione istantanea attraverso molte linee di divisione, il vescovo di Roma rende testimonianza al messaggio cristiano in un mondo più ampio attraverso l'evangelizzazione, le relazioni interreligiose, la promozione della giustizia sociale e la cura per il creato». ⁷⁷ Rimane solo da vedere come il papa «può portare questa testimonianza a nome sia dei luterani sia dei cattolici». ⁷⁸

c) Le analisi e le soluzioni proposte nella terza area tematica, concernente l'eucaristia, ricalcano quelle del documento *Dal conflitto alla comunione. La Dichiarazione in cammino* parte, in ogni caso, dal presupposto che, su questo tema, luterani e cattolici condividono concezioni comuni e che, anche se certe differenze riguardo la Cena non sono state ancora pienamente riconciliate, «molti disaccordi percepiti sono attenuati dalla chiarificazione e dalla comprensione della reciproca terminologia». Le prime due questioni, relative ai temi “eucaristia come sacrificio” e “descrizione della presenza eucaristica di Cristo”, ne sono un lampante esempio. ⁷⁹

L'oggetto della terza questione è la differenza non tanto delle comprensioni o delle descrizioni dottrinali e teologiche, quanto piuttosto delle pratiche. Esso riguarda la conservazione degli elementi eucaristici. Concretamente, si tratta di certe forme di adorazione eucaristica da parte dei cattolici che, per i luterani, rappresentano un'inammissibile separazione dall'evento della Cena, come anche di certi comportamenti dei luterani con i rimanenti elementi eucaristici, che urtano il sentimento religioso dei cattolici. La *Dichiarazione in cammino* sollecita il prosieguo del dialogo su detta problematica, dato che «in questo campo resta attualmente una differenza importante, anche se non tale da dividere la Chiesa». ⁸⁰

La quarta e ultima questione tocca il delicato tema della reciproca ospitalità eucaristica. Se il ricevimento della comunione da parte di un cattolico che partecipi al culto luterano non è precluso da parte della Chiesa luterana, per quella cattolica sono invitati normalmente a ricevere il sacramento solo coloro che siano

⁷⁷ *Ibidem*, 452.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Cfr. *ibidem*, 452-454.

⁸⁰ *Ibidem*, 455.

in piena comunione con essa. Il gruppo nordamericano è convinto degli effetti deplorevoli di tale rigidità – riscontrabili nella vita sia dei singoli battezzati sia di quanti hanno contratto matrimoni misti – e perciò sostiene che le Chiese «hanno la grave necessità di sviluppare la loro pratica pastorale per giustificare un'occasionale ospitalità eucaristica». ⁸¹ Secondo la *Dichiarazione*, vi sono già delle condizioni per poter aumentare le opportunità per i cattolici e per i luterani di ricevere insieme la comunione, ⁸² stabilendo dei passi sacramentali intermedi e favorendo in tal modo «il cammino verso la riconciliazione e la piena comunione fra comunità cristiane separate». ⁸³ Grazie a queste scelte, la «possibilità dell'ammissione occasionale dei membri delle nostre Chiese alla comunione eucaristica con l'altra parte (*communicatio in sacris*) potrebbe essere offerta più chiaramente e regolata in modo più compassionevole». ⁸⁴

Secondo il giudizio di Gösta Hallonsten, la *Dichiarazione in cammino* dà l'impressione «di avere una visione cumulativa delle soluzioni delle questioni ecumeniche», mostrando un ottimismo «che non è abituale per l'attuale clima ecumenico». ⁸⁵ Se le differenze sui temi morali non vi sono nemmeno citate, ⁸⁶ non mancano invece i ripetuti ed enfatici rimandi all'esemplarità della DC per il prosieguo del dialogo cattolico-luterano, in particolare per la soluzione della sua questione-chiave: il ministero. In concreto, dando per presupposta «la relazione intrinseca fra la dottrina della giustificazione e il ministero», s'insiste – seguendo le orme del documento *L'apostolicità della Chiesa* ⁸⁷ – sull'«applicabilità del

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² La *Dichiarazione in cammino* sostiene che i «vescovi cattolici locali, alla luce dei principi stabiliti nei nn. 129-131 del *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme per l'ecumenismo* del Pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani, possono già sviluppare le loro considerazioni su «situazioni di grave e pressante necessità» (n. 130) per ricevere l'eucaristia. Questo dovrebbe essere fatto alla luce a) delle piene possibilità offerte dai principi stabiliti nel *Direttorio*, e b) del bene spirituale di luterani bendisposti a ricevere l'eucaristia, specialmente per quelli che vivono in matrimoni cattolici-luterani e frequentano regolarmente la Chiesa, per coloro che fanno ritiri in case di esercizi cattoliche e in luoghi d'incontro simili, per coloro che si riuniscono negli incontri ecumenici, ecc.», *ibidem*.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ HALLONSTEN, *Une lecture*, 300-301.

⁸⁶ Il documento fa soltanto il seguente rilievo: «Luterani e cattolici continueranno ad avanzare sulla strada verso l'unità affrontando i temi morali che sono spesso ritenuti in grado di dividere la Chiesa nello stesso spirito di mutuo rispetto e impegno verso l'unità, che hanno caratterizzato il loro lavoro sui temi della giustificazione, della Chiesa, dell'eucaristia e del ministero», *Dichiarazione in cammino*, 456.

⁸⁷ Commentando i nn. 288 e 292 del documento, la dichiarazione scrive: «Riguardo al metodo ecumenico, il rapporto del dialogo internazionale *L'apostolicità della Chiesa* aveva già indicato vari modi di procedere. Mostrava direttamente la possibilità di estendere il metodo ecumenico del consenso differenziato a questioni del ministero. Pur riconoscendo anche il carattere specifico di questo tema per il fatto di coinvolgere sia la pratica sia la dottrina della Chiesa, la commissione di dialogo affermava: "Bisogna chiedersi se un consenso differenziato non sia possibile anche nella dottrina del ministero o ministeri". In realtà, il dialogo invitava luterani e cattolici a considerare se il consenso differenziato raggiunto sulla dottrina della giustificazione non potesse essere affiancato da "un approccio alle forme di ministero divergenti, nelle quali si scoprono tanti elementi comuni da rendere possibile un reciproco riconoscimento dei ministeri" (n. 292). Riguardo alla relazione intrinseca fra la dottrina

metodo ecumenico del consenso differenziato al ministero». ⁸⁸ Questa è non solo possibile, ma persino richiesta come logica conseguenza di un inarrestabile sviluppo ecumenico.

III. DUE SGUARDI DALLA “PATRIA DELLA RIFORMA LUTERANA”

Una presentazione delle considerazioni sui risultati ecumenici raggiunti e sui problemi ancora da risolvere, offerte dai principali protagonisti del dialogo cattolico-luterano, non può non menzionare quelle del succitato “Circolo ecumenico di lavoro dei teologi evangelici e cattolici”; tanto più perché la sua più recente pubblicazione, *Riforma 1517-2017. Prospettive ecumeniche*, ⁸⁹ è dedicata proprio a questo tema, trattato nel contesto di una riflessione più ampia sullo stato attuale e sulle sfide recenti del movimento ecumenico. Al contempo occorre dare voce alla recente dichiarazione comune *Guarire le memorie, testimoniare Gesù Cristo* ⁹⁰ della Conferenza episcopale tedesca (in seguito DBK) e della Chiesa evangelica in Germania (*Evangelische Kirche in Deutschland*; in seguito EKD) ⁹¹ – che sono stabili partner del dialogo ecumenico nella “terra della Riforma luterana” –, contenente non soltanto considerazioni sulla celebrazione comune dei cinquecento anni del movimento riformatore di Lutero, ma anche sulla situazione attuale del dialogo tra la Chiesa cattolico-romana e le Chiese della Riforma.

III.1. Valutazione del “Circolo ecumenico di lavoro dei teologi evangelici e cattolici”

Anche per il “Circolo” è di cruciale importanza la DC, in quanto, con la sua sottoscrizione, si è potuta promuovere, tra le Chiese, la riscoperta dell’articolo della giustificazione come criterio chiave, sia per la comprensione della dottrina e della prassi ecclesiali sia per l’ideazione e l’utilizzo di tutti gli altri criteri. ⁹² Cionono-

della giustificazione e il ministero, il rapporto spiegava: “[...]. *La visione cattolica del ministero delle Chiese luterane e la visione luterana del ministero nella Chiesa cattolica romana non possono non essere toccate dalla Dichiarazione congiunta*. Infatti anche se la preservazione della retta dottrina non è il compito del solo ministero ordinato, è tuttavia suo compito specifico insegnare e proclamare il Vangelo pubblicamente. La firma della *Dichiarazione congiunta* implica quindi il riconoscimento del fatto che il ministero ordinato in entrambe le Chiese ha, con la forza dello Spirito Santo, compiuto il suo servizio di mantenere la fedeltà al Vangelo apostolico riguardo alla questione centrale della fede esposta nella *Dichiarazione*” (*L’apostolicità della Chiesa*, n. 288, corsivo aggiunto)», *Dichiarazione in cammino*, 424.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ D. SATTLER, V. LEPPIN (edd.), *Reformation 1517-2017. Ökumenische Perspektiven*, Herder - Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg i.B - Göttingen 2014; tr. it. *Riforma 1517-2017. Prospettive ecumeniche*, Queriniana, Brescia 2016.

⁹⁰ DBK-EKD, *Erinnerung heilen - Jesus Christus bezeugen. Ein gemeinsames Wort zum Jahr 2017* (16. 09. 2016), reperibile su: <http://tinyurl.com/kddo9vy> (accesso: 20. 03. 2017); tr. it. *Guarire le memorie - testimoniare Gesù Cristo. Una parola comune per il 2017*, «Il Regno - documenti» 5 (2017) 171-191.

⁹¹ Va precisato che l’EKD raggruppa venti Chiese – assieme alle loro circa 14.800 comunità – non soltanto evangelico-luterane, ma anche riformate e unite.

⁹² Cfr. SATTLER, LEPPIN (edd.), *Riforma*, 90.

stante, pur rappresentando la DC un successo ecumenico senza precedenti, la sua ricezione lascia a desiderare. Infatti per il momento manca ancora «una concretizzazione di questo risultato, che è estremamente connesso con la storia della Riforma».⁹³ Lo stesso problema riguarda, tuttavia, anche altri documenti e temi dei dialoghi ecumenici, incluso quello cattolico-luterano. Ad esempio, riguardo al culto, ai sacramenti e al ministero ecclesiastico ci sono stati risultati positivi e incoraggianti, «dei quali però manca ancora, per gran parte, una ricezione nella dottrina e nella pratica delle Chiese».⁹⁴ Analogamente rimane «un auspicio la ricezione dell'argomentazione ecumenica differenziata, espressa negli studi internazionali e nazionali, sulla questione della apostolicità dei ministeri».⁹⁵

Il “Circolo” invita a interpretare il cammino ecumenico percorso come storia di un vicendevole apprendimento, vissuto nello spirito di un «continuo processo dialettico di delimitazione e di avvicinamento, di autodefinizione e di autocritica».⁹⁶ Da una parte, la Chiesa cattolico-romana, soprattutto grazie al concilio Vaticano II, ha recepito «nella sua tradizione dottrinale e nell'organizzazione della sua vita di fede molte preoccupazioni della teologia riformatrice», mettendo in luce l'idea del sacerdozio comune di tutti i battezzati, la centralità di Cristo nell'ecclesiologia, la priorità della categoria della Parola di Dio e altro ancora.⁹⁷ Dall'altra, le Chiese evangeliche hanno imparato dalla Chiesa cattolico-romana a entrare, con ogni atto ecclesiale, nella relazione con le Chiese di tutto il mondo, riscoprendo così la propria dimensione mondiale, ma hanno altresì «riconsiderato il rapporto del sacerdozio di tutti i fedeli con il ministero ecclesiastico e legato all'ordinazione e sono giunte a un nuovo apprezzamento dell'ordinazione sacerdotale per il carattere di impegno permanente che essa include».⁹⁸

Apprezzando la vicendevole ricezione delle due confessioni, il “Circolo” ribadisce la necessità di un nuovo passo in avanti, nel senso che il dialogo ecumenico non può accontentarsi della sola ricostruzione dei punti di vista del XVI secolo e, su questa base, formulare convergenze tra le Chiese, ma deve considerare le evoluzioni dei secoli successivi. Oggi, ad esempio, si pone la questione – di valenza anche ecumenica – di «come le Chiese, nella loro autoorganizzazione, dovrebbe-

⁹³ *Ibidem*, 98.

⁹⁴ *Ibidem*, 97.

⁹⁵ *Ibidem*, 105.

⁹⁶ *Ibidem*, 99.

⁹⁷ In questo contesto il “Circolo” constata l'assenza di «studi scientifici sull'influenza delle idee riformatrici sulla vita concreta nelle comunità cattoliche dal XVI secolo fino ad oggi. In particolare, i cambiamenti nella pratica della vita nelle Chiese evangeliche (come ad esempio l'abolizione del celibato obbligatorio nel ministero ordinato) e in materia liturgica (come ad esempio la comunione di tutti i credenti – tra cui i laici – nella Cena eucaristica con il pane e il vino) furono colti come elementi distintivi della nuova identità confessionale. Si dovrebbe esaminare in modo più preciso come la definizione di istanze riformatrici portò a dei cambiamenti nella pratica di vita nella Chiesa cattolica. Ancora oggi ci si domanda come trattare adeguatamente gli impulsi derivati dalla prima fase del rinnovamento riformatore, ma anche dalla fase della confessionalizzazione con i suoi sforzi per raggiungere reciproci profili», *ibidem*, 102.

⁹⁸ *Ibidem*, 104.

ro reagire agli sviluppi e ai valori della modernità. Aspetti come una coerente divisione dei poteri, le questioni della partecipazione e dell'uguaglianza di genere o dei diritti umani spingono necessariamente tutt'e due le tradizioni confessionali a ulteriori sviluppi».⁹⁹

Allo stesso tempo il "Circolo" invita a trasferire il dialogo cattolico-luterano dal piano teorico a quello della vita e della prassi ecclesiali. Si constata, infatti, che spesso si discute «se la ricerca di convergenze dovrebbe essere limitata al raggiungimento di un accordo sul contenuto semantico delle dottrine della Chiesa, o se le rispettive dottrine non dovrebbero essere comprese più pragmaticamente, vale a dire nel contesto della prassi ecclesiale».¹⁰⁰ Il fatto è che l'ecumenismo «non si deve occupare soltanto di testi, ma anche della prassi attuale»,¹⁰¹ che ha il suo banco di prova laddove vivono i matrimoni e le famiglie interconfessionali. Riguardo a questi, la situazione attuale non è soddisfacente. Infatti, dopo «tutti gli sforzi tesi alla convergenza, compiuti negli ultimi decenni, appare sempre più insopportabile che cristiane e cristiani evangelici e cattolici non possano celebrare insieme l'eucaristia».¹⁰² Nella ricerca di una soluzione si dovrebbe prendere sul serio che a fraporsi alla comune celebrazione «non è tanto una diversa comprensione dell'eucaristia, ma piuttosto le differenze nella visione della Chiesa e del ministero», e che perciò il compito primario del dialogo cattolico-luterano consiste nel «riesaminare la normatività dell'attuale prassi ecumenica».¹⁰³

La valutazione complessiva dello stato di tale dialogo è comunque positiva: i suoi frutti dovrebbero stimolare le Chiese nell'accelerare sulla via del reciproco avvicinamento. Il "Circolo" spiega:

I risultati dei dialoghi ecumenici che sono stati già raggiunti sono motivo sufficiente per affermare che le Chiese evangeliche e la Chiesa cattolica si riconoscono vicendevolmente e in modo esplicito come Chiese di Gesù Cristo. La questione di come queste Chiese sono da mettere in relazione con la "Chiesa una, sancta, cattolica e apostolica", alla quale tutte professano di appartenere, deve essere oggetto di comune discussione teologica. Qui, ad esempio, bisognerebbe chiarire se ha senso che ciascuna delle Chiese rivendichi per sé di rappresentare la Chiesa unica, santa, cattolica e apostolica nel modo migliore, più perfetto e più conforme al Vangelo rispetto alle altre Chiese. Tuttavia, è anche altrettanto necessario chiarire se, nella prospettiva ecumenica, sia produttiva l'idea che nessuna Chiesa può soddisfare la cattolicità della Chiesa senza le altre Chiese.¹⁰⁴

⁹⁹ *Ibidem*, 107. Tali sviluppi sono connessi con l'ulteriore internazionalizzazione dello studio della Riforma di Lutero, ma anche con il pericolo di una deconfessionalizzazione del suo significato per la teologia e le Chiese luterane. Si vedano, a questo proposito, gli interessanti rilievi di Volker Leppin, storico e corrispondente scientifico del "Circolo", nel suo *Der Blick auf die Reformation: konfessionell, postkonfessionell, ökumenisch?*, in G. FRANK, A. KÄUFLEIN, *Ökumene heute*, Herder, Freiburg i.B. 2010, 96-98.

¹⁰⁰ SATTLER, LEPPIN (edd.), *Riforma*, 111.

¹⁰¹ *Ibidem*, 113.

¹⁰² *Ibidem*, 112.

¹⁰³ *Ibidem*, 113.

¹⁰⁴ *Ibidem*, 117. Nel testo del "Circolo" non manca il richiamo alla possibilità di una almeno occasionale *communicatio in sacris*: «È auspicabile che le autorità ecclesiastiche incoraggino le loro comunità

III.2. Considerazioni comuni della Conferenza episcopale tedesca e dell'EKD

La dichiarazione *Guarire le memorie* condivide e ripropone i punti di vista e le valutazioni sia della commissione internazionale che del “Circolo ecumenico di lavoro dei teologi evangelici e cattolici”. Trattandosi, però, di una voce autorevole del dialogo cattolico-evangelico/luterano in Germania, è di grande interesse per il nostro tema potersi soffermare almeno su alcuni dei suoi rilievi valutativi e programmatici riguardo la situazione attuale e le prospettive future.

Un primo rilievo concerne la possibilità di introdurre la prassi dell'ospitalità eucaristica. Anche questo documento ribadisce che la questione è di grande importanza per la vita di fede e che molte persone, in particolare quelle che vivono matrimoni interconfessionali, soffrono per la restrittività della norma che proibisce la comune partecipazione alla mensa del Signore. Allo stesso tempo riconosce che sul piano pastorale tale norma a volte non è più osservata. La situazione del dialogo è comunque tale che con «ogni probabilità non ci sarà una soluzione rapida» e, quindi, «diviene tanto più importante mettere al centro ciò che attualmente è già possibile»: ¹⁰⁵ le liturgie ecumeniche, in quanto celebrano l'attualità della parola di Dio, rafforzano la comunità e motivano al servizio nel mondo; e la partecipazione alle celebrazioni liturgiche dell'altra confessione, in particolare alla Cena o all'eucaristia, «conferisce un grande beneficio spirituale anche quando non si fa la comunione». ¹⁰⁶ «Certo, la prassi attuale non è soddisfacente»; sta di fatto che «le differenze nella comprensione del ministero della Chiesa non sono state ancora chiarite al punto da poter reciprocamente consentire la condivisione dell'altare e dell'eucaristia. In questa situazione è necessario muoversi con delicatezza pastorale». ¹⁰⁷

Un secondo rilievo riguarda la comprensione e l'esercizio dell'autorità ecclesiale, ove si constata che le due Chiese sono su strade diverse. La Chiesa cattolico-romana, facendo riferimento al successore degli apostoli, si è mantenuta fedele alle strutture episcopali di guida, mentre «nella tradizione riformata si sono sviluppate delle forme orientate alla condivisione della guida e della responsabilità dottrinale della Chiesa tra tutti i battezzati ed è stata data la priorità all'autorità dei Sinodi». ¹⁰⁸ Anche se nella Chiesa cattolica il metodo sinodale della consultazione è stato rafforzato dopo il concilio Vaticano II, il vincolo delle decisioni dottrinali è comunque rimasto nelle mani dei ministri ecclesiali responsabili (parroco, vescovo e papa). Un sobrio scambio di esperienze sulle opportunità e sulle possibilità, nonché sui limiti e sui pericoli, dei percorsi sinodali ed episcopali nei

a tenere più frequentemente possibile delle liturgie ecumeniche insieme alle comunità delle altre confessioni e che in tali occasioni si dia ospitalità eucaristica ai fedeli delle altre Chiese. È importante continuare a sperare in una piena comunione eucaristica», *ibidem*.

¹⁰⁵ DBK-EKD, *Guarire le memorie*, 178.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ *Ibidem*, 187.

processi decisionali ecclesiali su questioni religiose potrebbe aiutare le Chiese a riflettere criticamente sulle proprie tradizioni e a «cercare i punti di forza dell'altra, senza temere in alcun modo di perdere la propria identità». ¹⁰⁹ Non solo; esse dovrebbero riscoprire che la vera autorità si riconosce dal fatto «che le è estranea qualsiasi forma di schiavitù e costrizione alla sottomissione. Si fa ascoltare con il libero consenso di chi ascolta. Questo è il tipo di autorità del Vangelo, della testimonianza di Gesù Cristo che libera l'uomo e allo stesso tempo lo impegna». ¹¹⁰

Di conseguenza, le Chiese dovrebbero riscoprire insieme e rispettare il principio di *irreversibile progressione dell'autorità*: quella della Scrittura letta e spiegata a partire da Cristo, quella della professione di fede e quella della dottrina ecclesiale a essa legata, e poi ancora quella delle persone incaricate di interpretare le Scritture e la professione di fede. ¹¹¹ Secondo la dichiarazione, l'idea di base di questa progressione non è controversa nel movimento ecumenico; l'oggetto di controversia riguarda soltanto il diverso peso attribuito all'autorità dei singoli "elementi". Si promette che con la guarigione delle memorie delle due Chiese «sarà rafforzata e formalizzata la volontà di orientare e custodire le decisioni teologiche con coerenza sulla base della testimonianza del Cristo della sacra Scrittura». ¹¹² Nella stessa logica della guarigione delle memorie si dovranno considerare, partendo dagli stessi diversi principi di giudizio (libertà contro autorità), le conseguenze sociali di un disaccordo confessionale in materia di etica. ¹¹³

Un ulteriore rilievo riguarda l'idea dell'unità della Chiesa e delle Chiese. Si afferma che, come testimoniato dalla Scrittura, essa non dev'essere intesa in termini di uniformità e che, inoltre, vi possono essere diversi modelli di unità: di unità parziale, per esempio nel campo della diaconia, o di unità completa, con manifestazioni che vanno dalla fusione alla comunità conciliare. ¹¹⁴ Punto controverso è che cosa necessariamente appartenga alla sostanza della Chiesa e che cosa sia invece elemento contingente della sua costituzione: per i luterani, annunciare il Vangelo e amministrare correttamente i sacramenti è sufficiente perché una Chiesa sia autenticamente tale, mentre il ministero ordinato non è costitutivo dell'essere della Chiesa; per i cattolici, invece, il triplice ministero ordinato appartiene costitutivamente alla natura della Chiesa. Una guarigione delle memorie invita i cattolici e i luterani ad ammettere con onestà che «oggi non c'è una visione condivisa dell'unità della Chiesa che dobbiamo cercare». ¹¹⁵ Di conseguenza

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ Cfr. *ibidem*.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ Va rammentato che un passo in avanti nel dialogo sulle questioni antropologiche ed etiche, in Germania, è stato recentemente compiuto con la pubblicazione del documento *Dio e la dignità umana* del gruppo di lavoro della Conferenza episcopale tedesca e della VELKD (Bonifatius - Evangelische Verlagsanstalt, Paderborn - Leipzig), reperibile su: <http://tinyurl.com/lulrsjt> (accesso: 20. 03. 2017).

¹¹⁴ Cfr. DBK-EKD, *Guarire le memorie*, 189.

¹¹⁵ *Ibidem*, 189. Dello stesso parere è anche il "Circolo": «Che cosa si intende con "unità visibile" della Chiesa (delle Chiese)? che ampiezza devono avere gli avvicinamenti delle Chiese a una comune forma

è opportuno porsi insieme la domanda se l'“unità” sia ancora un obiettivo da raggiungere e verso quale forma di “unità” occorra tendere. A difendere le Chiese dalla rassegnazione ecumenica dev'essere un'idea qualitativa e non numerica dell'unità, per la quale il termine “unità” significhi determinazione, distinzione, chiarezza e fermezza. Inoltre l'unità va considerata anche dal punto di vista del ruolo del cristianesimo in mezzo alle altre religioni: l'unica professione di fede nel Cristo distingue l'unica Chiesa dalle altre tradizioni religiose e questo invita i cristiani divisi a divenire insieme consapevoli che «ogni volta che si conserva una diversità apparentemente irconciliabile tra le Chiese, si riduce la credibilità della testimonianza di Gesù Cristo».¹¹⁶

Concludendo, la dichiarazione afferma:

Dialoghiamo sulle questioni controverse in un atteggiamento di rispetto reciproco, di disponibilità a imparare e di apertura alla critica. Vediamo che le differenze non annullano le profonde somiglianze che esistono tra noi. Vediamo la guarigione delle memorie come opportunità e come incoraggiamento a proseguire il cammino ecumenico con pazienza e perseveranza, in modo che l'unità tra di noi continui a crescere e la condivisione della Cena del Signore e dell'eucaristia diventi possibile.¹¹⁷

IV. IL GIUDIZIO DI WALTER KASPER

La rassegna delle considerazioni sullo stato attuale e sul futuro del dialogo cattolico-luterano non può omettere la presentazione del giudizio di Walter Kasper e ciò per diversi motivi: il cardinale tedesco ha dedicato proprio a questo tema il suo recente libro *Risvegliare l'ecumene. Che cosa porta avanti l'unità dei cristiani*,¹¹⁸ scritto a quattro mani con il vescovo luterano Ulrich Wilckens, dopo che, nel 2009, ha pubblicato un ampio riassunto dei risultati raggiunti dai dialoghi bilaterali tra la Chiesa cattolica-romana e le Chiese sorte in Occidente, intitolato *Raccogliere i frutti*; ma soprattutto: come teologo e rappresentante ufficiale della Chiesa cattolica, ha potuto vivere un'esperienza ecumenica del tutto unica, essendo stato chiamato, nel 1967, a far parte del gruppo internazionale cattolico-luterano che ha elaborato il documento *Il Vangelo e la Chiesa («Rapporto di Malta»)*; come membro della commissione Fede e Costituzione, ha potuto lavorare alla stesura del “documento di Lima” *Battesimo, Eucaristia e Ministero* (1982); è stato nominato, nel 1994, copresidente del gruppo internazionale del dialogo cattolico-luterano e, nel 1999, segretario del Pontificio consiglio per la promozione dell'unità

di Chiesa che sia percepibile esternamente? in che cosa si fa visibile e riceve la sua forma l'unità delle Chiese?», SATTLER, LEPPIN (edd.), *Riforma*, 97. La risposta dei teologi tedeschi è chiara: «È indubbio che in questo contesto si deve soprattutto pensare alla celebrazione liturgica, alle forme in cui vengono celebrati i sacramenti e all'ordinamento dei ministeri», *ibidem*.

¹¹⁶ DBK-EKD, *Guarire le memorie*, 190.

¹¹⁷ *Ibidem*, 191.

¹¹⁸ Cfr. U. WILCKENS, W. KASPER, *Weckruf Ökumene. Was die Einheit der Christen voranbringt*, Herder, Freiburg i.B. 2017 (per il contributo del cardinale si veda *Eine katholische Perspektive*, 11-68).

dei cristiani; è stato presidente, dal 2001 al 2010, del medesimo dicastero; inoltre partecipa, da molti decenni, come membro per corrispondenza ai lavori del gruppo del “Circolo ecumenico di lavoro dei teologi evangelici e cattolici”.

Gli scritti ecumenici di Kasper pubblicati dopo la solenne sottoscrizione (nel 1999 ad Augsburg) della DC contengono un permanente riferimento proprio a tali evento e documento, considerati importanti per via di un consenso sostanziale e fondamentale raggiunto non semplicemente dai teologi, ma dalle stesse Chiese.¹¹⁹ Oltre al significato della DC, da cercare sul piano dei contenuti, Kasper invita a coglierne la novità dal punto di vista del metodo, che ha permesso di trovare il consenso «fra luterani e cattolici su alcune verità basilari (non su *le* verità basilari) della dottrina della giustificazione»,¹²⁰ nonostante siano rimaste da risolvere talune questioni ancora aperte (menzionate nei §§ 40 e 41 della DC), che tuttavia vengono viste come non tanto gravi da distruggere tale consenso. Se questo modo di procedere è chiamato “il consenso differenziato”, ciò non significa che si vogliano mettere insieme le contraddizioni. Secondo Kasper bisogna essere semplicemente consapevoli del fatto che pretendere un consenso pieno farebbe dell’unità delle Chiese una faccenda escatologica e, perciò, in «questo mondo è possibile solo un consenso differenziato», sostenuto dalla coscienza «che la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica è un tutto organico fatto di opposti complementari». ¹²¹ Ovviamente sullo sfondo di un tale modo di vedere «c’è una certa immagine dell’unità della Chiesa a cui tendiamo; una unità che non significa uniformità, ma una unità nella diversità, o (come oggi dicono soprattutto teologi luterani) una unità in una diversità riconciliata». ¹²² Dietro la DC c’è proprio tale modello ecumenico dell’unità ed è per questo che la dichiarazione «indica la via che ci sta davanti e dischiude una più ampia prospettiva». ¹²³

Appena nominato presidente del Pontificio consiglio, Kasper ha tenuto un discorso, il 12 novembre 2001,¹²⁴ sulla situazione generale dell’ecumenismo, con

¹¹⁹ Questo fatto «rende la *Dichiarazione congiunta* qualcosa di nuovo. Essa è un documento delle Chiese, anzi qualcosa di più, un evento ecclesiale», W. KASPER, *Vie dell’unità. Prospettive per l’ecumenismo*, Queriniana, Brescia 2006, 179. Una delle prime presentazioni della DC da parte di Kasper è contenuta nel saggio *Un motivo di speranza: la Dichiarazione comune sulla dottrina della giustificazione*, uscito sull’*Osservatore Romano* e successivamente ripubblicato in IDEM, *La speranza è possibile*, Borla, Roma 2003, 53-66. Tra le presentazioni più recenti, si veda soprattutto *Raccogliere i frutti*, 597-603.

¹²⁰ KASPER, *Vie*, 182.

¹²¹ «O per dirla in altre parole: la Chiesa è modellata ad immagine del Dio uno e trino, che è una sola cosa nella diversità», *ibidem*, 184.

¹²² *Ibidem*; cfr. anche *ibidem*, 36-37; W. KASPER, *La teologia ecumenica oggi*, «Il Regno - attualità» 8 (2003) 284; IDEM, *Unità della Chiesa e comunione ecclesiale nella prospettiva cattolica*, in L. CAPPELLETTI, A. RECCHIA (edd.), *Leone XIII e il cammino ecumenico*, Nova Millennium Romae, Roma 2007, 37-38.

¹²³ KASPER, *Vie*, 184.

¹²⁴ Cfr. W. KASPER, *Situazione e visione del movimento ecumenico*, «Il Regno - attualità» 4 (2002) 132-141; reperibile anche su: <http://tinyurl.com/ll92p3u> (accesso: 20. 03. 2017). Si tratta della relazione presentata alla sessione plenaria del Pontificio consiglio per la promozione dell’unità dei cristiani, ove vengono sviluppate alcune idee della *lectio* che Kasper tenne in occasione della nomina a professore

ampi riferimenti al cammino cattolico-luterano. Il punto di partenza delle sue analisi e valutazioni è la constatazione di un'ampia crisi ecumenica riguardante il dialogo sia con l'Ortodossia che con la Comunione anglicana e la FLM. Quanto al problema del dialogo tra la Chiesa cattolico-romana e la FLM, lo si ritiene causato dalle «aspettative diverse sulle conseguenze dell'accordo differenziato raggiunto sulla dottrina della giustificazione», dato che «non pochi luterani hanno pensato che il documento d'accordo avrebbe avuto come conseguenza l'intercomunione o, almeno, l'ospitalità eucaristica».¹²⁵ Di contro, per i cattolici sorge un rilevante quesito ecclesologico: quello dei «ministeri nella Chiesa con speciale riguardo all'episcopato e alla successione apostolica»,¹²⁶ complicato anche dai problemi ecclesologici irrisolti esistenti tra le varie Chiese luterane e, inoltre, dallo sforzo dei luterani del continente europeo di costruire, nell'ambito della *Concordia di Leuenberg*, una Chiesa unita che comprenda le Chiese riformate.

Un altro motivo di crisi rilevato è connesso con la questione dell'identità confessionale, che, affrontata nei termini di un certo fondamentalismo, innescerebbe alcune reazioni critiche dei luterani e dei cattolici nei confronti della DC. Secondo Kasper tali critiche, ingiustificate, sono una forma di autoaffermazione e spesso un'espressione del timore di perdere se stessi. La soluzione del problema dovrà dunque consistere nel «pervenire a un'identità aperta poiché l'identità è una realtà relazionale: possiedo la mia identità soltanto in relazione agli altri, e soltanto nel condividere con gli altri. In questo senso, il concetto di ecumenismo deve essere chiarito».¹²⁷ È in questa prospettiva che occorrerà esaminare gli aspetti positivi e problematici della dichiarazione *Dominus Iesus*¹²⁸ (2000) della Congregazione per la dottrina della fede, dedicata proprio alla questione dell'identità cattolico-romana.¹²⁹

Secondo Kasper la situazione ecumenica è complicata anche a causa delle divergenze nelle concezioni confessionali della *communio* e, di conseguenza, delle differenti ecclesologie di comunione. Così pur essendoci, tra cattolici e luterani, un accordo di base circa la *communio* come realtà non fondata "dal basso", come

onorario dell'Università di Tübingen (23. 01. 2001); cfr. IDEM, *Situation und Zukunft der Ökumene*, «Theologische Quartalschrift» 181 (2001) 175-190; tr. it. (non completa) *L'unica Chiesa di Cristo. Situazione e futuro dell'ecumenismo*, «Il Regno - attualità» 4 (2001) 128-135.

¹²⁵ KASPER, *Situazione*, 134.

¹²⁶ Il cardinale annota: «Ho avuto l'impressione, dall'ultimo incontro in Danimarca, due mesi fa, con la Commissione mista di dialogo che, malgrado la buona atmosfera, difficilmente si potranno fare dei progressi per tali temi ecclesologici», *ibidem*, 134.

¹²⁷ *Ibidem*, 136.

¹²⁸ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dominus Iesus*, «AAS» 92 (2000) 742-765.

¹²⁹ Cfr. *ibidem*, 139. Kasper, in alcuni suoi testi, si mostra critico nei confronti della dichiarazione, definendola problematica dal punto di vista ecumenico soprattutto per via dell'affermazione che l'*Ecclesia Christi* sia pienamente realizzata soltanto nella Chiesa cattolico-romana e che le Chiese «che non hanno conservato l'episcopato valido e la genuina e integra sostanza del mistero eucaristico, non sono Chiese in senso proprio» (*Dominus Iesus*, 17); cfr. W. KASPER, *50 Jahre katholisch-evangelische Ökumene. Persönliche Erfahrungen und Reflexionen*, «KNA Ökumenische Information - Dokumentation» 6 (2012) VI; WILCKENS, KASPER, *Weckruf*, 35-36.

una sorta di associazione dei fedeli, ma costituita “dall’alto” – dalla Parola e dal Sacramento –, la comprensione che la Riforma ha della Chiesa lo stesso è centrata sulla congregazione locale: per essa, celebrando il culto correttamente, un’assemblea locale realizza visibilmente e manifesta la Chiesa, non mancando di nessun elemento ecclesiale costitutivo. La critica che i luterani muovono «alla distinzione teologica tra episcopato e pastorato, e specialmente alla “monarchia papale” della Chiesa universale, deriva fondamentalmente da un tale concentrarsi sulla congregazione locale».¹³⁰ Visto che le Chiese della Riforma, organizzate secondo la *Concordia di Leuenberg*, hanno come traguardo ecumenico quello di raggiungere una comunione delle Chiese indipendenti, unite nella condivisione dell’altare/pulpito e nel riconoscimento vicendevole dei ministeri, e dato che lo stesso concetto di unità soggiace al modello di “diversità riconciliata” che è proprio della FLM, si pone la questione se tali concetto e modello siano compatibili con l’approccio ecclesiologico cattolico. Secondo Kasper, sebbene siano stati fatti dei progressi nella formulazione del problema, e comincino ad affiorare possibili linee di convergenza, «non si scorge attualmente un solido consenso ecumenico».¹³¹

Nello stesso discorso del 2001 Kasper ha toccato un argomento di generale rilevanza ecumenica, ma di singolare importanza soprattutto per il dialogo cattolico-luterano: l’idea cattolica del “*subsistit in*”, ossia della piena realizzazione dell’*Ecclesia Christi* soltanto nella Chiesa cattolico-romana (cfr. *Dominus Iesus*, 16). Secondo Kasper la «piena realtà e pienezza di ciò che è cattolico non si riferisce alla santità soggettiva, ma ai mezzi di salvezza sacramentali e istituzionali, i sacramenti e i ministeri». Di conseguenza, soltanto «in questo aspetto sacramentale e istituzionale, il Concilio può rilevare una mancanza (*defectus*) nelle Chiese e comunità ecclesiali della Riforma (UR 22). Pertanto entrambe, la pienezza cattolica e il *defectus* delle altre, sono sacramentali e istituzionali, e non esistenziali, o addirittura di natura morale; esse si situano al livello dei segni e strumenti di grazia e non al livello della *res*, la grazia della salvezza stessa».¹³²

Il presidente del Pontificio consiglio ha parlato con speciale frequenza dei problemi ecclesiologici nel dialogo cattolico-luterano, riprendendo e approfondendo questioni sollevate nel succitato discorso. Nel 2002, ad esempio, in occasione di un forum sul tema “Prospettive dell’ecumenismo del 21° secolo”, reagendo alla presa di posizione critica della Facoltà evangelica di Tübingen e della Camera per la teologia della Chiesa evangelica in Germania nei confronti del documento *La Chiesa come comunione dei santi* (2000) dei vescovi tedeschi e della VELKD, ha segnalato l’esistenza di uno scontro intraevangelico/intraluterano sul tema «chi e che cosa è più evangelico [nel senso confessionale del termine - L.Ž.] e che cosa è

¹³⁰ KASPER, *Situazione*, 138.

¹³¹ *Ibidem*, 139; cfr. KASPER, *Unità della Chiesa*, 25-33.

¹³² KASPER, *Situazione*, 139.

propriamente evangelico»,¹³³ uno scontro che rischia di indebolire gli accordi cattolico-luterani, in quanto afferma la presenza, presso i luterani, di contraddizioni teologiche. Nel 2003 Kasper torna sul problema basilare del dialogo con le Chiese della Riforma, provocato dal fatto che le differenti ecclesiologie, diversificandosi nella concezione del traguardo del dialogo ecumenico, fanno nascere attese differenti e, di conseguenza, delusioni reciproche: o perché il partner non soddisfa le attuali aspettative o perché egli semplicemente non le può soddisfare, a causa della sua diversa concezione dell'obiettivo finale del dialogo. «Questa situazione ha in parte portato a un certo stallo, che rende impossibile un sostanziale progresso fin quando le questioni ecclesiologiche non saranno fundamentalmente risolte».¹³⁴

Ebbene, il cardinale anche recentemente si è soffermato sul problema delle differenti convinzioni sul fine del cammino cattolico-luterano, in *Risvegliare l'ecumene*, classificandolo come il *Grundproblem* ecumenico. Egli nota che sia i cattolici sia i luterani aspirano all'unità, «ma comprendono la piena unità in modi differenti».¹³⁵ La soluzione non potrà consistere in un confluire finale di tipo organizzativo, ma dovrà essere cercata in una direzione suggerita dal papa Francesco. Kasper al riguardo spiega:

Il fine non consiste in uniformità, unificazione, fusione e assorbimento, ma in un'unità consistente in molteplicità riconciliata. Papa Francesco ha sviluppato questo modello nel contesto di una concezione trinitaria dell'unità. Lo Spirito Santo è il vincolo d'amore tra il Padre e il Figlio. «Egli è Colui che suscita una molteplice e varia ricchezza di doni e al tempo stesso costruisce un'unità che non è mai uniformità ma multiforme armonia che attrae». Il papa non descrive quest'unità tramite l'immagine dei cerchi concentrici, ma con quella di un poliedro a molte facce. Il modello della diversità riconciliata non aspira semplicemente, secondo la comprensione cattolica, al reciproco riconoscimento dello *status quo*, ma al riconoscimento delle giustificate richieste delle altre Chiese e alla loro integrazione nella propria comprensione. Questo processo può condurre al riconoscimento delle molteplici forme espressive dell'unica e identica fede, dei diversi riti degli stessi sacramenti e dei differenti esercizi degli stessi ministeri. Joseph Ratzinger ha espresso già prima questa concezione con la pregnante formula: «Dobbiamo diventare una Chiesa e rimanere tuttavia Chiese differenti».¹³⁶

Nei primi anni della sua presidenza, il cardinale ha messo in evidenza anche un altro punto decisivo di cui, a suo parere, deve occuparsi la teologia ecumenica e che è determinante per il dialogo cattolico-luterano: «la questione del ministero e

¹³³ W. KASPER, *Perspektiven einer sich wandelnden Ökumene. Das ökumenische Engagement der katholischen Kirche*, «Stimmen der Zeit» 220 (2002) 657.

¹³⁴ W. KASPER, *Introductory report of the President*, «Information Service» 115 (2004) 28.

¹³⁵ WILCKENS, KASPER, *Weckruf*, 36. Riferendosi allo stesso problema in un discorso del 2012, il cardinale affermava: «Abbiamo differenti visioni circa il traguardo, non siamo d'accordo sul fine del movimento ecumenico. Il che è pericoloso; perché se non si è d'accordo su dove si vuole andare, sorge il pericolo di muoversi in differenti direzioni e di essere alla fine più distanti di prima», KASPER, *50 Jahre*, VI.

¹³⁶ WILCKENS, KASPER, *Weckruf*, 36.

dei ministeri nella Chiesa»¹³⁷. Tra le difficoltà che complicano il confronto su tale tema ha voluto segnalare alcuni fraintendimenti della propria dottrina riscontrabili sia presso i cattolici sia presso i luterani. I primi tendono a mal interpretare l'insegnamento del Vaticano II sul rapporto tra il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale, sostenendo che la formula conciliare «quantunque differiscano essenzialmente e non solo di grado» (LG 10) intende dire che «il ministero particolare consista nell'accrescimento ontologico del sacerdozio comune».¹³⁸ I secondi, a volte, non sono del tutto chiari nella lettura della *Confessio Augustana* in riferimento al ministero; mentre, cioè, si limitano a ribadire che la nota e vincolante definizione della Chiesa, citata nell'articolo VII, non parla per niente del ministero – interpretando tale silenzio come una relativizzazione, da parte dei primi riformatori, del ministero ordinato –, omettono i riferimenti a quegli articoli (cfr. XIV, XXVIII) in cui esso si trova tematizzato; questo, tra l'altro, spiega, perché la pratica concretizzazione di tali articoli, presso la Chiesa luterana, sia oggetto di controversie.¹³⁹

Il vero nodo della questione del ministero ordinato, tuttavia, sono le differenze nel concepire la realtà della Chiesa. Le Chiese della Riforma – sottolinea Kasper nel 2001 – si autocomprendono in modo diverso rispetto alla Chiesa cattolico-romana, apparendo di conseguenza come «Chiese di un altro tipo, alle quali dal punto di vista cattolico mancano elementi che sono essenziali per la concezione cattolica della Chiesa».¹⁴⁰ Per la Riforma e per i luterani la Chiesa è *creatura Verbi* e, in quanto tale, è configurata come assemblea dei credenti nella quale si insegna il Vangelo nella sua purezza e si amministrano correttamente i sacramenti. Perciò le Chiese della Riforma «non hanno struttura episcopale, ma, in base al sacerdozio comune dei fedeli, comunitaria-sinodale e presbiterale».¹⁴¹ Nel contesto di tale comprensione della Chiesa, la questione principale riguarda «il rapporto tra Parola di Dio e Chiesa e il significato del ministero ecclesiale nella trasmissione del Vangelo», un significato che per i cattolici si è reso problematico, dato che «a causa della mancanza del sacramento dell'ordine i protestanti non hanno conservato la genuina e integra sostanza del mistero eucaristico, il che purtroppo ci impedisce di partecipare alla stessa mensa del Signore (UR 22)».¹⁴²

Tornando sullo stesso tema dopo la comparsa dei documenti del dialogo internazionale *L'apostolicità della Chiesa* e *Dal conflitto alla comunione*, il cardinale fa ulteriori precisazioni, che tendono a una valutazione molto positiva e fiduciosa dell'attuale situazione ecumenica e delle prospettive del cammino cattolico-luterano. Prima di tutto rimarca che, secondo l'interpretazione prevalente, con il ter-

¹³⁷ KASPER, *Perspektiven*, 658.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ Cfr. *ibidem*, 659.

¹⁴⁰ KASPER, *L'unica Chiesa*, 132; cfr. IDEM, *Perspektiven*, 653-654.

¹⁴¹ KASPER, *L'unica Chiesa*, 133; cfr. IDEM, *Vie*, 37-38.

¹⁴² W. KASPER, *Teologia ecumenica: situazione attuale*, «Alpha Omega» 9 (2006) 379.

mine conciliare *defectus ordinis* «non s'intende la completa assenza, ma il deficit del pieno segno dell'apostolicità nel senso della successione apostolica nel ministero episcopale. A causa di questo deficit la Cena della Riforma non ha mantenuto la piena realtà (*substantia*) del mistero eucaristico».¹⁴³ Allo stesso tempo spiega che i nuovi documenti ecumenici di studio giustamente riconoscono al ministero delle Chiese evangeliche-luterane quegli essenziali elementi «che Gesù Cristo ha voluto per la Sua Chiesa» e che, perciò, la questione se «l'ordinazione dovrà essere intesa come un sacramento o un rito di benedizione è più che altro una questione circa la comprensione più ristretta o più ampia del termine "sacramento"».¹⁴⁴ Tale impostazione del problema costruisce i ponti per la reciproca intesa. Nel contesto di queste precisazioni, Kasper segnala il notevole accrescimento dell'interesse ecumenico per il tema del ruolo guida e del ministero ecclesiale, chiamati *episkopé*. Qui il punto decisivo, e ancora da chiarire, concerne la comprensione della successione apostolica non solo in riferimento alla fede apostolica, ma anche al ministero episcopale.

Kasper rimarca altresì il problema dell'ordinazione delle donne, praticata nella maggior parte delle Chiese evangeliche-luterane. La Chiesa cattolica, riferendosi alla Tradizione apostolica, non si sente legittimata (cfr. Giovanni Paolo II, *Ordinatio sacerdotalis*, 1994) a introdurre tale prassi e, nonostante l'ampia discussione ecumenica, una soluzione al riguardo appare ancora lontana. Tuttavia, «nella Chiesa cattolica è cresciuta la prontezza di affidare alle donne servizi e ministeri, anche ministeri di guida, che non necessitano di un'ordinazione».¹⁴⁵

Le recenti considerazioni del presidente emerito sullo stato e sul futuro del dialogo cattolico-luterano culminano con due proposte:

Dopo il concilio Vaticano II il dialogo su Chiesa, Eucaristia e ministero ha fatto registrare un notevole progresso. Le questioni aperte riguardano soprattutto il ministero. Ciò nonostante, è stato fatto un grande passo in avanti sulla via dell'unità in una riconciliata diversità. Questo stato di cose pone la domanda circa la possibilità di compiere già oggi, con responsabilità teologica, passi intermedi [*Zwischenschritten*]. Pastoralmente urgente è soprattutto la domanda se in determinate situazioni, in particolare quando si tratta delle famiglie e dei matrimoni interconfessionali, sia possibile una limitata partecipazione alla comunione eucaristica [*begrenzte Kommuniongemeinschaft*]. [...] Un tale passo intermedio rende del tutto urgente la domanda su una generale ospitalità eucaristica. Secondo la comprensione cattolica, essa è pensabile soltanto nel contesto di una piena comunione ecclesiale. Affinché il dialogo su questo obiettivo non continui a girare a vuoto, iniziando sempre da capo, sarebbe auspicabile che ufficialmente, o almeno ufficiosamente, venissero mantenuti e confermati i positivi risultati del dialogo ecumenico su Chiesa, ministero ed eucaristia e che, unitamente a essi, venissero concretamente definite le questioni ancora aperte. Con ciò si chiarirebbe quali differenze realmente dividano la Chiesa e debbano perciò, per il raggiungimento dell'unità, essere

¹⁴³ WILCKENS, KASPER, *Weckruf*, 41.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ *Ibidem*, 42.

definitivamente risolte e quali invece, per il bene di una maggiore unità garantita dal reciproco rispetto di fronte alla posizione altrui, possano essere tollerate o, persino, riconosciute feconde.¹⁴⁶

A queste proposte ne andrebbe aggiunta un'altra ancora, riguardante il prossimo tema da trattare nel contesto del dialogo cattolico-luterano. Kasper propone che si torni a discutere sulla Chiesa, per indagare non tanto che cosa essa sia, quanto piuttosto dove essa si trovi. La Chiesa è «certamente presente in ogni comunità in cui è rettamente annunciata la Parola di Dio e sono rettamente amministrati i sacramenti. Quale significato ecclesiale riveste, però, la realtà chiamata "Chiesa" in uno spazio più ampio, ossia come diocesi o Chiesa regionale [*Landkirche*] e come Chiesa universale?». Secondo il cardinale, anche se la «EKD si fa chiamare Chiesa evangelica di Germania, essa nel suo regolamento non si definisce Chiesa; lo stesso vale per la *Concordia di Leuenberg* e per la FLM. Ciò mostra che vi sia un problema».¹⁴⁷ Una cosa sembra essere sicura: affinché si possa sperare nella soluzione delle questioni riguardanti i ministeri episcopale e petrino, esse dovranno essere trattate nel contesto di una riflessione sulla Chiesa come realtà sovra-locale, sovra-regionale e universale.

V. CONSIDERAZIONI CRITICHE DI ALCUNI TEOLOGI CATTOLICI

Tutte le valutazioni finora presentate mostrano, nonostante qualche diversità di accento, una piena convergenza di vedute: lo stato attuale del dialogo, le sue ombre e le sue luci, come anche le prospettive per il futuro e i passi da fare sulla via dei prossimi accordi, sono visti nella stessa ottica, dallo stesso punto di osservazione. Inoltre le succitate considerazioni manifestano ottimismo, attestando la positività del cammino percorso. Questa visione è diffusa tra molti uomini e donne impegnati con entusiasmo, su vari livelli e in diversi settori (accademico, ecclesiale, pastorale, ecc.), nel dialogo tra cattolici e luterani. Non tutti, però, la condividono: né tra i teologi cattolici né tra quelli luterani.

Nell'ambito del presente studio, non solo per una maggiore completezza e oggettività del quadro tematico che qui si cerca di illustrare, non può pertanto

¹⁴⁶ *Ibidem*, 43. Una conferma ufficiale dei risultati del dialogo ecumenico e una loro ricezione da parte delle due Chiese sono richieste con insistenza anche dalla *Dichiarazione in cammino*, che recita: «Presentiamo questa *Dichiarazione in cammino* pregando che sia affermata e ricevuta nella nostra vita comune. Speriamo che cattolici e luterani al livello più alto ricevano formalmente le 32 dichiarazioni di accordo che essa contiene. Raccomandiamo che insieme la Federazione luterana mondiale e il Pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani avviino un processo per rendere effettiva la *Dichiarazione* di questi accordi, confermando che, al riguardo, non esistono più differenze tali da dividere la Chiesa», *Dichiarazione in cammino*, 412; cfr. anche 455-456.

¹⁴⁷ KASPER, *50 Jahre*, VII. «A ciò si aggiunge il fatto che i contorni confessionali si confondono sempre di più. Alcuni più recenti documenti ecumenici mostrano che si è arrivati all'unificazione delle Chiese luterane, riformate, uniate, ecc. Di conseguenza, i vecchi profili confessionali non sono più univocamente riconoscibili. La costituzione dell'EKD ne è un esempio concreto. Si può parlare di una nuova mancanza di chiarezza della situazione confessionale», *ibidem*, VI.

mancare un riferimento alle voci critiche. Sono convinto che le prese di posizione dissonanti, in minore o maggiore conflitto con il *mainstream* dell'“ecumenismo ufficiale”, possano arricchire la trattazione del nostro tema, contribuendo a sollecitare una riflessione più ampia e articolata sulle questioni-chiave del cammino cattolico-luterano e, in particolare, della sua ricezione intracattolica e intraluterana.

v.1. *Due esempi di critica radicale*

Prima di tutto si deve ammettere che per gli stessi ecumenisti e membri delle commissioni bilaterali non mancano elementi di disturbo nella realtà del dialogo cattolico-luterano. Kasper, ad esempio, continua a criticare l'assenza di una visione ecumenica comune e di una volontà condivisa, pur essendo fermamente convinto che entrambe le Chiese, quella cattolico-romana come quella luterana, abbiano «ecumenicamente superato le loro visioni autoreferenziali di Chiese confessionali e hanno imparato a comprendere in modo nuovo e più profondo il loro essere cristiani»¹⁴⁸. Wolfgang Thönissen, direttore del Johann-Adam-Möhler-Institut a Paderborn, segnala il problema dell'assenza, nel dialogo, di una più appropriata e raffinata ermeneutica;¹⁴⁹ l'abate benedettino Marianus Bieber, coeditore della rivista *Una Sancta*, rileva l'inconveniente della mancanza di un unico modello di pensiero tale da riuscire ad armonizzare le differenze ermeneutiche dei testi dottrinali e delle teologie delle due Chiese;¹⁵⁰ mentre invece il cardinal Kurt Koch, attuale Presidente del pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani, sottolinea le difficoltà di un cammino comune, causate dalla differenza delle visioni ecclesologiche.¹⁵¹ E comunque i rilievi di questi e altri ecumenisti toccano soltanto qualche aspetto metodologico o pratico-funzionale del dialogo.

Vi sono, invece, teologi cattolici che hanno un atteggiamento molto più severo nei confronti del dialogo tra la Chiesa cattolico-romana e la Chiesa luterana – e la Chiesa della Riforma in generale –, tanto da dare l'impressione di volerne colpire le stesse fondamenta. Secondo il loro giudizio, i cinquant'anni di lavoro ecumenico rendono evidente ciò che si poteva intuire sin dall'inizio: l'inconciliabilità tra il cattolicesimo e il protestantesimo. Uno di questi è Karl-Heinz Menke, docente di dogmatica e propedeutica filosofico-teologica alla Facoltà di teologia cattolica dell'Università di Bonn, collaboratore della Conferenza episcopale tedesca e, dal

¹⁴⁸ W. KASPER, *Martin Lutero. Una prospettiva ecumenica*, Queriniana, Brescia 2016, 55.

¹⁴⁹ Cfr. W. THÖNISSEN, *Aufbruch in ein neues Zeitalter der Kirche. Die Entwicklung des Ökumenismus nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, «Theologische Revue» 108 (2012) 274-275.

¹⁵⁰ Cfr. M. BIEBER, *Polyphonie im Kirchenverständnis. Plädoyer für eine ökumenische Hermeneutik in der Ekklesiologie*, «Una Sancta» 70 (2015) 200-213.

¹⁵¹ Cfr. K. KOCH, *Progress in the Ecumenical Journey: The State of Ecumenism Today*, «Information Service» 135 (2010) 77-85. Sulle questioni da trattare nel dialogo cattolico-luterano si veda il suo «From Conflict to Communion»: *Starting points and possibilities for the ongoing ecumenical Process*, «Information Service» 144 (2014) 159-163.

2014, membro della Commissione teologica internazionale. La sua radicale critica è stata esternata soprattutto nel recente libro *Sacramentalità. Essenza e ferite del cattolicesimo*¹⁵², del 2012, dove, riferendosi in particolare al metodo ecumenico del consenso differenziato e delle dichiarazioni congiunte – la più illusoria delle quali sarebbe quella sulla dottrina della giustificazione –, l'autore spiega:

Il cosiddetto ecumenismo delle dichiarazioni congiunte e dei pezzi di carta è rimasto fino ad oggi un ecumenismo dei professori per professori dell'ecumenismo, ben poco o per nulla recepito dalle comunità. Pur prescindendo dal fatto che i risultati dei dialoghi ecumenici approdati a un qualche consenso furono raramente o per nulla autorizzati da autorità o sinodi ecclesiali, i partiti impegnati nelle trattative muovevano da idee del tutto diverse a proposito dell'“unità” da raggiungere. Su ciò non si è però realmente riflettuto, così come non si è riflettuto sull'ermeneutica dei cosiddetti dialoghi per approdare a delle dichiarazioni congiunte. [...] Anch'io sono convinto come Greshake¹⁵³ che l'ampio fallimento del cosiddetto ecumenismo delle dichiarazioni congiunte abbia la sua causa in una differenza di fondo vanamente negata o rimossa. Tale differenza di fondo esiste però a mio giudizio solo tra il cattolicesimo e il protestantesimo, non però tra la Chiesa cattolica e le chiese ortodosse. Essa non consiste in un determinato contenuto o dogma confessionale specifico, ma in ciò che l'ermeneutica moderna descrive come “forma di pensiero” (*Denkform*).¹⁵⁴

Secondo Menke la parola *Denkform* non deve indurre erroneamente a credere che la differenza riguardi solo un differente modo – legato a prospettive di partenza diverse – di pensare e di descrivere i contenuti della fede. Infatti, le forme di pensiero del cattolicesimo e del protestantesimo non sono affatto scindibili dai contenuti, tanto che sono proprio questi a costituirle, nella loro differenza, come un “tutto”. Prendendo in considerazione questo dato di fatto, Menke dichiara di non poter essere d'accordo con l'ottimismo di ecumenisti come Otto H. Pesch, convinto, nelle sue valutazioni della ricezione dei dialoghi ecumenici, che a proposito di temi come Parola e sacramento, fede e opere, grazia e giustificazione, Scrittura e tradizione, libertà e diritto canonico tutto sia stato ormai chiarito e che, perciò, bisogna «finalmente trarre dal consenso le conseguenze pratiche, invece di capovolgere l'ecumenismo delle dichiarazioni congiunte in un ecumenismo delle differenze».¹⁵⁵

¹⁵² K.-H. MENKE, *Sacramentalität: Wesen und Wunde des Katholizismus*, Friedrich Pustet, Regensburg 2012; tr. it. *Sacramentalità. Essenza e ferite del cattolicesimo*, Queriniana, Brescia 2015.

¹⁵³ Menke si riferisce al saggio di G. GRESHAKE, *Was trennt? Überlegungen zur konfessionellen Grunddifferenz*, «Theologie der Gegenwart» 49 (2006) 162-174, in cui si sostiene che, quanto al dialogo interconfessionale, giova poco parlare di volta in volta (solo) di singoli temi e cercare il consenso a loro riguardo, ma «piuttosto bisogna domandarsi: qual è il *motivo ultimo* della diversa visione a proposito di questo o di quel singolo tema? Se si procede così, ci si imbatte in una diversità ultima nella concezione complessiva della Rivelazione, diversità che si *concretizza* nelle varie singole differenze categoriali. Questo significa niente di più e niente di meno che tra le singole confessioni *in ultima analisi* non esistono differenze, ma esiste una differenza di fondo, che si *dispiega* poi in una serie di differenze», *ibidem*, 162 (citato in MENKE, *Sacramentalità*, 12).

¹⁵⁴ MENKE, *Sacramentalità*, 11-13.

¹⁵⁵ *Ibidem*, 13.

Menke invita ad aprire gli occhi e a riconoscere che, nel frattempo, persino la DC si è dimostrata un'illusione per ambedue le parti, «e ciò non a motivo dei punti in comune lì stabiliti, ma perché non si è voluto prendere atto che la dottrina della giustificazione svolge, nella forma di pensiero e di vita del protestantesimo, un ruolo diverso da quello che svolge nella forma di pensiero e di vita del cattolicesimo». ¹⁵⁶ Infatti, «all'interno della forma di pensiero e di vita essenzialmente sacramentale del cattolicesimo, la giustificazione è espressione di una definizione direttamente proporzionale del rapporto tra azione divina e azione umana, mentre il medesimo articolo di fede è, all'interno di tutte le denominazioni protestanti, espressione dell'attività esclusiva del Redentore», ¹⁵⁷ un'attività che, secondo la teologia della Riforma, «non è mediata dall'azione umana». ¹⁵⁸

Queste e altre simili argomentazioni di Menke non vengono avanzate con leggerezza, ma con la consapevolezza di andare controcorrente e di creare uno scandalo. La sua intenzione è una sola: non rinunciare all'ecumenismo, ma dimostrare che esiste una fondamentale differenza tra cristianesimo protestante e cristianesimo cattolico, ossia che gli uni credono nell'azione esclusiva diretta di Dio, gli altri invece nella Sua azione mediata sacramentalmente. Insistendo sull'esistenza di tale diversità, il teologo tedesco chiarisce:

Se mi si fa la prevedibile obiezione che, con le mie antitesi, io apro di nuovo fossati da lungo tempo colmati e miro allo scontro anziché alla riconciliazione, debbo sopportare tale obiezione, però la ritengo oggettivamente non pertinente. Proprio perché sono ecumenicamente impegnato fin dagli anni della scuola e perché uno dei miei più ardenti desideri è quello di superare le divisioni del cristianesimo; proprio perché conosco la ricchezza teologica e spirituale degli "altri" e me ne nutro quotidianamente; e proprio perché apprezzo la sincera convinzione dell'altro infinitamente più di un compromesso a spese della verità, sono contrario a un ecumenismo di dichiarazioni congiunte e di pezzi di carta, che non vuole vedere il problema fondamentale. ¹⁵⁹

Ma in quale direzione è orientata una tale visione del dialogo? La fondamentale differenza tra il cattolicesimo e il protestantesimo, incluso il luteranesimo, può essere superata? Menke risponde affermando che la via verso una soluzione positiva esiste, ma è da ricercare non tanto sul piano del pensiero teologico, quanto piuttosto su quello della pratica concreta delle Chiese e dei battezzati. Occorre, cioè, iniziare a tradurre insieme l'incarnazione di Cristo «nell'incarnazione sacramentale della Chiesa». ¹⁶⁰ Per dirla in altri termini: «Se ogni cristiano battezzato

¹⁵⁶ *Ibidem*, 14.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁸ *Ibidem*, 15. Questo fatto spinge a «riesaminare non solo la dottrina cattolica di un sacerdozio particolare, bensì anche quella ritenuta interconfessionale del sacerdozio comune», *ibidem*.

¹⁵⁹ *Ibidem*, 6. E aggiunge: «Quel che teologi di tutte le parti interessate hanno elaborato con i "documenti di un crescente consenso" non è stato affatto superfluo o inutile. Quanto più i cristiani parlano fra di loro all'interno della loro confessione e al di là dei suoi confini, tanto meglio è; e quando ciò avviene a un elevatissimo livello teologico, la reciproca comprensione può solo aumentare», *ibidem*, 7.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

di qualsiasi confessione ricevesse sacramentalmente ogni domenica Cristo e lo incarnasse meglio che può nella propria vita, l'unità (sacramentale) visibile della cristianità separata sarebbe già stata ristabilita da molto tempo».¹⁶¹

La presa di posizione critica di Menke e la soluzione da lui proposta hanno molti tratti in comune con quanto è stato scritto sullo stesso tema, in un passato per niente lontano, dal teologo e cardinale Leo Scheffczyk. Ne è una testimonianza la raccolta di saggi pubblicata, nel 2004, con il titolo *Ecumenismo. La ripida via della verità*,¹⁶² animata anch'essa dall'idea della fondamentale differenza tra protestantesimo e cattolicesimo.

La critica di Scheffczyk si rivolge contro le idee e le espressioni ecclesiologiche "diversità riconciliata", "unità nella molteplicità" e "unità differenziata", ampiamente ricorrenti nei documenti ecumenici. Con tali formulazioni, che sarebbero forgiate da teologi evangelici, «si tenta di destare l'impressione che nel più intimo e più profondo fondamento della fede l'unità sussista già, e che le diversità compaiano solo in maniera non essenziale nelle parole e nelle professioni di fede formali».¹⁶³ In questo modo, però, il dialogo con i protestanti assume tratti irrazionali, abbandonando lo sforzo di pensiero che procede "in spirito e verità". Invece basterebbe che i cattolici prendessero sul serio le definizioni ecclesiologiche dei loro partner per destarsi dal sonno e correggere il corso del dialogo. Scheffczyk ha in mente il caso di una chiara presa di posizione dell'EKD nel suo *Votum* del 2001¹⁶⁴, dove si afferma a chiare lettere che «l'idea cattolico-romana della piena, visibile unità delle Chiese non è compatibile con la concezione qui sviluppata di comunità ecclesiale»¹⁶⁵ e, di conseguenza, si sostiene che alle concezioni cattoliche di ministero, primato, successione apostolica, non ammissione delle donne all'ordinazione sacerdotale si debba rispondere, da parte delle Chiese della Riforma, con un no. Commentando le parole del *Votum*, il cardinale asserisce:

Non si può certo essere più chiari nell'esprimere che la dottrina cattolica della Chiesa e la concezione di Chiesa evangelica essenzialmente vanno in direzioni opposte e sono inconciliabili. Qui viene manifestamente concesso che c'è una "differente idea del fine dell'ecumenismo", la quale non viene eliminata nemmeno dal "consenso differenziato". [...] Il dissenso tra Chiesa cattolica e luteranesimo constatato e fissato attraverso gli ultimi documenti evangelici non ha trovato molta attenzione da parte cattolica, e questo è significativo. Sembra che gli ecumenisti cattolici non vogliano far arrivare troppa pubblicità a questo rovescio nelle loro iniziative.¹⁶⁶

¹⁶¹ *Ibidem*, 8.

¹⁶² L. SCHEFFCZYK, *Ökumene. Der steile Weg der Wahrheit*, Franz Schmitt, Siegburg 2004; tr. it. *Ecumenismo. La ripida via della verità*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007.

¹⁶³ L. SCHEFFCZYK, *Ecumenismo*, 175-176.

¹⁶⁴ Cfr. *ibidem*, 178-179. Si veda EKD, *Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen*, «EKD-Texte» 69 (2001) 5-15; consultabile anche su: <http://tinyurl.com/hteux4t> (accesso: 20. 03. 2017).

¹⁶⁵ L. SCHEFFCZYK, *Ecumenismo*, 179.

¹⁶⁶ *Ibidem*, 179-181.

Si capisce che la DC non poteva essere risparmiata dal giudizio critico di Scheffczyk, rappresentando la più rilevante concretizzazione della concezione artificiosa e del modello ecumenico della “diversità riconciliata”. Scheffczyk ammette che con «questo costruito metodologico conforme allo scopo si poterono ottenere certi avvicinamenti, che promossero e favorirono la consapevolezza di un accordo», portando «i due partner più vicini l’uno all’altro»;¹⁶⁷ nondimeno ritiene che si tratti di un documento ecumenico sostenuto da una dubbia ermeneutica, poco interessata a esaminare oggettivi contenuti dottrinali e animata invece da un’euforia di consensi che, a misura della frammentazione della vita di fede avanzata nel mondo occidentale, «è da giudicare criticamente».¹⁶⁸ Infatti, l’accordo sulla dottrina della giustificazione «non sta sotto la responsabilità di una fede conforme alla ragione, ma sta invece sotto la pressione irrazionale di un pragmatico pathos dell’unità, a cui riguardo alla fede ecclesiale sono frammischiate persino tendenze distruttive, alle quali la teologia ecumenica orientata unilateralmente verso i risultati non sa contrapporre nulla».¹⁶⁹

Visti tali sviluppi, Scheffczyk non è sorpreso davanti alle pretese degli ecumenisti di ampliare l’accordo della DC ai temi ecclesiologici, per giungere a una «rapida unione nella dottrina dell’eucaristia (in cui nel medesimo momento la questione della successione apostolica, del ministero, della consacrazione e dei misteri eucaristici, come la transustanziazione, sarebbe “risolta” nel senso non-cattolico)».¹⁷⁰ A suo parere, invece, sarebbe urgente, «di fronte alla pressione poco spirituale verso l’eucaristia comune», l’elaborazione della questione «circa l’essenza della Chiesa».¹⁷¹ Finché non si compirà questo passo, tutti gli accordi ecumenici raggiunti appariranno come costruiti sulla sabbia. Pertanto, «ci sarà certamente bisogno di una fondamentale svolta nell’ecumenismo, che dall’ “entusiasmo” deve cambiare e volgersi al “realismo”».¹⁷² Spiega Scheffczyk:

Di un tale realismo fa parte tra l’altro la correzione del molto usato assioma secondo cui “sono più cose che ci uniscono di quelle che ci separano”. Questo è sì vero in un senso che sta in primo piano, ma non coglie il vero e proprio problema delle differenze in linea di principio che stanno sullo sfondo, le quali gravano ancora anche sul dialogo attorno all’eucaristia: la valutazione della Sacra Scrittura, il carattere vincolante della Tradizione, il valore e la collocazione dell’autorità ecclesiastica, la chiarezza della finalità dell’unità.¹⁷³

Non potendo in questo momento analizzare i punti di convergenza delle posizioni critiche di Menke e Scheffczyk, mi preme mettere in luce almeno una caratte-

¹⁶⁷ *Ibidem*, 476.

¹⁶⁸ *Ibidem*, 483.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁷⁰ *Ibidem*, 487.

¹⁷¹ *Ibidem*, 488.

¹⁷² *Ibidem*, 591.

¹⁷³ *Ibidem*.

ristica che le contraddistingue entrambe: l'esistenza di una relazione causale tra una determinata considerazione del dialogo cattolico-luterano e una certa visione della Chiesa (o comunità ecclesiale) luterana, e poi tra questa seconda e una particolare concezione della Riforma e della teologia di Martin Lutero. Che tale concezione – assieme al giudizio che contiene – influisca sulle dette considerazione e visione mi sembra più che evidente; che essa poi sia decisamente critica, intenzionata a rimarcare aspetti definiti come problematici ed erronei non desta alcuna sorpresa.¹⁷⁴

v.2. *Il richiamo di Joseph Ratzinger al dialogo nella verità*

Come Kasper, anche il cardinal Ratzinger/Benedetto XVI è stato, e tuttora continua a rimanere, membro per corrispondenza del “Circolo ecumenico di lavoro dei teologi evangelici e cattolici”; tuttavia le considerazioni dei due teologi e prelati riguardo al dialogo cattolico-luterano non sono identiche. Non perché il cardinal Ratzinger, come prefetto della Congregazione per la dottrina della fede e, in seguito, come papa, non sia disposto ad apprezzare il cammino ecumenico percorso insieme, in particolare dal Pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani e dalla FLM, o non voglia mettere in evidenza la rilevanza del raggiungimento della firma della DC. Durante il suo pontificato, infatti, ha sottolineato più volte che tale cammino favorisce uno scambio di idee estremamente fecondo e promettente e che uno dei suoi risultati, la dichiarazione sulla dottrina della giustificazione, costituisce una pietra miliare sulla via della ricerca della piena unità visibile.¹⁷⁵ Il fatto è che egli si preoccupa di mettere costantemente in guardia gli ecumenisti e i partner del dialogo cattolico-luterano davanti ai pericoli di un “ecumenismo facile”, superficiale e parziale, esortando con insistenza affinché il progresso del dialogo non si limiti al solo contesto delle questioni “istituzionali”, ma «prenda in considerazione la fonte autentica di tutto il ministero nella Chiesa»,¹⁷⁶ da ricercare nella Parola di Dio affidata ai testimoni (il ministero

¹⁷⁴ Cfr. ad esempio MENKE, *Sacramentalità*, 52-54, 240-241 (sui gravi problemi della cristologia di Lutero); 140-142, 160, 254 (sulle pesanti criticità dell'ecclesiologia di Lutero); L. SCHEFFCZYK, *Ecumenismo*, 89-110 (sulla non cattolicità della dottrina luterana della grazia).

¹⁷⁵ Riferendosi alla DC, afferma: «È un risultato importante. Per edificare partendo da esso dobbiamo accettare che restano delle differenze relative alla questione centrale della giustificazione, che vanno affrontate insieme nei modi in cui la grazia di Dio viene comunicata nella Chiesa e attraverso di essa», BENEDETTO XVI, *Discorso ai rappresentanti della Federazione luterana mondiale*, 7.11.2005, reperibile su: <http://tinyurl.com/ktmqnnw> (accesso: 20.03.2017). Cfr. anche IDEM, *Discorso a S.E. Munib A. Younan, Presidente della Federazione luterana mondiale*, 16.12.2010, reperibile su: <http://tinyurl.com/k8f5orc> (accesso: 20.03.2017).

¹⁷⁶ «Infatti, la missione della Chiesa consiste nel testimoniare la verità di Gesù Cristo, il Verbo incarnato. Parola e testimonianza vanno di pari passo: la Parola richiede e plasma la testimonianza. La testimonianza trae la propria autenticità dalla fedeltà totale alla Parola così come è espressa e vissuta nella comunità apostolica di fede sotto la guida dello Spirito Santo», BENEDETTO XVI, *Discorso ai rappresentanti della Federazione luterana mondiale*.

episcopale), la cui interpretazione si deve sempre commisurare alla *regula fidei*.¹⁷⁷ Inoltre, pur grato per i passi compiuti e per l'accresciuta vicinanza spirituale tra cattolici e luterani, svolgendo il ministero petrino, Ratzinger chiede che sia gli uni sia gli altri siano consapevoli del fatto che il loro «difficile cammino»¹⁷⁸ è sfidato non solo dalla necessità di verificare la ricezione, nelle rispettive Chiese, delle formulazioni ecumeniche condivise della dottrina, «ma ancor di più oggi da un generale clima di incertezza relativo alle verità e ai principi etici cristiani che prima non erano messi in dubbio», aggiungendo che in «certi casi questo patrimonio comune è minato da mutati approcci ermeneutici».¹⁷⁹

È facilmente dimostrabile che in queste e altre simili idee di papa Ratzinger a proposito del dialogo cattolico-luterano, espresse in formulazioni equilibrate e non urtanti, riecheggiano pensieri da lui manifestati in numerose occasioni durante la sua attività di professore di teologia e, a partire dal 1981, di prefetto della Congregazione per la dottrina della fede. Di che pensieri si tratta? Quali intuizioni ecumeniche li animano e a quali conclusioni portano? Con riferimento al “periodo romano” della teologia di Ratzinger, la risposta che egli stesso dà a queste domande è da ricercare soprattutto in due testi: *Lutero e l'unità delle Chiese. Una intervista alla rivista “Communio”*, del 1983,¹⁸⁰ ripubblicata nel 1987 con un'ampia

¹⁷⁷ Il papa ha sviluppato quest'idea in occasione dell'incontro ecumenico di Colonia (nel 2005), spiegando: «Si dice che ora, dopo il chiarimento relativo alla dottrina della giustificazione, l'elaborazione delle questioni ecclesiologiche e delle questioni relative al ministero sia l'ostacolo principale che rimane da superare. Ciò in definitiva è vero, ma devo anche dire che non amo questa terminologia e da un certo punto di vista questa delimitazione del problema, poiché sembra che ora dovremmo dibattere delle istituzioni invece che della Parola di Dio, come se dovessimo porre al centro le nostre istituzioni e fare per esse una guerra. Penso che in questo modo il problema ecclesiologico così come quello del “ministerium” non vengano affrontati correttamente. La questione vera è la presenza della Parola nel mondo. La Chiesa primitiva nel secondo secolo ha preso una triplice decisione: innanzitutto di stabilire il canone, sottolineando in tal modo la sovranità della Parola e spiegando che non solo il Vecchio Testamento è “hai graphai”, ma che il Nuovo Testamento costituisce con esso un'unica Scrittura e in tal modo è per noi il nostro vero sovrano. Ma al contempo la Chiesa ha formulato la successione apostolica, il ministero episcopale, nella consapevolezza che la Parola e il testimone vanno insieme, che cioè la Parola è viva e presente solo grazie al testimone e, per così dire, da esso riceve la sua interpretazione, e che reciprocamente il testimone è tale solo se testimonia la Parola. E infine, la Chiesa ha aggiunto come terza cosa la “regula fidei” quale chiave interpretativa. Credo che questa vicendevole compenetrazione costituisca oggetto di dissenso fra noi, sebbene siamo uniti su cose fondamentali. Quindi, quando parliamo di ecclesiologia e di ministero, dovremmo parlare preferibilmente di questo intreccio di Parola, testimone e regola di fede e considerarlo come questione ecclesiologica e quindi insieme come questione della Parola di Dio, della sua sovranità e della sua umiltà, in quanto il Signore affida la sua Parola ai testimoni e ne concede l'interpretazione, che però deve commisurarsi sempre alla “regula fidei” e alla serietà della Parola», BENEDETTO XVI, *Discorso ai rappresentanti delle Chiese protestanti e ortodosse* (19.04.2005), reperibile su: <http://tinyurl.com/me7ggy3> (accesso: 20.03.2017).

¹⁷⁸ BENEDETTO XVI, *Discorso a S.E. Munib A. Younan*.

¹⁷⁹ BENEDETTO XVI, *Discorso ai rappresentanti della Federazione luterana mondiale*.

¹⁸⁰ J. RATZINGER, *Luther und die Einheit der Kirchen*, «Internationale Katholische Zeitschrift Communio» 12 (1983) 568-582; l'intervista è stata ripubblicata in IDEM, *Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1987, 97-115; tr. it. *Chiesa, ecumenismo e politica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1987, 99-118.

e importante *Appendice*,¹⁸¹ e *Progressi dell'ecumenismo. Una lettera alla Theologische Quartalschrift di Tübingen*, del 1986.¹⁸² Più concretamente, è da ricercare nella sua presentazione a) dell'idea "all'unità attraverso la diversità (*zur Einheit durch Verschiedenheit*)" e b) del metodo ecumenico del consenso.

a) Ratzinger cerca di evitare l'espressione "unità *nella* diversità", famigliare nel dialogo ecumenico, preferendo adoperare un *dictum* – coniato da Oscar Culmann – che indica un'unità in accadere, un essere-in-cammino verso l'unità, appunto "verso l'unità mediante la diversità". Il punto chiave della sua interpretazione è l'idea delle divisioni intracristiane, espressa dall'Apostolo con le parole: «è necessario [δεῖ] che avvengano divisioni tra voi» (1Cor 11,19). Secondo il cardinale, va notato che, benché sia chiaro che le divisioni sono anzitutto opera e colpa umane, il concetto paolino di "necessità" rinvia «in qualche modo a un agire di Dio, cioè a una necessità escatologica».¹⁸³ Se però le cose stanno così, se cioè nelle divisioni vi è anche una dimensione che corrisponde a disposizioni divine, occorre trarne le dovute conseguenze riguardo il dialogo ecumenico. Ratzinger ne indica tre:

La prima consiste nel non forzare il cammino dell'unità, non cadendo nella trappola dell'impazienza e non facendo l'ecumenismo a ogni costo. Infatti, noi possiamo trasformare le divisioni tra i cristiani «solo fino a un certo punto con la penitenza e la conversione; ma quando le cose sono arrivate al punto che noi non abbiamo più bisogno di questa rottura e che il δεῖ viene a cadere, questo lo decide tutto da sé il Dio che giudica e perdona».¹⁸⁴ Dunque, il futuro e desiderato raggiungimento dell'unità non può essere un'opera unicamente umana, determinata dalle decisioni dei soli uomini. Ratzinger è consapevole che una tale visione del dialogo ecumenico non piacerà a molti, ma lui è convinto che essa rispetti la necessità di «lasciare a Dio quello che è affare unicamente suo, e di esplorare poi, in tutta serietà, che cosa è nostro compito».¹⁸⁵

La seconda sta nell'ammettere che alcuni «elementi positivi per la fede» si trovano presso «entrambe le parti»¹⁸⁶ e che, perciò, occorre assumere «ciò che è fecondo, disintossicare la divisione stessa e ricevere proprio dalla diversità quanto è positivo; naturalmente nella speranza che alla fine la rottura smetta radicalmente d'essere rottura e sia invece solo una "polarità" senza contraddizione».¹⁸⁷

¹⁸¹ J. RATZINGER, *Kirche*, 117-127 (*Nachwort*); tr. it. *Chiesa*, 119-130 (*Appendice*).

¹⁸² J. RATZINGER, *Zum Fortgang der Ökumene. Brief an der Moderator dieses Heftes*, «Theologische Quartalschrift» 166 (1986) 243-248; tr. it. *Chiesa*, 131-137.

¹⁸³ RATZINGER, *Chiesa*, 134.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵ «A questa sfera dei nostri compiti appartiene agire e soffrire, attività e pazienza. Se si cancella una delle due cose, si guasta l'insieme», *ibidem*, 137.

¹⁸⁶ *Ibidem*, 135.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

La terza, infine, consiste nel «non voler imporre all'altro ciò che (ancora) lo minaccia nel centro della sua identità cristiana».¹⁸⁸ Concretamente parlando, i «cattolici non dovrebbero cercare di spingere i protestanti al riconoscimento del papato e della loro comprensione della successione apostolica»; viceversa, i «protestanti dovrebbero evitare di spingere la Chiesa cattolica all'intercomunione a partire dalla loro idea della Cena, dal momento che per noi il doppio mistero del Corpo di Cristo – Corpo di Cristo come Chiesa e Corpo di Cristo come specie sacramentale – sono di un unico sacramento, e togliere la corporeità del sacramento dalla corporeità della Chiesa significa a un tempo distruzione della Chiesa e del sacramento».¹⁸⁹

Da una tale interpretazione dell'idea di «verso l'unità mediante la diversità» scaturisce un duplice movimento per l'azione ecumenica:

*Una linea dovrà essere quella di una ricerca per trovare tutta l'unità; per escogitare modelli di unità; per illuminare opposizioni in ordine all'unità. Non solo nelle discussioni dotte, ma soprattutto nella preghiera e nella penitenza. Ma accanto a tutto ciò dovrebbe sorgere un secondo spazio operativo, il quale presuppone che noi non sappiamo l'ora e non la possiamo sapere, l'ora quando e come l'unità si realizza. [...] In ogni caso dovrebbe risultare chiaro che l'unità non la facciamo noi (come non facciamo noi la giustizia con le nostre opere) e che inoltre non possiamo tuttavia rimanere con le mani in mano. Ciò che qui importa è di accogliere sempre daccapo l'altro in quanto altro nel rispetto della sua alterità. Possiamo essere uniti anche come divisi.*¹⁹⁰

b) Quanto al metodo ecumenico del consenso (*Konsensökumene*), il cardinale ne dà un giudizio piuttosto negativo, come conferma, anzitutto, la critica che egli rivolge all'opera *Unificazione delle Chiese - una reale possibilità*¹⁹¹ di Heinrich Fries e Karl Rahner – conosciuta come “Fries-Rahner-Plan” –, la quale ha dato un notevole impulso all'adozione, da parte degli ecumenisti, di tale approccio metodologico. Ratzinger è convinto che la «“cavalcata par-force” verso l'unità», suggerita dalle tesi dei due teologi, non porti a nessuna meta. Esse, infatti, sono errate, perché mettono tra parentesi la questione ecumenica di fondo, cioè la differenza tra la comprensione cattolica e quella dei riformatori (Lutero) della struttura dell'atto di fede.¹⁹² Critica inoltre come inaccettabile l'idea fries-rahneriana di un “ecumenismo dall'alto”, ossia che le comunità debbano adeguarsi alle scelte ecumeniche delle loro rispettive autorità ecclesiastiche. Secondo Ratzinger, i due teologi sbagliano, quando sostengono che «se le autorità decideranno l'unità e s'impegheranno a sufficienza per essa, non dovrebbe venire a mancare neppure qui l'obbedienza docile della comunità».¹⁹³ Tale ecumenismo d'autorità

¹⁸⁸ *Ibidem*, 136.

¹⁸⁹ *Ibidem*, 136-137. «Questo rispetto per ciò che rappresenta per le due parti la necessità della divisione, non allontana l'unità; è un presupposto fondamentale per essa», *ibidem*, 137.

¹⁹⁰ *Ibidem*, 135.

¹⁹¹ H. FRIES - K. RAHNER, *Einigung der Kirchen - reale Möglichkeit*, Herder, Freiburg i.B. 1983.

¹⁹² Cfr. RATZINGER, *Chiesa*, 121.

¹⁹³ *Ibidem*, 133; cfr. 124-129.

(*Obrigkeits-Ökumene*) «non corrisponde né alla concezione cattolica né a quella evangelica di Chiesa». ¹⁹⁴

Ma la conferma del giudizio di Ratzinger riguardo al metodo del consenso si trova soprattutto in parole da lui stesso pronunciate, che ne contengono un'esplícita critica. Secondo il cardinale, le dichiarazioni teologiche di consenso rimangono per forza sul piano della comprensione solamente umana (scientifica), la quale, sì, «è in grado di approntare certe condizioni essenziali per l'atto di fede, ma non concerne l'atto di fede in quanto tale». ¹⁹⁵ Perciò è importante riconoscere «i limiti dell'«ecumene contrattuale» e non aspettarsi da essa più di ciò che può operare: avvicinamenti sul piano di importanti ambiti umani, ma non l'unità stessa». ¹⁹⁶ Forse «si sarebbero potute evitare certe delusioni, se tutto ciò si fosse tenuto chiaramente presente fin dal principio» ¹⁹⁷ del cammino ecumenico, incluso quello cattolico-luterano.

A quanto illustrato a proposito di Ratzinger si deve aggiungere un importante particolare: anche nel suo caso si possono accertare l'esistenza di una diretta dipendenza del giudizio sul dialogo cattolico-luterano dal giudizio sulla dottrina e sulla teologia della Chiesa della Riforma e soprattutto una dipendenza sia del primo sia del secondo dal giudizio sulla persona e sulla teologia di Martin Lutero. Personalmente sostengo che, per sapere cosa pensi Ratzinger del dottore di Wittenberg, non sia sufficiente riferirsi solo alle parole che egli pronunciò in occasione della visita, nel 2011, al monastero agostiniano di Erfurt, ¹⁹⁸ ma occorra esaminare tutta la sua opera teologica. Infatti Ratzinger si confronta con Lutero in numerosi scritti, mantenendo lo stesso e identico giudizio valutativo: pur essendosi trattato di un uomo sinceramente appassionato della ricerca di un Dio misericordioso, il Riformatore «ha reputata idolatrica la dottrina cattolica della Messa», «ha sovvertito profondamente la linea di confine tra la dottrina della Chiesa e la scienza teologica», opponendosi alla «concezione cattolica della fede, della storia della salvezza, della Scrittura e della Chiesa». ¹⁹⁹

¹⁹⁴ *Ibidem*, 133.

¹⁹⁵ *Ibidem*.

¹⁹⁶ *Ibidem* (la citazione è stata corretta secondo l'originale).

¹⁹⁷ *Ibidem*. Per una valutazione del metodo del consenso, si veda anche BENEDETTO XVI/J. RATZINGER, *Vi ho chiamato amici. La compagnia nel cammino della fede*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2006, 61-79, dove, tra l'altro, si afferma: «In ogni caso: le esperienze del cosiddetto ecumenismo del consenso hanno mostrato quanto difficilmente si possa soddisfare l'esigenza della verità, quanto essa superi in continuazione le nostre possibilità. Così si tende, per molti versi, a invertire la relazione tra consenso e verità: non è la verità a creare il consenso, ma sarebbe il consenso l'unica istanza concreta e realistica per stabilire ciò che vale adesso. Anche la professione di fede, allora, non sarebbe espressione di verità, ma avrebbe il suo significato come consenso trovato. Con ciò, però, si è rovesciata anche la relazione tra verità e prassi. La prassi diventa il criterio della verità. In questa preminenza della prassi oggi si incontrano sempre più le tendenze più diverse. La prassi diventa vera ermeneutica dell'unità», *ibidem*, 69.

