

PR. LORIZIO - 10305 -

TRADIZIONE RIVELAZIONE

08 OTT. 2014

Nuova Umanità

XXI (1999/3-4) 123-124 387-403

DAL CUORE DELLA RIVELAZIONE
AL CENTRO DELLA VITA

Dimensioni di fondo della teologia di Martin Lutero

Martin Lutero è noto soprattutto come teologo della giustificazione. «*Iustus ex fide vivit* – il giusto vive in virtù della fede» (*Rm* 1, 17). Trovarsi giusti davanti a Dio, ottenere la grazia e la salvezza non per le proprie prestazioni ma per puro dono promesso a quanti si abbandonano con fiducia incondizionata a Dio: questa fu la travolgente scoperta del Riformatore che costituisce il fulcro di tutta la dottrina evangelica. La teologia non deve occuparsi di null'altro. Il suo oggetto proprio è: «l'uomo caduto nel peccato e quindi perduto, e Dio che giustifica e salva l'uomo peccatore». Tutto il resto è «errore e veleno»¹.

Ma che cosa si cela dietro questa visione della giustificazione? Nella teologia di Martin Lutero ci sono infatti dimensioni di fondo che, nel ricordo del Riformatore, non sono sempre altrettanto recepite quanto il messaggio centrale della giustificazione e che tuttavia conducono in maniera assai significativa al cuore della rivelazione e al contempo al centro della nostra vita.

Vorremmo occuparci di questo a tre riprese, sullo sfondo delle quali compare non a caso l'immagine del Dio trinitario²: considereremo innanzi tutto, alla luce del Padre, l'amore creatore di Dio, per poi concentrarci, con lo sguardo rivolto al Figlio, sulla

¹ D. Martin Luthers Werke, *Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883ss. (=WA), vol. 40/II, 328, 17-20 (*Commento al Salmo 51*; 1538).

² Cf. WA 30/I, 183 (*Il Grande Catechismo*; 1529): «vorremmo concepire tutta la fede in breve in tre articoli principali secondo le tre persone della Trinità (...). Cosicché il primo articolo su Dio Padre spieghi la creazione; il secondo sul Figlio la redenzione; il terzo sullo Spirito Santo la santificazione».

€ 0,45

parola della croce ed infine occuparci di quella maniera nuova ed unicamente autentica dell'essere persona che opera in noi lo Spirito Santo.

Prima però vorrei ancora premettere che cosa significhi per un teologo cattolico affrontare Lutero così come lo faremo in queste pagine. Che nella vita del Riformatore vi siano aspetti incomprensibili e difficilmente accettabili è innegabile e non viene neppure riacquisito dai nostri fratelli e dalle nostre sorelle luterani³. Con non meno chiarezza va riconosciuto che esistono fra le nostre Chiese tuttora motivi di divisione in ambito dottrinale che attendono di essere superati⁴. Contemporaneamente però occorre che i cattolici – pur riconoscendo la propria Chiesa «arricchita da Dio di tutta la Verità rivelata e di tutti i mezzi della grazia» – «con gioia riconoscano e stimino – come insegna il Concilio Vaticano II – i valori veramente cristiani, promananti dal comune patrimonio, che si trovano presso i fratelli da noi separati» e non dimentichino che «quanto dalla grazia dello Spirito Santo viene fatto nei fratelli separati può contribuire alla nostra propria edificazione. Tutto ciò che è veramente cristiano mai è contrario ai veri benefici della fede, anzi può sempre far sì che lo stesso mistero di Cristo e della Chiesa sia raggiunto più perfettamente»⁵.

³ Cf. la *Dichiarazione* della Commissione congiunta cattolica romana ed evangelica luterana pubblicata nel 1983, in occasione del 500° anniversario della nascita del Riformatore: *Martin Lutero, testimone di Gesù Cristo*, n. 20, in cui vengono deplorati fra l'altro gli eccessi polemici di Lutero, i suoi scritti antiggiudaici e le dure condanne da lui fatte nelle sue prese di posizione sul papato, sulla guerra dei contadini e sul movimento anabattista.

⁴ Cf. Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Ut unum sint*, 64-70.

⁵ Decreto sull'ecumenismo *Unitatis Redintegratio*, 4. Cf. Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium*, 8. Cf. anche la convinzione espressa da *Giovanni Paolo II* che Dio si può servire delle dolorose rotture fra i cristiani, nonostante tutti gli effetti negativi, per condurre la Chiesa a scoprire maggiormente «le molteplici ricchezze contenute nel Vangelo di Cristo e nella redenzione da Lui operata». «Forse – afferma Giovanni Paolo II non senza audacia – tali ricchezze non sarebbero potute venire alla luce diversamente» (*Varcare la soglia della speranza*, 23, Milano 1994, p. 167).

