

Il *simul iustus et peccator* nel pensiero teologico di Martin Lutero

Lothar Vogel

1. Introduzione

La formula teologica secondo cui il credente è “al tempo stesso giusto e peccatore” non compare molto frequentemente negli scritti di Martin Lutero. Prendendo in considerazione esclusivamente i testi che il riformatore di Wittenberg ha dato alle stampe, bisogna perfino aspettare fino all'anno 1535, quando Lutero pubblicherà il suo corso sulla Lettera ai Galati del 1531. Nonostante ciò, questa dicitura, che appare in versioni divergenti e anche in ordine rovesciato, esprime e condensa il pensiero teologico-antropologico di Lutero in modo pertinente ed efficace. Inoltre, la formula *simul iustus et peccator* costituisce ancora oggi un certo scoglio nella comprensione reciproca fra la teologia cattolica e quella protestante. Infatti, sin dagli inizi l'elemento dottrinale espresso in questa formula occupa un posto centrale nel dibattito sulla teologia di quell'Eremita di S. Agostino che insegnava teologia all'università di Wittenberg. Per quanto riguarda Lutero, detta formula compare nelle sue lezioni sin dall'inizio, e cioè sin dai primi corsi di lezioni che aveva tenuto nel 1513/16. Dalla parte dell'autorità ecclesiastica, la prima condanna di questo tipo d'insegnamento si trova già nella bolla *Exsurge Domine* del 15 giugno 1520, con la quale il papa Leone X minacciò Lutero della scomunica maggiore come eretico. Nell'elenco delle affermazioni censurate come eretiche, il concetto del peccato che resta anche “dopo il battesimo” appare al secondo posto, immediatamente dopo la prima frase di Lutero denunciata come eretica, secondo cui bisognava rigettare l'idea che i sacramenti consegnassero la grazia giustificante a chi non vi ponesse resistenza. Esce dunque subito allo scoperto il problema che il *simul iustus et peccator* pone alla teologia difesa dalla Sede romana: se il credente resta peccatore anche quando crede, l'efficacia dei “mezzi di salvezza” amministrati dalla Chiesa sembra compromessa. Non è dunque possibile comprendere la conflittualità innescata da questa figura di pensiero teologico senza prendere in considerazione la dimensione ecclesiologica. Al tempo stesso, la contestazione espressa nella *Exsurge Domine* pone in evidenza che su questo punto si scontravano due concezioni profondamente diverse dell'uomo e della fede: una concezione in qualche modo sostanziale, che spiegava lo stato di salvezza di una persona con delle qualità trasmesse per via sacramentale, e un'altra, di cui al momento è soltanto possibile dire che si presenta come più dialettica e paradossale, pronunciando una contemporaneità di due caratterizzazioni che sembrano escludersi a vicenda.

Colpisce che la formula del *simul iustus et peccator* sia stata recepita poco anche nei testi “simbolici”, e cioè nelle confessioni di fede, del luteranesimo, probabilmente perché si sentiva il

rischio di un fraintendimento indifferentista, ovvero di un indebolimento dell'esigenza di santificazione nella vita. Nella sua *Apologia della Confessione di Augusta* del 1530, Filippo Melantone precisò che la tesi di Lutero volesse definire peccato in senso pieno, anche se non più "imputato" al credente, la concupiscenza (che resta dopo il battesimo oppure la penitenza anche secondo la dottrina cattolica), ma tutto questo senza relativizzare l'importanza della lotta contro la concupiscenza operata dallo Spirito. La Formula di Concordia del 1577 da un lato prende le distanze dalla tesi avanzata da Mattia Flacio Illirico, secondo cui *post lapsum* il peccato originale costituiva la vera "essenza" e natura dell'uomo; dall'altro lato, però, è citato nella Formula di Concordia Salmo 32,1, quel passo cioè che ricompare in Romani 4,7 ("Beati quelli le cui iniquità sono perdonate e i cui peccati sono coperti"). La finalità di questo riferimento a un testo basilare anche per Lutero stesso nell'elaborazione del suo concetto di peccato è di sostenere che nel momento della risurrezione soltanto Dio separerà la natura umana dal peccato, in modo tale che per la vita terrena si afferma una concomitanza indissolubile di giustizia (per quanto una persona creda) e peccato. Già prima, però, il Concilio di Trento aveva fatto proprio il punto di vista della *Exsurge Domine* per sottolineare che il *fomes peccati* della concupiscenza diventa peccato in senso vero soltanto nel momento dell'assenso volontario, e al tempo stesso si condanna la tesi secondo cui il battesimo non toglie tutto quello che a ragione possa essere chiamato peccato, dato che secondo l'apostolo Paolo questo battesimo costituisce un rinnovamento fattivo (*Decreto sul peccato originale* del giugno 1546).