¹⁹⁸ Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso ai rappresentanti del Consiglio della Chiesa evangelica in Germania* (23.09.2011), reperibile su: <http://tinyurl.com/zaej42k> (accesso: 20.03.2017).

¹⁹⁹ RATZINGER, *Chiesa*, 103, 105, 122. Si veda anche IDEM, *Elementi di teologia fondamentale*, Morcelliana, Brescia 1986, 169-175; 210-216.

Si può discutere sull'oggettività e sulla solidità teologica dei motivi della severa presa di posizione di Ratzinger nei confronti della teologia luterana, ma una cosa è certa: in un confronto sul dialogo cattolico-luterano non può non essere presa in seria considerazione la sua voce, sia per la profondità e la sapiente strutturazione argomentativa del suo pensiero sia per il fatto che egli era, è e rimane, per molti cattolici, uno stimato e autorevole *opinion maker*.

VI. LE VALUTAZIONI CRITICHE DA PARTE DELLA TEOLOGIA EVANGELICO-LUTERANA

Nella Chiesa e nella teologia luterane si è verificato qualcosa, riguardo al dialogo cattolico-luterano, che non ha pari nella Chiesa cattolico-romana e che non è stato mai messo in atto dalla teologia cattolica: una contestazione organizzata e ampiamente partecipata contro il "risultato-culmine" del cammino comune, la DC del 1999. Mi riferisco al testo della *Presa di posizione*,²⁰⁰ firmato, il 25 settembre 1999, da 255 professori di teologia evangelica tedesca, tra i quali Albrecht Beutel, Wilfried Härle, Gerhard Ebeling, Martin Hengel, Christoph Marksches, Karl-Heinz zur Mühlen, Christoph Schwöbel, Johannes Schilling, Notger Slenczka e altri noti teologi delle Facoltà e delle Accademie tedesche. I motivi del dissenso indicati nel testo sono vari; riguardano sia il metodo sia i contenuti della dichiarazione sulla dottrina della giustificazione e, prima ancora, dell'ufficiale presa di posizione della presidenza della FLM nei confronti dell'accordo raggiunto. Si obietta, ad esempio, che la FLM non abbia per niente recepito le osservazioni critiche circa i punti problematici del testo della DC, inviate previamente dai Sinodi e dai teologi evangelici-luterani e riguardanti l'assenza del consenso sul significato della Parola e della fede per la giustificazione, sulla certezza di salvezza, sulla peccaminosità (l'essere-peccatore) del giustificato, sul significato delle buone opere per la salvezza, sulla funzione criteriologica della dottrina sulla giustificazione, come anche l'insufficienza dell'accordo sul rapporto tra Legge ed Evangelo e la carente considerazione dell'Antico Testamento.²⁰¹ I teologi rimproverano inoltre la FLM per l'interpretazione, più romano-cattolica che luterana, dei termini "*simul iustus et peccator*" e "*per solam fidem*" e, soprattutto, per la sottaciuta accettazione della concezione romano-cattolica del dialogo cattolico-luterano, assieme al traguardo ecumenico programmato dai cattolici. Riassumendo, i firmatari affermano criticamente che la presa di posizione della FLM

nei suoi contenuti, mette in questione il fondamento stesso della dottrina luterana sulla giustificazione, dà per presupposta una concezione del traguardo ecumenico che non è

²⁰⁰ Il testo *Stellungnahme zur "Gemeinsamen Offiziellen Feststellung" zur GE*, con i nomi dei firmatari, è pubblicato in *Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Dokumentation des Entstehungs- und Rezeptionsprozesses*, a cura di F. HAUSCHILDT, U. HAHN, A. SIEMENS, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2011, 944-950; il testo è reperibile anche su: <http://tinyurl.com/mxqhcbn> (accesso: 20.03.2017).

²⁰¹ Cfr. *Stellungnahme*, 944.

conciliabile con i criteri riformatori, non ha trovato l'accordo tra le istanze responsabili per le questioni di fede, non porta nessuna conseguenza pratica per la concreta convivenza ecumenica.²⁰²

Questa critica dei teologi luterani è ancora condivisa oggi? Continuano a esserci, nella Chiesa e nella teologia luterane, voci polemiche a proposito del dialogo con la Chiesa cattolico-romana? La risposta è affermativa, anche se si deve ammettere che, come nel caso del "dissenso" cattolico-romano, molti detrattori preferiscono non comparire o, semplicemente, essendosi disaffezionati all'ecumenismo con i cattolici, hanno scelto di impegnarsi nell'ecumenismo all'interno del vasto mondo della Riforma, collaborando ai progetti di unioni, in particolare alla *Concordia di Leuenberg*, ove intravedono il futuro e l'autentica realizzazione del dialogo intracristiano. Ma visto che un numero non piccolo di teologi luterani continua a collaborare in modo convinto ai dialoghi cattolico-luterani e alla loro favorevole ricezione, la loro presenza e la loro attività tendono quasi naturalmente a mettere in ombra le posizioni degli "scontenti", dando l'impressione di essere la voce, quasi ufficiale, dell'attività ecumenica della Chiesa luterana.

VI.1. *L'urgenza di una svolta ecumenica secondo Ulrich Körtner*

Tra i teologi che continuano, invece, a parlare ad alta voce e con insistenza delle difficoltà del dialogo tra le Chiese cattolico-romana ed evangelico-luterana va citato Ulrich Körtner, professore di teologia sistematica e di etica medica, anche lui firmatario della *Presa di posizione* dei 255 teologi. Non mi riferisco tanto alle sue recenti riflessioni riguardo all'incontro, nel 2016 a Lund, di papa Francesco con il presidente e il segretario generale della FLM e alla dichiarazione congiunta da loro firmata in quell'occasione,²⁰³ quanto al libro *Dove si dirige l'ecumenismo? Dal modello di consenso a quello delle differenze*,²⁰⁴ dove si sostiene che la teologia

²⁰² *Ibidem*, 945-946.

²⁰³ Cfr. U. KÖRTNER, *Getrübtest Urteilsvermögen. Das Reformationsjubiläum einer theologischen Orientierungskrise*, «Zeitzeichen» 1 (2017) 38-41.

²⁰⁴ U. KÖRTNER, *Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens- zum Differenzmodell*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005. Di lui, sullo stesso argomento e sui temi affini, si vedano anche: *Ökumenischer Einspruch. Das katholische Kirchenverständnis untergräbt christliche Mission*, «Zeitzeichen» 1 (2000) VI-VII (numero speciale); *Die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche. Die Ekklesiologie des Weltkatechismus im Kontext des römisch-katholischen Ökumenismus*, «Standpunkt. Zeitschrift des Evangelischen Bundes in Österreich» 161 (2000) 3-16; *Von der Konsens-zur Differenzökumene?*, «Materialdienst Konfessionskundlichen Instituts Bensheim» 52 (2001) 8-9; *Von der Konsensökumene zur Differenzökumene. Krise und Verheißung der ökumenischen Bewegung an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*, «Kerygma und Dogma» 47 (2001) 290-307; *Paradoxe Katholizität. Ökumenische Theologie im Spannungsfeld von Identität, Konsens und Differenz*, «Wiener Jahrbuch für Theologie» 4 (2002) 155-172; *Offene Fragen einer ökumenischen Hermeneutik der Verschiedenheit*, «Kerygma und Dogma» 51 (2005) 230-252; *Wohin steuert die Ökumene? Evangelische Perspektiven*, in M. BÜNKER (ed.), *Evangelischen Kirchen und Europa*, Evang. Presseverband, Wien 2006, 105-122; *Towards an Ecumenical Hermeneutics of Diversity: Some Remarks on the Hermeneutical Challenges of the Ecumenical Movement*, «Theology Today» 68 (2012) 448-466; *Die Leuenberger Konkordie als ökumenisches Modell*, in M. BÜNKER, B. JAEGER (edd.), *1973-2013. 40 Jahre Leuenberger Konkordie. Dokumentationsband zum Jubiläumsjahr 2013 der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa*,

ecumenica, in tutta la sua ampiezza interconfessionale, vive un cambio di paradigma consistente nella valorizzazione delle differenze e in una positiva riconsiderazione delle identità confessionali.

Secondo Körtner, l'ecumenismo del consenso è arrivato al capolinea, lasciando dietro di sé risultati che non convincono, inclusa la deludente DC. Al suo posto subentra l'ecumenismo delle differenze (*die Differenzökumene*). Il modello del consenso è fallito, anche perché, erroneamente, è stato legato alla convinzione che il metodo praticato dalla Chiesa cattolico-romana per giungere all'unità visibile coincidesse con la concezione evangelico-luterana della comunione delle Chiese nella diversità riconciliata. Il modello delle differenze apre, invece, la strada a una nuova fase della teologia ecumenica, quella di una nuova ermeneutica e di una nuova ecclesiologia ecumeniche costruite sulla convinzione che la questione specifica dell'odierno ecumenismo riguardi non il livellamento ma l'armonizzazione delle differenze scaturite dalle diverse identità.²⁰⁵

Questo modello non deve, però, lasciarsi condizionare dalla fondamentale differenza tra il concetto di unità cattolico-romano e quello della Riforma né dalla radicale divergenza tra la concezione dell'ecumenismo cattolico-romano e quella delle Chiese della Riforma.²⁰⁶ Il nuovo metodo s'identifica con un ecumenismo guidato dalla "tolleranza costruttiva", animata da un reciproco rispetto confessionale. Di conseguenza, esso esige che «le Chiese, indipendentemente dalle differenze esistenti, si sono riconosciute *come Chiese*, e che questo riconoscimento è non solo il risultato, ma il presupposto per i futuri dialoghi ecumenici»,²⁰⁷ cosa che finora non è stata garantita nel dialogo tra la Chiesa cattolico-romana e le Chiese protestanti. Al metodo della *Differenzökumene* corrisponde un'idea di Chiesa da pensare e praticare come «unità delle differenze ineliminabili, vale a dire un'unità paradossale».²⁰⁸ Spiega Körtner:

Essa non è *unità* uniforme, ma una *comunione* in sé differente e complessa. Questa paradossale unità si può perciò definire teologicamente molto bene in chiave pneumatologica, e cioè come *comunione dello Spirito Santo*. Da parte sua, però, lo Spirito Santo dev'essere determinato cristologicamente. Vale a dire, Colui che fonda la comunione e riconcilia tra di loro le permanenti contraddizioni è *lo Spirito Santo del Cristo crocifisso e risuscitato*. La Chiesa una, quale comunione dello Spirito, è data soltanto nella fede. Tuttavia, la Chiesa di Gesù Cristo sperimentata nella fede esiste solo nella condizione del suo differenziarsi in confessioni e denominazioni che, da parte loro, sono esposte a ulteriori differenziazioni interne.²⁰⁹

Evang. Presseverband, Wien 2014, 203-226; *Leuenberg macht's möglich. Die EKD ist natürlich Kirche, auch ohne Bekenntnis*, «Zeitzeichen» 16 (2015) 8-11.

²⁰⁵ Cfr. KÖRTNER, *Wohin*, 21.

²⁰⁶ Cfr. *ibidem*, 22-23.

²⁰⁷ Cfr. *ibidem*, 24.

²⁰⁸ *Ibidem*, 30.

²⁰⁹ *Ibidem*, 30-31.

VI.2. *La critica e la proposta di Eilert Herms*

Tra i teologi luterani noti per le critiche al dialogo tra la Chiesa cattolico-romana e la FLM va citato Eilert Herms,²¹⁰ professore ordinario di teologia sistematica nelle Facoltà di teologia evangelica prima a München, poi a Mainz e infine, dal 1995 al 2009, a Tübingen. Anche lui è firmatario della *Presa di posizione*, tuttavia il punto di partenza per le sue analisi del metodo e dei risultati del dialogo cattolico-luterano e per la sua proposta ecumenica differisce da quello adottato da Körtner. Esso emerge con sufficiente chiarezza in occasione della pubblicazione di *L'unità dei cristiani nella comunione delle Chiese. Il movimento ecumenico della Chiesa cattolica alla luce della teologia riformatrice. Risposta al piano di Rahner*, del 1984,²¹¹ in cui viene smantellata, punto dopo punto, l'idea fries-rahneriana della tolleranza teoretico-conoscitiva quale presupposto di un ecumenismo del "consenso tollerante". Conviene ricordare che quest'opera è stata accolta criticamente dai sostenitori, cattolici e luterani, della linea ufficiale dell'ecumenismo cattolico-luterano; d'altra parte, però, proprio essa ha attirato l'attenzione di Ratzinger, il quale ha scritto:

Il contributo più importante al dialogo [attorno al Fries-Rahner Plan] è stato indubbiamente quello di Eilert Herms. [...] Ciò che è stato esposto da Herms a un alto livello di riflessione richiede una discussione profonda, la cui importanza va ben oltre la problematica del Fries-Rahner Plan. [...] Il fatto che Herms ha riportato la questione della verità, e della pretesa di verità della fede, al centro della riflessione teologica è ai miei occhi il vero merito del suo libro.²¹²

Per quanto riguarda il dialogo cattolico-luterano, Herms se ne occupa in numerosi articoli,²¹³ analizzandone minuziosamente il metodo e i risultati. Uno dei problemi da lui ripetutamente rilevati è la tendenza degli ecumenisti a conferire ai concetti e ai temi trattati significati propri della dottrina cattolico-romana o a

²¹⁰ Per una presentazione dei concetti chiave della teologia di Herms si veda A. MUNZINGER, *Gemeinsame Welt denken: Bedingungen interkultureller Koexistenz bei Jürgen Habermas und Eilert Herms*, Mohr Siebeck, Tübingen 2015. Una breve introduzione alla sua concezione del dialogo cattolico-luterano si trova in L. ŽAK, A. ŽAKOVA, *L'incisività dell'ecclesologia per il dialogo cattolico-luterano. La proposta di Eilert Herms*, «Firmana» 25 (2016) 11-35.

²¹¹ E. HERMS, *Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen. Die ökumenische Bewegung der römischen Kirche im Lichte der reformatorischen Theologie. Antwort auf den Rahner-Plan*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984.

²¹² RATZINGER, *Chiesa*, 120-121.

²¹³ La maggior parte di essi è stata ripubblicata in E. HERMS, *Von der Glaubenseinheit zur Kirchengemeinschaft*, I, N.G. Elwert, Marburg 1989 (2004²), II, N.G. Elwert, Marburg 2003. Tra i suoi saggi ecumenici più recenti cfr. *Die ökumenische Bedeutung der Enzykliken Benedikts XVI*, in W. THIEDE (ed.), *Der Papst aus Bayern. Protestantische Wahrnehmungen*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2010, 151-364; *Fortschritte zur Überwindung der Spaltungen in der Kirche. Zu welchen Erwartungen berechtigt das Reformationsgedächtnis 2017?*, «Lateranum» 77 (2011) 679-697; *Als Getrennte eins. Die Spaltung ist Quelle des Reichthums. Zum ökumenischen Vermächtnis des emeritierten Papstes*, «Zeitzeichen. Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft» 14 (2013) 45-47; *Das Ökumenismusdekret. Sein Ort in der Lehre des Zweiten Vatikanums und seine heutige Bedeutung*, «Berliner Theologische Zeitschrift» 31 (2014) 283-305.

essa molto vicini, senza prendere sufficientemente in considerazione la peculiarità della dottrina evangelico-luterana. Tale inaccettabile tendenza scaturirebbe da un errore degli ecumenisti cattolici, convinti che la concezione luterana della fede abbia ormai perso o notevolmente smussato gli accenti posti dai Riformatori, trasformandosi così profondamente, da essere implicitamente quasi identica – pur mantenendo la propria forma espressiva – alla concezione cattolico-romana. Essa, però, sarebbe causata altresì dalla difficoltà della Chiesa e della teologia luterane, e quindi anche dei rappresentanti della FLM, di descrivere con fedeltà le intuizioni originarie della Riforma – legate alla *dottrina luterana* della giustificazione per fede, da intendere come ritorno alla dottrina del Vangelo – la propria concezione della fede e, con essa, della Chiesa, dei ministeri, del culto, dei sacramenti ecc.²¹⁴

Herms non esita a riconoscere la grande importanza del dialogo tra cattolici e luterani e dello sforzo di superare le reciproche divisioni. Al contempo invita entrambe le parti, e specialmente i rappresentanti della FLM (e, ovviamente, anche dell'EKD e della VELKD), ad aver il coraggio di ammettere che la Riforma, con la sua comprensione della Rivelazione e della fede e le conseguenti ridefinizioni dei temi fondamentali della dottrina – operate con l'intenzione di conferire ai significati dei concetti e dei termini la retta misura tratta dal Vangelo –, ha offerto un rilevante contributo all'approfondimento della verità della Rivelazione e che, perciò, è ammissibile considerare la dottrina della Chiesa evangelico-luterana un'espressione non solo pienamente legittima del credo cristiano, ma persino – per dirla alludendo a quanto afferma l'*Unitatis redintegratio* a proposito della dottrina delle Chiese d'Oriente (cfr. n. 17) –, in alcuni suoi aspetti, più adatta rispetto alla dottrina cattolico-romana. Secondo Herms – dichiaratosi in piena sintonia con quanto sostenuto da Ratzinger nella lettera alla *Theologische Quartalschrift* a proposito del “è necessario” –, il problema della commissione internazionale è quello di non essere riuscita a intravedere, nelle diversità delle due tradizioni dottrinali, il potenziale positivo per un reciproco arricchimento. Lasciandosi guidare dalla sola preoccupazione di stabilire una “dottrina comune” e non mettendo sufficientemente a fuoco il *proprium* della dottrina luterana (e questo sarebbe il caso anche della DC), il dialogo sarebbe rimasto in superficie. Occorrerebbe, invece, fare esattamente il contrario, cioè mettere a confronto le due tradizioni dottrinali, esaminandole nella prospettiva dell'unico *fundamentum fidei*: l'autoripresentarsi (*die Selbstvergegenwärtigung*) in Cristo, mediante lo Spirito Santo, dell'universale volontà creatrice, salvifica e di comunione del Dio unitrino, un'autoripresentarsi che costituisce e mantiene in essere la Chiesa quale luogo e strumento del darsi di Dio.

Per esplorare le potenzialità ecumeniche di questa impostazione, Herms, appoggiato dal cardinal Ratzinger, ha dato impulso alla fondazione, nel 2001, dell'A-

²¹⁴ Cfr. HERMS, *Von der Glaubenseinheit*, II, 355-359.

rea internazionale e interconfessionale di ricerca “Temi di teologia fondamentale in prospettiva ecumenica”, con sede presso la Pontificia Università Lateranense²¹⁵. I suoi membri, teologi cattolici e luterani, s’impegnano ad approfondire i *temi centrali* delle dottrine delle Chiese luterana e cattolico-romana – a iniziare da quello di Rivelazione e fede – nella prospettiva teologico-fondamentale, ossia della teologia della Rivelazione (*die Offenbarungstheologie*), cercando di cogliere le peculiarità confessionali ed esaminando, al contempo, se e come le differenze accertate siano determinate dai differenti approcci interpretativi all’unica verità della Rivelazione. La novità di questo metodo di lavoro è stata colta, tra gli altri, da Thönissen, il quale ha scritto che le riflessioni del gruppo sono innovative per il dialogo ecumenico, dato che esse, conferendo *valore centrale*, dal punto di vista sia tematico che ermeneutico, al fatto dell’autoripresentazione dell’evento salvifico che crea la fede, «si possono estendere a tutte le questioni teologico-fondamentali e dogmatiche».²¹⁶ «Grazie a ciò il gruppo di ricerca coglie questioni che hanno il loro punto di riferimento nel decreto sull’ecumenismo, ma che fino ad oggi non sono state prese sufficientemente in considerazione».²¹⁷

Sentendosi confermato nelle sue intuizioni ecumeniche dai risultati dell’Area di ricerca, Herms insiste su un necessario rinnovamento del metodo del dialogo cattolico-luterano, partendo da due presupposti.

1) Anzitutto occorre che le due Chiese trovino il coraggio di rinnovarsi al loro interno, verificando, con l’aiuto di una teologia «orientata fedelmente alla *veritas rerum*»,²¹⁸ quale sia lo stato attuale della loro dottrina, del loro culto e del loro or-

²¹⁵ Per la presentazione dell’Area di ricerca, dei suoi obiettivi e del suo metodo di lavoro rimando a E. HERMS, *Der hermeneutisch-thematische Ansatz des Forschungsprojekts „Grund und Gegenstand des Glaubens“*, in G. FRANK, A. KÄUFLEIN (edd.), *Ökumene*, 341-353; G. LORIZIO, *Per una teologia nella prospettiva del fundamentum dynamicum fidei. Questioni del metodo*, in A. SABETTA (ed.), *Fidei doctrinae fundamentum: veritas Evangelii per se ipsam praesens*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2013, 52-64; E. HERMS, *Über unsere Methode*, in A. SABETTA (ed.), *Fidei*, 81-98; CH. SCHWÖBEL, *„Unterschiedliche Konstruktionsprinzipien“ - Problem und Lösungsansatz im ökumenischen Dialog*, in M. HEIMBUCHER (ed.), *Reformation erinnern. Eine theologische Vertiefung im Horizont der Ökumene*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 2013, 108-135, in part. 127-133. I risultati dei lavori dell’Area di ricerca sono stati pubblicati nei volumi: E. HERMS, L. ŽAK: *Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre. Theologische Studien*, Mohr Siebeck - Lateran University Press, Tübingen 2008 (versione italiana: *Fondamento e dimensione oggettiva della fede secondo la dottrina cattolico-romana ed evangelico-luterana. Studi teologici*, Lateran University Press - Mohr Siebeck, Città del Vaticano 2008); IDEM, *Sakrament und Wort im Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre. Theologische Studien*, Mohr Siebeck - Lateran University Press, Tübingen 2011 (versione italiana: *Sacramento e Parola nel fondamento e nella dimensione oggettiva della fede secondo la dottrina cattolico-romana ed evangelico-luterana. Studi teologici*, Lateran University Press - Mohr Siebeck, Città del Vaticano 2011); IDEM, *Taufe und Abendmahl im Grund und Gegenstand des Glaubens. Theologische Studien zur römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Lehre*, Mohr Siebeck - Lateran University Press, Tübingen 2017. Sono in preparazione altri due volumi.

²¹⁶ W. THÖNISSEN, *Aufbruch in ein neues Zeitalter der Kirche. Die Entwicklung des Ökumenismus nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, «Theologische Revue» 108 (2012) 274.

²¹⁷ *Ibidem*.

²¹⁸ E. HERMS, *Die ökumenische Bedeutung der Enzykliken Benedikts XVI.*, in W. THIEDE (ed.), *Der Papst aus Bayern. Protestantische Wahrnehmungen*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2010, 163.

dinamento. Infatti, affinché il dialogo cattolico-luterano sia in grado di fare concreti passi in avanti, entrambe le Chiese devono interrogarsi su ciò che – per dirla con l'*Unitatis redintegratio* –, nella loro dottrina, nel loro culto e nella loro prassi, sia o non sia «secondo la verità» (9), corrispondendo o meno «alla verità dei fatti» (10), e su come, in quanto Chiesa, esse si siano mantenute o meno *nella fedeltà alla loro vocazione originaria* (cfr. UR 6).²¹⁹ Prima, però, che una Chiesa esprima un giudizio sull'altra, è d'obbligo che essa ponga queste domande a se stessa e che voglia rispondere con sincerità. Herms, da parte sua, è persuaso²²⁰ che la Chiesa luterana dovrebbe chiedersi seriamente, ad esempio, a quale prospettiva interpretativa sia abituata a ricorrere, quando voglia autocomprendersi e parlare di sé davanti al mondo d'oggi, agli attuali "segni dei tempi". Se essa stessa, cioè, riesca ad adottare una prospettiva di fede dischiusa mediante l'evento-Cristo, «oppure, al contrario, legge la propria situazione nella prospettiva del mondo, nell'orizzonte di concezioni e punti di vista puramente secolari, che invitano a considerare la comprensione cristiana della realtà solo come una delle tante altre concezioni del mondo, adatta – esattamente come tutte queste – soltanto a un utilizzo privato in funzione del ristabilimento psichico delle singole persone».²²¹

Ma, secondo Herms, la Chiesa luterana dovrebbe interrogarsi anche sulla sua attuale comprensione e attuazione dell'*ordo* ecclesiale, verificando se queste corrispondano a quanto era stato stabilito originariamente, quando la primitiva comunità di fede ricevette il conferimento dell'incarico *di celebrare*, con una certa forma, la memoria del Signore (cf. 1Cor 11,17-34) e *di manifestarsi* nella storia, grazie a ciò, come nuovo "popolo sacerdotale" di Dio. Opponendosi a certe concezioni e a certe pratiche luterane, egli sottolinea:

Questa manifestazione della comunità di fede nella sua unità come nuovo popolo di Dio, attuata nella celebrazione eucaristica secondo quanto prestabilito all'inizio, non è possibile senza che tale comunità abbia cura di quell'istituzione che vigila sulla corrispondenza-alle-origini della sua celebrazione del Vangelo, vale a dire dell'istituzione dell'*episkopé*, della sorveglianza, esercitata da quei suoi membri che di questo compito sarebbero capaci e che da essa stessa sarebbero ordinariamente chiamati a salvaguardare l'unità del popolo di Dio quale popolo sacerdotale.²²²

²¹⁹ Cfr. *ibidem*, 155-163.

²²⁰ Herms ha esternato tale sua persuasione anche durante la lezione di addio tenuta all'Università di Tübingen l'11 febbraio 2009; cfr. E. HERMS, *Die Bedeutung der ökumenischen Bewegung der römisch-katholischen Kirche für die evangelischen Kirchen*, in IDEM, *Kirche - Geschöpf und Werkzeug des Evangeliums*, Mohr Siebeck, Tübingen 2010, 443-464, in part. 451-463. Una recente sintetica ripresa dello stesso tema si trova in IDEM, *Wie Wandlungsfähig ist eine an Bekenntnisschriften gebundene evangelische Kirche?*, in R. DZIEWAS, M. KISSKALT (edd.), *Identität und Wandel. Konfessionelle Veränderungsprozesse im ökumenischen Vergleich*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2013, 41-58.

²²¹ HERMS, *Die Bedeutung*, 456.

²²² *Ibidem*, 460.

Herms è convinto che, per il rinnovamento e il fruttuoso proseguimento del dialogo, sia necessario che la Chiesa luterana si ponga le seguenti domande, alle quali lui stesso dà una risposta netta, per niente diplomatica:

Abbiamo [in quanto chiesa luterana] un ordine della celebrazione del Vangelo intesa come celebrazione dell'origine e del fondamento dell'esistenza e dell'identità storiche della chiesa? Abbiamo uno stabile e forte consenso ecclesiale [intra-luterano] su come si rapportino tra di essi Parola e sacramento? E abbiamo un ordine che corrisponda a un tale consenso? Non lo abbiamo. [...] Abbiamo un consenso stabile sul rapporto tra il sacerdozio di tutti i fedeli e il ministero dell'*episkopé* trasmesso tramite una chiamata ordinaria? [...] Abbiamo un consenso sull'ordinazione? Ancora no. [...] Abbiamo un consenso sullo svolgimento appropriato dell'esercizio dell'ufficio di magistero della chiesa, un esercizio per trovare e fissare il *magnus consensus* deciso nella collaborazione ordinaria di tutte le istituzioni che, nella comunità di fede, sono preposte a tale scopo? Non solo non abbiamo tali regole, ma finora su questa questione un adeguato dibattito non è stato nemmeno aperto.²²³

2) Il secondo presupposto indicato da Herms riguarda invece la Chiesa cattolico-romana, in concreto le sue autorità, tramite le quali, apertamente ed *ex officio*, essa potrebbe finalmente riconoscere ciò che «ha “ricevuto” dalla Riforma e dalla sua teologia, quel qualcosa che funse da ispirazione per svolgere importanti approfondimenti e concretizzazioni delle sue concezioni basilari, come anche da spinta per una migliore descrizione di tali fondamentali sguardi sulla *res*».²²⁴ Herms è convinto che, se la Chiesa di Roma riuscirà ad ammettere il fatto della propria ricezione positiva, a partire dal Vaticano II, di alcuni elementi della Riforma di Lutero, riconoscendoli come ispirativi, darà con ciò un forte segnale, che sarà di aiuto al necessario rinnovamento della Chiesa e della teologia luterane e, di conseguenza, allo stesso avvicinamento delle due Chiese. Ma perché dovrebbe esserlo?

Perché farebbe vedere con chiarezza alla comunità luterana (e, oltre a essa, anche alle altre comunità cristiane non cattoliche d'Occidente) che nel frattempo, e in che misura, molta eredità della Riforma e della teologia riformatrice – eredità che inizialmente rendeva estranei e che, in seguito, poteva essere mantenuta soltanto a prezzo della divisione – è vista, sul terreno e dalla prospettiva delle concezioni di fondo romano-cattoliche, come un invendibile patrimonio, un qualcosa di irrinunciabile, divenendo essa importante per l'approfondimento e la concretizzazione di tali concezioni e per il raggiungimento, con l'andare del tempo e grazie al Vaticano II, della "*aucta fidelitas*" (dell'accresciuta e più solida fedeltà). Un tale esplicito chiarimento contribuirebbe al superamento della divisione tramite un importante segnale, in esso [chiarimento] *ipso facto* già presente. Il contenuto di questo segnale potrebbe sembrare a molti una sorpresa e un paradosso. Perché esso farebbe capire che dal punto di vista cattolico-romano le condizioni necessarie per un superamento della divisione si realizzano non quando

²²³ *Ibidem*, 460-461.

²²⁴ HERMS, *Fortschritte*, 696.

le comunità cristiane acattoliche rinunciano alle conoscenze di fondo, considerate essenziali e sostenute con tenacia dai Riformatori fino al prezzo della scissione, ma al contrario quando i luterani *rimarranno fedeli* alla loro eredità riformatrice e quando – ammaestrati ed educati dalle sfide della storia della divisione – approfondiranno e concretizzeranno proprio *questa eredità*. Il segnale farebbe capire, però, anche un'altra cosa ancora: vi è una “trasformazione” (*Umformung*) della dottrina riformatrice che *non* migliora le condizioni per il superamento della divisione.²²⁵

VII. CONCLUSIONE: QUANTO LUNGA O QUALE È LA VIA VERSO L'UNITÀ?

Il 31 ottobre 2016 ha avuto luogo a Lund, in Svezia, la commemorazione cattolico-luterana dell'inizio del Cinquecentenario della Riforma di Wittenberg, che sarà ricordata dalla storia come la prima commemorazione comune in assoluto. La Chiesa cattolica è stata rappresentata da papa Francesco, quella luterana dal vescovo Munib A. Younan e dal rev. Martín Junge, rispettivamente presidente e segretario generale della FLM. La comune liturgia, presieduta e celebrata in “forma paritaria”,²²⁶ le omelie dei rappresentanti delle due Chiese e la firma della *Dichiarazione congiunta* vengono considerate da molti come un forte segno di speranza. Soprattutto la celebrazione liturgica, secondo Thönissen, ha mostrato che i cattolici e i luterani sono ormai vicini, avendo in quel momento messo in secondo piano la questione di come poter manifestare visibilmente la loro unità e se questa manifestazione necessiterà di apposite strutture. La celebrazione (*die Gottesdienst*), insomma, «ha parlato da sé come un'intensa testimonianza di una comunione già realmente vissuta tra i cristiani».²²⁷

Francesco, nella sua breve omelia, ha sottolineato che se nel passato, contrassegnato da dolorose e scandalose tensioni, «c'era una sincera volontà da entrambe le parti di professare e di difendere la vera fede», purtroppo ancora oggi continuiamo a essere «chiusi in noi stessi per paura o pregiudizio verso la fede che gli altri professano con un accento e un linguaggio diversi».²²⁸ Dello stesso tenore interpretativo è il testo della *Dichiarazione*, quando afferma che «siamo profondamente grati per i doni spirituali e teologici ricevuti attraverso la Riforma» e che, tuttavia, sia i luterani sia i cattolici «hanno ferito l'unità visibile della Chiesa», e, in particolare, quando ricorda la sofferenza di molti membri delle comunità cattoliche e luterane, i quali «non possono condividere la presenza redentrice di Dio alla mensa eucaristica».²²⁹ La *Dichiarazione* contestualmente ribadisce:

²²⁵ *Ibidem*, 696-697.

²²⁶ Cfr. W. THÖNISSEN, *Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken in Lund*, «Materialdienst Konfessionskundlichen Instituts Bensheim» 67 (2016) 118.

²²⁷ Cfr. *ibidem*.

²²⁸ FRANCESCO, *Omelia durante la preghiera ecumenica comune della cattedrale luterana di Lund*, 31.10.2016, reperibile su: <http://tinyurl.com/l5kbt6j> (accesso: 20.03.2016).

²²⁹ *Dichiarazione congiunta in occasione della Commemorazione Congiunta cattolico-luterana della Riforma* (31.10.2017), reperibile su: <http://tinyurl.com/l5kbt6j> (accesso: 20.03.2017).

Riconosciamo la nostra comune responsabilità pastorale di rispondere alla sete e alla fame spirituali del nostro popolo di essere uno in Cristo. Desideriamo ardentemente che questa ferita nel corpo di Cristo sia sanata. Questo è l'obiettivo dei nostri sforzi ecumenici, che vogliamo far progredire, anche rinnovando il nostro impegno per il dialogo teologico.²³⁰

Le parole della *Dichiarazione* suonano come una promessa. Ad ogni modo, che il dialogo cattolico-luterano debba proseguire verso la direzione da esse indicate è stato confermato anche dal cardinale Koch, che ha annunciato, in una recente intervista, di aver «proposto di elaborare insieme, tra luterani e cattolici, una nuova dichiarazione – analoga a quella sulla dottrina della giustificazione – su Chiesa, eucaristia e ministero».²³¹ Il presidente del Pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani, apprezzando il documento appena pubblicato dal gruppo nordamericano su tali temi, si è mostrato convinto «che sia possibile arrivare a questa dichiarazione comune», e che essa «sarebbe un passo molto importante verso l'unità».²³²

Comunque sia, l'evento di Lund è un segno per gli stessi teologi ed ecumenisti, in quanto contiene un chiaro – esplicito e implicito – giudizio sul dialogo ufficiale tra la FLM e la Chiesa cattolico-romana e sui risultati dei cinquant'anni di lavoro. Che si tratti di un giudizio positivo si è potuto notare già durante la celebrazione liturgica nella cattedrale di Lund, visto che le due Chiese hanno voluto assumere pubblicamente e solennemente i cinque “imperativi ecumenici” formulati nell'ultimo capitolo del documento *Dal conflitto alla comunione*.²³³ Il papa, poi, nell'omelia ha tenuto a sottolineare che il dialogo bilaterale tra la FLM e la Chiesa di Roma «ha compiuto passi importanti»,²³⁴ e, inoltre, con la firma della *Dichiarazione congiunta*, si è voluto riconoscere che i cinquant'anni «di costante e fruttuoso dialogo ecumenico tra cattolici e luterani ci hanno aiutato a superare molte differenze, e hanno approfondito la comprensione e la fiducia tra di noi».²³⁵ Tutte queste parole sono state pronunciate e accolte con entusiasmo, in un clima di fratellanza e di amicizia, che ha dato la conferma di un reale avvicinamento delle due Chiese e di un sincero e crescente desiderio di unità nei cattolici e nei luterani. Se si pensa a come, nel passato, siano state frequenti e violente le discordie e le contrapposizioni tra i cristiani delle due confessioni, si deve essere grati allo Spirito Santo per la sua paziente guida sulla via del perdono e della riconciliazione, della quale l'incontro di Lund è la tappa più recente e più significativa.

Ma cosa pensare del dialogo cattolico-luterano dal punto di vista della teologia ecumenica? Le analisi proposte nel presente studio mostrano che la realtà di que-

²³⁰ *Ibidem*.

²³¹ D. SALA (a cura di), *Un tempo promettente. Intervista al card. Kurt Koch*, «Il Regno - attualità» 18 (2016) 523.

²³² *Ibidem*.

²³³ Cfr. *Dal conflitto alla comunione*, 384.

²³⁴ FRANCESCO, *Omelia durante la preghiera ecumenica*, 31.10.2016.

²³⁵ *Dichiarazione congiunta*.

sto dialogo è di grande complessità. Da un lato, si può constatare che le autorità delle due Chiese e numerosi teologi valutano positivamente sia i suoi risultati che il suo metodo; dall'altro, non mancano teologi di entrambe le parti – sostenuti da prestigiose personalità teologiche ed ecclesiali, come Ratzinger e altri –, i quali sono attenti a rilevare gli aspetti problematici dell'ecumenismo del consenso, chiedendone una revisione o totale o, almeno, parziale. Paradossalmente ciò che sembra difettare, nel contesto del dialogo cattolico-luterano, è proprio un *confronto schietto e paziente* sul metodo, sulle sue potenzialità, sui suoi limiti e su un suo possibile rinnovamento, un confronto che, invece, andrebbe instaurato tra teologi favorevoli e contrari a tale modo di procedere. Questo fatto non può non penalizzare il cammino comune, influenzando negativamente sulla ricezione teologica ed ecclesiale dei suoi risultati.

Sarebbe un peccato se il dialogo cattolico-luterano fosse portato avanti soltanto dagli apologeti dell'ecumenismo del consenso²³⁶ e se un'ampia discussione sui rilievi critici elaborati da altri teologi, riguardanti la metodologia ecumenica e questioni di rilevanza dogmatico/dottrinale, venisse considerata una perdita di tempo. Un confronto del genere non si dovrebbe in nessun caso evitare, nemmeno se si corresse il rischio di vedere rallentato, seppur temporaneamente, il lavoro ecumenico. Un accresciuto consenso sul metodo, all'interno di entrambe le Chiese, offrirebbe indubbiamente una nuova e vitale spinta al proseguimento del cammino comune, migliorando anche la ricezione dei documenti ecumenici.

Nel frattempo, però, la situazione ecumenica – quella generale e quella delle due Chiese – è in costante evoluzione. Non penso solo al rapido aumento della presenza, al loro interno, degli influssi del cristianesimo evangelicale, pentecostale e neopentecostale. Mi riferisco all'evoluzione dell'autocoscienza della Chiesa luterana, sempre più incline a ripensarsi – assieme alla sua dottrina e al suo culto –, e ad agire all'interno della unione/comunione delle Chiese appartenenti al vasto e pluriforme mondo della Riforma,²³⁷ una unione/comunione da identificare soprattutto con la *Concordia di Leuenberg*, che punta a creare condizioni per una certa “omologazione” interecclesiale. Come già rilevato da altri studiosi, un'impostazione troppo rigida della questione identitaria può essere un ostacolo per il dialogo cattolico-luterano, così come sarebbe un problema se tale questione venisse relativizzata – o del tutto eliminata – da una comprensione fluida della propria identità da parte luterana. Vista la tendenza, nel mondo protestante, di

²³⁶ Una recente e apologetica riproposizione del metodo si trova in TH. DIETER, *Zu einigen Problemen ökumenischer Hermeneutik*, «Una Sancta» 70 (2015) 163-170. Secondo il teologo luterano, più che del “consenso differenziato” occorre parlare del “consenso differenziante” (*der differenzierende Konsens*), ossia di un accordo «che differenzia tra ciò che, nel contenuto, è e dev'essere comune, e ciò che invece può rimanere diverso, come ad esempio i significati di certe parole, distinzioni, istanze, forme di pensiero e di taluni strumentari teologici», *ibidem*, 167.

²³⁷ Cfr. B. OBERDORFER, *Unionen im Protestantismus - ein ökumenisches Modell?*, «Una Sancta» 72 (2017) 2-16; CH. SCHAD, *Konfessionelle Identität und ökumenische Herausforderungen - Notizen zu den anstehenden Unions-Jubiläen 2017*, «Una Sancta» 72 (2017) 30-38.

attribuire alla comunione della *Concordia di Leuvenberg* un certo grado di ecclesialità, e considerando che la Chiesa luterana sempre più comprenderà se stessa come parte integrante di questa realtà, si può già intuire di che genere saranno le future sfide del dialogo cattolico-luterano.

Nel contesto della Chiesa cattolico-romana va segnalata, invece, la presenza di un'altra sfida, praticamente assente presso la Chiesa luterana, non essendoci, in questa, il problema della conflittualità tra le scelte/ambizioni ecumeniche delle autorità ecclesiali (e dei teologi) e le opinioni ecumeniche delle comunità luterane e dei loro singoli membri.²³⁸ Vi sono, sì, alcune zone del mondo dove i cattolici manifestano una "santa impazienza", richiamando le autorità ecclesiali ad un'azione ecumenica più veloce e più concreta²³⁹, basata sulla consapevolezza di dover aiutare soprattutto coloro che vivono matrimoni interconfessionali. Vi sono però tante altre zone dove tale urgenza è sentita molto meno, o è assente, e dove, i cattolici hanno una grande difficoltà nel recepire la "svolta" ecumenica postconciliare delle autorità ecclesiali, in quanto vivono in territori attraversati da zelanti pastori e predicatori di una "permanente controriforma". I fautori del dialogo cattolico-luterano e le autorità ecclesiali cattoliche non possono non prendere sul serio il pericolo di un distacco tra le loro convinzioni ecumeniche e le ristrette opinioni ecumeniche (a proposito di Lutero, della Riforma e della Chiesa luterana) di numerose comunità cattoliche, dei loro sacerdoti e dei loro vescovi.

Di conseguenza, ferma restando la responsabilità per tutto ciò che sul luteranesimo è stato insegnato e scritto nella e dalla Chiesa cattolico-romana in passato – fino a cinquant'anni fa –, bisogna che essa valuti con prudenza pastorale quanto sia opportuno accelerare il passo per raggiungere nuovi concreti traguardi sulla via dell'unità. In riferimento a tale complicata questione mi sembra utile riflettere sulle parole di Ratzinger, formulate nel contesto del dialogo cattolico-ortodosso, partendo dalla convinzione che, affinché «ciò che è possibile teologicamente possa diventare possibile anche ecclesialmente, è necessario che di fronte a quello che teologicamente è possibile, la Chiesa si prepari e lo accolga spiritualmente».²⁴⁰ Ratzinger spiega:

Un'unità di Chiesa tra Oriente [cristiano] e Occidente è in fondo teologicamente possibile, spiritualmente, però, non è ancora preparata a sufficienza e perciò praticamente non è ancora maturata. [...] Quello che è possibile teologicamente può venire perso spiritualmente e, di conseguenza, diventare di nuovo impossibile anche teologicamente; quello che è possibile teologicamente può diventare possibile spiritualmente e, quindi,

²³⁸ Infatti, da entrambe le parti – dalle autorità e dalle comunità luterane – è professata e attuata una generosa tolleranza sia dottrinale sia liturgica verso gli altri cristiani, inclusi i cattolici.

²³⁹ Cfr. *Dichiarazione in cammino*, 411.

²⁴⁰ J. RATZINGER, *Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus*, in IDEM, *Gesammelte Schriften*, VIII: *Kirche - Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene*, Herder, Freiburg i.B. 2010, 725.

anche più profondo e più limpido teologicamente. Difficile predire oggi quale delle due prognosi si realizzerà. I fattori che rendono possibile l'attuazione della prima o della seconda sono verosimilmente uguali.²⁴¹

Se questo giudizio, espresso nel lontano 1976, ancora oggi è attuale per l'ecumenismo cattolico-ortodosso, lo è ancor di più se riferito al complesso dialogo cattolico-luterano, la cui questione chiave – credo – è non tanto la lunghezza del cammino verso l'unità, quanto piuttosto la scelta del percorso giusto.

ABSTRACT

Il dialogo ufficiale tra la Federazione luterana mondiale e la Chiesa cattolica compie cinquant'anni. Quest'anniversario rappresenta un'occasione per riflettere sul metodo e sui frutti di tale importante attività ecumenica e per discutere su quello che è realmente il suo attuale punto di arrivo e sui suoi prossimi obiettivi. L'Autore innanzitutto illustra le valutazioni positive che a proposito del cammino cattolico-luterano sono state recentemente formulate dalle commissioni miste cattolico-luterane e da W. Kasper. Al contempo presenta la presa di posizione di alcuni teologi cattolici ed evangelici-luterani che, invece, hanno proposto una valutazione radicalmente o parzialmente critica. Il presente articolo è un invito a comprendere il dialogo cattolico-luterano nella sua grande complessità non solo teologica, ma anche dottrinale, considerando come necessaria la ricerca di un ampio consenso intracattolico riguardo al metodo della sua conduzione, agli obiettivi prefissati e alla ricezione dei suoi frutti.

The official dialogue among the World Lutheran Federation and the Roman Catholic Church is celebrating its 50th anniversary. This is a special occasion for considering the method and the fruits of such an important ecumenical activity, as well as for discussing its actual situation and its next objectives. The author begins by outlining the positive evaluations recently offered by the joint Lutheran-Roman Catholic Commission and W. Kasper on the conversations between Roman Catholics and Lutherans. He also presents the totally and/or partially critical opinions of some Roman Catholic and Lutheran-evangelical theologians on the same subject. This paper is an invitation to a better understanding of the Roman Catholic-Lutheran dialogue in its complexity, in both its theological and doctrinal aspects. It considers also the necessity of a wide consensus among Catholics on the method employed in the dialogue, the objectives fixed for it and the reception of its fruits.

²⁴¹ *Ibidem.*

STUDI

LA PRIMA RICEZIONE NELLA TEOLOGIA CATTOLICA DELLA FORMULA DI KARL BARTH SUL RAPPORTO TRA CREAZIONE E ALLEANZA

SANTIAGO SANZ SÁNCHEZ

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Creazione e alleanza nella Dogmatica ecclesiale di Karl Barth (1945)*. 1. La doppia formula del fondamento esteriore e interiore. 2. Il sì del Creatore alla sua creazione, fondato nel cristocentrismo. III. *La formula su creazione e alleanza nel dialogo di Hans Urs von Balthasar con la teologia di Barth (1951)*. 1. Il passaggio dalla dialettica all'analogia. 2. La comprensione della formula su creazione e alleanza. 3. La critica al restringimento cristologico barthiano. 4. La proposta di un cristocentrismo cattolico. IV. *Lo studio di Henri Bouillard sulla teologia di Karl Barth (1957)*. 1. La formula su creazione e alleanza, cuore della dottrina della creazione di Barth. 2. L'uomo creato a immagine di Dio e partner dell'alleanza. 3. Il rapporto fra natura e grazia in dialogo critico con l'impostazione di Barth. V. *La ricezione della formula di Barth nella tesi dottorale di Hans Küng sulla giustificazione (1957)*. 1. In continuità con lo studio di Balthasar. 2. La formula su creazione e alleanza dalla prospettiva della giustificazione. 3. Esposizione cristocentrica cattolica del mistero della creazione. 4. Risposta, critica e domande a Barth. VI. *Bilancio di una ricezione*.

I. INTRODUZIONE

«L'alleanza, la comunione tra Dio e l'uomo, è predisposta nel più profondo della creazione. Sì, l'alleanza è la ragione intrinseca della creazione come la creazione è il presupposto esteriore dell'alleanza. Dio ha fatto il mondo, perché ci sia un luogo dove Egli possa comunicare il suo amore e dal quale la risposta d'amore ritorni a Lui».¹

Quando Benedetto XVI pronunciò queste parole nel corso della sua omelia nella Veglia Pasquale dell'anno 2011, pochi tra quelli che lo ascoltavano potevano immaginare che in questo modo un papa stava facendo sua una espressione coniata sessantacinque anni prima da un teologo calvinista. Questo semplice fatto testimonia come la formula che servì a Karl Barth per strutturare la dottrina sulla creazione nella sua *Dogmatica ecclesiale* è stata recepita e fatta propria dalla teologia e dal magistero cattolico.

Mi sono già occupato in precedenza di studiare come la relazione fra creazione e alleanza sia diventata una questione importante nella teologia contemporanea, e anche quali possono essere le chiavi di lettura per la comprensione di tale

¹ BENEDETTO XVI, *Omelia nella Veglia Pasquale*, 23-IV-2011.

rapporto.² In queste pagine, vorrei procedere ad una rielaborazione, dal punto di vista storico-teologico, della “prima ricezione” in ambito cattolico della formula di Barth, un compito che io stesso lasciavo in qualche modo in sospeso nel mio studio precedente,³ e che ora, con una più accurata conoscenza delle vicissitudini della questione, mi sembra opportuno intraprendere nella ricorrenza del quinto centenario della riforma, in quanto in questo tema si può vedere, a mio avviso, un frutto teologico positivo del dialogo ecumenico.

Tratteremo qui, pertanto, delle ricerche che, negli anni cinquanta del secolo scorso, importanti autori cattolici dedicarono al dialogo con il teologo di Basilea: innanzitutto l’opera di Hans Urs von Balthasar, e poi le tesi dottorali di Henri Bouillard e Hans Küng.⁴ All’analisi di questi studi anteporremo una sintesi della dottrina barthiana sulla creazione nel suo *opus magnum*, *Die Kirchliche Dogmatik*, e concluderemo con un bilancio della ricezione e un breve riferimento alle prospettive che si sono aperte a partire da essa.

² Cfr. S. SANZ, *La relación entre creación y alianza en la teología contemporánea: status quaestionis y reflexiones filosófico-teológicas*, EDUSC, Roma 2003; una sintesi di questo studio si trova in IDEM, *Creación y alianza en la teología contemporánea: síntesis de las principales claves de lectura*, «Annales theologici» 18 (2004) 111-154; per una versione aggiornata in inglese, cfr. IDEM, *Creation and Covenant in Contemporary Theology: A Synthesis of the Principal Interpretative Keys*, «Nova et Vetera» 12 (2014) 217-253; e in francese: IDEM, *Création et alliance dans la théologie contemporaine: Une synthèse des principales clés d’interprétation*, Rome 2017.

³ Cfr. SANZ, *La relación*, 46, nota 45. Sulla ricezione cattolica in generale della teologia di Barth, cfr. B. DAHLKE, *Karl Barth, Catholic Renewal and Vatican II*, T&T Clark, London 2012. Dahlke studia questa ricezione in due tappe: la prima considera autori di quel periodo neo-scolastico, ed è soprattutto critica; la seconda invece si concentra sullo studio di Balthasar, che consolidò una nuova fase nella ricezione, coincidente con il processo di rinnovamento della teologia cattolica attorno al periodo del Concilio Vaticano II.

⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth: Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Hegner, Olten 1951; H. BOUILLARD, *Karl Barth*, 3 voll., Montaigne, Aubier 1957; H. KÜNG, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1957. Sul rapporto di Barth con questi autori, cfr. E. BUSCH, *Karl Barth. Biografia*, Queriniana, Brescia 1977, 331; 378-379. Non possiamo entrare qui nelle complesse vicissitudini personali e intellettuali in occasione del loro comune interesse per la teologia barthiana, soprattutto per quanto riguarda la difficile relazione fra Bouillard e Küng; cfr. DAHLKE, *Karl Barth*, 145-148; R. VODERHOLZER, *Incontro con Henri de Lubac*, Europress, Pregassona 2004, 54-55; H. KÜNG, *La mia battaglia per la libertà. Memorie*, Diabasis, Reggio Emilia 2008, 157-158. Cfr. anche G. FOLEY, *The Catholic Critics of Karl Barth*, «Scottish Journal of Theology» 14 (1961) 136-155. Degli anni cinquanta, si possono menzionare gli studi in lingua italiana di B. GHERARDINI, *La parola di Dio nella teologia di Karl Barth*, Studium, Roma 1955, e soprattutto di E. RIVERSO, *La teologia esistenzialistica di Karl Barth. Analisi, interpretazione e discussione del sistema*, Istituto Editoriale del Mezzogiorno, Napoli 1955, quest’ultimo citato positivamente da Barth (cfr. KD IV/3. I, VIII; più dettagli in FOLEY, *The Catholic*, 136). Anche se entrambi si confrontano in modo sincero e positivo con la teologia di Barth, e non manca qualche riferimento puntuale alla formula della *Dogmatica ecclesiale* su creazione e alleanza (traducendo perlopiù la parola *Bund* per “Patto”), le motivazioni di questi studi vanno però in altre direzioni; concretamente ci sembra che Rivero si concentra sugli aspetti più direttamente filosofici implicati nel pensiero di Barth, mentre Gherardini è più interessato a far vedere come con lui la teologia protestante si sia ripresa dalla decadenza del periodo liberale. In questo senso, altro studio da parte cattolica, spesso citato e critico nei confronti di Barth è quello di J. HAMER, *Karl Barth. L’occasionalisme théologique de Karl Barth: étude sur sa méthode dogmatique*, Desclée de Brouwer, Paris 1949.

II. CREAZIONE E ALLEANZA NELLA *DOGMATICA* ECCLESIALE DI KARL BARTH (1945)

Può sorprendere il fatto che, in un progetto di dogmatica di un autore riformato, venga dedicato alla dottrina della creazione un volume composto da quattro parti, per una stesura totale di più di duemila cinquecento pagine.⁵ Lo stesso Barth si domanderà con ironia se questa ampiezza potrà soddisfare coloro che lo avevano accusato di non dare spazio sufficiente nella sua teologia al primo articolo della fede.⁶ Come vedremo più avanti, ciò non può essere scollegato dalla sua significativa svolta intellettuale per quanto riguarda la dibattuta questione della legittimità in teologia del ricorso al concetto di analogia.⁷ In questo senso, Pannenberg dà ragione a Balthasar quando afferma che «solo nella *Kirchliche Dogmatik* [Dogmatica ecclesiale], con l'introduzione dell'idea di analogia tra l'essere della creatura e Dio, Barth riusciva a pensare un'autonomia legittima a partire da Dio dell'essere creato accanto all'essere di Dio stesso».⁸

1. *La doppia formula del fondamento esteriore e interiore*

Tuttavia, la nuova prospettiva di Barth, nel passaggio dalla dialettica all'analogia, non implica una rinuncia ai suoi principi teologici di fondo. Dall'inizio della sua

⁵ K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik III. Die Lehre von der Schöpfung*, 1-4, Evangelischer Verlag, Zürich 1945-1951. Qui ci riferiremo in forma abbreviata alla prima parte del terzo volume (KD III/1), il quale è preceduto dal primo sulla dottrina della parola di Dio come prolegomeno di una dogmatica ecclesiale (diviso in due parti), e dal secondo che tratta della dottrina su Dio (anch'esso in due parti). Il quarto volume, inconcluso, versa sulla dottrina della riconciliazione, e ha, come il terzo, quattro parti, con una suddivisa in due. Sono quindi tredici volumi, pubblicati tra il 1932 e il 1967, per un totale di più di novemila trecento pagine. Come è saputo, Barth abbandonò l'idea di un quinto volume sulla dottrina della redenzione (termine che, per lui, indicava il compimento escatologico finale). Per una descrizione dell'intero progetto appoggiata a testi dello stesso Barth, cfr. BUSCH, *Karl Barth. Biografia*, 185-192; per un'introduzione all'insieme di questa magna opera, cfr. G. W. BROMLEY, *Introduction to the Theology of Karl Barth*, T&T Clark, Edinburgh 1979.

⁶ Cfr. KD III/3, *Vorwort*, v; citato in BOUILLARD, *Karl Barth*, II, 165. Per una descrizione del contesto biografico dell'elaborazione di questa parte della sua *Dogmatica*, cfr. BUSCH, *Karl Barth. Biografia*, 280-282.

⁷ Un recente studio sulla dottrina della creazione in Barth, breve e con abbondante bibliografia, è quello di A. K. GABRIEL, *Barth's Doctrine of Creation: Creation, Nature, Jesus, and the Trinity*, Cascade Books, Eugene (OR) 2014, che analizza soprattutto le critiche rivolte a Barth in ambito protestante; vedi anche G. WENZ, *Barths Schöpfungstheologie*, in *Schöpfung. Protologische Fallstudien*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013, 242-264. Altri studi meno recenti ma significativi sono: R. PRENTER, *Die Einheit von Schöpfung und Erlösung zur Schöpfungslehre Karl Barths*, «Theologische Zeitschrift» 2 (1946) 161-182; G. C. BERKOUWER, *The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1956, 52-88; C. BROWN, *Karl Barth's Doctrine of the Creation*, «The Churchman» 76 (1962) 99-105; J. F. KONRAD, *Abbild und Ziel der Schöpfung*, Möhr, Tübingen 1962; H. A. MEYNELL, *Grace versus Nature. Studies in Karl Barth's Church Dogmatics*, Sheed and Ward, London-Melbourne 1965, 76-142; H. E. MERTENS, *Karl Barth's Teaching on Creation*, «Louvain Studies» 10 (1985) 341-353. Sul concetto di alleanza in Barth, si veda J. L. SCOTT, *The Covenant in the Theology of Karl Barth*, «Scottish Journal of Theology» 17 (1964) 182-198.

⁸ W. PANNENBERG, *Storia e problemi della teologia evangelica contemporanea in Germania. Da Schleiernmacher fino a Barth e Tillich*, Queriniana, Brescia 2000, 230. Quest'opera offre un utile inquadramento storico della teologia di Barth, cfr. specialmente 221-258, 315-331.

esposizione, insisterà nel fatto che la creazione è innanzitutto un articolo di fede, il primo del credo, tanto come gli altri due, dai quali non si deve slegare. Barth non ha mai rinunciato a mettere al primo posto il principio secondo il quale Dio si è dato a conoscere a noi in Gesù Cristo, e pertanto lo si può conoscere solo nella misura in cui si è rivelato nella storia. Quindi, che ci sia stata la creazione, come anche la riconciliazione e ci sarà anche la consumazione finale, lo sappiamo perché svelato da Dio.⁹ La connessione della creazione con il mistero di Gesù Cristo non è solo noetica, ma ha anche un fondamento ontico.¹⁰

Proprio per questo motivo, acquista un valore programmatico la costante messa in relazione delle categorie di creazione ed alleanza, che impregna l'esposizione del primo articolo del credo, soprattutto in questa prima parte del volume, che qui prendiamo in considerazione. «Lo scopo e quindi il senso della creazione è quello di rendere possibile la storia dell'alleanza di Dio con l'uomo, che ha il suo inizio, il suo centro e il suo culmine in Gesù Cristo. La storia di quest'alleanza è il fine della creazione così come la creazione stessa è l'inizio di questa storia».¹¹ Questa relazione viene formalizzata con una formula bimembre: "la creazione come fondamento esterno dell'alleanza" (*Die Schöpfung als äußerer Grund des Bundes*); "l'alleanza come fondamento interno della creazione" (*Der Bund als innerer Grund der Schöpfung*). Secondo Barth, ciascuna è l'espressione teologica riassuntiva del contenuto, rispettivamente, del primo e del secondo racconto del-

⁹ „Die Einsicht, daß der Mensch sein Dasein und Sosein mit aller von Gott verschiedenen Wirklichkeit zusammen der Schöpfung Gottes zu verdanken hat, vollzieht sich allein im Empfang und in der Beantwortung des göttlichen Selbstzeugnisses, d. h. allein im Glauben an Jesus Christus: in der Erkenntnis der in ihm verwirklichten Einheit von Schöpfer und Geschöpf und in dem durch ihn vermittelten Leben in der Gegenwart, unter dem Recht und in der Erfahrung der Gute des Schöpfers seinem Geschöpf gegenüber [...]. Die Lehre von der Schöpfung ist nicht weniger als der ganze übrige Inhalt des christlichen Bekenntnisses Glaubensartikel“ (KD III/1, 1). „Man hätte der ganzen antiken und modernen Weltwissenschaft gegenüber zuerst so argumentieren müssen: Ist die Welt nicht von Gott geschaffen, so ist sie nicht. Erkennen wir sie nicht als von Gott geschaffen, so erkennen wir nicht, dass sie ist. Daß sie von Gott geschaffen ist, erkennen wir aber nur auf Grund von Gottes Selbstzeugnis und also im Glauben. Also erkennen wir nur im Glauben, daß die Welt ist“ (KD III/1, 5).

¹⁰ „Nur von dem noetischen Zusammenhang haben wir ja gesprochen: nur davon, daß die Wirklichkeit der Schöpfung in der Person Jesu Christi erkannt, und zwar in ihr allein klar und gewiß erkannt wird. Wo nun ein solcher echter noetische Zusammenhang besteht, da kann man immer damit rechnen, daß er ontischen Grund hat. Dies ist auch hier der Fall. Jesus Christus ist darum das Wort, durch das uns die Erkenntnis der Schöpfung vermittelt wird, weil er das Wort ist, durch das Gott die Schöpfung vollzogen hat und durch das er sie fort und fort erhält und regiert [...]. Wir haben festgestellt, daß Jesus Christus, unter allen Gesichtspunkten betrachtet, geradezu der Schlüssel zum Geheimnis der Schöpfung ist. Damit wird es nun aber wirklich klar, daß die Erkenntnis der Schöpfung, des Schöpfers und des Geschöpfes eine Glaubenserkenntnis, und daß die christliche Lehre auch in diesem Punkt Glaubenslehre ist“ (KD III/1, 29-30). „So bildet es im Glaubensbekenntnis keinen Fremdkörper, kein bloßes Prolegomenon [...]. Wir holen mit dem Aufweis des noetischen Zusammenhangs zwischen Jesus Christus und der Schöpfung etwas nach, was nicht nur in der neueren, sondern auch in der älteren Theologie merkwürdigerweise übersehen und versäumt, jedenfalls nicht präzise entwickelt worden ist. Das ist darum merkwürdig, weil man jedenfalls in der älteren Theologie um den ontischen Grund dieses Zusammenhangs, auf den wir später zu sprechen kommen, nämlich um die große Wahrheit von Joh. I, 3 usw.: daß Gott ‚in ihm‘, in Jesus Christus, alle Dinge erschaffen hat, sehr wohl wußte und sie wenigstens teilweise auch gebührend zu Ehren brachte“ (KD III/1, 30-31).

¹¹ KD III/1, 44.

la Genesi, e dunque alla spiegazione del loro significato dedica la maggior parte delle sue riflessioni.¹²

La creazione è da considerarsi l'azione divina di porre una realtà diversa da lui, e pertanto è un evento libero. Proprio per questo motivo, la completa dipendenza da Dio, «non c'è una ragione intrinseca per l'esistenza e la natura della creatura, neanche una teleologia indipendente della creatura, introdotta con la sua creazione e fatta sua propria».¹³ Il suo destino giace completamente in ciò a cui il suo Creatore, come suo intercessore sollecito, l'ha destinato. Questo fine che Dio liberamente ha voluto, secondo la Scrittura, non è altro che il suo progetto di far partecipe la creatura del suo amore, di stabilire un'alleanza. Pertanto, se creazione e alleanza non si identificano, tuttavia è chiaro che «l'alleanza è il fine della creazione, e la creazione è la via verso l'alleanza».¹⁴ Così mentre l'alleanza è allora fondamento interno della creazione, cioè la ragione profonda dell'esistenza della creatura, non si può dire lo stesso della creazione rispetto all'alleanza; l'unica ragione intrinseca dell'alleanza non può che essere, infatti, l'amore libero di Dio, o più precisamente, «l'eterna alleanza che Dio in sé stesso ha decretato come l'alleanza del Padre col suo Figlio come Signore e portatore della natura umana, e in tale misura il rappresentante di tutta la creazione. La creazione è il fondamento esterno – e solamente esterno – dell'alleanza».¹⁵

Tanti elementi del primo racconto genesiaco mostrano, nell'ottica di Barth, questo principio fondamentale: la creazione del cosmo come preparazione per la formazione dell'essere umano; la creazione di quest'ultimo come uomo e donna; il riposo divino del settimo giorno; in definitiva, «la creaturalità, e quindi la creazione, è il fondamento esterno dell'alleanza di grazia nella quale l'amore di Dio per l'uomo si muove verso il suo compimento. In questa teleologia l'ha presentata il primo testo biblico della creazione»,¹⁶ il cui contenuto può riassumersi secondo Barth in questo modo: «La creazione è una lunga preparazione, e pertanto l'essere e l'esistenza della creatura è una lunga disposizione per ciò che Dio intenderà fare

¹² Queste formule sono i titoli sotto i quali Barth studia, rispettivamente, il primo e il secondo racconto della Genesi; cfr. KD III/1, 103ss. e 258ss. Come è saputo, la formula di Barth si trova in relazione con la comprensione storico-salvifica della creazione nell'Antico Testamento sviluppata da G. von Rad, senza che sappiamo esattamente se ci sia stato un influsso dell'uno sull'altro in questa questione. Brueggemann considera «verosimile che il giudizio di von Rad, a questo riguardo, fosse informato dalle critiche di Barth contro la "teologia naturale"» (W. BRUEGGEMANN, *Teologia dell'Antico Testamento. Testimonianza, dibattito, perorazione*, Queriniana, Brescia 2002, 58-59). Questo autore offre un breve e aggiornato *status quaestionis* sulle interpretazioni posteriori della creazione nell'Antico Testamento (Westermann, Schmid, Anderson, ecc.), facendo anche notare il cambio di prospettiva dello stesso von Rad nel suo studio di maturità sulla sapienza d'Israele: cfr. *ibidem*, 216-223. Su questo si veda anche A. CORDOVILLA, *La creación como alianza de Dios con toda la humanidad. La creación obra conjunta del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo*, «Revista Catalana de Teología» 39 (2014) 537-559, qui 538-542; mi permetto inoltre di rimandare ai miei studi citati prima, concretamente SANZ, *La relación*, 31-38 e 205-259.

¹³ KD III/1, 103.

¹⁴ KD III/1, 106.

¹⁵ KD III/1, 107.

¹⁶ *Ibidem*, 248.

con essa nella storia dell'alleanza. La sua natura non è altro che il suo allestimento per la grazia. La sua creaturalità è pura promessa, aspettazione e profezia di ciò che nella sua grazia, nell'esecuzione della volontà del suo eterno amore, [...] Dio progetta per l'uomo».¹⁷

Nel prendere in considerazione il secondo racconto della Genesi, Barth spiegherà il significato della seconda parte della sua formulazione. La creatura non esiste per caso, ma come frutto di un preciso progetto e con uno scopo: l'alleanza, che è pertanto ragione intrinseca e non estrinseca della creazione. «L'alleanza è il fondamento interno della creazione. Non è certamente il suo fondamento esterno. Il suo fondamento esterno è la sapienza e l'onnipotenza di Dio, che è sicuro di sé come Creatore perché lui è il Dio che nella creazione del mondo e dell'uomo, nella posizione del presupposto dell'alleanza, nella preparazione della creatura per la sua grazia, non è mai disorientato rispetto alle giuste vie e mezzi, ma colui la cui Parola è sufficiente a dare l'essere e l'esistenza alla creatura come l'oggetto del suo amore e come partner della sua alleanza [...]. Se la creazione era il fondamento esterno dell'alleanza, quest'ultima era il fondamento interno della prima. Se la creazione era il presupposto formale dell'alleanza, questa era il presupposto materiale di quella. Se la creazione ha la precedenza storicamente, l'alleanza precede nella sostanza».¹⁸

È interessante vedere allora che l'alleanza non può essere considerata come un'aggiunta posteriore alla realizzazione della creazione, ma caratterizza l'essere stesso della creatura. Pertanto, l'interesse principale ora «non è come la creazione promette, proclama e profetizza l'alleanza, ma come la prefigura e in certa misura la anticipa, senza essere identica ad essa; non come la creazione prepara l'alleanza, ma come facendo così è già in sé stessa ormai un segno unico dell'alleanza, un vero sacramento; non Gesù Cristo come fine, ma Gesù Cristo come l'inizio della creazione».¹⁹

Barth vede nei diversi elementi della storia del paradiso in Gn 2 (la collocazione di Adamo nel giardino, il significato dei due alberi, la formazione della donna dalla costola dell'uomo), delle prefigurazioni dell'alleanza come ragione interna della creazione, come cioè «la preparazione della sua natura per la grazia di Dio, il fondamento, nascosto nella sua esistenza creaturale, del divino compiacimento misericordioso in lui è il segreto di Dio».²⁰ In modo particolare, la questione della differenza sessuale fra maschio e femmina e la loro chiamata all'amore reciproco, che già in alcuni testi dell'Antico Testamento era stata considerata come immagine del rapporto fra Dio e il suo popolo,²¹ è vista da Barth, seguendo la

¹⁷ *Ibidem*, 261.

¹⁸ *Ibidem*, 261-262.

¹⁹ *Ibidem*, 262-263.

²⁰ KD III/1, 337.

²¹ „Jahve der Mann, Israel die Frau – Jahve Israels Mann, Israel Jahves Frau gar nicht stark genug beachten und empfinden können“ (KD III/1, 363).

pericope paolina della Lettera agli Efesini (5,22ss.), alla luce del mistero di Cristo e della Chiesa. Così, alla fine del suo commento del capitolo secondo della Genesi, Barth afferma che «Gesù Cristo e la sua Chiesa sono il fondamento interno della creazione»,²² rendendo esplicito in questo modo il carattere cristocentrico della formula che stiamo analizzando.

2. *Il sì del Creatore alla sua creazione, fondato nel cristocentrismo*

È precisamente il radicale cristocentrismo di Barth che fonda le ultime e importanti riflessioni che, come conseguenza dell'analisi previa, chiudono la prima parte del terzo volume, e che possono riassumersi nella triplice affermazione che la creazione è manifestazione del sì divino come beneficio, come attualizzazione e come giustificazione, avendo tutte e tre come sottofondo il principio della relazione tra creazione e alleanza.

«La creazione si deve intendere come un atto della divina *gratia, misericordia, bonitas*. Questa affermazione [...] è di essenziale importanza se è riferita al carattere proprio della creazione in virtù della sua connessione con l'alleanza. Il processo il cui preciso scopo, come abbiamo imparato dalla testimonianza biblica della creazione, è la storia della salvezza che culmina in Gesù Cristo, non può in sé stesso essere ostile o indifferente, ma può essere solo un beneficio e può essere solo inteso come tale. Dio come Creatore non ha detto No, né Sì e No, ma Sì a ciò che lui ha creato». ²³ Pertanto, secondo Barth, che la creazione sia pura benedizione divina lo si può affermare solo se la si vede in stretta relazione con l'alleanza, come si può dedurre, *a contrario*, dalla posizione di Marcione, o in generale dello gnosticismo, che oppone la redenzione alla creazione. «Dove l'alleanza non è più vista nella creazione, o la creazione non è più vista nell'alleanza, l'affermazione che la creazione è un beneficio non può essere sostenuta». ²⁴

Questo nesso è precisamente ciò che distingue il cristianesimo da qualsiasi altra visione religiosa, filosofica o scientifica. La dottrina cristiana della creazione è fondata esclusivamente nella rivelazione divina, e questa non è solo una questione formale, ma anche materiale; non è solo noetica, ma anche ontica. «Non ci può essere un equivalente filosofico a questo fondamento [...]. L'affermazione o ha questo fondamento o non ce l'ha in assoluto [...]. Su qualsiasi altro fondamento un futuro schema di pensiero è condannato logicamente a finire con Marcione e Schopenhauer». ²⁵ Pertanto, «la dottrina cristiana della creazione deve proseguire la sua propria strada secondo il suo particolare fondamento epistemologico e oggetto, e indipendentemente da qualsiasi sistema filosofico già stabilito o futuro». ²⁶

²² KD III/1, 369.

²³ *Ibidem*, 378.

²⁴ *Ibidem*, 382.

²⁵ *Ibidem*, 392.

²⁶ KD III/1, 393.

Barth è conseguente con questo principio quando, parlando della realtà della creazione come esistente, afferma senza ombra di dubbio che ogni coscienza di Dio e del nostro essere sue creature proviene esclusivamente dalla rivelazione divina. In altre parole, sapere che esistiamo è frutto della parola di Dio: «Dobbiamo sentirci dire dal nostro Creatore che noi e tutto ciò che esiste fuori di noi siamo Sue creature. Allora in questa assicurata ricognizione possiamo e dobbiamo e vogliamo dire anche che noi siamo, che qualcosa è». ²⁷

Tutto ciò è dovuto, come detto prima, a che questa rivelazione non è una mera informazione del fatto che Dio ci ha creato. Essa include l'alleanza, e così «coglie l'esistenza del Creatore e la conoscenza della sua creatura nel fatto che il Creatore è grazioso rispetto alla sua creatura. Essa vede anche questo elemento della saggezza della creazione nel fatto dell'alleanza che è il fondamento e il fine della creazione; in Gesù Cristo, 'per mezzo del quale' il Creatore esistente ha creato una creatura veramente esistente. In lui la creazione è attualizzazione. In lui è riconoscibile in quanto tale». ²⁸

Il sì divino alla creazione implica che l'essere creato non è neutrale, ma buono, che è affermato e non negato, che è eletto e non rifiutato, e pertanto non è solo attualizzazione, ma implica anche giustificazione. Qui la riflessione entra nella dimensione della negatività che accompagna la vita della creatura. Nonostante il sì divino, Barth sostiene che «quando con il Creatore la realtà del mondo creato è anche rivelata a lui, lui necessariamente vede che, in comparazione con la bontà del Creatore, il mondo non è buono, e lui non può convincentemente chiudere gli occhi ai suoi paradossi, enigmi e contraddizioni». ²⁹ Il nesso fra creazione e alleanza serve allora anche per illuminare questa dimensione. Infatti, se l'esistenza umana comporta necessariamente miseria e negatività, il mistero di Cristo getta la luce che rivela il vero segreto divino nascosto nella creazione. «Dio ha creato l'uomo per elevarlo nel suo proprio Figlio alla comunione con Sé. Questo è il significato positivo dell'esistenza umana e di ogni esistenza. Ma questa elevazione presuppone una miseria, umana e di ogni esistenza, che il Suo proprio Figlio parteciperà e supporterà. Questo è il significato negativo della creazione. Dal momento che tutto è creato per Gesù Cristo e la sua morte e risurrezione, proprio dall'inizio tutto deve stare sotto questa duplice e contraddittoria determinazione». ³⁰ Così, «il segreto, il senso e il fine della creazione è che essa rivela, o che in essa è rivelata, l'alleanza e la comunione tra Dio e l'uomo, e pertanto il compimento dell'essere come un tutto, che è così serio e di così vasta portata che la Parola per mezzo della quale Dio creò tutte le cose, anzi lo stesso Dio, diventa

²⁷ *Ibidem*, 397. „Wir heben hervor: Diese Erkenntnis geschöpflicher Existenz beruht ganz und ausschließlich auf Gottes Selbstkundgebung und Offenbarung“ (KD III/1, 400). „Das Geschöpf ist. Wir sagen das daraufhin, daß Gott ist und daß uns eben durch Gott gesagt ist, daß er und auch es ist. Gott ist wirklich. Seine Schöpfung ist Verwirklichung. So ist auch sein Geschöpf wirklich“ (KD III/1, 401).

²⁸ *Ibidem*, 417-418.

²⁹ *Ibidem*, 427.

³⁰ *Ibidem*, 430.

una delle sue creature [...]. Questo è ciò che ha avuto luogo in Gesù Cristo come senso e fine della creazione. L'umiliazione e esaltazione del Figlio di Dio è l'auto-rivelazione di Dio Creatore».³¹

Lo stesso Barth si rende conto delle difficoltà che tali affermazioni comportano, e si chiede: Non è questo una caduta nel dualismo? Non è una accettazione della insuperabilità dell'opposizione fra bene e male, fra affermazione e negazione? Tocchiamo qui il cuore del suo pensiero, che ammette che la misericordia divina assume questa polarità dentro di sé.³² E anche se, in ogni caso, Barth sostiene che la vittoria di Cristo scioglie ogni dualismo,³³ tuttavia, non può smettere di percepire un *ché* di negatività, di fragilità, nella creatura considerata in quanto tale: «Che sarebbe la creatura senza la confidenza che, per amore dell'alleanza, gli è permesso di esistere per l'alleanza e nell'alleanza, che è il fondamento interno e il senso della sua creazione? [...]. Questa è una cosa così grande e preziosa, che il miracolo della creazione può sembrare quasi sminuito dal miracolo della riconciliazione [...]. Dovrebbe la contraddizione dell'esistenza, il suo duplice aspetto, e pertanto l'imperfezione del mondo creato essere una parola finale? [...]. Questo non parla di un dualismo eterno. Parla di una realtà orientata dualmente, ma non di una realtà duplice [...]. In questo non è rivelato che Dio, nel disporre che suo Figlio fosse portatore dell'esistenza creata e la sua contraddizione, abbia voluto e compiuto allo stesso modo la sua umiliazione e la sua esaltazione, la sua morte e la sua risurrezione. Lui pronunciò il Sì e il No con enfasi diversi [...] Nella persona di Gesù Cristo, Dio ha condiviso il dolore e la morte della creazione non in modo definitivo, tantomeno eterno, ma solo in modo temporaneo».³⁴

In ogni caso, la riflessione di Barth sulla creazione, nel suo intimo rapporto con l'alleanza, porta in fin dei conti a considerare che la visione cristiana della creazione non è mai una visione neutra. Nonostante il fatto che la realtà creata sia sempre circondata e minacciata dal nulla, e dominata dal peccato e dalla morte, l'ultima parola è positiva e non negativa, e di questo il cristiano è chiamato a diventare testimone.³⁵

³¹ *Ibidem*, 431-432.

³² „Und das Alles nun eben nicht so, daß er ihm bloß überlegen gegenüberstand, daß es ihm bloß fremd und äußerlich war, sondern so, daß er in der ganzen Majestät seiner Gottheit an diesen Gegensätzen und ihrem Zusammenhang Anteil nahm – so, daß er sich in ewiger Barmherzigkeit diese Gegensätze innerlich sein, sie in sich selbst seinen Ursprung nehmen ließ“ (KD III/1, 436).

³³ Cfr. *ibidem*, 440-441.

³⁴ *Ibidem*, 438-439.

³⁵ „Es wird sich doch vom Nein des Pessimismus dadurch unterscheiden, daß es sich, jenem göttlichen Nein entsprechend, niemals gegen die Geschöpfungswelt als solche, sondern gegen das Nichts wendet, von dem diese umgeben und bedroht, gegen Sünde und Tod, von dem diese beherrscht ist [...] Der christliche Glaube weiß aber besser als aller Optimismus, daß das letzte Wort über die Geschöpfungswelt ein positives und nicht ein negatives ist“ (KD III/1, 442-443). „So sind wir nicht bloße Hörer der göttlichen Selbstkundgebung. So sind wir selber ihre Zeugen [...]. So ist es uns vor allem verboten, neutral zu denken und zu reden. Wie sollte das gerechtfertigte Geschöpf von etwas Anderem zu zeugen haben als eben von der göttlichen Rechtfertigung der Geschöpfung?“ (KD III/1, 445).

III. LA FORMULA SU CREAZIONE E ALLEANZA NEL DIALOGO DI HANS URS VON BALTHASAR CON LA TEOLOGIA DI BARTH (1951)

Come dicevamo all'inizio, tra i tentativi di dialogo da parte cattolica con la teologia di Barth, occupa un posto importante quello intrapreso da Balthasar, che nel 1951 pubblicò uno studio che ha esercitato un influsso notevole nella ricezione posteriore.³⁶

1. *Il passaggio dalla dialettica all'analogia*

Nel descrivere le motivazioni della scelta di Barth come interlocutore, in quanto rappresentante di un protestantesimo autentico, Balthasar si riferisce all'evoluzione del pensiero del teologo di Basilea «come il passaggio dalla dialettica del primo *Römerbrief* all'*analogia fidei* della sua *Dogmatica*, ma tenendo ben presente che lui rimane sempre fedele al suo principio, cioè produrre una teologia non dell'essere ma dell'eventualizzarsi».³⁷ Infatti, in una prima tappa, rappresentata dal suo commento alla Lettera ai Romani, Barth si servì in modo radicale del metodo di pensiero dialettico proprio dell'idealismo tedesco, e così «giunse a dissolvere ogni autentico rapporto tra Dio e la creatura, giunse ad un panenteismo di impronta puramente attualistica ed escatologica». Posteriormente però, «con la sua conversione all'analogia, alla fondamentale conciliabilità del divino e dell'umano in Gesù Cristo e, mediante lui, anche nel cristiano, nell'uomo, nella creazione, questa dialettica filosofica in quanto metodologia esclusiva della teologia venne superata e abbandonata».³⁸

³⁶ Ci serviamo qui dell'edizione in italiano dell'opera: H. U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, Jaca Book, Milano 1985. Su quest'importante opera e il suo influsso, cfr. DAHLKE, *Karl Barth*, 128-148; sul rapporto personale tra Balthasar e Barth, cfr. E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, 83-109; più ampiamente, vedi il recente studio di D. S. LONG, *Saving Karl Barth: Hans Urs von Balthasar's Preoccupation*, Fortress Press, Minneapolis 2014. Nella prefazione alla prima edizione del suo libro, Balthasar menziona altri tentativi che, da parte cattolica, l'hanno preceduto in questo dialogo con Barth (K. Adam, E. Peterson, G. Söhngen, ecc.), e segnala anche alcuni studi concreti, come quello di H. VOLK, *Die Kreaturauffassung bei Karl Barth*, C. J. Becker, Würzburg 1938 (cfr. BALTHASAR, *La teologia*, 13-14). Tuttavia, c'è da dire che si tratta di contributi precedenti la pubblicazione del volume sulla dottrina della creazione della *Dogmatica ecclesiale*. Sull'insieme di questi tentativi di dialogo prima dell'opera di Balthasar, cfr. DAHLKE, *Karl Barth*, 8-94.

³⁷ BALTHASAR, *La teologia*, 77; come è noto, il *Römerbrief* è il commento di Barth alla Lettera ai Romani, pubblicato nel 1919, paradigmatico del suo periodo dialettico, che ebbe una seconda edizione nel 1922 con profonde modifiche (cfr. K. BARTH, *L'epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1974). Analizzando la forma di pensiero del teologo calvinista, Balthasar trova illuminante il fatto che, a differenza della scolastica aristotelica, «Barth pensa dal punto di vista della massima realtà e tutto il resto ne è lo stadio preparatorio, potenza tendente alla propria realizzazione, o, per esprimerci con Kant: condizioni di possibilità» (BALTHASAR, *La teologia*, 209). Perciò, egli ha definito il suo pensiero come un 'universalismo intensivo', in quanto tutto si concentra nel punto di massima intensità: nel contatto fra Dio e l'uomo in Gesù Cristo (cfr. BALTHASAR, *La teologia*, 215). Così egli può, ad esempio, in modo significativo, nella sua dottrina su Dio, opporre al principio scolastico *operari sequitur esse*, la formula contrastante: *esse sequitur operari* (cfr. KD II/1,90-91).

³⁸ BALTHASAR, *La teologia*, 244. «Barth si distacca dall'attualismo puro (del *Römerbrief*) e si converte all'analogia, vale a dire a un rapporto limpido tra Dio e creatura» (BALTHASAR, *La teologia*, 242).

Tale evoluzione non avviene in modo improvviso, ma si realizza in modo lento, impercettibile, nei primi volumi della *Dogmatica ecclesiale*, mentre si può considerare ormai un passaggio definitivo nell'ultima parte della dottrina di Dio, là dove lo stesso Barth ammette che il concetto di analogia è inevitabile,³⁹ mentre poi si sviluppa come tema fondamentale nei volumi della dottrina della creazione.⁴⁰

Questa ammissione dell'analogia in nessun caso suppone una rinuncia al principio che Dio diventa accessibile all'uomo soltanto nella sua rivelazione. Per Barth non è pensabile un'altra via, ma poi – e qui Balthasar vede una svolta – il teologo di Basilea prenderà in considerazione la possibilità di una rivelazione di Dio nella creazione,⁴¹ sempre all'interno della rivelazione in Cristo.

Proprio in questo contesto diventa chiaro il rimprovero di Barth al cattolicesimo: il fatto di avere un principio diverso da Cristo stesso, la cosiddetta *analogia entis* come espressione di una teologia naturale. Secondo lui, se si ammette una precomprensione filosofica del rapporto fra Dio e la creatura, allora «la rivelazione di Dio in Gesù Cristo si presenta come il compimento di un senso e di una scienza già esistenti prima [...]. Cristo può essere ancora il compimento, anzi il superamento dell'ordine naturale (*gratia perficit et extollit naturam*), egli però non può essere il fondamento ultimo dell'intero ordinamento del mondo». ⁴² Per Barth l'*analogia entis* resterà sempre l'invenzione dell'anticristo, l'unico motivo per non diventare cattolico, perché significa impossessarsi di Dio.⁴³ Supporre che la ragione potrebbe esistere ed essere compresa senza la fede, come fa di continuo la teologia cattolica, non è solo assurdo, in quanto trascura l'ordine esistente in favore di una possibilità inesistente, ma è anche sacrilego, perché, sempre secondo lui, vuole mostrare un senso fuori della grazia di qualcosa che ha senso solo dentro di essa.⁴⁴

Anche se qui non si possono negare certe affinità con il fideismo dei tempi del Concilio Vaticano I,⁴⁵ Balthasar osserva che, in ogni caso, Barth non ha mai negato che ci sia una rivelazione di Dio nella natura. «Ha negato soltanto che questa rivelazione di Dio nella natura (ontica e noetica) sia una rivelazione 'naturale', vale a dire, inerente alla stessa natura come sua qualità, e non piuttosto una rivelazione 'soprannaturale', appunto divina. Dio non è mai e in nessun luogo un *apriori* naturale presente nella natura (sia nell'essere che nella conoscenza)». ⁴⁶

Pertanto, al posto dell'*analogia entis*, con l'oggetto di evitare i pericoli e abusi di appropriarsi di Dio, Barth propone l'*analogia fidei*. Anziché applicare il concet-

³⁹ Cfr. BALTHASAR, *La teologia*, 125.

⁴⁰ Cfr. *ibidem*, 123-124.

⁴¹ Cfr. *ibidem*, 102.

⁴² *Ibidem*, 53. C'è da aggiungere però che più avanti Balthasar mostrerà un testo dove Barth ammette in un certo senso l'assioma *gratia supponit naturam* di Tommaso: cfr. BALTHASAR, *La teologia*, 186.

⁴³ Cfr. *ibidem*, 63.

⁴⁴ Cfr. *ibidem*, 160.

⁴⁵ Cfr. *ibidem*, 157.

⁴⁶ *Ibidem*, 161.

to di essere sia a Dio che all'uomo – che non è solo mancanza di venerazione, ma anche sconveniente, perché cerca di anticipare una conoscenza di Dio che solo a Lui spetta di offrire –,⁴⁷ bisogna comprendere l'autorivelazione di Dio “muovendo dal punto in cui essa si esprime in maniera inequivoca e in cui ha il suo centro: a partire da Gesù Cristo”, che è il fondamento non solo noetico ma anche ontico. «Così l'incarnazione di Dio in Cristo presuppone l'ordine della creazione, che però non si identifica con essa. Quest'ordine della creazione esiste perché orientato e disposto in vista dell'ordine dell'incarnazione: esso perciò contiene immagini, per così dire analogie, strumenti, che in un senso vero sono delle premesse per l'incarnazione».⁴⁸ Nonostante tutte le riserve, alla fine bisogna ammettere che, in seno all'*analogia fidei*, è nata una *analogia entis*, perché, come sentenza Balthasar, «in definitiva il concetto di essere non può essere evitato in teologia».⁴⁹

Si trova qui il punto di aggancio del tentativo di dialogo ecumenico. Per il teologo di Lucerna ci sono due grandi gruppi di temi dogmatici: da una parte, le questioni riguardanti la creazione e la redenzione; dall'altra, le questioni sull'ecclesiologia e i sacramenti. Nel presente studio si occuperà solo del primo gruppo di temi, in quanto Barth fa dipendere da esso, come fondamento del secondo, la distanza tra cattolici e protestanti. Balthasar trova a questo proposito paradossale che, nel corso della sua evoluzione, Barth nel primo gruppo di temi si avvicina al cattolicesimo, mentre nel secondo si allontana.⁵⁰

2. La comprensione della formula su creazione e alleanza

Tale avvicinamento si rende possibile quando Barth comincia ad avere una idea più positiva della creazione, cosa che accade, secondo Balthasar, attorno al 1930.⁵¹ Questa idea positiva si riflette nel corposo volume terzo, diviso in quattro parti, della *Dogmatica ecclesiale*, tutto dedicato alla dottrina della creazione. È lì che si vede l'importanza della formula del rapporto tra creazione e alleanza, autentico principio di tutta la teologia barthiana della creazione, e che può essere accolto, con delle precisazioni, dalla teologia cattolica. Anche se Balthasar dedica solo un breve paragrafo esplicitamente a questa questione,⁵² in realtà i riferimenti ad essa pervadono l'intero studio. Vediamo dunque la sua descrizione di tale formula, i punti positivi e gli elementi critici che possono essere sollevati.