1. AMORE CREATORE

Prendendo le mosse dalla Scrittura, Lutero ha un modo di pensare e di vedere profondamente diverso dalla grande tradizione occidentale. Per il pensiero greco la relazione era un accidente, e cioè qualcosa che – come il colore od altre proprietà – viene solo a completare quello che è. Ciò che è al centro dell'attenzione sono le "substantiae", vale a dire le cose che hanno consistenza in sé. Nel mondo della Bibbia prevale una prospettiva diversa: la dimensione della relazione è posta al centro. Parola-base della lingua ebraica non è il sostantivo ma il verbo, e quindi l'evento, il movimento.

In virtù di tale comprensione, la visione che Lutero ha del mondo e dell'essere umano è radicalmente segnata dai caratteri dell'avvenimento e del dinamismo. E quello che lo interessa innanzi tutto è il dinamismo primordiale dal quale nasce tutto ciò che è: l'operare di Dio. Dove il mondo e l'essere umano vengono considerati nella luce di questo movimento originario, essi non compaiono tanto come oggetti che hanno la loro consistenza in sé ("sostanze") quanto piuttosto come "opere di Dio", come "fattura" delle sue mani, come creature che procedono *qui ed ora* da lui.

Ovviamente anche prima di Lutero la teologia era conscia di questo. Pure la Scolastica concepiva la creazione come *creatio continua*. Se Dio non mantenesse attimo per attimo nell'essere tutto quello che è, il mondo sprofonderebbe immediatamente nel nulla.

Eppure la visione della Scolastica è più statica rispetto a quella di Lutero. Perché agli occhi di quest'ultimo le cose non vengono soltanto mantenute da Dio nell'essere, ma procedono con incredibile attualità *sempre nuovamente* dalle mani di Dio. Egli è continuamente all'opera; e quello che egli fa non è affatto ancora giunto a compimento. Al contrario: l'essenziale deve ancora avvenire.

Un passo dal commento di Lutero alla Lettera ai Romani (1515/1516) illustra bene quale caratteristica visione ne derivi. Alla luce di *Rom* 8, 19, dove si parla dell'anelito con cui la creazione intera attende la rivelazione dei figli di Dio, il biblista Lutero si misura con la visione del mondo che caratterizza la filosofia e ribadisce:

«L'Apostolo ha una visione diversa delle cose rispetto ai filosofi e ai metafisici. Poiché i filosofi guardano allo stato presente delle cose (...). L'Apostolo invece (...) indirizza la nostra attenzione a quello che esse un giorno saranno»⁶.

Chi guarda le cose alla luce della rivelazione, vede quindi di più: non soltanto l'esistenza e la qualità delle cose, ma quello che Dio farà di esse. E perciò ha una visione dell'essere umano e del mondo che non fissa lo *status quo* ma che è profondamente dinamica. Decisivo è, in ultima analisi, non quello che è già adesso, ma quello che Dio ne farà. Chi guarda soltanto ciò che è sotto gli occhi di tutti si rivela miope. Il tutto lo vede soltanto chi fa calcolo del creare e ricreare permanente di Dio.

Ma a che cosa mira questo operare divino? Nella 28° tesi con cui si conclude la famosa Disputa di Heidelberg (1518), Lutero distingue come segue l'amore di Dio e l'amore umano:

«L'amore di Dio non trova quello che gli è amabile ma lo crea; l'amore umano si origina da quello che gli è amabile»⁷.

Diversamente dall'amore puramente umano che

«cerca in tutto il proprio e accoglie piuttosto il bene anziché donarlo»⁸,

l'amore di Dio è creativo. E perciò si dirige con preferenza

⁶ «Aliter Apostolus de rebus philosophatur et sapit quam philosophi et metaphysici. Quia philosophi oculum ita in presentiam rerum immergunt, ut solum quidditates et qualitates earum speculentur; Apostolus autem oculos nostros revocat ab intuitu rerum praesentium, ab essentia et accidentibus earum, et dirigit in eas, secundum quod futurae sunt» (WA 56, 371, 1-6). Cf. anche 371, 28-31: «Igitur optimi philosophi, optimi rerum speculatores fueritis, si ex Apostolo didiceritis Creaturam intueri expectantem, gementem, parturientem i.e. fastidientem id, quod est, et cupientem id, quod futura nondum est».

⁷ «Amor Dei non invenit sed creat suum diligibile. Amor hominis fit a suo diligibili» (WA 1, 365, 1-2). Lutero si rifà qui ad idee che esistevano anche prima di lui nella teologia.

⁸ «In omnibus querit quae sua sunt et accipit potius bonum quam tribuit» (WA 1, 365, 7-8).

«non là dove trova un bene di cui godere, ma là dove può comunicare il bene a ciò che è cattivo e bisognoso»⁹.