Ancora nella *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione* varata insieme dal Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani e dalla Federazione Mondiale Luterana nel 1999, la formula del *simul iustus et peccator* è presentata come un residuo di dissenso. La dichiarazione è strutturata in modo che si afferma un consenso base, all'interno del quale le differenze concettuali rimaste non giustificano più la condanna reciproca. Sono riconosciuti da entrambe le parti l'importanza del rinnovamento della vita in Cristo, la dipendenza duratura dell'uomo dalla grazia di Dio e la presenza in lui degli impulsi del "vecchio uomo". Detto ciò, si riconosce, però, la differenza che la dottrina luterana chiama espressamente peccato questi impulsi, in modo tale che l'uomo è interamente giusto in quanto Dio gli ha perdonato il peccato ma al tempo stesso (*simul*) interamente peccatore in quanto riconosce, in base alla Legge, che il peccato abita ancora in lui (tutto ciò senza escludere un discorso sulla santificazione progredente e su un peccato non più "regnante" ma "regnato", ovvero controllato). Dal punto di vista cattolico, invece, ci vuole un "elemento personale", e cioè un acconsentimento, perché l'impulso della concupiscenza diventi veramente peccato.

Nel sottofondo di questa dialettica, è possibile scoprire due visioni differenti dell'uomo. La visuale cattolica afferma la sua capacità di controllare la sfera pulsionale, in quanto sia stato a ciò abilitato mediante i mezzi di salvezza elargiti dalla Chiesa; Lutero e i luterani, invece, sono decisamente più scettici al riguardo e pongono in rilievo l'essere sottratto a sé dell'uomo - anche da credente. Per rendere più concreta questa differenza vorrei presentarvi, prima di entrare nella trattazione "tecnica" del *simul iustus et peccator* nei testi di Lutero, un sermone tenuto dal lui nel 1524. È evidente che nell'interpretazione della figura di Maria, della Madre di Dio, la questione del peccato e di una sua rimanenza in seguito alla ricezione della grazia si poneva con particolare forza, dato che la discussione sull'Immacolata concezione era ancora in corso. A tale riguardo, l'episodio in cui Maria si mette alla ricerca di Gesù, mentre lui, dodicenne, predica nel tempio (Luca 2,41-52), acquisì per Lutero una funzione chiave: "Non imputo il peccato alla Madre, così come quelli che vogliono che ella non sia stata concepita nel peccato originale. Ma sanno questi quale sia la forza del peccato? La Madre non ha il peccato e tuttavia cadde nel massimo dei peccati. Perse il Figlio. Non è questo il massimo peccato? Se Dio avesse voluto agire con lei secondo giustizia, avrebbe potuto condannarla e lei stessa non sentì altro che il peccato" (WA 15, 415). Per Lutero, "peccato" è un'esperienza esistenziale molto profonda, oltre la dimensione delle scelte etiche, un'esperienza a volte passivamente subita e per niente ricercata di "tentazione" (*Anfechtung*) che si manifesta nell'assenza di Dio.

Bisogna riconoscere comunque che all'inizio del XVI secolo l'idea del credente che resta pur sempre peccatore non è una novità assoluta. Fra i precedenti è possibile enumerare, fra gli altri, Agostino d'Ippona, la Regola di Benedetto e il mistico Johannes Tauler. Per quanto riguarda Sant'Agostino, basti menzionare il suo trattato anti-pelagiano *De spiritu et littera*, che ha avuto un ruolo basilare per la formazione della scuola teologica di Wittenberg nella quale il Lutero degli anni 1513/16 può essere collocato. Agostino era stato indotto a scrivere questo trattato in seguito a una richiesta del suo discepolo Marcellino, che aveva colto un'apparente contraddizione nei suoi testi precedenti, quando da un lato aveva affermato che a prescindere da Cristo stesso sono ci fosse e non ci sarebbe stato uomo in terra dotato di giustizia perfetta e totalmente libero di peccato e che più tardi aveva detto che una tale perfezione fosse possibile. Da un lato, Agostino vi reagisce sottolineando la legittimità della distinzione fra quello che c'è e quello che a Dio è possibile; dall'altro lato, egli distingue tra il "lieve" errore di chi pensa che - per grazia divina - ci siano già state delle persone perfette nella giustizia, e l'errore grave e da contestare di chi sostiene che un tale stato sia raggiungibile mediante le forze umane. Comunque sia, in questo testo l'idea della perfezione nella giustizia finisce dalla parte dell'errore. Nella Regola di Benedetto, secondo testo classico da menzionare, troviamo poi la "scalinata dell'umiltà", in cui quasi in cima, al penultimo gradino, il

monaco credente umile riconosce di essere sempre peccatore. Infine, a modo suo anche la "mistica tedesca" di Tauler e della *Theologia deutsch*, intensamente recepita da Lutero al più tardi attorno al 1515/16, poteva rafforzare un orientamento di questo tipo. È lì che Lutero trovava l'idea della *resignatio ad infernum*, e cioè dell'accettazione della punizione definitiva per i peccati da parte dei credenti nel riconoscersi totalmente peccatori in quello stato mentale che la teologia scolastica soleva chiamare *contritio*. Bisogna dunque sottolineare le sede penitenziale di quella riflessione teologica che tende ad assegnare peccaminosità anche al credente giustificato. Le figure di pensiero che si orientano in questa direzione non vogliono relativizzare la richiesta etica legata al rinnovamento nello Spirito ma riportare l'attenzione all'esigenza della penitenza duratura che resta pertinente anche per chi conduce la sua esistenza nella fede. Pur essendo incontestabile che le definizioni del Concilio di Trento riprendono una terminologia che è andata a stabilirsi nella teologia scolastica e che è atta a porre in risalto l'efficacia della grazia rappresentata dal sacramento, bisogna anche ammettere che la figura di pensiero di Lutero affonda le sue radici nel pensiero di Agostino e in un certo tipo di riflessione teologica occidentale, che con il Concilio di Trento soltanto assume un gusto di eresia. Evidente è anche, però, che il filone al quale Lutero si allaccia è caratterizzato da un'ecclesiologia "debole", se così si può dire, in cui sfuma l'attesa di un intervento risolutivo con "mezzi di salvezza" esteriori.