⁴⁷ Cfr. *ibidem*, 181; per Barth «il concetto di essere in mano al peccatore diventa strumento di disubbidienza» (BALTHASAR, *La teologia*, 181). In questo senso, è interessante notare questo lamento espresso da Balthasar in un altro momento: «Fu una sciagura che i riformatori abbiano voluto costruire la loro teologia su un nominalismo filosofico, allo stesso modo che era stata una sciagura e un errore l'opposizione nominalista a Tommaso in campo filosofico» (BALTHASAR, *La teologia*, 359).

⁴⁸ BALTHASAR, *La teologia*, 182.

⁴⁹ *Ibidem*, 183.

⁵⁰ Cfr. *ibidem*, 58-59.

⁵¹ Cfr. *ibidem*, 151.

⁵² Cfr. *ibidem*, 138-142.

Innanzitutto, la doppia formula del fondamento esteriore e interiore indica che esiste una chiara distinzione degli ordinamenti della creazione e dell'incarnazione e redenzione, o, con altre parole, che la grazia non è la natura, e che questa non esige in nessun modo la donazione di quella. «L'alleanza e la sua storia, secondo la conoscenza biblica, non (sono) affatto lo scopo della creazione in quanto tale, bensì il contenuto, reso possibile dalla creazione, dell'opera divina della riconciliazione, diversa dalla creazione».⁵³

Balthasar trova nel concetto di *presupposto* uno strumento utile di comprensione della formula, e legge così diversi paragrafi di Barth, nei quali la creatura e la sua natura sono visti come allestimento in vista della grazia, pura promessa, attesa e profezia di ciò che Dio nella sua grazia progetta di fare dell'uomo. Così, l'intera creazione si presenta come un grande simbolismo della grazia, la creazione è già essa stessa un singolare segno dell'alleanza, un vero sacramento.⁵⁴ C'è un rapporto reciproco, che consiste nel fatto che mentre la creazione è il fondamento esterno, la riconciliazione è il fondamento interno. È vero che la creazione è fondata in Cristo, e al contempo essa non è l'ordinamento dell'incarnazione, ma il suo presupposto.⁵⁵

Il punto di partenza è, quindi, la creazione in Cristo, e tutto ciò che la creatura è, anche nella sua dimensione naturale, va compreso a partire da qui. Balthasar osserva come questa sia una forma di pensiero diversa dal tomismo, ma sottolinea comunque che all'interno di questa visione si afferma la necessaria distinzione degli ordini. «La creazione non è una parte costitutiva, interna, ma il 'fondamento esterno' dell'ordine dell'incarnazione; la 'proprietà' che si compie a partire da quest'ordine non può in alcun modo eliminare la verità dell'ordine della creazione».⁵⁶ Nel cercare di stabilire le priorità in questa relazione si deve tener presente che «tra i due ordini (creazione e incarnazione) non si ha semplicemente una priorità del secondo, e neppure una indissolubile 'priorità reciproca', ma un ordine articolato, in quanto la creazione è il fondamento esterno dell'alleanza, e l'alleanza è il fondamento interno della creazione. Che quindi l'alleanza è certamente il fondamento e lo scopo della creazione, ma non semplicemente la sua forma e il suo contenuto. Se è vero che le immagini della creazione soltanto nella storia dell'incarnazione vengono propriamente elevate a immagini eloquenti, non si può però dire che esse, nella loro potenzialità, siano destituite di valore figurativo».⁵⁷

⁵³ *Ibidem*, 140.

⁵⁴ Cfr. BALTHASAR, *La teologia*, 141. Si riferisce concretamente a KD III/1, 261-263, che abbiamo già riportato nella parte su Barth.

⁵⁵ Cfr. *ibidem*, 143-144.

⁵⁶ *Ibidem*, 149.

⁵⁷ *Ibidem*, 184. Nella pagina seguente, Balthasar riporta alcuni testi della seconda parte del volume terzo di Barth, dove si afferma che l'essere capace di alleanza (*bündnisfähig*) dell'uomo, il retto orientamento e il carattere strumentale della sua creazione non erano in alcun modo una sua proprietà

3. *La critica al restringimento cristologico barthiano*

Con il concetto di presupposto, di origine idealistica, Barth sta semplicemente cercando di esprimere il dato rivelato del *prius* di Cristo rispetto alla creazione e alla caduta. È proprio da qui che prende lo spunto la critica di Balthasar, il quale sostiene che questa priorità di Cristo «non esige affatto necessariamente che l'intera opera della creazione venga compressa con tanta meticolosità in uno schema cristologico. Il restringimento è venuto in chiaro nel punto in cui dovemmo costatare che Barth non permette, non lascia aperto, tra la creazione e l'alleanza, tutto lo spazio necessario, non permette la richiesta ampiezza di tensione, il libero respiro, là dove dovemmo costatare che il *prius* della posizione non viene fatto valere nella sua autonomia relativa eppure reale». ⁵⁸

Balthasar riconosce l'impegno di Barth per elaborare una dottrina della creazione nella sua sfera propria, ma denuncia ugualmente che «ogniqualevolta si accinge ad esporre la natura propria di una funzione antropologica o genericamente cosmologica, il suo oggetto cade su un piano inclinato su cui non ci si può arrestare fino a quando il senso ricercato non solo viene ricondotto alla sua radice cristologica, ma da essa viene anche dedotto e illuminato». ⁵⁹

Questo fenomeno è descritto da Balthasar come *restringimento cristologico*, perché sembra di costringere i fatti in un quadro aprioristico, cosa che agli occhi del cattolico caratterizza l'autentica atmosfera protestante, in modo tale che «costituisce una chiusura di possibili vie di uscita (per Dio). Se è vero che Cristo è il *prius* della natura, allora egli è anche il *prius* del peccato, allora la sua croce non è propriamente condizionata dal peccato, ma dalla sua autoalienazione, decisa dall'eternità». ⁶⁰ Conviene incidentalmente segnalare che, dopo questa critica, espressa comunque con tutta limpidezza, e nonostante l'apprezzamento di Barth nei confronti dell'opera balthasariana, purtroppo i rapporti cordiali fra i due teologi cominciarono progressivamente a raffreddarsi. ⁶¹

naturale, bensì un'adeguazione ai piani di Dio, che si manifesta a partire da Dio stesso (cfr. KD III/2, 267-268).

⁵⁸ *Ibidem*, 259.

⁵⁹ BALTHASAR, *La teologia*, 260.

⁶⁰ *Ibidem*, 261. Ciò può essere visto in relazione con il fatto che «era opinione anche di Karl Barth che la natura umana, al momento della creazione, fosse stata separata dal caos a opera di Dio e, quindi, fosse in sé buona e non caotica, ma che tuttavia per parte sua fosse interamente abbandonata al caos e al suo *potere* e potesse sperare di venire liberata soltanto dalla grazia sicura di Dio» (BALTHASAR, *La teologia*, 381).

⁶¹ L'apprezzamento di Barth si legge, ad esempio, in un testo della KD dove riferisce che nel 1951 appariva «il noto libro, che Hans Urs von Balthasar mi ha dedicato, nel quale io scopro che in ciò che concerne lo sforzo di concentrazione su Gesù Cristo, vale a dire sulla nozione stessa della realtà cristiana, quale io mi propongo di elaborare nella Dogmatica ecclesiale sono incomparabilmente compreso meglio che nella maggior parte dei volumi di tutta la piccola biblioteca che si è costituita attorno al mio nome» (KD IV/1, 858; citato e tradotto in BUSCH, *Karl Barth*, 332). «Siccome però von Balthasar non si limitava ad approvare questo cristocentrismo, ma anche lamentava una certa 'stretta cristologica', Barth da allora incominciò ad essere riservato anche nei suoi confronti» (BUSCH, *Karl Barth*, 332; cfr. *ibidem*, 341). Questo punto è ulteriormente spiegato in DAHLKE, *Karl Barth*, 148-155; si veda

Infatti, Balthasar osserva che qui si conserva una sorta di ambiguità dialettica, ereditata dal primo periodo di Barth, in quanto, da un lato, presenta la creazione come realtà luminosa, fondata da Dio; e, dall'altro, non può fare a meno di rappresentarla, nella sua creaturalità, come abbandonata e sottoposta al caos.⁶² Tuttavia, si intravede uno spiraglio per l'intesa, in quanto qui si può riconoscere come «Barth, muovendo da un concetto dialettico di natura, impraticabile perché annullantesi, tende sempre più chiaramente verso un concetto di natura non dialettico, e ciononostante, esclusivamente teologico, come si è detto nel capitolo *Creazione ed alleanza*».⁶³

4. *La proposta di un cristocentrismo cattolico*

Come si è potuto apprezzare, Balthasar vede in stretta relazione il cristocentrismo di Barth, nella sua formulazione del rapporto fra creazione e alleanza, con la questione teologica del rapporto fra natura e grazia. L'ultima parte dello studio, si potrebbe dire, è rivolta a rispondere a questa domanda: può la teologia cattolica accogliere il cristocentrismo e la formula su creazione e alleanza, senza rinunciare alla distinzione classica fra natura e grazia? Nel cercare di offrire una risposta, Balthasar si collocherà, per così dire, in un punto intermedio tra la tradizione scolastica della natura pura, di una parte della teologia cattolica, e il cristocentrismo di Barth, in linea con gli autori cattolici a lui contemporanei che, da diversi punti di vista, hanno accolto alcuni elementi di questo cristocentrismo.

Balthasar è d'accordo con la distinzione degli ordini: «l'ordine della creazione però nella sua totalità non può essere dedotto dall'origine della rivelazione, allo stesso modo che non può essere dedotto dalla grazia. La grazia è tale per una natura e in una natura». Al contempo, bisogna riconoscere che «in quanto la grazia viene effusa e raggiunge la natura, quest'ultima è altresì una natura graziata e quindi tradotta».⁶⁴ Non c'è pericolo qui, secondo Balthasar, di vedere la ragione sommersa dalla fede. «La priorità della ragione rispetto alla fede, e quindi la verità dei *praeambula fidei*, sussiste, alla stessa maniera che l'ordine della creazione precede quello della redenzione, il primo Adamo rimane appunto il primo, e il

anche lo studio già citato di LONG, *Saving Karl Barth*. Sulla proposta balthasariana di un cristocentrismo in dialogo con Barth, più ampiamente, si veda A. CORDOVILLA, *Gramática de la Encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*, Upco, Madrid 2004, 247-264.

⁶² Cfr. BALTHASAR, *La teologia*, 262.

⁶³ *Ibidem*, 284.

⁶⁴ BALTHASAR, *La teologia*, 299. «Ciò che si pensava di aver delimitato come natura (pura) rispetto alla grazia, rimaneva pur sempre, a qualsiasi grado, più fine o più rozzo, di astrazione, la natura concreta, segnata e caratterizzata in tutte le direzioni dalla grazia, per cui se, invece che in maniera puramente formale, si parlava in maniera materiale, questo discorso era destinato a sfociare nella tensione tra creazione e alleanza, descritta da Karl Barth e sussistente all'interno del concreto ordine universale della grazia, a sfociare cioè nell'antica tensione patristico-scolastica tra *natura* e *gratia*, che dal punto di vista teologico è pienamente in grado di caratterizzare la distanza creaturale dal dono di grazia ricevuto» (BALTHASAR, *La teologia*, 308-309).

secondo il secondo. Ma più profonda di questa priorità autentica e permanente è l'altra; che il primo Adamo sia stato misteriosamente fondato nel secondo e creato in vista di esso». ⁶⁵

Se si riconoscono entrambe le esigenze, allora la problematica contro l'*analogia entis* dovrebbe essere superata. Infatti, «là dove esiste accordo sul *prius* assoluto dell'ordine della grazia rispetto a quello della natura (*in ordine intentionis*) e sul *prius* relativo dell'ordine della creazione rispetto a quello della grazia (*in ordine executionis*), all'interno del *prius* onnicomprensivo della rivelazione e della fede si può e si deve ammettere anche un tendere relativo della visione da Adamo a Cristo e dalla ragione creata fino alla fede dell'alleanza». ⁶⁶

La conclusione pertanto è chiara: le tesi esposte da Barth come fondamentali della sua dogmatica non sono specificamente protestanti, giacché sono fatte proprie da diversi autori cattolici contemporanei, ⁶⁷ in quanto costituiscono un ritorno a tesi patristiche e della grande scolastica. ⁶⁸ Ad esempio, nel parlare della questione dell'unico fine soprannaturale dell'uomo, afferma come alcuni teologi del momento sostengono che «tutti gli atti, tendenti al fine soprannaturale dell'uomo, sono inseriti nell'ordine finale divino in virtù di una grazia che li eleva e li sostiene. Anche qui viene ripresa una tesi fondamentale di Barth». ⁶⁹ Così, «le citazioni addotte hanno dimostrato, almeno per accenni, che è possibile giustificare un cristocentrismo con la stessa radicalità di Barth, senza però finire in una "strettoia"». ⁷⁰ Infatti, «il modo con cui Barth considera, a partire da Cristo, la rivelazione di Dio nella creazione, include l'*analogia entis* come *analogia fidei*, e il modo in cui gli autori cattolici citati comprendono il cristocentrismo del piano cosmico divino permette all'*analogia entis* di acquistare la sua concretezza soltanto all'interno della più vasta *analogia fidei* (in senso lato)». ⁷¹

Riprendendo un punto prima enunciato, possiamo dire che Balthasar ha voluto mostrare che il gruppo di problemi qui trattati (riguardo la creazione e la redenzione) non condiziona le differenze sull'altro gruppo di problemi (riguardo i sacramenti e l'ecclesiologia) che sono l'ostacolo per l'unità. Su questo punto, le divergenze non sono maggiori rispetto a quelle che all'interno del protestantesimo esistono, ad esempio, tra Barth e Brunner, o, all'interno del cattolicesimo, nell'interpretazione del Vaticano I, nella dottrina della grazia o nella cristologia. ⁷² Pertanto, «non si dovrebbe però continuare a giustificare questa divergenza

⁶⁵ *Ibidem*, 378.

⁶⁶ *Ibidem*, 323; cfr. *ibidem*, 408.

⁶⁷ Cfr. *ibidem*, 348. Balthasar considera le idee di tanti autori, come Guardini o Schmaus (cfr. *ibidem*, 351 ss.), ma anche prima de Lubac e Rahner (cfr. *ibidem*, 312-323), per citare solo alcuni.

⁶⁸ Cfr. *ibidem*, 387.

⁶⁹ *Ibidem*, 376.

⁷⁰ *Ibidem*, 387.

⁷¹ BALTHASAR, *La teologia*, 406.

⁷² Cfr. *ibidem*, 405.

sulle decisioni prese trattando della creazione e dell'alleanza».73 Secondo Balthasar, nella formulazione del fondamento interno ed esterno, vengono rispettate le esigenze della chiesa riguardo il «riconoscimento di un autentico ordine della natura e della ragione, relativamente indipendente dall'ordine della grazia e di una vera, se pur relativa, priorità del secondo rispetto al primo. Quest'esigenza è perfettamente rispettata anche dai pensatori, che vedono nella grazia il principio e il fine della creazione. Si può benissimo ribadire insieme che il fine della natura è la grazia e che esiste una vera priorità della natura rispetto alla grazia».74

* * *

Nella prefazione alla seconda edizione, Balthasar fa riferimento a due importanti opere sulla teologia di Barth che furono scritte dopo la prima edizione della sua, concretamente quelle di Bouillard e Küng. Rispetto al primo, afferma che «nell'analisi particolareggiata e nella critica accurata della teologia di Barth Bouillard è andato molto più avanti di me», avendo elaborato più decisamente alcuni aspetti; «ma nelle conclusioni ultime, per quanto riguarda le posizioni di teologia fondamentale, ci sentiamo d'accordo».75 Accostiamoci allora a questa opera.

IV. LO STUDIO DI HENRI BOUILLARD SULLA TEOLOGIA DI KARL BARTH (1957)

Nello stesso anno in cui uscirà il libro di Küng, vede la luce in Francia, nella collana *Théologie*, pubblicata sotto la direzione della facoltà di teologia di Lyon-Fourvière, una monografia in tre volumi sul pensiero di Barth, opera di H. Bouillard,⁷⁶ il quale aveva inaugurato detta collana tredici anni prima con il suo primo studio dottorale sulla conversione e la grazia in Tommaso d'Aquino, considerato esempio di un nuovo modo di impostare la teologia (la *Nouvelle Théologie*).⁷⁷ Così la

⁷³ *Ibidem*, 410. Di come Balthasar si è avvicinato al cristocentrismo di Barth, nonostante le critiche, e gli è rimasto sempre grato, può dar fede questo testo del suo *Epilogo*: «Chi con Karl Barth intende il fatto dell'Alleanza biblica come l'intimo motivo della creazione, può abbracciare con questo fatto ogni aspetto della creazione, i quali aspetti riescono ad esprimere per se stessi unicamente degli idoli, i più diversi, ma quanto al loro valore ben presto vani e nulli. Questi aspetti della creazione possono essere liberati dalla loro peracutezza unicamente in forza del dono di sé, per amore, di Cristo sulla croce» (BALTHASAR, *La mia opera ed Epilogo*, Opere, Jaca Book, Milano 1994, 98, cfr. *ibidem*, 32 e 73). Infatti, in opere posteriori Balthasar maturò una concezione della creazione come prima *kenosis* di Dio e la croce come ultima condizione di possibilità della creazione: cfr. CORDOVILLA, *Gramática*, 265-319. Mi sono permesso di fare alcune osservazioni critiche su questo aspetto in S. SANZ, *L'ottimismo creazionale di San Josemaría*, in J. LÓPEZ DÍAZ (a cura di), *San Josemaría e il pensiero teologico*, vol. 1, EDUSC, Roma 2014, 217-254, qui 222-235.

⁷⁴ BALTHASAR, *La teologia*, 407.

⁷⁵ *Ibidem*, 8.

⁷⁶ H. BOUILLARD, *Karl Barth*, Montaigne, 3 voll., Aubier 1957. Il libro è composto di due volumi, e il secondo a sua volta è diviso in due: I: *Genèse et évolution de la théologie dialectique*; II: *Parole de Dieu et existence humaine (première partie)*; III: *Parole de Dieu et existence humaine (deuxième partie)*.

⁷⁷ H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin. Etude historique*, Aubier, Paris 1944. Altri nomi associati a questa collana sono quelli di Henri de Lubac e Jean Daniélou. Su questo libro di Bouillard e il suo contesto, cfr. J. METTEPENNINGEN, *Nouvelle Théologie - New Theology: Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*, T&T Clark, London 2010, 83-87; più dettagliatamente, cfr. M.

collana si arricchiva col secondo dottorato del teologo gesuita francese, quello civile, ottenuto alla Università della Sorbona, che diede per la prima volta nella storia il permesso di scrivere una tesi su un autore ancora vivente. La discussione, che ebbe luogo nel giugno 1956, e fu qualificata come l'evento culturale e religioso dell'anno⁷⁸, vide la curiosa situazione della presenza simultanea in aula dei quattro autori che consideriamo in queste pagine: insieme al dottorando, nel pubblico c'erano Barth, Balthasar e il giovane Küng.⁷⁹

Come spiega nella prefazione al primo volume, l'autore aveva il proposito iniziale di dare un titolo unitario alla sua ricerca: *L'uomo davanti a Dio: studio sul pensiero di Karl Barth*. Purtroppo la lunghezza del progetto lo costrinse a mantenere separate le due parti dello studio (la seconda a sua volta divisa in due). Bouillard menziona questo fatto «per avvertire dall'inizio il lettore che qui non si troverà una esposizione completa della teologia di Barth, ma solo i temi che più direttamente si riferiscono al rapporto tra natura e grazia».⁸⁰

La prima parte si occupa del periodo dialettico di Barth, nella sua genesi, la sua evoluzione e gli influssi di altri autori. La seconda parte, dal titolo "Parola di Dio ed esistenza umana", inizia l'analisi sistematica del pensiero di Barth come è espresso nella sua opera magna, *Die Kirchliche Dogmatik*. Bouillard lo presenta non come un semplice studio, ma come un dialogo con un grande teologo su una serie di problemi implicati nel rapporto fra la natura e la grazia.⁸¹ Questo dialogo ha due grandi parti: la prima è chiamata "L'interpellanza divina" e occupa il secondo volume, che tratta del mistero della Parola di Dio, cioè della sua rivelazione in Cristo; mentre la seconda versa su "La risposta dell'uomo", ed è il terzo e ultimo volume, che tratta della fede e della conoscenza di Dio nell'uomo, includendo un ultimo capitolo sull'etica.

1. *La formula su creazione e alleanza, cuore della dottrina della creazione di Barth*

Il dialogo sulla dottrina della creazione si colloca nel secondo volume, solo dopo i capitoli riguardanti il grande mistero della giustificazione e della predestinazione. Questo è un fatto significativo, perché si tratta di un ordine che non è esattamente quello del progetto di Barth, anche se rispetta la sua logica. Infatti, già alla fine del primo volume, introducendo la *Dogmatik*, Bouillard spiega che nell'ottica di Barth

CASTRO, *La rencontre de Henri Bouillard avec Karl Barth et la relation de l'homme a Dieu*, «Gregorianum» 88 (2007) 512-532; IDEM, *L'itinéraire théologique d'Henri Bouillard: de Thomas d'Aquin à Emmanuel Lévinas*, Cerf, Paris 2012.

⁷⁸ Cfr. FOLEY, *The Catholic*, 145.

⁷⁹ Cfr. BUSCH, *Karl Barth*, 378; DAHLKE, *Karl Barth*, 146; KÜNG, *La mia battaglia*, 157-158.

⁸⁰ BOUILLARD, *Karl Barth*, I, prefazione, 7.

⁸¹II, 11-12. Questo secondo volume è l'unico dei tre che porta una dedica; non è un caso che essa si rivolga al Padre Henri de Lubac.

«la riconciliazione presuppone la creazione e non si può capire senza di essa»,⁸² il che non significa che sia un mero sviluppo. «Se non si può conoscere la riconciliazione senza la creazione, né Dio senza l'una e l'altra, l'inverso è ugualmente vero: non si conosce Dio creatore e l'esistenza umana se non nella riconciliazione, e la conoscenza del Dio creatore e riconciliatore dipende dalla sovranità divina».⁸³ Ciò giustifica allora che tra la dottrina su Dio e quella sulla riconciliazione ci sia una «dottrina autonoma della Creazione».⁸⁴

Quindi la *Dogmatik* presenterà successivamente la dottrina di Dio, della Creazione, della Riconciliazione e della Redenzione finale. Lo schema è classico, e rispecchia una struttura trinitaria (Dio creatore, Figlio salvatore, Spirito consumatore). Non si può, tuttavia, perdere di vista che l'insieme deriva da un unico principio, che è "l'opera e l'azione di Dio nella sua rivelazione". Pertanto, «in ognuna delle sue tappe la dogmatica non deve parlare che di Dio e dell'opera di Dio che, in Gesù Cristo e per lo Spirito Santo, rivela il Padre. In ciascuno dei suoi enunciati, diretta o indirettamente, essa sarà, di fatto esclusiva e conseguente, dottrina di Gesù Cristo, in quanto Lui è la Parola di Dio che ci si rivolge; sarà interamente cristologia nel senso completo del termine».⁸⁵

Se si osserva che la *Dogmatik* dedica le quattro parti del volume terzo alla dottrina della creazione, uno si può chiedere con Bouillard come mai il cristocentrismo rigoroso del pensiero barthiano e la sua esclusione di qualsiasi teologia naturale possano lasciare spazio ad una dottrina della creazione e dell'uomo. La risposta è che Barth precisamente ha cercato di mostrare che «questa dottrina non si può sviluppare se non in funzione della cristologia [...]. Solamente nella fede in Cristo può l'uomo conoscere sé stesso come creatura [...]. Il senso della creazione, prima delle opere di Dio, è costituire il campo dove si svilupperà la storia dell'alleanza, di cui Gesù Cristo è l'inizio, il centro e la fine. La storia dell'alleanza è pertanto il fine della creazione, e la creazione è l'inizio di questa storia».⁸⁶ Come abbiamo già rilevato, lo stesso Barth si domanderà con ironia se questa ampiezza soddisferà coloro che lo avevano accusato di non dare spazio sufficiente nella sua teologia al primo articolo della fede.⁸⁷

Bouillard dedica alla dottrina della creazione il quarto capitolo del secondo volume, dopo aver trattato della riconciliazione e della predestinazione. All'inizio di questo capitolo afferma che l'originalità della dottrina barthiana della creazione consiste nello svilupparsi sistematicamente a partire dal rapporto fra creazione e alleanza, formulato secondo la doppia relazione: "la creazione è il presupposto dell'alleanza, e l'alleanza è il fine della creazione". In altre parole, la

⁸² BOUILLARD, *Karl Barth*, I, 225.

⁸³ BOUILLARD, *Karl Barth*, I, 225-226.

⁸⁴ *Ibidem*, I, 226.

⁸⁵ *Ibidem*, I, 226.

⁸⁶ *Ibidem*, I, 228.

⁸⁷ Cfr. KD III/3, *Vorwort*, v; citato in BOUILLARD, *Karl Barth*, II, 165.

creazione non si può capire se non alla luce dell'alleanza. Bouillard sostiene che «questo giustifica l'ordine in apparenza paradossale che noi abbiamo adottato».⁸⁸

Dopo un paragrafo sulla fede nel Creatore e un altro sulla creazione come evento, il cuore del capitolo è costituito dalla sezione che tratta il nocciolo della dottrina barthiana, ovvero la relazione fra creazione e alleanza. Commentando la prima parte della formula, che esprime teologicamente il contenuto del primo racconto della Genesi, Bouillard osserva il carattere di presupposto della creazione rispetto all'alleanza,⁸⁹ in quanto si descrive la creazione dall'esterno, come la costruzione di un tempio, con l'uomo alla cima, ma non come termine, che è invece il sabato, fine dell'opera creatrice e al contempo inizio della storia dell'alleanza. L'essere così creato non ha nessun diritto a tale alleanza, ma quando questa gli sopravviene, non gli è estranea. La creazione è solo fondamento esteriore, il presupposto che rende possibile l'alleanza, la quale invece è fondamento interiore in quanto alleanza eterna. Quindi il secondo racconto è diverso, perché lì si mostra invece l'alleanza come fondamento interno (*der innere Grund*) della creazione, cioè la precede come condizione che determina i caratteri della creatura.⁹⁰ Bouillard commenta e descrive anche le altre parti del volume III/1 della *Dogmatik*, dove Barth, parlando del sì del Creatore, sviluppa l'idea di creazione come beneficio, realizzazione e giustificazione.⁹¹ Non ci tratteniamo qui, in quanto non troveremo delle novità rispetto a quanto già esposto prima. Vogliamo invece soffermarci sulla questione dell'immagine di Dio e l'antropologia.⁹²

2. *L'uomo creato a immagine di Dio e partner dell'alleanza*

La dottrina della creatura in Barth si limita praticamente all'antropologia. Non è che l'uomo sia l'unico essere creato. Lui vive nel cosmo, in mezzo alle altre creature, che come lui sono direttamente opera di Dio. Ma queste hanno un ruolo marginale, in quanto è l'universo dell'uomo col quale Dio stabilisce la sua alleanza. Barth sviluppa pertanto una ontologia dell'uomo nel cosmo, ma non una

⁸⁸ BOUILLARD, *Karl Barth*, II, 165.

⁸⁹ « La création est le présupposé (*Voraussetzung*) de cette réalisation (*Realisierung*), qui la suivra temporellement. Elle est, à ce titre, le fondement extérieur (*der aussere Grund*) de l'alliance » (BOUILLARD, *Karl Barth*, II, 188).

⁹⁰ « Le premier montrait comment la création promet (*verheisst*), annonce (*ankündigt*), prophétise (*weissagt*) l'alliance ; le second fait ressortir comment elle la préfigure (*vorbildet*) et ainsi l'anticipe (*vorwegnimmt*). D'un côté, la création prépare (*vorberitet*) l'alliance ; de l'autre, elle en est déjà la signe (*Zeichen*), le sacrement (*Sakrament*). La, Jésus-Christ est terme, ici, commencement de la création » (BOUILLARD, *Karl Barth*, II, 189).

⁹¹ Cfr. BOUILLARD, *Karl Barth*, II, 206 ss.

⁹² In questo modo la nostra prospettiva si amplia e si completa, giacché prima abbiamo considerato soprattutto KD III/1, mentre ora, dalla mano di Bouillard, vedremo alcuni aspetti del rapporto creazione /alleanza espressi in KD III/2, parte che fin qui non era stata presa in esame.

ontologia del cosmo, la sua dogmatica, che si fonda su questo, non può sviluppare una cosmologia, ma solamente una antropologia.⁹³

Di conseguenza, Bouillard si concentra nella comprensione barthiana dell'uomo, giacché è in lui che Dio chiama la sua creazione a entrare in rapporto di alleanza. «In quanto destinato all'alleanza, lui è per creazione un tu al quale Dio interpella e un io responsabile davanti a lui. Esiste davanti a Dio con la relazione di un io ad un tu».⁹⁴ La dualità sessuale fra maschio e femmina è precisamente figura della relazione con Dio e fra l'uomo e i suoi simili, costituendo così l'immagine di Dio nell'uomo. L'*imago Dei* è, secondo Barth, una *analogia relationis*, più che una *analogia entis*.⁹⁵ Nella Genesi l'immagine di Dio nell'uomo non è pertanto la giustizia originale, ma l'uomo in quanto tale, in quanto creatura destinata all'alleanza, e che malgrado il peccato, continua ad essere atto ad essa in virtù della sua natura relazionale.⁹⁶

Bouillard fa vedere allora come, per l'ultimo Barth, il peccatore non cessa mai di essere umano, anche se la sua umanità peccatrice non sarà un punto di aggancio per la Parola. In lui sussiste una *natura recta*, non una *rectitudo naturae*. In ogni caso, questo è già un riconoscimento di una importante tesi della teologia cattolica.⁹⁷ Tuttavia, anche se ammette che, nonostante gli effetti devastanti del peccato, la nostra vera natura umana non è distrutta, nello sviluppo dell'antropologia Barth segue la sensibilità protestante di abbassare il più possibile la natura umana per meglio far vedere l'uomo come ricettore della grazia.⁹⁸ Comunque, che malgrado il peccato l'uomo resti partner dell'alleanza, lo sappiamo solo per rivelazione, la quale ci fa conoscere sia la nostra natura che il nostro peccato. Barth resta fedele al suo cristocentrismo: noi non conosciamo né abbiamo questa natura se non in Gesù Cristo, in quanto lui è il fondamento reale della creazione divina.⁹⁹ Quindi l'antropologia si fonda nella cristologia, e il rapporto fra le due è lo stesso di quello fra creazione e alleanza.¹⁰⁰

In questo senso, come Barth vuole evitare di parlare di una *analogia entis* tra l'uomo e Dio, si rifiuta di situare l'immagine di Dio nello spirito dell'uomo, perché così ci sarebbe un concetto comune tra Dio e l'uomo. Questa operazione, sostituire l'*analogia entis* con l'*analogia relationis*, secondo Bouillard, non è mol-

⁹³ Cfr. BOUILLARD, *Karl Barth*, II, 219. « L'homme réel, dit-il, tel qu'il a été créé, est l'homme pour Dieu, le partenaire de Dieu dans l'alliance (*Gottes Bundesgenosse*), destiné par Dieu à vivre avec Dieu. C'est cela qui le caractérise au milieu du cosmos et le distingue des autres créatures » (BOUILLARD, *Karl Barth*, II, 226).

⁹⁴ *Ibidem*, II, 198.

⁹⁵ Cfr. *ibidem*, II, 199.

⁹⁶ « L'image de Dieu en l'homme est l'homme lui-même, en tant que crée pour l'alliance divine et apte à cette alliance par sa nature relationnelle » (BOUILLARD, *Karl Barth*, II, 202).

⁹⁷ « En reconnaissant que l'image de Dieu n'a pas été détruite par le péché, Barth a rejoint une thèse importante de la théologie catholique » (BOUILLARD, *Karl Barth*, II, 200).

⁹⁸ Cfr. BOUILLARD, II, 220.

⁹⁹ Cfr. KD III/2, 580; cfr. BOUILLARD, *Karl Barth*, II, 222-223.

¹⁰⁰ Cfr. BOUILLARD, *Karl Barth*, II, 224.

to utile, perché anche questa è un concetto che serve sia per Dio che per l'uomo. Per Barth, le relazioni intratrinitarie costituiscono l'essere di Dio, ma anche le relazioni intersoggettive costituiscono l'essere dell'uomo. Come non concludere allora che *l'analogia relationis* non sia una *analogia entis*?¹⁰¹

Nella sezione sull'antropologia, Bouillard torna su questo punto, osservando, da una parte, il suo accordo con Barth sul fatto che troviamo l'uomo reale solo nella rivelazione di Dio in Cristo, che ce lo descrive come socio dell'alleanza. In rapporto a questo, le caratteristiche umane sono unicamente una preparazione, una *aptitudo*. Ma questa soggettività e apertura alla trascendenza non sono soltanto fenomeni dell'umano in quanto indici dell'uomo reale in virtù di una conoscenza esteriore: esse stesse sono l'uomo reale. Solo in virtù della relazione all'uomo nuovo costituiscono una possibilità o apertura.¹⁰²

Questo porta all'altro aspetto che Bouillard solleva criticamente rispetto a Barth. Dopo aver analizzato la descrizione dell'essere umano come colui che cerca il suo simile, che esce di sé, come colui che come Gesù è un essere per gli altri, Bouillard si chiede se Barth ha appreso questo da Gesù oppure dall'analisi fenomenologica dell'esistenza umana. Infatti, autori non teologi, come Buber, Ebner, Marcel, hanno parlato di questo principio dialogico del io e del tu, tipico dell'esistenza umana. È vero che questi autori si muovono in un orizzonte cristiano o almeno biblico. Ma se le loro antropologie filosofiche hanno appreso elementi di una antropologia religiosa, ciò si deve al fatto che tali elementi si riconoscono nell'esperienza umana in quanto tale. Quindi non la cristologia, ma l'analisi dell'esistenza è la base della concezione dell'essere umano come intersoggettivo. Il che non toglie che il Vangelo abbia rivelato questo in un modo sublime.¹⁰³

A fatica riconosce Barth l'esistenza di una antropologia non teologica, purché questa assuma il suo carattere relativo e incompleto, e allora si può anche dire che sia non solo legittima ma necessaria.¹⁰⁴ Ad esempio, lui espone le antropologie naturalista, idealista e esistenzialista, e conclude che riflettono il tentativo di conoscere l'uomo per sé stesso. Descrivono fenomeni umani, ma non arrivano all'essenza dell'uomo reale. E questo perché, secondo lui, non si può conoscere l'uomo indipendentemente dal suo rapporto storico con Dio.¹⁰⁵

¹⁰¹ Cfr. *ibidem*, II, 203.

¹⁰² Cfr. *ibidem*, II, 248-249.

¹⁰³ Cfr. *ibidem*, II, 258-259. Coincide con Bouillard in questa critica, anche se da un'altra prospettiva di fondo, Pannenberg, il quale scrive: «che in Barth di fatto svolga un ruolo un preconcetto di uomo, non approfondito criticamente nella sua dogmatica, è riconoscibile chiaramente dalla sua antropologia dietro cui si cela la visione personalistica dell'uomo di Martin Buber e Ferdinand Ebner, ripresa in teologia oltre che da Barth, da Emil Brunner e Friedrich Gogarten. Secondo tale visione, l'umanità dell'uomo è definita essenzialmente dal rapporto dialogico di Io e Tu. Nel terzo volume della sua *Kirchliche Dogmatik* Barth ha dedotto tale rapporto personale dalla Trinità, come modello del rapporto intradivino di Padre e Figlio [KD III/2, 242-391, in particolare 260ss., 290ss., 387s.], senza porsi il problema se per caso egli non concepisse già – certo non metodicamente ma di fatto – il rapporto personale intradivino sul modello del personalismo dialogico» (PANNENBERG, *Storia e problemi*, 249).

¹⁰⁴ Cfr. BOUILLARD, *Karl Barth*, II, 236.

¹⁰⁵ Cfr. *ibidem*, II, 228-229.

In definitiva, sostiene Bouillard, Barth considera fundamentalmente l'essere umano dall'alto, a partire da Dio, il che fa vedere immediatamente il nesso fra creazione e alleanza, fra natura e grazia, e questo è senz'altro positivo.¹⁰⁶ Ma è anche vero che in questa impostazione, dove non si distingue così nettamente fra natura e grazia, si perde in qualche misura la consistenza della natura umana e concretamente della sua libertà: si mantiene qui il paradosso che l'uomo con Cristo *non potest peccare* ma senza Cristo *non potest non peccare*.¹⁰⁷ Questo paradosso non sembra offrire una visione adeguata della collaborazione dell'uomo con la grazia di Dio.¹⁰⁸

3. *Il rapporto fra natura e grazia in dialogo critico con l'impostazione di Barth*

Anche se nell'esposizione precedente abbiamo avuto modo di includere alcune opinioni di Bouillard nei confronti delle posizioni di Barth, concludiamo con una visione sintetica della critica del gesuita francese al teologo di Basilea.

Bouillard non contesta l'affermazione fondamentale, e cioè che il mistero della creazione venga pienamente illuminato a partire dal mistero di Cristo.¹⁰⁹ Quest'affermazione si muove nel livello noetico dell'*ordo cognoscendi*. Ciò che Bouillard non condivide è l'identificazione fra questo e l'*ordo essendi*, implicata nell'affermazione di Barth secondo la quale «se noi non conosciamo più il mondo come creato da Dio, non conosciamo più che esiste».¹¹⁰ Qui, credere vuol dire vedere tutto dal punto di vista di Dio. Ma ciò sembra incompatibile con l'idea che Dio si rivela a noi indirettamente, attraverso le sue opere.

Come hanno fatto altri autori, anche Bouillard riconosce a Barth il merito di aver sottolineato la forte connessione fra creazione e alleanza nella Bibbia, e quindi nel Nuovo Testamento fra creazione e Cristo.¹¹¹ Tuttavia, in linea con quanto appena sollevato, si chiede se tale rapporto, così come è concepito da Barth, lasci

¹⁰⁶ Cfr. *ibidem*, II, 238-239.

¹⁰⁷ Cfr. *ibidem*, II, 240-242.

¹⁰⁸ Cfr. *ibidem*, II, 243.

¹⁰⁹ In questo senso, non condivide una delle critiche sollevate da Prenter, il quale sostiene che Barth trasforma il *credo* in un *intelligo* quando concepisce la fede nella creazione come un'intelligenza del mistero a partire dalla fede in Cristo. Dai tempi di Sant'Anselmo, dice Bouillard, l'intelligenza della fede (*credo ut intelligam*) è una componente della teologia. Tuttavia, Prenter dice qualcosa di giusto quando sostiene che il processo per il quale si comprende e dimostra la verità della creazione, a partire dall'unità del Creatore e della creatura in Gesù Cristo, non sembra più conforme al movimento della fede: cfr. BOUILLARD, *Karl Barth*, II, 171.

¹¹⁰ KD III/1, 5. « Le rapport établi entre la connaissance de la création et celle du Christ implique la même identification : admettant avec saint Paul que tout a été créé dans le Christ et par lui, Barth affirme du même mouvement que nous lisons dans la personne même du Christ la vérité de la proposition selon laquelle tout a été créé par Dieu. L'ordre de la connaissance est ainsi le même que celui de l'être » (BOUILLARD, *Karl Barth*, II, 171).

¹¹¹ Cfr. BOUILLARD, *Karl Barth*, II, 187.

intatta la consistenza della realtà creata.¹¹² Infatti, sembra che per Barth, in qualche modo, il mondo non trovi il suo vero essere se non a partire dalla redenzione. In altre parole, con espressione di Prenter, è difficile non rimproverare la dottrina barthiana di un certo 'docetismo' della creazione.¹¹³

In questo senso, Bouillard si chiede se il fatto che la creazione sia il presupposto dell'alleanza – nel senso che essa stabilisce il campo dove si svilupperà la storia, il soggetto che sarà il partner di Dio, la natura alla quale si rivolgerà la grazia – si deve concepire come un evento che precede temporalmente la storia dell'alleanza, la prefigura e l'anticipa. E risponde che bisogna capire che, dal punto di vista di Dio, creazione e alleanza non sono successive, ma coincidono nell'eternità. Pertanto, «il loro rapporto essenziale non può essere definito in virtù della teleologia della loro successione temporale».¹¹⁴

Bisogna pertanto stabilire che, in un senso non meramente cronologico, la creazione precede l'alleanza, e al contempo che il carattere di presupposto implica che la prima non può essere conosciuta se non a partire dalla seconda. Ma qui si deve distinguere, in quanto, se è vero, da una parte, che conosciamo con certezza il senso e l'esistenza del mondo e dell'uomo in virtù della loro connessione con l'alleanza, è altrettanto vero, d'altra parte, che ammettere la possibilità di una conoscenza razionale della creazione ci assicura che tale connessione non è un puro frutto del caso.¹¹⁵ In altre parole, vedere la connessione fra creazione e alleanza non autorizza a pensare che, se non è per la fede, non conosciamo in nessun modo l'esistenza della realtà. «Bisogna rifiutarsi di identificare la *ratio cognoscendi* e la *ratio essendi* e di collocarsi nel punto di vista di Dio per conoscere le esistenze. Lungi dal glorificare così la sovranità del Creatore, la si minimizzerà, per il fatto che si disprezza la sua opera. Quale consistenza avrà lo spirito creato, se non può esso stesso affidarsi alle sue proprie e più generali certezze? Avrà altro che una pura apparenza di esistenza, e la sua creazione da Dio non sarà essa stessa una apparenza di creazione? Qui, come nella cristologia e nella dottrina della giustificazione del peccatore, volendo esaltare la sola azione divina, ci sembra che Barth sfuma la realtà del suo termine».¹¹⁶

Applicando questa riflessione all'antropologia, Bouillard parte dal fatto che «ogni cristiano, protestante o cattolico, ammetterà con Barth e Prenter, la possibilità e la necessità di una antropologia teologica fondata sulla cristologia. È stato un luogo comune dell'insegnamento dei Padri della Chiesa, che rivelandosi a noi, Dio ha rivelato noi a noi stessi. Pascal ha ereditato questo nel suo celebre

¹¹² « Laisse-t-on suffisamment apparaitre la consistance propre de la nature créée, quand on définit la création par son rapport figuratif à l'alliance, et la nature comme simple apprêt de la grâce ? » (BOUILLARD, *Karl Barth*, II, 191).

¹¹³ Cfr. PRENTER, *Die Einheit*, 175; citato in BOUILLARD, *Karl Barth*, II, 194.

¹¹⁴ BOUILLARD, *Karl Barth*, II, 195.

¹¹⁵ Cfr. *ibidem*, II, 195.

¹¹⁶ *Ibidem*, II, 212-213.

passaggio: «noi non ci conosciamo se non in Gesù Cristo».¹¹⁷ Così, l'antropologia fondata sulla cristologia ha come oggetto proprio la dialettica dell'uomo vecchio e dell'uomo nuovo, della carne e dello spirito, e non un'analisi della natura umana come tale. Ciò non esclude, anzi presuppone, la possibilità di una antropologia filosofica che sarà un'analisi dell'uomo in sé stesso, e costituirà propriamente l'ontologia dell'uomo in quanto tale.¹¹⁸ Rimane, quindi, il compito di identificare quale sia questa verità che Cristo rivela: si tratta della struttura essenziale dell'essere umano in quanto tale? O si tratta invece della condizione dell'uomo davanti a Dio all'interno della storia della salvezza?

Nella sua concezione, Barth, però, sembra scindere la realtà umana in due elementi: una natura creata che sussiste buona e che noi abbiamo in Gesù Cristo, e una natura perversa che noi abbiamo in noi stessi. Bouillard è convinto che «ciò che incita a Barth a subordinare la conoscenza dell'uomo a quella di Cristo sia la questione della caduta».¹¹⁹ Cosa è implicato qui?

Bouillard ritiene ineccepibile il primato di Cristo, che costituisce il primo principio dell'antropologia barthiana. Tuttavia, il problema risiede, di nuovo, nell'identificazione tra l'ordine della conoscenza e l'ordine dell'essere. Chi vuole essere fedele alla Bibbia, ammette che l'alleanza in Gesù Cristo costituisce il fine ultimo della creatura umana. Ma ciò non implica che si deva dedurre da Cristo e dall'alleanza il senso immanente e l'essenza propria di questa creatura, o, in altre parole, che la nostra natura umana si deva dedurre dalla natura umana di Gesù. Il primato di Cristo non esige che, per conoscere l'uomo, si deva comprimere in uno schema cristologico tutto ciò che si ottiene in realtà dalla esperienza e dalla riflessione.¹²⁰

Proprio per venire incontro a queste difficoltà, Bouillard propone, alla fine della sua trattazione sull'antropologia teologica di Barth, una comprensione cattolica del rapporto fra natura e grazia, del quale hanno parlato, in un modo o nell'altro, scrittori cristiani di tutte le epoche, per designare «la distinzione tra la natura creata in quanto tale, fatta astrazione del peccato, e la comunione con Dio alla quale essa è destinata».¹²¹

A questo proposito, Bouillard considera necessario mantenere la terminologia naturale/soprannaturale, che non pochi teologi protestanti reputano invece inutile. Il motivo è che, quando l'antitesi fra natura e grazia designa quella fra l'uomo naturale, terrestre e peccatore, e l'uomo rigenerato, si sta capendo tale tensione

¹¹⁷ *Ibidem*, II, 280. Nel leggere questo passaggio non possiamo non pensare a come, qualche anno dopo, nel 1965, il Concilio Vaticano II farà sua questa idea, nel paragrafo 22 della costituzione pastorale *Gaudium et spes*, che poi è diventato celebre: «Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo a se stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione».

¹¹⁸ Cfr. BOUILLARD, *Karl Barth*, II, 281-282.

¹¹⁹ *Ibidem*, II, 283.

¹²⁰ Cfr. *ibidem*, II, 283.

¹²¹ *Ibidem*, II, 284.

all'interno di una storia che ha come centro la redenzione (questo vale per l'umanità, mentre per l'individuo tale centro è la conversione), il che risponde alla prospettiva di sant'Agostino, che è stata anche recepita dalla teologia posteriore. Ma quando si considera il passaggio dalla vita peccatrice alla vita spirituale, si sta presupponendo che sia lo stesso soggetto umano che sussiste in mezzo all'una e l'altra. «Da questo punto di vista, l'antitesi della natura e la grazia riveste un altro senso, che fa astrazione del peccato e la caduta. Natura designa allora l'uomo in sé stesso, in quanto essere nel mondo e soggetto delle sue proprie attività o passività».¹²² In altre parole, in questo secondo senso, natura e grazia designano i presupposti *ontologici* della storia della salvezza.¹²³ Ed è qui che ha preso corpo nel medioevo, attraverso una storia complessa, il termine 'soprannaturale', il quale, insieme con l'assunzione dell'idea aristotelica di natura, ha portato Lutero al rifiuto di questa antitesi,¹²⁴ senza rendersi conto che, in realtà, la distinzione natura/grazia è richiesta dal pensiero cristiano in quanto tale. Che l'uomo sia un peccatore giustificato non può avere alcun senso, precisa Bouillard, se non implicasse «l'identità personale del soggetto che si converte, attraverso il peccato e la grazia».¹²⁵

Quindi, anche se la critica dei teologi protestanti alla sovrapposizione tra natura e soprannaturale, come se fossero due piani, ha avuto in parte ragione nei confronti di alcune presentazioni cattoliche di questo tema, e ha il merito di aver ricuperato l'unità del disegno di Dio, Bouillard comunque ribadisce che occorre mantenere questa terminologia, perché non si riferisce a dei piani, ma ai presupposti ontologici della storia della salvezza. Si tratta precisamente di stabilire l'unità del soggetto umano attraverso il passaggio dalla vita peccatrice alla vita rigenerata.

In questo senso, Bouillard sostiene che Barth ha ragione nel dare un luogo centrale alla distinzione fra la natura creata in quanto tale e la sua destinazione divina. Lui ha capito molto bene che l'esistenza di un soggetto umano è il presupposto della storia della salvezza, che la destinazione all'alleanza è anteriore al peccato e sussiste nonostante questo. Esiste un rapporto e una distinzione fra l'essere dell'uomo e la sua salvezza, essendo quest'ultima il compimento di questo essere, il dono di Dio di far partecipare al suo essere.

E tuttavia, Bouillard critica l'impostazione di Barth perché, nonostante sostenga che la storia presuppone un soggetto, che la grazia presuppone la natura,

¹²² *Ibidem*, II, 284. In nota, Bouillard si riferisce alla nozione di *natura pura*, come termine utilizzato nelle controversie baiane in contrapposizione a *natura integra* e *natura decaduta*, che però indica una nozione diversa, «l'idée d'un homme sans destine surnaturelle, l'idée d'une humanité sans le Christ. La contamination de ces deux sens a introduit une extrême confusion dans les débats soulevés autour de ce terme » (BOUILLARD, *Karl Barth*, II, 284).

¹²³ « Nature et grâce ne recouvrent plus ici le déroulement vécu de l'histoire du salut ; elles désignent ses présupposés *ontologiques* » (BOUILLARD, *Karl Barth*, II, 284).

¹²⁴ Cfr. *Ibidem*, II, 285.

¹²⁵ *Ibidem*, II, 285.

quest'ultima alla fine sembra venire cancellata nella sua autonomia, e questo per due motivi: «che subordina la conoscenza del soggetto a quella di Cristo, e che rifiuta a questo soggetto la capacità di cooperare alla sua salvezza».¹²⁶ Curiosamente, il rimprovero di Barth alla teologia cattolica va nella direzione contraria a quello comune tra i protestanti, e cioè, che ha stabilito una continuità tale tra natura e soprannaturale che alla fine si tratta di una identità, che così ammette una cooperazione dell'uomo alla venuta del Regno. Per Bouillard, la critica va rimandata al mittente: «precisamente la cooperazione dell'uomo alla grazia è ciò che definisce la sua consistenza come soggetto all'interno della storia della salvezza, e di conseguenza, mantiene senza ambiguità la distinzione della natura e della grazia. L'atto creatore e l'atto redentore si identificano in Dio, è per noi e da noi che entrambi si distinguono».¹²⁷

In definitiva, Bouillard concentra l'essenziale della sua critica a Barth nelle parole delle sue conclusioni finali del terzo volume, quando afferma che il suo cristocentrismo si dovrebbe qualificare piuttosto come un *cristomonismo*, e che descrive così: «il ruolo che fa giocare alla sovranità e al primato di Cristo non lascia valutare sufficientemente la consistenza propria dell'ordine naturale, neanche la parte del soggetto umano nella storia della salvezza. Certo, Barth afferma che la grazia della riconciliazione presuppone la natura creata [...]. (Ma) l'uomo detto reale resta apparentemente assorbito nel Cristo».¹²⁸

Bouillard associa questo cristomonismo con il carattere *monoattualista* della cristologia di Barth, che a sua volta è collegato con l'attualismo tipico dei riformatori.¹²⁹ In questo senso, seguendo un suggerimento di Balthasar a proposito del rapporto di Barth con l'idealismo tedesco, Bouillard fa notare come Barth si rifiuterà nel modo più deciso di considerare la creazione e la riconciliazione come momenti necessari del processo dialettico dello Spirito assoluto. Tuttavia, sembra che appariranno necessari una volta posto il decreto divino dell'alleanza, decreto che noi conosciamo attraverso la rivelazione storica attestata dalla Bibbia. «Anziché dirsi nell'uomo e per l'uomo, Dio si dice all'uomo. Questo non concepisce

¹²⁶ *Ibidem*, II, 286.

¹²⁷ *Ibidem*, II, 286.

¹²⁸ *Ibidem*, III, 291. Il testo prosegue: «Ainsi, en ce qui concerne la consistance et le rôle de l'homme, Barth nous paraît à la fois dire et ne pas dire ce dont il parle. C'est pourquoi nous comprenons à la fois que son christocentrisme ait pu être qualifié de 'christomonisme', et que ce reproche lui ait paru d'une sottise déconcertante. L'auteur pense à ce qu'il dit ; les critiques, à ce que son système ne dit pas » (BOUILLARD, *Karl Barth*, III, 291). Notiamo di passaggio la reazione di Barth davanti a questa critica, simile a quella che vedevamo nei confronti di Balthasar: «io ho sempre cercato di attenermi alla vena cristologica, che recentemente mi è stato rimproverato come cristomonismo. Vorrei chiedere quale altra preoccupazione deva avere il teologo se non Cristo» (BUSCH, *Karl Barth*, 325).

¹²⁹ « Nous avons montré, au second chapitre de cette étude, que la christologie de Barth revêt un caractère monoactualiste: c'est le rayonnement de ce monoactualisme qui donne à l'ensemble de sa théologie l'apparence d'un 'christomonisme' [...]. C'est la thèse fondamentale des Réformateurs qui revit dans le monoactualisme de sa christologie ; et c'est la radicalisation de cette thèse qui donne à sa théologie christocentrique l'apparence d'un 'christomonisme' » (BOUILLARD, *Karl Barth*, III, 292-293).

l'essere se non nella misura in cui è detto. Si rinuncia all'ontologia filosofica, per mettere al suo posto una dogmatica cristologica. Così, anche se il pensiero barthiano assume un aspetto hegeliano, il contenuto è tutt'altro». ¹³⁰

In ogni caso, il cristocentrismo di Barth non scappa al pericolo di una insufficiente considerazione della realtà umana, e neanche a quello di un mancato riferimento di Cristo a Dio. In altre parole, se è giusto affermare con Barth che «la teologia deve essere cristologia», questo si deve dire «a patto che la cristologia diventi teologia». ¹³¹

Bouillard conclude che non si può che approvare un progetto incamminato al ristabilimento della sovranità della Parola di Dio. Ma forse qui il tentativo è andato troppo aldilà. Fare teologia dal punto di vista di Dio, significa soccombere ad una tentazione che, anziché riflettere la Parola di Dio tra gli uomini, riveste l'apparenza di una gnosi caduta dal cielo: non può più mostrare che il mistero di cui parla è verità per l'uomo. «Se la teologia vuole avere un senso, deve rinunciare a farsi discorso sull'uomo formulato dal punto di vista di Dio; deve restare discorso dell'uomo che riconosce la presenza di Dio». ¹³²

* * *

Abbiamo prima rammentato l'opinione di Balthasar, nella prefazione alla seconda edizione del suo libro su Barth, riguardo all'opera di Bouillard. Insieme a questo, Balthasar menzionava lo studio di Küng, rispetto al quale dice di sentirsi d'accordo sulle posizioni di teologia fondamentale, in quanto la sua intenzione di fondo coincide con quella di Barth: accentuare «ancor più decisamente il cristocentrismo da me proposto quale base del dialogo», e così «si propone di ridare a questo riguardo nuova vitalità al vecchio e cristallizzato fronte, che corre tra la Riforma e il Tridentino». ¹³³ Si precisa però che mentre l'opera balthasariana si è mossa nell'ambito della teologia fondamentale (come anche quella di Bouillard), Küng invece è entrato nella dogmatica, giacché il suo discorso verte sulla giustificazione, della quale qui si è parlato solo marginalmente. Accostiamoci dunque a questo studio, che senz'altro completa la nostra prospettiva.

V. LA RICEZIONE DELLA FORMULA DI BARTH NELLA TESI DOTTORALE DI HANS KÜNG SULLA GIUSTIFICAZIONE (1957)

Qualche mese dopo la discussione della tesi di Bouillard, sempre a Parigi, ebbe luogo quella di un giovane teologo svizzero chiamato Hans Küng, il quale, sotto la direzione di Louis Bouyer, alla presenza di Balthasar, e avendo di fronte, tra i

¹³⁰ BOUILLARD, *Karl Barth*, III, 298.

¹³¹ *Ibidem*, III, 292.

¹³² *Ibidem*, III, 300.

¹³³ BALTHASAR, *La teologia*, 8, dove aggiunge che a questa posizione si è associato Rahner nella sua ampia recensione al libro di Küng: cfr. K. RAHNER, *Questioni di teologia controversiale sulla giustificazione*, in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Paoline, Roma 1969, 339-393.

membri della commissione giudicatrice, lo stesso Bouillard, presentò e difese nel febbraio del 1957 un lavoro sulla dottrina della giustificazione di Barth in comparazione con quella cattolica.¹³⁴ Anche se questa volta purtroppo il teologo di Basilea non poté essere fisicamente presente, tuttavia inviò all'autore una lettera, che fu inclusa come prefazione alla pubblicazione della tesi. Una particolarità, questa, che senz'altro concede autorevolezza allo studio dottorale di Küng. Con toni molto positivi, Barth riconosce che, nella prima parte dello studio, Küng ha veramente capito il suo pensiero; e afferma anche, in modo condizionale, che, se ciò che si presenta nella seconda parte come dottrina cattolica è veramente tale, allora deve essere anche vera la conclusione, cioè che la dottrina cattolica e quella sua sulla giustificazione coincidono. Barth ammette però che questo resta al vaglio della critica da parte della teologia cattolica.¹³⁵

1. *Sulla scia dello studio di Balthasar*

Nell'introduzione, Küng si pone in continuità con lo studio di Balthasar, segnalando con lui che l'interesse della teologia barthiana risiede nel fatto che è al contempo «la formulazione più espressiva del protestantesimo e un approccio al cattolicesimo della maggior consistenza».¹³⁶ Küng si manifesta d'accordo con Balthasar nell'individuazione delle linee principali dell'evoluzione di Barth (periodo dialettico, conversione all'analogia, sviluppo dell'analogia)¹³⁷ e condivide appieno che «anche se nella *Kirchliche Dogmatik* Barth resta ancora fedele alle autentiche richieste della “teologia dialettica” del *Römerbrief*, ora non è più questione di “teologia dialettica” [...]. A infinite riprese Barth ha preso le proprie distanze nei confronti dello schema “Dio è tutto – l'uomo è nulla”».¹³⁸

Ciò non toglie le differenze per quanto riguarda la forma di pensiero, e concretamente Küng osserva come «mentre il teologo cattolico, in generale, pensa e parla secondo la ben definita scolastica aristotelica, K. Barth ha elaborato la sua forma di pensiero e d'espressione dall'idealismo tedesco».¹³⁹ Così, «pensa partendo dall'alto, dalle realtà, dai fatti e dai concreti, soprattutto partendo dal *concretissimum* che è Dio e la sua rivelazione in Gesù Cristo».¹⁴⁰

¹³⁴ Seguiamo la versione italiana, nella sua terza edizione: H. KÜNG, *La giustificazione*, Queriniana, Brescia 1979³. Sulle vicende legate alla discussione della tesi, cfr. KÜNG, *La mia battaglia*, 161-167. Non è nostro compito entrare qui nelle polemiche suscitate dall'affermazione principale di quest'opera sul sostanziale accordo fra Barth e la dottrina cattolica, nonché sulle vicissitudini posteriori della vita e del pensiero dell'autore. Sul tema si veda, recentemente, A. RUSSO, *La giustificazione (dell'uomo). Hans Küng e la sostanziale convergenza con Karl Barth*, «Dada. Rivista di Antropologia post-globale» 5 (2015/2) 199-226.

¹³⁵ Cfr. K. BARTH, *Lettera all'autore*, in KÜNG, *La giustificazione*, 6-10.

¹³⁶ KÜNG, *La giustificazione*, 15-16.

¹³⁷ Cfr. *ibidem*, 16.

¹³⁸ *Ibidem*, 18.

¹³⁹ *Ibidem*, 21.

¹⁴⁰ *Ibidem*, 22.

Tale principio informa tutto il progetto della *Dogmatica* di Barth, al cui centro, «al quale tutto deve tendere e dal quale tutto deve irraggiare è l'uomo-Dio Gesù Cristo. 'Dogmatica' per lui significa teologia radicalmente cristocentrica».¹⁴¹

2. La formula su creazione e alleanza dalla prospettiva della giustificazione

Ovviamente anche la dottrina della creazione ha questo centro, e perciò, nel contesto dello studio sulla giustificazione, appare chiaramente che essa «è, nel senso più profondo, una dottrina di salvezza, che può essere sviluppata solo nella fede. La creazione in quanto prima opera del Dio trino, non è ancora, come tale, riconciliazione e compimento, ma riconciliazione e compimento trovano in essa il loro presupposto, e quindi da essa traggono inizio».¹⁴²

Nella sua descrizione del contenuto della *Dogmatica*, e dentro di essa della dottrina della creazione, Küng si fa eco del problema centrale di tale dottrina, che segue i due racconti della Genesi: il rapporto creazione-alleanza. «K. Barth definisce la creazione come il fondamento esterno dell'alleanza, e l'alleanza come fondamento interno della creazione: lo scopo e, dunque, il senso della creazione è di rendere possibile la storia dell'alleanza di Dio con l'uomo, e che ha in Cristo il suo inizio, il suo centro e la sua fine».¹⁴³

L'alleanza precede e include tutto ciò che Dio fa nel tempo, in modo tale che «la creazione stessa – benché non sia già l'alleanza – è un'espressione, una rivelazione ed un invigorimento dell'eterna volontà d'alleanza».¹⁴⁴ Ciò non toglie che la creazione non abbia una precedenza storica, «ma l'alleanza ha quella morale; certo, la creazione costituisce la condizione formale dell'alleanza, ma l'alleanza è la condizione materiale della creazione».¹⁴⁵

Per quanto riguarda il tema specifico della ricerca di Küng, ciò significa l'inclusione dell'opera creatrice nell'ambito dell'offerta divina della grazia. «Noi possiamo e dobbiamo distinguere infatti una duplice gratuità, di cui però non si deve assolutamente distruggere l'unità effettiva: ambedue sono grazia, sia la creazione sia l'alleanza. Ma la grazia della creazione non è semplicemente la grazia dell'alle-

¹⁴¹ *Ibidem*, 26.

¹⁴² *Ibidem*, 27.

¹⁴³ *Ibidem*, 28. «La creazione è l'inizio di tale storia dell'alleanza. Certo, la creazione non è l'alleanza stessa, né è la causa dell'alleanza – non vi è qui nessuna evoluzione immanente –, ma è la via ed il mezzo dell'alleanza, 'la creazione è il fondamento esterno e soltanto esterno, dell'alleanza' (il fondamento interno è il libero amore di Dio, KD III/1, 107); essa ne è la possibilità tecnica, la collocazione e l'ornamento dello spazio e del soggetto per l'alleanza; poiché questa ha bisogno che il mondo e gli uomini esistano, l'amore presuppone l'esistenza e l'essere dell'amato. K. Barth spiega tutto ciò con una lunga esegesi del primo racconto della creazione (KD III/1, 107-285)» (KÜNG, *La giustificazione*, 35).

¹⁴⁴ KÜNG, *La giustificazione*, 34. «Con la sua esegesi del secondo racconto della creazione (KD III/1, 262-377), K. Barth ci mostra come la creazione non soltanto promette, annuncia e prelude l'alleanza, ma – senza identificarsi con essa – già la prefigura nella misura in cui l'anticipa; essa stessa è già un segno unico dell'alleanza, un vero sacramento» (KÜNG, *La giustificazione*, 35).

¹⁴⁵ *Ibidem*, 35.

anza, poiché la grazia dell'alleanza abbraccia previamente la grazia della creazione». ¹⁴⁶ Lo stato originario di giustizia è la prova che l'uomo non aveva bisogno di una nuova giustificazione redentiva, perché si trovava ormai in alleanza col Dio della grazia. Nell'ottica di Barth, allora, «l'alleanza è condizione della giustificazione, la quale è compimento dell'alleanza». ¹⁴⁷

A questo punto, Küng si fa eco dell'obiezione fondamentale di Barth alla teologia cattolica: «considera seriamente la giustificazione come l'atto di grazia della sovranità di Dio?» ¹⁴⁸ Non è forse l'insistenza cattolica nell'autonomia della creazione un'affermazione pericolosa e poco cristiana, in quanto sembra uno svuotamento dell'incarnazione *di Dio*? ¹⁴⁹ La domanda si può porre ancora in questi termini: «Gesù Cristo è sempre e dovunque *principium et finis, alpha et omega*, inizio e fine di tutte le vie di Dio? Gesù Cristo svolge un compito nella dottrina 'cristiana' della creazione secondo la dogmatica cattolica?» ¹⁵⁰ Oppure: «nella dottrina cattolica sulla giustificazione non si ha forse un'*analogia entis* che non è subordinata all'*analogia fidei*?» ¹⁵¹

A queste obiezioni risponde Küng ponendo a sua volta delle domande a Barth dall'altro punto di vista, quello cattolico: «voi non affermate, in fin dei conti, un'assenza dannosa e non cristiana della grazia nell'uomo, una segreta negazione dell'umano, del creato, del naturale, e finalmente una specie di svuotamento dell'*umanificarsi di Dio*?» ¹⁵² O ancora: «l'onore di Dio non è forse diminuito, perché è diminuita la gloria della sua creatura? [...]. L'atto divino della grazia non è forse debole e non convincente, perché l'uomo non è veramente graziato? [...]. L'uomo e quindi l'umanificarsi di Gesù Cristo sarebbero presi in tutta la loro serietà? In definitiva, la creatura non è un fallimento come compagna di Dio? Non si tratta forse, anche nell'intervento di K. Barth in favore della creatura, d'un semplice richiamo, d'un prevenire i problemi che vengono posti qui?» ¹⁵³

Qui si cela un evidente paradosso dell'esistenza cristiana, che Küng vede affermato nella Scrittura: «l'uomo è totalmente peccatore, dalla testa ai piedi. Ma insieme: l'integrità della sua natura umana e il suo essere in alleanza con Dio restano intatti. Così entrambe le cose sono vere: l'uomo non è interamente corrotto e tuttavia l'uomo è interamente corrotto». ¹⁵⁴

¹⁴⁶ *Ibidem*, 37.

¹⁴⁷ *Ibidem*, 38.

¹⁴⁸ *Ibidem*, 104; cfr. *ibidem*, 45.

¹⁴⁹ Cfr. *ibidem*, 45.

¹⁵⁰ *Ibidem*, 106.

¹⁵¹ *Ibidem*, 107.

¹⁵² *Ibidem*, 47.

¹⁵³ *Ibidem*, 107.

¹⁵⁴ *Ibidem*, 65. Anche se non possiamo qui entrare in merito alla questione, Küng dedica spazio a mostrare come «K. Barth insegna chiaramente la giustificazione (*iustum facere*, ted. *Gerechtmachung*) interna dell'uomo!» (KÜNG, *La giustificazione*, 83). Questa affermazione ha suscitato non poche perplessità in autori cattolici, tra i quali lo stesso Bouyer, direttore della tesi, che ritengono troppo ottimista nei confronti di Barth la esposizione di Küng; cfr. H. DE LUBAC, *Il dialogo cattolico con Karl Barth*, in *Paradosso e mistero nella Chiesa*, Opera Omnia (Sezione Terza: Chiesa), IX, Jaca Book, Mi-

In ambo le questioni, sia quella posta da Barth alla teologia cattolica che quella di Küng a Barth, si tratta in definitiva di chiedersi: come capire il cristocentrismo della Rivelazione? A questo proposito, Küng osserva che Barth non sembra aver colto l'obiezione balthasariana che rilevava in lui una 'strettoia cristologica'. E si chiede: forse l'obiezione non è stata chiaramente esposta? Forse non si è voluto capirla? Oppure esiste, in realtà, fra le due concezioni un'identità nascosta? Vista la difficoltà a rispondere a queste domande,¹⁵⁵ Küng si propone di sviluppare una esposizione cristocentrica cattolica del mistero della creazione.

3. *Esposizione cristocentrica cattolica del mistero della creazione*

Nella sua ricerca dell'essenzialità del mistero, Küng fa un'acuta osservazione quando dice che «la dottrina della giustificazione non è il dogma centrale del cristianesimo – questa era da sempre la dottrina cattolica, e qui K. Barth, contro Lutero, segue la miglior tradizione cattolica –, il dogma centrale del cristianesimo è il mistero del Cristo: il mistero nel quale è rivelato il mistero del Dio trino, come anche il mistero di tutta la creazione [...]. La dogmatica è veramente dogmatica cristiana, solo se è integralmente considerata in Gesù Cristo».¹⁵⁶ Ciò non vuol dire che si deva opporre una teologia cristocentrica ad una teologia teocentrica. Se in Gesù è manifesta la pienezza della divinità corporalmente, se il Padre si rivela nel Figlio, è chiaro allora che «più una dogmatica è teocentrica, più è cristocentrica, e viceversa».¹⁵⁷ Questa consapevolezza, secondo Küng – e qui si trova ancora in sintonia con le conclusioni di Balthasar –, ha portato alla teologia cattolica contemporanea ad assumere, come vigorosa istanza, un orientamento decisamente cristocentrico.¹⁵⁸

lano 1979, 201-212. L'originale di questo scritto fu pubblicato in *Dokumente*, e fu la risposta da parte di de Lubac alla recensione critica che Küng aveva dedicato all'amico e confratello Bouillard sulla stessa rivista: cfr. H. KÜNG, *Dialog mit Karl Barth*, «Dokumente» 14 (1958) 236-237; H. DE LUBAC, *Zum katholischen Dialog mit Karl Barth*, «Dokumente» 14 (1958) 448-454. Küng tornò sulla questione; H. KÜNG, *Zum katholischen Dialog mit Karl Barth (Antwort auf H. de Lubac)*, «Dokumente» 15 (1959) 31. Su questo *affaire* e le diverse versioni dei protagonisti, cfr. H. DE LUBAC, *Memoria intorno alle mie opere*, Jaca Book, Milano 1992, 217-218; VODERHOLZER, *Incontro*, 54-55; KÜNG, *La mia battaglia*, 171; RUSSO, *La giustificazione*, 207.

¹⁵⁵ Cfr. KÜNG, *La giustificazione*, 101.

¹⁵⁶ *Ibidem*, 136. Segnaliamo incidentalmente che qui si aggancia la critica luterana alla tesi di Küng, in quanto ovviamente non si possono ignorare le differenze fra Lutero e Barth, e quindi, non si dovrebbe dare l'impressione che la posizione di Barth rappresenti il protestantesimo come un tutto. Al contempo, non si deve sottovalutare il positivo influsso di quest'opera nel progressivo avvicinamento nel dialogo ecumenico che seguì: cfr. DAHLKE, *Karl Barth*, 146-148, con bibliografia; e RUSSO, *La giustificazione*, 224-226, con bibliografia.

¹⁵⁷ KÜNG, *La giustificazione*, 137.

¹⁵⁸ Cfr. *ibidem*, 137. Sul cristocentrismo come prospettiva fatta propria dalla teologia cattolica contemporanea la letteratura è quasi sconfinata. Per una sintesi del tema con bibliografia, cfr. G. MOIOLI, *Cristocentrismo*, in G. BARBAGLIO, S. DIANICH (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Paoline, Roma 1977, 210-222; è ormai classico lo studio di R. LATOURELLE, *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, Citadella, Assisi 1982.

Riprendendo un bel testo di San Bernardo, dove la giustificazione in Cristo è messa in stretta connessione con la creazione fatta in Lui,¹⁵⁹ Küng osserva: «La creazione non è la riconciliazione né la consumazione, ma redenzione e consumazione in Gesù Cristo si fondano nella creazione in Gesù Cristo. Gesù Cristo è essenzialmente redentore e perfezionatore del mondo, ma anche la creazione è avvenuta nello stesso Gesù Cristo. Quale teologo cattolico potrebbe disattendere la forza delle testimonianze bibliche che parlano del mistero di Gesù Cristo nella creazione?»¹⁶⁰

Da qui parte, infatti, un'analisi dei testi neotestamentari che sono ormai diventati un *locus* nel trattare di questo argomento (1 Cor 8,6; Col 1,15-17; Ef 1,3-6; Eb 1,1-3.; Gv 1,1-4; ecc.) e che, nell'attribuire a Cristo un ruolo nell'opera creatrice, segnalano al mistero della sua preesistenza nel seno del Padre.¹⁶¹ «Così, secondo la sacra Scrittura, Gesù Cristo (e mediante lui il Padre nello Spirito Santo) è origine e ragion d'essere, immagine primordiale e modello, luce e forza, significato e salvezza, sostegno e scopo della creazione. Tutta la creazione è cristiforme, e per conseguenza ha una struttura nascostamente trinitaria».¹⁶²

Mentre ci sono tanti testi nella tradizione dei Padri sulla creazione in Cristo, Küng riconosce che purtroppo questo importante aspetto del mistero cristiano

¹⁵⁹ «Igitur qui recte sapiunt, triplicem confitentur operationem, non quidem liberi arbitrii, sed divinae gratiae in ipso, sive de ipso. Prima, creatio; secunda, reformatio; tertia est consummatio. Primo namque in Christo creati sumus in libertatem voluntatis; secundo reformamur per Christum in spiritum libertatis; cum Christo deinde consummandi in statum aeternitatis. Siquidem quod non erat, in illo creari oportuit qui erat; per formam reformari deformem; membra non perfici nisi cum capite» (SAN BERNARDO DI CLAIRVAUX, *De gratia et libero arbitrio*, PL 182, 1027s).

¹⁶⁰ KÜNG, *La giustificazione*, 148. «Gesù Cristo non è solo il *culmen et finis* della creazione, ma anzitutto ed in prima istanza è il suo *principium et fundamentum*. È la sua sussistenza. Egli non esiste a causa della creazione, ma la creazione esiste a causa di lui» (*Ibidem*, 160). «Tutti i numerosi testi sulla creazione in Gesù Cristo sono inseriti sempre nel rapporto con la redenzione. Perciò il mistero cristico della redenzione è già nascostamente presente nel mistero della creazione [...]. Perciò la creazione di fatto è già misteriosamente orientata verso la chiesa. Nella creazione di fatto è già misteriosamente fondato l'eterno disegno salvifico, che Dio ha formato in Gesù Cristo per la salvezza di tutti gli uomini attraverso la chiesa» (*Ibidem*, 178).

¹⁶¹ «C'è una preesistenza di Cristo prima della creazione. Così il teologo non può considerare l'incarnazione unicamente *sub specie temporis*, deve anche, per quanto la sua trattazione sarà sempre frammentaria, cercare di vederla *sub specie aeternitatis*» (*Ibidem*, 304). Küng mette però in guardia contro le spiegazioni razionalistico-neognostiche della preesistenza di Cristo: «sarebbe altrettanto errato rappresentarsi che il *Logos* divino sia 'già' diventato uomo in un'eternità 'pre-temporale', come anche rappresentarsi che il *Logos* divino sia 'non ancora' diventato uomo in una eternità 'pre-temporale'» (*Ibidem*, 306).

¹⁶² KÜNG, *La giustificazione*, 149; che in questi testi si parli di Cristo e non meramente del Verbo è per Bonsirven ben chiaro, come anche per Brinkmann, col quale Küng si manifesta d'accordo, nell'esegesi degli inni paolini, sul fatto che l'apostolo pensi sempre all'uomo-Dio concreto e storico, «non solo a Cristo come Dio od a Cristo come uomo» (*Ibidem*, 309); le opere citate sono: J. BONSI RVEN, *Théologie du Nouveau Testament*, Aubier, Paris 1951, e A. BRINKMANN, *Die kosmische Stellung des Gottmenschen in Paulinischer Sicht*, «Wissenschaft und Weisheit» 13 (1950) 6-33. Tuttavia, un'altra cosa è se si sta parlando della natura divina o umana di Cristo, il che, secondo Küng, non sarebbe una questione decisiva: cfr. KÜNG, *La giustificazione*, 150. Più avanti, però (cfr. *ibidem*, 311), cita un testo di San Tommaso per difendere che Gesù Cristo sta nell'eternità di Dio, non in forza della sua natura umana, ma della sua persona divina: *non enim ille homo, secundum quod homo est, semper fuit, sed secundum quod est Filius Dei* (*Super Rom.*, cap. 1, l. 3).

è stato trascurato nella storia successiva. Anzi, secondo lui, «la storia dei dogmi relativa a questa verità di fede deve ancora essere scritta. Sarà una significativa storia dell'evoluzione, ma senza dubbio anche dell'oblio. Non che tale verità di fede sia del tutto scomparsa, ma non è stata sempre nel profondo della coscienza. Colpiscono ogni lettore di scritti patristici i frequenti richiami dei padri ai rispettivi passi biblici. Ma non si può affermare che questi passi biblici abbiano svolto una simile funzione nella teologia delle Somme medioevali». ¹⁶³ Ovviamente, se questo è così, ciò deve rispondere a delle motivazioni precise, le quali meritano una ricerca approfondita, ¹⁶⁴ in attesa della quale Küng individua almeno tre elementi: l'influsso delle eresie gnostiche (che rischiavano di far diventare Gesù una sorta di demiurgo), l'influsso della dottrina trinitaria agostiniana, e il modo metafisico e poco storico-salvifico di considerare questo aspetto. ¹⁶⁵

Sarebbe ingiusto, però, affermare che il medioevo teologico non si sia occupato della creazione in Cristo. L'ha fatto, ma in modo indiretto, nelle speculazioni sulla Trinità, e soprattutto, aggiunge Küng, nelle discussioni sul motivo dell'Incarnazione, «nelle quali la creazione nel Cristo fu rimessa in onore anzitutto attraverso la scuola francescana». ¹⁶⁶

In questo senso, Küng osserva che, anche se è solito dire che la tesi scotista e tomista parlano in qualche modo di un ordine ipotetico («cosa sarebbe successo se...»), in realtà lì è in gioco una questione ben reale, cioè il senso intrinseco dell'incarnazione. ¹⁶⁷ Entrambe le tesi sono allora degne di essere accolte. Infatti, mentre il desiderio scotista è quello di sottolineare che «il primato di Gesù Cristo non è solo una conseguenza del peccato, ma è una totale realtà già nel consiglio di Dio e nella creazione», il desiderio tomista invece è «il non oscurato carattere redentivo dell'incarnazione del Figlio di Dio». ¹⁶⁸ Di conseguenza, «noi non dobbiamo decidere né contro la tesi tomista né contro la tesi scotista. Potremo piuttosto – senza una sintesi a buon mercato – decidere in favore di ambe le tesi». ¹⁶⁹

Tutto questo implica la necessità di dover coniugare la prospettiva *de facto* con quella *de possibili*. «Un altro ordine, non creato nel Cristo, è *possibile*, e solo

¹⁶³ KÜNG, *La giustificazione*, 151.

¹⁶⁴ Per quanto noi sappiamo, ci sembra che questo compito è stato assolto pochi anni dopo, almeno in una parte importante, da L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung und Vorsehung*, Herder, Freiburg 1963, che, all'interno della nota serie tedesca di monografie sulla storia dei dogmi, è diventata un'opera di riferimento essenziale.

¹⁶⁵ Cfr. KÜNG, *La giustificazione*, 152.

¹⁶⁶ *Ibidem*, 153.

¹⁶⁷ Cfr. *ibidem*, 160.

¹⁶⁸ *Ibidem*, 182. Küng fa sua l'osservazione di Féret, il quale afferma che «lungi dunque dal rivendicare meno di chiunque altro l'assoluto primato di Gesù Cristo, la teologia tomista trarrebbe la sua originalità e il suo valore dal fatto che, con tutta la forza del suo punto di partenza realista si rifiuta di considerare tale primato astraendo dalla funzione redentrice di Gesù Cristo» [H.-M. FÉRET, *A propos de la primauté du Christ*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 27 (1938) 69-72, qui 71; cfr. IDEM, *Creati in Christo Jesu*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 30 (1941) 96-132, citato e tradotto in KÜNG, *La giustificazione*, 182].

¹⁶⁹ KÜNG, *La giustificazione*, 160.

così è garantita la stretta soprannaturalità del presente ordine cristiano. Ma – presupposto questo – non esiste motivo di escludere dalla sua esistenza nel Cristo qualsiasi realtà in quest'ordine che di fatto esiste: *tutto* è nel Cristo, *mediante* lui e per lui, tutto ha esistenza in lui». ¹⁷⁰ Come ha richiamato l'enciclica *Humani generis*, «Dio avrebbe potuto creare un ordine puramente naturale, cioè un ordine non creato in Gesù Cristo [...]. Dobbiamo dunque distinguere una duplice gratuità (creazione e creazione in Gesù Cristo), altrimenti non sarebbe garantita la soprannaturalità specifica dell'ordine creato in Gesù Cristo». ¹⁷¹ Subito però occorre ricordare che «trattando di quest'ordine naturale, si tratta d'un ordine 'puro' *in quanto* ordine 'puro'; e in nessun caso l'uso di questa tesi necessaria ed utile deve condurre a 'profanare' qualsiasi cosa che esiste di fatto, poiché viene esclusa dalla sua 'sussistenza' in Gesù Cristo e viene posta come assoluta [...]. Il reale è investito soprannaturalmente attraverso il fondamento cristologico». ¹⁷² Non c'è spazio nella visione cristiana per un naturalismo autonomo, giustamente denunciato da Henri de Lubac.

Bisogna pertanto distinguere creazione e incarnazione, ¹⁷³ e al contempo vedere la loro relazione in un modo non estrinseco. Si può dire allora che «in previsione del peccato, *propter nos homines et propter nostram salutem*, il Dio di grazia ha in anticipo creato tutto unicamente in Gesù Cristo, il nostro redentore, ha stabilito in lui l'indefettibile sussistenza di tutte le cose». ¹⁷⁴

4. Risposta, critica e domande a Barth

Dopo questa analisi, Küng pensa di aver mostrato come «alla domanda di Barth se la dottrina cattolica prende sul serio la giustificazione come atto grazioso della sovranità di Dio si è risposto affermativamente. Il Dio di Gesù è principio, centro e fine di tutto». ¹⁷⁵ La presentazione cattolica del mistero della creazione non ha spazio per un'autonomia non cristiana, non è un campo profano, «ma è inclusa nell'unico piano salvifico, che Dio ha preparato in Gesù Cristo, avvolto nel mistero di peccato e di grazia». ¹⁷⁶ A proposito della rivelazione di Dio nel-

¹⁷⁰ *Ibidem*, 156. Notiamo di passaggio che la terminologia di opposizione *de facto/de possibili*, da noi impiegata per riferirci al testo di Küng, è una prospettiva tipicamente presente in Ockham, a proposito della distinzione fra la potenza di Dio ordinata e assoluta, diversamente da Scoto, che era solito contrapporre piuttosto *de facto/de iure*; su questo tema cfr. l'interessantissimo studio di H. SCHRÖCKER, *Das Verhältnis der Allmacht Gottes zum Kontradiktionsprinzip nach Wilhelm von Ockham*, Akademie Verlag, Berlin 2003, specialmente 60-65. Anche se qui non possiamo entrare nella questione, la distinzione in senso occamista esercitò un influsso non irrilevante negli sviluppi della comprensione del rapporto fra naturale e soprannaturale nei secoli successivi, inclusa l'ipotesi della natura pura.

¹⁷¹ *Ibidem*, 157.

¹⁷² *Ibidem*, 157.

¹⁷³ Cfr. *ibidem*, 301.

¹⁷⁴ *Ibidem*, 177.

¹⁷⁵ *Ibidem*, 289.

¹⁷⁶ *Ibidem*, 207.

la creazione, che una teologia cattolica non può mai negare, Küng si chiede se essa sia realmente diversa dalla rivelazione cristiana: «Essa non ha realmente nessun rapporto con Gesù Cristo? Si è riflettuto abbastanza al fatto fondamentale che ‘tutto è stato creato mediante lui e per lui’ (Col 1,16) e che ‘tutto sussiste in lui?’ [...]. Si è più o meno potuto dimenticare la struttura cristologica, trinitaria, dell’intera creazione, che con la terminologia ‘naturale’ – ‘soprannaturale’ non può essere assolutamente descritta senza ambiguità? Si è potuto dimenticare che già nella creazione la rivelazione di Dio avviene radicalmente in Cristo, cioè nella prospettiva della salvezza, nel campo di forze di peccato e grazia, d’incredulità e fede?»¹⁷⁷ Bisogna pertanto respingere il rimprovero fondamentale di Barth sulla relativizzazione cattolica della sovranità di Dio e il padroneggiarsi di Gesù Cristo e la sua grazia; ciò non vuol dire che alcune sue ammonizioni non siano senza fondamento nei confronti di certe presentazioni della dottrina cattolica. Pertanto «non si può ignorare che, nella dottrina sulla giustificazione vista nel suo insieme, esista un fondamentale accordo tra la dottrina di Karl Barth e la dottrina della chiesa cattolica».¹⁷⁸

Küng non si limita a questo punto, ma sottolinea come il nominalismo ha condizionato il modo luterano di concepire la giustificazione come una non-imputazione. Anche se questo conteneva una giusta contrapposizione al neopelagianesimo – ma provocò anche la reazione della Chiesa –,¹⁷⁹ in realtà, paradossalmente, qui si dà una mancata comprensione delle conseguenze della creazione in Cristo. A proposito degli insegnamenti del Concilio Arausicano II, Küng fa vedere che «l’uomo rimane uomo, perché la misericordia e la grazia di Dio l’hanno perdonato, conservato nella pazienza per la giustificazione, e questo precisamente attraverso l’efficace, preveniente ed operante già nella creazione, potenza di grazia di Gesù Cristo»;¹⁸⁰ e così, «i riformatori errarono quando hanno considerato lo stato del peccatore come del tutto senza grazia; essi dimenticavano anche l’essere in Gesù Cristo della creatura peccatrice».¹⁸¹

In questa prospettiva, una concezione cattolica della formula *simul iustus et peccator* sarebbe possibile, come ha fatto notare Schmaus, «se fosse stata intesa non come metafisica, ma concreto-storica».¹⁸² La stessa cosa si potrebbe dire

¹⁷⁷ *Ibidem*, 344.

¹⁷⁸ *Ibidem*, 290. Cfr. *Ibidem*, 207; 389. Alla fine del libro si aggiunge, in linea con quanto Balthasar aveva suggerito per il tema natura/grazia, che «questo studio ha mostrato che tra la dottrina di Barth e quella dei cattolici sulla giustificazione le differenze non sono tali da dividere le chiese, ma solo divisioni di scuole» (KÜNG, *La giustificazione*, 390). Bisognerebbe allora spiegare, dice ancora con Balthasar, perché se c’è accordo sulla prima serie di temi (creazione, peccato, cristologia), non esiste invece sulla seconda (ecclesiologia, sacramenti): cfr. KÜNG, *La giustificazione*, 291.

¹⁷⁹ Cfr. *Ibidem* 232.