«L'amore di Dio (...) – scrive Lutero – ama i peccatori, cattivi, stolti e deboli, per farli giusti, buoni, sapienti e forti»¹⁰.

Alla base di ciò sta – come afferma il commento di Lutero al Magnificat (1521) – la caratteristica direzione dello sguardo di Dio:

«I suoi occhi guardano soltanto in basso e non in alto. Poiché, siccome egli è l'Altissimo e non vi è nulla al di sopra di lui, egli non può guardare al di sopra di sé né a fianco di sé. Giacché nessuno è alla pari di lui, egli necessariamente deve guardare in se stesso e al di sotto di sé e quanto più uno è in basso rispetto a lui tanto meglio egli lo vede»¹¹.

Gli occhi degli uomini sono invece rivolti altrove:

«Essi guardano al di sopra di sé e vogliono a tutti i costi elevarsi in alto»¹².

«Dio guarda gli umili» (*Salmo* 138, 6; cf. *Salmo* 113, 5; ecc.) e questo suo guardare crea. Perché da esso scaturisce quel radicale capovolgimento di cui canta Maria nel suo Magnificat: «Ha disperso i superbi nei pensieri del loro cuore; ha rovesciato i potenti dai troni, ha innalzato gli umili» (*Lc* 1, 51-52)¹³.

Dove Dio viene percepito con tale intensità come creatore – e ciò appartiene senza dubbio al nostro patrimonio comune –, cam-

⁹ «Qui illuc sese transfert, non ubi invenit bonum quo fruatur, sed ubi bonum conferat malo et egeno» (WA 1, 365, 13-15).

¹⁰ WA 1, 365, 9-10: «Amor Dei in homine vivens diligit peccatores, malos, stultos, infirmos, ut faciat iustos, bonos, sapientes, robustos».

¹¹ WA 7, 547, 8-16.

¹² *Ibid.*

¹³ Cf. E. Thaidigsmann, *Gottes schöpferisches Sehen. Elemente einer theologischen Sehensschule im Anschluß an Luthers Auslegung des Magnificat*, in «Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie», 29 (1987), pp. 19-38.

bia radicalmente il nostro atteggiamento verso la vita. Perché allora non dobbiamo semplicemente cavarcela da noi. Non il fare importa principalmente, bensì il lasciar fare, come lo impersona – secondo il commento di Lutero al Magnificat – in maniera singolare Maria. E non l'autoperfezionamento è in primo piano, bensì l'agire di Dio nei nostri confronti. Opera di Dio noi siamo e non la nostra. E perciò la parola-chiave è *vita passiva* anziché *vita attiva*.

Che questo non significhi accomodarci quietisticamente, è evidente anche per Lutero. Tutt'al contrario: in virtù dell'amore creatore di Dio siamo chiamati a diventare anche noi per il prossimo un Cristo¹⁴ e a volgerci a nostra volta verso quanti sono umili, deboli, peccatori¹⁵. Ma non da noi stessi noi siamo in grado di compiere tali opere della carità. Soltanto Cristo sa operarle in noi, comunicandoci momento per momento la sua vita. E così il punto decisivo rimane: prima di tutto noi dobbiamo essere sempre di nuovo ricreati da Dio.

Qui però Lutero va un po' oltre la visione cattolica. Per lui, infatti, l'agire di Dio parte sempre dal punto zero. Ovunque Dio opera, egli lo fa, come nel primo giorno della creazione, "dal nulla"¹⁶:

«Veramente non vi è nessuna differenza fra la creazione e la ricreazione. Tutte e due infatti operano dal nulla»,

scrive Lutero nel suo *Secondo Commento ai Salmi*¹⁷. E giunge così a domandare con insistenza:

«Dove rimarrà dunque il libero arbitrio? e dove il fare quello che è nelle nostre possibilità (*facere quod in se*)? Qui ci si insegna a divenire e non a fare, e non noi operiamo, bensì

¹⁴ Cf. WA 7, 35, 34-35 (*Trattato sulla libertà cristiana*; 1520).

¹⁵ Cf. WA 1, 365, 9 (Disputa di Heidelberg, tesi 28).

¹⁶ Cf. WA 7, 547, 1-3 (*Commento al Magnificat*): «Perché come in principio credo tutte le creature del mondo dal nulla, per cui viene chiamato 'creatore' ed 'onnipotente', così continua ad operare invariabilmente in tale modo».

¹⁷ «Revera nihil differat creatio et recreatio, cum utraque ex nihilo operetur» (WA 5, 544, 9-10).

Dio opera noi. Creature siamo e non creatori (*facturae non factores*)»¹⁸.