2. I primi corsi di lezioni di Lutero

2.1. Lezioni sui Salmi

Un primo testo di Lutero che merita attenzione per la trattazione del nostro tema è la spiegazione che dà nel suo corso sui Salmi (1513/15) di Salmo 32,1: "Beati quelli le cui iniquità sono perdonate e i cui peccati sono coperti" (Vulgata: *beatus cui dimissa est iniquitas et absconditum est peccatum*). La sua interpretazione del versetto ha una finalità apologetica e si rivolge contro gli "ipocriti", che non riconoscono la loro fattiva peccaminosità dalla quale Cristo soltanto li può salvare, come rileva Lutero con un riferimento alla Lettera ai Romani. Ai tempi di Gesù gli ipocriti paradigmatici sono stati i farisei, disubbidienti a Cristo in persona; oggi invece, dice Lutero, sono gli "eretici", che sono apostati dal "Cristo mistico", e cioè dalla chiesa costituita. Gli "eretici" tirati in ballo qui devono essere identificati con l'Unità dei fratelli boemi, che si era costituita in chiesa a sé stante nel 1467, e contro la quale Lutero polemizzerà ripetutamente e con argomentazioni simili negli anni successivi. La giustificazione di questa lettura apologetica del versetto, però, gli viene dalla ricezione del lavoro filologico rinascimentale sul testo della Bibbia ebraica. Citando la traduzione latina dei Salmi penitenziali dall'Ebraico che Johannes Reuchlin aveva pubblicato nel

1512, Lutero rende la prima parte del versetto con *fiens levatus crimine (pāša')*, e cioè "beato chi viene prosciolto dal reato"; la seconda parte invece recita *fiens opertus peccato (hata'a)*, e cioè "chi viene coperto rispetto al peccato".

Per quanto riguarda il significato di questa traduzione per la teologia di Lutero, bisogna porre in risalto due aspetti. Anzitutto, la parola *fiens* esprime che la beatitudine è raggiunta *mere passive*, come dice Lutero già in questo testo: essa è dono umanamente incondizionabile di Dio, fondato nell'azione del Cristo. Richiamando Salmo 51,7, dove i due concetti di *pāša'* e *hata'a* sono applicati allo stesso fatto, Lutero contesta la convenzionale lettura del versetto, secondo cui la prima parte parla dei peccati anteriori al battesimo (che vengono totalmente cancellati) e quei successivi (per i quali sarebbe necessario scontare la *poena*). Al tempo stesso, egli non si limita a interpretare le due parti del versetto come univoche ma pone in rilievo una distinzione tra il "reato", dal quale il penitente viene prosciolto, e il "peccato" che viene "coperto", senza essere, cioè, annientato. In tal modo il ricorso al dettato del testo ebraico giustifica di parlare di una continuità di peccato anche nello stato di beatitudine; al tempo stesso, nella prima parte l'accento al proscioglimento, e ancora più il termine *iniquitas* usato nella Vulgata, evocano, senza che la parola ci sia, un'idea di giustizia o *aequitas* applicabile alla stessa persona. È dunque la filologia del testo ebraico che fornisce a Lutero gli strumenti per avanzare, senza che la formula già ci sia, un concetto di *simul iustus et peccator*, tutto ciò per difendere la chiesa cattolica contro quello che considerava gli attacchi ipocriti dei Fratelli boemi. Secondo lui, la giustizia, dichiarata da Dio, e la persistenza del peccato riguardano sempre l'uomo intero e non ne circoscrivono degli aspetti parziali: l'uomo "beato" è interamente prosciolto ed è al tempo stesso uno il cui peccato, che lo riguarda in tutta la sua persona, è soltanto "coperto". Il rapporto, dunque fra giustizia e peccato non è sostanziale ma prospettico: l'uomo è giusto agli occhi di Dio e peccatore agli occhi suoi, ed è per questo che resta ubbidiente al "Cristo mistico", e cioè alla chiesa, invece di aderire all'eresia "ipocrita" dei Fratelli boemi.

2.2. Lezioni sulla Lettera ai Romani

Nelle lezioni sulla Lettera ai Romani, che Lutero tiene negli anni 1515/16, la formula del *simul iustus et peccator* appare per la prima volta in modo esplicito. Si tratta dell'interpretazione di Romani 4,7, e cioè del passo in cui Salmo 32,1 è citato dall'apostolo. Entra ora in campo il "giustizia" che si è annunciato nell'interpretazione di Salmo 32,1, ma senza che la parola sia apparsa (nell'interpretazione di Salmo 51, invece, c'è già).