¹⁸⁰ *Ibidem*, 189.

¹⁸¹ *Ibidem*, 193.

¹⁸² *Ibidem*, 254. Il riferimento è a M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik III/2: Die göttliche Gnade*, Max Hueber Verlag, München 1956, 120: „Luthers Formel *simul iustus et peccator* wäre von der Verurteilung des Tridentinums nicht getroffen, wenn sie nicht metaphysisch, sondern konkret-geschichtlich gemeint ist“.

a proposito della cooperazione umana alla grazia, la quale non toglie nulla alla gloria di Dio, anzi, farebbe capire come «dal *panergismo* di Dio non deriva un *monoergismo* di Dio, ma – è questa la più bella meraviglia del *panergismo* di Dio – il *sinergismo* dell'uomo con l'agire di Dio». ¹⁸³

Dopo queste osservazioni, Küng si chiede se, così come Barth ha segnalato le possibili deviazioni di una teologia cattolica riguardo la giustificazione, non si potrebbero segnalare anche le possibili difficoltà di una esagerazione della *vis polemica* dell'istanza fondamentale di Barth, cioè l'esaltazione della sovranità della grazia di Dio in tutte le cose, e sostiene che «nella dottrina dell'elezione tende all'apocatastasi, nella dottrina sulla creazione alla svalutazione dell'indipendenza della creatura, nella dottrina sul peccato all'assoluzione dialettica ed alla giustificazione del peccato, nella soteriologia a trascurare l'aspetto ontico-creaturale». ¹⁸⁴ Küng chiarisce subito che si tratta di tendenze, che mai diventano nella posizione di Barth errori né esagerazioni. Segnala, infatti, come frutto del dialogo tra alcuni teologi cattolici e Barth, che in quest'ultimo non ci sia più l'insistenza nella critica alla questione dell'*analogia entis*. ¹⁸⁵

Dopo aver risposto, è ora il turno di fare alcune domande al teologo di Basilea. «La domanda del teologo cattolico è la seguente: La buona creazione del Dio buono è muta? Non parla alcuna parola? Veramente noi non pensiamo affatto ad una qualsiasi creazione d'un qualsiasi Dio! [...]. Noi non pensiamo al linguaggio di un'ipotetica creazione – liberamente esistente in neutralità 'metafisica' – d'un ipotetico Dio, né alla sapienza filosofica o teologica di questo mondo [...]. Noi non dimentichiamo che questa stessa creazione del Dio cristiano – per una misteriosa grazia di questo Dio – è stata operata mediante Cristo ed in Cristo ed in vista di Cristo, e che sussiste in lui. Come potrebbe essere ora, questa creazione, ch'è stata operata nella parola eterna del Padre e che nonostante il peccato ha in lui sussistenza, come potrebbe essere muta questa creazione? Ora, questa creazione non neutra, ma operata in Cristo, come potrebbe non parlare quale segno di Dio? [...]. Perché questa creazione operata e sussistente in Cristo non dovrebbe misteriosamente parlare al credente di Cristo, nel quale essa – nonostante il peccato – sussiste?» ¹⁸⁶

Küng segnala come Barth si sia concentrato sempre più su Gesù Cristo, e come partendo da qui, egli abbia appreso anche a conoscere la buona creazione di Dio, contro la quale neanche il peccato può finalmente prevalere. «Ma ha egli tirato tutte le conseguenze dalla sua concentrazione cristologica e dalla dottrina sulla creazione? Le ha tirate in specie per la sfera della conoscenza, in specie della conoscenza di Dio? [...]. Karl Barth non potrebbe diminuire realmente la sovrana

¹⁸³ *Ibidem*, 278.

¹⁸⁴ *Ibidem*, 292.

¹⁸⁵ Cfr. *ibidem*, 338.

¹⁸⁶ *Ibidem*, 356-357.

gloria della parola di Dio, nella misura in cui egli diminuisce il trionfo di questa parola nella creazione, nell'uomo?»¹⁸⁷

VI. BILANCIO DI UNA RICEZIONE

Le tre opere analizzate, nella loro diversità di prospettive, e aldilà delle vicende personali, coincidono in alcuni elementi importanti, come mostrano i riferimenti positivi, da noi segnalati, di Balthasar, il quale fa in qualche modo da ponte. È vero che, mentre Balthasar e Bouillard si sono concentrati su un gruppo di tematiche teologico-fondamentali, Küng è entrato invece nell'ambito propriamente dogmatico. Da qui che, mentre i primi due si sono sforzati maggiormente nel mostrare come il binomio creazione/alleanza si ricollega direttamente con la problematica plurisecolare fra natura e grazia, il terzo ha dedicato più spazio a sviluppare le implicazioni di una seria ripresa della verità neotestamentaria della creazione in Cristo, come espressione culminante del rapporto fra creazione e alleanza, inteso da Barth a partire dai racconti genesiaci.

Per quanto riguarda i risultati o la valutazione d'insieme, dovremo invece accorpore i due teologi svizzeri e mettere come contrappunto quello francese. Infatti, sia Balthasar che Küng non esitano ad affermare, come conclusione delle loro indagini, che la posizione sostanziale di Barth, sia per quanto riguarda il rapporto fra natura e grazia nel primo caso, sia in ciò che si riferisce alla giustificazione, nel secondo, non differisce da quella cattolica più di quanto non differisca, all'interno del cattolicesimo stesso, la posizione di una scuola teologica rispetto ad un'altra. Più cauto, e dunque meno ottimista si mostra Bouillard, che, avendo studiato in dettaglio la *Dogmatica ecclesiale* del teologo di Basilea, e apprezzando il suo tentativo di ristabilire, per così dire, la sovranità di Dio, ne segnala tuttavia l'assenza di una adeguata comprensione della sostantività della natura creata.

Ecco i primi frutti di questo dialogo teologico: una decisa assunzione del cristocentrismo nella teologia cattolica, e quindi dell'intrinseca relazione fra creazione e alleanza, e una non meno decisa affermazione della distinzione fra natura e grazia,¹⁸⁸ e pertanto dell'autonomia relativa dell'ordine creato e della creatura libera in esso.

¹⁸⁷ *Ibidem*, 357.

¹⁸⁸ In realtà, un altro dibattito si sviluppa insieme a questo, in parte in modo parallelo, ma con evidenti punti di contatto, e cioè la questione sollevata dall'opera di H. DE LUBAC, *Surnaturel*, Aubier, Paris 1946. Su questo tema mi permetto di rimandare a S. SANZ, J. WATSON, *The Revival of the Notion of Pure Nature in Recent Debates in English Speaking Theology*, «Annales Theologici» 31 (2017) 173-252. Lo stesso de Lubac, in uno scritto posteriore ai dibattiti dei primi anni, stabilisce la connessione quando afferma, citando Mouroux, che «se nell'universo vi sono dei piani differenti di analisi (creazione, peccato, redenzione) non vi sono due ordini differenti, ma uno solo, quello dell'alleanza, di cui la creazione è il primo momento e di cui Cristo è l'Alfa e l'Omega, l'inizio e la fine; e questo ordine è soprannaturale» (H. DE LUBAC, 'Soprannaturale' al Concilio Vaticano II, in *Spirito e Libertà*, Opera Omnia, XIII, Jaca Book, Milano 1981, 350; la citazione corrisponde a H. MOUROUX, *Sur la dignité de la personne humaine*, in *L'Eglise dans le monde de ce temps*, Cerf, Paris 1967, 232).

Non sembra dunque un caso che, in occasione del suo settantesimo compleanno, guardando in prospettiva il suo percorso teologico, Barth riconoscesse che, tra le questioni in cui si poteva apprezzare un approfondimento lungo la sua traiettoria, si trovava il fatto di «aver imparato a parlare di Dio Creatore in modo che l'uomo, in quanto sua creatura, non venga oscurato ma messo in luce nel rapporto che a lui lo lega».¹⁸⁹

Come abbiamo indicato altrove, altri passi seguiranno nella storia di questa ricezione: l'assunzione della formula su creazione e alleanza in autori importanti degli anni sessanta del secolo scorso come Rahner e Ratzinger;¹⁹⁰ e la sua incorporazione nell'esposizione della dottrina sulla creazione nell'influente Dogmatica *Mysterium salutis*.¹⁹¹ Di come la formula si sia diffusa nella teologia cattolica in quegli anni sessanta dà anche idea il fatto che nell'opera di P. Schoonenberg, intitolata *Alleanza e creazione*, pubblicata per la prima volta nel 1968, non solo non c'è un riferimento alla paternità barthiana della messa in relazione di questa coppia di concetti, in quanto ormai si considera un abbinamento pacificamente accettato, ma addirittura si procede ad una significativa inversione nell'ordine dei termini della formula.¹⁹² Negli anni successivi, la prospettiva cristocentrica della creazione conobbe un particolare sviluppo nella teologia italiana.¹⁹³

Proprio per questi motivi, sarà importante, per la storia di questa ricezione, farsi carico del contrappunto costituito dalle posizioni che, all'interno della teologia protestante, si sono alzate per segnalare alcune insufficienze nella formulazione di Barth (fondamentalmente cosmologica e escatologica), soprattutto da autori come J. Moltmann e W. Pannenberg,¹⁹⁴ i quali sono stati anche molto influenti in ambito cattolico.

¹⁸⁹ BUSCH, *Karl Barth*, 377.

¹⁹⁰ Cfr. J. RATZINGER, K. RAHNER, ET AL., *Schöpfung*, in J. HÖFER, K. RAHNER (a cura di), *Lexikon für Theologie und Kirche*, IX, Herder, Freiburg i/B 1964², 460-476. Cfr. SANZ, *La relación*, 151-156.

¹⁹¹ L'assunzione della formula e la sua prospettiva si può vedere già nel titolo generale del capitolo (che riproduciamo sotto), come anche nei titoli della sezione biblica (*L'asserzione biblica fondamentale: la creazione quale presupposto dell'alleanza nell'AT; creazione in Cristo*), e nell'ultima parte di riflessione teologica (*Creazione e alleanza come problema di natura e grazia*): cfr. W. KERN, F. MUSSNER, G. MUSCHALEK, *La creazione quale origine permanente della salvezza*, in J. FEINER, M. LÖHRER (a cura di), *Mysterium Salutis. Manuale di teologia come storia della salvezza*, II/2, Queriniana, Brescia 1985⁴, 57-210 (orig. 1967). Cfr. SANZ, *La relación*, 77-84.

¹⁹² Cfr. P. SCHOONENBERG, *Alleanza e creazione*, Queriniana, Brescia 1972. Cfr. SANZ, *La relación*, 185-191.

¹⁹³ Senza pretesa di esaustività, cfr. COLOMBO, *La teologia della creazione nel XX secolo*, in R. VANDER GUCHT, H. VORGLIMLER (a cura di), *Bilancio della teologia del XX secolo*, Città Nuova Editrice, Roma 1972, III, 44-66; G. BARBAGLIO, G. COLOMBO, *Creazione*, in G. BARBAGLIO, S. DIANICH (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1977, 184-210; G. GOZZELINO, *Il mistero dell'uomo in Cristo: saggio di protologia*, Elle Di Ci, Leumann (TO) 1991; M. BORDONI, *L'orizzonte cristocentrico della creazione in relazione alla questione della sua visione antropocentrica*, in P. GIANNONI (a cura di), *La creazione. Oltre l'antropocentrismo?*, Il Messaggero, Padova 1993, 367-398; G. BIFFI, *Approccio al cristocentrismo: note storiche per un tema eterno*, Jaca Book, Milano 1994.

¹⁹⁴ Cfr. J. MOLTSMANN, *Gott in der Schöpfung*, Kaiser, München 1985; W. PANNENBERG, *Die Schöpfung der Welt*, in *Systematische Theologie*, II, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991, 15-201. Cfr. SANZ, *La relación*, 122-128 e 128-132; per uno studio più dettagliato del pensiero di Pannenberg, si veda il

Ho anche individuato nel mio precedente studio un intreccio di chiavi di lettura del rapporto tra creazione e alleanza, che mi sembra, dopo questo approfondimento, tuttora valido.¹⁹⁵ Applicando quello schema allo studio che ora concludiamo, si potrebbe sintetizzare dicendo che Barth ha sviluppato una chiave antropologica e cristologica, e che ha capito in modo crescente, anche se sembra che non sia arrivato ad essere del tutto soddisfacente, l'importanza di una chiave ontologica (*l'analogia entis*). Mentre Balthasar e Küng si sono concentrati nel mostrare la formula nell'intreccio fra chiave antropologica e cristologica, è stato Bouillard che ha insistito maggiormente sulla necessità della chiave ontologica. Non abbiamo invece trovato appena riferimenti in questi autori, cosa che avverrà in seguito, all'importanza della chiave cosmologica e di quella escatologica.

In ogni caso, è evidente che queste prime opere hanno contribuito in modo decisivo ad assumere, in seno alla teologia cattolica, la formula di Barth sul rapporto fra creazione e alleanza, la quale è arrivata anche agli insegnamenti magisteriali della Chiesa.¹⁹⁶ Anche se non sono mancati riferimenti al binomio creazione/alleanza nel magistero di Giovanni Paolo II,¹⁹⁷ è stato questo un tema particolarmente presente negli insegnamenti di Benedetto XVI, come vedevamo nella citazione in apertura di queste pagine. Il fatto non sorprende tenendo presente che, precisamente da teologo, Joseph Ratzinger era stato tra i primi ad accogliere la formula nelle sue lezioni e pubblicazioni.¹⁹⁸ Così, in una meditazione poteva affermare: «La storia della salvezza [...] è il movente di tutto, il motivo della creazione. Tutto è creato perché ci sia questa storia, l'incontro tra Dio e la sua creatura. In questo senso, la storia della salvezza, l'alleanza, precede la creazione».¹⁹⁹ E, in un'altra occasione, sosteneva in modo convinto che «per me, il rinnovamento

mio libro *El futuro creador del Dios trinitario. Un estudio en la Teología Sistemática de Wolfhart Pannenberg*, Edicep, Valencia 2007.

¹⁹⁵ Cfr. SANZ, *La relación*, 317-356; in inglese con degli aggiornamenti, IDEM, *Creation and Covenant*, 226-249.

¹⁹⁶ «La rivelazione della creazione è, così, inseparabile dalla rivelazione e dalla realizzazione dell'Alleanza dell'unico Dio con il suo popolo. La creazione è rivelata come il primo passo verso tale Alleanza, come la prima e universale testimonianza dell'amore onnipotente di Dio» (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 288; cfr. anche nn. 280, 357).

¹⁹⁷ Per limitarci alle encicliche: cfr., ad esempio, *Redemptor hominis*, 4-III-1979, n. 9; *Dives in misericordia*, 30-XI-1980, n. 4; *Laborem exercens*, 14-XI-1981, n. 4; *Dominum et vivificantem*, 18-V-1986, n. 27, 34 e 42; *Veritatis Splendor*, 6-VIII-1993, n. 12 e 114. Ci sono riferimenti a questo tema già nel libro di K. WOJTYŁA, *Alle fonti del rinnovamento. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano II*, Lev, Città del Vaticano 1981, 43-50, dove si dice che «la coscienza della creazione è il fondamento della coscienza della Chiesa» (*ibidem*, 49).

¹⁹⁸ Cfr. S. SANZ, *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación. Los apuntes de Münster de 1964*, «Revista Española de Teología», 74 (2014) 40; IDEM, *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación: los apuntes de Münster de 1964 (II)*, «Revista Española de Teología», 74 (2014) 202-211; IDEM, *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación: los apuntes de Münster de 1964 (y III)*, «Revista Española de Teología», 74 (2014) 495; IDEM, *La doctrina della creazione nelle lezioni del professor Joseph Ratzinger: gli appunti di Regensburg (1976)*, «Annales Theologici» 30 (2016) 260-265.

¹⁹⁹ BENEDETTO XVI, *Meditazione nella Congregazione Generale della XII Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi*, 6-X-2008.

della dottrina della Creazione ed una nuova comprensione dell'inscindibilità di Creazione e Redenzione riveste una grandissima importanza».²⁰⁰

La ricezione della formula di Barth costituisce pertanto un bel frutto della dimensione teologica del dialogo ecumenico, che speriamo porti con sé ancora tanti altri.

ABSTRACT

Partendo da una citazione di Benedetto XVI nel corso di una omelia, ci proponiamo in queste pagine di analizzare la prima ricezione nella teologia cattolica della formula sul rapporto fra creazione e alleanza coniata da Karl Barth nella sua *Dogmatica ecclesiale*. Dopo una sezione dedicata al teologo di Basilea, vengono passate in rassegna tre importanti opere degli anni cinquanta del secolo scorso, quelle di Hans Urs von Balthasar, Henri Bouillard e Hans Küng. Tutte queste opere coincidono nell'accettare la suddetta formula, con delle precise osservazioni e critiche, che variano a seconda dell'autore, come sintetizziamo nel bilancio conclusivo, in modo che in questo tema si può vedere un frutto della dimensione teologica del dialogo ecumenico, a cinquecento anni dalla riforma.

Benedict XVI referred in a homily to the relation between creation and covenant with the formula created by Karl Barth in his *Church Dogmatics*. Taking occasion on this, the aim of the present study is to analyze the first reception of that formula in the Catholic theology. We consider here three important works published in the fifties of last century: those of Hans Urs von Balthasar, Henri Bouillard and Hans Küng. All of them accept the formula, with suggestions and criticisms, that vary according to the author, as we summarize in the final balance. Five hundred years after the reformation, we can see in this fact a fruit of the theological aspect of the ecumenical dialog.

²⁰⁰ BENEDETTO XVI, *Incontro con il clero della Diocesi di Bressanone*, 6-VIII-2008. Anche se non si può dire che la prospettiva sia completamente assente, non troviamo dei riferimenti espliciti al rapporto fra creazione e alleanza nell'enciclica di FRANCESCO, *Laudato si'*, 24-V-2015, che privilegia, nella riflessione sulla creazione, il punto di vista del dialogo con altri credenti, e in generale con tutti gli uomini.

LA COMMUNICATIO IN SACRAMENTIS CON I FEDELI RIFORMATI TRA LEGGE DIVINA, NORME ECCLESIALI E DISCERNIMENTO PASTORALE

ANTONIO S. SÁNCHEZ-GIL

SOMMARIO: I. *La coincidenza di tre anniversari*. II. *Lo sviluppo postconciliare della communicatio in sacramentis con i riformati*. 1. I precedenti preconciliari: la *communicatio in sacramentis* con gli ortodossi nella prassi anteriore al Concilio Vaticano II. 2. I principi e le norme conciliari circa la *communicatio in sacris* con gli orientali separati. 3. L'estensione della *communicatio in sacramentis* ai riformati nel *Direttorio ecumenico* 1967-1970 e i successivi interventi della Santa Sede. 4. La formulazione della norma nei Codici canonici e nel *Direttorio ecumenico* 1993. 5. Il magistero pontificio postconciliare circa la *communicatio in sacramentis*. III. *Alcune considerazioni teologico-dogmatiche, normative e pastorali*. 1. La grazia speciale di ogni sacramento nell'unità organica del settenario sacramentale. 2. I limiti della legge divina alla *communicatio in sacramentis*. 3. Le disposizioni della normativa canonica e liturgica sui sacramenti. 4. Il dovere del discernimento pastorale. IV. *Alcune conclusioni pratiche*.

I. LA COINCIDENZA DI TRE ANNIVERSARI

Nel ricordare il 31 ottobre 1517, quando Martin Lutero propose alla pubblica discussione le sue 95 tesi sulle indulgenze,¹ un teologo o un canonista cattolico non possono non rievocare anche il 10 dicembre 1520, quando, come reazione alla richiesta di Johannes Eck di far bruciare le sue opere, lo stesso Lutero e alcuni suoi sostenitori bruciarono, insieme alla bolla papale di condanna delle tesi, alcune opere teologiche citate dai suoi avversari – tra cui la *Summa Angelica* di Angelo da Chivasso e la *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino – e «un certo numero di libri, equivalenti a quelli che in seguito sarebbero diventati noti come il *Corpus Iuris Canonici*».²

Dopo un tale gesto, che evidenziò la rottura con Roma e segnò il vero inizio della Riforma,³ nel quale traspariva una visione della norma canonica quale sim-

¹ A proposito dell'intenzione originaria di Lutero nell'inviare le sue 95 tesi – col titolo *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* – al vescovo Hieronymus Schulz e all'arcivescovo Albrecht, «come un invito a una disputa dotta sull'argomento», mentre era «ancora in comunione con la Chiesa cattolica» e «non si era ancora prodotta la rottura», cfr. K. KOCH, *Un anniversario in comunione*, «L'Osservatore Romano», 18 gennaio 2017, 6.

² GEMEINSAMES LUTHERISCH-KATHOLISCHES REFORMATIONSGEDENKEN IM JAHR 2017, *Vom Konflikt zur Gemeinschaft*, Evangelische Verlagsanstalt – Bonifatius, Leipzig – Paderborn 2013, 31 (n. 51). Originale tedesco; per la versione italiana, cfr. «Il Regno-documenti» (2013) 353-384.

³ Circa le intenzioni di riforma radicale della Chiesa manifestate da Lutero nei suoi scritti del 1520 – *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, *De captivitate*

bolo e strumento dell'autorità pontificia, si può meglio comprendere la scarsa simpatia che il diritto canonico raccoglie tra buona parte dei riformati. Ringrazio perciò la Redazione di *Annales Theologici* per l'invito a partecipare con un contributo di carattere canonico a questo volume dedicato al 500° anniversario della Riforma, con il quale vorrei stimolare una riflessione circa il ruolo della norma canonica nei rapporti tra battezzati, anche di diverse confessioni, nelle questioni che riguardano la fede e la vita cristiana. Un ruolo sicuramente limitato e strumentale, ma utile e opportuno, non al servizio dell'autorità in quanto tale, bensì al servizio del Vangelo e di coloro che lo hanno accolto.

A questo proposito, per il suo significato nel contesto dell'anniversario che ricordiamo, mi è sembrato di particolare interesse rivisitare l'origine, i fondamenti e la portata di una singola disposizione canonica, della cui introduzione nell'ordinamento della Chiesa si compie quest'anno il 50° anniversario. Una norma circa la *communicatio in sacramentis*,⁴ in cui si dichiara lecita in certe situazioni e a determinate condizioni l'amministrazione da parte dei ministri cattolici di alcuni sacramenti ai fedeli riformati, promulgata per la prima volta nel 1967 e poi inserita nel *Codex Iuris Canonici* del 1983 (CIC) nei termini seguenti:

Se vi sia pericolo di morte o qualora, a giudizio del Vescovo diocesano o della Conferenza Episcopale, incombesse altra grave necessità (*alia urgeat gravis necessitas*), i ministri cattolici amministrano lecitamente i medesimi sacramenti [della penitenza, dell'Eucaristia e dell'unzione degli infermi] anche agli altri cristiani [non orientali o equiparati] che non hanno piena comunione con la Chiesa cattolica, i quali non possano accedere al ministro della propria comunità e li chiedano spontaneamente, purché manifestino, circa questi sacramenti, la fede cattolica e siano ben disposti.⁵

Babylonica ecclesiae praeludium, Von Freiheit eines Christenmenschen – prima dell'episodio del 10 dicembre, cfr. W. BRANDMÜLLER, *La Riforma secondo Lutero*, «Il Foglio», 26 febbraio 2017.

⁴ L'espressione *communicatio in sacramentis* deriva dall'espressione *communicatio in sacris*, che in senso proprio e stretto equivale appunto a *communicatio in sacramentis*, mentre in senso anche proprio ma lato include pure la *communicatio in sacris extra sacramenta*. Si parla anche di *communicatio in spiritualibus*, in un senso ancora più ampio, che va dunque oltre la *communicatio in sacris*, equivalente al cosiddetto «ecumenismo spirituale», comprendenti le preghiere comuni per l'unità e le assemblee ecumeniche. Oltre alle legittime modalità di *communicatio in sacris aut in spiritualibus* sono sempre auspicabili altri ambiti di condivisione o collaborazione, come ad esempio le opere di carità oppure altre forme di comune testimonianza della fede in Cristo. A proposito della *communicatio in sacris* sacramentale o, più semplicemente, *communicatio in sacramentis*, cfr. C. FABRIS, *Fare verità nella carità. Prospettive canonistiche inerenti la Communicatio in sacris sacramentale*, Cantagalli, Siena 2007; A. MIRALLES, *Communicatio in sacramentis*, in J. OTADUY, A. VIANA, J. SEDANO (a cura di), *Diccionario General de Derecho Canónico*, II, Thomson Reuters Aranzadi, Pamplona 2012, 270-275; A.S. SÁNCHEZ-GIL, *Communicatio in sacris*, in *ibidem*, 275-280; T. RINCÓN-PÉREZ, *La liturgia e i sacramenti nel diritto della Chiesa*, ESC, Roma 2014, 93-114.

⁵ Can. 844 § 4 CIC. La stessa norma è stata inserita nel *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* del 1990 (CCEO) in termini praticamente uguali: «Se poi vi è pericolo di morte oppure incombe un'altra grave necessità (*alia urget gravis necessitas*), a giudizio del Vescovo eparchiale oppure del Sinodo dei Vescovi della Chiesa patriarcale o del Consiglio dei Gerarchi, i ministri cattolici amministrano lecitamente gli stessi sacramenti [della penitenza, dell'Eucaristia e dell'unzione degli infermi] anche a tutti gli altri cristiani [non orientali o equiparati] che non hanno piena comunione con la Chiesa cattolica, che non possono recarsi dal ministro della propria Comunità ecclesiale e che lo chiedono

Si tratta di una disposizione indirizzata ai sacerdoti cattolici, ministri dei sacramenti accennati, che riprende sostanzialmente, ma in modo più sintetico, un'indicazione che era stata introdotta nella normativa della Chiesa poco dopo la fine del Concilio Vaticano II con l'inserimento nella prima parte del *Directorio ecumenico*, pubblicata il 14 maggio 1967 dal Segretariato per la Promozione dell'Unità dei Cristiani (SPUC) con l'approvazione del Beato Paolo VI,⁶ della seguente dichiarazione:

La celebrazione dei sacramenti è una azione della comunità celebrante fatta nella stessa comunità, di cui tale celebrazione significa l'unità nella fede, nel culto e nella vita. Pertanto, quando manca questa unità di fede circa i sacramenti, la partecipazione dei fratelli [non orientali] separati con i cattolici, specie ai sacramenti dell'Eucaristia, penitenza e unzione degli infermi, è proibita. Tuttavia, siccome i sacramenti sono tanto segni di unità quanto fonti di grazia, la Chiesa per motivi sufficienti può permettere che ad essi venga ammesso qualche fratello [non orientale] separato. Tale permesso si può concedere in pericolo di morte, o per necessità urgente (*in urgente necessitate*) (durante una persecuzione, in carcere), se il fratello [non orientale] separato non può recarsi da un ministro della sua Chiesa e se spontaneamente richiede i sacramenti a un sacerdote cattolico, purché manifesti una fede conforme a quella della Chiesa circa questi sacramenti ed inoltre sia ben disposto. In altri casi di simile urgente necessità, decida l'Ordinario del luogo o la Conferenza episcopale.⁷

Un testo complesso dove è contenuta una disposizione generale in cui si ammette in certi casi e a determinate condizioni una certa *communicatio in sacramentis* con i fedeli non orientali separati, estendendo dunque ai riformati un'analogia disposizione del Concilio nei confronti degli orientali separati.⁸ Col senno di poi, è possibile affermare che una tale norma, emanata in coincidenza con l'inizio del dialogo ecumenico cattolico-luterano, di cui anche quest'anno si compie il 50° anniversario,⁹ ha segnato un passo rilevante nei rapporti tra cattolici e riformati; in quanto ha rappresentato in modo tangibile il riconoscimento da parte della Chiesa cattolica dei fedeli riformati quali veri fratelli nel Signore e, dunque, seppure non ancora in piena comunione, quali potenziali legittimi beneficiari – se si trovano in situazioni di urgente necessità e alle condizioni stabilite affinché

spontaneamente, purché manifestino una fede sugli stessi sacramenti conforme alla fede della Chiesa cattolica e siano ben disposti» (can. 671 § 4 CCEO).

⁶ SEGRETARIATO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI (SPUC), *Directorium ad ea quae a Concilio Vaticano Secundo de re oecumenica promulgata sunt exsequenda. Pars prima* «Ad totam Ecclesiam», 14 maggio 1967, AAS 59 (1967) 574-592. Come è noto, la seconda parte fu pubblicata tre anni dopo: SPUC, *Directorium ad ea quae a Concilio Vaticano Secundo de re oecumenica promulgata sunt exsequenda. Pars altera* «*Spiritus Domini*», 16 aprile 1970, AAS 62 (1970) 705-724 (DE 1967-1970). Originale latino; per la versione italiana, cfr. EV 2, 1194-1292. La numerazione di entrambe le parti è continua; la prima comprende i nn. 1-63, la seconda i nn. 64-94.

⁷ DE 1967-1970, n. 55.

⁸ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Decretum de Oecumenismo Unitatis redintegratio*, 21 novembre 1964, nn. 8 e 15, AAS 57 (1965) 90-112 (UR); *Decretum de Ecclesiis Orientalibus catholicis Orientalium Ecclesiarum*, 21 novembre 1964, nn. 26-27, *ibidem*, 76-89 (OE).

⁹ Cfr. KOCH, *Un anniversario*, 6.

li possano ricevere in conformità alla fede della Chiesa¹⁰ – dei mezzi di salvezza istituiti da Cristo in favore di coloro che, per il battesimo, sono stati inseriti nel suo Corpo.

Mi è sembrato perciò opportuno cogliere la coincidenza di questi tre anniversari – il 500° della Riforma e il 50° sia dell'inizio del dialogo cattolico-luterano che della promulgazione di questa norma – come occasione per condividere con canonisti e teologi, anche riformati, alcune considerazioni a proposito del ruolo di questa norma nel discernimento pastorale che deve comunque compiere il ministro cattolico quando un fedele riformato gli chiede di ricevere i sacramenti.

II. LO SVILUPPO POSTCONCILIARE DELLA *COMMUNICATIO* IN *SACRAMENTIS* CON I RIFORMATI

Come è stato accennato, a differenza della disposizione che ha ammesso la *communicatio in sacramentis* con i fedeli orientali separati, emanata direttamente dal Concilio, quella riguardante i fedeli riformati rappresenta uno sviluppo successivo, avvenuto nel primo post-concilio con la pubblicazione della prima parte del DE 1967-1970.¹¹

Il Concilio, infatti, che in UR si era manifestato favorevole ad una «certa *communicatio in sacris*» con i fedeli orientali separati,¹² in OE, dopo aver dichiarato i limiti della legge divina in materia,¹³ aveva stabilito, per la prima volta, una norma generale in cui a determinate condizioni si ammettevano ai sacramenti i fedeli orientali separati.¹⁴ Anche se una tale decisione è stata ritenuta da alcuni come un cambiamento radicale operato dal Concilio,¹⁵ bisogna rilevare che, nella prassi precedente, nonostante fosse vietata in termini generali, non sono mancati casi di una legittima *communicatio in sacramentis* con gli ortodossi, che è bene considerare brevemente, anche perché consentono di individuare le situazioni

¹⁰ Cfr. *Catechismus Catholicae Ecclesiae* (CCE), nn. 1127-1129.

¹¹ È questo il primo di una serie di documenti di natura peculiare – denominati “direttori” – che hanno caratterizzato l’attività normativa della Santa Sede nel periodo postconciliare, prima e dopo la promulgazione dei Codici canonici, e sulle cui caratteristiche non è possibile soffermarsi in questa sede. A proposito dei direttori pubblicati dal 1967 al 1980, cfr. Javier OTADUY, *Un exponente de legislación postconciliar. Los directorios de la Santa Sede*, Eunsa, Pamplona 1980. Di particolare interesse sono le osservazioni dell’Autore (A.) circa la “nuova visione della norma canonica” che i direttori manifestano (cfr. *ibidem*, 214-263) e circa il carattere “sinuoso” di alcune loro disposizioni, concretamente quella contenuta nel n. 55 del DE 1967-1970.

¹² Cfr. UR, 15.

¹³ Cfr. OE, 26.

¹⁴ Cfr. OE, 27, *ibidem*.

¹⁵ Ruyssen, ad esempio, la considera una «rivoluzione copernicana» (cfr. G.H. RUYSSSEN, *Verso l’unità. Dal Decreto conciliare Unitatis Redintegratio al Direttorio ecumenico, la Communicatio in sacris per quanto riguarda l’Eucaristia*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *La comunione nella vita della Chiesa: le prospettive emergenti dal Vaticano II*, Glossa, Milano 2015, 111-151). Sulla portata di questo disposizione, cfr. anche J.T. MARTÍN DE AGAR, *Comentario al can. 844*, in A. MARZOA, J. MIRAS, R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (a cura di), *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, III/1, Eunsa, Pamplona 2002³, 430-436; MIRALLES, *Communicatio in sacramentis*, 270-271; SÁNCHEZ-GIL, *Communicatio in sacris*, 277-278.

e le condizioni in cui l'amministrazione dei sacramenti a fedeli non cattolici era stata dapprima tollerata e poi ammessa dalla Santa Sede, seppure sempre in via eccezionale e *ad casum*; vale a dire senza emanare una norma generale che lo consentisse in situazioni e a condizioni previamente determinate.

1. *I precedenti preconciliari: la communicatio in sacramentis con gli ortodossi nella prassi anteriore al Concilio Vaticano II*

Dalle fonti esaminate in studi specifici sull'argomento è possibile concludere, infatti, che una qualche *communicatio in sacramentis* con i cristiani ortodossi era stata ammessa dalla Santa Sede, in situazioni e a condizioni che sono state via via meglio definite.¹⁶

Come segnala Coccopalmerio nel suo studio monografico:

1) nei secoli XVI e XVII, ci sono testimonianze di almeno due casi in cui la Santa Sede autorizzò l'assoluzione sacramentale a battezzati non cattolici che avevano compiuto la professione di fede nell'atto della confessione, senza richiedere quindi una professione pubblica;¹⁷

2) nei secoli XVII e XVIII, consta della tolleranza dalla Santa Sede nei confronti della prassi di ammettere al sacramento della penitenza i fedeli greco-ortodossi, dei quali si presumeva la buona fede, riconoscendo la loro situazione di necessità «non ricevendolo che difficilmente dai propri ministri»;¹⁸

3) nei secoli XVIII e XX, esiste una «abbondanza dei testi nei quali si parla di "tolleranza passiva" di certe forme di partecipazione degli acattolici al culto della Chiesa»¹⁹ per evitare mali maggiori. Tuttavia, nello stesso periodo, sono sempre più frequenti le dichiarazioni della Santa Sede in cui si esprimono i motivi per i quali la Chiesa non ammette gli acattolici ai sacramenti. Tali motivi sono così sintetizzati: a) «le azioni liturgiche sono attuazione della comunione che esiste

¹⁶ Cfr. A. VERMEERSCH, *Practica disquisitio de sacramentis conferendis vel negandis acatholico*, «Periodica» 18 (1929) 123*-148*; R. NAZ, *Communicatio in sacris* in R. NAZ (ed.), «Dictionnaire de droit canonique» III, Letouzey et Ané, Paris 1943, 1091-1098; I.J. SZAL, *The Communication of Catholics with Schismatics. A Historical Synopsis and a Commentary*, Catholic University of America, Washington 1948; J.J. DENAGHER, *Administration of the sacrament to heretics and schismatics*, «Jurist» 13 (1953) 409-443; e F. COCCOPALMERIO, *La partecipazione degli acattolici al culto della Chiesa cattolica nella prassi e nella dottrina della Santa Sede dall'inizio del sec. XVII ai nostri giorni*, Dissertatio ad Lauream in Facultate Juris Canonici Pontificiae Universitatis Gregorianae, La Nuova Cartografica, Brescia 1969.

¹⁷ Cfr. COCCOPALMERIO, *La partecipazione*, 52-53, dove l'A. cita un'autorizzazione in questo senso data nel 1565 da Papa Pio IV al gesuita Cristoforo Rodriguez, che operava in Egitto, e una simile autorizzazione data nel 1643 dalla Congregazione *de Propaganda Fide* al missionario cappuccino Silvestro di St. Aignan, che operava in Mesopotamia.

¹⁸ *Ibidem*, 85. L'A. segnala che «la prima cosa sicura è che Roma conosceva perfettamente quello che avveniva presso i Greci», ma «non è intervenuta a proibire questa prassi», la quale, «iniziata ai primi del 1600, si intensifica e si estende verso la fine dello stesso secolo, attraverso, per esempio, le "missioni volanti" dei gesuiti» (*ibidem*, 81). I corsivi – anche quelli successivi della stessa opera – sono dell'originale.

¹⁹ *Ibidem*, 153.

tra la Chiesa e colui che partecipa al culto stesso»; b) «una eventuale ammissione al culto della Chiesa di coloro che con la Chiesa non si trovano in comunione» avrebbe come «conseguenze negative» «l'indifferentismo e lo scandalo».²⁰

4) Contemporaneamente, tra la fine del secolo XIX e la prima metà del XX, ci sono diversi documenti in cui, accanto ai motivi che giustificano il divieto, viene presa in considerazione la «buona fede negli acattolici»,²¹ come ragione che può giustificare in casi di grave necessità la loro ammissione ai sacramenti, sempre che sia evitato il pericolo di scandalo o di indifferentismo. Tra gli esempi più significativi di *communicatio in sacramentis* in questo periodo sono da segnalare: a) una risposta del Santo Ufficio, del 20 luglio 1898, in cui si afferma che i «”scismatici [orientali] materiali, cioè in buona fede”, che si trovino in punto di morire, o privi di sensi o ancora in coscienza, possono essere assolti senza esigere da loro *nessun atto esterno* di riconciliazione alla Chiesa; basta il fatto che siano in buona fede»;²²

b) una risposta del Santo Ufficio, del 17 maggio 1916, in cui si considera possibile amministrare *sub conditione* la penitenza e l'unzione degli infermi a cristiani scismatici in punto di morte e ormai privi di coscienza «*praesertim* se dalle circostanze si possa concludere una riconciliazione implicita», ed evitando comunque lo scandalo «attraverso un “avviso” ai circostanti che consiste nello spiegare che la Chiesa non intende amministrare i suoi sacramenti a un acattolico, ma a questa persona che, data la sua buona fede, si può supporre che all'ultimo momento della sua vita sia ritornata all'unità della Chiesa cattolica»;²³

c) una risposta del Santo Ufficio, del 15 novembre 1941, in cui si afferma, d'accordo con l'allora vigente can. 731 § 2 CIC 1917,²⁴ che «non si possono amministrare i sacramenti agli scismatici in condizioni normali, cioè fuori del caso di pericolo di morte»,²⁵ mentre possono essere invece amministrati *sub conditione* ai moribondi già privi di sensi, conforme alla risposta del 1916, e, per quanto riguarda i moribondi non privi di sensi, si dichiara che si richiede che «*saltem implicite errores reiciant et fidem professionem faciant. Semper curandum est ut scandalum et vel suspicio interconfessionalismi evitentur*»;²⁶

²⁰ *Ibidem*, 129. Per un'analisi dettagliata delle dichiarazioni della Santa Sede circa il primo motivo, cfr. *ibidem*, 91-128; per quelle riguardanti il secondo, cfr. *ibidem*, 129-152.

²¹ *Ibidem*, 161.

²² *Ibidem*, 163. Il testo citato non è del documento, bensì una sintesi dell'A.

²³ *Ibidem*, 164-165. I testi citati sono una sintesi dell'A.

²⁴ «*Vetitum est Sacramenta Ecclesiae ministrare haereticis et schismaticis, etiam bona fide errantibus eaque petentibus, nisi prius, erroribus reiectis, Ecclesiae reconciliati fuerint*» (can. 731 § 2 CIC 1917). Una disposizione, afferma l'A., che «considera il nostro problema in modo molto generale, cioè non distingue i casi particolari degli acattolici in punto di morte ancora coscienti o privi di coscienza, e quindi deve necessariamente essere più stretto nella concessione dei sacramenti ai non cattolici» (COCCOPALMERIO, *La partecipazione*, 166).

²⁵ *Ibidem*. Il testo citato è una sintesi dell'A.

²⁶ *Ibidem*. Il testo citato è del documento del Santo Ufficio.

d) un decreto del Santo Ufficio, del 27 marzo 1957, inviato ai nunzi e ai delegati apostolici in Medio Oriente, e fatto conoscere ai direttori delle scuole cattoliche di quei territori, in cui si «concede ai nunzi e ai delegati apostolici ampi poteri per autorizzare gli allievi non cattolici ospiti dei collegi cattolici ad accostarsi ai sacramenti, e questo senza limite di età e senza esigere una professione di fede in termini espliciti; è sufficiente che questi allievi si dichiarino pronti a riconoscere il Papa come Maestro di tutti i cristiani. Questo si permette nei casi nei quali i superiori vedano che c'è la fondata speranza, per questi ragazzi, che essi in seguito si uniscano espressamente alla Chiesa cattolica». ²⁷

A partire dall'esame di questi casi, sono da condividere le seguenti conclusioni circa i principi e la prassi della *communicatio in sacramentis* con i cristiani ortodossi prima del Concilio:

La Santa Sede richiede generalmente una adesione esterna alla Chiesa cattolica prima di concedere la partecipazione ai sacramenti. [...] le realtà del culto attuano e manifestano la comunione ecclesiale e presuppongono dunque che la persona che vi partecipa abbia comunione (esterna, non solo interna, come nel caso della buona fede) con la Chiesa cattolica. [...] Roma concede in alcuni casi certi sacramenti senza esigere una adesione esterna alla Chiesa cattolica. [...] Innanzitutto si tratta dei sacramenti della Penitenza e della Unzione degli Infermi. In secondo luogo si tratta di casi di acattolici in punto di morte o coscienti o già incoscienti, dai quali comunque è difficile esigere una adesione alla Chiesa. Tali acattolici morenti sono però considerati in buona fede. Dunque osserviamo che Roma concede due sacramenti estremamente *utili* o *addirittura necessari* alla eterna salvezza a cristiani acattolici in buona fede, che si trovano in *spirituale bisogno*, in *urgente* spirituale bisogno. [...] In ogni caso Roma esige che si provveda a eliminare ogni pericolo di indifferentismo e di scandalo. C'è da pensare che se l'evitare questi pericoli non fosse possibile, la Santa Sede non concederebbe i sacramenti in questione agli acattolici in buona fede e che si trovano in pericolo di morte? I documenti non si pongono questo problema e non ci aiutano a risolverlo. È comunque, questo, un problema astratto, perché, di fatto, è possibile sempre evitare il pericolo di indifferentismo e di scandalo. ²⁸

Queste conclusioni sono anche utili per comprendere nella giusta misura la portata delle novità introdotte in materia, prima dal Concilio stesso nei confronti dei fedeli orientali separati e, finito il Concilio, dalla Santa Sede nei confronti dei fedeli riformati; le quali costituiscono senz'altro innovazioni, ma non fino al punto di poter essere ritenute come novità "senza precedenti". Se ben comprese, costituiscono in realtà uno sviluppo della prassi precedente, con elementi di progresso ed elementi di continuità, compiuto sicuramente grazie all'impulso ecumenico dell'assise conciliare, ma anche in virtù della spinta pastorale della *salus animarum*, che era all'opera nella prassi precedente ed è comunque ben presente nei testi conciliari sulla *communicatio in sacris*.

²⁷ *Ibidem*, 167. Il testo citato è una sintesi dell'A.

²⁸ *Ibidem*, 167-168.

2. *I principi e le norme conciliari circa
la communicatio in sacris con gli orientali separati*

Difatti, se si esaminano i principi e le norme conciliari riguardanti la *communicatio in sacris*, è possibile rilevare non solo la spinta ecumenica, ma anche, e si potrebbe dire soprattutto, la preoccupazione per la *salus animarum* dei fedeli orientali separati che vengono a trovarsi in situazione di necessità senza l'aiuto dei propri ministri. A tale scopo, in attenzione al fatto che i principi e le norme del Concilio in materia di *communicatio in sacris* si trovano disseminati in vari luoghi di UR e di OE e che, nonostante siano ben noti, raramente appaiono citati in modo completo e sistematico, sembra opportuno riportare i testi delle dichiarazioni conciliari, con le espressioni più significative nell'originale latino, precedute da una breve sintesi del loro contenuto.

Secondo l'insegnamento del Concilio Vaticano II:

1) Il fondamento e il punto di partenza comune all'ecumenismo e alla *communicatio in sacris* è il battesimo, vincolo sacramentale di unità tra i cristiani, che è di per sé ordinato alla piena *communio* con Gesù Cristo e con la Chiesa cattolica, la quale presuppone l'integra professione di fede e si manifesta e si realizza nella piena partecipazione all'Eucaristia.

Coloro infatti che credono in Cristo ed hanno ricevuto validamente il battesimo, sono costituiti in una certa comunione, sebbene imperfetta, con la Chiesa cattolica. Sicuramente, le divergenze che in vari modi esistono tra loro e la Chiesa cattolica, sia nel campo della dottrina e talora anche della disciplina, sia circa la struttura della Chiesa, costituiscono non pochi impedimenti, e talvolta gravi, alla piena comunione ecclesiale. Al superamento di essi tende appunto il movimento ecumenico. Nondimeno, giustificati nel battesimo dalla fede, sono incorporati a Cristo e perciò sono a ragione insigniti del nome di cristiani, e dai figli della Chiesa cattolica sono giustamente riconosciuti quali fratelli nel Signore.²⁹

Il battesimo [...] costituisce il vincolo sacramentale dell'unità che vige tra tutti quelli che per mezzo di esso sono stati rigenerati. Tuttavia il battesimo, di per sé, è soltanto l'inizio e l'esordio, che tende interamente all'acquisto della pienezza della vita in Cristo. Pertanto il battesimo è ordinato all'integra professione della fede (*ad integram fidei professionem*), all'integrale incorporazione nell'istituzione della salvezza (*ad integram incorporationem in salutis institutum*), quale Cristo l'ha voluta, e infine alla piena inserzione nella comunità eucaristica (*ad integram denique in communionem eucharisticam insertionem*).³⁰

2) Ecumenismo e *communicatio in sacris* sono realtà collegate, ma hanno finalità diverse e criteri specifici di applicazione. L'ecumenismo tende a ristabilire la piena *communio* tra tutti i cristiani e ha come traguardo arrivare, una volta

²⁹ UR, 3.

³⁰ UR, 22.

superati gli ostacoli, alla comune celebrazione dell'Eucaristia. La *communicatio in sacris* – soprattutto *in sacramentis* – costituisce, invece, una pratica pastorale rivolta alla salvezza delle anime, che non può essere considerata come un mezzo per ristabilire l'unità dei cristiani. Il significato dell'unità di solito proibisce la *communicatio in sacris*, il raggiungimento della grazia a volte la raccomanda. Compete all'autorità episcopale del luogo determinare prudentemente il modo concreto di agire.

Questo santo Concilio desidera vivamente che le iniziative dei figli della Chiesa cattolica procedano congiunte con quelle dei fratelli separati [...]. Inoltre dichiara d'essere consapevole che questo santo proposito di riconciliare tutti i cristiani nell'unità di una sola e unica Chiesa di Cristo (*hoc sanctum propositum reconciliandi Christianos omnes in unitate unius uniceque Ecclesiae Christi*), supera le forze e le doti umane. Perciò ripone tutta la sua speranza nell'orazione di Cristo per la Chiesa, nell'amore del Padre per noi e nella potenza dello Spirito Santo.³¹

In alcune speciali circostanze, come sono le preghiere che vengono indette “per l'unità” e nelle riunioni ecumeniche, è lecito, anzi desiderabile, che i cattolici si associno nella preghiera con i fratelli separati. Queste preghiere in comune sono senza dubbio un mezzo molto efficace per impetrare la grazia dell'unità e costituiscono una manifestazione autentica dei vincoli con i quali i cattolici rimangono uniti con i fratelli separati [...]. Tuttavia, non è permesso considerare (*considerare non licet*) la *communicatio in sacris* come un mezzo da usarsi indiscriminatamente (*velut medium indiscretim adhibendum*) per il ristabilimento dell'unità dei cristiani. Questa *communicatio* dipende soprattutto da due principi: dalla significazione dell'unità della Chiesa e dalla partecipazione ai mezzi della grazia (*ab unitate Ecclesiae significanda, et a participatione in mediis gratiae*). La significazione dell'unità per lo più vieta la comunicazione (*significatio unitatis plerumque vetat communicationem*); la necessità di procurare la grazia talvolta la raccomanda (*gratia procuranda quandoque illam commendat*). Circa il modo concreto di agire, avuto riguardo a tutte le circostanze di tempi, di luoghi, di persone, decida prudentemente l'autorità episcopale del luogo, a meno che non sia altrimenti stabilito dalla conferenza episcopale a norma dei propri statuti, o dalla Santa Sede.³²

3) Gli strettissimi vincoli che ci uniscono alle Chiese orientali separate rendono non solo possibile ma anche consigliabile una certa *communicatio in sacris* in circostanze opportune e con l'approvazione dell'autorità ecclesiastica.

Siccome poi quelle Chiese, quantunque separate, hanno veri sacramenti e soprattutto, in virtù della successione apostolica, il sacerdozio e l'eucaristia, che li uniscono ancora a noi con strettissimi vincoli, una certa (*quaedam*) *communicatio in sacris*, presentandosi opportune circostanze e con l'approvazione dell'autorità ecclesiastica, non solo è possibile, ma anche consigliabile (*non solum possibilis est sed etiam suadetur*).³³

³¹ UR, 24.

³² UR, 8.

³³ UR, 15. Dal contesto è evidente che il Concilio dichiara «non solo possibile, ma anche consigliabile» una certa *communicatio in sacris* in riferimento ai soli fedeli orientali separati. Anche se non è da escludere che sia “possibile e consigliabile” anche con i fedeli riformati in alcuni casi singolari –

4) La legge divina proibisce la *communicatio in sacris* che offenda l'unità della Chiesa o induca all'errore formale o al pericolo di errare nella fede, o sia occasione di scandalo o indifferentismo. Tuttavia nella prassi pastorale con i fedeli orientali separati si devono considerare le circostanze di singole persone in cui urgono la necessità della salvezza o il bene spirituale delle anime e non si lede l'unità della Chiesa né vi sono pericoli da evitare. Così la Chiesa ha usato spesso una maniera più mite di agire, offrendo a tutti i cristiani i mezzi della salvezza, anche per mezzo della partecipazione ai sacramenti.

La *communicatio in sacris* che pregiudica l'unità della Chiesa o include formale adesione all'errore o pericolo di errare nella fede, di scandalo e di indifferentismo, è proibita dalla legge divina (*lege divina prohibetur*) [nota 31: Questo principio vale anche nelle Chiese separate]. Ma la prassi pastorale dimostra, per quanto riguarda i fratelli orientali, che si possono e si devono considerare varie circostanze di singole persone, nelle quali né si lede l'unità della Chiesa, né vi sono pericoli da evitare, e invece urgono la necessità della salvezza e il bene spirituale delle anime (*necessitas salutis et bonum spirituale animarum urgent*). Perciò la Chiesa cattolica, secondo le circostanze di tempi, di luoghi e di persone, ha usato spesso e usa una più mite maniera di agire, offrendo a tutti tra i cristiani i mezzi della salvezza e la testimonianza della carità, per mezzo della partecipazione ai sacramenti e alle altre funzioni e cose sacre (*participationem in sacramentis aliisque in functionibus et rebus sacris*).³⁴

5) Considerati questi principi è dunque possibile amministrare i sacramenti della penitenza, dell'Eucaristia e dell'unzione degli infermi ai fedeli orientali separati in buona fede che lo richiedano spontaneamente e siano ben disposti. In caso di necessità spirituale e se risulta impossibile ricorrere ad un sacerdote cattolico, anche i cattolici possono richiedere gli stessi sacramenti ai ministri acattolici nelle Chiese in cui tali sacramenti sono validi. Tra i motivi di tale concessione – formulati nell'importante nota 33 – risaltano la buona fede e la buona disposizione, la necessità della salvezza eterna e l'esclusione di ogni pericolo.

Posti i principi sopra ricordati, agli orientali, che in buona fede si trovano separati dalla Chiesa cattolica, si possono conferire, se spontaneamente li chiedono e siano ben disposti (*si sponte petant et rite sint dispositi*), i sacramenti della Penitenza, dell'Eucaristia e dell'Unzione degli infermi; anzi, anche ai cattolici è lecito chiedere questi sacramenti ai ministri acattolici, nella cui Chiesa hanno validi sacramenti, ogniqualvolta la necessità o una vera spirituale utilità lo suggerisca (*necessitas aut vera spiritualis utilitas suadeat*) e l'accesso a un sacerdote cattolico riesca fisicamente o moralmente impossibile [nota 33: Se considera fondamento della mitigazione (*Fundamentum mitigationis considera-*

concretamente, se si trovano in situazione di urgente grave necessità e hanno personalmente la fede cattolica circa i sacramenti – bisogna riconoscere che questo non è stato detto dal Concilio, ma è uno sviluppo del DE 1967-1970.

³⁴ OE, 26. Si tratta, sicuramente, della più importante dichiarazione del Concilio in materia di *communicatio in sacris*: da una parte si enunciano i limiti della legge divina alla *communicatio in sacris*; dall'altra, si afferma che esistono situazioni in cui, senza infrangere questi limiti, urgono la necessità della salvezza e il bene delle anime, e, quindi, si riconosce esplicitamente la legittimità della prassi precedente il Concilio.

tur): 1) la validità dei sacramenti (*validitas sacramentorum*); 2) la buona fede e la buona disposizione (*bona fides et dispositio*); 3) la necessità della salvezza eterna (*necessitas salutis aeternae*); 4) l'assenza del proprio sacerdote (*absentia sacerdotis proprii*); 5) l'esclusione dei pericoli da evitare e della formale adesione all'errore (*exclusio periculorum vitandorum et formalis adhaesionis errori*)].³⁵

La lettura diretta dei testi conciliari consente di concludere che la possibilità aperta dal Concilio di amministrare i tre sacramenti indicati ai fedeli orientali separati è conseguenza di un insieme di fattori, che possono essere così sintetizzati: 1) una rinnovata visione del battesimo come vincolo sacramentale di unità che costituisce tutti coloro che lo hanno ricevuto in una certa comunione, sebbene imperfetta, con la Chiesa cattolica; 2) il riconoscimento degli strettissimi vincoli che uniscono le Chiese orientali, quantunque separate, alla Chiesa cattolica, specialmente la successione apostolica e i sette sacramenti; 3) la spinta pastorale verso quei fedeli orientali separati che vengono a trovarsi in situazione di necessità spirituale e che, in assenza di propri ministri, essendo in buona fede e ben disposti, prendono l'iniziativa di chiedere ai ministri cattolici i sacramenti; 4) la persuasione che in tali situazioni, di per sé eccezionali, l'amministrazione di questi sacramenti non sarebbe contraria alla legge divina, perché né si lederebbe l'unità della Chiesa, né vi sarebbe pericolo di adesione formale all'errore, di scandalo o di indifferentismo; 5) l'impulso ecumenico che, finché non sarà raggiunta la piena unità, porta comunque a condividere alcuni beni spirituali con i cristiani separati che professano la stessa fede.

Inoltre, tra i fondamenti di questa nuova prassi pastorale segnalati nella nota 33 di OE, 27, risalta la necessità della salvezza eterna. Il che fa pensare, sebbene non si faccia esplicito riferimento al pericolo di morte, a situazioni di vera necessità spirituale, in cui sarebbe in pericolo la salvezza eterna, non a situazioni più o meno comuni, né a celebrazioni addirittura festive, né tanto meno ad un semplice desiderio, per quanto sentito, di ricevere i sacramenti. In questo senso è significativo che, accanto al sacramento dell'Eucaristia, si considerino la penitenza sacramentale e l'unzione degli infermi, che sono sacramenti di guarigione e consentono di recuperare lo stato di grazia, se si era perso con il peccato mortale, unica realtà che può compromettere la salvezza eterna.³⁶

³⁵ OE, 27. In applicazione delle dichiarazioni del numero anteriore, si trova qui formulata, per la prima volta, una norma generale che regola la *communicatio in sacramentis* con i fedeli orientali separati. Secondo una terminologia originale di Hervada, si tratterebbe di un caso di "positivazione" e "formalizzazione" dei principi teologico-dogmatici, di diritto divino, dichiarati in OE, 26, mediante l'approvazione di una nuova norma ecclesiale, di diritto umano, emanata direttamente dal Concilio. Circa il rapporto tra diritto divino e diritto umano e le nozioni di "positivazione" e di "formalizzazione" del diritto divino, cfr. J. HERVADA, P. LOMBARDÍA, *Introducción al Derecho Canónico*, in MARZOA, MIRAS, RODRÍGUEZ-OCAÑA, *Comentario exegético*, I, 46-55; J. ESCRIVÁ-IVARS, J. HERVADA, *Relectura de la obra científica de Javier Hervada: preguntas, diálogos y comentarios entre el autor y Javier Hervada*, I, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2008, 232-233.

³⁶ Cfr. CCE, nn. 1033-1037.

3. *L'estensione della communicatio in sacramentis ai riformati nel Direttorio ecumenico 1967-1970 e i successivi interventi della Santa Sede*

Finito il Concilio Vaticano II, è stato il DE 1967-1970 – nella sua prima parte, pubblicata il 14 maggio 1967 – a parlare per la prima volta dei fedeli riformati nel contesto della *communicatio in sacramentis*, mediante l'inserimento nel n. 55 di una formulazione complessa – prima riportata per intero – in cui si afferma il principio che lega la celebrazione dei sacramenti all'unità nella fede e la conseguente impossibilità di condividere i sacramenti con i fratelli separati quando manca l'unità di fede su di essi.³⁷ Tuttavia – viene subito aggiunto – essendo i sacramenti «tanto segni di unità quanto fonti di grazia, la Chiesa per motivi sufficienti può permettere che ad essi venga ammesso qualche fratello [non orientale] separato». Una dichiarazione di natura teologica, ma con immediate implicazioni pastorali,³⁸ che sono concretizzate di seguito in una nuova disposizione: «tale permesso si può concedere in pericolo di morte, o per necessità urgente (durante una persecuzione, in carcere), se il fratello [non orientale] separato non può recarsi da un ministro della sua Chiesa e se spontaneamente richiede i sacramenti a un sacerdote cattolico, purché manifesti una fede conforme a quella della Chiesa circa questi sacramenti ed inoltre sia ben disposto».³⁹

Considerata da alcuni come la novità più notevole di tutto il DE 1967-1970,⁴⁰ tale disposizione venne tuttavia applicata, sin dall'inizio, quasi esclusivamente per la comunione eucaristica e fuori del pericolo di morte o delle situazioni di urgente necessità esemplificate, interpretando la nuova norma come se fosse un'autorizzazione all'intercomunione.⁴¹ Di una tale applicazione si fece eco a più riprese il SPUC, con il tentativo di promuovere un'interpretazione in conformità con la legge divina, senza ottenere però risultati significativi, come è possibile desumere dalla frequenza e dal tenore dei documenti da esso pubblicati tra il 1968 e il 1973;⁴² concretamente:

³⁷ Sebbene non si dice espressamente, si tratta di una ragione teologico-dogmatica di notevole importanza, fondato sulla legge divina, come apparirà sempre con maggiore chiarezza in interventi successivi del SPUC e del magistero pontificio.

³⁸ In questo caso si tratterebbe di una ragione teologico-pastorale, formulata in termini generici, che dovrebbe essere comunque intesa in armonia con il principio precedente.

³⁹ Si tratta, in definitiva, di una nuova disposizione della Chiesa, in cui vengono positivizzati e formalizzati i precedenti principi teologici, di diritto divino, mediante la formulazione di una norma, di diritto umano, emanata dall'autorità ecclesiastica competente: il SPUC con l'approvazione del Beato Paolo VI.

⁴⁰ Cfr. COCCOPALMERIO, *La partecipazione*, 236.

⁴¹ Si trattava dunque di un'applicazione della norma che non rispettava i limiti della legge divina dichiarati dal Concilio a proposito della *communicatio in sacramentis* con i fedeli orientali separati, e nemmeno i principi teologici accennati dal n. 55 del DE 1967-1970 per giustificarne l'estensione ai fedeli riformati.

⁴² Nel suo lavoro del 1980 sui direttori, Otaduy considerava il n. 55 del DE 1967-1970 una norma «tecnicamente difettosa» a motivo della sua formulazione «sinuosa»: «In primo luogo, si proibisce la partecipazione lì dove manca unità *quoad sacramenta*. Tuttavia, come i sacramenti sono non solo segni di unità, ma anche fonti di grazia, la Chiesa può, per ragioni sufficienti, permettere l'accesso a

1) Una Nota del Presidente del SPUC, Cardinale Agostino Bea, del 6 ottobre 1968, pubblicata su *L'Osservatore Romano*,⁴³ in cui come risposta a diversi casi d'intercomunione,⁴⁴ si riproducevano i testi di UR, 8 e del n. 55 del DE 1967-1970,⁴⁵ e si dichiarava:

Questi testi ben precisi determinano le condizioni richieste per ammettere un anglicano o un protestante a ricevere la comunione eucaristica nella Chiesa cattolica. Non è sufficiente il fatto che un cristiano appartenente a una delle confessioni di cui sopra sia spiritualmente ben disposto e chieda spontaneamente la comunione ad un ministro cattolico; ma debbono anzitutto verificarsi due altre condizioni: che egli abbia circa l'eucaristia la stessa fede professata dalla Chiesa cattolica, e che non possa accedere ad un ministro della propria confessione. Il Direttorio cita, come esempio, tre casi di forza maggiore in cui si verificano queste condizioni: pericolo di morte, persecuzione, prigionia. In altri casi, l'Ordinario del luogo o la Conferenza episcopale, potranno dare il permesso, se richiesto, ma alla condizione che si tratti di casi di urgente necessità simili a quelli citati in esempio e per i quali si verificano le stesse condizioni. Quando una di queste condizioni non si verifica, l'ammissione alla comunione eucaristica nella Chiesa cattolica non è possibile.⁴⁶

2) Una Dichiarazione del SPUC del 7 gennaio 1970, firmata dal suo Presidente, Cardinale Jean Willebrands, inviata alle Conferenze Episcopali tramite le Nunziature e pubblicata anche su AAS,⁴⁷ in cui, di fronte a nuovi casi di intercomunione, si riproducevano i testi del n. 55 del DE 1967-1970 e del n. 5 della Nota del Cardinale Bea,⁴⁸ e si citavano alcune parole del Beato Paolo VI circa il carattere vincolante del Direttorio:

questi sacramenti a qualche fratello separato. Conferito il permesso, si passa alle condizioni. Prima: in pericolo di morte o in una urgente necessità, e il documento afferma, senza volontà di eshaustività, che la urgenza può consistere in casi di persecuzione o di carcere; seconda: che il fratello separato non possa accedere ad un ministro della sua confessione; terza: che chieda i sacramenti spontaneamente al sacerdote cattolico; quarta: che manifesti una fede conforme alla fede della Chiesa; quinta: che sia ben disposto. Il testo finisce cedendo all'Ordinario del luogo o alla Conferenza episcopale il discernimento di altre situazioni di urgente necessità. Come si osserva, non risulta facile prevedere la portata e l'interpretazione di tutte queste condizioni. Ma è possibile seguirne l'itinerario [...], osservando le dichiarazioni ufficiali della Santa Sede» (*Un exponents*, 195-196). La traduzione è mia.

⁴³ Cfr. A. BEA, *Nota circa l'applicazione del Direttorio ecumenico*, 6 ottobre 1968, EV 2, 1248*. Originale italiano. Erano quindi trascorsi solo quindici mesi dalla pubblicazione della prima parte del DE 1967-1970.

⁴⁴ «In questi ultimi mesi, in varie parti del mondo, cristiani protestanti e anglicani sono stati qui e là ammessi a partecipare alla comunione eucaristica durante la celebrazione della Messa nonostante che facessero difetto i permessi richiesti dalle norme vigenti e nonostante, quindi, la riprovazione della competente autorità ecclesiastica» (*ibidem*, n. 1).

⁴⁵ Cfr. *ibidem*, nn. 3-4.

⁴⁶ *Ibidem*, n. 5.

⁴⁷ Cfr. SPUC, *Déclaration sur la position de l'Église catholique en matière d'Eucharistie commune entre chrétiens de diverses confessions* «*Dans ces derniers temps*», 7 gennaio 1970, AAS 62 (1970) 184-188. Originale francese; per la versione italiana, cfr. EV 3, 1948-1957. Erano trascorsi solo quindici mesi dalla Nota precedente.

⁴⁸ Cfr. *ibidem*, nn. 6-7.

A proposito del ruolo che il Direttorio è chiamato a svolgere nell'azione pastorale della Chiesa ci sembra indicato ricordare qui quanto ha detto il Santo Padre il 13 novembre 1968 ai membri del Segretariato per l'unità dei cristiani: «il Direttorio ecumenico non è una raccolta di consigli che sarebbe lecito accogliere o ignorare. Esso è una vera istruzione, un esposto della disciplina alla quale devono sottomettersi coloro che vogliono veramente servire l'ecumenismo».⁴⁹

3) Un'Istruzione del SPUC del 1° giugno 1972, firmata dal suo Presidente, Cardinale Jean Willebrands, pubblicata anche su AAS,⁵⁰ dedicata in modo esclusivo all'ammissione alla comunione eucaristica dei fedeli non cattolici – senza riferimenti, dunque, ai sacramenti della penitenza e dell'unzione degli infermi – in cui, dopo alcune considerazioni di natura teologica sulla necessità del nutrimento eucaristico per la crescita spirituale e il suo rapporto inseparabile con l'inserimento nella Chiesa,⁵¹ si spiegavano i principi teologico-dogmatici e le ragioni teologico-pastorali della nuova prassi con i fedeli non cattolici in generale.⁵² Successivamente, a proposito del differente trattamento riservato ai fedeli riformati e ai fedeli separati orientali, si affermava:

Se al contrario si tratta di cristiani appartenenti a comunità la cui fede nell'Eucaristia differisce da quella della Chiesa e che non hanno il sacramento dell'ordine, la loro am-

⁴⁹ *Ibidem*, n. 8. Di seguito, dopo aver constatato che i dialoghi ecumenici circa la teologia della Chiesa, del ministero e dell'Eucaristia, non erano pervenuti a risultati condivisibili, si dichiarava: «Per la Chiesa cattolica, non vi è dunque ragione di modificare attualmente le norme del *Direttorio ecumenico* sopramenzionato. La linea di condotta che vi è tracciata risulta dalla riflessione della Chiesa sulla propria fede e dalla considerazione delle necessità pastorali del popolo fedele. Prima di considerare un altro comportamento in materia di Eucaristia comune, bisognerà stabilire con chiarezza che un eventuale cambiamento resterà rigorosamente conforme alla professione della fede della Chiesa e che servirà alla vita spirituale dei suoi membri» (*ibidem*, n. 9).

⁵⁰ Cfr. SPUC, *Instructio de peculiaribus casibus admittendi alios christianos ad communionem eucharisticam in Ecclesia catholica «In quibus rerum circumstantiis»*, 1 giugno 1972, AAS 64 (1972) 518-525. Originale latino; per la versione italiana, cfr. EV 4, 1626-1640. Erano dunque passati due anni e mezzo dall'intervento precedente.

⁵¹ «Nutrimento spirituale, che ha per effetto di unire la persona del cristiano a Gesù Cristo, l'Eucaristia in nessun modo è il mezzo per soddisfare le aspirazioni esclusivamente individuali anche se elevate. [...] Il bisogno spirituale dell'Eucaristia non riguarda dunque soltanto la crescita spirituale personale, ma nello stesso tempo e inseparabilmente concerne il nostro inserimento più profondo nella Chiesa di Cristo» (*ibidem*, n. 3 b e c).

⁵² «Per sua natura, la celebrazione eucaristica corrisponde alla pienezza della professione di fede e della comunione ecclesiale. Questo principio non può essere mai oscurato. Esso deve ispirare la nostra linea di condotta in questo campo. Questo principio non sarà oscurato se l'ammissione alla comunione eucaristica cattolica riguarda in casi particolari soltanto quei cristiani che manifestino una fede conforme a quella della Chiesa circa questo sacramento e sentono un vero bisogno spirituale del nutrimento eucaristico, ma che non possono fare ricorso al ministro della propria comunione ecclesiale per un periodo prolungato di tempo e quindi spontaneamente domandano questo sacramento, vi sono convenientemente preparati, ed hanno una condotta degna di un cristiano. È da intendere questo bisogno nel senso sopra determinato (cfr. n. 3 b e c): bisogno di crescita nella vita spirituale, bisogno di inserimento maggiore nel mistero della Chiesa e della sua unità. Inoltre bisognerà anche vigilare pastoralmente perché, anche se si verificano queste condizioni, l'ammissione di questi cristiani alla comunione eucaristica non generi né pericolo né inquietudine per la fede dei fedeli cattolici» (*ibidem*, n. 4). Appare ovvio che il principio accennato all'inizio, che «non può essere mai oscurato», è di natura teologico-dogmatica ed è stabilito dalla legge divina.

missione all'Eucaristia cattolica comporta il rischio di oscurare il rapporto essenziale esistente fra comunione eucaristica e comunione ecclesiale. È per questa ragione che il Direttorio tratta questi casi in modo diverso da quello degli orientali e non prevede questa ammissione se non in casi eccezionali definiti come "di urgente necessità". Mentre poi a questi fedeli si domanda che manifestino personalmente nell'Eucaristia una fede conforme a quella della Chiesa cattolica, vale a dire come Cristo istituì questo sacramento e la Chiesa cattolica insegna; questa richiesta invece non viene fatta ad un ortodosso, perché questi appartiene ad una Chiesa la cui fede nell'Eucaristia è conforme alla nostra.⁵³

Poi, a proposito dell'autorità competente per esaminare i casi e circa il senso del n. 55 del DE 1967-1970, si dichiarava:

Il n. 55 del Direttorio conferisce un'ampia facoltà all'autorità episcopale per stabilire se si verificano o meno le condizioni richieste per determinare questi rari casi. È ovvio che quando si tratta di casi che si ripresentano con frequenza in una determinata regione, secondo un modello che si ripete, le conferenze episcopali possono prendere delle misure con valore di norma. Il più delle volte però spetta all'Ordinario del luogo prendere le decisioni concrete. Egli solo infatti sarà in grado di considerare tutte le circostanze di un caso particolare e di decidere come bisogna agire. Oltre al pericolo di morte, il Direttorio presenta due casi a modo di esempio, cioè quello dei detenuti in carcere e di coloro che si trovano in stato di persecuzione; ma fa anche menzione di "altri casi di simile urgente necessità". Questi non si limitano a situazioni di oppressione e di pericolo. Infatti si può verificare il caso di cristiani separati che si trovano in una grande necessità spirituale e che non hanno la possibilità di ricorrere alle proprie comunità. Citiamo quello della diaspora: nel nostro tempo di vasti movimenti di popolazioni, più spesso che nel passato capita che cristiani non cattolici si trovino dispersi qua e là in regioni cattoliche. Questi fedeli spesso mancano di ogni aiuto da parte della propria comunità, oppure non possono farvi ricorso se non a prezzo di grandi sforzi o di ingenti spese. Se questi fedeli adempissero le altre condizioni previste dal Direttorio, essi potrebbero essere ammessi alla comunione eucaristica, ma sarà compito del vescovo del luogo di esaminare ogni singolo caso.⁵⁴

4) Un Comunicato del SPUC del 17 ottobre 1973, firmato dal suo Presidente, Cardinale Jean Willebrands, pubblicato anche su AAS,⁵⁵ in cui, dopo aver dichiarato che l'Istruzione del 1972 non aveva modificato le norme stabilite dal Concilio e dal DE 1967-1970,⁵⁶ e ricordato le ragioni teologico-dogmatiche che impedivano

⁵³ *Ibidem*, n. 5.

⁵⁴ *Ibidem*, n. 6. Se, secondo Otaduy, il n. 55 del DE 1967-1970 era "sinuoso", forse questo testo lo era ancora di più.

⁵⁵ Cfr. SPUC, *Comunicato su alcune interpretazioni della «Istruzione sui casi particolari di ammissione di altri cristiani alla comunione eucaristica nella Chiesa cattolica» del 1 giugno 1972*, 17 ottobre 1973, AAS 65 (1973) 616-619. Originale italiano, cfr. anche EV 4, 1641-1652. Erano quindi passati solo quattordici mesi dalla pubblicazione dell'Istruzione.

⁵⁶ «Con quella Istruzione, di carattere pastorale, il Segretariato per l'unione dei cristiani in nessun modo ha inteso mutare le norme stabilite dal decreto conciliare sull'Ecumenismo e precisate nel Direttorio Ecumenico. Si è voluto spiegare che la disciplina vigente emana dalle esigenze della fede e perciò mantiene tutto il suo vigore» (*ibidem*, n. 2). Era successo, infatti, che l'Istruzione, che era stata pubblicata per contrastare interpretazioni estensive delle norme del DE 1967-1979, era stata oggetto,

l'intercomunione,⁵⁷ si davano indicazioni su come dovevano essere interpretate le nuove disposizioni, ma solo riguardo alla comunione eucaristica.⁵⁸ Poi, una volta sottolineata la diversità nel trattamento dei fedeli riformati e dei fedeli separati orientali,⁵⁹ si dichiarava:

Perché altri cristiani possano essere ammessi all'Eucaristia nella Chiesa cattolica, l'Istruzione esige che essi manifestino una fede conforme a quella della Chiesa cattolica circa questo sacramento. Questa fede non si limita soltanto all'affermazione della "presenza reale" nell'Eucaristia, ma implica la dottrina circa l'Eucaristia come insegna la Chiesa cattolica.⁶⁰

a sua volta, d'interpretazioni ancora più estensive. A questo proposito, Otaduy osservava: «La finalità della comunicazione non poteva apparire con maggiore evidenza: i termini dell'Istruzione del 1972 erano stati nuovamente fraintesi [...]. Noi oseremmo dire che più che di fraintendimenti si è trattato di effetti adeguati alla causa che li ha prodotti; e la causa è sicuramente la deficiente formulazione tecnica del n. 55 del DE e dell'Istruzione del 1972» (*Un exponente*, 199). La traduzione è mia.

⁵⁷ «All'interno della piena comunione di fede, la comunione eucaristica è l'espressione di questa comunione e quindi dell'unità dei fedeli e, nello stesso tempo, il mezzo che mantiene e rinforza questa unità. Invece praticata in comune da persone che non sono in piena comunione ecclesiale tra loro, la comunione eucaristica non può essere l'espressione della piena unità che l'Eucaristia per natura sua significa e che in tal caso non esiste; perciò tale pratica della comunione non può considerarsi un mezzo da usare per condurre alla piena comunione ecclesiale» (*ibidem*, n. 4).

⁵⁸ «Tuttavia tanto il Direttorio Ecumenico quanto l'Istruzione sulla base di ciò che era già stato detto dal Decreto conciliare sull'Ecumenismo ammettono la possibilità di eccezioni in quanto l'Eucaristia è un nutrimento spirituale necessario per la vita cristiana» (*ibidem*, n. 5). «All'Ordinario del luogo spetta di esaminare questi casi di eccezione e prendere le decisioni concrete. L'Istruzione (n. 3) ricorda che il Direttorio Ecumenico (n. 55) conferisce facoltà all'autorità episcopale per stabilire se si verificano o meno le condizioni richieste per determinare questi rari casi. Questa facoltà di esame e decisione dell'autorità episcopale è regolata dal criterio stabilito dal Direttorio Ecumenico (n. 55) e precisato dall'Istruzione (n. 4 b). Secondo questa Istruzione, "l'ammissione alla comunione eucaristica cattolica riguarda in casi particolari soltanto quei cristiani che manifestano una fede conforme a quella della Chiesa circa questo Sacramento e sentono un vero bisogno spirituale del nutrimento eucaristico, ma che non possono fare ricorso al ministro della propria comunione ecclesiale per un periodo prolungato di tempo e quindi spontaneamente domandano questo sacramento, vi sono convenientemente preparati, ed hanno una condotta degna di un cristiano" (n. 4 b). Questo criterio va osservato nella totalità delle condizioni richieste. Non è quindi lecito ignorare nessuna di esse nel contesto di un esame oggettivo e pastoralmente responsabile. È anche da notare che l'Istruzione parla di casi particolari che vanno perciò esaminati singolarmente. Non si può quindi emanare una norma generale che faccia del caso eccezionale una categoria, né legiferare sulla epikeia facendo di questa una norma generale. I vescovi possono tuttavia determinare per le varie rispettive situazioni le esigenze in cui si applichino le eccezioni, cioè i casi particolari, e determinare il modo per verificare se tutte le condizioni richieste sono realizzate in un caso particolare. Quando si tratta di casi particolari che si ripresentano con maggiore frequenza in una determinata regione, secondo un modello che si ripete, le Conferenze episcopali possono emanare delle norme per assicurare che in ogni caso particolare si verifichino tutte le condizioni. Normalmente, però, spetterà all'Ordinario del luogo giudicare tali casi» (*ibidem*, n. 6).

⁵⁹ «È da notare che l'Istruzione richiama alla memoria il fatto che il Direttorio Ecumenico prevede per gli Orientali non in piena comunione con la Chiesa cattolica norme distinte da quelle che riguardano gli altri cristiani. Per esempio: a) agli Orientali in quanto appartenenti a comunità la cui fede nell'Eucaristia è conforme a quella della Chiesa cattolica, in occasione della loro ammissione all'Eucaristia, non sarà domandata una dichiarazione personale di fede in questo sacramento: questa fede, in un ortodosso, si suppone; b) avendo le Chiese ortodosse veri sacramenti e soprattutto, in virtù della successione apostolica, il sacerdozio e l'Eucaristia, nelle concessioni di comunicare nei sacramenti si avverte di tener conto della legittima reciprocità; c) infine la giusta causa per consigliare la comunione nei sacramenti è ben più estensiva» (*ibidem*, n. 8).

⁶⁰ *Ibidem*, n. 7.

In definitiva, si trattò di una serie di interventi indirizzati a fermare la diffusione di un'interpretazione della nuova norma come se permettesse l'intercomunione, che oltre a non ottenere il risultato desiderato,⁶¹ ebbero un altro effetto, sicuramente non voluto, poco felice. In effetti, a forza di contrastare l'intercomunione, la stessa Santa Sede finì per concentrare l'attenzione unicamente sulla comunione eucaristica, tralasciando il sacramento dell'unzione degli infermi, molto opportuno in caso di pericolo di morte, e il sacramento della penitenza, particolarmente raccomandabile in situazioni di urgente necessità spirituale e come preparazione per ricevere sia l'unzione degli infermi sia la comunione eucaristica. Non si deve infatti dimenticare che è proprio per queste situazioni che la *communicatio in sacramentis* con i fedeli riformati è stata prevista dalla nuova normativa, ritenendo che solo in tali situazioni eccezionali di urgente necessità è possibile evitare di ferire l'unità della Chiesa o i pericoli di adesione formale all'errore, di errare nella fede, di scandalo e di indifferentismo, che sono i limiti alla *communicatio in sacris* stabiliti dalla legge divina secondo l'insegnamento conciliare.

4. La formulazione della norma nei Codici canonici e nel Direttorio ecumenico 1993

Dopo il Comunicato del 1973 non ci sono state altre dichiarazioni della stessa rilevanza da parte della Santa Sede, fino alla promulgazione dei Codici canonici di 1983 e 1990. Nel CIC la disposizione del n. 55 del DE 1967-1970 è stata sintetizzata e inserita nel § 4 del can. 844, prima riportato. Oltretutto per la sua maggiore brevità, la formulazione canonica si distingue per indicare il Vescovo diocesano, quale autorità chiamata a giudicare nel caso concreto, invece dell'Ordinario del luogo. Di minor rilievo è stata la soppressione dell'espressione "conforme a" (*consentaneam*) a proposito della fede cattolica che devono manifestare i fedeli riformati circa i sacramenti che chiedono di ricevere, come dimostra il fatto che la stessa espressione è stata ripresa nel § 4 del can. 671 CCEO, senza che ciò comporti – a mio avviso – una differenza sostanziale.⁶²

Successivamente, passati dieci anni dalla promulgazione del CIC e tre dalla promulgazione del CCEO, è stata elaborata una nuova edizione del *Direttorio ecumenico*, pubblicata il 25 marzo 1993 dal Pontificio Consiglio per la Promozione

⁶¹ Cfr., ad esempio, T. RINCÓN-PÉREZ, *Comunicación en la Eucaristía y Derecho particular*, «Ius Canonicum» 24 (1984) 675-709.

⁶² Secondo una parte della dottrina, la soppressione nel CIC era stata intenzionale «allo scopo di evitare gli equivoci e, inoltre, di rigettare una linea interpretativa secondo la quale professare una fede conforme o in accordo con la fede eucaristica cattolica non significava una fede identica a quella della Chiesa cattolica, vale a dire una fede piena nel mistero eucaristico così come concretamente lo propone la Chiesa cattolica» (RINCÓN-PÉREZ, *La liturgia*, 109). Tuttavia il suo ripristino nel CCEO e soprattutto i successivi chiarimenti del magistero pontificio circa la fede richiesta nei fedeli riformati hanno tolto rilevanza a questo dibattito.

dell'Unità dei Cristiani (PCPUC) con l'approvazione di San Giovanni Paolo II,⁶³ che, per quanto riguarda la *communicatio in sacramentis* con i fedeli riformati ha confermato le stesse disposizioni, corredate da alcuni riferimenti alle indicazioni conciliari, all'Istruzione del 1972 e alla Nota del 1973, nonché ai canoni del CIC e del CCEO. Sia per completezza, sia per la loro rilevanza si riproducono di seguito integralmente i testi relativi del DE 1993:

Il sacramento è un'azione di Cristo e della Chiesa per mezzo dello Spirito (cfr. can. 840 CIC e can. 667 CCEO). La celebrazione di un sacramento in una comunità concreta è il segno della realtà della sua unità nella fede, nel culto e nella vita comunitaria. In quanto segni, i sacramenti, e in modo particolarissimo l'Eucaristia, sono sorgenti di unità della comunità cristiana e di vita spirituale e mezzi per incrementarle. Di conseguenza, la comunione eucaristica è inseparabilmente legata alla piena comunione ecclesiale e alla sua espressione visibile. Al tempo stesso, la Chiesa cattolica insegna che mediante il battesimo i membri di altre Chiese e comunità ecclesiali si trovano in una comunione reale, anche se imperfetta, con la Chiesa cattolica (cfr. UR, n. 3) e che «il battesimo costituisce il vincolo sacramentale dell'unità, che vige tra tutti quelli che per mezzo di esso sono stati rigenerati, esso tende interamente all'acquisto della pienezza della vita in Cristo» (UR, n. 22). Per i battezzati, l'Eucaristia è un cibo spirituale, che li rende capaci di vincere il peccato e di vivere della vita stessa di Cristo, di essere più profondamente incorporati a Lui e di partecipare più intensamente a tutta l'economia del mistero di Cristo. È alla luce di questi due principi basilari, i quali devono sempre essere considerati insieme, che la Chiesa cattolica, in linea di principio, ammette alla comunione eucaristica e ai sacramenti della penitenza e della unzione degli infermi esclusivamente coloro che sono nella sua unità di fede, di culto e di vita ecclesiale (cfr. UR, n. 8; can. 844 § 1 CIC e can. 671 § 1 CCEO). Per gli stessi motivi, essa riconosce anche che, in certe circostanze, in via eccezionale e a determinate condizioni, l'ammissione a questi sacramenti può essere autorizzata e perfino raccomandata a cristiani di altre Chiese e comunità ecclesiali (cfr. can. 844 § 4 CIC e can. 671 § 4 CCEO).⁶⁴

In caso di pericolo di morte, i ministri cattolici possono amministrare questi sacramenti alle condizioni sotto elencate (n. 131). In altri casi, è vivamente raccomandato che il Vescovo diocesano, tenendo conto delle norme che possono esser state stabilite in tale materia dalla Conferenza episcopale o dai Sinodi delle Chiese orientali, fissi norme generali che permettano il discernimento in situazioni di grave e pressante necessità e la verifica delle condizioni qui sotto elencate (n. 131) (Per stabilire tali norme, ci si riferirà ai seguenti documenti: *Istruzione sui casi particolari di ammissione di altri cristiani alla comunione eucaristica nella Chiesa cattolica* [1972] e *Nota su alcune interpretazioni della «Istruzione sui casi particolari di ammissione di altri cristiani alla comunione eucaristica nella Chiesa cattolica»* [1973]). In conformità al diritto canonico (cfr. can. 844 § 5 CIC e

⁶³ Cfr. PCPUC, *Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'Écumenisme «La recherche de l'unité»*, 25 marzo 1993, AAS 85 (1993) 1039-1119 (DE 1993). Originale francese; per la versione italiana, cfr. «Il Regno-documenti» (1994) 7-35.

⁶⁴ *Ibidem*, n. 129. In rapporto alla norma che stiamo esaminando, conviene evidenziare l'ultima affermazione, in cui si sottolinea che solo se si verificano le circostanze e le condizioni stabilite l'amministrazione dei sacramenti ai fedeli riformati può essere "perfino raccomandata", come accadrebbe ovviamente in caso di pericolo imminente di morte.

can. 671 § 5 CCEO), tali norme generali devono essere stabilite soltanto previa consultazione dell'autorità competente, almeno locale, dell'altra Chiesa o comunità ecclesiale interessata. I ministri cattolici vaglieranno i casi particolari e amministreranno questi sacramenti solo in conformità a tali norme, là dove sono state emanate. Diversamente, giudicheranno in base alle norme del presente Direttorio.⁶⁵

Le condizioni in base alle quali un ministro cattolico può amministrare i sacramenti dell'Eucaristia, della penitenza e dell'unzione degli infermi a una persona battezzata, che venga a trovarsi nelle circostanze di cui si fa menzione qui sopra (n. 130), sono: che detta persona sia nell'impossibilità di accedere ad un ministro della sua Chiesa o comunità ecclesiale per ricevere il sacramento desiderato, che chieda del tutto spontaneamente quel sacramento, che manifesti la fede cattolica circa il sacramento chiesto e che abbia le dovute disposizioni (cfr. can. 844 § 4 CIC e can. 671 § 4 CCEO).⁶⁶

Nel loro insieme questi testi costituiscono una sorta di orientamenti canonico-pastorali che il sacerdote, in caso di pericolo di morte, e il Vescovo diocesano, nelle altre situazioni di urgente grave necessità, devono avere presenti nell'adempimento del loro compito di verifica e di discernimento nel caso concreto, affinché il fedele riformato possa ricevere mediante i sacramenti la grazia di cui ha bisogno. Si tratta di un compito che non può essere considerato come una semplice, fredda e burocratica "applicazione di una norma generale ad un caso particolare", bensì una vera azione pastorale, nella quale il ministro cattolico che riceve la richiesta di aiuto pastorale e sacramentale da parte di un fedele riformato, si fa carico della sua situazione e delle sue disposizioni personali, allo scopo di facilitare che possa ricevere la grazia dei sacramenti, evitando, al contempo, eventuali pericoli, affinché tale *communicatio in sacramentis* non sia contraria alla legge divina sui sacramenti, che sono, in definitiva, i due beni che la norma canonica vuole tutelare: da un lato, la *salus animae* del fedele riformato in pericolo di morte o in altra urgente grave necessità; dall'altro, il rispetto della legge divina circa i sacramenti e il loro rapporto inscindibile con la fede e l'unità della Chiesa.