La teologia cattolica farà bene a lasciarsi rammentare da Lutero sempre di nuovo la situazione di fondo della vita umana. Ma allo stesso tempo essa arricchirà la comunione di tutti i cristiani con la comprensione a lei propria che l'essere umano, pur dipendendo radicalmente dalla sua origine, è tuttavia un vero interlocutore di Dio. Poiché «la potenza creatrice di Dio manifesta – come afferma *Wilfried Joest* a proposito di *Tommaso d'Aquino* – la sua bontà sovrabbondante e, per così dire, scevra di invidia proprio nel fatto che essa non vuole soltanto creature che siano strumenti inanimati nelle sue mani»¹⁹.

In un'epoca in cui i cristiani erano sin troppo consci di questa loro elezione, Lutero si è sentito chiamato a rimettere in luce al massimo l'essere creatore di Dio e perciò anche tutta la vanità del nostro essere creaturale, distanziandosi con dura polemica da quell'accento che caratterizza tuttora la visione cattolica. La sua veemente negazione del libero arbitrio e, anzi, di quanto altro noi potremmo far valere nei confronti di Dio, non dovrebbe però trarci in inganno. Perché anche in Lutero il Sé umano non viene – come ha mostrato il teologo evangelico *Wilfried Joest* – «dissolto in un mero fascio di effetti di Dio»²⁰.

Quello che a lui importava era piuttosto che l'amore creatore di Dio fosse ripristinato in tutta la sua potenza. E questo è un messaggio tuttora attuale: dove Dio viene percepito come creatore che non ha operato soltanto in principio, ma agisce qui ed ora, si sospende non solo ogni sforzo sovrumano ma anche ogni orgo-

¹⁸ «Ubi ergo manebit liberum arbitrium, ubi facere quod in se? cum hic fieri nos doceamur, non facere, et non nos operemur sed deus nos operetur, facturae non factores simus, funditus scilicet ruit omnis Theologia superbiorum» (WA 5, 544, 19-22).

¹⁹ *W. Joest* zu *Thomas von Aquin*, in *Zur Frage der Gottesanschauung bei Luther und bei Thomas von Aquino*, in «Luther. Mitteilungen der Luthergesellschaft» 41 (1970), p. 31.

²⁰ *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen 1967, p. 297. Cf. anche M. Seils, *Der Gedanke vom Zusammenwirken Gottes und des Menschen in Luthers Theologie*, Gütersloh 1962.

gliosa autosufficienza. In questo modo l'esistenza umana si manifesta in maniera estremamente liberante come «vita che non pone né produce se stessa, ma cui avviene di essere; movimento che non mettiamo in moto né manteniamo in atto noi, ma un venir mossi operato da Dio»²¹.

2. LA PAROLA DELLA CROCE

Nel contesto di una pietà ampiamente improntata ai sacramenti, Lutero ha posto al centro in maniera nuova la parola di Dio. Soprattutto attraverso la sua parola, Dio agisce fra noi:

«perché attraverso null'altro se non attraverso la sua parola egli ci vivifica, ci genera, ci nutre e ci educa»²².

Nella parola è presente Cristo stesso. E pertanto vale:

«Se fiorisce la parola, tutto fiorisce nella Chiesa»²³.

«Perché come è la parola, così è il popolo, così è Dio, così la liturgia, così la fede, così la coscienza, così le opere e tutto»²⁴.

²¹ Chr. Link, *Vita passiva. Rechtfertigung als Lebensvorgang*, in «Evangelische Theologie», 44 (1984), p. 343. Cf. anche pp. 347-349: «Quello che Lutero esplora, a sempre nuove riprese, sotto il titolo della vita passiva è ben più che non la sola questione di una forma di vita teologicamente sostenibile o cristianamente obbligate. Si tratta del problema della costituzione stessa dell'essere umano. (...) Qui si tratta della presa di coscienza apparentemente elementare che l'essere umano non è quello che fa di sé. (...) La vita passiva non è innanzi tutto una categoria della giustificazione, ma prima ancora un'indispensabile qualifica teologica della creazione stessa».

²² «Nec enim alio quopiam quam verbo suo nos vivificat, gignit, alit, educat» (WAS, 405, 477-478, 3; *Secondo Commento ai Salmi*).

²³ «Florente enim verbo dei omnia florent in ecclesia» (AWA 2, 230, 27-30 = WA 5, 131, 23-26; *ibid.*).

²⁴ «Quale enim est verbum, talis populus, talis deus, talis cultus, talis fides, talis conscientia, talia opera et omnia» (AWA 2, 462, 15-17 = WA 5, 259, 18-20; *ibid.*).

Sottolineare questo ruolo decisivo della parola nella teologia e nella spiritualità di Lutero sarebbe però quasi un luogo comune. Meno noto è come la parola di Dio abbia, agli occhi del Riformatore, una caratteristica ambivalenza.

«Perché la parola della grazia è parola della croce»²⁵,

si legge nel *Secondo Commento ai Salmi*, e questa parola della croce

«stritola come un torchio ed abbassa gli uomini del mondo».