Entriamo così in quella materia che Lutero stesso, guardando indietro al suo percorso, ha considerato decisiva per il suo profilo teologico. Nello *scholion* che introduce alla Lettera ai

Romani, Lutero identifica come scopo del testo l'intento di "distruggere, capovolgere (cfr. Geremia 31,20) e disperdere (cfr. Mt 5,15) ogni sapienza e giustizia della carne, e cioè per quanto possa sussistere ai nostri occhi, anche davanti a noi stessi, a prescindere dalla questione se siano attuate dal cuore e con sincerità, e di piantare, costituire e ingrandire il peccato, anche per quanto non ci sia ovvero si creda che non ci sia". Per giustificare ciò Lutero si rifà al *De spiritu et littera* di Agostino, secondo cui tutta la Lettera ai Romani è una continua battaglia contro la superbia religiosa (motivo che si collega bene a quello evocato prima dell'ipocrisia). All'interno di questo orientamento, Lutero assegna al discorso teologico un livello che va oltre la sincerità spirituale. Pur riconoscendo che ci sono stati "pagani e giudei" sinceri nella loro condotta e sapienza, lo stato peccaminoso dell'uomo è constatata a un livello esistenziale più profondo. Secondo Lutero, la differenza è che i sapienti non cristiani non desistono dall'auto-compiacimento, mostrando quella sapienza che secondo la I Corinzi in Cristo si rivela come stupidità. Quello che Lutero, che al riguardo si sente in piena sintonia con l'apostolo Paolo, vuole raccomandare è la "sapienza umile" dei credenti, che nell'apertura della lettera sono chiamati "vocati" e "santi" (WA 56, 157-160). Contenutisticamente, questo tipo di sapienza è caratterizzato dal riconoscimento del peccato, cui corrisponde la rinuncia all'auto-esaltazione.

Interpretando il passo Romani 1,16 s. (l'Evangelo come manifestazione potente della "giustizia di Dio" interpretata da Paolo mediante un riferimento ad Abacuc 2,4: Il giusto vivrà per fede"), Lutero costruisce un'antitesi fra il concetto aristotelico di giustizia, tipico per la "giustizia degli umani", e la "giustizia di Dio", rivelata esclusivamente nell'Evangelo e autorevolmente interpretata da Agostino in *De spiritu et littera*: "È chiamata giustizia di Dio perché fa diventare giusti in tal modo che l'impartisce". È dunque contrapposta alla giustizia umana-aristotelica, basata com'è sull'attività umana, la "giustizia di Dio", il cui accoglimento avviene nella fede. Anche quest'ultimo concetto, però, esige un chiarimento. Lutero si distacca dalla comprensione convenzionale del termine come conoscenza non sicura oppure, teologicamente parlando dal classico concetto di *fides informis* e *fides caritate formata*, secondo cui una fede "vera" e salvifica è comunque caratterizzata dall'attività umana (anche se basata sulla grazia). Per Lutero, invece, la comprensione della fede si deve basare sul modo in cui il termine compare nella Scrittura. Il primo riferimento irrinunciabile è la contrapposizione della fede alle opere, per quanto riguarda la giustificazione del peccatore, secondo Romani 3,28, ed è questo l'elemento che fa comprendere appieno il contrasto fra Aristotele e la Bibbia che Lutero stabilisce; la fede di cui si parla e che stabilisce la giustizia davanti a Dio è dunque espressione esistenziale di passività umana. Il secondo aspetto è che questa fede è inseparabilmente legata all'Evangelo (già in questo corso!), e cioè a

questo messaggio efficace di salvezza operata da Dio in Cristo, e si esprime nella fiducia riposta in esso.

Ora, tornando all'interpretazione di Romani 4,7, merita attenzione che la spiegazione che Lutero dà del versetto è dominata dal confronto tra i "santi" e gli "ipocriti". Per quanto concerne il primo elemento, Lutero riprende l'apertura della Lettera, identificando i "santi" con i credenti in senso serio. Il secondo elemento, invece, riprende la caratterizzazione di un'impostazione sbagliata della fede già adoperata nell'interpretazione di Salmo 32,1, senza che ricompaia, però, l'accusa di eresia. "Santi" e "ipocriti" sono definiti mediante una contrapposizione assai paradossale: "i santi sono sempre peccatori interiormente", e "perciò" (!) sono sempre giustificati "esteriormente", mentre per gli "ipocriti" vale esattamente il contrario: il loro essere giusti "interiormente" motiva la constatazione che "esteriormente" sono sempre peccatori. Per cogliere il significato di questa doppia tesi, bisogna prestare attenzione a che cosa Lutero voglia dire con le parole "interiormente" ed "esteriormente". L'interiorità, in cui il santo si riconosce peccatore l'ipocrita giusto è la prospettiva autoreferenziale, la valutazione di sé; l'esteriorità, invece è "come siamo presso Dio e nella sua reputazione". Lutero esplicita che il riconoscersi peccatore "interiormente" non è raggiungibile mediante la sapienza e sensibilità umane. Come spiega, noi siamo peccatori "per motivo delle relazioni", ovvero per il "pros ti" delle categorie aristoteliche: se siamo giusti esclusivamente in base alla reputazione, ovvero al giudizio di Dio (come lo ritiene testimoniato nelle Scritture), è escluso che questa nostra giustizia sia riferibile all'interiorità della nostra auto-valutazione. Tutto questo vuole anche dire, però, che si tratta di una prospettiva che si dischiude soltanto alla luce dell'Evangelo, che trasmette questa giustizia in termini di esteriorità. Ed è in questa prospettiva che si capisce come mai Lutero ritenga inevitabile che i saggi pagani e giudei abbiano comunque il vizio di non riconoscersi pienamente peccatori.