Difatti, come viene esplicitamente affermato alla fine del n. 130: «I ministri cattolici vaglieranno i casi particolari e amministreranno questi sacramenti solo in conformità a tali norme, là dove sono state emanate. Diversamente, giudicheranno in base alle norme del presente Direttorio». Un'indicazione in cui si vede con particolare chiarezza il rapporto tra norma canonica e discernimento pastorale.

Come ultima annotazione, prima di considerare le indicazioni del magistero pontificio riguardante l'applicazione di queste disposizioni, è utile riportare un'osservazione dell'Istruzione del 25 marzo 2004, pubblicata dalla Congregazio-

⁶⁵ *Ibidem*, n. 130. È significativa la viva raccomandazione al Vescovo diocesano affinché «fissi norme generali che permettano il discernimento in situazioni di grave e pressante necessità e la verifica delle condizioni qui sotto elencate». In effetti, norme generali e discernimento non sono elementi contrapposti, ma si reclamano a vicenda.

⁶⁶ *Ibidem*, n. 131.

ne per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti (CCDDS) anche in AAS,⁶⁷ a proposito del can. 844 e delle condizioni stabilite dal § 4:

I ministri cattolici amministrano lecitamente i sacramenti ai soli fedeli cattolici, i quali parimenti li ricevono lecitamente dai soli ministri cattolici, salvo le disposizioni del can. 844 §§ 2, 3 e 4, e del can. 861 § 2. Inoltre, le condizioni stabilite dal can. 844 § 4, alle quali non può essere derogato in alcun modo, non possono essere separate tra loro; è, pertanto, necessario che tutte siano sempre richieste simultaneamente.⁶⁸

Si tratta di un'indicazione che, da una parte, ricorda l'inseparabilità e l'inderogabilità delle condizioni indicate nella norma canonica, ma, dall'altra, fa capire anche che, nonostante i ripetuti interventi dei Dicasteri della Santa Sede circa la sua interpretazione, c'erano ancora nel 2004 casi di applicazione illegittima. In ogni caso, si deve aggiungere che, anche in questa indicazione di RS, manca una indicazione esplicita – come sarebbe stato invece utile – della ragione dell'inderogabilità e dell'inseparabilità delle condizioni previste. Non si può non osservare, infatti, che in tutti gli interventi dei Dicasteri della Curia Romana che hanno cercato reiteratamente di fare chiarezza nell'interpretazione della nuova norma è mancato sempre un riferimento esplicito alla legge divina in materia – dichiarata dal Concilio in OE, 26 –, quale limite invalicabile, non solo da parte dei sacerdoti e dalle autorità locali chiamate a giudicare i casi concreti o a emanare norme, ma anche dallo stesso legislatore universale.⁶⁹ Si tratta di una omissione, già sorprendente nel DE 1967-1970,⁷⁰ ma ancora di più nel DE 1993,⁷¹ dopo l'esperienza di tanti documenti emanati per promuovere una *communicatio in sacramentis* con i fedeli riformati conforme con la legge divina.

⁶⁷ Cfr. CCDDS, *Instructio de quibusdam observandis et vitandis circa Sanctissimam Eucharistiam «Redemptionis Sacramentum»*, 25 marzo 2004, AAS 96 (2004) 549-601 (RS). Originale latino; per la versione italiana, cfr. EV 22, 2187-2372.

⁶⁸ *Ibidem*, n. 85; con i seguenti riferimenti nelle note 166-167: «Cfr. can. 844 § 1 CIC; GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Ecclesia de Eucharistia*, nn. 45-46; cfr. anche DE 1993, nn. 130-131».

⁶⁹ È opportuno ricordare che «la Chiesa non ha potere sulla sostanza dei sacramenti, vale a dire, su quelle cose che, secondo le fonti della Rivelazione, Cristo volle che dovessero restare nel segno sacramentale. Da questo punto di vista, la Chiesa dipende ed esiste in forza dei sacramenti, così come essi sono stati stabiliti dal diritto divino. Questo deposito istituzionale dei sacramenti è stato però affidato alla Chiesa: al Magistero, affinché lo difenda ed interpreti, e alla potestà sacerdotale e di governo, perché lo amministri correttamente e ne regoli la disciplina, di modo che, mantenendo intatta l'istituzione, determini o cambi ciò che ritiene più conveniente per l'utilità dei fedeli» (RINCÓN-PÉREZ, *La liturgia*, 140).

⁷⁰ Come affermava, già nel 1975, Pedro Rodríguez, a proposito della dichiarazione conciliare di OE, 26 circa i limiti della legge divina alla *communicatio in sacris*: «Llama la atención que este fundamental principio, que pone en relación esta disciplina con la misma ley divina y con conceptos morales muy claros, no haya sido recogido (explícitamente) en el Directorio. Tal vez su inclusión hubiera evitado, en parte, las torcidas interpretaciones a las que luego aludiremos que harían necesaria la sucesiva publicación de los documentos 4, 5, 6 de nota 7» (*La intercomunió y la unidad de fe de la Iglesia*, «Ius Canonicum» 15 [1975] 347-364; 349, nota 11). L'A. si riferisce ai documenti che sono stati citati prima.

⁷¹ È infatti sorprendente constatare che nemmeno il DE 1993 cita OE, 26-27, dove si contengono le più importanti e precise indicazioni conciliari sulla *communicatio in sacramentis*.

5. *Il magistero pontificio postconciliare circa la communicatio in sacramentis*

Allo stesso tempo, bisogna comunque osservare che, a differenza degli interventi dei Dicasteri della Curia Romana, il magistero pontificio in materia ha corretto tale omissione, con indicazioni sempre più precise circa l'interpretazione da dare alle nuove disposizioni.⁷²

Del magistero di San Giovanni Paolo II, dopo alcuni significativi accenni alle nuove norme, prima nell'Esort. ap. *Familiaris consortio*, del 22 novembre 1981,⁷³ circa la loro applicazione anche alle coppie miste,⁷⁴ e poi nell'Enciclica *Ut unum sint*, del 25 maggio 1995,⁷⁵ circa la loro finalità pastorale,⁷⁶ sono soprattutto da ricordare le dettagliate indicazioni di natura teologica e canonica contenute nell'Enciclica *Ecclesia de Eucharistia*, del 17 aprile 2003,⁷⁷ in particolare circa le condizioni richieste per una legittima *communicatio in sacramentis*, specificamente nell'Eucaristia,⁷⁸ con un riferimento esplicito alle disposizioni conciliari riguardanti i fedeli orientali separati e alle norme postconciliari circa i fedeli riformati:

Se in nessun caso è legittima la concelebrazione in mancanza della piena comunione, non accade lo stesso rispetto all'amministrazione dell'Eucaristia, *in circostanze speciali, a singole persone* appartenenti a Chiese o Comunità ecclesiali non in piena comu-

⁷² Anche se alcuni di questi interventi pontifici riguardano, indistintamente, fedeli orientali separati e fedeli riformati, o si riferiscono solo alla comunione eucaristica, è significativa la loro insistenza sulla necessità di rispettare non solo le norme, ma anche i principi enunciati dal Concilio. Per motivo di brevità, ci limitiamo alle dichiarazioni dei pontefici che riguardano direttamente la *communicatio in sacramentis* e che sono contenute in documenti magisteriali di maggiore importanza, come sono le encicliche e le esortazioni apostoliche, lasciando da parte altri interventi di minore rilevanza.

⁷³ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esort. ap. circa i compiti della famiglia cristiana nel mondo di oggi *Familiaris consortio*, 22 novembre 1981, AAS 74 (1982), 81-191 (FC).

⁷⁴ Tra le varie indicazioni circa la peculiare attenzione pastorale da offrire alle coppie miste, si precisa, infatti, «quanto alla partecipazione del coniuge non cattolico alla Comunione eucaristica, si seguano le norme impartite dal Segretariato per l'Unione dei Cristiani (Istr. *In quibus rerum circumstantiis*, 15 giugno 1972; *Comunicato*, 17 ottobre 1973)» (FC, n. 78).

⁷⁵ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. sull'impegno ecumenico *Ut unum sint*, 25 maggio 1995, AAS 87 (1995) 921-982 8 (UUS).

⁷⁶ Sono significative in questo senso le seguenti affermazioni: «Certamente, a causa di divergenze che toccano la fede, non è ancora possibile concelebrazioni la stessa liturgia eucaristica. Eppure noi abbiamo il desiderio ardente di celebrare insieme l'unica Eucaristia del Signore, e questo desiderio diventa già una lode comune, una stessa implorazione. [...] In questo contesto, è motivo di gioia ricordare che i ministri cattolici possano, in determinati casi particolari, amministrare i sacramenti dell'Eucaristia, della Penitenza, dell'Unzione degli infermi ad altri cristiani che non sono in piena comunione con la Chiesa cattolica, ma che desiderano ardentemente riceverli, li domandano liberamente, e manifestano la fede che la Chiesa cattolica confessa in questi sacramenti» (*ibidem*, nn. 45-46).

⁷⁷ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. sull'Eucaristia nel suo rapporto con la Chiesa *Ecclesia de Eucharistia*, 17 aprile 2003, AAS 95 (2003) 433-475 (EdE).

⁷⁸ «L'Eucaristia, essendo la suprema manifestazione sacramentale della comunione nella Chiesa, esige di essere celebrata in un contesto di integrità dei legami anche esterni di comunione. In modo speciale, poiché essa è «come la consumazione della vita spirituale e il fine di tutti i Sacramenti» (San Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, III, q. 73, a. 3c.), richiede che siano reali i vincoli della comunione nei Sacramenti, particolarmente nel Battesimo e nell'Ordine sacerdotale. Non è possibile dare la comunione alla persona che non sia battezzata o che rifiuti l'integra verità di fede sul Mistero eucaristico» (EdE, n. 38). I corsivi sono dell'originale, anche nei testi successivi dello stesso documento.

nione con la Chiesa cattolica. In questo caso, infatti, l'obiettivo è di provvedere a un grave bisogno spirituale per l'eterna salvezza di singoli fedeli, non di realizzare una *intercomunione*, impossibile fintanto che non siano appieno annodati i legami visibili della comunione ecclesiale. In tal senso si è mosso il Concilio Vaticano II, fissando il comportamento da tenere con gli Orientali che, trovandosi in buona fede separati dalla Chiesa cattolica, chiedono spontaneamente di ricevere l'Eucaristia dal ministro cattolico e sono ben disposti (nota 95: Cfr. OE, 27). Questo modo di agire è stato poi ratificato da entrambi i Codici, nei quali è considerato anche, con gli opportuni adeguamenti, il caso degli altri cristiani non orientali che non sono in piena comunione con la Chiesa cattolica (nota 96: Cfr. can. 844 §§ 3-4 CIC; can. 671 §§ 3-4 CCEO).⁷⁹

Nell'Enciclica *Ut unum sint* io stesso ho manifestato apprezzamento per questa normativa, che consente di provvedere alla salvezza delle anime con l'opportuno discernimento: «È motivo di gioia ricordare che i ministri cattolici possano, in determinati casi particolari, amministrare i sacramenti dell'Eucaristia, della Penitenza, dell'Unzione degli infermi ad altri cristiani che non sono in piena comunione con la Chiesa cattolica, ma che desiderano ardentemente riceverli, li domandano liberamente, e manifestano la fede che la Chiesa cattolica confessa in questi Sacramenti. [...]» (nota 97: UUS, 46). Occorre badare bene a queste condizioni, che sono inderogabili, pur trattandosi di casi particolari determinati, poiché il rifiuto di una o più verità di fede su questi Sacramenti e, tra di esse, di quella concernente la necessità del Sacerdozio ministeriale affinché siano validi, rende il richiedente non disposto ad una loro legittima amministrazione. [...] La fedele osservanza dell'insieme delle norme stabilite in questa materia (nota 99: Cfr. can. 844 CIC; can. 671 CCEO) è manifestazione e, al contempo, garanzia di amore sia verso Gesù Cristo nel santissimo Sacramento, sia verso i fratelli di altra confessione cristiana, ai quali è dovuta la testimonianza della verità, come anche verso la stessa causa della promozione dell'unità.⁸⁰

Di simile portata sono le indicazioni di Papa Benedetto XVI nell'Esortazione apostolica postsinodale *Sacramentum Caritatis*, del 22 febbraio 2007,⁸¹ sulle condizioni per una legittima *communicatio in sacris*:

Con il tema della partecipazione [all'Eucaristia] ci troviamo inevitabilmente a trattare dei cristiani appartenenti a Chiese o a Comunità ecclesiali che non sono in piena comunione con la Chiesa Cattolica. A questo proposito, si deve dire che l'intrinseco legame esistente tra Eucaristia e unità della Chiesa, da una parte, ci fa desiderare ar-

⁷⁹ *Ibidem*, n. 45. Come si vede, in nota 95 è citato espressamente OE, 27, e, nel testo, oltre all'accenno alla buona fede, è ben messa in evidenza la finalità, legata alla *salus animarum*, della *communicatio in sacramentis*: «l'obiettivo è di provvedere a un grave bisogno spirituale per l'eterna salvezza di singoli fedeli».

⁸⁰ EdE, n. 46. Sono dichiarazioni sufficientemente eloquenti e precise, in cui è possibile notare l'armonia con i principi conciliari e l'apprezzamento delle norme postconciliari, le quali devono essere osservate con particolare cautela nei confronti dei fedeli non cattolici che siano ben disposti, affinché non si ferisca né la fede, né l'unità della Chiesa, né la stessa causa ecumenica. Di particolare interesse è anche l'incipit di questo testo, con l'esplicito «apprezzamento per questa normativa, che consente di provvedere alla salvezza delle anime con l'opportuno discernimento», che manifesta una visione positiva della "normativa", in un rapporto non conflittuale con il "discernimento".

⁸¹ Cfr. BENEDETTO XVI, Esort. ap. postsinodale sull'Eucaristia fonte e culmine della vita e della missione della Chiesa *Sacramentum Caritatis*, 22 febbraio 2007, AAS 99 (2007) 105-180 (SaCa).

dentemente il giorno in cui potremo celebrare insieme con tutti i credenti in Cristo la divina Eucaristia ed esprimere così visibilmente la pienezza dell'unità che Cristo ha voluto per i suoi discepoli (cfr. Gv 17,21). Dall'altra parte, il rispetto che dobbiamo al sacramento del Corpo e del Sangue di Cristo ci impedisce di farne un semplice «mezzo» da usarsi indiscriminatamente per raggiungere questa stessa unità (nota 172: Cfr. UUS, n. 8). L'Eucaristia, infatti, non manifesta solo la nostra personale comunione con Gesù Cristo, ma implica anche la piena *communio* con la Chiesa. Questo è, pertanto, il motivo per cui con dolore, ma non senza speranza, chiediamo ai cristiani non cattolici di comprendere e rispettare la nostra convinzione che si rifà alla Bibbia e alla Tradizione. Noi riteniamo che la Comunione eucaristica e la comunione ecclesiale si appartengano così intimamente da rendere generalmente impossibile accedere all'una senza godere dell'altra, da parte di cristiani non cattolici. [...] Resta tuttavia vero che, in vista dell'eterna salvezza, vi è la possibilità dell'ammissione di singoli cristiani non cattolici all'Eucaristia, al sacramento della Penitenza e all'Unzione degli infermi. Ciò suppone però il verificarsi di determinate ed eccezionali situazioni connotate da precise condizioni (nota 173: Cfr. Propositio 41; UR, 8, 15; UUS, 46; EdE, 45-46; can. 844 §§ 3-4 CIC; can. 671 §§ 3-4 CCEO; DE 1993, nn. 125, 129-131). Esse sono indicate con chiarezza nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* (nota 174: nn. 1398-1401) e nel suo *Compendio* (nota 175: n. 293). È dovere di ciascuno attenersi fedelmente.⁸²

Del magistero di Papa Francesco l'unico riferimento esplicito alla *communicatio in sacramentis* in documenti di rilievo sono una breve dichiarazione contenuta nell'Esortazione apostolica *Amoris laetitia*, del 19 marzo 2016,⁸³ a proposito dell'eventuale condivisione dell'Eucaristia nel caso dei matrimoni misti, in cui si ribadisce la necessità di osservare, anche in questi casi, le norme generali in materia:

«Le problematiche relative ai matrimoni misti richiedono una specifica attenzione. [...] Circa la condivisione eucaristica [nella celebrazione dei matrimoni misti] si ricorda che “la decisione di ammettere o no la parte non cattolica del matrimonio alla comunione eucaristica va presa in conformità alle norme generali esistenti in materia, tanto per i cristiani orientali quanto per gli altri cristiani, e tenendo conto di questa situazione particolare, che cioè ricevono il sacramento del matrimonio cristiano due cristiani battezzati. Sebbene gli sposi di un matrimonio misto abbiano in comune i sacramenti del battesimo e del matrimonio, la condivisione dell'Eucaristia non può essere che eccezionale e, in ogni caso, vanno osservate le disposizioni indicate” (DE, nn. 159-160)».⁸⁴

⁸² *Ibidem*, n. 56. Da notare è l'indicazione esplicita della finalità pastorale della *salus animarum* – «in vista dell'eterna salvezza» – della *communicatio in sacramentis* con «singoli fedeli» che si trovano in «eccezionali situazioni connotate da precise condizioni», indicate nei documenti e nelle norme a cui si fa riferimento nelle note 173-175.

⁸³ Cfr. FRANCESCO, Esort. ap. postsinodale sull'amore nella famiglia *Amoris laetitia*, 19 marzo 2016 AAS 108 (2016) 311-446 (AL).

⁸⁴ *Ibidem*, n. 247. Si tratta di una dichiarazione virgolettata nell'originale, in quanto proviene dalla *Relatio finalis*, del 24 ottobre 2015, della XIV Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi, e fatta propria da Papa Francesco, in linea con quanto aveva detto al riguardo FC, n. 78. È significativo in questo senso il mandato di osservare, in ogni caso, le disposizioni indicate nei nn. 159-160 del DE 1993, i quali rimandano alle norme generali stabilite nei nn. 129-131 dello stesso DE 1993, riportati prima. Si deve inoltre constatare che, nonostante la maggiore lunghezza di AL rispetto a FC, le indicazioni pastorali dedicate ai matrimoni misti contenute in FC, 78 sono ben più dettagliate di quelle contenute in AL, n. 247.

III. ALCUNE CONSIDERAZIONI TEOLOGICO- DOGMATICHE, NORMATIVE E PASTORALI

Dopo aver esaminato lo sviluppo postconciliare delle disposizioni ecclesiali che prevedono una certa *communicatio in sacramentis* con i riformati, è il momento di aggiungere alcune considerazioni di carattere teologico-dogmatico, canonico-liturgico e pastorale che, a mio avviso, sarebbe conveniente avere presenti per favorire una prassi in materia che sia sempre più conforme non solo alla fede della Chiesa sui sacramenti e alle relative disposizioni canoniche e liturgiche, ma anche al bisogno di aiuto dei fedeli riformati che, in pericolo di morte o in altra urgente grave necessità, si rivolgono al ministro della Chiesa per chiedere i sacramenti.

1. *La grazia speciale di ogni sacramento nell'unità organica del settenario sacramentale*

Una prima considerazione, di ordine teologico-dogmatico, ma con immediate conseguenze nella prassi pastorale, riguarda la convenienza di evitare di concentrare l'attenzione quasi esclusivamente sull'Eucaristia, e di avere, invece, più presente, in conformità con la fede cattolica circa i sacramenti, la grazia speciale propria di ognuno di essi, considerata però non in modo isolato, bensì in rapporto agli altri sacramenti e all'unità organica del settenario sacramentale. In effetti, se è vero che non solo l'Eucaristia, ma tutti i sacramenti rappresentano un incontro con il Mistero di Cristo, che viene partecipato agli uomini con una grazia specifica in ogni sacramento,⁸⁵ è anche vero che tutti e sette costituiscono nel loro insieme «un organismo nel quale ciascuno di essi ha il suo ruolo vitale».⁸⁶ Un ruolo vitale – conviene precisare – che è non solo diverso, ma anche complementare con quello degli altri, sia per quanto riguarda la santificazione delle persone, sia riguardo all'edificazione della Chiesa. Secondo la fede cattolica, infatti, i sacramenti sono segni efficaci dell'incontro con il Mistero pasquale di Cristo,⁸⁷ e, in Lui, con le Persone divine, che fonda, accompagna e sostiene l'esistenza cristiana nelle varie fasi e dimensioni del suo sviluppo.⁸⁸

In una tale prospettiva, che potremmo definire organica e trinitaria, è possibile affermare che, in ciascun sacramento è sempre lo Spirito Santo, inviato dal Padre e dal Figlio,⁸⁹ a configurare l'uomo a Cristo nelle varie fasi e dimensioni

⁸⁵ Cfr. CCE, n. 1129.

⁸⁶ CCE, n. 1211.

⁸⁷ Cfr. CCE, nn. 1067, 1076, 1085, 1104, 1115, 1200 e 1621. Cfr. anche SaCa, nn. 6-9.

⁸⁸ La vita cristiana inizia nel battesimo, cresce nella confermazione, si alimenta nell'Eucaristia, guarisce dal peccato nella penitenza sacramentale, affronta la malattia o la vecchiaia e la morte nell'unzione degli infermi, e, nel caso di coloro che vi sono chiamati, si impegna nel servizio della comunione per l'edificazione della Chiesa nell'ordine sacro e nel matrimonio (cfr. CCE, nn. 1211-1212, 1533-1535).

⁸⁹ A questo proposito è bene ricordare un numero del CCE particolarmente espressivo dell'azione della Santissima Trinità nei sacramenti: «"Assiso alla destra del Padre" da dove effonde lo Spirito Santo nel suo Corpo che è la Chiesa, Cristo agisce ora attraverso i sacramenti, da lui istituiti per

dell'esistenza cristiana, personale e comunitaria, in vista della sua partecipazione definitiva alla vita divina nel pieno compimento del Regno di Dio.⁹⁰ Così, tramite il battesimo l'uomo riceve la prima configurazione a Cristo, Figlio del Padre, inserendo il battezzato nel suo Corpo che è la Chiesa.⁹¹ Con la confermazione il battezzato riceve l'unzione dello Spirito Santo affinché possa partecipare alla stessa missione che il Padre ha affidato a Cristo.⁹² Nell'Eucaristia il cristiano si alimenta dello stesso Cristo, che lo configura e lo unisce a se nell'offerta sacrificale della propria vita al Padre.⁹³ Mediante la penitenza sacramentale il cristiano, caduto nel peccato, viene configurato a Cristo che ha espiato tutti i peccati e ci ha riconciliati con il Padre.⁹⁴ Mediante l'unzione degli infermi il cristiano malato o anziano e in pericolo di morte viene configurato a Cristo nella sua passione redentrice e nella sua morte prima del ritorno definitivo al Padre.⁹⁵ Nel matrimonio i cristiani chiamati alla vita matrimoniale sono configurati a Cristo, nella sua alleanza nuziale con l'umanità e con la Chiesa per riportarla al Padre.⁹⁶ E, infine, mediante i tre gradi dell'ordine sacro,⁹⁷ il cristiano chiamato al ministero del diaconato, del presbiterato e dell'episcopato, è configurato a Cristo Servo di tutti,⁹⁸ a Cristo Sacerdote,⁹⁹ e a Cristo Maestro, Pastore e Pontefice,¹⁰⁰ che guida il suo popolo verso il Padre.

Di conseguenza, anche se l'argomento meriterebbe ulteriori approfondimenti, mi sembra opportuno evidenziare la convenienza che, di fronte alla richiesta da parte di un fedele riformato di ricevere i sacramenti della penitenza, dell'Eucaristia e/o dell'unzione degli infermi, oppure uno solo, o solo due di questi, il ministro dei sacramenti abbia ben presenti il ruolo specifico di ciascuno di questi sacramenti e il loro rapporto con tutto il settenario sacramentale e cerchi di

comunicare la sua grazia. I sacramenti sono segni sensibili (parole e azioni), accessibili alla nostra attuale umanità. Essi realizzano in modo efficace la grazia che significano, mediante l'azione di Cristo e la potenza dello Spirito Santo» (n. 1084).

⁹⁰ Cfr. CCE, nn. 666, 690, 695, 739, 782, 784, 786, 1294 e 1682. È suggestivo il contenuto dell'ultimo dei numeri citati: «Il giorno della morte inaugura per il cristiano, al termine della sua vita sacramentale, il compimento della sua nuova nascita cominciata con il Battesimo, la "somiglianza" definitiva all'"immagine del Figlio" conferita dall'Unzione dello Spirito Santo e la partecipazione al banchetto del Regno anticipato nell'Eucaristia, anche se, per rivestire l'abito nuziale, ha ancora bisogno di ulteriori purificazioni». Il corsivo è dell'originale. Per uno studio teologico del dono dello Spirito Santo nei sacramenti, cfr. A. MIRALLES, *I sacramenti cristiani. Trattato generale*, Apollinare Studi, Roma 1999, 230-254.

⁹¹ Cfr. CCE, nn. 1121, 1239, 1242, 1291, 2769 e 2782. Proprio perciò il battesimo è vincolo di unione tra tutti i cristiani e punto di partenza della *communicatio in sacramentis*. Bisogna però aggiungere che nei battezzati fuori dalla Chiesa cattolica o in coloro che si sono da essa separati, manca l'«integrale incorporazione» ad essa a cui è ordinato il battesimo (cfr. UR, 22).

⁹² Cfr. CCE, nn. 438, 690, 695, 714, 1241, 1242, 1289, 1291, 1293, 1296, 2769 e 2782.

⁹³ Cfr. CCE, nn. 606, 618 e 1407.

⁹⁴ Cfr. CCE, n. 1460.

⁹⁵ Cfr. CCE, nn. 1020, 1505, 1521 e 1523.

⁹⁶ Cfr. CCE, nn. 1612, 1616-1617 e 1621.

⁹⁷ Cfr. CCE, n. 1554.

⁹⁸ Cfr. CCE, nn. 1569-1570.

⁹⁹ Cfr. CCE, nn. 1562-1564.

¹⁰⁰ Cfr. CCE, nn. 1555-1558.

spiegarlo al fedele riformato. Una tale spiegazione sarebbe particolarmente opportuna, ad esempio, se un fedele riformato in pericolo di morte, più o meno imminente, chiedesse di ricevere l'Eucaristia, senza accennare all'unzione degli infermi o alla penitenza sacramentale, oppure – situazione che sarebbe ancora più problematica – se escludesse espressamente la loro ricezione.

2. *I limiti della legge divina alla communicatio in sacramentis*

Una seconda considerazione, sempre di ordine teologico-dogmatico, ma, anche in questo caso, con immediate conseguenze pastorali, riguarda la necessità di rispettare i limiti stabiliti dalla legge divina alla *communicatio in sacramentis*. Il Concilio Vaticano II ha dichiarato che «la *communicatio in sacris* che pregiudica l'unità della Chiesa o include la formale adesione all'errore o il pericolo di errare nella fede, di scandalo e di indifferentismo, è proibita dalla legge divina». ¹⁰¹ Si tratta di una dichiarazione chiara e univoca, che certamente non perde il suo valore perché non è stata inserita nei Codici canonici, ¹⁰² né accennata nel DE 1993. ¹⁰³ In ogni caso, per il fatto di essere stabiliti dalla legge divina, tali limiti mantengono tutto il loro vigore e non possono essere ignorati o dispensati né dal ministro né da qualunque autorità ecclesiastica. ¹⁰⁴

Di conseguenza sarà sempre necessario verificare in ogni caso concreto se sussiste, con un certo margine di probabilità, alcuno dei limiti indicati, che renderebbero illecita la *communicatio in sacramentis* – vale a dire, un probabile pregiudizio all'unità della Chiesa, una probabile adesione formale all'errore, un pericolo concreto di errare nella fede, un fondato pericolo di scandalo o di indifferentismo – e, nel caso ci fosse, se sarebbe possibile evitarlo. Appare ovvio che i soggetti competenti per effettuare una tale verifica sono, in caso di pericolo di morte, il ministro cattolico e, in altra urgente grave necessità, il Vescovo diocesano; i quali possono anche, eventualmente, trovare i modi per evitare, o quanto meno rendere poco probabili, i pericoli. ¹⁰⁵

¹⁰¹ OE, 26, AAS 57 (1965) 84.

¹⁰² Cosa che forse sarebbe stata utile, ma non assolutamente necessaria, se si tiene conto delle caratteristiche delle norme canoniche, che raramente contengono un riferimento esplicito alla legge divina che le ha ispirate, anche in quelle materie o questioni che, secondo la fede cattolica, sono da essa determinate o regolate. Cfr., ad esempio, i cann. 331, 900 § 1, 924, e 1056.

¹⁰³ Un accenno non sarebbe stato inopportuno, se si tiene conto della lunghezza del documento, del dettaglio con cui regola questioni meno importanti e dell'abbondanza delle citazioni del Concilio Vaticano II: nel DE 1993 ci sono concretamente 58 citazioni di UR, ma nessuna di OE, mentre in materia di *communicatio in sacramentis* sono fondamentali – come abbiamo visto – i suoi nn. 26 e 27.

¹⁰⁴ Soprattutto dopo che una tale disposizione della legge divina è stata positivizzata e formalizzata in una esplicita dichiarazione di un Concilio ecumenico. In realtà, lo stesso si dovrebbe dire circa tutto ciò che riguarda la sostanza dei sacramenti e sia stato dichiarato dal magistero della Chiesa come stabilito dalla legge divina.

¹⁰⁵ Qualcosa che non sembra particolarmente difficile da ottenere in situazioni di pericolo di morte o di altra urgente grave necessità, che sono appunto le situazioni in cui la *communicatio in sacramentis* con i fedeli riformati è prevista dalla norma.

3. *Le disposizioni della normativa canonica e liturgica sui sacramenti*

Una terza considerazione, di ordine normativo canonico-liturgico, ma, anche in questo caso, con immediate conseguenze sulla prassi pastorale, riguarda la necessità di non perdere di vista che la disposizione che regola la *communicatio in sacramentis* con i fedeli riformati, contenuta nel § 4 del can. 844 CIC (e del can. 671 CCEO) e nei nn. 130-131 del DE 1993, deve essere osservata – come, del resto, accade con ogni norma della Chiesa – non solo in conformità con la fede cattolica e con i limiti stabiliti dal diritto divino, ma anche in armonia con il resto della normativa canonica e liturgica in materia di sacramenti. In questo senso, sembra necessario che si tengano nel dovuto conto sia le disposizioni canoniche e liturgiche riguardanti i sacramenti in generale, sia quelle che regolano la celebrazione dei sacramenti della penitenza, dell'Eucaristia e dell'unzione degli infermi.

Di particolare rilevanza, a questo proposito, sono le indicazioni e i criteri che la normativa canonica e liturgica da ai ministri sacri circa l'ammissione ai sacramenti di un fedele cattolico, le quali, con le cautele e gli adattamenti opportuni, sono comunque applicabili anche a un fedele riformato. A titolo di esempio, appare pienamente applicabile alla *communicatio in sacramentis* con i fedeli riformati, la norma contenuta nel § 1 del can. 843 CIC:

I ministri sacri non possono negare i sacramenti a coloro che li chiedano opportunamente, siano ben disposti e non ne abbiano dal diritto la proibizione di riceverli.

Di conseguenza, se un fedele riformato chiede i sacramenti in modo opportuno – cioè, nelle situazioni e alle condizioni indicate dalla norma canonica, nel rispetto della legge divina sui sacramenti e delle relative disposizioni canoniche e liturgiche – il ministro cattolico non può negare i sacramenti. Se la situazione è di pericolo di morte, sarà lo stesso ministro a verificare se si danno le condizioni indicate dal § 4 del can. 844 e se si rispettano i limiti della legge divina e le altre norme canoniche e liturgiche. Se si tratta invece di un'altra urgente grave necessità – e non esiste una normativa speciale della Conferenza episcopale – il ministro dovrà informare il Vescovo diocesano affinché sia lui a giudicare nel caso concreto, come stabilito dalla norma canonica. Se mancano tali condizioni, più che negare i sacramenti, il ministro dovrà differirli, cercando comunque di trovare il modo di superare le mancanze che, nel caso concreto, sia possibile risolvere.

Un particolare accenno meritano anche le condizioni indicate dalle leggi canoniche e liturgiche, universali o particolari, per quanto riguarda la preparazione più opportuna che dovrebbe precedere la ricezione dei sacramenti, soprattutto se si tratta di riceverli per la prima volta; come potrebbe succedere, molto probabilmente, nel caso di un fedele riformato. In questo senso, non va dimenticato che il ruolo delle norme canoniche e liturgiche in materia di sacramenti è quello di positivizzare e formalizzare quanto stabilisce a loro riguardo la legge divina, tenendo conto delle circostanze delle persone, dei tempi e dei luoghi, al fine di

garantire, o quanto meno di favorire, nella misura del possibile, che i fedeli siano ben guidati dai pastori, con l'opportuno accompagnamento e discernimento, affinché non ricevano i sacramenti in maniera puramente materiale, ma siano preparati ad accogliere, nel modo più fruttuoso possibile, la grazia propria dei sacramenti.¹⁰⁶ In verità è proprio questo il senso della lettera e dello spirito dell'indicazione contenuta nel § 2 del can 843 CIC:

I pastori d'anime e gli altri fedeli, ciascuno secondo i compiti che ha nella Chiesa, hanno il dovere di curare che coloro che chiedono i sacramenti, siano preparati a riceverli mediante la dovuta evangelizzazione e formazione catechetica, in conformità alle norme emanate dalla competente autorità.

Una disposizione canonica che ricorda il preciso dovere dei pastori d'anime, con la collaborazione degli altri fedeli – in particolare di coloro che sono più vicini a chi chiede i sacramenti –, di curare con la dovuta diligenza la preparazione dei fedeli alla celebrazione dei sacramenti, che è pienamente applicabile anche ai riformati. In effetti, se i fedeli cattolici hanno bisogno di essere aiutati dai pastori e dalla comunità cristiana, quanto maggior bisogno di aiuto avranno i fedeli riformati in pericolo di morte o in urgente grave necessità. Un bisogno, peraltro, che si traduce in un vero diritto o, quanto meno, nella facoltà di chiedere e ricevere questo aiuto da parte dei pastori e della comunità cristiana, di cui, assieme ai fedeli cattolici, sarebbero titolari – e questa è forse una delle novità più significative della norma che stiamo considerando – anche i fedeli riformati.

4. *Il dovere del discernimento pastorale*

Una quarta e ultima considerazione, di ordine specificamente pastorale, riguarda appunto il dovere del ministro cattolico di compiere, nel modo più opportuno in ogni caso, un lavoro di discernimento pastorale al fine di verificare che la *communicatio in sacramentis* con un determinato fedele riformato raggiunga effettivamente il suo scopo, che è quello di favorire la *salus animae* di questo fedele. A questo fine non basta certamente verificare, in modo puramente formale, se si rispettano i limiti della legge divina o le norme canoniche e liturgiche in materia. È invece necessario che il fedele riformato che chiede i sacramenti riceva dal pastore e dagli altri fedeli l'aiuto più opportuno per raggiungere le disposizioni necessarie per ricevere la grazia sacramentale di cui ha davvero bisogno nella sua concreta situazione vitale e spirituale.

In questo senso, un pastore cattolico non può limitarsi a “controllare” se, nel caso concreto, si danno le situazioni e le condizioni indicate dalle norme canoniche e liturgiche, universali e particolari, per potere così “applicarle” nel modo più

¹⁰⁶ Altrimenti, non si potrebbe parlare di una autentica guida pastorale o di un vero accompagnamento e discernimento pastorale, ma piuttosto di una, per la verità poco pastorale, amministrazione materiale e quasi burocratica dei sacramenti.

corretto possibile.¹⁰⁷ Lunghi dall'essere un burocrate applicatore di norme, il ministro cattolico deve svolgere la sua delicata funzione di verifica e di discernimento, per facilitare che il fedele riformato non riceva in modo "materiale" i sacramenti ma riceva la grazia che i sacramenti conferiscono, consapevoli – sia il ministro cattolico che il fedele riformato – che, come insegna la fede cattolica, «i frutti dei sacramenti dipendono anche dalle disposizioni di colui che li riceve».¹⁰⁸

Di conseguenza, è possibile affermare che perché ci sia una legittima *communicatio in sacramentis* con i fedeli riformati, più che il rispetto formale della legge divina o delle norme canoniche e liturgiche, e più che la decisione del ministro, dopo il necessario discernimento, di ammettere un fedele riformato ai sacramenti, ciò che davvero conta è che il fedele riformato sia ben disposto per ricevere la grazia sacramentale. Il compito del ministro, perciò, non è quello di "discernere al fine di applicare la norma", ma quello di "discernere affinché il fedele sia in grado di ricevere la grazia sacramentale". A tale scopo, è imprescindibile che il ministro tenga conto della dinamica propria dei sacramenti in rapporto alla situazione di vita e alla fede di colui che li riceve, che devono essere in conformità con la fede della Chiesa. Una considerazione particolarmente opportuna nei confronti di qualunque persona che chiede un sacramento per la prima volta,¹⁰⁹ che, a maggior ragione, dovrebbe essere pertinente nel caso di un fedele riformato, il quale dovrà essere comunque aiutato a raggiungere le disposizioni richieste per ricevere la grazia propria dei sacramenti.¹¹⁰

V. ALCUNE CONCLUSIONI PRATICHE

Dall'esame dello sviluppo della norma che riconosce ai fedeli riformati la facoltà,¹¹¹ in certe situazioni e a determinate condizioni, di chiedere ai ministri cattolici i sacramenti della penitenza, dell'Eucaristia e dell'unzione degli infermi, e dalle precedenti considerazioni teologico-dogmatiche, normative e pastorali, che il ministro cattolico dovrebbe avere presenti per compiere una *communicatio in sacramentis* che sia non solo legittima, ma che raggiunga davvero il suo scopo per il bene del fedele riformato, si possono desumere alcune conclusioni pratiche, che vorrei formulare a modo di esempi tipici.

¹⁰⁷ Come accadrebbe, ad esempio, se il ministro si limitasse a verificare se la situazione esterna in cui si trova il fedele rientri nei casi stabiliti dalla norma: pericolo di morte o una urgente grave necessità, tipizzata eventualmente dal diritto particolare.

¹⁰⁸ CCE, n. 1128.

¹⁰⁹ Si pensi, ad esempio, al necessario discernimento che deve comunque compiere il ministro cattolico prima di amministrare il battesimo ad un adulto, oppure la prima confessione e la prima comunione.

¹¹⁰ Ad esempio, se un fedele riformato chiede il sacramento della penitenza, appare ovvio che dovrà essere aiutato dal sacerdote a compiere gli atti propri del penitente – vale a dire «il pentimento, la confessione o manifestazione dei peccati al sacerdote e il proposito di compiere la soddisfazione e le opere di soddisfazione» (CCE, n. 1491).

¹¹¹ Probabilmente, invece di "facoltà", si dovrebbe parlare di un vero "diritto", ma la questione meriterebbe un altro studio.

Non si tratta affatto di elaborare nessuna casistica, né di trovare ora la risposta più adeguata ai casi che si possono presentare nella realtà – che solo il ministro e il Vescovo diocesano a diretto contatto con il caso concreto possono trovare –, ma solo di enunciare alcuni casi tipici, puramente ipotetici, allo scopo di esemplificare alcune eventuali risposte pastorali che mi sembrano in maggiore conformità: 1) con la fede cattolica sulla grazia speciale di ogni sacramento nell'unità organica del settenario sacramentale, 2) con i limiti stabiliti dalla legge divina circa la *communicatio in sacramentis*, 3) con la normativa canonica e liturgica in materia, e 4) con il bisogno di aiuto spirituale dei fedeli riformati.

In primo luogo, si potrebbe pensare, ad esempio, al caso ipotetico di un fedele riformato in pericolo di morte imminente, che chiedesse di ricevere la penitenza sacramentale e l'Eucaristia, o solo uno di questi sacramenti, ma non chiedesse di ricevere l'unzione degli infermi. Se si tiene presente la dinamica propria dei sacramenti, pare ovvio che il ministro cattolico dovrebbe cercare di aiutare questo fedele a comprendere che nel suo caso sarebbe molto conveniente ricevere la grazia speciale dell'unzione degli infermi, e che, secondo la prassi cattolica, sarebbe molto utile ricevere prima – se è possibile – il sacramento della penitenza, e dopo l'Eucaristia come viatico.

In secondo luogo, si potrebbe ipotizzare il caso di un fedele riformato in pericolo di morte non imminente, che chiedesse di ricevere solo l'unzione degli infermi, ma non la penitenza sacramentale, né l'Eucaristia. In tale situazione, il ministro cattolico farebbe bene a spiegare che, secondo la fede cattolica, uno degli effetti dell'unzione degli infermi è «il perdono dei peccati, se il malato non ha potuto ottenerlo con il sacramento della penitenza»;¹¹² ma che, se se c'è la possibilità di ricorrere alla penitenza, senza che ciò sia particolarmente gravoso, sarebbe opportuno farlo, se si sono commessi peccati gravi, e comunque conveniente, anche in caso di avere consapevolezza di aver commesso solo peccati veniali. Inoltre, potrebbe essere opportuno che si parli della grande utilità spirituale di ricevere dopo l'Eucaristia, anche se non come viatico.

In terzo luogo, si può anche pensare al caso ipotetico di un fedele riformato in urgente grave necessità, che chiedesse di ricevere solo l'Eucaristia, ma non la penitenza sacramentale.¹¹³ In tale situazione, soprattutto se si tratta della prima volta che riceverà l'Eucaristia, il ministro cattolico – anche se, secondo la norma

¹¹² CCE, n. 1532.

¹¹³ Si pensi, ad esempio, al caso ipotetico di un fedele riformato che affermasse in buona fede di non aver bisogno della penitenza sacramentale, ma dopo un colloquio pastorale, il ministro cattolico verificasse l'esistenza di peccati di una certa gravità, commessi forse anni prima (gravi mancanze di giustizia nei confronti dei propri dipendenti, partecipazione consapevole ad un aborto o ad un omicidio, abbandono colpevole del proprio coniuge e dei propri figli, seconde o ulteriori nozze, furti di una certa entità, traffico di droghe, sfruttamento sessuale di minorenni, ecc.), di cui il fedele fosse sinceramente pentito. In casi come questo sarebbe necessario che il ministro cercasse di aiutarlo a comprendere la necessità di ricevere la grazia del sacramento della penitenza, anche come preparazione per ricevere degnamente e con il maggior frutto possibile l'Eucaristia. Come insegna il CCE, «chi vuole ricevere Cristo nella Comunione eucaristica deve essere in stato di grazia. Se uno è con-

canonica, a giudicare del caso deve essere comunque il Vescovo diocesano – dovrebbe cercare di spiegare al fedele riformato che sarebbe quanto mai opportuno ricevere, prima dell'Eucaristia, la grazia della penitenza sacramentale.¹¹⁴

Sono solo alcuni esempi ipotetici che forse possono aiutare a comprendere, per contrasto, come sarebbe lontana da una visione unitaria e organica dei sacramenti e, di conseguenza, lontana anche da una pastorale sacramentale davvero conforme alla fede cattolica e alle necessità del fedele riformato, una risposta da parte del ministro cattolico che consistesse nel amministrare solo il sacramento o i sacramenti concretamente richiesti, senza tener conto – o senza spiegarlo in modo opportuno al fedele riformato – della specificità della grazia di ciascun sacramento e della dinamica del settenario sacramentale. In questo senso, mi sembra insufficiente, in quanto meno conforme non solo con la fede cattolica, ma anche con un atteggiamento autenticamente pastorale, che si pensi, ad esempio, ad amministrare l'Eucaristia a un fedele riformato, senza nemmeno accennare alla convenienza di ricevere prima la grazia della penitenza sacramentale.¹¹⁵ Nella stessa linea, mi sembrano meno conformi con la fede cattolica, non solo sotto il profilo teologico-dogmatico e normativo canonico-liturgico, ma anche sotto il profilo pastorale, quelle proposte e quegli studi che parlano della *communicatio in sacramentis* con i fedeli riformati unicamente in riferimento all'Eucaristia, ignorando però quasi completamente gli altri due sacramenti.¹¹⁶

Per concludere con una osservazione positiva, mi sembra che la norma canonica che abbiamo considerato, nonostante i malitesi occasionati, ha segnato comunque un momento di grande importanza nel processo di avvicinamento tra

sapevole di aver peccato mortalmente, non deve accostarsi all'Eucaristia senza prima aver ricevuto l'assoluzione nel sacramento della Penitenza» (n. 1415).

¹¹⁴ Vale la pena rilevare che, anche se si sono commessi solo peccati veniali, la grazia della penitenza sacramentale aiuta grandemente a ricevere con le migliori disposizioni l'Eucaristia. A proposito del legame tra penitenza sacramentale e Eucaristica, cfr. EdE, nn. 35-37, con alcune considerazioni che valgono non solo per i fedeli cattolici ma anche per fedeli riformati. In questo contesto è utile ricordare la sintesi di San Giustino circa le condizioni per ricevere lecitamente l'Eucaristia: «Questo cibo è chiamato da noi *Eucaristia*, e a nessuno è lecito parteciparne, se non a chi crede che i nostri insegnamenti sono veri, si è purificato con il lavacro per la remissione dei peccati e la rigenerazione, e vive così come Cristo ha insegnato» (*Apologiae*, 1, 66, 1-2, citato in CCE, n. 1355).

¹¹⁵ E lo stesso si potrebbe dire se si amministrasse la penitenza sacramentale senza accennare alla convenienza di ricevere dopo l'Eucaristia, oppure se, in pericolo di morte, si amministrasse solo l'unzione degli infermi, senz'accennare all'opportunità o alla convenienza di ricevere anche gli altri due sacramenti.

¹¹⁶ Esempi di questo tipo di impostazione sono i contributi di RUYSSSEN, *Verso l'unità*, citato in precedenza, e di M. WIJLENS, *Eucharistiegemeinschaft mit anderen Christen. Vom Verbot mit Ausnahmen zur Erlaubnis unter Bedingungen als Folge vertiefter ekklesiologischer Einsichten*, in E. GÜTHOFF, S. HAERING, (herausgegeben von), *Ius quia iustum. Festschrift für Helmuth Pree zum 65. Geburtstag*, Duncker & Humblot, Berlin 2015, 625-649. Pregevoli per diversi aspetti, hanno però il limite di concentrare l'attenzione sulla condivisione dell'Eucaristia, lasciando completamente al margine gli altri due sacramenti. Più equilibrata è la monografia di CH. SCHMITT, *Kommunion trotz Trennung. Universalrechtliche Vorgaben zur Eucharistiezulassung evangelischer Christen und ihre partikularrechtliche Umsetzung*, Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, Beiheft 49, Ludgerus Verlag, Essen 2007.

cattolici e riformati, in quanto ha rappresentato, in modo evidente e tangibile, il riconoscimento da parte della Chiesa cattolica dei fedeli riformati, quali veri fratelli nel Signore e, di conseguenza, quali legittimi beneficiari – in certe situazioni e a determinate condizioni – dei mezzi di salvezza istituiti da Cristo e affidati alla sua Chiesa. In questo senso, se ben compresa, e ben applicata con l'opportuno discernimento pastorale, tale disposizione ecclesiale – di cui ora si compie il 50° anniversario – può essere considerata una sorta di distillato di ciò che la Chiesa cattolica professa quando celebra i sacramenti: la certezza che la salvezza viene solo da Cristo, il quale ha istituito i sacramenti e li ha dotati di un'efficacia salvifica, che – se si danno le giuste condizioni – può agire anche oltre i confini visibili della Chiesa; come accade nel caso dei fedeli riformati che, trovandosi in situazioni eccezionali di urgente grave necessità, li chiedono spontaneamente, sono ben disposti e manifestano la stessa fede professata dalla Chiesa cattolica.

ABSTRACT

La coincidenza del 500° anniversario della Riforma con il 50° anniversario della norma che permette una certa *communicatio in sacramentis* con i fedeli riformati – introdotta nel 1967 nella prima edizione del *Direttorio ecumenico* e poi inserita nei Codici canonici del 1983 e del 1990 – offre l'occasione di esaminare i precedenti, l'origine, gli sviluppi e la portata di questa disposizione. Nonostante i malintesi occasionati, tale norma ha segnato un momento di grande importanza nel dialogo ecumenico, in quanto ha rappresentato in modo tangibile il riconoscimento da parte della Chiesa cattolica dei fedeli riformati, quali veri fratelli nel Signore e, di conseguenza, quali legittimi beneficiari – in situazioni di grave necessità e a determinate condizioni – dei mezzi di salvezza istituiti da Cristo e affidati alla sua Chiesa. Se ben compresa e ben applicata – tenendo presente la grazia speciale di ogni sacramento nell'unità del settenario sacramentale, nel rispetto dei limiti della legge divina alla *communicatio in sacramentis* e con l'opportuno discernimento pastorale – tale disposizione ecclesiale può essere considerata una sorta di distillato di ciò che la Chiesa cattolica professa quando celebra sacramenti: la certezza che la salvezza viene solo da Cristo, il quale ha istituito i sacramenti e li ha dotati di un'efficacia salvifica, che – se si danno le giuste condizioni – può agire anche oltre i confini visibili della Chiesa cattolica; come accade nel caso dei fedeli riformati che, trovandosi in situazioni eccezionali di urgente grave necessità, li chiedono spontaneamente, sono ben disposti e manifestano la stessa fede professata dalla Chiesa cattolica.

The coincidence of the 500th anniversary of the Reformation with the 50th anniversary of the rule that allows a certain *communicatio in sacramentis* with the reformed faithful – introduced in 1967 in the first edition of the *Ecumenical Directory* and then inserted in the canonical Codes of 1983 and 1990 – offers an opportunity to examine the precedents, origin, development and scope of this provision. Despite occasional misunderstandings, this rule marked a moment of great importance in the ecumenical dialogue, as it represented a tangible recognition by the Catholic Church of the reformed faithful as true brothers in the Lord and, therefore, as legitimate beneficiaries – in situations of grave necessity and

under certain conditions – of the means of salvation instituted by Christ and entrusted to his Church. If well understood and well applied – bearing in mind the special grace of each sacrament in the unity of the seven sacraments, respecting the divine law's limits on *communicatio in sacramentis* and with the appropriate pastoral discernment – this ecclesial arrangement can be considered a kind of distillation of what the Catholic Church professes when she celebrates the sacraments: the certainty that salvation comes only from Christ, who instituted the sacraments and provided them with salvific efficacy, which – given the right conditions – may also act outside the visible confines of the Catholic Church; as in the case of reformed faithful who, finding themselves in exceptional situations of urgent grave necessity, request them spontaneously, are well-disposed and manifest the same faith professed by the Catholic Church.

LA PENITENZA NEI RIFORMATORI PROTESTANTI DEL XVI SECOLO

ÁNGEL GARCÍA IBÁÑEZ

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Martin Lutero*. 1. La dottrina luterana sulla penitenza. 2. La prassi penitenziale proposta da Lutero. III. *Ulrico Zwingli*. IV. *Giovanni Calvino*.

I. INTRODUZIONE

Il presente lavoro intende mostrare quali furono le ragioni che portarono i riformatori protestanti a scostarsi dalla pratica sacramentale vissuta nella Chiesa. Non si pretende realizzare un'analisi esaustiva della questione né fare apologia della posizione cattolica, nonostante alcuni giudizi favorevoli a essa con ragionati motivi. Semplicemente, si presentano i testi e gli argomenti dei riformatori affinché il lettore possa avere una maggiore conoscenza della questione.

I principali esponenti del movimento protestante, Martin Luther (†1546), Philip Schwartzertdt (†1560), noto nella storiografia italiana come Melantone, Huldrych Zwingli (†1531) e Jean Calvin (†1564), misero in discussione la teologia e la prassi penitenziale vigenti fino ad allora nella Chiesa, e proposero nuove forme di celebrazione della penitenza post-battesimale¹.

In particolare, essi negarono che la penitenza è un vero e proprio sacramento istituito da Cristo, e la compresero come un “segno” che annuncia e avvia verso la

¹ Per un primo approccio al pensiero della Riforma sulla penitenza, cfr. E. FISCHER, *Zur Geschichte der evangelischen Beichte*, I: *Die katholische Beichtpraxis bei Beginn der Reformation und Luthers Stellung dazu in den Anfängen seiner Wirksamkeit*, II: *Niedergang und Neubelebung des Beichtinstituts in Wittenberg in den Anfängen der Reformation*, Leipzig 1902-1903 (rist. Aalen 1972); A. MICHEL, *Pénitence*, IV: *La pénitence de la réforme à nos jours*, II: *Les doctrines de la Réforme*: DTC 12, Parigi 1939, 1053-1069; E. ROTH, *Die Privatbeichte und Schlüsselgewalt in der Theologie der Reformatoren*, Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1952; J.A. MÖHLER, *Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, Florian Kupferberg, Mainz 1832 (tr. it.: *Simbolica, o esposizione delle antitesi dogmatiche tra cattolici e protestanti secondo i loro scritti confessionali pubblici*, Milano 1984); W.BÖHME, *Bußsakrament im protestantischen Glaubensverständnis*, Lexikon für Theologie und Kirche, II, Herder-Verlag, Freiburg im Breisgau 1957, 838-841; H. STROHL, *Il pensiero della Riforma. Il protestantesimo nell'unità fondamentale dei suoi principi e dei suoi orientamenti*, Il Mulino, Bologna 1971, 109-155; 293-307; T.N. TENTLER, *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*, Princeton University Press, Princeton 1977, 345-370; E. ISELOH, *Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriß*, Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1985³ (tr. it.: *Compendio di storia e teologia della riforma*, Morcelliana, Brescia 1990); O. BAYER, *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989³, 164-202; E. BEZZEL, *Beichte*, III: *Reformationszeit*, in G. KRAUSE - G. MÜLLER (eds.), *Theologische Realenzyklopädie*, vol. v, W. de Gruyter, Berlin - New York 1976ss, 421-424; K.J. LUALDI - A.T. THAYER (eds.), *Penitence in the Age of Reformations*, Ashgate Publishing, Aldershot 2000, 10-115.

salvezza, e la cui struttura sarebbe stata stabilita dalla Chiesa. Sostennero inoltre che da tale “segno” dovevano essere esclusi i tre atti del penitente di cui parlava la teologia medievale (*contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis*), affermando che essi non possono essere rettamente compiuti dal peccatore, né, tanto meno, preparare l’uomo alla giustificazione. Il “segno” della penitenza, per loro, sarebbe dunque costituito esclusivamente dall’assoluzione elargita dal ministro, nella quale, però, essi vedevano soltanto l’annuncio di un’offerta di perdono da parte di Dio. Asserirono infine che l’assoluzione può essere impartita da ogni fedele cristiano.

A sostegno delle loro tesi i riformatori addussero diversi argomenti.

a) *Sulla condizione dell’uomo dopo il peccato*. Sia per Lutero sia per gli altri riformatori, il peccato originale avrebbe oscurato e distrutto l’immagine di Dio nell’uomo, cancellando, così, la sua capacità di cooperare con Dio. Avrebbe inoltre corrotto la natura e reso schiava la volontà umana. L’uomo, di conseguenza, non sarebbe in grado di opporsi risolutamente al peccato neanche dopo aver ricevuto il battesimo, e non avrebbe la capacità di realizzare con le proprie forze un atto di contrizione, né di prepararsi da solo alla giustificazione.

b) *Sulla giustificazione del peccatore per sola fede*. In conformità con il principio fondamentale della Riforma «*solus Deus, solus Christus, sola Scriptura, sola fide, sola gratia*», i protestanti intendevano la giustificazione come un puro dono che Dio offre direttamente ai peccatori, senza nessun altro mediatore al di fuori di Cristo Redentore. Le opere penitenziali dell’uomo, dunque, non svolgerebbero alcun ruolo nel conseguimento del perdono, e Dio concederebbe la giustificazione per *sola fide*, ossia esclusivamente in virtù della fede nella Parola di Dio e nelle sue promesse di salvezza riportate dalla Sacra Scrittura. Per i teologi riformati, del resto, la fede non è un “atto” che l’uomo compie da solo, ma è il risultato dell’azione di Dio, che agisce «*in nobis et sine nobis*», in noi e senza di noi².

c) *Sulla negazione del ministero ordinato*. I riformatori non ammettevano l’esistenza del sacramento dell’ordine, né di un ministero specificamente sacerdotale: riconoscevano unicamente il sacerdozio comune di tutti i battezzati. Secondo loro, dunque, la missione di proclamare le parole della promessa del perdono divino dei peccati non sarebbe riservata esclusivamente al Papa, ai vescovi e ai presbiteri, in quanto Cristo avrebbe affidato tale incarico a tutta la Chiesa, ad ogni suo discepolo.

Un esame più attento del pensiero dei principali riformatori ci consentirà di capire meglio la teologia e la prassi penitenziale elaborate dalla Riforma protestante.

² Cfr. MARTIN LUTERO, *De captivitate babylonica Ecclesiae*, in *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Weimarer Ausgabe, Weimar 1883ss, 6, 530, 12-18 (da adesso in poi WA).

II. MARTIN LUTERO

La tematica della penitenza è centrale nella riflessione teologica di Martin Lutero (1483-1546), tanto che molti autori riconducono la nascita della Riforma proprio alla rinnovata comprensione del peccato, della penitenza e della giustificazione proposta dal teologo di Wittenberg³.

1. *La dottrina luterana sulla penitenza*⁴

Per comprendere il pensiero di Lutero sulla penitenza, occorre tener conto dell'ambiente teologico in cui si formò il riformatore tedesco. All'inizio del XVI secolo nelle università di Erfurt e Wittenberg dominava il nominalismo. Sotto l'influsso della teologia di Guglielmo di Ockham (†1349) e di Gabriel Biel (†1495), si sottolineavano la sovranità di Dio e la sua libertà non vincolata da nulla, neanche dalla sua stessa natura. Si affermava che i comandamenti dipendono esclusivamente dalla volontà di Dio, non dal suo essere né dalla natura dell'uomo, e che, se volesse, Dio potrebbe comandare l'omicidio o l'adulterio, e tali atti diventerebbero buoni. Secondo i fautori della dottrina nominalista, quindi, il fatto che

³ Le principali opere in cui Lutero affronta la questione della penitenza sono: *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* (1517): WA 1, 229-238; *Ein Sermon von Ablass und Gnade* (1518): WA 1, 239-246; *Instructio pro confessione peccatorum* (1518): WA 1, 257-265; *Sermo de poenitentia* (1518): WA 1, 317-324; *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* (1518): WA 1, 531-628; *Eine kurze Unterweisung, wie man beichten soll* (1519): WA 2, 59-65; *Ein Sermon von dem Sakrament der Buße* (1519): WA 2, 714-723; *De captivitate babilonica Ecclesiae* (1520): WA 6, 497-573; *Confitendi ratio* (1520): WA 6, 158-169; *Von der Beicht, ob die der Papst Macht habe zu gebieten* (1521): WA 8, 138-185; *Von der Heimlichen Beicht* (1522): WA 10/3, 58-64; *Der Große Katechismus* (1529), IV; *Ein kürzte Vermahnung zu der Beicht*: WA 30/1, 233-238 (*Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche herausgegebenen im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930*, Göttingen 1959, 725-733 [da adesso in poi BSELK]); *Artikel christlicher Lehre (Die Schmalkaldischen Artikel, 1537)*, III: WA 50, 225-240; 244-247 (BSELK 436-449; 453-457).

⁴ Sul tema cfr. ROTH, *Die Privatbeichte und Schlüsselgewalt in der Theologie der Reformatoren*, 71-101; K. ALAND, *Die Privatbeichte im Luthertum von ihren Anfängen bis zu ihrer Auflösung*, in IDEM, *Kirchengeschichtliche Entwürfe. Alte Kirche, Reformation und Luthertum, Pietismus und Erweckungsbewegung*, Gütersloh 1960, 452-519; L. KLEIN, *Evangelisch-lutherische Beichte. Lehre und Praxis*, Paderborn 1961; M. GESTEIRA GARZA, *El sacramento de la penitencia en Lutero hasta el año 1521*, in XXX SEMANA DE TEOLOGÍA, *El sacramento de la penitencia*, 14-18 septiembre 1970, Csic, Madrid 1972, 251-302; J.N. WALTJ, *Rémision des péchés chez Luther*, in CONFÉRENCES SAINT-SERGE, XX^e SEMAINE D'ÉTUDES LITURGIQUES, *Liturgie et rémission des péchés*, Paris 2-5 juillet 1973, Edizioni liturgiche, Roma 1975, 265-272; U. STOCK, *Die Bedeutung der Sakramente in Luthers Sermonen von 1519*, Brill, Leiden 1982, 111-142; J.E. VERCRUYSE, *Schlüsselgewalt und Beichte bei Luther*, in H. JUNGHANS (a cura di), *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag*, 2 voll., Göttingen 1983, 153-169; 775-781; B. LOHSE, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995, 110-122, 152-154, 274-283; O. BAYER, *Martin Luthers Theologie: eine Vergegenwärtigung*, Mohr Siebeck, Tübingen 2004², 244-245; M. BRECHT, *Luthers neues Verständnis der Buße und die reformatorische Entdeckung*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 101 (2004) 281-291; S. CAVALOTTO, *La pratica della confessione dei peccati nelle Chiese della Riforma*, «Chiesa e Storia» 1 (2011) 157-198, specialmente 160-180.

qualcuno sia condannato o santificato troverebbe la sua ragione non nell'uomo, ma soltanto nell'accettazione da parte di Dio.

Lutero rigettò questa teologia e, con essa, anche la concezione di un Dio irascibile e capriccioso, sempre pronto a punire il peccatore. Egli cercava un "Dio benigno", ma ogni suo sforzo sembrava inutile: in lui, infatti, restavano sempre vive l'esperienza del peccato e della concupiscenza (che egli intendeva come peccaminosità innata)⁵ e la paura dell'ira divina. Tale esperienza del peccato, incancellabile e invincibile, fece cadere Lutero in una profonda angoscia esistenziale, che egli riuscì a superare soltanto quando comprese in modo "nuovo" il significato di Rm 1,17: «È in esso [nel Vangelo] che si rivela la giustizia di Dio, da fede a fede, come sta scritto: "il giusto per fede vivrà"». In questo passo, affermava Lutero, la giustizia di Dio si rende nota non nel senso "attivo", secondo il quale Dio, giusto, punisce il peccatore, ma nel senso "passivo", secondo il quale Dio misericordioso ci rende giusti⁶.

La "scoperta" della *iustitia Dei* passiva fu per Lutero risolutiva. Da essa prese le mosse la sua teologia della giustificazione, il cui primo principio può essere formulato come segue: la giustificazione è operata direttamente ed esclusivamente da Dio, per mezzo della fede che Egli suscita in noi, donandoci la sua grazia; le opere, quindi, non svolgono alcun ruolo nella giustificazione dell'uomo. Imperniata sulla dialettica fede-opere, tale formulazione, che escludeva di fatto la possibilità di una collaborazione del peccatore all'opera della propria salvezza, fornì al riformatore di Wittenberg il fondamento per la critica della concezione della penitenza intesa come sacramento costituito dagli atti del penitente.

⁵ Si noti che nel pensiero di Lutero "l'esperienza del peccato" si identificava non tanto con il senso di colpa conseguente a un'azione peccaminosa, quanto con la *concupiscentia*, ossia con un atteggiamento fondamentale di egoismo che, secondo il teologo di Wittenberg, precederebbe ogni singola azione e spingerebbe al peccato. Mentre dunque per la teologia cattolica la concupiscenza, conseguenza del peccato originale, è *fomes peccati* (stimolo al peccato) ma non è peccato, per Lutero lo è, in quanto la Legge prescrive di «Non desiderare» (Es 20,17; Dt 5,21).

⁶ Lutero giunse a questa conclusione nel 1514, mentre si trovava a Wittenberg nella torre dell'orto del suo convento: è per questo che le sue biografie fanno spesso riferimento alla cosiddetta "esperienza della torre" (*das Turmerlebnis*). Ecco come l'ha raccontata lo stesso riformatore: «Nel momento in cui, per la misericordia di Dio, dopo aver meditato giorno e notte, considerai la connessione tra queste parole: "La giustizia di Dio si rivela in esso [nel Vangelo], come sta scritto: 'il giusto vive della fede' (Rm 1,17)", cominciai a pensare che la giustizia di Dio è quella per la quale il giusto vive mediante il dono della fede, cioè per la fede; e che il senso era che la giustizia di Dio si rivela mediante il Vangelo; la giustizia passiva in virtù della quale il Dio misericordioso ci giustifica per la fede, come sta scritto: "il giusto vive della fede". Da allora, quanto più avevo odiato in passato l'espressione: "giustizia di Dio", tanto più adesso l'amavo e la trovavo piena di dolcezza. E così questo passo di san Paolo fu per me la porta del paradiso» (*Vorrede zum 1. Bande der Gesamtausgaben seiner lateinischen Schriften*, Wittenberg 1545: WA 54, 186. Si veda anche: WA Tr 3, nn. 3232 a-c).

a) *Critica della teologia medievale sulla struttura del segno sacramentale della penitenza*

Lutero rifiutò totalmente e radicalmente la posizione della teologia scolastica, che considerava il sacramento della penitenza costituito da due elementi essenziali: a) la quasi-materia (gli atti del penitente); b) la forma (le parole di assoluzione pronunciate dal ministro).

Il riformatore di Wittenberg negò che si possano far risalire alla Sacra Scrittura — alla esplicita volontà di Cristo — le “tre parti della penitenza” che l’analisi teologica dei maestri medievali aveva individuato e integrato⁷, e respinse con forza, come dottrina pelagiana, l’idea che gli atti del penitente (i suoi sforzi penitenziali) costituiscono la struttura fondamentale della penitenza post-battesimale e svolgano un ruolo determinante nella riconciliazione dell’uomo con Dio. Tali “atti”, anzi, così come erano intesi dagli scolastici, gli apparivano falsi, inutili e oltraggiosi nei confronti di Cristo e del suo sacrificio redentore. Ma vediamo più in concreto su quali argomenti il riformatore tedesco fondava queste ultime tesi.

— Secondo Lutero l’attrizione non sarebbe che lo strazio della coscienza causato dalla Parola di Dio, che, “come un martello che spacca le pietre”, dichiara che ogni uomo è peccatore, e che la punizione per il peccato è la dannazione eterna all’inferno. L’attrizione sarebbe in ultima analisi un sentimento egoistico dell’uomo (si identificherebbe con il timore di soffrire, di perdere la felicità), e non comporterebbe, come affermavano gli scolastici, un moto libero della volontà verso Dio e contro il peccato, né una vera avversione al male (si noti che per Lutero l’attrizione influenzerebbe soltanto il comportamento esteriore dell’uomo, in quanto lo tratterrebbe dal peccare per paura, ma gli lascerebbe il cuore orientato e attaccato al peccato): essa, in definitiva, sarebbe un pentimento falso, che rende l’uomo ipocrita e, di conseguenza, ancora più peccatore davanti a Dio⁸. Affermando che soltanto la fede dà valore al pentimento, Lutero rimproverava inoltre ai teologi “sentenziatori” di teorizzare una contrizione che non ha come principio

⁷ Già nel *Sermone sull’indulgenza e la grazia* (1518) Lutero scriveva: «L’affermazione secondo cui sono tre le parti della penitenza, cioè la contrizione, la confessione e la soddisfazione, non ha alcun fondamento nella Sacra Scrittura né negli antichi santi dottori cristiani» (MARTIN LUTERO, *Ein Sermon von Ablass und Gnade*: WA 1, 243, 4-10. Si veda anche IDEM, *Sermo de poenitentia*: WA 1, 319-324; IDEM, *De captivitate babilonica Ecclesiae*: WA 6, 543-549; IDEM, *Die Schmalkaldischen Artikel*, III, *Von der falschen Buße der Papisten*: BSELK 438-449).

⁸ «La contrizione [...] che è preparata dalla discussione, dalla ricapitolazione e dalla detestazione dei peccati, con la quale uno passa in rassegna i suoi anni, nell’amarezza dell’anima, ponderando la gravità, la moltitudine e la bruttezza dei suoi peccati, la perdita della beatitudine eterna e il conseguimento dell’eterna dannazione, questa contrizione rende ipocrita, anzi addirittura più grande peccatore, perché soltanto porta al timore dei precetti e al dolore per ciò che si perde» (*Sermo de poenitentia*: WA 1, 319, 10-17). Come si può notare, questa concezione della contrizione imperfetta o attrizione è diversa da quella formulata dalla scolastica del XIII secolo: mentre, infatti, per Lutero l’attrizione è un’opera umana meschina, per gli scolastici essa è un moto della volontà dell’uomo, realizzato con l’ausilio divino, contro il male compiuto, e comporta un vero pentimento del peccato, collegato a un inizio di amore verso Dio, Creatore, Legislatore e Bene Supremo.

la fede, e li accusava di aderire al pelagianesimo, perché insegnavano che la sola detestazione della colpa commessa è sufficiente per cancellare il peccato⁹.

— La confessione integra, in cui si enumerano davanti al sacerdote le singole colpe, sarebbe, secondo Lutero, irrealizzabile. Egli, infatti, riteneva impossibile per un uomo conoscere tutti i suoi peccati mortali e arrivare a comprenderne pienamente la malizia¹⁰. Lo sforzo compiuto dal peccatore per fare un'accusa di tutti i peccati, inoltre, non sarebbe, per lui, che un vano tentativo di "autogiustificarsi" attraverso una confessione perfetta, e non lascerebbe alcuno spazio al perdono e alla misericordia divina¹¹.

— La soddisfazione imposta al penitente, finalizzata secondo gli scolastici a cancellare la pena temporale dovuta ai peccati commessi, per Lutero non sarebbe che un uso introdotto arbitrariamente dagli uomini, o, peggio, un abuso perpetrato dall'autorità ecclesiastica, in quanto non sarebbe riconducibile a un'istituzione divina: quando Dio ci perdona, affermava il riformatore, lo fa gratuitamente, senza esigere altro che la fede e la speranza nella sua misericordia; e quando perdona la colpa del peccato perdona anche le pene ad esso collegate¹².

Secondo Lutero, inoltre, l'ingiunzione di opere soddisfattorie costituirebbe un oltraggio al sacrificio redentore di Cristo, unico Salvatore; sarebbe un'ingiuria al Signore Gesù, che ha redento tutta l'umanità peccatrice da ogni colpa e da ogni pena, offrendo al Padre una soddisfazione perfetta, sovrabbondante e infinita: pretendere di soddisfare ulteriormente la giustizia divina con il compimento di opere penitenziali costituirebbe un'imperdonabile mancanza di fede nella giustizia che viene da Cristo e soltanto da Lui, e non sarebbe che un vano tentativo umano di ottenere la giustificazione al di fuori dell'economia della *sola gratia*¹³.

⁹ Cfr. *De captivitate babilonica Ecclesiae*, WA 6, 545, 25-34.

¹⁰ Cfr. *ibidem*, 16-24.

¹¹ In questo senso Lutero affermava: «Quando vogliamo confessare proprio tutto, non facciamo altro che non voler lasciar nulla da perdonare alla misericordia divina» (*Sermo de poenitentia*, 2: WA 1, 323, 5-6). L'argomento, però, appare poco convincente; al contrario, sarebbe più corretto dire che il penitente che, con retta intenzione, vuole confessare tutto non desidera altro che ricevere dalla misericordia divina il perdono di tutti i peccati.

¹² «Circa la penitenza sacramentale, non abbiamo nessun precetto di Cristo. Essa è stata stabilita dai Pontefici della Chiesa, almeno per quanto riguarda la sua terza parte, cioè la soddisfazione. Perciò è modificabile a discrezione della Chiesa» (*Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*, 2: WA 1, 531, 34-36). In altri luoghi Lutero ha negato apertamente che Dio imponga delle pene o esiga soddisfazioni da coloro ai quali ha perdonato le colpe: «Deum autem imponere poenas peccatori confitendi, nego, nec potest probari [...]. Imo Deus remittens peccatum simul culpam et poenam remittit, sciens sat poenarum esse peccatori, si bene vivat ac cum viciis pravisque moribus, praesertim inolitit pugnet [seguono citazioni di Ez 18,21; Jl 2,13; Ps 51,5]. Quibus verbis probatur, Deum esse contentum odio peccati et amore iustitiae» (*Asteristici Lutheri adversus Obeliscos Eckii* [1518]: WA 1, 284, 13-24). Idee analoghe si trovano anche in altri testi: si vedano, ad esempio, *Ein Sermon von den Ablasz und Gnade*: WA 1, 244, 15-20; *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*, 5: WA 1, 538, 1-35.

¹³ È per queste ragioni che Lutero rimproverava alla teologia romana di aver trattato in modo errato l'argomento della soddisfazione: «Come cosa prima, l'insegnano in modo tale che il popolo non capisce che la vera soddisfazione è il rinnovamento della vita. E, poi, insistono tanto e la rendono così necessaria, da non lasciar posto alla fede in Cristo, tormentando le coscienze con scrupoli, cosicché

— Per quanto riguarda l'assoluzione impartita dal ministro, Lutero rimproverava alla teologia scolastica di aver posto l'accento sul potere gerarchico, e di ignorare che a Pietro e agli Apostoli Cristo ha conferito esclusivamente il ministero della predicazione del Vangelo, che suscita la fede nella remissione dei peccati, e rende così il penitente certo sulla terra della sua giustificazione in cielo. Il riformatore di Wittenberg rigettava inoltre l'insegnamento della teologia romana secondo cui il potere di perdonare i peccati, concesso da Cristo a Pietro e agli altri Apostoli, si trasmette ai loro successori attraverso il sacramento dell'ordine. Tale potere, infatti, secondo Lutero non sarebbe ereditabile come un qualunque bene di questo mondo, e i testi di Mt 16,18-19, Mt 18,15-18, e Gv 20,21-23, in cui si parla della promessa del potere delle chiavi e della facoltà di legare e di sciogliere, di rimettere e di ritenere i peccati, sarebbero da riferire a tutti i fedeli, ad ogni singolo credente, alla Chiesa intera, e non alla sola gerarchia ecclesiastica¹⁴.

b) Rifiuto delle indulgenze

Lutero respinse con particolare forza la dottrina e la prassi delle indulgenze¹⁵, alle quali egli negava ogni valore ai fini della remissione delle pene temporali dovute alla giustizia divina per i peccati commessi¹⁶. Esse, dunque, dovevano essere abolite, in quanto, di fatto, non erano che uno strumento di lucro e di potere nelle mani del clero. Infondevano inoltre una falsa sicurezza nei penitenti, non li inducevano a una vera conversione, non giovavano a guarire la concupiscenza e non stimolavano in loro il desiderio di Dio. Portavano infine al lassismo, e il loro unico risultato era far sì che «il popolo impari a temere, fuggire, avere in orrore la pena dei peccati, non invece allo stesso modo i peccati. Il frutto delle indulgenze

uno corre a Roma, un altro qua, un altro là, chi va alla Certosa, chi in altri posti, chi si flagella con verghe, chi si strazia il corpo con veglie e digiuni [...]; pensando che con l'osservanza di queste pratiche venga il regno di Dio, che invece è dentro di noi. Queste mostruosità le dobbiamo a te, sede romana, alle tue leggi e ai tuoi riti perniciosi, che distruggono l'uomo e portano alla perdizione del mondo, diffondendo la convinzione che si può dare soddisfazione a Dio dei peccati con le proprie opere buone, mentre ciò avviene soltanto attraverso la fede di un cuore contrito» (*De captivitate babilonica Ecclesiae*, WA 6, 548, 20-30). La traduzione italiana è tratta, con le variazioni che abbiamo ritenuto opportune, da MARTIN LUTERO, *La cattività babilonese della Chiesa*, in IDEM, *Scritti politici* (tr. G. Panzieri Saija), Torino 1978, 225-347. Sul tema della soddisfazione come proposito di allontanarsi dal peccato e di condurre una vita nuova, migliore, più cristiana, punto dottrinale decisivo della riforma luterana, cfr. *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*, 5, WA 1, 538; *Ein Sermon von dem Sakrament der Buße*, WA 2, 722, 6-7.

¹⁴ Cfr. *De captivitate babilonica Ecclesiae*, WA 6, 546-547; *Evangelium von den zehn Aussätzigen* (1521), WA 8, 394.

¹⁵ Oltre che nelle *Tesi sulle indulgenze* (*Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*, WA 1, 229-238), Lutero espose il suo pensiero su questo tema nel *Sermone sull'indulgenza e sulla grazia*: WA 1, 239-246, e nelle *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*, WA 1, 531-628.

¹⁶ Per Lutero le indulgenze possono eventualmente cancellare le sole pene canoniche, le uniche, secondo lui, su cui la Chiesa ha giurisdizione; in questo senso egli scrisse: «Cum indulgentiae prorsus nihil boni conferant animabus ad salutem aut sanctitatem, sed tantummodo poenam externam olim canonice imponi solitam, auferant» (*Lettera ad Alberto di Brandeburgo, arcivescovo di Magonza* [31 ottobre 1517], WA Br 1, 111, 34-36 [n. 48]).

è considerato perciò di scarso valore, mentre è grande la sicurezza e la licenza di peccare [...]. Il popolo dovrebbe piuttosto essere esortato ad amare la pena e ad abbracciare la croce»¹⁷.

c) Negazione della penitenza come vero e proprio sacramento

A partire dal 1520 Lutero negò il numero settenario dei sacramenti, e ne ammise soltanto tre: il battesimo, la penitenza e il pane eucaristico¹⁸. Successivamente, sulla base del concetto di sacramento da lui formulato, negò anche il carattere sacramentale della penitenza, riducendo a due il numero dei sacramenti veri e propri: il battesimo e la Cena del Signore. Egli affermava infatti che i sacramenti della Nuova Alleanza devono necessariamente contenere un segno visibile (una *res*, che egli intendeva come realtà corporea o azione fisica: il lavacro con l'acqua, nel battesimo; la comunione con il pane e il calice, nella Cena) istituito direttamente da Cristo, legato alla promessa della remissione dei peccati, fatta dallo stesso Signore, e atto a suscitare la fede che giustifica. Ritenendo tuttavia che nella penitenza non esista una *res* di questo tipo, Lutero concluse che essa non può essere considerata un vero sacramento¹⁹. Ciò che, secondo lui, nella Chie-

¹⁷ MARTIN LUTERO, *Sermo in die S. Matthiae* (24 febbraio 1517), WA 1, 141, 23-28. Questo testo aiuta a comprendere meglio la critica teologica di Lutero alla dottrina e alla pratica cattolica delle indulgenze. Secondo il riformatore tedesco l'indulgenza intesa come dispensa dalla pena è da rifiutare perché si oppone al significato autentico delle opere penitenziali, mediante le quali il cristiano peccatore si unisce al sacrificio di Cristo e si conforma al mistero della sua croce salvifica; l'intera vita del cristiano, pertanto, deve essere penitenza: «Il Signore e nostro Maestro Gesù Cristo — si legge nella prima delle sue tesi sulle indulgenze —, dicendo: “Fate penitenza...!” (Mt 4,17), volle che tutta la vita dei fedeli fosse una penitenza» (*Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*, 1: WA 1, 233). In discussione, dunque, non era l'esercizio di opere penitenziali volontarie da parte dell'uomo giustificato, al fine di morire quotidianamente alla concupiscenza (al peccato, avrebbe detto Lutero) e di vivere in conformità con la nuova vita in Cristo. Lo conferma, del resto, anche la *Confessione di Augusta* (1530): «[I luterani] hanno sempre insegnato, riferendosi alla croce, che i cristiani devono sopportare le afflizioni [...]. Inoltre insegnano che ogni cristiano debba esercitarsi nella disciplina del corpo e tenerlo a bada con esercizi fisici e fatiche, in modo che la sazietà o l'ozio non lo stimolino a peccare, ma non perché mediante quegli esercizi meritiamo la grazia o diamo soddisfazione per i peccati» (*Confessio Augustana*, 26, BSELK 105-106).

¹⁸ Cfr. *De captivitate babilonica Ecclesiae*, WA 6, 501, 33-34.

¹⁹ «È sembrato opportuno chiamare sacramenti le promesse che sono state fatte [da Cristo] e associate a segni particolari. Le altre, non unite a segni, sono pure e semplici promesse. Ne segue, se vogliamo parlare con proprietà, che nella Chiesa di Dio ci sono solo due sacramenti: il battesimo e il pane [eucaristico], poiché solo in questi vediamo che è stato istituito da Dio un segno associato alla promessa della remissione dei peccati. Infatti, il sacramento della penitenza, che io ho annoverato [in altre occasioni] con questi due, è privo di un segno visibile istituito da Dio» (*De captivitate babilonica Ecclesiae*, WA 6, 572, 10-16). Come si può notare, l'argomento utilizzato da Lutero (la penitenza non è vero sacramento perché è segno senza *res*) è decisamente debole. Altri riformatori invece, come ad esempio Melantone, riconoscevano un segno nella pratica della “confessione evangelica”, anche se lo identificavano soltanto con alcuni *verba*, ossia con le parole dell'assoluzione, che risalgono a Cristo (cfr. Gv 20,21-23) e sono in grado di suscitare la fede nella promessa divina della remissione dei peccati. Nella *Confessione di Augusta*, infatti, si parla della penitenza come di un vero sacramento, che tuttavia, in quanto *signum efficax*, è inteso, come già in Lutero, più come uno strumento di conoscenza atto a suscitare o a confermare la fede, che come un canale della grazia di Dio e un mezzo per comunicare la salvezza; cfr. *Confessio Augustana*, 25, BSELK 97-100.

sa romana “usurperebbe” tale nome non sarebbe altro che una mera istituzione ecclesiastica²⁰.

Cos’era, allora, la penitenza per Lutero? Era un semplice segno di salvezza collegato all’assoluzione, momento in cui risuonano le parole della promessa divina del perdono dei peccati (“a chi rimetterete i peccati, saranno rimessi” [Gv 20,23]), promessa avverata una volta nel battesimo e valida per sempre. Attraverso tali parole, affermava il riformatore di Wittenberg, il penitente può far memoria del perdono battesimale, così che, mediante la fede si riattivino in lui i suoi effetti²¹: in questo senso Lutero intendeva la penitenza come «memoria baptismatis» e «via ac reditus ad baptismum»²².

A proposito di quest’ultimo punto, è opportuno ricordare che il riformatore tedesco rifiutava anche la dottrina patristica che vedeva nella penitenza la seconda tavola di salvezza dopo il naufragio della grazia battesimale perduta a causa dei peccati personali²³. Egli, infatti, sosteneva che la “nave di salvezza”, che è il battesimo, non può naufragare²⁴: è impossibile, dunque, che venga meno il *testamentum* o promessa divina di remissione dei peccati, purché, ogni volta che è assalito dal terrore a causa delle sue colpe, l’uomo ricordi e riattualizzi, mediante la fede, le parole di salvezza pronunciate nel lavacro battesimale. Da qui l’insistenza con cui Lutero affermava la necessità che nella penitenza il cristiano faccia memoria del suo battesimo: «Come la verità della promessa concessa da Dio a noi perdura nei suoi effetti fino alla morte, così la fede in essa non deve mai mancare, deve invece essere alimentata e rafforzata fino alla morte nel ricordo della promessa fatta a noi nel battesimo. Perciò, quando ci rialziamo dal peccato e facciamo penitenza, non facciamo altro che ritornare alla fede del battesimo, da cui ci eravamo allontanati, ritorniamo a quella promessa che avevamo nel peccato dimenticata [...]. Vedi che ricchezza possiede il cristiano, cioè chi ha ricevuto il battesimo: anche volendo, non può perdere la sua salvezza, sia pur coi peggiori peccati, purché non si rifiuti di credere. Nessun peccato può condurlo alla dannazione, fatta eccezione per la miscredenza: tutti, se la fede ritorna o rimane salda nella promessa divina fatta a chi riceve il battesimo, in un attimo sono sommersi dalla fede medesima,

²⁰ Cfr. *De captivitate babilonica Ecclesiae*, WA 6, 543-544; *Die Schmalkaldischen Artikel*, III, 4, BSELK 438-441; 447.

²¹ Cfr. *De captivitate babilonica Ecclesiae*, WA 6, 535, 1-11.

²² *Ibidem*, WA 6, 572, 16-17; cfr. *Der Große Katechismus*, IV, *Von der Taufe*, BSELK 706, 26-27. Sulla relazione tra battesimo e penitenza in Lutero cfr. KLEIN, *Evangelisch-lutherische Beichte*, 57-59.

²³ Cfr. TERTULLIANO, *De paenitentia*, 4,2; CCL 1,306; GIROLAMO, *Epist.* 130, 9, CSEL 56, 189.

²⁴ «Intenderai quanto sia pericoloso, anzi falso, tenere la penitenza in conto di seconda tavola dopo il naufragio e quanto più pericoloso ancora sia credere che attraverso il peccato si annulli la potenza del battesimo e che la nave sia stata colpita. Quella nave sarà sempre intatta ed invulnerabile, mai si dissolverà in pezzi, in essa tutti sono trasportati verso un porto di salvezza, cioè verso la verità di Dio che promette nei sacramenti» (MARTIN LUTERO, *De captivitate babilonica Ecclesiae*, WA 6, 529, 22-27).

anzi dalla veracità di Dio, che non può rinnegare se stesso, se tu lo riconoscerai e avrai ferma fiducia nella sua promessa»²⁵.

Lutero, dunque, vedeva la penitenza come un complemento o un prolungamento del sacramento del battesimo, in cui il fedele riceve non soltanto l'assicurazione che gli sono stati perdonati tutti i peccati commessi prima della sua ricezione, ma anche il pegno della remissione di quelli futuri. La promessa divina della remissione dei peccati, fatta nel battesimo, possiede, osservava il riformatore, una validità permanente (si estende a tutta la vita), e a tale promessa il credente deve continuamente tornare, così da ripristinare ciò che è stato interrotto a causa del peccato post-battesimale²⁶.

Per Lutero, in definitiva, il *paenitentiae sacramentum* vero e autentico sarebbe il battesimo, mentre la penitenza post-battesimale graviterebbe nell'orbita di quest'ultimo. In qualche modo, dunque, egli collocava la penitenza in un ambito sacramentale, senza però mai ammettere che essa possa essere considerata un sacramento nel senso rigoroso del termine.

d) *Gli elementi costitutivi della penitenza secondo Lutero*

Eliminati dal suo "segno" gli atti umani, Lutero riduceva la penitenza all'accettazione nella fede della misericordia di Dio, che vuole salvare i peccatori, misericordia che viene loro annunciata nel momento dell'assoluzione.

Più precisamente, secondo il riformatore tedesco, la penitenza sarebbe costituita da tre elementi: a) la "parola" che annuncia il perdono, ossia l'assoluzione; b) la "grazia", per la quale Dio non imputa più i peccati al peccatore; c) la "fede", con cui il penitente ascolta la parola di perdono e si abbandona alla misericordia di Dio, che lo riveste dei meriti di Cristo e lo considera giustificato²⁷.

²⁵ *Ibidem*, WA 6, 528, 6-10 - 529, 11-17.

²⁶ In questo senso Lutero scriveva: «Il battesimo non può diventare vano mai, a meno che, perduta la fede, non rifiuti di ritornare alla salvezza; potrai allontanarti dal sacramento, ma non per questo diventa vano. Così sei stato battezzato una volta col sacramento, ma devi sempre esser battezzato con la fede (*semel es baptisatus sacramentaliter, sed semper baptisandus fide*)» (*De captivitate babilonica Ecclesiae*, WA 6, 535, 8-11).