Allo stesso tempo però

«raccolge i molti in un unico corpo come il vino nel trogolo»²⁶.

In tale duplice operazione della parola, che qui non possiamo ulteriormente approfondire, si rende presente nient'altro che quella apparente contraddittorietà dell'agire di Dio in cui ci siamo già imbattuti nel *Commento al Magnificat* e che Lutero illustra particolarmente volentieri con il *Cantico* di Anna nel *Primo Libro* di Samuele: «Il Signore fa morire e fa vivere, scendere agli inferi e risalire» (2, 6). È significativo il fatto che qui non soltanto vengano abbassati gli uni ed innalzati gli altri, come avviene nel *Magnificat*. No, lo stesso soggetto viene sempre di nuovo abbassato attraverso la croce ed altre tribolazioni ed allo stesso tempo sempre di nuovo innalzato dalla grazia di Dio.

Ma perché avviene questo? Ci troviamo qui magari – cosa che per noi moderni sarebbe addirittura scandalosa – davanti ad un gioco di Dio con l'uomo, davanti ad un mero atto del suo arbitrio? Lutero stesso contribuisce a volte a nutrire tale sospetto, quando sottolinea ad esempio nel suo scritto polemico *Sulla vo-*

²⁵ «Verbum enim gratiae verbum crucis est» (WA 5, 657, 27-28).

²⁶ «Certe verbum crucis sicut torcular conterit et humiliat homines mundi et in unum corpus multos colligit sicut vinum in lacun» (AWA 2, 445, 9-11 = WA 5, 249, 34-36).

lontà non libera (*De servo arbitrio*) fino all'estremo la sovranità e la libertà di Dio. Eppure egli conosce sin troppo bene il doloroso perché di quel modo apparentemente così contraddittorio con cui Dio agisce nei nostri confronti.

«Come il mondo ha capovolto tutto quello che è di Dio, così Dio capovolge a sua volta tutto ciò che è del mondo»²⁷,

scrive nel suo *Secondo Commento dei Salmi*. E in che cosa consista il capovolgimento lo deplora in quella stessa opera, spiegando davanti a noi un'ampia visione del disegno originario di Dio e delle conseguenze del peccato umano:

«Non esiste nessun albero che porta i suoi frutti per sé, ma egli dona i suoi frutti ad un altro; ed anzi, nessuna creatura vive per se stessa e serve se stessa (tranne l'uomo e il diavolo). Il sole risplende non per sé, non per sé fluisce l'acqua ecc. Così ogni creatura osserva la legge dell'amore e tutta la sua consistenza (*substantia*) sta nella legge del Signore. Anche le membra del corpo umano non servono a se stesse. Soltanto l'inclinazione interiore (*affectus*) dell'anima è peccaminosa (*impius*). Perché essa non soltanto non dona a nessuna del proprio, non serve nessuno e non vuole bene a nessuno, bensì rapisce tutto a tutti, cercando in tutto, e persino in Dio, il proprio»²⁸.

Mentre tutte le creature hanno la loro consistenza ("*substantia*") nell'amore, noi esseri umani tendiamo sempre di nuovo a

²⁷ «Et in summa: sicut omnia dei mundus pervertit, ita rursum deus omnia mundi pervertit» (*AWA* 2, 109 = *WA* 5, 70). Cf. pure le tesi 20 e 24 della *Disputa* di Heidelberg che trattano anch'esse del problema dell'abuso (*WA* 1, 362s).

²⁸ «Et 'dare fructum' indicat hunc beatum virum caritate (quam in omni lege domini videmus praecipere) servire non sibi, sed proximis. Non est enim arbor ulla, quae sibi fructificet, sed dat fructus suos alteri, immo nulla creatura sibi vivit aut servit (praeter hominem et diabolum). Sol non sibi lucet, aqua non sibi fluit etc. Ita omnis creatura servat legem caritatis, et tota substantia sua est in lege domini; sed et humani corporis membra non sibiipsis serviunt. Solus affectus animi impius est. Hic enim non solum sua nemini dat, nemini servit, nemini benevult, sed omnium omnia sibi rapit, in omnibus, in deo ipso quaerens, quae sua sunt» (*AWA* 2, 48, 13-21 = *WA* 5, 38, 11-20).

volerci fondare su noi stessi e, anzi, a cercare in ogni cosa il nostro vantaggio. Proprio per questo l'infusione della grazia non può non andare di pari passo con l'espulsione del peccato e deve – per usare le parole di Paolo e di Lutero – venir sempre di nuovo crocifisso in noi, attraverso molteplici tribolazioni, l'uomo "vecchio" con il suo egocentrismo, affinché cominciamo a vivere come uomini "nuovi", secondo la nostra vocazione originaria alla carità e cioè al servizio di Dio e degli uomini.