Bisogna ancora insistere su due parole chiave di questo breve testo. La prima è "sempre": Lutero ci tiene a evitare un fraintendimento secondo cui il peccato sarebbe nel credente un residuo più o meno esteso. Peccato e giustizia sono concepiti come due alternative che si escludono a vicenda e fra i quali non c'è mediazione, come Lutero mette in evidenza mediante ricchi riferimenti al linguaggio della Bibbia ebraica. Sia l'identificazione come peccatore nell'auto-valutazione, sia il proscioglimento di Dio riguardano tutto l'umano, e questo "sempre". In due corollari (WA 56, 271 s. e 286), Lutero spiega più approfonditamente le caratteristiche durature del peccato anche nell'esistenza dei "santi". Nel primo, egli conduce un'altra analisi del linguaggio biblico per mostrare che la Scrittura conosce, come la teologia scolastica, una distinzione fra un'inclinazione al male (ovvero il *fomes peccati*) e l'atto peccaminoso, ma che denomina anche questo prima aspetto come peccato in senso pieno (così come anche Ambrogio e Agostino). Che sia impossibile superare

questo *fomes* peccaminoso nella vita, si evince secondo Lutero dall'"esperienza" - affermazione che sarebbe stata sostanzialmente condivisa dalla teologia del suo tempo, solo che nel suo quadro di riferimento quest'"esperienza" conferma la durevolezza insuperabile del peccato durante la vita terrena. Spunta in questo contesto anche un accenno di Lutero al suo vissuto religioso: egli riferisce della sua incapacità di comprendere perché si dovesse sentire ai pari con i peccatori nel momento in cui aveva ricevuto, in base alla sua *contritio*, la remissione sacramentale dei sacramenti - formulazione che evidentemente allude a un senso di superiorità (non di disperazione!). Ed è esattamente lì che Lutero aggiunge una polemica contro l'idea occamista, che aveva sicuramente un certo peso durante i suoi studi a Erfurt, che l'uomo sia in grado di amare Dio sopra ogni cosa con le sue forze proprie (Biel). In maniera volgare, egli denuncia i rappresentanti di questo tipo di pensiero come "Sautheologen": se fosse così, la grazia non sarebbe necessaria e il Nuovo Testamento sarebbe soltanto un aggravamento delle richieste della Legge (argomento che torna nella testimonianza autobiografica del 1545).

Nel secondo corollario, Lutero interpreta Salmo 51,7 ("Sono stato concepito in ingiustizia e mia madre mi ha partorito in peccato") alla luce della sua visione del peccato originale. Anzitutto, egli si dedica alla struttura argomentativa del versetto per sottolineare che il peccato di cui si parla è dell'uomo stesso, non dei suoi genitori, ovvero la sua peccaminosità è indipendente da eventuali falli loro. Da un lato, Lutero presuppone - anche in questo testo - una trasmissione del peccato contestuale all'atto sessuale, dall'altro lato, però, egli pone in risalto che questa trasmissione non avviene in base a qualcosa da imputare ai genitori. Contrariamente a qualche luogo comune, per Lutero il rapporto fra sessualità e peccato originale è dunque assai indiretto e per niente esclusivo (ciò per sfatare l'idea che Lutero abbia innescato la Riforma per liberarsi dalla tonaca, cfr. Denifle, Buonaiuti). Quello che vuole sottolineare è che "noi tutti siamo nati e moriamo nell'iniquità, ovvero nell'ingiustizia" e siamo giusti esclusivamente in virtù della "reputazione" da parte di Dio. Tutto questo vale perfino per i momenti in cui compiamo delle opere buone, in cui resta sempre una resistenza del *fomes* peccati e dell'autoreferenzialità, il che significa che non corrispondono pienamente ai criteri della Legge divina (cfr. Sermone sul monte). Rientra dunque nel nostro tema anche quell'altro elemento dottrinale che ha suscitato molte polemiche: l'affermazione di Lutero, secondo cui le opere buone sono peccaminose.

Il secondo termine che merita ancora attenzione è "perciò" (in latino *ideo*). In questo caso la frase sugli ipocriti è di comprensione più facile: si capisce che considerarsi giusti presuntuosamente giustifica il giudizio "esterno" di Dio negativo. Nella frase sui "santi" invece la questione è un po' più spinosa: perché considerarsi peccatore giustifica logicamente il proscioglimento da parte di Dio? Per il momento si può soltanto dire che il sottofondo del ragionamento dev'essere di tipo

penitenziale, perché riproduce la successione di confessione e assoluzione praticata nel sacramento della penitenza. Questa ipotesi sarà confermata nel paragrafo successivo, dove infatti Lutero preciserà che Dio li reputa giusto per (*propter*) la loro consapevolezza di essere peccatori e la loro confessione dei peccati. Vorrei ancora menzionare che la concezione di interiorità ed esteriorità presentata qui è una spia per la sensibilità religiosa che Lutero manterrà per tutta la sua vita: lui resterà sempre cauto nei confronti di rivendicazioni spiritualistiche basate su istanze esclusivamente interiori (gli "Schwärmer") e difenderà un ricollegamento della fede a quella parola che viene "da fuori", ovvero che dev'essere esteriormente annunciata - il che costituiva per lui una corrispondenza con l'esteriorità della giustificazione operata da Dio.