²⁷ Così spiegava Lutero: «Vi sono tre cose in questo sacramento della penitenza: La prima è l'*absolutio*, cioè la parola del sacerdote che ti dice, indica e annuncia che sei sciolto e il tuo peccato è perdonato davanti a Dio, secondo quello che dicono e nella forma delle parole sopra citate di Cristo a san Pietro. La seconda è la grazia, il perdono del peccato, la pace e la consolazione della coscienza, come dicono le parole; per questo è chiamato sacramento, un segno santo, nel quale si ascolta esteriormente la parola che significa i beni spirituali comunicati interiormente, così che il cuore è consolato e pacificato. La terza è la fede, che ritiene con fermezza nello spirito che l'assoluzione e la parola del sacerdote sono vere in virtù della parola di Cristo: "Ciò che scioglierai sarà sciolto, ecc.". E dalla fede dipende l'insieme di questi elementi perché è solo la fede a far sì che il sacramento operi ciò che significa e si avveri tutto ciò che il sacerdote dice, perché come credi così ti accade. Senza questa fede ogni assoluzione e ogni sacramento sono vani e anzi sono più dannosi che utili» (*Ein Sermon von dem Sakrament der Buße*, WA 2, 715, 21-34). Lo schema proposto da Melantone era diverso, ma presentava alcuni elementi simili: «La penitenza consiste propriamente in queste due parti. L'una è la contrizione, vale a dire i terrori che colpiscono la coscienza per la conoscenza del peccato; l'altra è la fede, che è concepita ad opera del Vangelo o dell'assoluzione, ed egli [il peccatore] crede che i peccati

Di fronte a questa dottrina si potrebbe pensare che Lutero non riconoscesse alcun ruolo alla confessione dei peccati. In realtà una certa funzione gliela attribuiva, in quanto, nel riconoscersi peccatori al cospetto di Dio e del ministro dell'assoluzione, egli vedeva e indicava la via obbligata per poter ascoltare le parole divine di perdono, fonte di grande consolazione spirituale²⁸. Relativizzava molto, però, il valore della confessione auricolare, fino ad affermare che la manifestazione dei peccati deve essere sempre lasciata alla libera scelta dell'uomo: la confessione integra dei peccati, in altre parole, non sarebbe necessaria per ottenerne il perdono²⁹.

Per quanto riguarda l'imposizione di opere soddisfattorie finalizzate alla remissione delle pene temporali, Lutero, come si è visto, la riteneva una pratica inutile ai fini della salvezza, e ne negava risolutamente l'istituzione divina. Ciò non significa, tuttavia, che egli negasse anche la potestà della Chiesa di imporre in alcuni casi opere penitenziali, o di comminare, se necessario, una scomunica³⁰. Più esattamente, secondo il riformatore tedesco, tali opere potevano essere imposte, come accadeva nella Chiesa antica, ma soltanto come "pene canoniche", da infliggere ai peccatori pubblici come misura disciplinare, e non, dunque, come soddisfazione per le pene temporali. Volte ad aiutare i peccatori a correggersi,

gli sono rimessi a causa del Cristo; egli consola la sua coscienza e la libera dai terrori» (*Confessio Augustana*, 12, *Von der Buße*, BSELK 66-67).

²⁸ Cfr. *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*, 7, WA 1, 540. Riguardo alla confessione come strumento di conforto per l'uomo tormentato dalla coscienza dei suoi peccati, Lutero scrisse: «La confessione segreta, come viene fatta ora, sebbene non trovi conferma nella Scrittura, tuttavia mi piace moltissimo e la stimo utile, anzi necessaria, né vorrei che non ci fosse; anzi, mi rallegro che sia stata istituita nella Chiesa di Cristo, poiché è l'unico conforto per le coscienze tormentate (*afflictis conscientiis unicum remedium*). Infatti, manifestati i nostri rimorsi al fratello ed avendogli rivelato in spirito fraterno la colpa nascosta, riceviamo dalla sua bocca una parola di conforto detta da Dio. Ascoltandola con fede, ritroviamo la pace nella misericordia di Dio, che ci rivolge la sua parola per mezzo del fratello» (*De captivitate babilonica Ecclesiae*, WA 6, 546, 11-17).

²⁹ Per comprendere i testi citati occorre ricordare che per Lutero, se la confessione dei peccati è effettivamente riconducibile a un ordine di Cristo, alla base della confessione segreta e integra delle colpe davanti a un confessore non vi sarebbe che un mero precetto ecclesiastico, fonte di numerosi abusi sulle coscienze. In questo senso egli scrisse: «Poiché l'assoluzione e la virtù delle chiavi sono anche di consolazione e di aiuto contro il peccato e la cattiva coscienza e nel Vangelo sono state istituite da Cristo stesso, la confessione e l'assoluzione non dovranno mai essere abolite nella Chiesa, particolarmente per le coscienze delicate e timorose e per la gioventù ribelle e insolente, perché venga ascoltata, esaminata e formata nella dottrina cristiana. L'enumerazione dei peccati però dev'essere lasciata alla libertà di ciascuno, cosicché si dica o non si dica ciò che si vuole» (*Die Schmalkaldischen Artikel*, III, 8, BSELK 454-455). Lutero, in particolare, negava alla Chiesa la potestà di imporre l'obbligo della confessione integra dei peccati gravi, da compiersi una volta all'anno, come stabilito da una norma emanata dal Concilio Lateranense IV (1215); cfr. *Von der Beicht, ob der Papst Macht habe die zu gebieten*, WA 8, 138-185; *Confitendi ratio*, WA 6, 158-169; *De captivitate babilonica Ecclesiae*, WA 6, 546-548; *Der Große Katechismus*, IV, BSELK 725-726.

³⁰ Lutero distingueva due tipi di scomunica: a) la scomunica maggiore (comminata dal Papa) che, prevedendo l'imposizione di pene temporali, doveva essere riservata, a suo avviso, alle autorità civili; b) la scomunica minore, che egli considerava la vera scomunica cristiana, e che consisteva nel «non ammettere i peccatori pubblici e pertinaci al sacramento e alla comunione con la Chiesa, fino a che non siano riusciti a emendarsi e a evitare i loro delitti» (*Die Schmalkaldischen Artikel*, III, BSELK 456-457).

ma anche a mantenere l'ordine e a tutelare la pubblica moralità e il buon costume nella comunità cristiana, esse, secondo Lutero, non contribuirebbero in alcun modo alla remissione dei peccati³¹. Dovrebbero inoltre scontarsi prima dell'assoluzione, in modo da suscitare e manifestare la conversione del peccatore³².

Collocandosi nella stessa linea della scuola scotista, rappresentata da Guglielmo di Ockham, il riformatore di Wittenberg intendeva poi l'assoluzione e la sua efficacia come espressione del patto o promessa divina della remissione dei peccati, promessa contenuta nel Vangelo (cfr. Mt 18,18; Gv 20,23) e annunciata a viva voce agli uomini. All'assoluzione, tuttavia, egli riconosceva soltanto un valore puramente dichiarativo del perdono concesso da Dio.

Sulla base della dottrina della giustificazione da lui elaborata, infine, Lutero intendeva in modo nuovo la grazia del perdono offerta con l'assoluzione: la giustificazione, per lui, non sarebbe che l'azione con cui Dio dichiara il credente giusto per i meriti di Cristo, riversando su di lui una "giustizia straniera" (la grazia divina), la quale avvierebbe poi nell'uomo un processo di risanamento, di trasformazione morale e di santificazione. La grazia, però, era intesa dal riformatore non come partecipazione alla natura divina e, quindi, come elevazione dell'uomo alla vita soprannaturale, ma come una realtà esterna alla persona. Egli, infatti, sosteneva che il peccatore resta tale anche dopo aver ricevuto la giustificazione, in quanto l'atteggiamento peccaminoso della concupiscenza rimane nel suo essere. È questa convinzione che lo portò a dire, a proposito dell'uomo giustificato: «È dunque completamente giusto? No, egli è al tempo stesso giusto e peccatore (*simul iustus et peccator*), peccatore in realtà [per la concupiscenza che c'è in lui], ma giusto in forza della considerazione e della sicura promessa di Dio di redimerlo dal peccato fino a guarirlo completamente; egli è completamente sanato nella speranza, in realtà tuttavia è un peccatore; possiede però la primizia della giustizia, affinché continui ad adoperarsi, sempre con la consapevolezza di essere ingiusto»³³.

³¹ Cfr. *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*, 5, WA 1, 538, 1-4.

³² Cfr. *ibidem*, 12, WA 1, 551-552.

³³ MARTIN LUTERO, *Die Vorlesung über den Römerbrief*, 4, 7, WA 56, 272, 16-21. Dall'ultima frase del testo citato si deduce che Lutero non escludeva che l'uomo debba compiere opere buone e progredire nella sequela di Cristo, ma, come precisava in altri luoghi, deve farlo sempre gloriandosi soltanto in Dio e non nelle proprie opere; cfr. MARTIN LUTERO, *In Ep. S. Pauli ad Galatas Commentarius*, WA 40/1, 51, 21-32. Sul significato dell'espressione *simul iustus et peccator* in Lutero, cfr. R. KÖSTERS, *Luthers These "Gerecht und Sünder zugleich". Zu dem gleichnamigen Buch von Rudolf Hermann*, «Catholica» 18 (1964) 48-77; 193-217; 19 (1965) 136-160; 210-224; J. WICKS, *Living and Praying as "Simul Iustus et Peccator"*. A Chapter in Luther's Spirituals Teaching, Gr. 70 (1989) 521-548; 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.

e) *Il ministro della confessione e dell'assoluzione*

Lutero affermava che ogni discepolo di Cristo ha facoltà di ascoltare la confessione e di dare l'assoluzione a un suo fratello nella fede, di ricordargli, cioè, il Vangelo della misericordia (Gv 20,21-23) e di rassicurarlo circa l'avvenuto perdono dei suoi peccati in virtù della promessa del Signore: «In questa interpretazione — scriveva il riformatore di Wittenberg — abbiamo dalla nostra parte un'altra affermazione di Cristo che dice: “Tutto ciò che legherete sulla terra, sarà legato in cielo; tutto ciò che scioglierete sulla terra, sarà sciolto anche in cielo” (Mt 18,18). Cristo parla per tutti i cristiani, e ripete: “Ancora dico a voi: se due di voi saranno d'accordo sulla terra, otterranno dal Padre mio che è nei cieli tutto ciò che chiederanno” (Mt 18,19). E il fratello che manifesta al fratello i suoi segreti, chiedendo perdono, certo consente con lui nella verità, cioè in Cristo. Confermando ancor più chiaramente le cose dette prima, Cristo aggiunge: “In verità vi dico: dovunque saranno due o tre persone raccolte in mio nome, io sarò con loro” (Mt 18,20). Perciò io non dubito che sia assolto dai suoi peccati chiunque confessandoli, spontaneamente o indotto dal rimprovero, chiederà perdono in presenza di un fratello, qualsiasi cosa vaneggi a questo proposito la prepotenza dei Papi, avendo Cristo dato a qualsiasi suo fedele la facoltà di assolvere»³⁴.

Per Lutero, dunque, ogni cristiano può agire come ministro della penitenza e impartire l'assoluzione; a differenza di quanto insegna la Chiesa romana, non è necessario che egli riceva il sacramento dell'ordine e una speciale potestà di giurisdizione³⁵. Il riformatore insisteva inoltre nell'affermare che il confessore non è, come sostenevano gli scolastici, un giudice che esercita il suo ministero valutando il pentimento e la gravità delle colpe dei peccatori, al fine di imporre loro soddisfazioni adeguate e di emettere poi una sentenza di assoluzione³⁶, ma è un semplice servitore della parola, il cui compito si esaurisce nell'annuncio del Vangelo della remissione dei peccati. Egli, dunque, attua sempre e soltanto come

³⁴ MARTIN LUTERO, *De captivitate babilonica Ecclesiae*: WA 6, 547, 7-20. Più avanti il riformatore tedesco tornava con forza sull'argomento: «Voglio esortare codesti principi di Babilonia e vescovi di Bethaven [luogo in cui secondo il profeta Osea si praticava l'idolatria: cfr. Os 10,8] a trattenersi dal riservare a sé la remissione dei peccati e a permettere libera facoltà di udire le confessioni a tutti i fratelli e sorelle, affinché il peccatore riveli la sua colpa a chi vuole, cercando perdono e conforto nella parola di Cristo udita dalla bocca del fratello» (*ibidem*: WA 6, 547, 26-30).

³⁵ «Nel sacramento della penitenza e nel perdono del peccato, non fa più il Papa o il vescovo del più umile sacerdote; anzi, nel caso che manchi il sacerdote, può fare lo stesso qualunque cristiano, sia egli donna o bambino» (*Ein Sermon von Sakrament der Buße*: WA 2, 716, 25-28). La tesi fu annoverata tra gli errori di Lutero condannati dalla Bolla «*Exsurge Domine*» (16-06-1520) di Leone X: cfr. DH 1463.

³⁶ Cfr. *De captivitate babilonica Ecclesiae*: WA 6, 543-544; *Assertio omnium articulorum*, 11: WA 7, 119-120. Valga come esempio il seguente testo di Melantone: «L'assoluzione è infatti semplicemente il mandato di assolvere e non è un nuovo obbligo giudiziale a indagare i peccati. Dio è infatti il giudice, che ha conferito agli Apostoli non l'ufficio di giudicare, ma l'esecuzione della grazia (*nicht das Richteramt, sondern di Gnadexekution*), ha comandato di assolvere coloro che lo desiderano e di scioglierli anche dai peccati che non ricordano. L'assoluzione è perciò voce del Vangelo mediante la quale noi riceviamo consolazione e non è un giudizio o una legge» (MELANTONE, *Apologia Confessionis Augustanae*, 12: BSELK 273, 15-20).

strumento dell'azione della parola di Dio, l'unica che causa la fede e concede la grazia del perdono.

Si ricordi, però, che Lutero, se da un lato affermava che ogni discepolo di Cristo può ascoltare le confessioni dei suoi fratelli, dall'altro riconosceva che, di norma, è preferibile confessare i propri peccati al ministro (*der Beichtiger* o *der Beichtväter*) approvato dalla comunità ecclesiale, non soltanto in ragione della sua scienza ed esperienza, ma anche, e soprattutto, perché egli ha ricevuto il ministero della parola di Dio e della cura pastorale dei fedeli³⁷.

2. La prassi penitenziale proposta da Lutero

Nonostante rifiutasse la forma di celebrazione della penitenza in uso nella Chiesa Cattolica Romana, Lutero non soppresse mai la pratica della confessione privata o individuale³⁸: per tutta la vita, anzi, consigliò vivamente ai credenti di confessare i loro peccati per trovare la pace della coscienza³⁹.

Ne riformò, tuttavia, la celebrazione, fino a cambiarne radicalmente il rito, dal quale escluse sia la manifestazione del pentimento del peccatore, sia la necessità della confessione integra dei peccati commessi, sia, infine, l'imposizione delle

³⁷ Cfr. *De captivitate babilonica Ecclesiae*: WA 6, 543-544; *Kleiner Katechismus* (ediz. 1529), *Eine kurtze weise zu beichten für die einfältigen, dem Priester*: WA 30/1, 343-345; BSELK 517-519.

³⁸ È interessante notare, a questo proposito, che tra il giugno del 1521 e il marzo del 1522, mentre Lutero (rifugiatosi nel castello di Wartburg dopo essere stato messo al bando dall'editto di Worms) era assente da Wittenberg, Carlostadio (Andreas Rudolph Bodenstein, di Karlstadt) soppresse nella città sassone la confessione privata, sostenendo che essa non soltanto non è necessaria a preparare alla comunione eucaristica, ma è addirittura dannosa ai fini della retta ricezione della Cena del Signore: se infatti la confessione donasse già il perdono, affermava il teologo protestante, la Cena perderebbe il suo valore e il suo significato. Rientrato a Wittenberg nel marzo del 1522, Lutero condannò i cambiamenti introdotti dagli iconoclasti esaltati (*Schwärmer*) guidati da Carlostadio e, soprattutto, riprovò gli abusi derivanti dall'abolizione della confessione. La sua soppressione, infatti, aveva portato i fedeli ad accostarsi alla Cena senza la dovuta preparazione, in quanto era stato loro insegnato che, per accedere alla Comunione, era sufficiente avere fede nella presenza del corpo e del sangue del Signore nel pane e nel vino. Era dunque negato ogni valore all'insegnamento apostolico secondo cui, prima di accostarsi alla Mensa del Signore, ognuno deve esaminare la propria coscienza, chiedersi perché vada a ricevere il sacramento e se vi si accosti in modo degno, e, qualora si trovi in stato di peccato, confessarsi e chiedere previamente l'assoluzione; cfr. MARTIN LUTERO, *Ein Sermon am grünen Donnerstag* (1523): WA 12, 476-482.

³⁹ Valga come esempio ciò che egli scrisse nel *Grande Catechismo*: «Noi insegniamo dunque che la confessione è cosa eccellente (*magnifica*), preziosa (*pretiosa*) e consolante (*plenaque consolationis res*), ed esortiamo a non disprezzare un tale bene, di cui la nostra grande miseria deve farci sentire tutto il pregio [...]. Quando esorto alla confessione, non faccio dunque altro che esortare ciascuno ad essere cristiano. Se riesco a condurti fin là, sarò riuscito, nello stesso tempo, a condurti alla confessione. Perché quelli che desiderano diventare pii cristiani, essere liberati dai loro peccati ed avere una coscienza gioiosa, hanno la vera fame e la vera sete e cercano avidamente il pane che può saziarli, come il cervo che è inseguito e divorato dalla sete, cerca una sorgente rinfrescante. «Come un cervo brama le acque correnti, così l'anima mia anela a te, o Dio!», dice il Salmo 42. E cioè, come un cervo assetato aspira a trovare una sorgente fresca, così la mia anima ha sete della Parola di Dio, dell'assoluzione e del sacramento» (*Der Große Katechismus*, IV, *Ein kurtze Vermahnung zu der Beicht*: BSELK 732-733).

opere soddisfattorie. Lo si evince da uno dei più noti formulari da lui elaborati per la confessione privata:

«La confessione comprende due cose. Prima di tutto si devono confessare i peccati; in secondo luogo, bisogna che si riceva l'assoluzione o il perdono da parte del confessore come da Dio stesso e che, lungi dal dubitarne, si creda fermamente che, per mezzo di ciò, i nostri peccati sono perdonati davanti a Dio, nel cielo [...]. Tu devi dire al confessore: "Caro e venerato maestro, vi prego di voler ascoltare la mia confessione e di annunciarmi la remissione dei miei peccati per l'amor di Dio". [Confessore] "Parla!". [Penitente] "Confesso davanti a Dio, io, povero peccatore, che sono colpevole di tutti i peccati" [...]. Ciascuno aggiunga qui quello che ha in più commesso, contro i comandamenti di Dio ed i doveri del suo stato. Ma se qualcuno non si sente gravato da peccati di questo genere o da peccati più gravi, non stia a preoccuparsi, non cerchi ancora altri peccati, non ne fabbrichi con l'immaginazione e non faccia della confessione una tortura. Si limiti, invece, a dichiarare uno o due peccati che sa di aver commesso, e dica: "In particolare, confesso che mi è capitato di bestemmiare, o di pronunciare quelle parole indecenti, o di essere negligente", ecc. Ciò basta. Dopo il confessore dirà: "Dio ti faccia grazia e fortifichi la tua fede! Amen. Credi tu che il mio perdono sia il perdono di Dio?". Il penitente risponderà: "Sì, caro maestro". Ed il confessore aggiungerà: "Ti sia fatto secondo la tua fede. Ed io, per il comandamento di nostro Signore Gesù Cristo, ti perdono i tuoi peccati, nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Amen. Va in pace"»⁴⁰.

Altrove, sempre a proposito del modo di fare la confessione, Lutero affermò che è sufficiente che il penitente si riconosca peccatore genericamente (o reo di ogni colpa), e che manifesti poi in particolare quei peccati che turbano maggiormente la sua coscienza, senza alcun bisogno di fare un esame dettagliato⁴¹ o di tener conto delle circostanze dei peccati⁴².

⁴⁰ *Kleiner Katechismus* (ediz. 1531), *Wie man die Einfältigen soll lehren beichten*: WA 30/1, 383-387; BSELK 517-519. Per il rito si veda anche WA Tr 3, 581 (n. 3739).

⁴¹ Così Lutero giustificava la validità di una confessione generica, non preceduta da un esame analitico e circostanziato della coscienza: «Questa penitenza non è parziale e limitata, come quella [papista] dei peccati attuali e non è incerta come quella. Qui non si discute se vi sia o non vi sia peccato, ma ci si prostra a terra, si afferma che tutto ciò che ci riguarda è soltanto peccato e che non vi è nulla in noi che non sia peccato ossia colposo. Perché allora continuare a cercare, a dividere, a distinguere? [...]. La confessione non potrà essere falsa, incerta, manca o incompleta. Chi confessa infatti che tutto in lui è soltanto peccato, costui include tutti i peccati, non ne esclude e non dimentica nessuno» (*Die Schmalkaldischen Artikel*, III, 3; BSELK, 446-447). Qui Lutero sembra aver dimenticato che l'uomo non pecca "in maniera generale", ma si rende colpevole di trasgressioni "singole e determinate". «Di conseguenza — sostiene Möhler — anche la vera confessione della colpa davanti a Dio scende ai particolari e, in modo simile, anche la confessione davanti al sacerdote» (cfr. MÖHLER, *Simbolica*, 250). Non bastano, quindi, né un pentimento "generale" (per quanto esso possa includere la detestazione di ogni peccato) né una confessione "indeterminata".

⁴² «Io direi — scriveva Lutero — di ignorare del tutto l'aspetto delle circostanze dei peccati. Presso i cristiani ha valore una sola circostanza, e cioè che il fratello ha peccato. Nessuna persona, infatti, può essere messa alla pari con la fraternità cristiana, e non conta niente la considerazione dei luoghi, dei tempi, dei giorni, delle persone e di altri elementi irrilevanti, che diventano solo superstizione e

Accanto a questa forma privata di confessione, libera e volontaria, in cui i penitenti cercano il perdono delle loro colpe, la consolazione dello spirito e la pace della coscienza, Lutero ne ammetteva un'altra, cui attribuiva carattere di obbligatorietà: la cosiddetta "confessione-esame", da compiersi prima di accedere alla Comunione, e orientata a preparare i fedeli a ricevere l'Eucaristia con la giusta disposizione, ossia con fede nella presenza eucaristica di Cristo e liberi dai peccati personali. Secondo il riformatore tedesco, infatti, chi intendeva partecipare alla Cena doveva comunicarlo personalmente al suo pastore. Successivamente, attraverso un colloquio-esame da tenersi nel tempo stabilito, il ministro si accertava che il fedele avesse la necessaria fede, la giusta comprensione del sacramento e le altre condizioni richieste per accedere alla Comunione. In particolare, gli chiedeva di ripetere le parole dell'istituzione dell'Eucaristia e di spiegare cosa lo spingesse ad accostarsi. A questo esame sul dogma seguiva la "parte morale", nella quale il pastore verificava se il fedele aveva commesso qualche peccato pubblico, se se ne era allontanato o, almeno, se era veramente pentito e aveva intenzione di confessarsi e di chiedere l'assoluzione⁴³.

Come si evince da questa prassi, Lutero riaffermò dunque la stretta connessione tra Comunione e confessione assai viva nel Medioevo⁴⁴. Per lui, come per i suoi seguaci, chi non si accostava alla confessione non doveva essere ammesso neanche alla Cena⁴⁵.

che non servono ad altro che a dare importanza a cose di nessun peso in confronto con quelle che pesano davvero, quasi che esistesse qualcosa di più alto e grande della gloria della fraternità cristiana. Ci inchiodano ai luoghi, ai giorni, alle persone, affinché il nome del fratello significhi sempre meno per noi e ci pieghiamo alla schiavitù dimenticando la libertà: invece per noi queste circostanze hanno tutte la stessa importanza» (*De captivitate babilonica Ecclesiae*: WA 6, 548, 9-17). In questo testo Lutero sembra riferirsi non tanto alle circostanze oggettive degli atti che possono mutare la gravità o la specie dei peccati, quanto piuttosto ad altre circostanze come, ad esempio, l'essersi confessati o meno nel tempo pasquale, l'essersi rivolti al proprio parroco, ecc.

⁴³ Cfr. MARTIN LUTERO, *Formula Missae et communionis* (1523), § *De communione populi*: WA 12, 215-216; ID., *Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn* (1528), § *Von der rechten christlichen Beicht*: WA 26, 220. Come si è accennato, in nessun caso il pastore poteva costringere i fedeli a confessare le loro colpe; al più poteva negare la Comunione a chi, avendo commesso un peccato pubblico, non si mostrava pentito. Nella pratica a tale esame si aggiungeva una confessione volontaria dei peccati, cui seguiva l'assoluzione; cfr. MARTIN LUTERO, *Ein Brief an die Frankfurt am Main* (1532, stampa 1533): WA 30/3, 565-571.

⁴⁴ A quanto detto si può aggiungere che nell'ordinamento della *Reformatio Wittenbergensis* (14 gennaio 1545), tra i peccati e i delitti sanzionati con la scomunica, si annoverava anche il caso di «quis toto anno nec absolutionem petit, nec accedit ad Coenam Domini» (CREf 5, 639). Come si può notare, quindi, anche se i riformatori rifiutavano il decreto *Omnis utriusque sexus* del Concilio Lateranense IV, la norma ivi stabilita della confessione e della comunione annuale continuò ad esistere presso le loro comunità. Su questo tema si veda anche L. BRAECKMANS, *Confession et communion au Moyen Âge et au Concile de Trente*, Gembloux 1971, 82-86.

⁴⁵ È quanto si evince, ad esempio, dalla *Confessione di Augusta*, in cui si legge: «La confessione nelle nostre chiese non è abolita. Non si usa porgere il corpo del Signore se non a quelli che sono stati prima interrogati e assolti» (*Confessio Augustana*, 25 [*Von der Beicht*]: BSELK 97, 33-37). Qualcosa di simile si affermava nell'ordinamento ecclesiastico promulgato nel 1542 dal Concistoro di Wittenberg: «Il santo sacramento dell'altare non deve essere dato a nessuno che non si sia presentato in precedenza al suo pastore e non sia stato da lui ascoltato individualmente o insieme agli altri e si sia mostrato pentito con l'accusa del peso della sua coscienza e delle mancanze nei beni spirituali e abbia ricevuto

Occorre infine rilevare che a partire dal XVI secolo, accanto alla “confessione-consolazione della coscienza” e alla “confessione-esame catechetico-disciplinare” (entrambe di carattere privato e individuale), fu introdotta nelle comunità luterane una terza forma di confessione, questa volta di carattere pubblico: si tratta della cosiddetta “confessione generale o comunitaria”, integrata nella liturgia eucaristica. Aveva luogo all’inizio della Cena, era fatta ad alta voce dal ministro, che parlava in prima persona plurale, e si concludeva con un’assoluzione collettiva, impartita dallo stesso ministro evangelico⁴⁶. Successivamente essa fu anteposta alla Cena, e celebrata abitualmente dopo i vesperi della domenica. Questo tipo di confessione si diffuse ampiamente tra le comunità luterane e riformate dell’epoca⁴⁷.

* * *

Come si è visto, Lutero propone una dottrina della giustificazione per grazia mediante la fede, opposta alla dottrina e alla prassi penitenziale insegnate e visute dalla Chiesa Cattolica. La posizione luterana, tuttavia, non costituisce di per sé e necessariamente motivo di divisione tra i cristiani, perché anche la Chiesa Cattolica, che rigetta il pelagianesimo, insegna che l’uomo non è giustificato per le sue opere, ma perché, guidato dalla grazia di Dio, si unisce a Cristo nella fede. E tale unione non può non comportare un cambiamento della sua mente, della sua volontà e della sua condotta (la fede, se è viva, è seguita necessariamente dalle opere: cfr. Gc 2,17-26), attraverso il compimento di atti personali liberi e responsabili, come quelli propri del penitente. Secondo la Chiesa Cattolica, dunque, la

consolazione per questo; nel caso i pastori dubitino anche che la persona conosca gli articoli della fede, la ascoltino anche sul catechismo, perché nessuno sia ammesso senza sapere chi sia o che cosa sappia della fede o del sacramento, recando ingiuria al medesimo sacramento» (*Constitution und Artikel des geistlichen Consistorii zu Wittenberg* [1542], in E. SEHLING – G. SEEBASS – E. WOLGAST et alii (a cura di), *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, 18 voll., Leipzig-Heilderber 1902-2006, 1/1, 202). Si vedano, inoltre, le disposizioni del riformatore di Strasburgo Bucero (†1551) per chi voglia accostarsi alla Cena: MARTIN BUTZER, *Von bekerung von sünden, wahrer buß und Christlichem Bannen*, in R. STUPPERICH – CH. STROHM – G. SEEBASS ET ALII (a cura di), *Deutsche Schriften*, 18 voll., Gütersloh 1960-2011, 11/1, 357-360.

⁴⁶ Non sempre, però, questa prassi fu vista favorevolmente, soprattutto per timore che la pratica della confessione privata individuale cadesse in disuso. Nell’ordinamento ecclesiastico promulgato nel 1542 dal Consistorio di Wittenberg, ad esempio, si legge: «Si presti attenzione a che i parroci mantengano un ordinamento e un uso uniforme riguardo alla confessione e che a ciascuno che accusa i propri peccati sia data separatamente l’assoluzione cristiana; e se in qualche luogo fosse accaduto che il popolo abbia ricevuto senza essersi confessato il santo sacramento, o che qualche parroco abbia riunito in un gruppo coloro che intendono comunicarsi all’indomani e abbia pronunciato per loro un’assoluzione generale, questo non deve più accadere» (*Constitution und Artikel des geistlichen Consistorii zu Wittenberg* [1542], in E. SEHLING – G. SEEBASS – E. WOLGAST ET ALII (a cura di), *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, 1/1, 202).

⁴⁷ Si veda, ad esempio, *Kirchenordnungen Anhalt* (1532), in E. SEHLING – G. SEEBASS – E. WOLGAST ET ALII (a cura di), *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, 1/2, 542. Per disposizioni analoghe, emanate dai concistori di altre città, come Brema (1534), Norimberga (1545), ecc., cfr. CAVALLOTTO, *La pratica della confessione*, 176-179. Sul tema si veda anche PH. DENIS, *Remplacer la confession: absolutions collectives et discipline ecclésiastique dans les Églises de la Réforme au XVI^e siècle*, in GROUPE DE LA BUSSIÈRE, *Pratiques de la confession. Des Pères du désert à Vatican II: quinze études d’histoire*, Paris 1983, 165-176.

fede in Cristo Redentore è alla base di tutto il processo penitenziale e non può mai mancare nei momenti della contrizione, della confessione, dell'assoluzione e della riparazione delle conseguenze del peccato.

Come ha osservato E. Iserloh, «Lutero [...] ha combattuto come dottrina della Chiesa qualcosa che non era dottrina della Chiesa, ma un'unilaterale opinione della teologia delle scuole del suo tempo, un'opinione comunque assai diffusa. Nei maestri nominalisti di Lutero, ad esempio in Gabriel Biel, l'antica sentenza "se l'uomo compie ciò che è nelle sue forze, Dio non gli nega la grazia" (*Facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam*), viene di fatto intesa come se l'uomo potesse da sé prepararsi alla grazia. Se fosse così, l'iniziativa sarebbe comunque dell'uomo. La dottrina cattolica generale invece sottolinea con Lutero che ogni ricerca dell'uomo è preceduta dalla misericordiosa grazia di Dio, l'uomo rientra nell'ordine non per la sua giustizia ma per la grazia che è riversata su di lui "dall'esterno", per una giustizia "straniera", come dice Lutero. "Giustizia straniera" non significa però una giustizia che rimanga estranea e che ci venga attribuita solo dall'esterno. Questa giustizia deve diventare nostra propria»⁴⁸. È, in definitiva, una giustizia che non resta *extra nos*, ma cambia ontologicamente l'uomo, facendolo diventare, in virtù della grazia, figlio di Dio in Cristo, e avviando in lui un effettivo processo di risanamento.

Altri aspetti problematici del pensiero di Lutero sul peccato e la penitenza, già rilevati dai teologi cattolici al tempo del Concilio di Trento, sono i seguenti: a) la concezione del peccato incancellabile e della corruzione della natura umana; b) l'affermazione che gli atti del penitente sono vani e non possono cooperare all'azione della salvezza; c) la negazione della penitenza come vero e proprio sacramento istituito da Cristo, e il suo assorbimento nel battesimo; d) la visione della contrizione come opera umana che pretende di meritare la grazia e il perdono dei peccati; e) la negazione del valore morale dell'attrizione, identificata con "i terrori della coscienza" di fronte a un Dio vendicatore (il che è ben lontano dal concetto biblico di *metánoia*), laddove invece anche all'origine di essa vi è un amore iniziale di Dio, frutto delle mozioni della Misericordia divina; f) la negazione della necessità della confessione integra dei peccati, e l'affermazione della sufficienza di una confessione generica o dell'accusa dei soli peccati che tormentano maggiormente la coscienza; g) l'affermazione che con il perdono delle colpe sono perdonate anche tutte le pene dovute per i peccati, e, allo stesso tempo, il rifiuto dell'imposizione, da parte del ministro, di una penitenza salutare, quasi ciò significasse negare che Cristo è la fonte di ogni riparazione, e, quindi, recare un'offesa ai sovrabbondanti meriti della croce del Salvatore (quando, in realtà, si tratta semplicemente di far partecipare il penitente all'azione riparatrice di Cristo); h) la negazione del ministero ordinato dei vescovi e dei presbiteri (ossia del sacramento dell'ordine e della potestà sacerdotale di perdonare i peccati); l'affermazione

⁴⁸ ISERLOH, *Compendio*, 35-36.

che il potere di rimettere le colpe è stato dato da Cristo a tutta la Chiesa, ad ogni singolo fedele, e che tutti, quindi, possono ascoltare le confessioni dei fratelli e annunciare loro il perdono da parte di Dio; i) la conseguente riduzione del ruolo del confessore a quello di semplice annunciatore della promessa incondizionata di remissione dei peccati, fatta da Cristo e attualizzata in suo nome.

III. ULRICO ZWINGLI

Secondo Ulrico Zwingli (1484-1531), il riformatore di Zurigo, la penitenza evangelica è originata nel peccatore dalla disperazione circa se stesso e le proprie opere, per diventare poi implorazione della misericordia divina, e tale deve rimanere per sempre, in quanto si identifica con la perenne chiamata alla vita nuova ricevuta nel battesimo⁴⁹.

Zwingli concordava con Lutero nell'affermare che Cristo ha istituito soltanto due sacramenti: «Il Cristo ci ha lasciato soltanto due sacramenti: il battesimo e la Cena del Signore [...]. Gli altri sacramenti sono semplici cerimonie che non introducono nulla di nuovo nella Chiesa di Dio. Perciò, non senza giusto motivo, vengono tolte dalla Chiesa»⁵⁰.

A differenza di Lutero, però, il riformatore svizzero rifiutava la confessione privata, seguita dall'assoluzione del ministro, come via per ottenere il perdono dei peccati, affermando che tale perdono è concesso unicamente da Dio, attraverso la sola mediazione di Cristo⁵¹, e che la Scrittura non prevede altra confessione se non quella con cui l'uomo conosce se stesso e si abbandona alla misericordia del Signore, il solo che può perdonare le colpe. Riconosceva naturalmente al cristiano la possibilità di aprire la sua coscienza e di chiedere consiglio a un fratello saggio, in particolare al suo pastore, ma ricordava che questi non può far altro che rimandare il fedele al medico divino, l'unico capace di sanare le ferite del peccato⁵². Il compito del pastore, infatti, consisterebbe per Zwingli non nell'elargire benefici (impartire l'assoluzione), ma nel predicare la parola di Dio, per rendere manifeste, attraverso di essa, sia la miseria del peccato sia la grandezza della grazia divina⁵³. In definitiva, secondo lui la confessione individuale sarebbe

⁴⁹ Cfr. ULRICO ZWINGLI, *De vera et falsa religione commentarius* (1525), 8 (*De poenitentia*): CRef 90, 701-706.

⁵⁰ *Ibidem*, 15 (*De sacramentis*): CRef 90, 761-762.

⁵¹ Cfr. *ibidem*, 19 (*De confessione*): CRef 90, 820-821. Per uno studio sul pensiero di Zwingli riguardo alla confessione privata cfr. ROTH, *Die Privatbeichte und Schlüsselgewalt in der Theologie der Reformatoren*, 102-132.

⁵² In questo senso Zwingli affermava: «Confessio igitur auricularis ista, nihil aliud est, quam consultatio, qua consilium accipimus ab eo, quem ad hunc usum Deus posuit, ut legem ex ore ipsius quaeramus, quoniam pacto possimus menti requiem parere. Ecce ergo claves, ecce euangelium, de quibus satis dictum est. Euangelizat ergo te verbi minister; tu vero quum [sic!] euangelizatus es, hoc est: cum Christum recepisti, iam absolutus a liberatus es ab onere peccatorum, quam tu alleviationem in mente sentis, etiam si nullus pontifex concepta verba super te imprecetur» (ULRICO ZWINGLI, *De vera et falsa religione commentarius*, 19 [*De confessione*]: CRef 90, 821).

⁵³ Cfr. *ibidem*, CRef 90, 822-823.

utile soltanto come direzione spirituale, in quanto consentirebbe di chiedere e di ricevere consigli utili per la conduzione di una vita cristiana.

A causa dei principi teorizzati e divulgati dal riformatore svizzero, la pratica della confessione scomparve molto presto dalla città di Zurigo. Lo testimonia lo stesso Zwingli che, già nel 1525, annoverava la confessione, assieme all'ordine episcopale, al celibato dei presbiteri, ai voti monastici, al culto dei santi, alla prassi dell'indulgenza, alla dottrina del purgatorio e al culto delle immagini, tra gli abusi della Chiesa "papista" cui l'introduzione della Riforma nella città aveva posto fine⁵⁴.

IV. GIOVANNI CALVINO

Giovanni Calvino (1509-1564), il riformatore di Ginevra, riprese, sia pure con accenti originali, molti tratti della dottrina luterana sulla penitenza, dando alla teologia e alla prassi penitenziale riformata una configurazione più sistematica⁵⁵.

Come Lutero, Calvino affermava che la penitenza ha un ruolo centrale nella teologia cristiana: «La sintesi del Vangelo è racchiusa nella penitenza e nella remissione dei peccati»⁵⁶. Analogamente, sosteneva che la giustificazione è una elargizione divina, che ci viene concessa per mezzo di Gesù Cristo, e che dobbiamo accogliere nella fede. È in Lui, in Cristo, e non in noi, che «dobbiamo sempre cercare la nostra giustizia [...], e non attribuire nulla alle nostre opere»⁵⁷.

Quanto alla penitenza, era vista anch'essa come un singolare dono di Dio, che avvia nell'uomo un processo di superamento del peccato, attraverso due fasi fondamentali: «la mortificazione della carne e la vivificazione da parte dello Spirito»⁵⁸. Entrambe, affermava Calvino, sono opera dello Spirito Santo e provengono dall'inserimento in Cristo, nella sua morte che crocifigge l'uomo vecchio, e nella sua risurrezione che rigenera a vita nuova⁵⁹. Si tratta però, ammoniva il riforma-

⁵⁴ Cfr. *ibidem*, CRef 90, 638-912. Lo dimostra anche il fatto che nella *Züricher Prädikantenordnung* del 1532, un ordinamento in cui si determinano i doveri dei pastori e dei predicatori, non si fa menzione alcuna della pratica della confessione dei peccati: cfr. AE.L. RICHTER (a cura di), *Die Evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts. Urkunden und Regesten zur Geschichte des Rechts und der Verfassung der evangelischen Kirche in Deutschland*, 2 voll., Weimar 1846 (rist. Nieuwkoop 1967), I, 168-173.

⁵⁵ Calvino ha affrontato il tema della penitenza soprattutto nella sua opera fondamentale: *Institutio religionis christianae* (1559), III, 4, 1-39 e IV, 19, 14-17: CRef 30, 455-490 e 1075-1078. Per le citazioni in italiano utilizzeremo, con le variazioni che riterremo opportune, GIOVANNI CALVINO, *Istituzione della religione cristiana* (G. TOURN ed.), 2 voll., Torino 1971. Per il pensiero del riformatore ginevrino sulla penitenza, la confessione dei peccati e l'esercizio del potere delle chiavi, cfr. ROTH, *Die Privatbeichte und Schlüsselgewalt in der Theologie der Reformatoren*, 133-144; M. THURIAN, *La confessione*, Ave, Roma 1967, 163-167; 171-186; CAVALLOTTO, *La pratica della confessione*, 183-190.

⁵⁶ GIOVANNI CALVINO, *Institutio religionis christianae*, III, 3, 1: CRef 30, 434.

⁵⁷ *Ibidem*, III, 3, 2, CRef 30, 435.

⁵⁸ *Ibidem*, III, 3, 8, CRef 30, 439.

⁵⁹ Cfr. *ibidem*, III, 3, 9, CRef 30, 440.

tore, di una rigenerazione progressiva che deve protrarsi per tutta la vita, e che non sottrae pienamente il fedele alla sua condizione di peccatore⁶⁰.

Come Lutero, Calvino negava che la penitenza fosse un vero e proprio sacramento della Nuova Alleanza⁶¹. Muovendo da una definizione che sosteneva di aver tratto da sant'Agostino, egli affermava che ogni vero sacramento deve avere un "segno terreno", cioè una "materia" (nel senso comune del termine, come l'acqua nel battesimo o il pane e il vino nell'Eucaristia) istituita da Cristo come segno sacro di salvezza. Non ravvisando tuttavia nella penitenza alcuna materia istituita dal Salvatore, concludeva che essa non può essere considerata un vero sacramento⁶².

Aggiungeva inoltre che il rito della penitenza non è fondato su una promessa divina di perdonare i peccati post-battesimali, e che i testi matteani che fanno riferimento alla potestà delle chiavi e al potere di legare e di sciogliere (cfr. Mt 16,18-19; Mt 18,15-18), così come quello giovanneo che parla del potere di rimettere e di ritenere i peccati (cfr. Gv 20,21-23), non alludono in alcun modo a una nuova potestà di assolvere che Cristo avrebbe promesso alla Chiesa, ma vanno invece collegati al conferimento della missione di proclamare e attualizzare il perdono dei peccati già avvenuto in quell'evento primordiale che è il battesimo⁶³. Sempre sulla scia di Lutero, egli vedeva dunque il rito della confessione e dell'assoluzione come una semplice *recordatio baptismi*, ossia come un'occasione per rinnovare la fede del battesimo, nel quale ci sono stati perdonati (cioè coperti dai meriti di Cristo) tutti i peccati⁶⁴.

Per quanto riguarda l'utilità e il modo di effettuarla, Calvino distingueva cinque tipi di confessione. Vediamo quali sono.

a) *La confessione segreta, fatta davanti a Dio solo*, come quella del pubblicano della parabola di Gesù (cfr. Lc 18,9-14), l'unica necessaria e comandata dalla Parola del Signore: «Essa ci ordina un solo modo autentico di confessarci; poiché è il Signore che rimette, dimentica e cancella i peccati, confessiamoglieli per ottenere da Lui grazia e perdono. Egli è il medico, mostriamogli dunque le nostre piaghe.

⁶⁰ «Dio, col rigenerare i suoi, fa sì che il regno del peccato sia abolito in loro, in quanto li fa oggetto della potenza del suo Spirito Santo per renderli forti e vincitori nella lotta che devono affrontare; da quel momento il peccato cessa soltanto di regnare, non di abitare in loro. Perciò diciamo che l'uomo vecchio è crocifisso ed è abolita per i figli di Dio la legge del peccato, quando le tracce permangono (cfr. Rm 6,6), non già per dominare in loro ma per umiliarli rendendoli consapevoli della loro infermità. Affermiamo che tali residui di peccato non sono loro imputati, come se non esistessero; ma affermiamo che ciò accade in virtù della misericordia di Dio. E così, sebbene assolti per grazia, non cessano di fatto, di esser peccatori e colpevoli» (GIOVANNI CALVINO, *Institutio religionis christianae*, III, 3, 11: CRef 30, 441-442). Come si può notare, in questo passo il pensiero di Calvino si avvicina molto alla dottrina luterana della giustificazione. Come Lutero, infatti, anche il riformatore francese sosteneva che l'uomo giustificato è al tempo stesso giusto e peccatore (*simul iustus et peccator*).

⁶¹ Cfr. *ibidem* IV, 19, 17: CRef 30, 1078.

⁶² Cfr. *ibidem* IV, 14, 1-4; *ibidem* IV, 19, 15: CRef 30, 941-944; CRef 30, 1077. Si noterà che su questo punto Calvino non ha fatto che ripetere quanto aveva già detto Lutero; cfr. *supra*, nota 19.

⁶³ Cfr. *ibidem* IV, 19, 17: CRef 30, 1078.

⁶⁴ Cfr. *ibidem*.

È Lui che è stato offeso e ferito, chiediamogli dunque grazia e pace. È Lui che conosce i cuori e vede tutti i pensieri, apriamo dunque i nostri cuori a Lui»⁶⁵.

b) *La confessione generale pubblica straordinaria*, fatta dalla comunità cristiana in occasioni eccezionali per chiedere perdono a Dio degli errori commessi e per rendergli la gloria dovuta: «Se questo tipo di confessione deve essere abituale nella Chiesa, è però opportuno valersene anche in casi particolari, se accade, ad esempio, che l'intero popolo abbia commesso un errore comune, sicché tutti risultino colpevoli davanti a Dio [...]. Tutte le volte, dunque, che siamo colpiti da peste o da guerre o da sterilità o da qualche avversità, il nostro compito sarebbe di piangere e digiunare e dare altri segni di umiltà, prima di tutto con la confessione, da cui dipende tutto il resto»⁶⁶.

c) *La confessione pubblica ordinaria*, fatta dall'assemblea durante la celebrazione della Cena: «Vediamo infatti che le Chiese ben ordinate hanno questa usanza: ogni domenica il ministro pronuncia una confessione tanto a nome suo quanto a nome del popolo, per rendere tutta l'assemblea partecipe della colpa davanti a Dio, e chiedere perdono; ciò non accade senza risultato. Anzi, è una chiave per aprire la porta alla preghiera collettiva e individuale»⁶⁷.

d) *La confessione individuale segreta*, fatta a un fratello — in particolare al pastore — per trovare un conforto nell'afflizione per i peccati commessi, e ottenere la certezza del perdono divino, la pace della coscienza e consigli per cambiare vita, oppure fatta davanti alla persona offesa, per riconciliarsi con lei⁶⁸.

In particolare, riguardo alla confessione volta a ottenere un sostegno nella vita spirituale, Calvino scriveva: «Quanto al primo tipo, la Scrittura non indica nessuno da cui trarre sollievo e ci lascia la libertà di scegliere, tra i credenti, chi ci parrà adatto per confessarsi a lui; ma poiché i pastori devono essere, fra tutti, i più atti, la cosa migliore è rivolgersi a loro. Li considero i più idonei in quanto, per l'esigenza del loro ministero sono designati da Dio ad insegnarci come dobbiamo vincere e correggere il peccato, e a garantirci, a nostra consolazione, la bontà di Dio (Mt 16,19; Mt 18,18)»⁶⁹. Questa modalità di confessione, sottolineava il riformatore francese, deve essere sempre libera, perché in nessun caso l'autorità ecclesiastica può imporre come obbligatoria una confessione integra dei peccati, da farsi in tempi stabiliti. Allo stesso tempo, però, egli raccomandava vivamente a tutti i cristiani di accostarsi prima di partecipare alla Santa Cena, soprattutto a quei fedeli che, troppo angosciati dalla paura del castigo divino per i peccati commessi, non sarebbero in grado di liberarsi dai loro tormenti senza l'aiuto di un fratello (in particolare del pastore)⁷⁰.

⁶⁵ *Ibidem*, III, 4, 9: CRef 30, 463-464.

⁶⁶ *Ibidem*, III, 4, 11: CRef 30, 465.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Cfr. *ibidem*, III, 4, 12-13: CRef 30, 466.

⁶⁹ *Ibidem*, III, 4, 12: CRef 30, 466.

⁷⁰ «Dobbiamo consolarci reciprocamente; d'altra parte vediamo che i pastori sono da Dio posti come testimoni e quasi garanti per attestare alle coscienze la remissione dei peccati, tant'è vero che è detto

Quanto al secondo caso, ossia alla confessione per riconciliarsi con il prossimo, Calvino si limitò ad affermarne l'origine divina e, quindi, la necessità: «C'è poi un secondo tipo di confessione particolare, di cui parla il nostro Signore in san Matteo, quando dice: "Se offri la tua offerta sull'altare e lì ti ricordi che tuo fratello ha qualcosa contro di te, lascia qui la tua offerta, e va prima a riconciliarti con tuo fratello; poi farai la tua offerta" (Mt 5,23). Così dobbiamo ristabilire il vincolo di carità eventualmente spezzato per colpa nostra, confessando cioè che abbiamo sbagliato e chiedendo perdono»⁷¹.

e) *La confessione individuale pubblica*, cui doveva sottoporsi chi aveva commesso un peccato scandaloso con detrimento della Chiesa, e doveva quindi riconciliarsi con essa. Questo tipo di confessione, strutturata sul modello di quella in uso nella Chiesa antica, era da collegarsi, secondo Calvino, con il precetto di Gesù precedentemente citato (cfr. Mt 5,23): «Rientra anche in questa categoria la confessione pubblica dei penitenti che abbiano commesso qualche scandalo palese nella Chiesa. Se il nostro Signore Gesù tiene in tanto conto l'offesa privata di un solo uomo, da respingere dall'altare colui che ha offeso suo fratello, finché non gli abbia dato soddisfazione e si sia riconciliato con lui, a maggior ragione chi ha ferito la Chiesa con qualche cattivo esempio si deve riconciliare con lei riconoscendo la sua colpa. In tal modo l'incestuoso di Corinto fu ricevuto nella comunione dei credenti dopo essersi umilmente sottomesso alla correzione (cfr. 2Cor 2,6). Questa forma di confessione perdurò costantemente nella Chiesa antica, come attesta san Cipriano. Riferendosi ai pubblici peccatori, dice: "Fanno penitenza per un certo tempo; poi vengono a confessare il loro peccato e sono ricevuti nella comunione, con l'imposizione delle mani da parte del vescovo e del clero"»⁷². Del resto, concludeva Calvino: «Non si trova nella Scrittura altra forma di confessione»⁷³.

Per quanto riguarda l'assoluzione, secondo il riformatore di Ginevra essa non farebbe che applicare al singolo le promesse generali fatte da Gesù alla comu-

che rimettono i peccati e sciolgono le anime. Vedendo che hanno questa prerogativa, dobbiamo pensare che è per il nostro bene. Ogni credente, quando si troverà ad essere angosciato nel suo cuore dal rimorso dei suoi peccati, al punto da non poter trovar riposo se non ricevendo aiuto da qualcun altro, si ricordi di valersi di questo rimedio offertogli da Dio, aprendo anzitutto l'animo suo al suo pastore per averne sollievo, stante che il compito di quest'ultimo è di consolare il popolo di Dio con l'insegnamento dell'Evangelo, in pubblico e in privato. Bisogna però sempre stare in guardia che laddove Dio non ha imposto leggi, le coscienze non siano vincolate da un giogo obbligatorio. Tale forma di confessione deve essere libera, nessuno deve esservi costretto; si raccomanda soltanto a quelli che ne hanno bisogno, di servirsene come di un valido aiuto. Di conseguenza, coloro che ne usano liberamente per loro necessità, non devono essere costretti da un ordine né indotti con astuzie a raccontare tutti i loro peccati, ma solo nella misura in cui lo giudicheranno efficace per ricavarne un vero sollievo» (GIOVANNI CALVINO, *Institutio religionis christianae*, III, 4, 12: CRef 30, 466). A ciò si aggiunga che secondo il riformatore di Ginevra la pratica della confessione completa dei peccati non avrebbe fondamento nella Sacra Scrittura (non sarebbe di diritto divino), ma sarebbe piuttosto un'istituzione puramente ecclesiastica, la cui origine risalirebbe al Concilio Lateranense IV del 1215; cfr. *ibidem*, III, 4, 7: CRef 30, 466.

⁷¹ *Ibidem*, III, 4, 13: CRef 30, 466.

⁷² *Ibidem*: CRef 30, 466-467.

⁷³ *Ibidem*: CRef 30, 467.

nità dei discepoli, così che ogni fedele possa sentire come rivolte a lui le parole del Vangelo “Ti sono perdonati i peccati”⁷⁴. Calvino riconosceva che impartire l’assoluzione comporta l’esercizio della potestà delle chiavi, ma confutava l’interpretazione dei “papisti”, che intendevano tale potestà come l’esercizio di uno speciale potere giudiziale da parte del ministro. Sosteneva inoltre che l’efficacia dell’assoluzione non dipende dal giudizio del ministro sul pentimento e sulla fede del peccatore, ma dall’annuncio della promessa della remissione dei peccati, che il credente deve accogliere con fede nella misericordia divina⁷⁵. In Calvino, in definitiva, l’esercizio del potere delle chiavi finisce sempre con l’identificarsi con la predicazione del Vangelo⁷⁶.

Quanto alla soddisfazione, intesa come parte della penitenza, il riformatore francese ne negava risolutamente la legittimità, ricordando la totale gratuità del perdono divino: «L’Agnello di Dio è la sola oblazione per i peccati, la sola espiazione, la sola soddisfazione»⁷⁷. Chiedere a un uomo di soddisfare per i suoi peccati significherebbe dunque, secondo Calvino, sminuire il valore dell’offerta di Cristo e privare le coscienze della pace⁷⁸. Come Lutero, inoltre, egli negava che dopo il perdono del peccato permanga un residuo di pena da saldare alla giustizia divina, perché Cristo «ha preso su di sé tutta la pena e la vendetta dovuta ai nostri peccati»⁷⁹. Le opere penitenziali di cui talvolta parla la Scrittura devono quindi essere intese, secondo il riformatore, non come pene o castighi, ma come sofferenze medicinali e correttive⁸⁰. Anche nella Chiesa antica i peccatori che si sottoponevano alla penitenza canonica erano tenuti a compiere le opere espiatorie da essa previste, ma tali atti, affermava Calvino, non costituivano una compensazione resa a Dio, quanto piuttosto una pubblica attestazione con la quale i penitenti scomunicati dimostravano e garantivano alla Chiesa il loro pentimento. Secondo il riformatore di Ginevra, dunque, si trattava, al più, di una soddisfazione resa alla Chiesa, non a Dio⁸¹.

⁷⁴ Cfr. *ibidem*, III, 4, 14: CRef 30, 466-468.

⁷⁵ Cfr. *ibidem*, III, 4, 22-23: CRef 30, 474-476.

⁷⁶ Cfr. *ibidem*, III, 4, 14: CRef 30, 467-468.

⁷⁷ *Ibidem*, III, 4, 26: CRef 30, 478.

⁷⁸ *Ibidem*, III, 4, 27: CRef 30, 478-479.

⁷⁹ *Ibidem*, III, 4, 30: CRef 30, 481. Questo principio lo porterà a rifiutare totalmente la dottrina e la prassi medievale delle indulgenze, così come la dottrina sul Purgatorio; cfr. III, 5, 1-10: CRef 30, 490-501.

⁸⁰ Cfr. *ibidem*, III, 4, 31-37: CRef 30, 482-489.

⁸¹ «Non mi turbano molto le affermazioni contenute nei libri degli antichi, riguardo all’espiazione. A dire il vero, alcuni di loro, e quasi tutti coloro le cui opere son giunte a nostra conoscenza, o hanno errato su questo punto ovvero si sono espressi in modo eccessivamente rigido [...]. Per lo più hanno chiamato “espiazione” non già una ricompensa resa a Dio, ma una pubblica testimonianza con cui i credenti puniti con la scomunica, quando rientravano nella comunione della Chiesa, davano alla comunità dei credenti un attestato del loro pentimento; infatti si prescrivevano loro digiuni ed altre pratiche, con cui dimostrare che si pentivano veramente di cuore della loro vita passata, o piuttosto cancellare il ricordo della malvagità della loro vita. In tal modo si diceva che costoro soddisfacevano, non già a Dio, ma alla Chiesa [...]. Da questa antica usanza derivano le confessioni e le espiazioni oggi in uso; e si tratta veramente di una discendenza velenosa, che ha a tal punto soffocato quel che di

A quanto detto va aggiunto che Calvino diede molta importanza alla disciplina esteriore o giuridica della Chiesa, necessaria, a suo avviso, a scongiurare la corruzione della comunità cristiana e a garantire la coesione del corpo ecclesiale⁸². Tra le diverse forme di questa disciplina ecclesiastica, collegata all'esercizio del potere delle chiavi, ma priva di valore propriamente sacramentale, egli distingueva l'ammonizione privata, l'ammonizione pubblica, le correzioni e altri provvedimenti, come la scomunica, da comminare a coloro che rifiutavano di sottomettersi all'autorità della Chiesa⁸³. A queste pratiche si aggiungeva la prassi del colloquio-esame obbligatorio, da tenersi col proprio pastore in determinati giorni e circostanze, in particolare prima di partecipare alla Cena, e il cui scopo era evitare la profanazione della Comunione da parte dei peccatori, e suscitare in loro il desiderio di cambiare vita⁸⁴.

Di fatto, Calvino e i suoi discepoli si servirono di tutti questi mezzi disciplinari per mantenere un forte controllo sulla società. Tali pratiche e norme assunsero presto tratti essenzialmente inquisitori, e divennero strumenti per indagare sull'osservanza delle leggi (di Dio, della Chiesa, della società civile), e per porre domande sulle formule ortodosse di fede e sui buoni costumi⁸⁵. In pochi anni, nelle comunità di orientamento calvinista la disciplina ecclesiastica finì col sostituire la confessione privata, che praticamente scomparve⁸⁶.

* * *

La teologia penitenziale di Calvino presenta non pochi aspetti problematici, assai simili, in realtà, a quelli che abbiamo riscontrato nel pensiero di Lutero. Vi sono, tuttavia, quattro punti su cui ci sembra opportuno soffermarci.

a) La nozione di sacramento da cui Calvino muoveva, e che era alla base della sua negazione della sacramentalità della penitenza, era in realtà succube di un rigido scolasticismo e non appare ben fondata. Come ha osservato Max Thurian, «per decidere che non vi è sacramento, non basta la mancanza di una “materia” (nel senso volgare). La definizione di sacramento che egli [Calvino] pretende

buono c'era nella forma antica, che non ne è sopravvissuta nemmeno l'ombra» (*Ibidem*, III, 4, 38-39: CRef 30, 489-490).

⁸² Sul tema cfr. A. MAFFEIS, *Teologia della Riforma. Il Vangelo, la Chiesa e i sacramenti della fede*, Morcelliana, Brescia 2004, 177-203.

⁸³ Cfr. GIOVANNI CALVINO, *Institutio religionis christianae*, III, 4, 12, 1-4: CRef 30, 553-556.

⁸⁴ Cfr. *ibidem*, IV, 12, 4: CRef 30, 556. Questa prassi è menzionata nella *Lettera a Guglielmo Farel* (4. Calend. Aprile 1540), in cui Calvino spiegava che a tale “colloquio” dovevano sottoporsi tutti coloro che desideravano accedere alla Comunione: cfr. CRef 39, 31, n. 214. Il riformatore francese era convinto che questa pratica avrebbe progressivamente sostituito quella della confessione privata: «Saepe id tibi testatus sum, non videri mihi utile esse ecclesiis abrogari confessionem, nisi id quod nuper institui in eius locum subrogetur» (Calvino, *Lettera a Guglielmo Farel* [s. d.]: CRef 39, 41 [n. 218]). Sul tema cfr. V. VINAY, *La riforma protestante*, Brescia 1982², 213; DENIS, *Remplacer la confession*, 172-173.

⁸⁵ Cfr. TENTLER, *Sin and Confession*, 345-347; DENIS, *Remplacer la confession*, 171-176; MAFFEIS, *Teologia della Riforma*, 177-203. Riguardo all'effettiva applicazione della disciplina ecclesiale, si noti che, dopo la morte di Calvino, nella città di Ginevra si infliggevano in media cinque scomuniche alla settimana: cfr. DENIS, *Remplacer la confession*, 174.

⁸⁶ Cfr. *ibidem*, 174-176.

di ricavare da sant'Agostino è una definizione fra tante, arbitraria, extrabiblica. Inoltre, come non vede egli la promessa così esplicita di Cristo ai suoi Apostoli riguardo alla remissione dei peccati?»⁸⁷.

b) Un altro limite della teologia penitenziale di Calvino si riscontra nel valore da lui attribuito alla confessione dei peccati, che egli consigliava essenzialmente per ragioni antropologiche e psicologiche. La considerava, infatti, un utile rimedio contro l'angoscia spirituale generata nel peccatore dalla consapevolezza delle sue colpe, ma non un passo previo necessario per poter ottenere da Dio la grazia della giustificazione, attraverso la mediazione del ministro di Cristo e della Chiesa. Il Concilio di Trento formulerà una concezione della confessione (e della sua necessità) assai più ricca e profonda, vedendo in essa non soltanto un rimedio "sintomatologico" per l'angoscia, ma anche un rimedio eziologico per il disagio spirituale, in quanto, con l'assoluzione e l'infusione della grazia che formalmente santifica l'uomo, essa rende possibile l'eliminazione della causa ontologica del male, che è il peccato non perdonato.

c) Nella sua critica alla concezione cattolica della soddisfazione Calvino è caduto in un duplice equivoco: la dottrina cattolica, infatti, non intende contrapporre né un'azione riparatrice dell'uomo all'azione gratuita di Dio che perdona, né un'azione soddisfattoria del penitente alla soddisfazione operata da Gesù Cristo. Essa vuole semplicemente ricordare che il cristiano, mediante gli atti impostigli nel sacramento della penitenza, può configurarsi e unirsi a Cristo e al suo sacrificio redentore, e così, in Cristo e con Cristo, può essere inserito nel piano salvifico di Dio.

d) Nella concezione calviniana della disciplina ecclesiastica si riscontra un chiaro tentativo di collegare l'esercizio del potere delle chiavi con la comunione nel corpo ecclesiale. È evidente, tuttavia, che, considerando la scomunica e la successiva riconciliazione con la Chiesa come interventi puramente disciplinari, il riformatore francese non ha saputo cogliere la sacramentalità della penitenza e ha frainteso il valore ecclesiale e salvifico della prassi penitenziale in uso nel periodo patristico.

ABSTRACT

La tematica della penitenza è centrale nella riflessione teologica dei riformatori protestanti del XVI secolo, tanto che molti autori riconducono la nascita della Riforma proprio alla rinnovata comprensione del peccato, della penitenza e della giustificazione elaborata da loro. Essi misero in discussione la teologia e la prassi penitenziale vigente fino allora nella Chiesa e proposero nuove forme di celebrazione della penitenza. Più concretamente, i riformatori negarono che la penitenza è un vero e proprio sacramen-

⁸⁷ THURIAN, *La confessione*, 172. Si tenga presente che questo testo fu pubblicato per la prima volta nel 1966, quando Thurian faceva ancora parte della comunità monastica riformata di Taizé.

to istituito da Cristo, e la compresero come un “segno” che annuncia e avvia verso la salvezza, e la cui struttura sarebbe stata stabilita dalla Chiesa. Sostennero inoltre che da tale “segno” dovevano essere esclusi i tre atti del penitente di cui parlava la teologia medievale (*contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis*), affermando che tali atti non possono essere rettamente compiuti dal peccatore, né, tanto meno, preparare l'uomo alla giustificazione. Il “segno” della penitenza, per loro, sarebbe dunque costituito esclusivamente dall'assoluzione elargita dal ministro, nella quale, però, essi vedevano soltanto l'annuncio di un'offerta di perdono da parte di Dio. Asserirono infine che l'assoluzione può essere impartita da ogni fedele cristiano. Per quanto riguarda la prassi rituale, nelle comunità luterane e calviniste si eseguirono fondamentalmente tre forme di celebrazione della “confessione”: a) la “confessione – consolazione della coscienza”, fatta liberamente davanti al pastore o ad un fratello; b) la “confessione – esame catechetico-disciplinare”, da tenersi col proprio pastore prima di accedere alla Comunione durante la Cena; c) la “confessione generale”, fatta dalla comunità cristiana nella prima parte della celebrazione della Cena.

The topic of penance is at the heart of the theological reflection of the Protestant Reformers of 16th Century, so much so that many authors actually reduce the birth of the Reform to their elaboration of a renewed understanding of sin, penance and justification. They called into question the theology and praxis current in the Church until then, and proposed new forms of celebrating penance. More concretely, the Reformers denied that penance is a true and proper sacrament instituted by Christ; they understood it as a “sign” announcing and leading to salvation, and whose structure was established by the Church. They further maintained that the three acts of the penitent referred to in medieval theology (*contritio cordis, confessio, satisfactio operis*) should be excluded from such “sign”, affirming that such acts cannot be rightfully fulfilled by the sinner, and much less prepare man's justification. For them therefore, the “sign” of penance is constituted exclusively by the absolution granted by the minister, which they considered, nevertheless, only as the announcement of an offer of forgiveness on God's part. They affirmed hence that absolution can be given by any Christian faithful. As regards ritual practice, Lutheran and Calvinist communities basically carry out three forms of celebration: a) the “confession-consolation of conscience”, done freely before the pastor or a brother; b) the “confession-catechetical-disciplinary examination”, held in the presence of one's own pastor before communion during the Lord's Supper; c) the “general confession”, done by the Christian community in the first part of the celebration of the Lord's Supper.

NOTE

SOLUS CHRISTUS AND SOLA SCRIPTURA
THE CHRISTOLOGICAL ROOTS OF MARTIN LUTHER'S
INTERPRETATION OF SCRIPTURE

PAUL O'CALLAGHAN

SUMMARY: I. *Sola Scriptura*, a hallmark of the Protestant Reformation. II. Luther and Scripture. III. The five principles of Lutheran interpretation of Scripture. IV. Further attempts to understand *sola Scriptura*. V. Scripture and Catholic Theology. VI. *Sola Scriptura* and *solus Christus*. VII. Luther's Christ as personal Savior. VIII. The life of Christ in the Christian believer. IX. Lutheran kenosis and the realism of salvation. X. Summing up.

I. SOLA SCRIPTURA, A HALLMARK OF THE PROTESTANT REFORMATION

The expression *sola Scriptura*, 'Scripture alone', is perhaps the best-known hallmark of the Protestant Reformation. The English theologian William Chillingworth in 1638 wrote: "The Bible, I say, the Bible only is the religion of Protestants"¹. It captures quite a simple idea: that true revelation is to be found only in Sacred Scripture and not in other sources, neither in the common witness of Church Fathers, nor liturgical practice, nor official Church teaching, nor practical Christian spirituality. God reveals himself in Scripture and it is there where we have to look to discover God's own word, God's will, God's rule for our lives. It was one of the many ways in which Protestants wished to ensure that God, and God alone, would occupy center-stage.

The *sola Scriptura* principle was present from the outset of the Reformation. Luther seldom used the expression, yet the idea became central in his famed 1519 debate with John Eck at Leipzig. He "regarded Scripture as the first principle (*primum principium*) on which all theological statements must directly or indirectly be grounded"². The expression was probably used for the first time in the 1536 Calvinist *Geneva Confession*. The Anglican *39 Articles* promulgated in 1563 makes

* The study reworks parts of chapters 4 and 5 of P. O'CALLAGHAN, *God and Mediation. Retrospective Appraisal of Luther the Reformer*, Fortress Press, Minnesota, 79-106.

¹W. CHILLINGWORTH, *The Religion of Protestants: a Safe Way to Salvation*, Leonard Lich, Oxford 1638, 375, cited by B.S. GREGORY, *The Unintended Reformation: how a Religious Revolution Secularized Society*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA) 2012, 91.

² LUTHERAN WORLD FEDERATION-PONTIFICAL COUNCIL FOR PROMOTING CHRISTIAN UNITY, *From Conflict to Communion. Lutheran-Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017*, Evangelische Verlagsanstalt- Bonifatius, Leipzig-Paderborn 2013, 196, citing MARTIN LUTHER, *Dr. Martin Luthers Werke*, H. Böhlhaus Nachfolger, Weimar 1883-2000 (abbrev. WA), vol. 7, 97. Translations of Luther's texts, which are mainly in German and Latin, are the work of the author.

special reference to the authority of Scripture. Later Lutheran documents such as the 1577 *Formula Concordiae* also speak about it in a programmatic way³.

II. LUTHER AND SCRIPTURE

Scriptural scholar himself, Luther himself of course accorded absolute centrality to the Bible. He undertook ample commentaries on different books of the Old Testament, especially Isaiah and the Psalms, and in the New Testament he commented extensively on the Pauline letters. He had a special fondness for Galatians and Romans, among other reasons because they provided the best expression of what he considered to be the center of the Gospel: the doctrine of justification by faith. Surprisingly, perhaps, he was less inclined to comment on the four gospels.

Apart from the fact that he felt drawn towards Scripture for personal reasons and on account of his studies, the fact that he distanced himself from two sources of religious knowledge is worth noting.

First, he kept his distance from an overly philosophical theology, based on reason, that in his view had lost contact with God's word (and therefore with faith):

I believe I have the following debt with Our Lord: to cry out in a loud voice against all philosophy and direct men to Sacred Scripture. Anyone else who attempted to do this would either be afraid or would not be believed. But I have spent many years in these things. I have found and listened to many like me. I see that this is not a vain search, condemned to perdition. It is now high time to shift away from other studies and learn Christ, and Him crucified⁴.

Besides, Luther distanced himself from the perceived Catholic theory of 'the two sources'. According to the latter, Revelation comes to us through two interacting sources, Scripture and Tradition, the latter including the Church's teaching authority or Magisterium. The perception portrayed by Luther was that the Church's teaching office (and in particular that of the Pope) could interpret Scripture at will, arbitrarily, and therefore that the word of God – Revelation – could be used and abused capriciously. It should be noted however that Luther respected the writings of Church Fathers, especially Jerome and Augustine, and considered as faithful reflections of Scripture the universal statements of Christian faith.

Still, the primacy he accords to Scripture gave firm support to a determinative principle for all Protestant theology: we receive the word of God through Scripture alone. In Scripture is to be found, classical Protestantism tells us, divine authority, clarity, efficacy and sufficiency⁵. Thus there is no need for the Pope

³ Cfr. P. O'CALLAGHAN, *Sola Scriptura o tota Scriptura? Una riflessione sul principio formale della teologia protestante*, in M. TÁBET (ed.), *La Sacra Scrittura, anima della teologia*, Lev, Città del Vaticano 1999, 149, note 7.

⁴ LUTHER, WA 56, 371.

⁵ Cfr. C.H. PINNOCK, *Biblical Revelation. The Foundation of Christian Theology*, Wipf and Stock Publishers, Eugene, OR. 1998, 95-98.

or for other interpreters. The meaning of Scripture is clear and sufficient to any ordinary believer. The founder of Methodism, John Wesley, put it as follows: "In all cases, the Church is to be judged by the Scripture, not the Scripture by the Church"⁶. And so, *sola Scriptura* became, in practice at least, the 'formal principle' of the Reformation.

Still, it would unfair to say that Luther was being reactionary to Church interpretation of the Bible when he insisted on the centrality of Scripture, pulling away from philosophy and other religious authorities. Though he did not use the term *sola Scriptura*, which arose later on, his approach to Scripture was not literalist, nor fundamentalist, nor simplistic. Doubtless, he trusted Scripture unreservedly. Against Copernicus' astronomical theories, he "believed in Scripture: Joshua ordered the sun to stop and not the earth"⁷. And he stated: "What is not to be found in the Scriptures is surely added on by Satan"⁸. Yet he treated the interpretation of the Bible in a deeply theological way, distinguishing between the Word of God and Scripture: "One thing is God, another God's Scripture, just as one thing is the Creator, another God's creature"⁹. More importantly, he insisted on the Christological centering of Scripture, that Christ is the *Dominus et Rex Scripturae*¹⁰, 'the Lord and the King of Scripture'. Thus the truth of Scripture is measured not simply by what Scripture says, but *was Christum treibet*, "by what promotes Christ and inclines to him"¹¹. In modern parlance we may say that the hermeneutical principal for Scripture is to be found in its living relationship with Christ.

III. THE FIVE PRINCIPLES OF LUTHERAN INTERPRETATION OF SCRIPTURE

It is common to speak of five Lutheran principles applied to the interpretation of Scripture¹². *First*, that the New Testament interprets the Old. The two are not equal; the New is superior because it ushers in the definitive novelty of Jesus Christ: "The New Testament is nothing but a revelation of the Old; it is as if somebody had a sealed letter and later on broke it open"¹³. *Second*, what is clear

⁶ J. WESLEY, *The Works of the Rev. John Wesley*, XV, Wesleyan Conference Office, London 1812, 180.

⁷ LUTHER, WA *Tischreden*, 1, 419; 4, 412, n. 4638, cited by E. HIRSCH, *Geschichte der neuer evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, I, Bertelsmann, Gütersloh 1949, 204.

⁸ LUTHER, WA 8, 418.

⁹ LUTHER, WA 18, 606.

¹⁰ LUTHER, WA 40/1, 458-9.

¹¹ LUTHER, WA *Deutsche Bibel* 7, 384. On the Lutheran interpretation of Scripture, cfr. R. PRENTER, *A Lutheran Contribution*, in A. RICHARDSON, W. SCHWEITZER (edd.), *Biblical Authority for Today. World Council of Churches Symposium on the Biblical Authority for the Churches' Social and Political Message Today*, SCM Press, London 1951, 98-111; J.A. BURGESS, *Lutheran Interpretation of Scripture*, in K. HAGEN et al. (edd.), *The Bible in the Churches: How Different Christians Interpret the Scriptures*, Paulist, New York-Mahwah 1985, 110-43; O. BAYER, *Luther as an Interpreter of Scripture*, in by D.K. MCKIM (ed.), *The Cambridge Companion to Martin Luther*, Cambridge University Press, Cambridge-New York-Melbourne 2003, 73-85.

¹² BURGESS, *Lutheran Interpretation of Scripture*, 128-33.

¹³ LUTHER, WA 10/1/1, 181.

interprets what is not. The interpreter should not begin with the difficult passages but rather with the clearer ones, based on God's action. Above all, clarity is that which points towards Christ. Whatever does not do so is unclear. In other words the notion of the 'clarity' of Scripture for Luther is theological and internal, not merely historical or linguistic.

Third, that Scripture interprets itself: *Scriptura sui ipsius interpretes*¹⁴, 'Scripture interprets itself', Luther says. This means Scripture is the final authority and cannot be judged by any other. He observes: "those who presume to interpret Scripture and the law of God on the basis of themselves, on their study and intelligence, are mistaken"¹⁵. Calvin put it even more clearly: *Deus solus de se idoneus est testis in suo sermone*¹⁶, "only God can give witness to his own word". And elsewhere: "the Word is the instrument with which the Lord prepares the faithful for the illumination of the Spirit"¹⁷. In the Lutheran *Smalcald Articles* we read: "The true rule is this: God's Word shall establish articles of faith, and no one else; not even an angel can do so"¹⁸.

It could happen, however, that an exclusive concentration on Scripture *sui ipsius interpretes* might be taken in a self-referential sense, in two mistaken directions: towards biblical literalism that makes theology meaningless and dialogue with science and philosophy impossible; or towards biblical criticism that leads to radical reinterpretations that have little or nothing to do with what Church Fathers, medieval theologians and Protestant reformers proposed. Neither was the intention of Luther, however, because Scripture always points to Christ, not to some other subordinate or alternative authority.

This brings us to the *fourth* principle Lutherans apply to the interpretation of the Bible, the fundamental one: Scripture above all is what promotes Christ, and inclines us to him: *die Bibel was Christum treibet*¹⁹, Luther says graphically, 'the Bible is what drives home or leads us to Christ, what inculcates him in us'. This points to the *solus Christus* principle we shall consider presently. "He who would read the Bible must simply take heed that he does not err, for the Scripture may permit itself to be stretched and led, but let no one lead it according to his own inclinations but let him lead it to the source, that is, the cross of Christ. Then he will surely strike the center"²⁰. Christ would tell us to study Scripture "so that in it you discover Me, Me"²¹.

The *fifth* and last principle may come across as a surprising one: Scripture is interpreted only within the Church. The reason of course is that Christ is to be

¹⁴ LUTHER, WA 7, 97; 99.

¹⁵ LUTHER, WA 57, 185.

¹⁶ J. CALVIN, *Institutiones christianae* I, 7, 4.

¹⁷ *Ibidem*, 9, 2-3.

¹⁸ *Smalcald Articles* II, 15.

¹⁹ LUTHER, WA *Deutsche Bibel*, 7, 384.

²⁰ LUTHER, WA 48, 43.

²¹ LUTHER, WA 51, 2.

found in and through his Church, and the Spirit of Christ, given by Christ, acts within the Church. This brings us to ask what kind of Church is involved in this case, a Church in which, to the mind of Luther, both Christ and the Spirit act freely. The question is an open one: where exactly do Christ and the Spirit act? Where are they located? How does the Church channel divine action?

IV. FURTHER ATTEMPTS TO UNDERSTAND SOLA SCRIPTURA

Understandably the principle of *sola Scriptura* has been considered time and again by Protestant theologians and exegetes as they sought to refine their methods and approaches to the study of the Bible. One of the authors who has attempted in recent decades to explain the principle anew is the Lutheran theologian Gerhard Ebeling. He holds that the Lutheran article by which the Church stays or falls, that is 'justification by faith alone', is not merely one more element of Christian anthropology, but a true critical principle, a hermeneutic principle. He interprets Luther's *Scriptura sui ipsius interpretes* in a deeply Christological way: "the history of Christ incarnate is not repeated nor duplicated on the basis of a cultural method (a ministerial act with power of its own), it is not actualized by a spiritualizing interpretation. Rather it is received in the very movement in which it is present to the one who receives it in faith"²². Luther's *sola* means that nothing whatever should be added to Christ, just as nothing should be added on to faith, to grace, to Scripture, basically in the same way as nothing should be added to God. The same may be said at an epistemological level: should there be a point of reference to Christ outside Christ, to faith outside faith, to Scripture outside Scripture, then we would no longer have *solus Christus*, *sola fides* or *sola Scriptura*. Ebeling cites approvingly Luther's expression *quod homo nihil est, et solus Christus omnia*, that 'man is nothing, and Christ alone is everything'²³.

René Marlé sums up Ebeling's position in the following terms:

The mistake made by modern hermeneutics, whether humanistic or enlightened, lies in the fact that it does not see nor does not dare to recognize the hidden character of revelation, in the fact of not having penetrated into the mystery by ways different from the faith, in having wished something other than witnessing its hidden character, that is, 'in having wanted man to be something beside Christ'²⁴.

To interpret Scripture nothing else is needed, Ebeling would hold, neither the Church, nor Tradition, nor philosophical hermeneutics, but only the power present in the word of God itself, "for the word of God is living and active, sharper than any two-edged sword, piercing to the division of soul and spirit, of joints

²² G. EBELING, *Evangelische Evangelienauslegung: eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1962, 341-2.

²³ *Ibidem*, 454.

²⁴ R. MARLÉ, *Parler de Dieu aujourd'hui: la théologie herméneutique de Gerhard Ebeling*, Cerf, Paris 1975, 52.

and marrow, and discerning the thoughts and intentions of the heart” (Heb 4:12). However Ebeling had his own pre-comprehension of what justification is about that was both sin-centered and existential²⁵. So understandably Ebeling attributes a critical role in interpreting Scripture to the Holy Spirit. He cites Luther approvingly: “the Word of God is incomparably above the Church; over the Word nothing can be established, ordered or done, but the Word alone establishes, orders, acts as a creature”²⁶.

Over the last five centuries the question of the meaning of *sola Scriptura* has been looked upon, understandably, in a somewhat negative way, especially by Catholics. The Reformed theologian Jürgen Moltmann speaks extensively of this:

Scripture itself is the sufficient and, for everyone who can read, the comprehensible testimony of the gospel of Jesus Christ, which justifies sinners. But is Scripture literally infallible? Is scripture ‘the Protestant pocket-paper-pope’? Behind that question there is a genuine theological problem: the problem of the teaching ministry in the church. The Catholic view says that the doctrinal authority of the apostles has passed via Peter to the Bishop of Rome, or to the bishops as a whole. For that reason the bishops now speak with apostolic authority in the name of Christ. The Protestant view says: the authority of the apostles was passed on to no one. The apostles were eye-witnesses of the risen Christ, and for their part appointed no new apostles to be their successors. Instead their apostolic authority was passed on to their apostolic writings. They speak today in the church and through the church by way of the writings of the New Testament. The first view talks about a *successio apostolica*, an apostolic succession; the second about a *successio evangelica*, an evangelical succession. What use is the formal apostolic succession from one bishop to another if these bishops do not belong to the true succession of the proclamation of the gospel according to Scripture?²⁷

A recent work by the historian Brad Gregory on the Reformation insists particularly on the damaging effect over the centuries of the Protestant principle of *sola Scriptura*. Though not referring specifically to Luther, he says for example that “from the outset of the Reformation to the present day, the insistence on *sola scriptura* and its adjuncts has produced and continues to yield an open-ended range of incompatible interpretations of the Bible, with centrifugal social and wide-ranging substantive implications for morality”²⁸. Gregory speaks of “the open-ended arbitrariness generated by *sola scriptura*”²⁹. Besides he sees it as a source of Protestant fissiparity, as socially divisive, as politically subversive, as a source of contemporary hyperpluralism, as an inner complement to the *sola ratio* of modernity, and as damaging for biblical studies as a whole³⁰. Gregory

²⁵ Cfr. P. O'CALLAGHAN, *Fides Christi. The Justification Debate*, Four Courts Press, Dublin 1997, 161-7.

²⁶ Cit. by G. EBELING, *Evangelische Evangelienauslegung*, 295.

²⁷ J. MOLTSMANN, *God for a Secular Society: The Public Relevance of Theology*, Fortress Press, Minneapolis 1999, 195-6.

²⁸ GREGORY, *The Unintended Reformation*, 205.

²⁹ *Ibidem*, 374.

³⁰ Cfr. *ibidem*, 569. According to Benjamin Kaplan, Protestantism itself is irrepressibly fissile: *ibidem*, 92.

opines that it brought about a radical individualization of Biblical interpretation and religious truth, and substantially facilitated the process of secularization in the West.

V. SCRIPTURE AND CATHOLIC THEOLOGY

Emphasis on the principle of *sola Scriptura*, however, has at least had the effect of making the Bible essential for all Christians without exception. Still, Catholics, by paying special attention to tradition in the interpretation of Scripture, and seeking qualified guidance from the successors of the Apostles, have come to recognize two things. *First* that Scripture itself has been handed on by the early followers of Jesus, and its books have been received into the life of the Church on the basis of the Church's own authority; many works that provide precious insights into Our Lord's life and saving work were excluded by Church authorities, who considered them apocryphal. This idea has been confirmed and developed in recent decades by Protestant authors such as Brevard S. Childs who speak of a 'canonical' exegesis of Scripture³¹. And *second*, Scripture, on account of the complexity of theology (which involves God, Jesus Christ, salvation, Christian spirituality and ethics) and of the concrete circumstances in which it originally developed, stands in need of authoritative interpretation within the Church itself, which should be, as Luther said, driven by Christ and the Spirit. The Catholic position may be summed up as follows:

Sacred Scripture is the speech of God as it is put down in writing under the breath of the Holy Spirit... And [Holy] Tradition transmits in its entirety the Word of God which has been entrusted to the apostles by Christ the Lord and the Holy Spirit. It transmits it to the successors of the apostles so that, enlightened by the Spirit of truth, they may faithfully preserve, expound, and spread it abroad by their preaching... As a result the Church, to whom the transmission and interpretation of Revelation is entrusted, does not derive her certainty about all revealed truths from the holy Scriptures alone. Both Scripture and Tradition must be accepted and honored with equal sentiments of devotion and reverence³².

For Orthodox Christians a similar position applies: "the Holy Bible forms a part of Holy Tradition, but does not lie outside of it. One would be in error to suppose that Scripture and Tradition are two separate and distinct sources of Christian Faith, as some do, since there is, in reality, only one source; and the Holy Bible exists and finds its formulation within Tradition"³³.

³¹ "There is no one hermeneutical key for unlocking the biblical message, but the canon provides the arena in which the struggle for understanding takes place", B.S. CHILDS, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Fortress, Minneapolis 1985, 15.

³² *Catechism of the Catholic Church*, United States Catholic Conference, Washington D.C. 2000, 81-82. Cfr. *ibidem*, 75-79.

³³ ANON. (ed.), *These Truths we Hold - The Holy Orthodox Church: Her Life and Teachings*, St. Tikhon's Seminary Press, Moscow 1986, s.v. *Holy Tradition*.

VI. SOLA SCRIPTURA AND SOLUS CHRISTUS

Luther, as we saw, says that “Scripture interprets itself”. It is a key phrase, not to be taken lightly. Biblical exegesis should not depend on, nor be supplemented by, external interpretations or ‘previous understandings’ (for example the *Vorverständnis* of Bultmann). This means two things for him. Primarily, that the interpretation of Scripture leads and draws necessarily to Christ, *was Christum treibet*. After all, “Christ is its decisive content”³⁴... “Because all Scripture is everywhere about Christ alone... all things sing for Christ”³⁵. Thus the principle of *sola Scriptura* leads directly to that of *solus Christus*. That “Scripture interprets itself” also means, for Luther, that the Bible is not difficult to understand, since it shares in Christ’s own clarity. In comparison with the complexity of the exegesis practiced by Erasmus, he says optimistically that “in its decisive utterances Holy Scripture is clear and unequivocal”³⁶. Again, this is because Christ is present in Scripture as light is present in darkness, as clarity amidst complexity. “Take Christ out of the Scriptures”, Luther says, “and what will you find left in them? The subject matter of the Scriptures, therefore, is all quite accessible, even though some texts are still obscure owing to our ignorance of their terms”³⁷.

Indeed, the center of Scripture is Christ: Luther compares Scripture to the swaddling clothes in which Christ was wrapped when he was born. In the Bible “you will find the swaddling clothes and the manger in which Christ lies, and to which the angel points the shepherds [Luke 2:12]. Simple and lowly are these swaddling cloths, but dear is the treasure, Christ, who lies in them”³⁸. He encourages us to look on Scripture *ut sit ipsa per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres, omnium omnia probans, iudicans et illuminans*, ‘that by itself [Scripture] is most certain, most easy to understand, most clear, its own interpreter, testing, judging and illuminating everything’³⁹.

And at the same time, he adds, the *claritas interna*, or inner clarity, of Scripture “is furnished only by the Holy Spirit, who in his activity makes use of Scripture by disclosing its true meaning”⁴⁰. Obscurity on the other hand is the correlate of sinfulness:

If you speak of the internal clarity, no man perceives one iota of what is in Scripture unless he has the Spirit of God. All men have a darkened heart, so that even if they can recite everything in Scripture, and know how to quote it, yet they apprehend and truly

³⁴ B. LOHSE, *Martin Luther’s Theology. Its Historical and Systematic Development*, Fortress Press, Minneapolis 2011, 193.

³⁵ LUTHER, WA 56, 414.

³⁶ LOHSE, *Martin Luther’s Theology*, 194.

³⁷ LUTHER, WA 18, 606. *Tolle Christum e Scripturis, quid amplius in illis invenies?*

³⁸ LUTHER, WA *Deutsch Bibel* 8, 12.

³⁹ LUTHER, WA 7, 97.

⁴⁰ LOHSE, *Martin Luther’s Theology*, 195.

understand nothing of it. They neither believe in God, nor that they themselves are creatures of God⁴¹.

In brief terms, for Luther *sola Scriptura* means *solus Christus*, or at least leads us directly to this principle.