Giunti a questo punto, possiamo comprendere meglio come mai Lutero voglia concepire non soltanto la creazione ma anche la redenzione come *creazione dal nulla*. Quello che noi siamo da noi stessi, e cioè esseri che sono irrimediabilmente in preda alla ricerca di se stessi e che, nell'illusione di essere alla pari con Dio, presumono di poter avere consistenza in sé, deve essere effettivamente – come afferma Lutero rifacendosi al linguaggio della Bibbia e dei mistici – «ridotto al nulla» (la *redactio ad nihilum*).

Lutero non nasconde come una tale riduzione al nulla di ogni certezza posta in se stessi significhi per l'uomo una crisi abissale, tribolazione estrema che corrisponde all'esperienza della morte e dell'inferno. Ma soltanto dove viene vanificata la folle pretesa di fondarsi su se stessi, può scaturire in noi la vita vera ed unicamente autentica, vale a dire la vita dell' "uomo nuovo" che ha il suo centro – come vedremo subito – non in sé, ma radicalmente nell'altro.

Prima però occorre prendere in considerazione ancora un altro ed assai significativo aspetto della parola della croce. Non l'avremmo compresa nella sua ultima profondità se ci accontentassimo di quanto detto fin qui. Poiché in questo caso sembrerebbe che Dio ci impone lo sconvolgente passaggio attraverso il nulla per così dire dall'esterno e senza risentirne personalmente. In realtà, avviene esattamente il contrario. Nel Cristo crocifisso Dio stesso discende nell'estremo abisso. E ciò che ne deriva è l'abbandono di Gesù che Lutero, diversamente da tanti prima di lui, non vuole vedere in alcun modo sminuito. Garante per questo gli è Paolo, e più precisamente quel passo della *Lettera ai Galati* in cui l'Apostolo afferma che il Cristo in croce è diventato «maledizione per noi» (3, 13) e quell'altro della *Seconda Lettera ai Corinzi* in

cui non esita a dire: «Colui che non aveva conosciuto peccato Dio lo trattò da peccato in nostro favore» (5, 21) ²⁹. «Perché noi potessimo diventare per mezzo di lui (Cristo) giustizia di Dio», prosegue però Paolo ed esprime con ciò per primo quell'*ammirevole scambio* che Lutero descrive come segue nel suo commento al *Salmo 22, 2*:

«E questo è il sovrabbondante mistero della grazia divina sui peccatori: che, per un ammirevole scambio, i nostri peccati non sono più nostri, ma di Cristo, e la giustizia di Cristo non sua, ma nostra. Egli si è infatti spogliato (*exinanivit*) di essa perché noi ne fossimo rivestiti e ripieni, e si è riempito dei nostri [peccati] per liberarci di essi (*exinaniret*)» ³⁰.

Fondamento di questo scambio è il rapporto sponsale che Cristo ha stabilito in croce con noi:

«Qui infatti lo Sposo e la sposa diventano una sola carne – un mistero (*sacramentum*) che non si potrà mai esprimere, annunciare, accogliere, considerare e comprendere a sufficienza» ³¹.

Qui è manifesto come la teologia della croce in Lutero non vada a scapito della risurrezione e come la frase citata in apertura si possa leggere anche in senso inverso:

«Perché la parola della croce è parola *della grazia*».

A partire dalla morte e risurrezione di Cristo Lutero vuole rifondare e ricomprendere tutto quello che noi esseri umani siamo

²⁹ Cf. il *Commento di Lutero al Salmo 22, 2*, in *WA 5*, 603, 24-25 e 604, 9-11.

³⁰ «Atque hoc est mysterium illud opulentum gratiae divinae in peccatores, quod admirabili commertio peccata nostra iam non nostra, sed Christi sunt, et iustitia Christi non Christi, sed nostra est. Exinanivit enim se illa, ut nos ea indueret et impleret, et replevit se nostris, ut exinaniret nos eisdem» (*WA 5*, 608, 6-9).

³¹ «Hic enim sponsus et sponsa fiunt una caro, quod sacramentum nunquam satis dici, praedicari, audiri, cogitari intelligique potest» (*WA 5*, 608, 16-18).

ed abbiamo. Qui ci interessava evidenziare come questa istanza fondamentale della sua teologia ci porti al centro della fede cristiana e ci conduca allo stesso tempo ad atteggiarci realisticamente davanti agli abissi e alla fragilità della vita umana. Non si può tacere che la teologia della croce di Lutero suscita anche domande, per via della sua forte impronta dialettica che qui non abbiamo messo più di tanto in luce ³². Tuttavia l'esperto cattolico di Lutero *Albert Brandenburg* coglie molto di vero quando – ancora nelle immediate vicinanze del Concilio – scrive: «Forse la teologia della croce, con tutte le sue implicazioni e sfide, è il contributo più prezioso dei cristiani evangelici ad una futura *koinonia* di tutti i cristiani» ³³.