Detto tutto ciò, è possibile passare al paragrafo successivo dello *scholion*, in cui la formula del *simul iustus et peccator* appare per la prima volta nei testi di Lutero. Il brano è introdotto da Salmo 68,36, secondo cui Dio opera nei suoi santi in maniera "mirabile", parola che oscilla fra "meravigliosa" e "strana". Cogliamo qui un collegamento fra il tema di questo corso e la "teologia della croce" che abbiamo trattato l'anno scorso. Questa "teologia della croce" di Lutero non si limita a essere una spiritualità della Passione ma propone tutta una lettura del mondo e dell'esperienza umana: Dio non si manifesta in atti di potenza ma *sub contraria specie*, ovvero nella debolezza e nella sofferenza, paradigmaticamente in quella di Suo Figlio, in modo che sembra che Dio non ci sia in un mondo che sembra coeso e chiuso in sé - fintanto non si creda nell'Evangelo, alla cui luce soltanto questo nascondimento di Dio sotto le sembianze del contrario diventa leggibile. Anche questa figura di pensiero, sebbene affronti un problema intellettuale tipicamente moderno, viene fondata da Lutero sulla terminologia della Bibbia, e in particolare su alcuni versetti che dicono che Dio agisce in maniera "strana" (cfr. Is 27,21), ovvero in un modo che alla luce del mondo sembra inconsistente o nullo. La questione del *simul iustus et peccator* rientra dunque nel problema più ampio in che senso l'azione di Dio nella storia e nel mondo sia riconoscibile, dato che quelli che appaiono come giusti e santi sono denunciati come "carnali", ovvero motivati da preoccupazioni tipicamente umane, e quelli in cui la grazia di Dio è all'opera appaiono come dei peccatori (almeno a se stessi).

Per quanto riguarda ora il rapporto fra peccato e giustizia nell'esistenza dei "santi", all'avverbio *semper*, che finora ha definito la tempistica del ragionamento, viene associato *simul*, ovvero "contemporaneamente": se i "santi" e ipocriti sono "sempre" peccatori e giusti, ognuno a modo suo, ne consegue che lo siano anche in contemporanea. Si tratta di due definizioni che entrambe riguardano l'uomo intero, ma in due prospettive differenti e simultanee. In sintesi, Lutero recepisce la figura di pensiero agostiniana secondo cui i credenti vivono in una tensione fra *in re* e *in spe*. Secondo il riformatore, i cristiani sono peccatori *in re*, ovvero realmente, ma giusti *in spe*,

ovvero in una speranza che va oltre la constatazione dello stato proprio e ha la sua base nella reputazione di giustizia trasmessa mediante l'Evangelo. In ogni caso, le citazioni dei salmi che aggiunge rafforzano ancora la sede penitenziale di questo pensiero. Ciò diventa ancora più evidente, dedicandosi alle implicazioni etiche di questo pensiero. Nello stesso corollario che enuncia la polemica contro la soteriologia occamistica, Lutero confronta il peccatore giustificato con un malato al quale il medico ha annunciato la guarigione, in quanto gli sia "ubbidiente". Se il malato "crede" al suo medico, si "astiene" da quello che gli è stato interdetto. La constatazione del peccato va dunque a pari passo con un'idea etica di osservanza dei comandamenti divini e di "astinenza". Pur essendo peccatore *in re*, il credente "ha un inizio di giustizia", in cui cerca di crescere. Si constata qui una certa tensione fra due filoni di pensiero difficilmente conciliabili, di cui, però, anche il secondo è ovviamente corrispondente alla terminologia biblica (cfr. Apoc 22,11). Tutto questo tipo di pensiero, che per molti diversi aspetti affonda le sue radici nel tardo medioevo (compreso l'ammonimento che buone opere compiute in un senso di superbia sono peccaminose), è stato insegnato da Lutero, essendo collegialmente integrato in una determinata scuola teologica e senza riscontrare contestazioni oltre questioni di appartenenza a questa specifica scuola: nel 1516 il collega Andreas Bodenstein, chiamato Carlostadio, riferisce pubblicamente delle sue originarie perplessità nei confronti della lettura di Agostino data da Staupitz, Lutero e Johannes Lang e descrive la sua adesione al loro tipo di agostinanesimo in termini di una conversione.

3. Le 95 tesi (1517)

Il significato dell'antropologia che si esprime nel *simul iustus et peccator* non può essere limitato alle ricorrenze della formula ma si evince anche in testi diventati basilari per la Riforma del XVI secolo in quanto processo storico complessivo. In particolare, le 95 tesi, che innescarono il confronto sulle indulgenze che nel 1520/21 avrebbe portato alla condanna di Lutero, traducono l'approccio che abbiamo esaminato in una critica ai costumi ecclesiastici. Le prime quattro delle 95 tesi interpretano quell'invito alla penitenza con cui Gesù ha inaugurato la sua attività pubblica (Mt 3,2). La prima tesi precisa che questa penitenza deve valere per tutta la vita. Questa è un'affermazione apparentemente pacifica per la teologia e spiritualità del tempo, i cui autori concordavano nel rivendicare la necessità di un duraturo senso penitenziale. Dall'altro lato, però, questa tesi riflette già la convinzione di Lutero circa i "santi" che pur sempre restano peccatori. Tale legame diventa ancora più evidente, quando integriamo nell'interpretazione le tre tesi successive, che contestano due tipi di penitenza che - secondo Lutero - sono incompatibili con questa definizione di principio. Anzitutto, la penitenza raccomandata da Gesù (e definita così) non può essere identica all'ammini-

strazione sacramentale della penitenza. Molto sobriamente, Lutero spiega nelle *Resolutiones* alle tesi, che pubblicherà nel 1518, che il credente semplicemente non può passare tutta la sua vita nel confessionale, ed è lì che prende le mosse la sua critica all'apparato istituzionale con cui la chiesa amministra la *Jenseitsvorsorge* dei credenti, indulgenze comprese.