VII. LUTHER'S CHRIST AS PERSONAL SAVIOR

Luther fully accepted the classical Christological dogmas⁴², which he considered a correct and complete summary of what Scripture teaches. However, it should be said that his Christology is of a very personal kind: Christ is always spoken of as *Christ for me*, for us, and the reason for this is a simple one: Christ is above all the Redeemer of humanity. He confesses: "In my heart this one article holds sway, that is, faith in Christ, from, through, and in which all my theological reflections flow to and fro, day and night. Still and all, I do not believe I have grasped the wisdom of such great height, breadth, and depth, except for a few weak and poor rudiments and fragments"⁴³. In the *Book of Concord* we read a typically Lutheran summary of the Christological dogma: "I believe that Jesus Christ, true God, begotten of the Father from eternity, and also true man, born of the virgin Mary, is my Lord, who has redeemed me, a lost and condemned creature, delivered me and freed me from all sins, from death, and from the power of the devil"⁴⁴.

Marc Lienhard describes Luther's all-embracing Christology in the following terms: "Christ is the *simul* who unites all contradictions: God and humanity, judgment and grace, etc. And he is that, not only as an image or figure of an ultimate unity that lies beyond him. But he is in truth that place where all these things and contradictions have found their unity!"⁴⁵. Luther encourages believers to contemplate Christ in his humanity, for in that way they come to know the Father, since Christ is "a mirror of the Father's heart"⁴⁶, as we read in the 1529 *Large Catechism*. In a 1519 letter he wrote: "Whoever wants to reflect or speculate in a salutary way about God, let him set everything aside for the humanity of Christ"⁴⁷. In his emphasis on Christ's humanity, Luther "adopted essential features of the Christology of Augustine and Bernard of Clairvaux, not to speak of medieval Passion piety"⁴⁸.

The principal aspect of Christ's humanity Luther concentrates on, of course, is Calvary and the Cross, the source of our salvation and key to understanding the

⁴¹ LUTHER, WA 18, 609.

⁴² Cfr. LOHSE, *Martin Luther's Theology*, 219-31.

⁴³ LUTHER, WA 40/1, 33.

⁴⁴ LUTHER, WA 31/1, 365-6.

⁴⁵ M. LIENHARD, *Luther, Witness to Jesus Christ: Stages and Themes of the Reformer's Christology*, Augsburg Publishing House, Minneapolis 1982, 43.

⁴⁶ LUTHER, WA 30/1, 192.

⁴⁷ LUTHER, WA *Briefwechsel*, 1, 145.

⁴⁸ LOHSE, *Martin Luther's Theology*, 220.

Christian mystery. But he makes it clear that the Father is truly revealed *by* and *not in spite of* Christ's humanity. Lohse explains that it would be incorrect to hold

that Luther ascended from the earthly, human Jesus to the Father in heaven, that he intended to arrive at divinity from the true humanity, and in this way to sketch a theology 'from the bottom up'. Affirmation of ancient church dogma always underlies Luther's emphasis on Jesus' humanity. It is always assumed. Those features in the earthly Jesus that appear to be divine are not to be emphasized, so that we ascend from his humanity to his Godhead and to the Father in heaven. Rather, in the earthly Jesus the believing observer should clearly see how God acts. Only in Jesus is this manner of the divine activity knowable. In him, in his person and work, God reveals his whole fatherly heart⁴⁹.

VIII. THE LIFE OF CHRIST IN THE CHRISTIAN BELIEVER

A Christological reading of the whole of Christian reality, parting from the humanity of Christ, is to be found especially in an early work of Luther's, his lectures on the Psalms during the years 1513-14. "Whatever is said literally concerning the Lord Jesus Christ as to His person", he says, "must be understood allegorically of a help that is like Him, and of the church conformed to Him in all things. At the same time this must be understood tropologically of any spiritual and inner man against his flesh and the outer man"⁵⁰. That is to say, the Church and each Christian is (meant to be) conformed to Christ, as a kind of representation or presence of Christ before others. In the words of Lohse, "all statements about Christ also apply to the Christian in a figurative sense"⁵¹. Luther applies to believers what the Psalter says of the majesty of the Messiah, and also about his suffering and humiliation (for example Ps 21 is interpreted in Mt 27:46 to be Jesus forsaken on Cross).

This principle works both ways, of course, for Luther was one of the first theologians to insist in crudely realistic terms on Jesus' forsakenness by the Father on the Cross⁵². "Through the bold axiom that all statements about Christ also apply to the Christian in a figurative sense", Lohse observes, "reflection on discipleship was also broadened and deepened"⁵³.

At the same time, the priority of Christ's life and action over the individual Christian's obviated any danger of falling into a spirit of works-righteousness. In effect, Christians live through Christ's suffering, humiliation and forsakenness, but do not 'contribute' to the work of redemption through their own good works of humility or self-giving. Luther took up Augustine's idea of Christ as *sacramen-*

⁴⁹ *Ibidem*, 224-5.

⁵⁰ LUTHER, WA 3, 13; 55/1, 8.

⁵¹ LOHSE, *Martin Luther's Theology*, 222.

⁵² Cfr. E. VOGELSANG, *Die Anfänge von Luthers Christologie: nach der ersten Psalmenvorlesung, insbesondere in ihren exegetischen und systematischen zusammenhängen mit Augustin und der Scholastik dargestellt*, De Gruyter, Berlin-Leipzig 1929, 18-19.

⁵³ LOHSE, *Martin Luther's Theology*, 222.

tum et exemplum, as ‘sacrament and example’. In the words of Lohse, “Christ can be a model for us only when he is first a sacrament”⁵⁴. In other words, we are meant not just to *imitate* the example of Christ, in this way stimulating our desire to do good works (this could be Pelagian), but rather we allow him to *live within us*, and as a *result* we end up imitating him and performing good works. First the belongingness, and then the imitation, first the sacrament, then the example.

Lienhard puts it as follows: “His death is to be realized in me and I am to die with him before I can imitate him”⁵⁵. That is why Luther insists time and again that in order to know Christ, we must encounter him as Savior, as *our own personal* savior: “You must also know and believe that He did all this for your sake, in order to help you”⁵⁶. The life of each Christian is entirely bound up with that of Christ, and the power of Christ is constantly present in the soul. In the words of Lohse, “Human sin, but also God’s work of salvation, are ever-present powers”⁵⁷. In Luther’s hymn “Dear Christians, One and All, Rejoice”, we hear:

To me he [the Son] said:
 ‘Stay close to me, I am your rock and castle.
 Your ransom I myself will be;
 For you I strive and wrestle;
 For I am yours, and you are mine,
 And where I am you may remain;
 The foe shall not divide us.’⁵⁸

IX. LUTHERAN KENOSIS AND THE REALISM OF SALVATION

When speaking of justification Luther insisted on the patristic notion of the *admirabile commercium*, the ‘happy exchange’, established by faith between Christ and the sinner. The Finnish school of Lutheran studies, led by Tuomo Mannermaa⁵⁹, attempted to read the presence of this patristic motif in Luther, in dialogue with Orthodox theologians, discovering dimensions in Luther of the classic doctrine of divinization (or *theosis*)⁶⁰. Irenaeus of Lyons sees divinization as an intrinsic complement of the Incarnation, stating: “God became man so that man could become God”⁶¹. The direct effect of the Incarnation of the divine Word was

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ LIENHARD, *Luther, Witness to Jesus Christ*, 25.

⁵⁶ LUTHER, WA 12, 285.

⁵⁷ LOHSE, *Martin Luther’s Theology*, 224.

⁵⁸ “Dear Christians, one and all, rejoice”, stanza 7, translation by R. MASSIE in the *Lutheran Book of Worship*, Augsburg Publishing House, Minneapolis 1978, n. 299.

⁵⁹ Cfr. T. MANNERMAA, *Christ Present in Faith*. On this school of thought, cfr. C.E. BRAATEN, R.W. JENSON (eds.), *Union with Christ. The new Finnish Interpretation of Luther*, Eerdmans, Grand Rapids (MI)-Cambridge (UK) 1998.

⁶⁰ Cfr. P. O’CALLAGHAN, *Children of God in the World. An Introduction to Theological Anthropology*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 2016, 142-56.

⁶¹ IRENAEUS OF LYONS, *Adversus Haereses V*, 8:1.

the divinizing of humans. The same position is common among other Church fathers, particularly Clement of Alexandria and Athanasius.

A lot is to be said for this position. However, Lohse and other authors see it as a surreptitious entrance of the more traditional, ontological doctrine of 'created grace', by which sinners are elevated through divine power, and not simply pardoned of their sins on account of a 'forensic' justification. Classic Lutheran authors on the whole prefer the notion of redemption as 'happy exchange'⁶² that retains the stark alternative between God and the sinner which finds dramatic expression in the life of Christ. Luther does use the term 'divinization': "Everything Christ is and does is present in us and there works with power, so that we are utterly divinized, so that we do not have some part or aspect of God, but his entire fullness"⁶³. Still, Lohse says that "though we cannot dispute a deification motif alongside others, we must be cautioned against overestimating this line of the tradition"⁶⁴. What is central for the believer, Luther says, is faith in Christ, *fides Christi*, Christ who was abandoned by God on the Cross. And this abandonment, this forsakenness would be domesticated by a symbiotic or mutual kind of 'divinization'⁶⁵. Luther explains the *fides Christi* as follows: "In my heart this one article holds sway, that is, faith in Christ, from, through, and in which all my theological reflections flow to and fro, day and night. Still and all, I do not believe I have grasped the wisdom of such great height, breadth, and depth, except for a few weak and poor rudiments and fragments"⁶⁶.

In his 1520 text *The Freedom of the Christian*, Luther powerfully describes the presence of Christ in the believer:

So Christ has all the blessings and the salvation which are the soul's. And so the soul has upon it all the vice and sin which become Christ's own. Here now begins the happy exchange and conflict. Because Christ is God and man who never yet sinned, and his piety is unconquerable, eternal and almighty. So, men, as he makes his own the believing soul's sin through the wedding ring of its faith, and does nothing else than as if he had committed it, just so must sin be swallowed up and drowned⁶⁷.

In a commentary on Paul's doctrine of Christ who divests himself (*kenosis*) of the 'form of God' (Phil 2:7), Luther writes:

The 'form of God' is wisdom, power, righteousness, goodness and freedom too; for Christ was a free, powerful, wise man, subject to none of the vices or sins to which all other men are subject... He relinquished that form to God the Father and emptied him-

⁶² See LOHSE, *Martin Luther's Theology*, 221, note 11. Cfr. also the works of W. ALLGAIER, "Der fröhliche Wechsel" bei Martin Luther. Eine Untersuchung zu Christologie und Soteriologie bei Luther unter besondere Berücksichtigung der Schriften bis 1521, Diss., Univ. Erlangen, 1966; T. BEER, *Der fröhliche Wechsel und Streit: Grundzüge der Theologie Martin Luthers*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1980.

⁶³ LUTHER, WA 17/1, 438.

⁶⁴ LOHSE, *Martin Luther's Theology*, 221.

⁶⁵ Cfr. *ibidem*, 229-230.

⁶⁶ LUTHER, WA 40/1, 33.

⁶⁷ LUTHER, WA 7, 25.

self, unwilling to use his rank against us, unwilling to be different from us. Moreover, for our sakes he became as one of us and took the form of a servant, that is, he subjected himself to all evils⁶⁸.

And again in his 1525 *Fasten Postille* (Lenten Scriptural sermons):

[The form of a servant] means that Christ divested or emptied himself, that is, he acted as though he laid his Godhead aside, and would not use it... Not that he removed it or could put it off or remove it, but that he put off the form of the divine majesty, and did not behave as God, which he truly was. Just as he did not put off the form of God so that one would not feel or see it, for then there would be no form of God there, but did not make use of it, did not make a display of it against us, but much rather served us with it⁶⁹.

He goes so far as to say that at the Crucifixion, the Godhead ‘withdrew’ from Christ. *Christus in cruce pendens non sentit divinitatem, sed ut purus homo*, ‘when Christ hung on the cross, he did not sense the deity, but (suffered) as a mere man’⁷⁰. In Christ, he says, “God has suffered, Man has created heaven and earth... the Servant is the Creator of all things”⁷¹.

X. SUMMING UP

According to Luther, *Sola Scriptura* leads us by the hand to *solus Christus*, as we saw. And Christ, the Word incarnate, who lives *in* the believer, *through* the believer, individually and together with other believers, leads us to consider the creature of the Word, the *creatura Verbi*, that is the Church, and its structuring by means of ecclesial ministry. But ecclesiology is a separate question.

ABSTRACT

Sola Scriptura, ‘Scripture alone’ is usually considered the formal principle of Protestantism: God’s revelation is communicated to believers through the word of God present in the Bible, and not so much by patristic tradition, liturgical practice, the teaching office of bishops and pope. Although Luther seldom used the expression he did consider Scripture as the prime source in theology, because it refers essentially to Christ. We interpret Scripture, he said, in terms of what draws us to Christ. On occasion of the 500th anniversary of the Protestant Reformation this study attempts to present the Lutheran understanding of Biblical interpretation as well as Luther’s classical though personalist view of Christology on which it depends.

⁶⁸ LUTHER, WA 2, 148.

⁶⁹ LUTHER, WA 17/2, 243.

⁷⁰ LUTHER, WA 17/1, 72.

⁷¹ LUTHER, WA 39/2, 280.

AUGUSTINS BEDEUTUNG FÜR MARTIN LUTHERS RECHTFERTIGUNGSLEHRE

MATHIAS MÜTEL

INHALT: I. *Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?* II. *Rechtfertigung und Kircheneinheit.* III. *Gnade und menschliche Freiheit.* IV. *Luthers Fiduzialglaube und das Tridentinum.* V. *Rechtfertigung und Ökumene.*

I. WIE BEKOMME ICH EINEN GNÄDIGEN GOTT?

Luthers Rechtfertigungslehre geht von der Frage aus: ‚Wie bekomme ich einen Gnädigen Gott?‘¹ Die Rechtfertigungslehre wurde schließlich zum entscheidenden *Movens* in der theologischen Entwicklung Luthers.² Sie kulminiert in der Aussage, dass der Mensch vor Gott gerecht gesprochen wird allein aus Gottes Gnade (*sola gratia*) und allein aus Glauben (*sola fide*).³ In der Wahrnehmung der römisch-katholischen Theologie bis hinein ins 20. Jahrhundert wird damit auf der negativen Seite zweierlei ausgesagt: 1. Der Mensch kann nichts zu seinem Heil beisteuern und bleibt immer passives Objekt der Heilsgeschichte. Ob er in den Himmel kommt oder zur Hölle fährt, hängt allein von Gott ab, ohne dass der Mensch sich dem Himmel verwehren oder der Hölle fliehen könnte.⁴ „Alles leibliche Handeln [...] kommt nur als nachlaufende Darstellung der Wirklichkeit der Gnade, nicht als Realisierung derselben zur Anschauung“.⁵ 2. Der Mensch wird als einzelne Person von Gott gerecht gesprochen oder verdammt, ohne dass

¹ Cfr. B. LOHSE, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995, 38.

² Cfr. E. HERMS, *Gewißheit in Martin Luthers ‚De servo arbitrio‘*, «Lutherjahrbuch» 67 (2000) 23-50, 23: „Eine traditionelle und weit verbreitete Auffassung besagt, die Leitfrage von Luthers Theologie sei die spätmittelalterliche Frage nach dem gnädigen Gott. Wer sich mit den leitenden Fragestellungen und dem Werden von Luthers reformatorischer Theologie näher beschäftigt, wird schnell feststellen, daß diese Frage tatsächlich eine grundlegende Rolle spielt. Er wird aber auch sehen, daß diese Frage allenfalls die Ausgangsfrage der theologischen Arbeit Luthers war. Als solche hat sie im Zuge ihrer Bearbeitung tiefergehende Fragestellungen aus sich freigesetzt, die dann ihrerseits wiederum allesamt auf eine neue Grundfrage zulaufen: Wie werde ich der mir geltenden und an mir wirksamen Gnade Gottes gewiß? Im Zentrum von Luthers Theologie steht das Problem der Gnadengewißheit. Die wirk-same Gegenwart der Gnade muß gewiß sein. In ihrem positiven Gehalt ist Luthers Theologie eine Theorie der Gnadengewißheit. Cfr. auch unten die Fußnoten 49-54.

³ Cfr. MARTIN LUTHER, *Dr. Martin Luthers Werke: kritische Gesamtausgabe*, H. Böhlaus Nachfolger, Weimarer Ausgabe, Weimar 1883-2000, 1, 226.354 (WA).

⁴ Cfr. *ibidem*, 225, 27-28: „*Optima et infallibilis ad gratiam praeparatio et unica dispositio est aeterna dei electio et praedestinatio*“; WA 18, 718,19-20 (De servo arbitrio): „*Aequae ridiculus fuerit [Deus], si non omnia possit et faciat aut aliquid sine ipso fiat*“.

⁵ D. KORSCH, *Glaube und Rechtfertigung*, in A. BEUTEL (Hg.), *Luther Handbuch*, 2. Aufl., Mohr Siebeck, Tübingen 2010, 372-381, 374.

andere Menschen – ergo die Kirche – durch Gebet oder Solidaritätswerke darauf Einfluss nehmen könnten. Der zweite Punkt bedeutet, dass durch die Individualisierung der Gerechtmachung des Menschen die Vermittlerrolle der Kirche gelegnet wird, was sich wiederum auch auf die Rolle der Kirche in der theologischen Erkenntnislehre Luthers niedergeschlagen hat.⁶

II. RECHTFERTIGUNG UND KIRCHENEINHEIT

Diese Sichtweise wurde aber nicht von allen katholischen Theologen geteilt. Gerade zu Beginn der Reformation und in der Zeit, bevor die Kirchenspaltung als endgültig betrachtet wurde, gab es durchaus Stimmen, die Luthers Rechtfertigungslehre für katholisch hielten. Einer von ihnen war der englische Kardinal Reginald Pole. Insbesondere die ekklesiologischen Implikationen scheinen Pole allerdings in letzter Konsequenz nicht bewusst gewesen zu sein.⁷ Auch hinsichtlich des Schriftverständnisses bestand noch ein erstaunliches Versöhnungspotenzial, insofern man bei Pole in gewisser Weise ein katholisches Schriftprinzip, in der die Tradition ein auslegendes Formalprinzip an der inhaltlich vollständigen Schrift darstellt, sehen kann.⁸

Im Folgenden wird Luthers Auseinandersetzung speziell mit den Schriften Augustins bei der Entfaltung seiner Rechtfertigungslehre erörtert. Dabei soll diese sowohl in Beziehung zu Aussagen des Tridentinums, als auch zur Auffassung Reginald Poles gesetzt werden. Nicht unwesentlich ist in diesem Zusammenhang, dass der Gedanke, dass sämtliche Gerechtigkeit und Rechtfertigung von Gott ausgeht, in keiner Weise eine bahnbrechende Neu- bzw. Wiederentdeckung

⁶ Ebenso wird die Rechtfertigungslehre zum Kriterium der Gestaltung der sichtbaren Kirche. Cfr. K.-H. ZUR MÜHLEN, *Reformatorsche Prägungen. Studien zur Theologie Martin Luthers und zur Reformationszeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2011, 81-82: Luther bindet die „Klärung der ‚causa fidei‘ mit der Klärung der ‚causa reformationis‘ zusammen und verleiht seiner Kirchenkritik auf dem Boden des in der Heiligen Schrift bezeugten Wortes Gottes theologische Autorität. Die Kirche ist eine ‚creatura verbi divini‘ und als solche primär ein geistliches Ereignis, und erst nachgeordnet eine institutionelle Größe. Sie ereignet sich dort, wo Christus selbst durch die Predigt des Evangeliums und in den Gaben des schriftgemäßen Sakraments handelt. Die Diener der Kirche können dieses Handeln Christi nur proklamieren, nicht jurisdiktionell verwalten. In diesem Sinne wird die Rechtfertigungsbotschaft zum unverzichtbaren Kriterium für Leben, Lehre und Reform der Kirche“.

⁷ Das Engagement Poles stand stark im Dienst der Wiederherstellung der kirchlichen Einheit, da er die Kirchenspaltung als das größte Übel ansah. Cfr. M. MÜTEL, *Im Dienste der Einheit: Die Prinzipien theologischer Erkenntnis des englischen Kardinals Pole (1500-1558) im Spiegel seiner Vita und seiner Traktate De Unitate und De Concilio*, «Annuario Historiae Conciliorum» 46 (2014) 387.388.391; M. TRIMPE, *Macht und Gehorsam – Grundmotive der Theologie des päpstlichen Primates im Denken Reginald Poles (1500-1558)*, Diss., Regensburg 1972, 226-231.

⁸ Cfr. MÜTEL, *Im Dienste der Einheit*, 39.

Luthers gewesen ist.⁹ Insoweit hat Luther „in seinem reformatorischen Durchbruch einen Katholizismus niedergedrückt, der nicht voll katholisch war“.¹⁰

Wenn Luther in diesem Zusammenhang gegen die Scholastik polemisiert, so ist damit eigentlich der Ockhamismus in der Interpretation Gabriel Biels gemeint, der in der Tat vertrat, dass sich der Mensch von sich aus auf die Gnade vorbereiten kann und muss.¹¹

Thomas von Aquin hingegen geht wie Augustinus davon aus, dass jeder auf Gott gerichtete Akt, „der von Gott mit der rechtfertigenden Gnade beantwortet wird, schon Werk der zuvorkommenden Gnade“¹² ist. Grundsätzlich war für die Theologie vor Luther die Frage des Reformators nach der Rechtfertigung, d.h. „für die Frage nach der Verdienstlichkeit der Werke oder gar für Aussagen über Fegefeuer und Ablass sachlich ohne Bedeutung“.¹³

Insofern sich Luther also in einer Hinsicht durchaus gegen Fehlentwicklungen innerhalb einzelner philosophisch-theologischer Schulen richtete, wundert es nicht, dass Theologen, die diese Entwicklungen ebenfalls kritisch sahen, Sympathien für das Anliegen Luthers entwickelten. Nicht zuletzt die von Pole auf dem Tridentinum vorangetriebene Verurteilung der ‚doppelten Gerechtigkeit‘, wie sie von Albert Pigge vertreten worden war,¹⁴ zeugen davon. Aus der Sicht Poles stand die Rechtfertigungslehre Luthers (bis zur Verurteilung durch das Tridentinum) nicht im Widerspruch zur katholischen Lehre, da sie – so Pole – mit dem Glauben Petri und dem diachronen Glaubenskonsens der Kirche übereinstimmte, der nicht zuletzt von den Kirchenvätern garantiert wird. Insofern muss auch aus Poles Sicht die Frage gestellt werden, wie Luthers und Augustins Rechtfertigungslehre zueinander stehen.

⁹ Cfr. H. DENIFLE, *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung. Quellenmäßig dargestellt*, 2 Bände, Von Stanz Kirchheim, Mainz 1904/1909. Nicht zuletzt die liturgischen Texte sprechen diesbezüglich eine klare Sprache (z.B. die Orationen der Messen *Iustus ut palma* und *Sexagesima* [„quia ex nulla nostra actione confidimus“]). Cfr. E. ISERLOH, *Reformation*, in DERS. (Hg.), *Handbuch für Kirchengeschichte* 4, Herder, Freiburg 1967, 1-448, 41.

¹⁰ Cfr. J. LORTZ, *Reformation als religiöses Anliegen heute. Vier Vorträge im Dienste der Una Sancta*, Paulinus, Trier 1948, 136-137.

¹¹ Cfr. E. ISERLOH, *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham. Ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation*. Mit einer Einführung von J. Lortz (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte 8), Steiner, Wiesbaden 1956, 129-130. Cfr. auch W. KASPER, *Martin Luther, Eine ökumenische Perspektive*, Patmos, Ostfeldern 2016, 22; J.P. BECKMANN, *Wilhelm von Ockham*, C.H. Beck Verlag, München 1995.

¹² ISERLOH, *Reformation*, 42. Zur Thomas-Rezeption und Kritik durch Luther zusammenfassend O. H. PESCH, *Martin Luther, Thomas von Aquin und die reformatorische Kritik an der Scholastik. Zur Geschichte und Wirkungsgeschichte eines Missverständnisses mit weltgeschichtlichen Folgen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994; ZUR MÜHLEN, *Reformatoren Prägungen*, 45-64.

¹³ LOHSE, *Zusammenhang*, 110.

¹⁴ Cfr. CONCILIIUM TRIDENTINUM, *Diarium, Actorum, Epistolarum, Tractatum nova collectio*, Herder, Freiburg im Breisgau 1901-2001, I, 82,45-83,4 (CT); W. TROXLER, PIGHIUS, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 7 (1994), 610-612; DH 1529: „*Demum unica formalis causa est iustitia Dei*“.

III. GNADE UND MENSCHLICHE FREIHEIT

Im Folgenden wird die Position Luthers mit den Auffassungen des Apostels Paulus und Augustins – skizzenhaft - verglichen und in Beziehung gesetzt,¹⁵ wobei vor allem das Verhältnis Glaube – Werke sowie die inhaltliche Füllung der Rechtfertigung (Stichwort: *simul iustus et peccator*) von besonderem Interesse ist.¹⁶

Mit der Formel *simul iustus et peccator* stellt sich Luther pointiert gegen die thomistische Gnadenlehre, insofern diese Formel im Sinne des scholastischen Substanzdenkens ein Widerspruch ist. Im Sinne des Substanzdenkens können zwei sich widersprechende Qualitäten (Sünde – Gerechtigkeit; Laster – Tugend) nicht gleichzeitig von der selben Bezugsgröße ausgesagt werden; demgegenüber bezieht sich Luthers *simul iustus et peccator* nicht auf die Kategorie der Substanz, sondern auf die der Relation.¹⁷ Seinem Wesen nach bleibt der Mensch Sünder. Er ist aber von Gott her gerecht, insofern ihm die Gerechtigkeit Christi zugesprochen wird, während Christus die Sünde der Menschen angerechnet wird.¹⁸

Luther übernimmt in diesem Zusammenhang einen alten Topos Augustins, nämlich das Bild von Christus als dem Arzt und dem Sünder als dem Kranken.¹⁹ Anders als bei Augustinus geschieht aber die Heilung von der Sünde nicht real, sondern der Arzt rechnet dem Kranken die Krankheit nicht an, wodurch der Kranke im Sinne der Verheißung (d.h. im Sinne des Arztversprechens, dass der Kranke geheilt wird) als geheilt gilt. Der Kranke bleibt also krank bzw. ein Sün-

¹⁵ Das Verhältnis Luther – Augustinus wurde unter anderem untersucht von A. HAMEL, *Der junge Luther und Augustin. Ihre Beziehungen in der Rechtfertigungslehre nach Luthers ersten Vorlesungen 1509-1518 untersucht*, 2 Bde, 2. Aufl., Olms, Hildesheim/New York 1980; W. VON LOEWENICH, *Zur Gnadenlehre bei Augustin und Luther*, in: DERS., *Von Augustin zu Luther. Beiträge zur Kirchengeschichte*, Luther-Verlag, Witten 1959, 75-85; B. LOHSE, *Die Bedeutung Augustins für den jungen Luther*, «Kerygma und Dogma» 11 (1965) 116-135; D. DEMMER, *Lutherus interpres. Der theologische Neuanfang in seiner Römerbriefexegese unter besonderer Berücksichtigung Augustins* (Untersuchungen zur Kirchengeschichte 4), Luther-Verlag, Witten 1968; M. KROEGER, *Rechtfertigung und Gesetz. Studien zur Rechtfertigungslehre des jungen Luther* (Forschung zur Kirchen- und Dogmengeschichte 20), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968; L. GRANE, *Modus loquendi theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515-1518)*, Brill, Leiden 1973; K.-H. ZUR MÜHLEN, *Reformatorsche Prägungen*, 22-33.

¹⁶ Paulus lag der Gedanke des *simul iustus et peccator* allerdings völlig fern; es ging ihm allein um die Frage, wie der Heide Zutritt zur Heilsgemeinschaft Israels erhält. Cfr. z.B. E. P. SANDERS, *Paulus. Eine Einführung*, Reclam, Stuttgart 1995.

¹⁷ Cfr. ZUR MÜHLEN, *Reformatorsche Prägungen*, 161: „Gerecht ist der Sünder nicht im Sinne einer substanzialen Zuständigkeit, sondern in der realen Beziehung zu Gott bzw. zu der in Christus offenbaren Barmherzigkeit Gottes, die Person des Sünders als ganze bereits gerechterspricht, so sehr sie im Blick auf die eigene Realität noch Sünder ist und bleibt“.

¹⁸ Cfr. LOHSE, *Zusammenhang*, 86-90.274-283. Zur bleibenden Sündigkeit des Getauften in den Trienter Debatten und Beschlüssen Cfr. P. WALTER, *Die bleibende Sündigkeit des Getauften in den Debatten und Beschlüssen des Trienter Konzils*, in T. SCHNEIDER, G. WENZ (Hg.), *Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Erklärungen* (Dialog der Kirchen 11), Freiburg – Göttingen 2001, 268-302.

¹⁹ Cfr. z.B. AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 109,3,3 (CCSL 40, 1603,5-10): „*Sine expectatione salutis aegrotabamus: missus est medicus, quem non cognovit aegrotus. Si enim cognovissent, nunquam Dominum gloriae crucifixissent. Sed hoc quoque valuit ad aegroti medicamentum, quod medicum occidit aegrotus: venit ut visitaret, occisus est ut sanaret. Insinuavit se credentibus Deum et hominem; Deum per quem facti sumus, hominem per quem recreati sumus*“.

der, wird aber gemäß der Verheißung als Geheilte bzw. als Gerechte betrachtet: *simul iustus et peccator*.²⁰

Zeigt sich hier eine wesentliche Differenz zwischen Augustinus und Luther, so bleibt festzuhalten, dass die Formel *sola fide* der Theologie Augustins ebenfalls nicht entspricht, da der Bischof von Hippo den menschlichen Willen ins Rechtfertigungsgeschehen integriert.²¹ In Luthers Auslegung des Römerbriefes ist aber Augustins *De spiritu et littera* die ständige Bezugsgröße. Bereits bei der Auslegung von Röm 1,1-16 bezieht Luther sich auf Augustins *De spiritu et littera* 7,12,²² um dazulegen, dass die wesentliche Aussageabsicht des Briefes darin bestehe, dass Paulus die Weisheit und Gerechtigkeit der Menschen (*sapientiam et iustitiam carnis*) in einen Identitätszusammenhang mit der Sünde stellt.²³ Im Folgenden entfaltet er mittels einer allegorisierenden Auslegung von Jeremia 1,9-10,²⁴ dass die wahre Gerechtigkeit *extra nos* in Christus liegt. Die von Jeremia verwendeten Verben *evellere*, *destruere*, *dissipare* und *disperdere* wendet Luther auf die Gerechtigkeit und Weisheit der Welt an; hier lassen sich auf der formalen Ebene deutliche Übereinstimmungen mit der *Glossa ordinaria* feststellen.²⁵ Inhaltlich weicht Luther allerdings insofern von dieser ab, als die *Glossa* der Demut, die die Wahrheit der kirchlichen Lehre annimmt,²⁶ den Hochmut der Menschen und das Errichten eigensinniger falscher Lehren gegenüberstellt. Demgegenüber bezieht sich die Zerstörung bei Luther nicht auf eine irrierte Lehre, sondern auf die menschliche Gerechtigkeit und Weisheit an sich. „Nicht der kirchlichen Lehre

²⁰ Cfr. HAMEL, *Der junge Luther und Augustin*, 118-119. Dazu ZUR MÜHLEN, *Reformatorsche Prägungen*, 354: Also „ist Sünde für Luther nicht primär ein moralischer Mangel eines in sich ruhenden Subjekts, sondern eine gestörte Gottes-Beziehung, die statt vom Glauben vom Unglauben bestimmt und auf sich selbst verkrümmt ist, statt aus der Wahrheit und Barmherzigkeit Gottes heraus zu leben. Luther drückt diesen Sachverhalt durch die Formel des *simul iustus et peccator* aus, deren Grundkategorie die der Relation ist. Denn vor Gott ist der Christ *iustus extra se in Christo* und zugleich *peccator in seipso*, weil er bis zu seiner eschatologischen Vollendung nicht aufhört, vor Gott ein Sünder zu sein“.

²¹ Cfr. AUGUSTINUS, *Sermo* 169,11,13 (PL 38, 923): „*Qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te, Ergo fecit nescientem, iustificat volentem*“. Cfr. A. SCHINDLER, *Iustificatio*, in C. MAYER (Hg.), *Augustinus-Lexikon*, Bd. 3, Schwabe, Basel 2004-2010, 859-864.

²² Cfr. CSEL 60, 164: „[Paulus Apostolus] *multum contra superbos et arrogantes ac de suis operibus praesumentes pro commendanda ista dei gratia fortiter atque acriter dimicat [...]. Deinde ad Romanos ipsa quaestio paene sola versatur tam pugnaciter, tam multipliciter, ut fatiget quidem legentis intentionem, sed tamen fatigatione utili et salubri, ut interioris hominis magis exerceat membra quam frangat*“. Cfr. WA 56, 157,7. Die hervorgehobenen Aussagen wurden von Luther weggelassen. Zu den sich daraus ergebenden Sinnverschiebungen Cfr. D. DEMMER, *Lutherus interpres*, 151-153.

²³ Cfr. WA 56, 159,2-6: „*Summarium huius epistolae est destruere et evellere et disperdere omnem sapientiam et iustitiam carnis (id est quantacumque potest esse in conspectu hominum, etiam coram nobis ipsis), quantumvis ex animo et synceritate fiant, et plantare ac constituere et magnificare peccatum (quantumvis ipsum non sit aut non esse putabatur)*“.

²⁴ Jer 1, 9.10 (Vulgata): „[...] *et dixit Dominus ad me ecce dedi verba mea in ore tuo ecce constitui te hodie super gentes et super regna ut evellas et destruas et disperdas et dissipas et aedifices et plantas [...]*“.

²⁵ Cfr. *Biblia Latina cum Glossa Ordinaria*, Fascimile Nachdruck der Editio Princeps Adolph Rusch von Strassburg 1480/81, 4 Bde., Brepols/Turnhout 1992, Bd. 3, 100-101.

²⁶ So versteht die *Glossa* die *regna* in Jer 1,10 interlinear als *regna diaboli*; das *aedifices* bezieht sie auf *ecclesiam*. Auch in der diesbezüglichen Randglosse zielt der Fokus auf die Kirche: „[...] *plantentur quae ecclesiasticae conveniunt veritati*[...]“.

soll der Mensch demütig entsprechen, sondern durch *extranea* und *aliena iustitia* soll er geheilt werden (passiv!)²⁷. Von daher entfaltet Luther, dass der Christ sich von allem zu lösen hat und ganz Christus leben soll, indem er alle ihm zuteil werdende Ehre oder Schande als Ehre oder Schande Christi begreift.²⁸ Dieses Leben ist aber kein vom Menschen zu wirkender oder mitzuwirkender Akt, sondern ein Geschenk Gottes, bei dem der Mensch vollkommen passiv bleibt.²⁹ Dieses Leben aus der Gerechtigkeit *coram Deo* steht wiederum die Gerechtigkeit *coram hominibus* gegenüber, deren Entfaltung bei Luther in Abhängigkeit zu Augustinus steht. Mit dieser Gegenübestellung scheint der nordafrikanische Bischof einfachhin die Erkenntnis der wahren Gesinnung hinter dem Werk benennen zu wollen. Während vor dem Menschen lediglich die Gerechtigkeit des Werkes erscheint, vermag Gott die hinter der Tat liegende und für die moralische Bewertung relevante Gesinnung des Handelnden zu erkennen.³⁰ Luther hingegen geht insofern über Augustinus hinaus, als er meint, dass die wahren Beweggründe unseres Handelns auch vor uns selbst verborgen bleiben.³¹ Er verneint also die bei Augustinus vorausgesetzte Analogie zwischen der menschlichen und göttlichen Gerechtigkeit, der er das unergründliche Erbarmen Gottes entgegenstellt.³² Dementsprechend lässt er die augustinischen Formeln weg, sobald der Formelinhalt nicht mit seiner Aussageabsicht in Übereinstimmung zu bringen ist.

Dennoch war Luther zunächst davon überzeugt, sich hinsichtlich der Rechtfertigung und der Gerechtigkeit Gottes in vollkommener Übereinstimmung mit Augustinus zu befinden,³³ gleichwohl er später diese Auffassung relativierte.³⁴ Der maßgebliche Unterschied zwischen Augustinus und Luther besteht darin, dass der Bischof von Hippo den Menschen nicht als rein passives Objekt der Rechtfertigung betrachtet. Dem rechtfertigenden Handeln Gottes steht vielmehr der freie Wille des Menschen gegenüber, wodurch die von Gott bewirkte Gerechtigkeit dem Menschen wirklich zu eigen gemacht wird.³⁵ Dadurch wird dem Menschen ein wirkliches und eigentliches gerechtes Handeln ermöglicht, durch

²⁷ DEMMER, *Lutherus interpretes*, 154 Fußnote 27.

²⁸ Cfr. WA 56, 158,22-159,8. Zu den Parallelen und Unterschieden der Verwendung dieses auf Bernhard von Clairvaux zurückgehenden Motivs durch seinem Lehrer Staupitz Cfr. DEMMER, *Lutherus interpretes*, 156-157.

²⁹ Cfr. WA 56, 3,13-4,11.

³⁰ Cfr. AUGUSTINUS, *De Spiritu et Littera* 8,13-14 (CSEL 60, 165-166). Dazu DEMMER, *Lutherus interpretes*, 162: Die Erkenntnis Gottes bleibt auf diese Weise „in Analogie zu dem, was der Mensch von sich selbst weiß [...]. Es geht also letztlich darum, daß ein Mensch wohl vor anderen Menschen den innersten Antrieb seines Tuns verbergen kann, nicht aber vor Gott“.

³¹ Cfr. WA 56,159,2-6.

³² Dazu DEMMER, *Lutherus interpretes*, 163: „Das heißt: Luther hat überhaupt nur die Formel von Augustin aufgenommen, um [...] in ihr etwas völlig Andersartiges auszusagen“.

³³ Cfr. WA 54, 186.

³⁴ Eine kritische Auseinandersetzung mit Augustinus findet bereits in Luthers *Rationis Latoniana confutatio* (1521) statt. Cfr. WA 8, 36-128. Zur Auseinandersetzung mit Augustinus besonders 90-93.

³⁵ Cfr. AUGUSTINUS, *De Praedestinatione sanctorum* I, 3,7 (PL 44, 965,3-7): „*Utrumque ergo nostrum est propter arbitrium voluntatis et utrumque tamen datum est per spiritum fidei et caritatis. Neque enim sola caritas, sed, sicut scriptum est: caritas cum fide a Patre et Domino Iesu Christo*“.

das dieser sich heiligt.³⁶ Im Anschluss an Paulus wird der Mensch bei Augustinus real und eigentlich ‚gerecht‘ kraft „der Erneuerung des Menschen durch das Erlösungswerk Christi, dem Gipfel der Heilsveranstaltung Gottes“.³⁷ Gnade ist insoweit das gesamte Heilswirken Gottes am Menschen, das sich in unterschiedlichen Heilsangeboten, wie z.B. in der Wiederherstellung des Menschen,³⁸ in der Verkündigung,³⁹ im Neuen Bund⁴⁰ oder auch im Kampf gegen die Begierden⁴¹ niederschlägt. In *De vera religione* bettet Augustinus die Gnade erstmalig in eine Heils- und Erlösungslehre ein, die er gegen die platonische Philosophie entfaltet, die sich aber gleichzeitig an diese anlehnt.⁴² Die Entfaltung des Heilsweges entwickelt er aber in eindeutig christlicher Weise, indem den Menschen das Heil durch die in der Taufe mitgeteilte Gnade vermittelt wird.⁴³ In diesem Zusammenhang führt er aus, Demut und Nächstenliebe seien die Grundvoraussetzungen, die die Erkenntnis der Gnade Gottes ermöglichen.⁴⁴

Insbesondere die in *De vera religione* herausgestellte positive Auffassung von der Fähigkeit des menschlichen Willens, sich dem Heil zu öffnen oder zu verschließen, wurde in Augustins *Retractationes* kritisch überprüft. So erklärt er, er habe nicht sagen wollen, dass die Gnade Gottes das Ergebnis des guten Willens, vielmehr der gute Wille bereits Geschenk der Gnade sei. Ebenso stellt er klar, dass seine Aussage, dass alle Sünden durch den freien Willen des Menschen ver-

³⁶ Cfr. LOHSE, *Bedeutung Augustins*, 130; D. DEMMER, *Lutherus interpres*, 198–201.

³⁷ C. MAYER, *Augustinus – Doctor gratiae. Das Werden der augustinischen Freiheits- und Gnadenlehre von den Frühschriften bis zur Abfassung der Confessiones*, in D. BURKARD, T. THANNER (Hg.), *Der Jansenismus – eine ‚katholische Häresie‘? – Das Ringen um Gnade, Rechtfertigung und die Autorität Augustins in der frühen Neuzeit* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 159), Aschendorff, Münster 2014, 1–12, 4.

³⁸ Cfr. AUGUSTINUS, *De vera religione* 23,44 (Augustinus, Opera 68, 154): „Porro cum anima per dei gratiam regenerata et in integrum restituta et illi subdita uni, a quo recreata est, instaurato etiam corpore in pristinam firmitatem non cum mundo possideri, sed mundum possidere coeperit, nullum ei malum erit, quia ista infima pulchritudo temporalium vicissitudinum, quae cum ipsa peragebatur, sub ipsa peragetur et erit, ut scriptum est, caelum novum et terra nova non in parte laborantibus animis, sed in universitate regnantibus“.

³⁹ Cfr. *ibidem* 7,12 (Augustinus, Opera 68, 106): „[...] et his, qui suarum scripturarum lumen et spiritalis populi gratiam, quod novum testamentum vocatur habere noluerunt, quos quanta potui brevitate perstrinxi“.

⁴⁰ Cfr. *ibidem* 17,33 (Augustinus, Opera, 68, 136): „Hoc enim utile talibus utile erat ad desiderandam gratiam dei, quae per prophetas ventura canebatur“.

⁴¹ Cfr. *ibidem* 12,24 (Augustinus, Opera, 68, 122): „[...] cupiditates fruendo mortalibus et ad eas vincendas gratia dei se adiuvari credit“.

⁴² Cfr. V. H., DRECOLL, *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins* (Beiträge zur historischen Theologie 109), Mohr Siebeck, Tübingen 1999, 84–143.

⁴³ Cfr. J. LÖSSL, *Einleitung*, in: AUGUSTINUS, *De vera religione – Die wahre Religion*, Zweisprachige Ausgabe eingeleitet, übersetzt und herausgegeben von J. Lössl (Augustinus, Opera – Werke 68), Schöningh, Paderborn 2007, 33.

⁴⁴ Cfr. AUGUSTINUS, *De vera religione*, 28,51 (Augustinus, Opera 68, 167–168): „Haec enim lex est divinae providentiae, ut nemo a superioribus adiuvetur ad cognoscendam et percipiendam gratiam Dei, qui non ad eandem puro affectu inferiores adiuverit“. Cfr. G. HULTGREN, *Le commendement d’amour chez Augustin*, Vrin, Paris 1939.

ursacht würden, sich auch auf die Ursünde beziehe.⁴⁵ Bei Augustinus findet also insoweit eine Entwicklung statt, als die Aussagen zur Bedeutung des menschlichen Wollens für das ewige Heil in seinem Spätwerk – nicht zuletzt im Zuge der Begegnung mit Simplicianus – deutlich kritischer ausfallen, als dies in seinen frühen Schriften der Fall war.⁴⁶ Nahm Augustinus zwar seine Betonung der Souveränität Gottes im Spätwerk nicht als einen Bruch mit der Herausstellung der Eigenverantwortung der menschlichen Entscheidung in Bezug auf das ewige Heil wahr,⁴⁷ so konnte in Bezug auf die Gnadenlehre eine sehr unterschiedliche Augustinusrezeption stattfinden, je nachdem ob Augustinus von seinem Früh- oder Spätwerk her interpretiert wurde.⁴⁸

IV. LUTHERS FIDUZIALGLAUBE UND DAS TRIDENTINUM

Wird bei Luther die Rechtfertigung allein durch den von der Gnade geschenkten Glauben bewirkt, bleibt festzuhalten, dass er unter ‚Glauben‘ etwas anderes als seine Zeitgenossen verstand.⁴⁹

Der von Petrus Lombardus’ Sentenzen geprägten Unterscheidung zwischen *fides informis* und *fides formata*⁵⁰ stellte Luther einen ins Subjekt gewendeten Glaubensansatz entgegen,⁵¹ in dem der „Glaubensakt im Wesentlichen fiduzial,

⁴⁵ Cfr. DERS., *Retractationes*, 1,13,4-5: „*Et illud quod in parvulis dicitur originale peccatum, cum adhuc non utantur arbitrio voluntatis, non absurde vocatur etiam ‘voluntarium’, quia ex prima hominis mala voluntate contractum, factum est quodammodo haereditarium*“. Cfr. J. LÖSSL, *Einleitung*, 61.

⁴⁶ Cfr. MAYER, *Augustinus – Doctor gratiae*.

⁴⁷ Cfr. *ibidem*, 10.

⁴⁸ Cfr. I. BACKUS, *The ‘Confessionalization’ of Augustin in the Reformation and Counter-Reformation*, in K. POLLMANN (Hg.), *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*, Bd. 1, Oxford 2013, 75.

⁴⁹ Cfr. W.-F. SCHÄUFELE, *Fiducia bei Martin Luther*, in I. U. DALFERTH, S. PENG-KELLER (Hg.), *Gottvertrauen – Die ökumenische Diskussion um die fiducia*, Herder, Freiburg 2012, 163-181, 163.

⁵⁰ Cfr. PETRUS LOMBARDUS, *Sent. Lib. 3*, dist. 23, 1-5 (PL 192, 805-806): Der Lombarde greift ausgiebig auf Augustinus zurück, um die verschiedenen Weisen, in der man von *fides* sprechen kann, zu erörtern. Besonders bedeutsam ist dabei die auf Augustinus zurückgehende Unterscheidung zwischen der *fides qua creditur* und der *fides quae creditur* (Cfr. PETRUS LOMBARDUS, *Sent. Lib. 3*, dist. 23, 3 [PL 192, 295,23-28]; AUGUSTINUS, *De Trinitate* XIII, 2,5 [CCSL 50, 386]). Dazu G. BUSS, *Identität – Religion – Moderne*, Lit, Berlin 2009, 49: „Während mit *fides quae creditur* der geoffenbarte Glaubensinhalt gemeint ist, verweist *fides qua* auf den Glaubensakt, aus dem heraus sich das Nachdenken über Gott, Welt und Mensch entfaltet“. Der Glaubensakt bezeichnet dabei aber keinen von jeglicher inhaltlichen Bestimmung losgelösten aktuellen Zustand des Glaubenssubjektes, sondern meint die frei zustimmende Antwort zum – durch die Offenbarung inhaltlich bestimmten – Beziehungsangebot Gottes. Dieser Glaubensakt stellt seinerseits eine der drei theologischen Tugenden (neben der Hoffnung und der Liebe) dar. Der Sentenzenmeister verbindet die *fides* mit der *caritas* als er Mutter aller Tugenden, wobei er sich dazu auf Ambrosius beruft, ohne aber ein konkretes Werk anzugeben (Cfr. PETRUS LOMBARDUS, *Sent. Lib. 3*, dist. 23, 3 [PL 192, 295,32-35]). Dazu entwickelt er die Unterscheidung zwischen der *fides informis* und der *fides formata*. Während Erstere das Festhalten an den Glaubenswahrheiten der schlechten Christen und auch das Glaubenswissen der Dämonen umfasst (toter Glaube), so meint der geformte Glaube das nämliche Wissen, das aber durch die Liebe zur Tugend gemacht wurde (Cfr. PETRUS LOMBARDUS, *Sent. Lib. 3*, dist. 23, 4 [PL 192, 295,59-70]).

⁵¹ Cfr. M. SECKLER, *Glauben*, Glauben, IV. *Systematisch-theologisch u. theologiegeschichtlich*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl., Bd. 5, 672-685, 681: „Subjektivierung, Existentialisierung, Personalisierung des Glaubensbegriffs“. Cfr. auch W. KASPER, *Glaube und Geschichte*, Grünewald,

also als Vertrauen (*fiducia*), verstanden⁵² wird. Dieser Wende hin zum Subjektiven entsprechend, stellt er sich auch gegen die in der *Glossa ordinaria* dargelegte diachrone Glaubenskontinuität als rechtfertigende Bezugsgröße. Nicht der Glaube der Väter ist die relevante Bezugsgröße, sondern das persönliche Glauben des Einzelnen, das er „ganz als Geschehen, das wieder und wieder am Menschen durch Gottes Wort, das Evangelium geschieht“,⁵³ begreift. Durch die fiduziale Fassung des Glaubens wird die Glaubensgewissheit zum Kriterium des Glaubens.⁵⁴

Das Verhör vor Cajetan im Oktober 1518 in Augsburg war der Zeitpunkt, an dem der neue Glaubensbegriff Luthers erstmals öffentlich in Erscheinung trat. Ging es zunächst um den Ablass bzw. um den *thesaurus ecclesiae*, so wurden später auch die päpstliche Autorität und das Verhältnis von Schrift und Amt

Mainz 1970; O. H. PESCH, *Glaube als Lebensweisheit. Zum Glaubensbegriff der gegenwärtigen katholischen und evangelischen Theologie*, in: *Festschrift für Joseph Ratzinger*, Bd. 1, St. Ottilien 1987, 453-492; HAMEL, *Der junge Luther und Augustin*.

⁵² W.-F. SCHÄUFLE, *Fiducia*, 163. Cfr. WA Tr 4,461,3: „*Fides est fiducia praesentis promissionis, spes et expectatio futurae liberationis*“. Eine direkte Kritik an der Unterscheidung zwischen der *fides formativis* und der *fides informativis* findet in der Römerbriefvorlesung in Auseinandersetzung mit Nikolaus von Lyra statt. Cfr. WA 56, 172,17-173,2. Der Gegenentwurf Luthers ist ein vollkommen univoker Glaubensbegriff, ohne Unterscheidung der verschiedenen Teilaspekte. Cfr. DEMMER, *Lutherus interpres*, 175-176. Dazu P. HACKER, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther. Der Ursprung der anthropozentrischen Religion*, Nova et Vetera, Bonn 2009, 19-58: Hinsichtlich des im Menschen stattfindenden Glaubensaktes lässt sich Luthers Glaubensbegriff als reflexiv bezeichnen, insofern das Ich im Glaubensakt sich zurückbeugt auf sich selbst. Auf diese Weise wird der Glaube hier zu einem *circulus vitiosus*, zum Glauben an den eigenen Glauben. Cfr. M. SCHELER, *Das Ewige im Menschen*, Francke, Bern 1954, 241. Dementsprechend ist die Reflexion auf das eigene Ich (*pro me; pro nobis*) das Kriterium des wahren Glauben. Cfr. WA 39 I, 46, These 24: „*Igitur illud, pro Me, seu pro Nobis, si creditur, facit istam per misericordiam Dei, in Christo exhibitam [...]*“. Cfr. WA 2, 249, 5-11: „wann so jemand daran zweifelt und nit fest dafür helt, er hab einen gnedigen got, der hat ihn auch nit. wie er glaubt, so hat er, darumb so mag nihmant wissen, das er in gnaden seih und got ihm guenstig sei, dan durch den glauben: glaubt er es, so ist er selig, glaubt er es nit, so ist er verdampft. dan ein solche zuvorsicht und gut gewissen ist der rechte grund guter glaub, der gottis gnade in uns wrickt“; WA 11, 472, 16-20: „Darumb so ist es nit genug, das einer glaubt es sey gott, christus hab gelitten und der gleichen, sonnder er muß festiglichlichen glauben, das gott im zu der seligkeit ein gott sey, das christus fur in gelitten hab, gestorben, gecreutziget, auferstanden sey, das er sein sund für ihn getragen hab“. Cfr. HACKER, *Ich im Glauben*, 27. Glauben bedeutet bei Luther die sichere Annahme des Gerechtheits und des eigenen Heils. Folglich ist der reflexive Glaube die Selbstsicherung des Heils mittels eines entsprechenden Bewusstseinsaktes. Cfr. HACKER, *Ich im Glauben*, 32. D.h., Glaube ist bei Luther „nicht Glaube an ein objektives Heil oder an Den, der es schenkt, sondern unmittelbarer Glaube an das eigene Heil des Glaubenden“.

⁵³ DEMMER, *Lutherus interpres*, 176.

⁵⁴ Die Glaubensgewissheit stellt auf der theologischen Ebene eine von Gott zuteil werdende Gnade dar und ist insofern keine Tugend mehr, als er auch keine Entscheidung in Freiheit, sondern auf der theoretisch-theologischen Ebene ein Zwang ist. Auf der zeitimmanent-psychologischen Ebene jedoch bedeutet die Glaubensgewissheit, dass der Einzelne stets anzunehmen hat, dass Gott ihn genau an diesem Ort bzw. in diesem Amt haben will und genau so, wie man ist und handelt, Gott wohlgefällig ist. Cfr. WA 40 I 576, 16-30: „*Quare cum gerit magistratum in Ecclesia seu politia, certo statuere debet suum officium placere Deo. Illud autem nunquam statuere poterit, nisi habeat Spiritum sanctum. At ais: Non dubito officium placere Deo, quia est ordinatio divina, Sed de persona dubito, an illa placeat. [...] Ideo statuere certo debemus non solum officium nostrum placere Deo, sed etiam personam nostram [...]. Non quidem propter nos, sed propter Christum, quem credimus pro nobis factum esse sub legem*“.

thematisiert.⁵⁵ Schließlich traten die Glaubensgewissheit und die Rechtfertigung des Einzelnen in den Vordergrund, wie Luther selbst berichtet⁵⁶. Cajetan brachte dabei den neuen Glaubensbegriff Luthers ans Licht,⁵⁷ der in der Konsequenz nur zur Kirchenspaltung führen konnte.⁵⁸ So bildete die „Heilsgewissheit [...] den entscheidenden Streitpunkt zwischen Luther und den Vertretern der römischen Kirche“.⁵⁹ Schließlich wurde auf dem Trienter Konzil im Rechtfertigungsdekret vom 13. Januar 1547⁶⁰ der lutherische Fidualglaube,⁶¹ den die Konzilsväter „als fideistischen Ausdruck eines bloß affektiven inneren Gefühlsereignisses des glaubenden Subjekts“⁶² wahrnahmen, lehramtlich zurückgewiesen, wobei sich sprachlich auf Melanchthons Glaubensdefinition⁶³ bezogen wurde.⁶⁴

Es bleibt festzuhalten, dass das Tridentinum letztlich nur den überlieferten Glaubensbegriff bekräftigt hat.⁶⁵ Insoweit steht das Konzil auch in Übereinstimmung mit Augustinus, der ebenfalls einen objektiven Glaubensbegriff vertritt.⁶⁶ Jedoch wird man dem Anliegen von Luthers existenziellem Glaubens- und

⁵⁵ Cfr. B. LOHSE, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Luther bis zum Konkordienbuch*, in C. ANDRESEN, A. M. RITTER (Hg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Bd. 2: *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität*, 2., überarbeitete und ergänzte Aufl., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, 1-166, 24. Dazu Y. M.-D. CONGAR, *Martin Luther, sa foi, sa Réforme. Etudes de théologie historique* (Théologie et sciences religieuses Cogitatio fidei 29), Cerf, Paris 1983, 48: „Luther avait deux ennemis à abattre, la théologie scolastique, avec Aristote, Porphyre et les thomistes, le pouvoir papal exigeant l'adhésion à ses décrétales et ses canons. Ces deux ennemis, il les avait rencontrés ensemble lors de la comparaison d'octobre 1518 devant le légat Cajetan“.

⁵⁶ Cfr. WA 2, 13, 6-11: „*Obiectio altera est, quod in conclusione mea vij. [sic!] Declaranda dixi, neminem iustificari posse nisi per fidem, sic scilicet, ut necesse sit, eum certa fide credere sese iustificari et nullo modo dubitare, quod gratiam consequatur. Si enim dubitat et incertus est, iam non iustificatur, sed evomit [sic!] gratiam. Hanc theologiam novam videri putant et erroneam. Ad quod respondeo: [...]*“.

⁵⁷ Cfr. ISERLOH, *Reformation*, 58.

⁵⁸ Cfr. HACKER, *Ich im Glauben*, 53-54.

⁵⁹ O. BAYER, *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*, 3. Aufl., Mohr Siebeck, Tübingen 2007, 45-46.

⁶⁰ Cfr. DH 1520-1583.

⁶¹ Cfr. L. LIES, *Fidualglaube*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl., Bd. 3, 1276; F. J. SCHIERSE, *Fidualglaube*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. Aufl., Bd. 4, 121-123.

⁶² I. U. DALFERTH, S. PENG-KELLER, *Einleitung*, in: DIES. (Hg.), *Gottvertrauen*, 18-28, 22-23.

⁶³ Cfr. CORPUS REFORMATOUM (CR) 21,163 (Loci [1521]): „*Est itaque fides non aliud nisi fiducia misericordiae divinae promissae in Christo*“. Für Melanchthon ist die *fiducia* der ‚*cantus firmus*‘ in all seinen Schriften, Cfr. C. RICHTER, *Melanchthons fiducia – gegen die Selbstmächtigkeit des Menschen*, in I. U. DALFERTH, S. PENG-KELLER (Hg.), *Gottvertrauen*, 209-242, 211.

⁶⁴ Cfr. DH 1562: Can. 12 „*Si quis dixerit, fidem iustificantem nihil aliud esse quam fiduciam divinae misericordiae peccata remittentis propter Christum, vel eam fiduciam solam esse, qua iustificamur: anathema sit*“ [cf. *1533s]. Letzteres Bezieht sich aufc. 9. „*Contra inanem haeticorum fiduciam [...]* vana haec et ab omni pietate remota fiducia“ undc. 10. „*De acceptae iustificationis incremento*“. Cfr. auch DH 1526: c.6. „*Disponuntur autem ad ipsam iustitiam [can. 7 et 9], dum excitati divina gratia et adiuti, fidem ex auditu [cf. Rm 10,17] concipientes, libere moventur in Deum, credentes, vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt [ca. 12-14], atque illud in primis [...]*“.

⁶⁵ Cfr. SECKLER, *Glaube*, 683.

⁶⁶ Cfr. AUGUSTINUS, *Confessiones* 10, 6, 8: „*Non dubia, sed certa conscientia, Domine, amo te. Percussisti cor meum verbo tuo, et amavi te. Sed et caelum et terra et omnia, quae in eis sunt, ecce undique mihi dicunt, ut te amem [...]*“; *Ibidem* 13, 23, 33: „[...] neque de ipso libro tuo, etiam si quid ibi non lucet, quoniam summittimus ei nostrum intellectum certumque habemus etiam quod clausum est aspectibus nostris, recte veraciterque dictum esse [...]“. Cfr. auch DERS., *De Trinitate* 13, 1,3 (CCSL 50A, 383).

Rechtfertigungsverständnis nicht gerecht, wenn die *fiducia* als selbstüberschätzende Heilssicherheit in Bezug auf den eigenen Gnadenstand verstanden wurde und den Protestanten ein hochmütiges Übergehen der eigenen Schwäche vorgeworfen wurde.⁶⁷

Das Anliegen Luthers aber war es, gerade die menschliche Schwäche herauszustellen und das absolute Verwiesensein auf die Gnade Gottes zu betonen. Insofern fußt die Trienter Kritik an der Heilsgewissheit in der eigenen Präsupposition, dass der menschliche Wille – zumindest durch das sich passive Einlassen auf die Gnade – Anteil hat am Heilsgeschehen, wohingegen Luthers Heilsgewissheit in der Vorstellung der absoluten Prädestination und der Annahme, dass Gott der Alleinwirkende ist, gründet.⁶⁸ Lässt sich das gegenseitige Nicht-Verstehen somit z.T. daraus erklären, dass die Aussagen des Gegners vor dem Hintergrund der eigenen hermeneutischen Prämissen interpretiert und abgelehnt wurden, so lässt sich der Widerspruch zwischen altgläubigem und reformatorischem Rechtfertigungsverständnis und Glaubensbegriff doch nicht als reines Missverständnis auflösen, das sich aus der Unkenntnis der gegenseitigen Position erklären würde. Dafür waren zu viele Konzilsväter mit der lutherischen Rechtfertigungslehre vertraut und sympathisierten sogar mit dieser. So hatten auch verschiedene Konzilsteilnehmer, wie Reginald Pole, den erfolglosen Versuch unternommen, den lutherischen Glaubensbegriff ins Dekret einzubringen.⁶⁹

Schließlich mussten der grundsätzlich objektive Glaubensbegriff des Tridentinums, in dem der Glaube vor allem als Zustimmungsakt des Verstandes erscheint, sowie die Unterscheidung von Glaube, Hoffnung und Liebe, die auch einen ungeformten Glauben ohne Liebe ermöglicht, einen Konsens mit dem Glaubensbegriff Luthers unmöglich machen.⁷⁰

Auch der ansonsten einem Ausgleich mit den reformatorischen Anliegen nicht abgeneigte Augustinereremitengeneral Seripando⁷¹ konnte in Luthers Heilsgewissheit nur ein hochmütiges Sich-Brüsten verstehen, denn der Mensch

⁶⁷ Cfr. P. WALTER, *Zum Glaubensverständnis des Rechtfertigungsdekrets des Trienter Konzils*, in: I. U. DALFERTH, S. PENG-KELLER (Hg.), *Gottvertrauen*, 243–254, 248.253.

⁶⁸ Cfr. J. BAUR, *Einig in Sachen Rechtfertigung?: zur Prüfung des Rechtfertigungskapitels der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen: „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“*, Mohr Siebeck, Tübingen 1989, 40: „Trient und die gesamte altgläubige Theologie haben, wie auch die Antithetik von Glaube und Werk, die lutherische Unterscheidung der Relationen ‚vor Gott‘ und ‚vor der Welt‘ niemals aufgenommen und auch nie verstanden, sondern eben beides permanent ineinandergeschoben und damit – aus der Sicht der Reformation – das neue Gottesverhältnis des Christen unter die Bedingungen des alten Weltverhältnisses unter dem Gesetz gebeugt und also verdorben“.

⁶⁹ Cfr. F. J. SCHIERSE, *Das Trienter Konzil und die Frage nach der christlichen Gewissheit*, in G. SCHREIBER (Hg.), *Das Weltkonzil von Trient. Sein Werden und Wirken*. Bd. 1, Herder, Freiburg 1951, 145–167, 161. Cfr. auch MÜTEL, *Im Dienst der Einheit*, 395.

⁷⁰ Cfr. O. H. PESCH, *Die Canones des Trienter Rechtfertigungsdekretes: Wen trafen sie? Wen treffen sie heute?*, in K. LEHMANN (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, Bd. 2 (Dialog der Kirchen 5), Freiburg – Göttingen 1989, 243–282, 255.

⁷¹ Man warf Seripando eine bedenkliche Nähe zu Luther vor. Cfr. V. GROSSI, *Girolamo Seripando e la scuola agostiniana del '500*, in A. CESTARO (Hg.), *Geronimo Seripando e la Chiesa del suo tempo. Nel*

kann sich nie auf seine eigene Gerechtigkeit berufen.⁷² Entsprechend wurde die Miteinbeziehung der menschlichen Freiheitsentscheidung in das Rechtfertigungsgeschehen und in das Heilshandeln Gottes,⁷³ zum Unterscheidungsmerkmal gegenüber Luthers Konzeption.⁷⁴

V. RECHTFERTIGUNG UND ÖKUMENE

Letztlich hat das Tridentinum die Grundlagen für die weitere Entfaltung des Glaubensbegriffs auf dem Ersten und Zweiten Vatikanischen Konzil gelegt.⁷⁵ Im ökumenischen Dialog konnten schließlich deutliche Fortschritte in Bezug auf eine größere Verständigung im Glaubensbegriff erzielt werden.⁷⁶ Maßgeblich scheint für einen zu erzielenden Konsens zu sein, dass die Betonung der Objektivität der *fides quae*, wie sie in der katholischen Tradition überwiegt, und des Glaubenssubjektivismus, wie er in der protestantischen Betonung der *fiducia* vorherrscht, als sich gegenseitig bereichernde Korrektive begriffen werden.⁷⁷

Insbesondere hinsichtlich der Rechtfertigungslehre konnte mit der ‚Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre‘ vom 31. Oktober 1999 ein Meilenstein im evangelisch-katholischem Miteinander erzielt werden. So sind wir heute, „nicht mehr wie nach 1517 auf dem Weg zur Trennung, sondern auf dem Weg zur

V centenario della nascita. Atti del convegno di Salerno, 14.-16. Oktober 1994 (Thesaurus Ecclesiarum Italiae recentioris aevi XII,8), Rom 1997, 51-79.

⁷² Cfr. WALTER, *Glaubensverständnis*, 249. Cfr. auch DERS., *Die bleibende Sündigkeit*. Zur Auseinandersetzung um die Rechtfertigung Cfr. auch LANE, A. N. S., *Justification by Faith in Catholic-Protestant Dialogue*, T&T Clark, London 2006.

⁷³ D.h. Gott erlöst uns nicht ohne uns. Cfr. dazu AUGUSTINUS, *Sermo* 169,11,13 (PL 38, 923): „*Qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te, Ergo fecit nescientem, iustificat volentem*“. Ferner C. BOYER, *La dottrina dell'incarnazione nella spiritualità di S. Agostino*, in AA. VV., *Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister*. Settimana internazionale di spiritualità agostiniana (Rom 22.-24. Oktober 1956), *Analecta Augustiniana* 1959, I, 103-112, 111: „umiltà e carità, tutte e due date da Dio in noi, ma non senza di noi, l'una fondamento e l'altra compimento“.

⁷⁴ Cfr. E. STAKEMEIER, *Das Konzil von Trient über die Heilsgewißheit*, F. H. Kerle, Heidelberg 1947, 175.

⁷⁵ DV, Prooemium: „*Propterea, Conciliorum Tridentini et Vaticani I inhaerens vestigiis, [...]*“. Cfr. M. SECKLER, *Glaube*, 682-685; WALTER, *Glaubensverständnis*; KASPER, *Glaube und Geschichte*; PESCH, *Glaubensbegriff*; U. GERBER, *Katholischer Glaubensbegriff. Die Frage nach dem Glaubensbegriff in der katholischen Theologie vom I. Vatikanum bis zur Gegenwart*, G. Mohn, Gütersloh 1966.

⁷⁶ Cfr. pars pro toto W. PANNENBERG, T. SCHNEIDER (Hg.), *Verbindliches Zeugnis*, 3 Bde., Freiburg-Göttingen 1992-1998.

⁷⁷ Cfr. K. KOCH, *Geleitwort*, in I. U. DALFERTH, S. PENG-KELLER (Hg.), *Gottvertrauen*, 11-17, 15: „Vermeidet man sowohl eine intellektualistische Einschränkung des Glaubens auf eine Für-wahr-Halten von Glaubenssätzen, wozu die katholische Tradition mit ihrer starken Betonung der ‚fides quae‘ tendierte, als auch einen irrationalen Glaubenssubjektivismus, der die besondere Gefahr evangelischer Frömmigkeit mit ihrer starken Betonung der ‚fiducia‘ darstellt, [gibt es eine] [...] Aussicht auf Verständigung“. Dagegen mit wichtigen Einwänden D. LANGE (Hg.)/Göttinger Theologische Fakultät, *Überholte Verurteilungen? Die Gegensätze in der Lehre von Rechtfertigung, Abendmahl und Amt zwischen dem Konzil von Trient und der Reformation, damals und heute*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991, 26.

Einheit“. Jedoch sind wir uns „nicht einig, worin die Einheit besteht, und sind uns darum nicht einig, wohin die ökumenische Reise führen soll“.⁷⁸

Als Reisebegleiter bieten sich indessen die Kirchenväter an, als diejenigen, mit denen wir eine gemeinsame Sprache haben, insofern sie auf die gemeinsame Tradition verweisen, auf die sich die verschiedenen Konfessionen berufen, „auf die Zeit der frühen Kirche, in der gleichsam die Wasser des Glaubens noch unverfälscht in ihrer ersten Frische strömten“.⁷⁹

Insofern es im ökumenischen Gespräch vor allem darum geht, das Gemeinsame (wieder-) zu entdecken, gilt es insbesondere die gemeinsame Tradition zu leben und aus ihr zu schöpfen. Wenn wir in diesem Geist Theologie betreiben, können wir auch immer mehr lernen, die jeweilige Eigentradiation des Gesprächspartners wertzuschätzen.

ABSTRACT

Luther lebte entsprechend dem spätmittelalterlichen Zeitgeist mit dem Gefühl der persönlichen Sündhaftigkeit und der Angst vor dem strafenden Gott. Befreiung hiervon erlangte er durch Lektüre und Exegese des Römerbriefs. Von da aus entwickelte er die Lehre von der Rechtfertigung des Menschen vor Gott allein aus dem Glauben an das Erlösungswerk Jesu Christi. Maßgeblichen Einfluss auf diese reformatorische Entdeckung hatte Augustinus, besonders dessen Schrift *De spiritu et littera*. Allerdings nur insoweit, als diese seiner Rechtfertigungslehre zu entsprechen schien. Auch den dieser zugrunde liegenden Glaubensbegriff fasste Luther im Gegensatz zu Augustinus rein subjektiv (Fiduzialglaube). Dementsprechend hat Luther seine anfängliche Begeisterung für Augustinus später wieder relativiert.

Due to the late medieval spirit of time, Luther lived with a feeling of personal sinfulness and the fear from a punishing God. He found a relief from this in reading an exegesis of the “Epistle to the Romans”. Therefrom he developed his doctrine of justification of man towards God, based on faith in the salvation of Jesus Christ. Augustinus had a decisive influence on this reformatory discovery, especially his treatise “*De spiritu et littera*”. However Luther was only influenced so far, as it corresponded to his doctrine of justification. Luther, in contrast to Augustinus, defined his basic understanding of faith in a subjective way (fiducial faith). Correspondingly Luther put his initial enthusiasm for Augustinus into perspective and qualified it.

⁷⁸ KASPER, *Martin Luther*, 70.54.

⁷⁹ J. RATZINGER, *Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie*, «Theologische Quartalschrift» 148 (1968) 257.

RECENSIONI

V. BOSCH, *Santificar el mundo desde dentro. Curso de espiritualidad laical*, Bac, Madrid 2017, pp. 252.

La editorial Bac acaba de publicar este volumen, posiblemente el primer manual en absoluto de espiritualidad laical. Su autor, Vicente Bosch, lleva casi 20 años dedicado a la investigación y enseñanza de la teología espiritual y sus trabajos se han orientado preferentemente al estudio de la figura del laico. En el presente volumen ofrece una visión bastante completa de los principales desarrollos teológicos y magisteriales sobre este tema, una síntesis coherente y unitaria de la figura del laico. Lo propio sería una lectura completa del libro, lo que no quita que muchos de sus capítulos se puedan leer también de modo autónomo. Aunque la obra se encuadra en el ámbito de la teología espiritual, no faltan abundantes reflexiones provenientes de la historia, de la teología dogmática y de la pastoral. Las páginas del libro recogen además el diálogo del autor con los teólogos más representativos en esta materia, especialmente los de las áreas italiana, francesa y española.

El manual, como decíamos, posee unidad: está dividido en tres partes, una primera que ofrece una visión histórica de la figura del laico, la segunda centrada en la identificación teológica del laico, y la tercera parte, consecuencia de la anterior, que ofrece los trazos que caracterizan la espiritualidad del laico. Todo ello precedido por dos capítulos introductorios que, aunque no tratan del tema del laico, se proponen como premisas necesarias para encuadrar bien el tema del libro. El primero aclara qué se entiende en teología por espiritualidad, lo que resulta necesario para justificar en qué sentido sea posible hablar de una espiritualidad laical. El otro capítulo introductorio ofrece el marco eclesiológico en el que se mueve el libro, a saber, la eclesiología de comunión. Al autor le interesa subrayar dos puntos: la igualdad fundamental de todos los fieles que forman parte del cuerpo orgánico y unitario de la Iglesia (sacerdocio común) y la diversidad de funciones (carismas y ministerios) como factor generador de las diversas espiritualidades.

En la parte histórica se dedica amplio espacio a la edad Antigua, con la intención de recuperar el valor originario de la figura del laico, que se habría desvirtuado en los siglos sucesivos. Para ello se analiza el significado del término laico en los textos más antiguos, se describe la vida de los laicos en los primeros siglos y se estudia el sentido de la definición negativa (“laico es aquel que no es clérigo”) en los escritos patrísticos y en los documentos de los primeros sínodos y concilios. El resultado confirma la prevalencia en la Iglesia primitiva de la igualdad fundamental de todos los fieles en virtud del sacerdocio bautismal, mientras que la diversidad de los fieles es subsiguiente, aun siendo un dato esencial. En

consecuencia, señala el autor, resulta necesario superar algunas claves interpretativas -“sacerdocio-laicado”, “comunidad-ministerios”- que deforman la realidad, sustituyéndolas por el binomio “todos-algunos”, en el que queda más clara la primacía de la unidad sobre la diversidad.

Con la instauración de la paz constantiniana se pone en marcha un proceso de clericalización del laico que llega hasta nuestros días. Obviamente el libro no intenta una reconstrucción histórica de todo este proceso, más bien trata de indicar los factores que en cada periodo lo han acentuado. Inicialmente las causas serían sobre todo el fenómeno natural de la institucionalización de los carismas siguiendo el modelo jerárquico-piramidal de la sociedad civil (instauración de los “ordines”) y el auge del monacato, que siendo inicialmente un movimiento laical acabará clericalizándose y provocando la clericalización de los ministerios. El laico acaba siendo el “simple fiel” y se pasa de la distinción bipartita (clero-laico) que se mueve en la óptica de la igualdad fundamental, a la distinción tripartita (clero-religioso-laico) en la que está implícita la separación dualística Iglesia-mundo, que comporta a su vez la distinción entre los que se dedican a las cosas de Dios y los que se dedican a los asuntos seculares. Esta distinción cristaliza en el Medioevo provocando paulatinamente una posición pasiva y secundaria del laico. Efectivamente, la división en dos poderes, Iglesia y Estado, de la *societas christiana* y la consiguiente distinción estamental acentúan este esquema. El laico pasa a un segundo plano, no posee un papel específico en la Iglesia, su vida espiritual se reduce a una adaptación de la vida religiosa. No es que se imponga una visión negativa del laicado, simplemente se le ignora.

La parte dedicada a las edades Media, Moderna y Contemporánea discurre más veloz. Se señalan algunos fenómenos que contribuyeron a una mayor consideración del laicado: el auge de la ciudad y de la burguesía; el fenómeno del Humanismo cristiano que, aunque no llegó a cuajar, contribuyó a una revalorización de la dignidad de la persona, del valor de las realidades creadas y su autonomía respecto al ámbito eclesiástico; la importancia de los místicos españoles (XVI) y franceses (XVII) para la difusión de una espiritualidad profunda y realista que tanto benefició a los laicos. Ahora bien, como subraya el manual, al final prevaleció el interés doctrinal y pastoral de la Contrarreforma de acentuar el sacerdocio ministerial que había sido negado por los reformistas. Por desgracia, esta acentuación tuvo como consecuencia el olvido del sacerdocio común en los siglos sucesivos. En los siglos XIX y XX, cuando el fenómeno de la secularización llega hasta sus últimas consecuencias y el ámbito de lo religioso queda circunscrito a lo estrictamente eclesial, este proceso de marginalización del laico se exaspera. Y sin embargo es precisamente en ese momento cuando empieza a tomar cuerpo la revalorización del laicado, no sólo a nivel de reflexión teológica (Newman, Rosmini) sino sobre todo a partir de la praxis. El laicismo provoca una lenta reacción en los laicos, que empiezan a organizarse, a actuar de la mano de la jerarquía (*Rerum novarum*, Acción Católica). En el siglo XX este fermento

de renovación revitaliza la reflexión teológica en torno al laico que precede al Concilio Vaticano II, momento clave para la recuperación de una genuina espiritualidad laical.

La segunda parte del libro ofrece una definición de la identidad del laico, su fisonomía eclesiológica específica y en relación a los otros fieles de la Iglesia. Este estudio se lleva a cabo desde una perspectiva teológico-crítica en la que se analizan las posiciones de los autores más representativos y el contenido de los principales documentos del Magisterio. En primer término se nos ofrece una síntesis veloz pero completa de la teología del laicado precedente al Concilio, subrayando como ya hemos visto que la vida pastoral precedió a la reflexión. La formidable puesta en marcha de la Acción Católica y otras iniciativas en las que los laicos asumen un papel de primer orden exige una reflexión teológica: ¿cuál es su papel?, ¿en qué medida dependen de la jerarquía en la realización de su misión? El estudio de esta reflexión teológica se divide en tres periodos: hasta la II Guerra mundial (especialmente Maritain), hasta el I Congreso de apostolado seglar (*Mystici corporis*) y hasta el Concilio (especialmente Congar). A pesar de las diferencias de matices, en la vigilia del Concilio los autores concuerdan unánimemente en que la especificidad del laico no puede prescindir de la común igualdad de todos los bautizados (sacerdocio común).

El estudio de la teología del laicado en los documentos del Vaticano II es en cierto modo el epicentro del libro. La parte precedente lo prepara y los capítulos siguientes lo desarrollan. El estudio se lleva a cabo de la mano de los principales redactores de los documentos y de los comentaristas más autorizados. Después de explicar el cuadro eclesiológico en el que se mueven los textos conciliares y su carácter renovador, se estudia la noción de laico. En realidad, los documentos no ofrecen una definición del laico sino más bien una descripción fenomenológica de “las condiciones de vida o estado” en que vive. A partir de esa observación a la luz de la fe es posible decir que lo propio del laico es su peculiar relación con el mundo, su responsabilidad de estar en el mundo “tratando las cosas del mundo”. Mientras que en el sacerdote y religioso su relación con el mundo - también ellos están en el mundo - no es lo definitorio, en el laico sí que lo es. Por esta vía se logra finalmente ir más allá de la consideración simplemente negativa del laico (“no es”), individuando aquello que nos permite dar consistencia teológica al laico: su índole secular, que permite hablar de una vocación y una misión específica. Los laicos no están simplemente “colocados” en el mundo, sino que su estar en el mundo posee por designio divino un dinamismo propio. Desde esta perspectiva resulta posible delinear la figura del laico y llenarla de contenido. Los documentos conciliares lo hacen desarrollando el esquema de los *tria munera*, que se aplica al laico a partir de su configuración bautismal con Cristo Sacerdote y desde la perspectiva de la secularidad.

De gran interés y actualidad resulta la parte dedicada al estudio de la teología postconciliar. Se plantea Bosch cuáles puedan ser los motivos que han llevado a

algunas corrientes teológicas a tomar derroteros que nos alejan de las adquisiciones alcanzadas en los textos conciliares en tema de teología del laicado. No hay duda de que, en el contexto de la eclesiología de comunión, se pretendía subrayar la común igualdad y corresponsabilidad de todos los bautizados. Sin embargo, partiendo de esta intención común, algunos teólogos acaban concluyendo que no existe en realidad una especificidad del laico. Para los representantes de la “teología de los ministerios”, vinculada a la reflexión postconciliar de Congar, y la “teología del cristiano” (Colombo, Angelini), la afirmación de una consistencia teológica del laico desembocaría en el dualismo que se pretende evitar. Para ellos la “secularidad” no sería una categoría teológica sino simplemente sociológica. En este clima la *Christifideles laici* intentó ofrecer una interpretación autorizada de los textos conciliares, subrayando la naturaleza teológica del laico, en cuanto que la secularidad no sólo señala una “colocación” en el mundo, sino un modo de ver el mundo y de relacionarse con él determinado por la fe (teología de la creación y de la redención). La *Christifideles laici* basándose en el concepto de índole secular indicado por *Lumen Gentium* ofrecerá no sólo una descripción fenomenológica del laico, sino una verdadera definición teológica.

La Introducción y las dos primeras partes del libro en realidad son una prope-
dética a la Tercera parte, en la que se desarrolla específicamente la cuestión de la espiritualidad laical. Para la estructuración de esta parte no se nos ofrece una clave particular, sino que más bien se desarrollan aquellos temas que el autor ha considerado más relevantes para captar lo que caracteriza la espiritualidad de los laicos. Se parte con dos temas que tuvieron gran espacio en el Concilio y que, aun siendo materia común de la vida espiritual de todos los fieles, poseen especial resonancia en la vida de los laicos. Son la llamada universal a la santidad y la consideración teológica del mundo. También en estos dos temas el intento de fondo es desarrollar y llevar hasta sus últimas consecuencias la enseñanza conciliar, superando una perspectiva teológica y pastoral secular insuficiente. Respecto a la llamada universal a la santidad, se trata sobre todo de superar la concepción cristiana de la doble vía de la vida cristiana - santidad y salvación - que bloquearía de hecho la posibilidad de la santidad para todos los cristianos. Más que dos vías, habría que hablar de diversidad de formas de alcanzar la santidad, a partir del concepto de “estado de vida” como causa de esa variedad. Por lo que se refiere al otro tema, el concepto de mundo, el autor además de ofrecer un análisis teológico del término, nos da una importante clave de lectura con la que el Concilio habría logrado superar la inercia secular de una visión negativa o sólo sociológica de mundo: se pasa de la consideración del mundo como ámbito al mundo como tarea. Efectivamente, la teología de la creación y de la redención permiten concluir que el mundo es para el cristiano no sólo un escenario, sino una misión consistente en la instauración del Reino en este mundo, dando a toda la realidad su sentido originario y divino. En cierto modo el tema se completa con el capítulo que estudia la modalidad laical de la vida espiritual cristiana: lo específico

de la vida laical es una relación especial con el mundo, una sensibilidad que le lleva a valorar positivamente todo lo humano, hasta lo más ordinario, porque la visión está informada por una conciencia de fe de deber ordenar a Dios todas las realidades terrenas siguiendo el sentido divino que se encierra en la creación.

Para asegurar la practicidad de toda esta cuestión la teología, empujada por la experiencia espiritual, ha identificado y desarrollado una categoría en cierto modo nueva: la unidad de vida. Un capítulo del libro estudia su origen, su fundamento bíblico, la incorporación de esta categoría al Magisterio al tratar del laico. Iluminante, por ejemplo, la indicación de la validez de esta categoría para superar la insidiosa tentación dualística en la vida de los laicos, cuando se separa excesivamente la actuación en la Iglesia y en el mundo.

Los tres últimos capítulos estudian algunos de los ámbitos en los que se desarrolla la vida del laico, ámbitos por tanto de santificación y de misión apostólica. Además de subrayar la importancia específica de la presencia de cristianos en estos ámbitos, se ofrecen algunos elementos para comprender las dificultades de orden socio-cultural que encuentra hoy la vida cristiana en estos escenarios. El autor se centra en aquellos ámbitos de actuación del laico que le parecen más representativos: la cultura, la política, la economía, las ciencias, los medios de comunicación, el trabajo, la familia. Concede un mayor espacio a estos dos últimos ámbitos. Se ofrece una síntesis bastante completa de la teología del trabajo, retomando las enseñanzas de *Gaudium et spes* y *Laborem exercens*. Y como consecuencia se señalan algunos elementos de lo que el autor llama una “espiritualidad del trabajo”, que se podría resumir en tres conceptos: santificar el trabajo, santificarse en el trabajo, santificar a los demás con el trabajo. En la misma línea también es posible hablar de una “espiritualidad de la familia y de la vida conyugal” arraigada en la teología del matrimonio como vocación cristiana.

Como ya hemos dicho, el libro posee todas las características de un manual: un trabajo de síntesis fruto maduro de años de estudio y de docencia, y necesariamente también en este caso, fruto de la experiencia pastoral del autor.

A. GRANADOS

F. ESPA FECED, *El papel de la humanidad de Cristo en la causalidad de la gracia: influencia de san Agustín en santo Tomás*, Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid 2015, pp. 489.

La monografía de F. Espa Feced, defendida como tesis doctoral en la Universidad San Dámaso, bajo dirección del Prof. R. Wielockx, estudia la influencia de san Agustín en el pensamiento de santo Tomás sobre el rol de la humanidad de Cristo en la economía de la gracia.

El trabajo se divide en dos partes. Ya en la primera constatamos la aportación del volumen. Se trata de un *status quaestionis* con una importante crítica a los argumentos que los principales autores del tema han ofrecido hasta ahora. El punto de partida es un artículo de J.R. Geiselmann publicado entre los años 1926-27, según el cual el pensamiento del Doctor Angélico sobre el papel de la naturaleza humana de Cristo en la transmisión de la gracia habría evolucionado a lo largo de su carrera. De acuerdo al autor alemán, santo Tomás, en un primer momento, habría seguido lo que Geiselmann considera la “posición agustiniana”, es decir, que la humanidad de Cristo cumple sólo un papel moral o intencional, de disposición de los hombres, para recibir la gracia.

Sin embargo, a partir del *De veritate* q. 29, aparentemente, el Angélico habría cambiado de posición. El conocimiento de nuevas fuentes, sobretodo la lectura de san Juan Damasceno, le habrían conducido a una comprensión física, ciriliana, del rol del Verbo encarnado en la causalidad eficiente de la gracia. En definitiva, «según Geiselmann, se ha producido un cambio profundo en la teología del Aquinate. Frente al planteamiento neoplatónico agustiniano de iluminación-participación del que es heredero en su primera etapa -al modo de sus contemporáneos- se pasaría ahora a una eclesiología, cristología y antropología teológica de perspectiva aristotélica mediante el esquema de la causalidad y de la metafísica del acto. A través de la categoría de instrumento, recibida de Damasceno, el Doctor Común descubriría en la humanidad de Cristo una actividad nunca antes desarrollada en su pensamiento» (p. 42).

F. Espa muestra cómo esta hipótesis evolucionista es sostenida hasta hoy, con variedad de matices, por diversos autores que analiza con detalle: T. Tschipke, Y. Congar, J-P Torrell y B.-D. de La Soujeole. El último en una breve publicación del año 2008 recoge sustancialmente las ideas de Tschipke, quien a su vez es heredero de la tesis de Geiselmann. Ello refleja la actualidad de la cuestión en estudio.

En el segundo capítulo de esta primera parte el Autor procede al examen crítico de la tesis apenas expuesta. Para ello recorre el pensamiento del Doctor Angélico y así muestra lagunas e importantes silencios en los estudios de los autores antes mencionados. Particularmente, refleja la ausencia de un examen crítico de la influyente obra de Geiselmann, lo que, según F. Espa, trae consigo una interpretación del Angélico probablemente contraria a su mismo pensamiento.

Llegado a este punto, el capítulo tercero se centra en la continuidad de la doctrina de santo Tomás. Como ya dijimos, según la tesis evolucionista, es fundamental la incorporación de la causalidad instrumental en la obra del Angélico, por eso, el Autor estudia las fórmulas *instrumentum divinitatis* y *quasi instrumentum divinitatis* en el conjunto del pensamiento de santo Tomás, principalmente en el *Comentario a las Sentencias*. Pone especial atención a las referencias que el Aquinate hace a san Agustín en relación con el tema. Primero, analiza el papel de la humanidad de Cristo según aquello que en ella es común a otras rea-

lidades creadas y concluye que «Agustín es una fuente principal del pensamiento tomasiano a propósito de la exclusiva autoridad de Dios para conferir la gracia, así como la inmediatez de este acto vivificador. A la vez, sostiene de modo constante la posibilidad de colaboración de la realidad creada, que puede ser tanto en términos de disposición como de eficiencia instrumental» (p. 142). Luego expone la instrumentalidad de la naturaleza humana en cuanto unida a la Persona divina. F. Espa refleja cómo el Aquinate es consciente de la dificultad y deficiencia de la imagen del *instrumento* usada para describir los actos de la humanidad, cuya unión a la Persona del Verbo es única e inefable. Por eso, señala que en el pensamiento de santo Tomás «toda reflexión sobre el quehacer de la naturaleza humana de Cristo va precedida necesariamente por la consideración de la unión hipostática misma en virtud de la cual las acciones de la humanidad de Cristo son salvíficas, teniendo en cuenta que Tomás nunca redujo la unión a un papel meramente moral, como hemos visto en el uso concreto y específico de la humanidad *inquantum instrumentum*» (p. 163).