3. L'UOMO NUOVO ³⁴

«Dal cuore della rivelazione al centro della vita» – questa promessa del nostro titolo si potrà avverare ancor più intensamente se ora consideriamo, assieme a Lutero, che cosa significhi essere uomini in Cristo.

La famosa formula «*simul iustus et peccator* – giusto ed insieme peccatore», con la quale il Riformatore descrive la incompletezza e soprattutto il sempre rinnovato passaggio che caratterizza la vita cristiana, ha suscitato non di rado malintesi. Con un'accentuazione unilaterale questa parola è stata infatti frequen-

³² Cf. H. Blaumeiser, *Martin Luthers Kreuzestheologie. Schlüssel zu seiner Deutung von Mensch und Wirklichkeit*, Paderborn 1995, specialmente pp. 478-550. Per il significato della teologia della croce di Lutero, cf. Card. Johannes Willebrands, *Ansprache zum Luthergedenken in Leipzig*, 11. Nov. 1983: «Non c'è alcun dubbio che questa teologia è contrassegnata molto decisamente dall'esperienza personale della fede di Lutero e i suoi aspetti concreti sono quindi, giustamente, soggetti a discussione. E tuttavia la sua essenza ci riporta alle verità bibliche che non devono essere trascurate nella vita della Chiesa, così come non possono essere dimenticate nella vita dei singoli cristiani» («Il Regno-doc.», 22 [1984], p. 54).

³³ *Martin Luther gegenwärtig. Katholische Lutherstudien*, München-Paderborn-Wien 1969, p. 144.

³⁴ Per quanto segue, cf. H. Blaumeiser, *op. cit.*, 214-252.

temente intesa sia da parte di luterani che di cattolici nel senso che Dio, per via della giustificazione, *guarderebbe* l'uomo sì in modo nuovo, ma che l'uomo "come tale" rimarrebbe esattamente lo stesso di prima. Riconciliazione dunque ed accoglienza da parte di Dio ma non trasformazione del peccatore.

Ma l'idea che Lutero ha dell'essere dell'uomo nuovo va oltre. Che Dio ci guardi in un modo nuovo, e che questo rappresenti un aspetto assai significativo se non addirittura quello decisivo nell'evento della giustificazione, è giusto. Ma che questo non cambi nulla nel nostro essere è un travisamento che è iniziato già con Melantone.

La visione originaria di Lutero a questo proposito è pluridimensionale e rispecchia in maniera impressionante linee portanti della rivelazione. Vorrei abbozzarla in tre passi.

a) Innanzi tutto il Riformatore ci sorprende con il fatto che, rifacendosi a 2 Pt 1, 4 e simili passi biblici, intende la vita dell'uomo nuovo come "partecipazione alla natura divina". Ciò che noi otteniamo per la giustificazione è nientemeno che una *partecipazione all'essere di Dio* e quindi anche alle sue qualità. Lasciamo che ce ne parli una delle testimonianze chiave per la comprensione luterana della giustificazione che si trova nel *Secondo Commento ai Salmi*:

«Essa si chiama giustizia di Dio e nostra, perché ci viene donata la grazia di Dio, come (ci viene donata) l'opera di Dio che egli compie *in noi*, come la parola di Dio che egli pronuncia *in noi*, come le virtù di Dio che egli suscita *in noi*, e molto altro ancora. (...) Per la stessa giustizia, dunque, siamo giusti Dio e noi, come anche per la stessa parola Dio agisce e noi siamo quello che egli è, *cosicché noi siamo in lui e il suo essere è il nostro essere*»³⁵.

³⁵ «Vocatur autem iustitia dei et nostra, quod illius gratia nobis donata sit, sicut opus dei, quod in nobis operatur, sicut verbum dei, quod in nobis loquitur, sicut virtutes dei, quas in nobis operatur, et multa alia. (...) ut eadem iustitia deus et nos iusti simus, sicut eodem verbo deus facit et nos sumus, quod ipse est, ut in ipso simus et suum esse nostrum esse sit» (AWA 2, 259, 1-3. 12-14 = WA 5, 144, 8-11. 20-22).