Il secondo tipo deficitario di penitenza, però, - e questo è tipico per Lutero - è quello che spontaneamente viene in mente come alternativa legittima alla gestione esteriore della penitenza appena menzionata, ovvero un continuo senso interiore di penitenza. A questo riguardo, Lutero pone in evidenza che non è per niente penitenza un rimorso puramente interiore che non abbia per conseguenza opere di "mortificazione della carne", ovvero di una prassi che anticipa le giuste punizioni da parte di Dio. La comprensione di penitenza che propugna - e che suscita la sua polemica contro la campagna dell'indulgenza petrina - è una in cui la dimensione duratura, "fino all'entrata nel regno dei cieli", e la prassi esteriore convergono. Di nuovo, l'analisi del lessico della Bibbia diventa per Lutero la chiave ermeneutica per elaborare questa proposta. Nelle *Resolutiones*, egli si dedica al senso del verbo *metanoëín*, con cui gli Evangelisti esprimono l'invito di Gesù alla penitenza. In latino, lo rende con il neologismo *transmentari*, ovvero "invertire la mente", il che stabilisce un successivo orientamento duraturo. Segnalo soltanto che esegeticamente a questo punto si pone un certo problema. Gli evangelisti considerano il *metanoëín* un riorientamento puntuale, al quale consegue una prassi di vita diversa, che non è più contemplata, però, in questo termine. L'argomentazione di Lutero, invece, presuppone tutta la riflessione (post-)agostiniana sul peccato e anche gli approfondimenti dati in questa materia nella mistica del XIV/XV secolo (cfr. Tauler, *resignatio in Deum*). Proprio qui, dove tocchiamo con le mani il problema teologico che ha innescato il confronto fra lui e la chiesa romana Lutero si presenta dunque come erede della teologia latina.

Infine, merita attenzione che nelle 95 tesi e nelle *Resolutiones* il teologo di Wittenberg mette ripetutamente l'accento sulla dipendenza della penitenza da un annuncio esterno al penitente: nelle tesi stesse è sottolineato il ruolo del "curato" ordinario (la cui competenza Lutero vuole difendere contro l'interventi di istanze superiori); nelle *Resolutiones*, invece, egli si muove già un po' verso una sottolineatura del sacerdozio universale, sottolineando pur sempre l'esigenza che il messaggio di Cristo sia esteriormente rappresentato e trasmesso. Quest'accentuazione è una spia per l'antropologia di Lutero: ai suoi occhi l'interiorizzazione (più tardi quella degli "spiritualisti") comporta sempre il rischio d'identificare nell'"anima", separata dal "corpo" una sfera di divinità, ovvero di vicinanza essenziale a Dio. Per lui, però, il *simul iustus et peccator* significa anche di considerare l'anima, di per sé, altrettanta peccatrice del corpo, e cioè come sfera nettamente umana. Da lì, si capisce anche la sua sensibilità per le nascoste motivazioni peccaminose delle buone opere. Anche

nel Trattato sulla libertà del cristiano del 1520, l'unione mistica fra l'anima e Dio, espressa mediante la veneranda metafora nel ferro incandescente e del fuoco, vale soltanto per l'anima credente, giustificata dinnanzi a Dio. E anche in questo trattato alla prima parte, dedicata alla "libertà del cristiano", segue la seconda sulla sua "servitù" vissuta corporeamente mediante continue opere di "mortificazione di sé" e amore del prossimo.

4. Il Commento alla Lettera ai Galati (1532/35)

La prima volta che la dicitura del *simul iustus et peccator* compare in un testo stampato autorizzato da Lutero è soltanto nel 1535, quando esce il suo corso sulla Lettera ai Galati. Ci si può chiedere se questo ritardo sia dovuto a un'esitazione dell'autore dovuta a una preoccupazione per possibili fraintendimenti libertini della formula. Di questo corso possediamo due versioni: accanto alla versione stampata del 1535 esiste un'altra manoscritta, che risale allo studente Georg Rörer, che più tardi sarebbe anche stato segretario personale di Lutero. Dal momento che nel XVI secolo gli studenti presero i loro appunti seguendo il dettato del docente, questa seconda versione può essere considerata come molto fedele alle espressioni di Lutero stesso. Nell'edizione critica (WA 40/I), i due testimoni sono editi in parallelo, in modo che è facile rendersi conto della fattiva identità dell'andamento argomentativo e delle formulazioni ma anche di qualche piccolo cambiamento.