La segunda parte de la monografía se titula *Influencia indirecta y directa de san Agustín*. La intención del Autor es juzgar si la presencia del Doctor Africano es o no decreciente en la obra tomista en la medida en que el Angélico accede a otras fuentes patrísticas, respecto al tema en cuestión. Consta de cuatro capítulos.

El primero intenta comprender a san Agustín en sí mismo. El estudio de especialistas en este Padre de la Iglesia, como P.-M. Hombert y V.H. Drecoll, le lleva a concluir que, contrariamente a la posición de J.R. Geiselman, G. Philips e Y. Congar, la reducción de la humanidad de Cristo a un rol meramente intencional es completamente ajena al pensamiento del Padre Africano. La exposición de diversos textos agustinianos, principalmente del *De gratia Christi et peccato originali* y del *De praedestinatione sanctorum*, apoyan la tesis de F. Espa. Según san Agustín, la gracia de Cristo, gracia de unión, es la misma gracia presente en los cristianos que se difunde desde la Cabeza a todos los miembros del Cuerpo. El Padre de la Iglesia insiste que incluso la gracia que mueve a realizar el primer acto de fe es gracia de Cristo. En palabras de F. Espa: «desde el inicio de su fe, cualquier hombre llega a ser por gracia cristiano como desde el inicio aquel hombre por gracia ha sido hecho Cristo [...], de hecho, Aquel que nos ha hecho creer en Cristo, es el mismo que para nosotros ha hecho a Cristo en quien creemos» (p. 457).

El capítulo segundo trata sobre el acceso de santo Tomás a las fuentes patrísticas (Agustín, Cirilo y Juan Damasceno). Examina la hipótesis de H. Bouillard según la cual santo Tomás no habría leído directamente el *De praedestinatione sanctorum* al inicio de su carrera, sino más tarde cuando tuvo acceso a partes importantes de la obra. En realidad, la crítica de las fuentes refleja que el Angélico desde sus primeros escritos integró las enseñanzas de la obra agustiniana con la que se refuta el semipelagianismo. A continuación, a partir de una cita del *Enchiridion* 11,36 en el *Comentario a las Sentencias* y la doctrina del *De gratia Christi et peccato originali*, el Autor examina cómo el Doctor Africano influyó

en la comprensión tomista del modo en que se efectúa la unión de la naturaleza humana en la Persona divina y el papel mediador de la humanidad. Luego, estudia la acogida del *De praedestinatione sanctorum* en la *Tertia Pars* de la *Summa Theologiae*. Por último examina su acceso a san Cirilo y san Juan Damasceno. F. Espa constata la sustancial continuidad del pensamiento tomista sobre el rol de la humanidad de Cristo.

La presencia indirecta de san Agustín a través de Hugo de san Víctor y Alberto Magno es el tema del capítulo tercero. Después de ofrecer un *status quaestionis* sobre el tema, F. Espa señala que la influencia de estos dos autores, condujo a santo Tomás a subrayar la inmediatez con que Dios obra la creación y otorga la gracia del *lumen gloriae*, a diferencia de otras gracias necesariamente mediadas por la humanidad de Cristo.

Finalmente, el capítulo cuarto estudia la influencia directa de san Agustín en el pensamiento de santo Tomás a través de un análisis comparativo de algunos textos de la *Catena Aurea* con el *Comentario al evangelio según san Juan* y la *Summa Theologiae*. En la *Catena Aurea* el Aquinate cita expresamente al Doctor de la Gracia. De este modo, en palabras de F. Espa, ello facilita el acceso al original agustiniano y hace posible verificar la mayor o menor fidelidad del pensamiento tomista.

Estamos ante una investigación exhaustiva y rigurosa. Queda claro a lo largo de toda la obra, que el Autor no se limita a seguir las opiniones más difundidas sobre las diversas cuestiones sino que hace un estudio profundo en las fuentes. De este modo, en ocasiones, llega a conclusiones distintas de las de sus predecesores. Muestra de la precisión y cuidado con que el Autor lleva a cabo el trabajo es, por ejemplo, el hecho de que remite a los manuscritos del Doctor Angélico, para contrastarlos con la edición Marietti de la *Catena Aurea* y el *Comentario al evangelio según san Juan*, cuando presentan importantes diferencias, a falta de las correspondientes ediciones críticas. Por todo esto, la monografía constituye un paso adelante en el estudio del papel concreto que corresponde a la humanidad de Cristo como causa de la gracia, en el pensamiento de santo Tomás.

C. VIAL

B. ESTRADA, *Così sono nati i Vangeli*, Edusc, Roma 2016, pp. 218 (versione spagnola: B. ESTRADA, *Así nacieron los Evangelios*, Bac, Madrid 2017, pp. 194).

L'ultimo libro di Bernardo Estrada, subito tradotto in spagnolo, è interamente pervaso dal suo interesse per le tradizioni che precedono la formazione dei vangeli. Negli ultimi anni, l'autore, oltre ad aver pubblicato un articolo su questo argomento, dal titolo *La recepción cristiana de la predicación de Jesús* («Scripta Theologica» 40 (2008) 491-507), vi era tornato ancora attraverso una lunga

collaborazione all'*opera magna* che una schiera di studiosi aveva dedicato ai volumi di Papa Benedetto XVI sulla vita di Gesù (B. Estrada, *Research on Jesus in the Gospels. From Reimarus to Today*, in B. Estrada - E. Manicardi - A. Puig i Tàrrach (a cura di), *The Gospels: History and Christology. The Search of Joseph Ratzinger*, Lev, Città del Vaticano 2013, 27-80). Siamo, quindi, davanti a un tema molto caro al nostro autore, che è stato oggetto della sua attenzione da ormai lungo tempo.

Alla base delle argomentazioni del prof. Estrada vi è l'affermazione della Costituzione *Dei Verbum* n. 7 secondo cui «Cristo Signore [...] ordinò agli apostoli che l'Evangelo, prima promesso per mezzo dei profeti e da lui adempiuto e promulgato di persona venisse da loro predicato a tutti [...]. Ciò venne fedelmente eseguito, tanto dagli apostoli, i quali nella predicazione orale, con gli esempi e le istituzioni trasmisero sia ciò che avevano ricevuto dalla bocca del Cristo, vivendo con lui e guardandolo agire, sia ciò che avevano imparato dai suggerimenti dello Spirito Santo, quanto da quegli apostoli e da uomini della loro cerchia, i quali, per ispirazione dello Spirito Santo, misero per scritto il messaggio della salvezza». Queste tre tappe della composizione dei vangeli (predicazione di Gesù; predicazione degli apostoli; messa per iscritto da parte degli apostoli e uomini della loro cerchia) erano state definite, prima della *Dei Verbum*, nel n. 2 del documento della Pontificia Commissione Biblica *La verità storica dei vangeli* (21 aprile 1964), conosciuto anche con il titolo latino *Sancta Mater Ecclesia*, testo questo che Estrada raccoglie quasi per intero all'inizio del terzo capitolo. L'importanza di queste tre tappe ha nel libro un apprezzamento tale da farne la struttura portante. Infatti, dopo una breve Introduzione (pp. 9-13) e un primo capitolo dedicato al genere Vangelo (pp. 15-42), il resto dell'opera è specificamente dedicato a ciascuna di queste tappe: capitolo 2: "I detti e i fatti di Gesù" (pp. 43-87); capitolo 3: "La predicazione apostolica" (pp. 89-144); capitolo 4: "La redazione dei vangeli" (pp. 145-188). Il libro si chiude con una analisi conclusiva (189-193), una bibliografia, un indice degli autori e un altro sui passaggi biblici citati.

Il suo pregio consiste proprio nell'equilibrio con cui vengono presentati due aspetti fondamentali che in passato erano stati interpretati in modo contrapposto. Si tratta del ruolo svolto dalla comunità cristiana che aveva conservato la memoria di Gesù e quello inerente alla redazione finale dei vangeli da parte di autori concreti. Estrada è riuscito a far risaltare entrambi questi ruoli e a dare a ciascuno il giusto riconoscimento, superando così visioni mutilanti che hanno caratterizzato una parte dell'esegesi del ventesimo secolo. Si pensi, per esempio, alla storia delle forme che annovera Rudolf Bultmann come figura di spicco nell'ambito del NT. Egli riconosceva alla comunità una funzione decisiva nella composizione dei vangeli in quanto responsabile dei piccoli brani ("forme") che si collocano nel periodo più antico, alla base dei vangeli stessi, tralasciando invece il ruolo dei redattori finali. Questo modo di ricostruire portato all'estremo implicherebbe che quel che di Gesù raccontano i vangeli avrebbe avuto origine nella comunità e che,

quindi, nei vangeli si può rintracciare solo il Cristo della fede, oggetto del racconto della comunità, senza poter cogliere effettivamente il Gesù storico. Nella sua opera Estrada realizza uno studio molto acuto della storia delle forme, specialmente a pp. 92-97 e 105-110, che raccomandiamo di leggere con particolare attenzione. A pagina 93-94, per esempio, prendendo spunto dalle idee di Bauckham, l'autore si esprime così: «le società anonime postulate dalla storia delle forme non esistono; la tradizione è sempre legata agli individui: infatti coloro che per primi l'hanno trasmessa sono stati i testimoni oculari». Estrada riconosce il ruolo della comunità nel conservare la memoria di Gesù, tuttavia non a scapito del lavoro dei redattori finali dei vangeli: «La tradizione orale è personificata perché a essa si attribuiscono caratteristiche proprie, con delle tendenze che appartengono, in realtà, agli individui che la trasmettono: affermare che la tradizione orale 'tende a essere specifica' significa che i divulgatori sono delle persone concrete» (p. 120). Che l'autore del libro sappia riconoscere il valore della comunità nella trasmissione della memoria risulta evidente lungo l'intero libro, p.es. quando a p. 146 ribadisce: «L'origine dei vangeli è il kerygma [affermazione che sembrerebbe degna di Dibelius, un altro fautore della storia delle forme], la predicazione della chiesa primitiva. Infatti, lo stile di proclamazione è evidente nel testo scritto, come afferma la Cost. *Dei Verbum* sulla Divina Rivelazione: i vangeli infatti conservano "la forma di predicazione" (*formam preconii retinentes*)». Insistiamo che proprio questo riconoscimento del rapporto tra memoria collettiva (anonima) e contributo personale (redattori finali dei vangeli) è ciò che fa del contributo di Bernardo Estrada una scelta particolarmente intelligente.

L'altra caratteristica del libro, degna di essere posta in rilievo, è data dall'armonia tra il ruolo della comunità e gli evangelisti rinvenuta dall'autore nella persona di Gesù. È l'ammirazione per Gesù che collega la tradizione comunitaria previa ai vangeli e i redattori finali. Afferma Estrada: «La profonda impronta lasciata dal Maestro nella mente e nell'anima dei suoi, diede vita a una tradizione formativa e costitutiva di una comunità che - dopo la pasqua - si diffuse oltre i confini della Galilea. Ciò che attualmente possediamo del testo evangelico non è l'ultimo strato impenetrabile di una sovrapposizione di diverse edizioni letterarie avvenuta nel tempo, ma piuttosto una tradizione viva del culto e della vita cristiana, in cui si tocca con mano la memoria di Gesù che si è plasmata nel vangelo quadriforme, per usare la felice formula di sant'Ireneo» (p. 147).

Ovviamente, qualche suggerimento all'opera recensita è possibile. Nello strutturare il libro attorno alle tre tappe di formazione dei vangeli, l'autore non può evitare alcune ripetizioni: in ciascuna tappa si annuncia già qualcosa delle successive e posteriormente si rievoca ciò che già è stato spiegato prima. Per fare un esempio, a p. 76 l'autore scrive: «Si può affermare dunque che esiste un insieme di parole di Gesù dette prima della pasqua che sono state poi trasmesse dai suoi discepoli; fu, dunque, la fede in Lui la causa principale per cui furono ricordate e tramandate». La stessa idea viene ribadita a p. 136: «È probabile che gli

insegnamenti di Gesù si tramandassero già durante il suo ministero terreno. Gli apostoli li ripetevano durante gli annunci del regno di Dio perché predicavano il messaggio del Maestro e non il proprio». Forse queste ripetizioni erano difficili da evitare, ma è pur vero che così facilitano la comprensione.

Il libro tuttavia è, nel suo insieme, molto ben strutturato. Abbiamo trovato solo una piccola incongruenza riguardo al livello culturale delle prime comunità cristiane. A p. 150, Estrada concorda con Meeks, il quale, a partire dai «nomi che appaiono nel Nuovo Testamento, i viaggi, i beni e le proprietà dei cristiani descritti nella letteratura paolina, desume che essi appartenevano soprattutto al ceto medio della società urbana ellenistica». Invece alcune pagine più avanti, l'autore si esprime così: «Inizialmente, i testi si leggevano ad alta voce nelle cerimonie liturgiche e nelle catechesi poiché i cristiani, degli albori della fede, erano piuttosto illetterati». Probabilmente entrambe le affermazioni sono vere e l'una o l'altra dipendono da molti fattori: la situazione geografica della comunità, il grado di ellenizzazione, l'origine pagana o ebraica della comunità, e altri. Noi intendiamo qui evidenziare solo la complessità della questione.

Al redattore della recensione sarebbe piaciuta una più ampia riflessione sul rapporto tra la tradizione previa ai vangeli e le lettere paoline. Difatti, visto che le lettere paoline hanno preceduto nel tempo i vangeli, sarebbe stato interessante studiare se sia possibile stabilire qualche connessione tra il kerygma paolino e le tradizioni pre-evangeliche. Qualcosa si trova nel testo a proposito del kerygma paolino (pp. 39-41), ma un'analisi più ampia oltre ai normali riferimenti all'uso di *paradídômi* e *paralambánô* (1Cor 11,23; 15,3; cf. pp. 33-34), sarebbe stata stimolante. Si consideri pure questo suggerimento come un invito al prof. Estrada a scrivere un nuovo libro, dedicato all'approfondimento di tale tema. A proposito di san Paolo, ci è sembrata singolare la frase a p. 40: «Il kerygma paolino è policromatico; Paolo attesta l'esistenza di un vangelo per i circoncisi e di un altro per i non circoncisi». Infatti, seppure Paolo attesta questo divario certo non lo condivide: per lui il messaggio è unico sia per i gentili che per gli ebrei. Forse Estrada nella frase voleva più che altro sottolineare la ricchezza del messaggio paolino, aperto sia ai gentili che agli ebrei, e quindi può darsi che si tratti soltanto di una diversa percezione della frase da parte di chi legge.

Infine, il libro è ben edito, anche se non mancano i refusi. Ne segnaliamo due in particolare. A p. 128 viene trascritta scorrettamente la parola greca *autoptai* ("testimoni"), come succede anche con il pronome personale *hemín* ("a noi") a p. 182. Sono presenti anche qualche incertezza nella scelta di citare o meno la casa editrice nelle opere riportate in calce, anche se questo non è problematico per la lettura del testo. D'altronde la maggior parte di questi refusi sono stati già corretti nell'edizione spagnola che è apparsa dopo quella italiana.

Chiudiamo ricordando ciò che per noi rimane il fulcro del libro: l'armonia tra oralità e scrittura, due elementi inscindibili nella storia della composizione dei vangeli che il professore Estrada ha saputo illuminare mediante una acuta

analisi personale e un serrato dialogo critico con l'esegesi del ventesimo secolo, senza dubbio notevole sull'argomento. Bisogna essergli perciò riconoscenti per aver affrontato una questione che lo ha portato lontano, partendo dalle prime biografie ipercritiche su Gesù del diciottesimo secolo (Reimarus, Lessing; cfr. pp. 21-22), passando per la storia delle forme e lo studio della tradizione scandinava sulla tradizione orale nella prima metà del ventesimo secolo (p. 34), fino ad arrivare alle ultime analisi di Dunn, Bauckham e Kebler, tra gli altri, sulla tradizione evangelica (pp. 146-158).

E. GONZÁLEZ

F. FERNÁNDEZ LABASTIDA, *Tener fe en la razón. Una reflexión de Benedicto XVI*, Eunsa, Pamplona 2016, pp. 107.

A dispetto delle sue dimensioni ridotte –il che peraltro nell'odierna inflazione di produzione bibliografica è già da considerare un pregio– l'opera di Francisco Fernández Labastida rappresenta un contributo notevole al dibattito sulle radici della crisi della ragione nel nostro tempo, e sulla ricerca di percorsi di uscita da tale crisi. La grande dimestichezza dell'autore con la filosofia moderna e contemporanea, gli permette di indicare in modo convincente nella metamorfosi del concetto di verità una chiave di lettura per comprendere le cause dell'attuale "debolezza" della ragione di fronte al problema dell'origine e del senso della vita dell'uomo nel mondo. Come indica il sottotitolo, il ricorso –intelligente, ragionato– al pensiero del pontefice emerito Benedetto XVI, uno dei maggiori protagonisti del dibattito in questione, è lo strumento scelto dall'autore per mostrare come un nuovo e maturo incontro tra l'uomo e la verità su di sé e sul senso del proprio vivere sia possibile. Tale incontro richiede una reciproca valorizzazione della ragione e della fede. Occorre in particolare recuperare la "fede" nella capacità della ragione di conoscere il vero e il bene, come il titolo dell'opera suggestivamente (e paradossalmente) afferma. Il Cristianesimo, ben compreso, può orientare e potenziare questo processo.

Il libro è strutturato in quattro capitoli. Il primo tratteggia la situazione attuale, con speciale riferimento al panorama culturale e socio-politico del cosiddetto Occidente, con le sue luci e le sue ombre. Se la caduta dei sistemi fondati sulle ideologie totalitarie ha aperto grandi spazi di libertà, tale libertà è più sottilmente minacciata dal diffondersi di relativismo, agnosticismo e nichilismo. L'autore concentra l'attenzione sul relativismo, nella forma che esso ha assunto oggi sposandosi con la cultura inclusivista della società globale in cui viviamo. Questa, che di per sé è un'acquisizione valida, può derivare in relativismo allorché tutti i valori e le tradizioni vengono sì accolti, ma attribuendo loro una valenza puramente soggettiva, privata. Fernández Labastida nota l'influenza del relativismo nella concezione di democrazia basata esclusivamente sul consenso e sganciata

da riferimenti di valore oggettivi, nella trasformazione della religiosità, nel pensiero filosofico e in quello giuridico. Il relativismo si caratterizza in ultima analisi per la convinzione che la verità non esista o che il concetto stesso di verità sia privo di senso, mentre la pretesa di ricercarla non genererebbe altro che intolleranza, contrapposizione, violenza.

Cosa ha condotto la ragione postmoderna ad una tale presa di posizione nei confronti della verità? Nel secondo capitolo, intitolato *La trasformazione della verità*, l'autore individua le pietre miliari del percorso della modernità nel suo rapporto con la verità. Il lettore non specialista può trarre giovamento dallo stile semplice, quasi didattico, con cui l'*excursus* storico è realizzato; lo studioso di filosofia o di teologia apprezzerà particolarmente la capacità di individuare gli snodi e di mettere a fuoco le questioni fondamentali. L'evoluzione del pensiero moderno è tracciata a partire dalle sue radici nel nominalismo tardo-medievale e soprattutto dalla rivoluzione razionalista di Cartesio, con il relativo contrappeso rappresentato dall'empirismo di Locke e Hume. Fernandez Labastida nota poi come il grande tentativo kantiano di difendere gli oggetti della metafisica dallo scetticismo empirista abbia ottenuto in realtà l'effetto di rimuoverli dalla sfera della conoscenza, trasformandoli in strutture trascendentali della soggettività (pp. 41-44). Ciò crea le condizioni perché la strada verso il soggettivismo, contro le intenzioni del filosofo prussiano, risulti aperta. La verità viene dapprima ridotta ad un concetto pragmatico (pragmatismo utilitarista) e poi storicizzata: i condizionamenti culturali in cui si trova immerso l'individuo concreto (che è il vero soggetto della conoscenza, una volta rigettata la soggettività trascendentale kantiana) rendono, per W. Dilthey e per lo storicismo, la verità *filia temporis*. F. Nietzsche dà la spallata finale al progetto moderno di una ragione che cerca di stabilire la verità a partire da se stessa, in modo autoreferenziale, sganciata da ogni fondamento fuori di sé. La verità, per Nietzsche, semplicemente non esiste; non ci sono fatti ma solo interpretazioni soggettive. La sua critica mette in luce le incoerenze della ragione moderna, e in particolare come sia illusorio tentare mantenere in piedi un'etica se si nega una qualche capacità conoscitiva del reale. «Il relativismo –afferma Fernandez Labastida– non è solo epistemologico, ma anche morale, e l'uno è inseparabile dall'altro» (p. 56).

La debolezza della ragione postmoderna –così si intitola il terzo capitolo– è conseguenza della crisi del progetto moderno di una ragione "forte". La cultura postmoderna dominante è un tentativo di sostituire un concetto di ragione "forte", nel senso di capace di fondare in se stessa la verità, con una concezione "debole", quella di una ragione cosciente dei suoi limiti intrinseci (p. 60). L'autore rileva come il pensiero debole di Vattimo e il pragmatismo di Rorty siano manifestazioni di tale cultura e coincidano nel ritenere illusorio ogni tentativo di fondare la vita personale e sociale su qualche conoscenza vera circa Dio, l'uomo e il mondo. Non vi è una conoscenza oggettiva, ma solo una conoscenza che sorge dall'accordo, dal dialogo tra i membri di una comunità, secondo Rorty (p. 64).

Per Vattimo e altri esponenti del pensiero debole la “verità assoluta” non esiste e bisogna sforzarsi per accettare una coesistenza di “diverse verità”, tutte espressioni genuine dell’umano (p. 65). Fernandez Labastida mette in luce il problema di fondo di tali posizioni, al di là di aspetti condivisibili: nel pensiero debole, la disillusione per il progetto fallito della modernità, conduce ad assumere il nichilismo fino alle sue ultime conseguenze. Tale assunzione è un dato definitivo, che non ammette superamento, neppure nel tentativo di costruire nuovi valori come quelli del superuomo nietzschiano. Come fa notare l’autore, ciò significa accettare di «riconoscere semplicemente che la situazione dell’uomo postmoderno è quella di vivere tra le apparenze» (p. 70). Con parole di Spaemann, «tutto ciò che importa agli uomini, tutto ciò che è serio per loro, è illusione» (p. 71).

In precedenza, a proposito di Nietzsche, Fernandez Labastida aveva osservato che «chi prende sul serio la negazione nichilista della verità e del senso, necessariamente finisce per vivere nell’assurdo e accettandolo come tale». E aggiungeva: «Le decisioni vitali sono decisioni esistenziali che implicano tutta la persona. Per questo, per uscire dal vicolo cieco non bastano gli argomenti razionali, ma occorre prendere la decisione di *credere* che la realtà ha un senso che possiamo conoscere con la nostra ragione...» (p. 59). Così, ci sembra, egli mette in luce che la persona intera, non solo la sua ragione, è coinvolta nella ricerca della verità e del senso. E che l’atto con cui l’uomo si pone in relazione con la realtà richiede anche una decisione: una decisione di apertura della propria ragione nei confronti di ciò che è al di fuori di sé. Qui si chiarisce il provocatorio titolo del saggio: “aver fede nella ragione”. Non si tratta evidentemente della fede in senso teologale, ma di fiducia nella capacità conoscitiva dell’uomo. Una fiducia che richiede decisione e umiltà.

Il quarto capitolo, impiegando ampiamente le riflessioni di Benedetto XVI, motiva tale fiducia e mostra come essa sia connaturale all’atteggiamento cristiano e in armonia con l’essenza della rivelazione. L’annuncio cristiano infatti non è una conquista del pensiero, ma testimonianza di un fatto, l’incarnazione, che «in se stesso, è *Logos* –presenza della Ragione eterna nella nostra carne. *Verbum caro factum est* (Gv 1,14): proprio così nel fatto ora vi è il *Logos*... Il fatto è ragionevole» (p. 94). In queste parole di Benedetto XVI si può leggere una risposta all’affermazione nietzschiana che i fatti non esistono: i fatti, il mondo, l’uomo, possono essere conosciuti dalla ragione umana perché la realtà è razionale, in quanto fondata sulla Ragione divina. Fernandez Labastida mette in luce la circolarità esistente tra ragione e fede cristiana e suggerisce le giuste correzioni all’idea di ragione da un lato e di fede dall’altro, affinché il dialogo tra esse sia possibile e proficuo. Evitando da una parte il relativismo (ragione “debole” accompagnata a fede “debole”) che spegne nell’uomo l’anelito alla verità e snatura il cristianesimo, e dall’altra il fideismo fanatico (ragione “debole” e fede “forte”), l’autore indica nell’acquisizione di una ragione “solida” unita ad una fede anch’essa “solida”, la via di uscita dallo smarrimento della cultura postmoderna. Una ragione

“solida” è quella capace di riconoscere nel reale le dimensioni metafisica, etica e religiosa e di aprirsi ad esse; capace cioè di superare la dimensione empirica e di porsi le questioni fondamentali per l’uomo. In realtà, solo la comune ricerca della verità permette al dialogo tra gli uomini di rimanere aperto e onesto. Una fede “solida” è quella capace di assentire a ciò che Dio rivela, riconoscendo al tempo stesso che per comprendere i contenuti rivelati e aderirvi, essa ha bisogno della ragione. Ragione e fede devono andare insieme e purificarsi a vicenda. L’auspicio dell’autore, che fa proprie le parole di Benedetto XVI, è che ciò si realizzi, affinché risulti «di nuovo possibile allargare gli spazi della nostra razionalità, riaprirli alle grandi questioni del vero e del bene, coniugare tra loro la teologia, la filosofia e le scienze, nel pieno rispetto dei loro metodi propri e della loro reciproca autonomia, ma anche nella consapevolezza dell’intrinseca unità che le tiene insieme» (p. 99).

In questo compito affascinante e arduo che si prospetta a noi oggi, è necessario da un lato mettere a fuoco i vincoli che impediscono alla ragione umana di esplicitare le sue potenzialità, e dall’altro indicare, anzitutto a livello metodologico, il modo di rilanciare la ragione stessa e la cultura del nostro tempo. L’apporto di quest’opera di Fernandez Labastida sta, a parere di chi scrive, nella capacità con cui riesce ad indicare entrambe le cose, grazie ad una riflessione lucida e sapiente.

M. VANZINI

J. GRANADOS, S. KAMPOWSKI, J.J. PÉREZ-SOBA, *Amoris laetitia. Accompagnare, discernere, integrare. Vademecum per una nuova pastorale familiare*, Cantagalli, Siena 2016, pp. 174.

Di solito consultiamo un *vademecum* quando cerchiamo regole pratiche di comportamento, e quindi risposte fruibili e concrete. Infatti, gli autori di questo *vademecum* si rivolgono prevalentemente agli operatori in ambito di pastorale familiare: partendo dalle indicazioni di *Amoris laetitia*, si vuole proporre un «modello di pastorale plausibile» (p. 17), pratico, concreto. Ma la questione si complica dal momento che il documento pontificio in questione è diventato un caso ecclesiale, oggetto di svariate e a volte polemiche interpretazioni teologiche e pastorali, che il *vademecum* doveva in qualche modo affrontare. Di conseguenza, ne è risultato un libro che vuole essere pratico, ma che necessariamente dedica molto spazio alle complesse questioni teologiche in gioco. L’operazione non è facile poiché da una parte le interpretazioni teologiche richiedono tempo e serenità, e un *vademecum* non è il luogo più adeguato per farlo. Ma d’altra parte la prassi non può aspettare, esige risposte immediate. Il libro è condizionato da queste due esigenze, e quindi senza essere un’opera di teologia speculativa, è senz’altro più di un *vademecum* pastorale. Gli autori del libro, docenti ordinari

del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II di Roma, riescono nell'intento, offrendo un'opera che dà delle risposte alle attuali questioni teologico-pastorali sul matrimonio e la famiglia.

Qual è l'ambito tematico del libro? Dal momento che il titolo riporta il trionio "accompagnare, discernere, integrare", tratto dal capitolo ottavo di *Amoris laetitia*, sembrerebbe che l'argomento principale del libro sia la questione delle "situazioni irregolari". In realtà l'opera prende in considerazione tutte le tematiche di pastorale familiare toccate nell'esortazione apostolica. Il citato trinomio indica piuttosto la chiave di lettura o l'impostazione di fondo richiesta dalla pastorale familiare nell'attuale frangente storico. Inoltre esso determina anche la strutturazione del libro, diviso appunto in tre capitoli, preceduti da una lunga introduzione. Offriamo di seguito brevissimi spunti sul contenuto di queste quattro parti.

L'introduzione ci offre le due chiavi interpretative su cui poggia l'impianto della pastorale familiare proposto dagli autori. La prima chiave, di carattere prevalentemente teologico-dottrinale, è la necessità di partire da un'adeguata teologia dell'amore. Ovviamente il libro non la sviluppa, semplicemente accenna all'importanza di orientare tutta l'azione pastorale a partire dai tratti specifici dell'"amore vero" che ci è stato rivelato in Cristo. Di conseguenza, ad esempio, la pastorale familiare si svilupperà come una "pastorale del vincolo", dove il vincolo verrà visto non come un legame giuridico da subire, ma piuttosto come un dono di amore. L'amore cristiano, "l'amore vero", sarebbe come il criterio di fondo che illumina tutta la pastorale familiare: la preparazione al matrimonio, il tema dell'educazione, le relazioni all'interno della famiglia, le situazioni di crisi, la trasmissione della vita, sono tutte questioni che acquistano una collocazione adeguata a partire dalla comprensione del senso cristiano dell'amore. Il problema è che questa prospettiva non incide sulla pastorale, non perché venga respinta la dottrina di Cristo sull'amore, ma perché, a causa dell'ipertrofia emotiva della nostra cultura, si è distorto il senso genuino delle esigenze cristiane in tutto ciò che ha a che vedere con l'amore. In pratica, quando il soggetto emotivo si trova di fronte agli inevitabili problemi della vita di coppia, fa molta fatica a capire il senso della proposta cristiana e tutto diventa estremamente problematico, perché in fondo si è identificato l'amore con il "sentirsi bene". Perciò, come segnala *Amoris laetitia*, il primo presupposto della pastorale familiare sarebbe un'educazione all'amore, all'"amore vero", che comincia nella fanciullezza.

Il secondo criterio consiste nella comprensione della pastorale familiare come un processo, scandito secondo le tre parole chiave: accompagnare, discernere e integrare. Il libro vuole superare una pastorale che prende solo in considerazione alcuni momenti puntuali della vita familiare - la preparazione al matrimonio, le crisi. La pastorale familiare dovrebbe essere invece la bussola che orienta tutta la progettazione pastorale. Essa mette in moto un processo che "accompagna" tutta la vita della persona, senza mai lasciarla sola, in modo tale che diventi una continua opera di formazione e di educazione all'amore nelle diverse circostan-

ze della vita. Questo processo è inoltre una continua opera di “discernimento”, orientata a cogliere gradualmente le esigenze dell’amore nella propria vita (legge della gradualità). L’“integrazione” alla comunione ecclesiale - e quindi alla comunione con Dio - sarebbe infine l’orizzonte di tutto il processo. Proprio per questo motivo, gli autori preferiscono far precedere il capitolo della “integrazione” a quello del “discernimento”: infatti, se l’integrazione ci segnala il fine di tutto il processo, è conveniente identificare bene questa meta per poter poi discernere i mezzi per raggiungerla.

Il primo capitolo propone alcuni accorgimenti per un “accompagnamento” pastorale. Ma più importante ancora è far capire il senso e l’urgenza dell’accompagnare stesso. Il problema di fondo è che l’uomo postmoderno - il soggetto pragmatico - ha assunto i propri desideri come un assoluto e ciò lo ha fatto naufragare. Molte persone falliscono nella loro vita affettiva e quindi nella loro esistenza, rimanendo ferite e troppo sole per affrontare il proprio destino. L’opera di accompagnamento della pastorale familiare è l’azione del buon samaritano che si trova lungo la strada dell’umanità ferita: un’opera paziente che richiede tempo e che non ha niente a che vedere con la pastorale di “soluzioni rapide” richiesta spesso dalla mentalità *pragmatistica*. È necessario capire che la pastorale familiare deve mettere in atto un’opera che comporta vicinanza, amicizia, accoglienza e comprensione, da parte del sacerdote, del laico e di tutti i cristiani. La pastorale familiare educa all’amore un soggetto ferito, o comunque un soggetto inserito in un contesto che lo distoglie dal vero amore, e come spiegano gli autori del libro, ciò comporta un’opera di accompagnamento che oggi più che mai dura tutta la vita. A questo punto nemmeno basta ripetere la dottrina: accompagnare è piuttosto guarire il cuore ferito con il balsamo dell’amore vero, una operazione che punta simultaneamente alla testa e al cuore, alla dottrina sul vero senso dell’amore e all’educazione del desiderio. Una volta chiarita questa premessa, il libro segnala alcuni dei momenti di questo accompagnamento: l’educazione all’amore in famiglia, il fidanzamento, la preparazione al matrimonio che va molto al di là della semplice “preparazione immediata”, i momenti per una formazione affettivo-sessuale, l’accompagnamento nel difficile passaggio alla vita matrimoniale e ovviamente i diversi momenti di crisi matrimoniale.

Il secondo capitolo chiarisce il modo in cui la pastorale debba “integrare”. Si tratta innanzitutto di indicare qual è la meta a cui tende l’accompagnamento pastorale. E la meta è la comunione con Cristo. Siccome il problema riguarda soprattutto le “situazioni irregolari”, questo capitolo - e anche il terzo - si concentrano quasi esclusivamente sui problemi pastorali generati da queste situazioni. Secondo gli autori, la difficoltà di integrare nasce da una povera comprensione del mistero della comunione con Cristo: la comunione non è solo una questione interna e soggettiva, ma possiede una dimensione anche esterna e oggettiva, in quanto determinata dall’incarnazione e quindi dalla struttura sacramentale della redenzione. In altre parole, la comunione con Cristo viene costruita da relazioni

interne ed esterne, è comunione ecclesiale. Il traguardo della pastorale familiare passa necessariamente attraverso i vincoli oggettivi generati dai sacramenti, specialmente l'indissolubilità del matrimonio, con tutte le sue implicanze soggettive ma anche oggettive. Ed è proprio questa esteriorità della comunione ciò che fa oggi problema a tanti, generando anche interpretazioni molto problematiche dell'*Amoris laetitia*. Una percezione privatistica dell'amore e una visione troppo intimista e soggettiva del cristianesimo fanno molta fatica a capire che l'indissolubilità del vincolo matrimoniale, oltre che un grande dono di Dio, è una realtà oggettiva, un vincolo che non si distrugge solo per il fatto che soggettivamente non si percepisce più l'amore. Per tale motivo, questo capitolo risulta prevalentemente di taglio dottrinale: è un grande sforzo per integrare le due dimensioni oggettiva e soggettiva del matrimonio in un contesto in cui l'aspetto soggettivo è sovradimensionato.

Anche il terzo capitolo dedicato all'azione di "discernere" si occupa prevalentemente delle "situazioni irregolari". Anche se il tema non può essere ridotto alla possibilità o meno di ammettere ai sacramenti le persone che si trovano in quelle situazioni, non c'è dubbio che un chiarimento su questo punto permette di capire le restanti problematiche. Per gli autori, il discernimento non riguarda lo "stato di grazia" della persona, sul quale non è possibile stabilire un giudizio definitivo su questa terra. Per loro, il discernimento dovrebbe attenersi allo "stato di vita", in quanto realtà oggettiva e pubblica, e quindi misurabile. La proposta si aggancia alla dottrina tradizionale che distingue fra i peccati occulti e manifesti, come elemento per discernere sull'ammissione alla comunione eucaristica: i peccati manifesti offrono un elemento pubblico e oggettivo sullo "stato di vita" e quindi permettono di stabilire la possibilità di ammissione alla comunione. Dopo una considerazione critica di altre interpretazioni di *Amoris laetitia* formulate recentemente, gli autori propongono tre passi per veicolare il discernimento. In primo luogo, fermo restando che il vincolo rimane, bisogna cercare la riconciliazione. Se ciò non fosse possibile, il secondo passo sarebbe l'abbandono della relazione extraconiugale, manifestazione pubblica di peccato manifesto. E infine, nel caso in cui gli altri due passi non possano arrivare a conclusione, bisognerà manifestare la decisione di astenersi dai rapporti coniugali. Al riguardo si offrono alcuni suggerimenti pastorali, conosciuti ma non per questo meno importanti.

A modo di conclusione vogliamo segnalare che l'intento degli autori è quello di tradurre la pastorale familiare di *Amoris laetitia* in un cammino unitario e adatto al contesto socio-storico in cui ci troviamo. Si tratta di un cammino di ispirazione catecumenale, non però diviso in tappe rigide poiché il processo si dovrebbe poter adattare alle svariatissime circostanze in cui si trovano i cristiani. Comunque un cammino di conversione e di crescita progressiva che possa portare i cristiani e le famiglie alla piena incorporazione a Cristo.

A. GRANADOS

A. LAMERI, *Alla ricerca del fondamento teologico della partecipazione attiva alla liturgia. Il dibattito nella commissione liturgica preparatoria del Concilio Vaticano II*, Clv-Edizioni liturgiche, Roma 2016, pp. 142.

Dopo avere partecipato alla Messa solenne di apertura del Concilio, Yves-Marie Congar annotò alcune impressioni personali sul suo *Diario del Concilio*. Scrisse allora quasi con disagio: «il movimento liturgico non è arrivato nella Curia Romana». Il rinnovamento liturgico contemporaneo si era dato molto da fare nei decenni precedenti per stimolare la partecipazione dei fedeli alla liturgia, ma questa nuova sensibilità si notava ancora poco, complessivamente, nelle varie forme liturgiche. La svolta tipicamente moderna verso la soggettività, che aveva dato vita al movimento liturgico a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, ebbe un suo primo e notissimo eco in ambito magisteriale nel *motu proprio* di Pio X, *Tra le sollecitudini* (1903). In esso papa Sarto scrisse: «la prima e indispensabile fonte» da cui i fedeli attingono lo spirito cristiano è «la partecipazione attiva ai sacrosanti Misteri e alla preghiera pubblica e solenne della Chiesa».

Il libro del professor Angelo Lameri costituisce un nuovo contributo nell'ambito del percorso di ricerca dell'autore sul lavoro della Commissione preparatoria sulla Liturgia del Concilio Vaticano II, che ha avuto come frutto il corposo volume pubblicato pochi anni fa: *La Pontificia Commissio de sacra liturgia praeparatoria Concilii Vaticani II: documenti, testi, verbali* (Bibliotheca "Ephemerides liturgicae", Subsidia, 168, Clv-Edizioni liturgiche, Roma 2013, pp. 882). I documenti riportati nel nuovo volume provengono dal fondo sul Concilio Vaticano II dell'Archivio Segreto Vaticano, da pochi anni accessibile ai ricercatori.

Il libro contiene un saggio introduttivo (pp. 9-54) e una lunga parte documentale (pp. 59-134). Quest'ultima a sua volta è suddivisa in tre parti: i documenti della sottocommissione IX della Preparatoria conciliare, sulla partecipazione dei fedeli (pp. 59-62); le lettere riguardanti le consultazioni esterne della suddetta sottocommissione (pp. 62-65) - compreso un carteggio tra Karl Rahner e Annibale Bugnini - e le relazioni e i contributi degli esperti (pp. 65-133): Giulio Bevilacqua, Pierre Jounel, Aimon-Marie Roguet e lo stesso Rahner. Il volume offre anche una bibliografia e un indice dei nomi e degli autori (pp. 135-140).

La questione della partecipazione attiva alla liturgia costituisce «uno dei cardini pastorali della Costituzione liturgica conciliare, la ragione e il criterio fondamentali della riforma che ne è seguita» (p. 5). Fu trattata nella sottocommissione che studiò la *quaestio* VIII (successivamente IX) della Preparatoria conciliare. Il saggio introduttivo cerca di incorniciare storicamente il dibattito conciliare attorno a tale questione, specificata nei lavori del pre-Concilio intorno a due ambiti: la ricerca dei suoi fondamenti teologici e le possibili attuazioni pastorali (cfr. p. 9).

Si trattò infatti di una delle questioni più disputate di questa Commissione - *acrior disputatio exorta est*, disse allora l'abate Cannizzaro, relatore della sottocommissione -, al punto che si chiese, da una parte, alla Commissione teologica

del Concilio l'erezione di un gruppo di studio misto per trattare l'argomento (cfr. pp. 15-16 e 61-62), dall'altra, si chiesero i pareri di alcuni teologi non consultori del Concilio (cfr. pp. 29-32), come Aimon-Marie Roguet e Karl Rahner. Quest'ultimo inviò una lunga e articolata relazione (pp. 99-134) riguardante la natura della preghiera "in nome della Chiesa". Per Rahner «ogni preghiera del cristiano attinge il proprio valore dalla grazia increata, dallo Spirito che prega in noi e divinizza la preghiera. L'assetto liturgico fa semplicemente sì che i cristiani abbiano la certezza, siano più sicuri, che questa preghiera per la sua oggettività risulti effettivamente gradita a Dio» (p. 32).

Mentre sulle questioni più specificamente teologiche, riguardanti la natura della partecipazione attiva, non si trovò un vero consenso, sul piano delle esigenze pratiche improrogabili si verificò invece una sostanziale convergenza. Tra queste, l'uso della lingua volgare nella celebrazione fu la più commentata, e forse la più paradigmatica. Non fu però l'unica. Vanno menzionate anche (cfr. pp. 65-93) la necessità della catechesi liturgica; la centralità dell'altare; l'omelia (essenziale per G. Bevilacqua); l'intelligibilità dei segni, specialmente dell'assemblea santa (imprescindibile per P. Jounel).

Nel testo finale, esaminato dalla plenaria della Commissione Preparatoria di *Sacrosanctum Concilium* il 20 e 21 aprile del 1961 (cfr. pp. 32-42), la partecipazione attiva fu l'argomento trasversale più importante: in modo o nell'altro tocca tutti gli ambiti di studio delle diverse sottocommissioni che prepararono la bozza presentata ai Padri conciliari (cfr. pp. 42-49). La semplificazione dei riti e, in generale, di tutti gli elementi formali del culto, costituiva ugualmente una irrinunciabile premessa per tale partecipazione (cfr. pp. 40-41).

A partire dal paziente lavoro di analisi del materiale di archivio, cercando di cogliere la *mens* dei redattori della bozza della costituzione liturgica, il prof. Lameri sintetizza tre importanti caratteristiche riguardanti la partecipazione attiva: la necessità di quest'ultima a partire dalla natura stessa della liturgia, come azione di tutti i battezzati quali soggetti della celebrazione uniti a Cristo; l'ascolto della Parola di Dio come elemento imprescindibile e, infine, la consapevolezza di come l'intera assemblea liturgica - quale segno della Chiesa - sia "liturgia", cioè di come essa venga tutt'intera coinvolta nell'azione di culto (pp. 49-54).

Ci troviamo davanti ad un lavoro imprescindibile per la ricerca scientifica sul Vaticano II e la Riforma liturgica: a più di cinquant'anni dalla fine del Concilio, molto del lavoro delle Commissioni conciliari - prima e durante l'assise ecumenica - rimane ancora sconosciuto. Il libro è un complemento ideale al volume precedente dello stesso autore sulla documentazione della Preparatoria conciliare. L'aver riportato una documentazione inedita relativa a questo periodo, specialmente i *vota* di Bevilacqua, Jounel, Roguet e Rahner, costituisce il pregio maggiore del volume. Il saggio introduttivo offre al lettore, con semplicità e chiarezza, un adeguato inquadramento ad ognuno dei documenti successivi.

Il volume è rivolto a specialisti impegnati nella ricerca in teologia e in storia della liturgia. Più della metà del libro contiene documenti scritti in lingua originale (per la grande maggioranza in latino, francese e tedesco). Le citazioni nelle diverse lingue, nel saggio introduttivo, sono parimenti numerose. Queste caratteristiche rendono il testo di difficile accesso ad un pubblico non specializzato.

Ci auguriamo che la serie di contributi del professor Lameri attorno ai documenti di archivio riguardanti il Vaticano II e la liturgia continui con ulteriori ricerche monografiche su altri aspetti del rinnovamento liturgico. Trattandosi di un argomento essenziale per la comprensione della Riforma conciliare, riteniamo che questo testo potrebbe diventare, con i necessari aggiustamenti e la traduzione dei testi più significativi, un'ulteriore pubblicazione rivolta ad un pubblico più ampio. In tal modo si potrebbe eliminare la "separazione" - parafrasando la nota espressione del Beato Rosmini in *Delle cinque piaghe della santa Chiesa* (1848) - tra questa ricerca e il popolo cristiano, dovuta alla questione della lingua. Si potrà così agevolare la "partecipazione attiva" di più persone ai contenuti di questo studio.

F. LÓPEZ ARIAS

G. MOIOLI, *La teologia spirituale* (Opera omnia, 1), a cura di C. STERCAL, Centro Ambrosiano, Milano 2014, pp. 302

I professori della Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale Dora Castenetto – curatrice degli scritti e dell'Archivio di Giovanni Moioli – e Claudio Stercal – ordinario di teologia spirituale – iniziano con questo volume la pubblicazione dell'*Opera omnia* del teologo brianzolo, a trent'anni dalla sua prematura scomparsa. Il piano dell'opera evidenzia l'ampio campo d'interesse teologico delle riflessioni di Giovanni Moioli, formatore e maestro nel Seminario Arcivescovile di Milano e nella nascente Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale. La spiritualità (l'epistemologia, la "figura" del cristiano, la santità e le varie forme di vita cristiana), la cristologia, i sacramenti e l'escatologia costituiscono il contenuto principale dei quattordici volumi previsti (più uno di indici) dell'opera, di cui ne sono già stati pubblicati quattro. La contemporanea docenza in teologia dogmatica e spirituale portò a Moioli a proporre un forte orientamento cristocentrico dell'intera teologia e a promuovere una riflessione metodologica sulla teologia spirituale quale insegnamento autenticamente teologico della vita spirituale.

In questo senso, era più che opportuno iniziare la pubblicazione dell'*Opera omnia* di Moioli con un volume che raccogliesse i diversi contributi – undici, per l'esattezza – in cui l'autore si occupa, nell'arco della sua attività accademica (1963-1984), dell'identità e del metodo della teologia spirituale. La raccolta – che comprende articoli di riviste e voci di dizionari – si presenta in ordine cronologico perché, come segnala Claudio Stercal nell'Introduzione «leggerli in suc-

cessione offre la possibilità di coglierne più facilmente gli elementi di continuità e le linee di sviluppo» (p. 11). Il curatore del volume facilita la lettura dei testi proponendo in ipotesi – ampiamente condivisibile – le linee fondamentali delle riflessioni di Moioli sulla teologia spirituale. Si segnala come punto di partenza la natura teologica della disciplina: infatti, i problemi introduttivi fondamentali di un trattato di teologia spirituale «si riconducono da un lato a legittimare la sua pretesa alla qualifica di *vera scienza teologica*; dall'altro, a definire il suo oggetto specifico, per cui possa presentarsi come scienza teologica *distinta*» (p. 29). Il seguente passo nello sviluppo del pensiero di Moioli sulla teologia spirituale è, secondo Stercal, una forte presa di posizione a favore del carattere spirituale dell'intera teologia: «In linea di principio, la teologia come tale – in quanto riflessione sulla fede ed all'interno della fede – non può non essere “spirituale”: e se, storicamente, essa non è sempre stata in grado di realizzarsi così, ciò è imputabile ad una infedeltà della teologia a se stessa» (p. 89). Per Moioli, non basta inserire una nuova disciplina nel quadro degli studi teologici, ma dovrebbe essere la teologia stessa ad assolvere il compito di comprendere ed esprimere l'esperienza cristiana, cioè, a dare ragione della tensione esistente tra le due dimensioni della fede cristiana: il dato della fede (*fides quae*) e la sua “appropriazione” (*fides qua*). L'una richiama necessariamente l'altra e, pertanto, l'intera teologia dovrebbe assumersi il compito di comprendere l'esperienza e lo spirituale. In questo modo Moioli sta compiendo un altro passo nella sua riflessione, proponendo la teologia spirituale come sintesi finale dell'intera operazione teologica. La teologia spirituale assolverebbe il compito della teologia di dare ragione del “vissuto”, di rimanere aperta alla comprensione dell'oggettività cristiana “appropriata”: «[La riflessione teologica] fa dell'esperienza il tema o, forse meglio, il punto di vista sintetico della teologia, [e questo] permette certo di vedere *dall'interno* il carattere teologico di un'impresa come quella che la cosiddetta “teologia spirituale” andava considerando come proprio compito teologicamente legittimo. [...] Potrà la teologia non considerare ciò che intendeva essere la “teologia spirituale”, come il proprio momento sintetico?» (pp. 245-246). Il percorso si conclude con la proposta di una rinnovata teologia della fede in cui si distinguono due momenti del “comprendere”: «quello della teologia *de fide* in generale e quello – più direttamente fenomenologico nella sua esecuzione – della teologia della spiritualità o del vissuto di fede. Momenti distinti di un'unica comprensione totale della medesima realtà» (p. 293). Nel linguaggio di Moioli, la teologia spirituale si colloca, pertanto, quale momento sintetico dell'operazione teologica che analizza il «darsi delle esperienze personali credenti, *nella storia*, del credere cristiano» (p. 24).

Stercal riconosce che il progetto teologico di Giovanni Moioli è rimasto incompiuto a causa della sua morte prematura, ma è pur vero che il nostro autore «ha proposto intuizioni innovative e geniali su temi centrali della fede cristiana; ha messo in esercizio un metodo e uno stile di riflessione teologica di particolare intensità e profondità» (p. 25). Benvenuta sia, pertanto, la pubblicazione di

questa *Opera omnia*, che certamente costituisce un importante contributo per il mondo accademico e un bel regalo per quanti hanno avuto la fortuna di ascoltare un maestro che, come rileva Stercal, ha fondato il suo esercizio teologico su tre fondamentali pilastri: attenzione all'esperienza e alla storia, centralità del riferimento a Gesù Cristo e coinvolgimento personale (cfr. p. 27).

V. BOSCH

G. MOIOLI, *Cristologia. Proposta sistematica*, (*Opera omnia*, 11), a cura di C. STERCAL, D. CASTENETTO, Centro Ambrosiano, Milano 2015, pp. 416.

La terza edizione della *Cristologia* di don Giovanni Moioli vede la luce nel contesto della pubblicazione dell'*Opera Omnia* del teologo lombardo. La prima edizione di questa *Cristologia* era uscita nel 1978 nella forma "Pro manuscripto", allo scopo di corredare l'insegnamento che l'illustre professore svolgeva alla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale. Dopo la prematura scomparsa dell'Autore nel 1984, l'opera era stata riproposta dalla collana *Lectio* (Glossa 1989) per fornire un modello di manuale nell'ambito dell'insegnamento teologico istituzionale. Si trattava allora di offrire agli studenti un manuale che non solo raccogliesse pienamente le istanze epistemologiche proposte dal Concilio Vaticano II per le trattazioni teologiche, ma che fosse anche in grado di insegnare a pensare la fede con rigore e creatività. E, infatti, l'opera di don Moioli formò per anni intere generazioni di giovani teologi. Con il progetto intrapreso dal Centro Ambrosiano di pubblicare l'*Opera Omnia* del teologo della scuola di Milano non poteva mancare il volume dedicato alla *Cristologia*, che, assieme alle opere sull'Eucaristia e sull'Escatologia, corona la sua produzione teologica.

La nuova edizione della *Cristologia* si presenta, come già quella precedente, con una pregevole introduzione di Franco Giulio Brambilla, noto teologo e attuale vescovo di Novara. Per l'occasione, egli ha riscritto l'introduzione all'opera e ha aggiunto una sezione finale allo scopo di inquadrare l'opera di d. Moioli nel rinnovato contesto teologico dell'ultimo trentennio.

Non sarebbe appropriato commentare qui una *cristologia* che annovera da tempo recensioni dettagliate e profonde. La stessa introduzione di Mons. Brambilla è ottima per conoscere le istanze di fondo e le articolazioni dell'opera che presentiamo. Ci limitiamo perciò a brevi accenni descrittivi che possano aiutare gli eventuali lettori a entrare nell'universo di pensiero del teologo lombardo.

Ciò che sta a cuore all'Autore è determinare la "domanda cristologica" di fondo e fondare la sua *cristologia* a partire da essa. Ci si interroga sul "principio unificante" che struttura il discorso su Gesù Cristo, e si colloca la domanda in un quadro di riferimento preciso, in un contesto caratterizzato da una doppia criticità: da una parte nei confronti delle questioni poste alla *cristologia* dal pensiero

illuminista (il rapporto tra il Gesù della storia e il Cristo della fede, tra cristologia “funzionale” e “ontologica”, tra cristologia “dal basso” e “dall’alto”, tra cristocentrismo e teocentrismo) e, dall’altra, nei confronti della trattazione classica, del manuale preconciare che, a giudizio dell’Autore, dava a quel pensiero una risposta troppo apologetica (controversistica e dogmatica) e disarmonica. Per superare le difficoltà di entrambe le parti, l’Autore propone una cristologia della “singolarità”, vale a dire, l’idea che la singolarità storica di Gesù contenga la ragione dell’universale validità di Lui. La storia concreta di Gesù, intesa come evento di grazia e di libertà umana contiene in se stessa, al suo interno, la ragione della sua normatività e assolutezza, perché mette in luce l’impossibilità di ridurre Gesù a ciò che è puramente umano. Perciò, dall’analisi criticamente sviluppata dell’elemento storico e umano si può e si deve cogliere un’eccedenza, che non è un mero rimando al divino, ma una vera e propria rivelazione di esso. La cristologia consiste allora nell’esplicitazione di questo complesso di idee, nel dare un ordine alle implicazioni teologiche insite nell’evento di Gesù che permetta di mostrarne l’interna coerenza.

L’opera si articola in due parti principali ed è coronata da una breve sezione sulle prospettive teologiche della cristologia. La prima parte, dedicata al “cristocentrismo”, svolge il ruolo di una preparazione all’intero trattato. In essa si mostra come il recupero recente di una prospettiva cristocentrica possa far uscire il discorso su Gesù dalle strettoie a cui lo ha condotto la sfida illuministica. La seconda parte, sulla “cristologia (di Gesù)”, intende mostrare che la particolare posizione di Gesù nei confronti delle realtà implicate nella vicenda religiosa dell’umanità (Dio, il male, il peccato, la solidarietà umana, ecc), lo statuto “singolare” di Gesù, è ciò che gli permette di proporre se stesso e di essere veramente il Salvatore universale, Colui nel quale la vicenda dell’uomo trova la sua definitiva spiegazione.

L’opera ci ricorda che non si può passare dall’evento al significato di salvezza da esso portato senza soffermarsi sulla forma singolare dell’evento, perché, in definitiva, se il Verbo si è fatto carne e ha assunto l’umano è naturale che quell’umano, dispiegato in una storia, renda presente, traspiri e comunichi l’amore che è alla base degli avvenimenti e che li ha originati. In qualche modo, la proposta di don Moioli evoca il cammino ecclesiale della cristologia perché è così che la Chiesa ha proceduto lungo i secoli nella sua riflessione su Gesù: essa non ha attribuito alla storia di Gesù il ruolo di un semplice punto di partenza che si può abbandonare con il progredire del discorso; al contrario, ha svolto la riflessione nella forma di un esplicitare quanto era presente e implicito nell’evento originario. La Chiesa, infatti, vide sin dall’inizio che le parole e le azioni di Gesù, la sua pasqua, l’intera sua vicenda, implicavano che egli era il Salvatore universale e la chiave di comprensione del progetto di Dio. È qui, a mio parere, che sta l’intuizione più valida e duratura del Gesù di don Moioli, la sua cristologica eredità.

A. DUCAÏ

J. MIROSLAV ORAVECZ, *God as Love: The Concept and Spiritual Aspect of Agape in Modern Russian Religious*, WM. B. Eerdmans Publishing Co., Cambridge (UK) 2014, pp. 536.

Johannes Miroslov Oravec obtuvo su doctorado en el Pontificio Ateneo San Anselmo de Roma, en 2010, y después de cuatro años ha publicado su tesis bajo el título «God as Love: The Concept and Spiritual Aspect of Agape in Modern Russian Religious». Actualmente es miembro de la «Association for Slavic, East European, and Eurasian Studies», y trabaja en la Diócesis de Pittsburgh como Vicario parroquial en la Iglesia de St. Thomas More.

El libro, objeto de la presente recensión, ofrece numerosos motivos para hacer pensar que se trata de una obra de carácter extraordinario. En primer lugar destaca por su actualidad en ámbito ecuménico. En este sentido, el autor define el amor de Cristo asignándole la categoría de «vínculo de unión y sostenimiento de las distintas tradiciones, orientales y occidentales» (págs. 5 y 479), al mismo tiempo que supera todas las divergencias de ambos pensamientos, convirtiéndolas en motivo de enriquecimiento mutuo. Este valor ecuménico se confirma y refuerza al conocer que el pensamiento ortodoxo ruso, en no pocas ocasiones, afronta el tema “Dios como Amor” en clave eclesiológica.

El método de exposición llevado a cabo por Oravec está al servicio del objeto de su investigación, indicado por él mismo en las primeras páginas de su libro: «Individualizar, contextualizar y resaltar los conceptos y aspectos de carácter espiritual que mejor representan a Dios como Amor» en el pensamiento religioso ruso moderno (pág. 6).

Para alcanzar este objetivo Oravec ha escogido a veinticinco pensadores rusos de los siglos XIX y XX, cuyas reflexiones acerca de Dios-Amor son expuestas a lo largo de ocho capítulos.

El criterio de selección de los 25 autores escogidos por Oravec está dictado fundamentalmente por la aportación de cada uno al desarrollo del pensamiento religioso moderno ruso. Concretamente, Oravec lejos de pretender analizar la obra completa de cada autor, ha prestado especial atención en el modo en que cada uno de los pensadores ha percibido a Dios como Amor, llegando a ser ésta la fuente del pensamiento de cada uno.

Junto con esto, Oravec se ha acercado a estos autores con un criterio de carácter interdisciplinar, pues estos pensadores ortodoxos raramente exponen sus investigaciones dentro de límites de una disciplina científica claramente definida. Esto explica el elevado número de autores estudiados, algunos conocidos en Occidente (Valdimir Solov'ev, Sergei Bulgakov, Nikolai Berdyaev, Pavel Florenskii, Alexei Khomiakov...), y otros quizá menos, incluso completamente desconocidos, debido a la ausencia de traducción de sus trabajos (Filaret Gumilevskii, Silvestr Malevanskii, Pavel Svetlov...).

Merece especial atención al lector el capítulo primero de esta obra que, en calidad de marco introductorio, se centra en describir el contexto histórico e intelectual -profundamente marcado por las relaciones entre la Iglesia, el Estado y la cultura- en que estos autores desarrollaron su pensamiento.

Finalizado el primer capítulo, Oravec studia a estos escritores según un criterio cronológico que le facilita a su vez agruparlos bajo una cierta homogeneidad de pensamiento. Concretamente, comienza con los autores de manuales del siglo XIX, para finalizar en la intelectualidad de la diáspora del siglo XX, y por lo tanto con los principales representantes de la corriente «neo-patristica» de la teología ortodoxa rusa.

Tras unos breves trazos biográficos, Oravec studia el modo en que cada uno de los pensadores rusos ha incorporado a sus trabajos el tema de Dios como Amor, como nexo verdadero y único entre lo divino y lo humano.

«El que no ama, no conoce a Dios; porque Dios es amor. En esto se mostró el amor de Dios para con nosotros, en que Dios envió a su Hijo unigénito al mundo, para que vivamos por Él», (1 Jn 4,8-10).

Estos autores se introducen y analizan el significado de ésta y otras citas de la Sagrada Escritura desde una perspectiva particular, que procura tomar distancia de la tradición escolástica. Así, podemos afirmar que estos autores dieron al pensamiento religioso ruso una identidad teológica propia. En este sentido es notable la influencia del eslavofilismo, introducida por el primer teólogo laico, Alexei Khomiakov, que expone en el contexto eclesiástico la comunión como Amor (pág. 148).

En este ámbito eclesiástico, algunos autores centran la atención en el carácter dinámico del amor, que introduce al hombre en un proceso de divinización, cuya cima más alta se encuentra en la perfecta unidad de las Personas Divinas. Así, según Pavel Florenskii el hombre sólo puede conocer a Dios, perfecta unidad de Amor de tres Hipostasis, en el proceso de divinización (obozhenie): «No hay conocimiento esencial de la Verdad, es decir, de la comunión, si no se va al interior de la Santísima Trinidad», realidad que «sólo puede ocurrir a través de la transubstanciación (presushchestvlenie) del ser humano, a través de su deificación o endiosamiento (obozhenie ego)» (pág. 277).

Así vemos en estos autores cómo, con acentos distintos y con una visión que podríamos calificar de “pragmática-espiritual”, insisten en que el amor, amor en la comunión, es un camino al Amor infinito. Este es un “camino de negarse a sí mismo” y de servicio sacrificial (Malinovskii), camino de superación del yo y de adquisición del prójimo (Solov’ev, Karsavin, Afanasiev, entre otros), camino que no se recorre sólo, sino en la “sobornost”, en la comunión entre los hombres en la sociedad eclesiástica.

Este “camino de negarse a sí mismo”- la kenosis, piedra angular de cualquier unidad duradera (Khomiakov)- es estudiado por la mayoría de los autores, con acentos distintos. Así, por un lado, Sergei Bulgakov pone la atención en el aspec-

to “kenótico” del Amor Intratrinitario (pág. 318), concluyendo que «la kenosis no es un aspecto sino el principio mismo del amor Tri-Hipostático» (pág. 322). Nikolay Afanasiev, por otro lado, se centra en ver la kenosis en clave eclesial: «Este anonadamiento (kenosis) procedió de la misma naturaleza de Dios, y el ministerio de Cristo fue en efecto expresión de amor “kenótico”. Este amor es la base de todos los ministerios de la Iglesia, que no puede tener otro fundamento que el dado por Dios» (pág. 402). Así, ser “kenótico” está en la misma naturaleza de Dios, cuyo Hijo, el mensaje vivo, está perpetuamente presente en el más alto sacramento de amor, la Sagrada Eucaristía (pág. 406).

En consideración del elevado número de autores estudiados, esta obra tiene un cierto carácter enciclopédico, confirmado por la riqueza bibliográfica así como por las notas a pie de página. Este estilo enciclopedista en la exposición a veces dificulta encontrar un hilo conductor, si bien hay que hacer notar el esfuerzo de Oravec por agruparlos en función de intereses comunes de investigación. De cualquier forma, no podemos perder de vista que esta obra es un intento de sistematización del pensamiento teológico ruso acerca de un tema tan amplio como el Dios Amor (pág. 36).

Por otro lado, los numerosos fragmentos de obras traducidos por el autor despiertan en el lector el interés por conocer con más profundidad a cada escritor en particular. Con frecuencia encontramos en el texto transliteraciones de términos rusos usados por los distintos pensadores para expresar alguna idea con matices muy concretos. Este recurso tiene cierta utilidad para los lectores conocedores de la lengua rusa, si bien en algunas ocasiones pone de manifiesto la ausencia de una explicación más profunda de esos conceptos utilizados por los autores en cuestión.

Muchos son los modos con que estos veinticinco autores han estudiado a Dios como Amor. La riqueza de matices de sus pensamientos, enriquecidos por la abundante bibliografía utilizada por Oravec, son fuente de futuros trabajos de investigación, y nos ofrecen un instrumento de primer orden en la búsqueda de caminos de entendimiento y acercamiento entre Oriente y Occidente.

C. IZA

J. RAMÓN VILLAR (dir.), *Diccionario Teológico del Concilio Vaticano II*, Eunsa, Pamplona 2015, pp. 1036.

En los últimos cincuenta años han surgido diversos instrumentos que están favoreciendo el acercamiento y la comprensión del Concilio Vaticano II, considerado con razón como el gran evento eclesial del siglo xx. Algunos de ellos se pueden reunir en la categoría de *comentarios* a los diversos textos aprobados; otros

son *sinopsis* que presentan las distintas fases de elaboración de cada documento - como la colección de volúmenes organizada por Mons. Francis Gil-Hellín, arzobispo emérito de Burgos -; otros se pueden calificar como *diccionarios, glosarios y concordancias*. La obra que estamos recensionando se encuentra en este último grupo.

Los autores de las voces de este diccionario son todos - con excepción del canonista Carlos Soler - profesores de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Aunque se trata de especialistas en las diversas materias, esto no significa que la obra esté orientada o diseñada como un instrumento para expertos. En efecto, se dirige al público general, lo cual le da un particular interés. El director del proyecto ha buscado la alta divulgación, es decir, ha querido llegar al mayor número de personas no totalmente familiarizadas con las diversas cuestiones, sin que por ello se pierda en hondura y precisión. Sin duda será particularmente útil para los estudiantes de los centros de estudios teológicos, y para todos aquellos que necesitan tener al alcance de la mano una visión teológica básica y precisa de cada tema.

El diccionario se abre con el prólogo del Cardenal Ricardo Blázquez (pp. 9-13), en el que el actual arzobispo de Valladolid señala la importancia del Concilio y de sus enseñanzas para la misión que la Iglesia tiene encomendada en esta época histórica, así como la importancia del texto conciliar y de una correcta interpretación del mismo. A continuación se encuentra la presentación del director del proyecto, el profesor ordinario de Eclesiología, José Ramón Villar. En ella se explica que esta iniciativa surgió en el año 2012, durante el congreso dedicado al Concilio, que había sido patrocinado por la junta de decanos de Facultades de Teología de España y Portugal. La razón principal que llevó a realizar esta obra fue la constatación del poco conocimiento que las nuevas generaciones - es decir, todos aquellos que han nacido después de la celebración del Vaticano II - poseen de las enseñanzas conciliares; estas son sus palabras: «es experiencia común entre los profesores de teología que sus actuales alumnos - por no decir: la generalidad de los católicos -, apenas conocen la enseñanza del Vaticano II» (p. 16).

El profesor Villar considera que la lectura de los textos conciliares puede remediar esta carencia, pero también es cierto que, sin un adecuado complemento de esa lectura, será difícil calar en la riqueza que se contiene en el texto conciliar. El Diccionario fue pensado para cumplir esa misión: facilitar un acceso sistemático al Concilio, con una redacción accesible a un público amplio, que ofrece una síntesis de los contenidos de los documentos, como paso previo a un análisis más detenido, que cada persona hará posteriormente. Por tanto, su objetivo es ofrecer un instrumento que facilite la lectura individual, o bien servir para preparar sesiones, charlas o breves cursos sobre el evento conciliar.

Entrando ya en la consideración de las características del Diccionario, se constata que las referencias bibliográficas son breves y recogen publicaciones que, según los autores, se encuentran en idiomas «más familiares al lector hispa-

no» (p. 17). Además de la preferencia que se ha dado a las publicaciones en lengua española, francesa e italiana, se encuentran algunos textos en lengua inglesa y, pocos, en alemán. Es una lástima que en lengua portuguesa no aparezca ninguno, cuando hay importantes trabajos sobre el Vaticano II en el ámbito de la teología de la Revelación, de la Comunicación y de la Iglesia. Por dar un ejemplo, véase el trabajo del profesor Nuno Brás Martins, de la Facultad de Teología de Lisboa, «*Cristo o comunicador perfeito: delineamento de uma teologia da comunicação à luz da instrução pastoral "Communio et progressio"*», Didaskalia, Lisboa 2000, en que se hace una lectura teológica de la recepción del Decreto *Inter mirifica* en el gran documento post-conciliar que le ha procurado dar seguimiento. El autor, que ha sido también profesor en la Pont. Univ. Gregoriana, ha sido nombrado recientemente miembro de la Secretaría para la Comunicación de la Santa Sede. Existen también varios estudios de cierto interés del prof. José Eduardo Borges de Pinho - especialmente sobre eclesiología ecuménica y la recepción de la doctrina conciliar - y del prof. João Duque - especialmente sobre teología de la Revelación y sobre la vivencia de la fe en el mundo actual, en que encontramos interesantes sugerencias que son aplicaciones de las semillas esparcidas por la Const. Dogmática *Dei Verbum* y por la Const. Pastoral *Gaudium et spes*. En el caso de este último, sus trabajos están publicados también en alemán, apareciendo en diversas revistas de Portugal, de Brasil, de Bélgica y del ámbito hispano-americano.

Este Diccionario no recoge todos los temas que aparecen citados o tratados en los documentos del Concilio. Una obra de ese tipo ya ha sido realizada (cfr. S. Garofalo, *Dizionario del Concilio Vaticano II*, Roma 1969; contemporáneamente al diccionario de los profesores de Navarra ha sido publicado un *Dicionário do Concílio Vaticano II*, Paulinas-Paulus, São Paulo 2015, coordinado por J. Décio Passos y W. Lopes Sanchez, profesores de la Pont. Universidade Católica de São Paulo). Además, el proyecto ha querido especializarse en los temas teológicos. En este sentido es una obra complementaria a las que se interesan por los temas y dimensiones históricos del Vaticano II. De hecho, se prescinde de muchas informaciones sobre el desarrollo del Concilio, de sus protagonistas, etc, que pueden encontrarse en la abundante bibliografía disponible sobre el evento. Lo dicho no significa que en esta obra no se haya tenido en cuenta, especialmente cuando la naturaleza del tema lo requiera, el proceso conciliar de la discusión de un determinado tema, pero el enfoque es principalmente teológico.

De todas formas, el director de la publicación ha decidido anteponer a las voces propiamente dichas una Introducción (pp. 25-96) con algunos datos - sintéticos -, que presentan el marco temporal en el que el Vaticano II se desarrolló, el método de trabajo utilizado en la magna asamblea de la Iglesia Católica, la sucesión de los documentos aprobados (con especial realce para los que tratan temas eclesiológicos) y con una sección dedicada a la hermenéutica conciliar (pp. 78-96). Las pp. 97-99, bajo el título "Apéndice bibliográfico" están dedicadas a la presentación de un sitio web (<http://www.vaticano2.com/>), creado por el pro-

fesor de Historia de la Iglesia Santiago Casas Rabasa de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, que contiene una amplia documentación sobre el evento conciliar: base de datos bibliográfica, fuentes y más abundante material que será útil a los investigadores.

El Diccionario contiene cincuenta Voces, que ocupan las pp. 107 a 1019 y, como es natural, en la elección de las mismas se muestran las opciones que han sido asumidas en este proyecto. El director de la obra admite que en este tipo de publicaciones es siempre posible la discusión sobre la oportunidad de elegir y omitir algunos de los temas tratados. Estamos de acuerdo, pero una recensión sobre un diccionario no quedaría completa sin ofrecer al lector alguna información sobre el contorno de las elecciones realizadas para las voces del mismo. Por ejemplo, el diccionario no tiene las voces "Familia", "Mujer", "Bautismo", "Confirmación", "Historia de la Salvación", "Justicia", "Renovación" o "Reforma", pero en cambio tiene las voces "Matrimonio", "Hombre", "Laicos", "Sacramentos", "Educación", "Mundo", "Escatología", "Reino e Iglesia" y "Revelación", que pueden solucionar - de algún modo - las ausencias indicadas. El diccionario tampoco presenta voces dedicadas a temas que no fueron tratados en el Concilio, como el "Comunismo", o a temas que han recibido poca atención, como es el caso del "Derecho" y del "Derecho Canónico".

Todos los documentos del Concilio están representados, y se ha procurado señalar la repercusión de las enseñanzas de cada uno de ellos en los textos magisteriales de los cincuenta años siguientes. Los temas relacionados con la eclesiología, con la teología de la Revelación o con la acción pastoral de la Iglesia en el mundo, han recibido una atención más detenida. Esto se corresponde con los asuntos tratados en las dos Constituciones dogmáticas *Dei Verbum* y *Lumen gentium*, en la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, y en los decretos y declaraciones más afines a estas tres constituciones. Además, el director de la obra explica que algunas cuestiones (por ejemplo, la colegialidad episcopal) han merecido más atención porque también el Concilio se la dio, aunque en un orden sistemático de las verdades de la fe les correspondería otro espacio.

En mi opinión las voces eclesiológicas - que son las más representadas - han sabido superar la mera exposición de los temas de la Constitución dogmática *Lumen gentium*, indicando los retos y las cuestiones que quedaron por resolver, así como algunos desarrollos que la teología y el magisterio post-conciliar han intentado colmar. Por razones de espacio, señalaré solo pocos ejemplos de lo que acabo de decir. El primero es la propuesta de relacionar el capítulo IV de esta Constitución con el capítulo VI, en vez de leer el capítulo dedicado a los laicos en relación con el dedicado a la jerarquía (p. 532 y p. 540). En rigor, esto está en continuidad con la iniciativa del cardenal Suenens, que sugería la separación del material recogido en el capítulo tercero del borrador de *Lumen gentium* (preparado por G. Philips) en dos capítulos distintos: un capítulo dedicado al Pueblo de Dios en general, antepuesto al capítulo dedicado a la jerarquía, y el capítulo dedicado

a los laicos en particular, que vendría situado después del que se ocuparía del ministerio jerárquico (pp. 582-583). Cabe añadir que la propuesta formulada por Villar respecta la distinción, desde el punto de vista sacramental, entre “fiel” y “laico”; una distinción que, por lo demás, aparece teológicamente bien perfilada en distintas voces. Este eclesiólogo sugiere que “laicos” y “religiosos” se vean en el plano de la dimensión pneumático-carismática de la Iglesia. El segundo ejemplo es la observación de que los carismas han sido situados junto al *munus propheticum*, en vez de recibir un tratamiento específico, lo cual manifiesta una carencia de la teología de aquél momento, que no disponía de un tratamiento sistemático de los carismas, entonces inexistente. El Autor de esta voz señala que la eclesiología posterior está logrando una mejor integración de la dimensión cristológica y pneumatológica en el ser y misión de la Iglesia. El tercer ejemplo es la relación del capítulo v de *Lumen gentium*, dedicado a la llamada universal a la santidad, con el capítulo II, dedicado a tratar del Pueblo de Dios en general. Recordar esta relación y la decisión de los Padres conciliares - a todas luces pragmática - de no unir las materias (pp. 533-534) puede abrir nuevos horizontes a este tema y animar a la profundización de la teología encerrada en el capítulo II de la Constitución.

Por su valor sintético, merece la pena leer la voz «Colegio episcopal y primado papal» y la voz «*communio ecclesiarum*», que abordan temas que han sido objeto de intensos debates en el Concilio (la primera) y después de él (la segunda). Valgan estas dos voces como ejemplo de muchas otras que no podemos tratar y en las que se nota una capacidad de síntesis notable, que será ciertamente bien acogida por parte de quienes buscan una orientación para no naufragar en los diversos temas conciliares.

El Diccionario se encierra con un índice de nombres y un índice general. Debido al tipo de publicación y a las elecciones realizadas, quizás hubiera sido útil añadir un amplio índice temático o de materias. Esto hubiera podido facilitar un acceso más completo a la rica información contenida en él.

En resumen, estamos delante de un buen instrumento de investigación que manifiesta una excelente capacidad para transmitir al gran público el tesoro del Vaticano II. Estamos seguros de que será de gran ayuda para el proceso de recepción conciliar que el Papa Francisco ha asumido para una renovación de la Iglesia. Ésta ayudará a realizar aquella conversión misionera que el Romano Pontífice ha señalado en la Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*.

M. DE SALIS

LIBRI RICEVUTI

- G. BELFIORE (a cura di), *I processi di nullità matrimoniale nella riforma di papa Francesco*, Grafiser, Troina 2017, pp. 190.
- V. BOSCH, *Santificar el mundo desde dentro. Curso de espiritualidad laical*, Bac, Madrid 2017, pp. 252.
- J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Obras completas I/5, La Abadesa de las Huelgas*, Edición crítico-histórica preparada por M. BLANCO, M. DEL MAR MARTÍN, Rialp, Madrid 2016, pp. 867.
- F. ESPA FECED, *El papel de la humanidad de Cristo en la causalidad de la gracia: influencia de san Agustín en santo Tomás*, Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid 2015, pp. 489.
- B. ESTRADA, *Così sono nati i Vangeli*, Edusc, Roma 2016, pp. 218.
- F. FERNÁNDEZ LABASTIDA, *Tener fe en la razón. Una reflexión de Benedicto XVI*, Eunsa, Pamplona 2016, pp. 107.
- J. FERRER, P. BLANCO, *Lutero 500 años después. Breve historia y teología del protestantismo*, Rialp, Madrid 2017, pp. 196.
- J. GRANADOS, S. KAMPOWSKI, J.J. PÉREZ-SOBA, *Amoris laetitia. Accompagnare, discernere, integrare. Vademecum per una nuova pastorale familiare*, Cantagalli, Siena 2016, pp. 174.
- A. LAMERI, *Alla ricerca del fondamento teologico della partecipazione attiva alla liturgia. Il dibattito nella commissione liturgica preparatoria del Concilio Vaticano II*, Clv-Edizioni liturgiche, Roma 2016, pp. 142.
- A. MALO, *Uomo o donna, una differenza che conta*, Vita e Pensiero, Milano 2017, pp. 160.
- G. MOIOLI, *Cristologia. Proposta sistematica*, Centro Ambrosiano, Milano 2015, pp. 416.
- J. MIROSLAV ORAVECZ, *God as Love: The Concept and Spiritual Aspect of Agape in Modern Russian Religious*, WM. B. Eerdmans Publishing Co., Cambridge (UK) 2014, pp. 536.
- C.M. PARISI (a cura di), «*In modo acerbo e sommario*». *Attualità della proposta teologica di Dietrich Bonhoeffer*, EDI, Napoli 2017, pp. 192.
- G. PICCOLO, N. STEEVES, *E io ti dico: immagina! L'arte difficile della predicazione*,

Città Nuova, Roma 2017, pp. 144.

J. RAMÓN VILLAR (dir.), *Diccionario Teológico del Concilio Vaticano II*, Eunsa, Pamplona 2015, pp. 1036.

C. L. ROSSETTI, *Platone, la democrazia e la Chiesa ovvero le metamorfosi della Koinonia*, Giuliano Ladolfi, Borgomanero 2017, pp. 116.

P. ZAJĄC (a cura di), *To the ends of the earth, Missionary Oblates Immaculate, 1816-2016*, Città Nuova, Roma 2017, pp. 840.

SOMMARIO DEL VOLUME 31 (2017)

STUDI

ÁNGEL GARCÍA IBÁÑEZ, <i>La penitenza nei riformatori protestanti del XVI secolo</i>	429
FERNANDO LA GRECA - LIBERATO DE CARO, <i>Nuovi studi sulla datazione della crocifissione nell'anno 34 e della nascita di Gesù il 25 dicembre dell'1 a.C.</i>	11
SANTIAGO SANZ SÁNCHEZ, <i>La prima ricezione nella teologia cattolica della formula di Karl Barth sul rapporto tra creazione e alleanza</i>	353
ANTONIO S. SÁNCHEZ-GIL, <i>La communicatio in sacramentis con i fedeli riformati tra legge divina, norme ecclesiali e discernimento pastorale</i>	395
JUAN JOSÉ SILVESTRE, <i>La liturgia de las horas, fuente de vida espiritual</i>	53

NOTE

MANUEL BELDA, <i>La speranza cristiana secondo san Massimo il Confessore</i>	153
PHILIP GOYRET, <i>The decree Apostolicam actuositatem, Highlights of Vatican II's teaching on Laity</i>	87
GIULIO MASPERO, <i>Dio Trinità, unità degli uomini. La risposta trinitaria alla critica postmoderna del monoteismo cristiano</i>	123
MATHIAS MÜTEL, <i>Augustins Bedeutung für Martin Luthers Rechtfertigungslehre</i>	473
PAUL O'CALLAGHAN, <i>Solus Christus and Sola Scriptura. The Christological Roots of Martin Luther's Interpretation of Scripture</i>	459
ROBERTO REPOLE, <i>Preventivare nella progettazione pastorale. Aspetti teologici</i>	141
PILAR RÍO, <i>I fedeli laici a 50 anni dal Concilio Vaticano II. Bilancio e prospettive per una Chiesa in uscita</i>	103

STATUS QUAESTIONIS

SANTIAGO SANZ SÁNCHEZ - JOHN WATSON, <i>The Revival of the Notion of Pure Nature in Recent Debates in English Speaking Theology</i>	171
---	-----

LUBOMIR ŽAK, *Percorsi e risultati, difficoltà e speranze del dialogo cattolico-luterano* 293

Recensioni 253, 487

Libri ricevuti 275, 521

Sommario del volume 31 (2017) 523

ISTRUZIONI PER AUTORI

1. INVIO DEI CONTRIBUTI

Indirizzo della Redazione:
Pontificia Università della Santa Croce
Via dei Farnesi, 83 – 00186 Roma
Tel. 06/681641 – Fax 06/68164600
Email: annales@pusc.it

Gli originali devono essere inviati alla redazione sia in supporto cartaceo che in *file* di *word processor*, preferibilmente in formato di interscambio RTF (in luogo della copia stampata su carta, si può eventualmente inviare un *file* PDF). Nel caso si trovi nel manoscritto qualche testo in caratteri non latini, occorre assicurarsi che si utilizzi lo standard Unicode.

I contributi possono essere redatti in lingua italiana, francese, inglese, portoghese, spagnola o tedesca. Per gli studi e le note, è necessario allegare un *abstract* di circa 100 parole sia in lingua originale che in lingua inglese.

Il manoscritto deve essere inedito.

I contributi inviati saranno sottomessi alla valutazione di due *referees*.

2. TESTO PRINCIPALE

Le citazioni vanno in tondo tra virgolette, se si tratta di passi brevi; se hanno, invece, una certa estensione (superiore alle cinque righe) vanno in corpo minore tondo senza virgolette, precedute e seguite da una riga bianca.

Per l'uso delle virgolette si seguano i seguenti criteri: nelle lingue neolatine (italiano, francese, spagnolo, portoghese), si usino le virgolette basse «» per le citazioni, le virgolette alte “” per le enfasi e per le citazioni interne di secondo livello. Nella lingua inglese e tedesca si accettano impieghi diversi, purché all'interno del testo si segua un criterio univoco.

Non vanno lasciati spazi bianchi fra le virgolette e l'inizio o la fine di una citazione, fra capitoli e versetti dei passi biblici, fra una parola e un segno di interpunzione, o fra la parola e il numero di richiamo della nota in esponente. Per i contributi in lingua francese, si inserisca, se è possibile, uno spazio unificatore prima dei seguenti segni di interpunzione : ; ! ? “ «

Per eventuali omissioni all'interno di una citazione si usino tre puntini di sospensione fra parentesi quadre: [...].

Per le frasi incidentali segnalate da trattino, si usi il trattino medio –.

All'interno del testo, il numero di richiamo della nota va dopo eventuali segni d'interpunzione.

Le parole cui si vuol dare particolare enfasi vanno tra virgolette alte, quando si desidera adoperare un termine con una accezione particolare, diversa dalla primaria (es. Lomiletica settecentesca, da noi giudicata “barocca”, conteneva in realtà...); vanno, invece, in *corsivo* quando si desidera dare particolare risalto ad un termine (es. la parola *creatrice* in corrispondenza con la parola *profetica*, rappresenta...).

Per le singole parole in lingua diversa da quella impiegata per il testo, e per i titoli delle opere citate sia nel testo, sia nelle note, si usi il *corsivo*. Fanno eccezione i nomi propri, di Istituzioni, ecc. Si eviti l'uso del grassetto.

3. APPARATO CRITICO

Per le citazioni bibliografiche si seguano i seguenti esempi:

Volumi: A. DI BERARDINO, B. STUDER, G. D'ONOFRIO, *Storia della teologia*, 3 voll., Piemme, Casale Monferrato 1993-1995; G. MASPERO, *La Trinità e l'uomo*, Città Nuova, Roma 2004, 123-130.

Articoli di riviste: R. WIELOCKX, *Limites et ressources de l'exégèse thomasienne. Thomas d'Aquin sur Jn 4,46-54*, «Annales theologici» 18 (2004) 425-447.

Opere collettive: E. AGAZZI, *Realismo*, in G. TANZELLA-NITTI, A. STRUMIA (a cura di), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, II, Urbaniana University Press - Città nuova, Roma 2002, 1181-1189; G. AMBROSIO, *Cristianità: unità della fede e universalismo cristiano*, in I. SANNA (ed.), *Emergenze umanistiche e fondamentalismi religiosi. Con quale dialogo?*, Studium, Roma 2008, 160; W.H. SCHMIDT, *Dio (’el)*, in E. JENNI, C. WESTERMANN (a cura di), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, I, Marietti, Torino 1978, 124-130.

Per l'indicazione dei curatori, si segua la dicitura del frontespizio (ed., edd., dir., a cura di, ecc.).

Nelle successive citazioni di una stessa opera, omettere l'iniziale del nome. Si ripetano il Cognome dell'autore (in maiuscoletto), seguito da una virgola, e le prime parole significative del titolo, seguite dalla virgola e dal numero della pagina (o delle pagine) cui si fa riferimento. Esempi: SEQUERI, *Il Dio*, 144. CONGAR, *Le Christ*, 30.

N.B.:

- a) L'indicazione della casa editrice è obbligatoria.
- a) Il luogo di pubblicazione va sempre nella lingua originale. Città del Vaticano è sempre in italiano.
- b) Non impiegare “cit.,” “op. cit.” o espressioni analoghe.
- c) *ibidem* e IDEM, da scriversi sempre per esteso, vanno rispettivamente in corsivo e in maiuscoletto.
- d) “confronta” va abbreviato sempre cfr. Non si usino diciture analoghe (cf., vid., vedi, ecc.).
- e) Le sigle e le abbreviazioni usate vanno sempre sciolte la prima volta; non si usino mai abbreviazioni per i titoli di riviste, ma si esprimano per esteso.

f) Per i libri della Sacra Scrittura, impiegare le abbreviazioni presenti sulla edizione del Catechismo della Chiesa Cattolica (1997) corrispondente alla lingua in cui si scrive, senza usare il corsivo. Nelle abbreviazioni che contengono un numerale, unirlo alla sigla. 1Gv, 2Cor, 2Re, Mt 2,25-27, ecc. per evitare la separazione a capo.

g) I testi del Magistero della Chiesa vanno indicati sempre con la data di emissione, con riferimento alla fonte documentale (AAS, EV, «Insegnamenti», «La Documentation Catholique», ecc.).

4. RECENSIONI

Esempio di titolo del libro recensito. GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, *Filosofia e rivelazione. Attese della ragione, sorprese dell'annuncio cristiano*, San Paolo, Milano 2008, pp. 246. L'informazione della collana va omessa se non significativa.

Non ci sono note a piede di pagina. Eventuali riferimenti bibliografici vanno inseriti fra parentesi tonde lungo il testo della recensione. La recensione non prevede sottotitoli e divisioni parziali.

Firmare con nome e cognome per esteso, in maiuscoletto, allineato a destra.