Di fatto una tale *divinizzazione* dell'essere umano non è altro che una conseguenza della comunione sponsale dei beni fra Cristo e noi fedeli. Come da essa nasca, per l'azione dello Spirito Santo, un nuovo conoscere e un nuovo volere, non può essere sviluppato in questo momento. Decisivo è che nello Spirito l'uomo nuovo diviene partecipe di tutto quello che è di Cristo.

b) Quanto alla trasformazione dell'uomo, Lutero non rimane dunque in alcun modo indietro rispetto alla tradizione cattolica. Ma in maniera del tutto diversa da quest'ultima, egli sottolinea che questo essere nuovo che ci viene conferito da Dio non diviene giammai *possesso* dell'uomo. E il motivo è in fin dei conti molto semplice: ovunque noi prendiamo possesso di quello che siamo e abbiamo, o addirittura dei doni di Dio, ricadiamo nella forma di vita dell'uomo vecchio che vive incentrato su se stesso. «Che cosa hai che tu non abbia ricevuto?», chiede Lutero energicamente con Paolo (1 Cor 4, 7) e riconduce tutto l'essere umano alla sua radicale provenienza da Dio. Che si tratti della nostra realtà creaturale o della nostra vita nuova nella grazia, in ultima analisi ambedue sono *sempre rinnovata partecipazione*. Riguardo a questo, anche dalla prospettiva cattolica si può dare solo ragione al Riformatore.

c) Su questo sfondo si staglia la *caratteristica struttura della persona* che contraddistingue l'uomo nuovo e che possiamo riscontrare nella Scrittura con particolare evidenza in Paolo. Forma unicamente autentica dell'essere umano non è l'identità centrata su se stessa – che sarebbe semmai la forma perversa di vita dell'uomo vecchio –, ma il radicale *essere-in-relazione*. Realizzata autenticamente, e ciò significa spiritualmente, l'esistenza dell'uomo ha il suo centro non in se stessa, bensì "eccentricamente" in Cristo³⁶. Non noi, ma lui è il nostro originario *sub-iectum*, colui che in ultima analisi sostiene il nostro essere ed agire. Da lui ci viene quella nuova vita che pulsa in noi; ed egli ci spinge a comunicarla e ciò significa: ad attuare a nostra volta l'"ammirevole scambio" con i nostri pros-

³⁶ Cf. W. Joest, *Ontologie der Person bei Luther*, cit., pp. 233-274.

simi, prendendo su di noi i loro peccati e pesi e lasciando che, dove abbiamo qualche bene, esso diventi di loro³⁷.

Tale essere-in-relazione ha però un presupposto che traspare già dalle nostre formulazioni: l'autentica realizzazione dell'essere umano è possibile solo attraverso il nulla, e questo in un triplice senso:

- che noi non viviamo *in virtù* di noi stessi, ma di Cristo;
- che noi non viviamo *per* noi stessi, ma per Dio e i prossimi;
- ed infine che noi non viviamo *in* noi, ma eccentricamente fuori di noi.

«Un essere cristiano – scrive Lutero nel suo Trattato sulla libertà cristiana – non vive in se stesso ma in Cristo e nel suo prossimo; in Cristo attraverso la fede, nel prossimo attraverso la carità»³⁸.

Ma proprio quando – ad immagine della vita trinitaria che compare qui sullo sfondo benché non venga tematizzata – siamo in tale modo sottratti a noi stessi, siamo *noi stessi*. Proprio nel radicale essere-fuori-di-noi e solo in esso si realizza la nostra vocazione primordiale e quindi quanto ci è più intimo. Mettere ciò maggiormente in luce di quanto non avvenga presso Lutero, senza togliere nulla al carattere sfidante di quella concezione dell'essere persona che egli deriva dalla rivelazione, sarebbe un'istanza che noi cattolici vorremmo portare all'incontro con Martin Lutero.

CONCLUSIONE

Alla fine di queste considerazioni non posso non riconoscere il limite. Quello che ho cercato di rievocare, attingendo alle profondità della teologia di Lutero, ha molteplici riflessi pratici

³⁷ Cf. *WA Br 1*, 35 (*Lettera a Georg Spenlein*; 1516).

³⁸ *WA 7*, 38, 6-8.

che qui non è stato possibile sviluppare. Similmente abbiamo potuto appena accennare a quanto le linee da lui tracciate siano attuali anche oggi, in un tempo in cui gli uomini, nella loro presunta autonomia, sperimentano tutta la fragilità della loro esistenza e dei loro rapporti. Ma almeno si è potuto intravedere come, a partire dal cuore della rivelazione, la nostra vita riceve una configurazione nuova.

Dove nella fede scopriamo l'amore creatore di Dio, giungono a fine l'ansia e il peso del dover fare tutto da sé.

Dove ci viene iscritta nel cuore la parola della croce, noi ci poniamo diversamente davanti ai limiti e alle crisi della nostra vita e cresciamo in esse verso una nuova vitalità anziché rimaner impietriti.

Dove sperimentiamo la grandezza dell'essere uomini in Cristo, va in frantumi la prigione della mera identità con se stessi e la libertà diventa più che poter fare quello che voglio: perché allora noi ci realizziamo, ricevendoci sempre di nuovo e donandoci sempre di nuovo: dall'amore creatore di Dio al servizio del prossimo – dal cuore della rivelazione al centro della vita.

HUBERTUS BLAUMEISER