Il corso è introdotto da un capitolo dedicato all'*argumentum*, ovvero al messaggio complessivo, della Lettera ai Galati. È questo uno dei testi più efficaci in cui Lutero riassume la dottrina della giustificazione. Tutto il suo ragionamento si basa sulla netta distinzione fra la "giustizia cristiana" per fede e diversi altri tipi giustizia ed equità terrene. Ora, per quanto riguarda questa "giustizia cristiana", essa è caratterizzata attraverso termini che conosciamo già dal corso sulla Lettera ai Romani: è una giustizia che "Dio ci imputa/riconosce (*imputat*) per motivo di Cristo senza opere", è *mere passiva*, mentre le altre sono attive. Fra i tipi terreni di giustizia, sono enumerati la giustizia "politica" (applicabile alla giurisprudenza, politica e filosofia, tutti campi in cui secondo Lutero Aristotele resta un maestro di pensiero), la "giustizia cerimoniale" delle tradizioni umane (che non viene contestata *tout court* ma considerata una materia che i padri di famiglia e maestri possono insegnare tranquillamente, dato che non le assegnano più una rilevanza soteriologica) e, infine, la "giustizia della Legge", ovvero della Legge mosaica, che "anche noi insegniamo dopo la dottrina della fede", il che vuole dire che come criterio etico per i credenti. Abbiamo qui una bella testimonianza del *tertius usus legis* in Lutero, ovvero accanto all'utilizzo politico (*usus politicus*) e a quello che consiste nel proporre al peccatore la volontà di Dio, invitandolo a un riconoscimento profondo del suo stato peccaminoso (*contritio*), uso normalmente

chiamato *usus elencticus* ("investigativo"). Quello che colpisce in confronto con i testi trattati prima è che ora la dialettica fra Legge ed Evangelo (che non è neanche totalmente assente nel corso sulla Lettera ai Romani e appare in modo relativamente chiaro nelle *Resolutiones*), ora si traduce in una successione di fasi distinte nell'esistenza dei cristiani. Già l'accenno a un insegnamento della Legge "dopo" la dottrina della fede va in questa direzione. Nella stessa prefazione al corso sulla Lettera ai Galati è esplicitamente detto che dopo aver portato il penitente alla *contritio* e alla sete della riconciliazione con Dio bisogna rimuovere davanti ai suoi occhi la Legge e l'esigenza della giustizia attiva per sottoporgli "la promessa di Cristo venuta per gli afflitti e peccatori". Poi, er quanto riguarda la condotta successiva, Lutero propone una predicazione della Legge come criterio di etica cristiana, come invito alle buone opere, ma in termini di una "giustizia terrena della Legge" (46), alla quale anche il cristiano è chiamato a partecipare pienamente - senza privilegi e senza sconti, come tutti gli altri e secondo le stesse regole e senza poter migliorare in tal modo il giudizio di Dio nei suoi confronti. L'etica cristiana si presenta dunque in una versione quasi secolarizzata ed è chiaramente separata dal discorso soteriologico. Si tratta di recuperare la giusta mondanità della dimensione etica.

Colpisce l'impegno personale con cui Lutero si dedica alla distinzione fra i diversi tipi di giustizia: "è facile pronunciarla, ma nell'esperienza e applicazione è difficilissimo per tutti", particolarmente nell'ora di morte e nella tentazione (*Anfechtung*, 49), in cui il rischio della loro confusione è particolarmente alto. Secondo Rörer, nel corso stesso Lutero dice perfino "Neanch'io la conosco ancora". Il problema che si pone nella tentazione è che la "giustizia cristiana" è passiva e non si traduce in performatività terrena; perciò è "nascosta in un mistero che il mondo non capisce". Di conseguenza, anche i cristiani stessi faticano a comprenderla sufficientemente e cadono nelle paure di coscienza e della morte. È proprio espressione di debolezza nella fede e di peccaminosità se in queste circostanze il credente, invece di affidarsi totalmente a Dio nella passività, cerca rifugio nell'attività propria. Nella versione di Rörer, questa preoccupazione è riassunta da Lutero nel grido: "O, se fossi pio! (*Ach, were ich nur from!*), ed è in questo senso che vale la frase "L'arte e sapienza più alta dei cristiani è di non conoscere la Legge". Lutero sottolinea che in questa vita il rinnovamento nella fede (secondo il versetto "indossate il nuovo uomo") non sarà mai totale; la tentazione accompagnerà l'esistenza dei credenti fintanto che vivono.

Per noi è importante tenere presente che il discorso del *simul iustus et peccator* si muove in parallelo con la dialettica fra "giustizia cristiana" e "giustizia terrena", cioè senza voler contestare la legittimità del secondo tipo di giustizia e senza voler, pur che non pretenda di poter interferire nella dimensione soteriologica del rapporto fra Dio e il credente, e ugualmente senza voler giustificare ingiustizie a livello terreno. In sintesi, Lutero riassume l'*argumentum* della Lettera sottolineando

che il cristiano è giusto e senza peccato alcuno riguardo alla "giustizia cristiana", in cui non c'è legge e di conseguenza non ci può essere prevaricazione. Al tempo stesso, "secondo la vita presente" anche il cristiano è un "figlio di Adamo", partecipe cioè al peccato originale: "quando la Legge mi accusa regna la morte e mi divorerà, ma al di sopra di questa vita ho un'altra giustizia, un'altra vita che è Cristo".

All'interno del commento, il *simul iustus et peccator* torna esplicitamente nella trattazione di Galati 3,6 ("Così anche Abramo credette a Dio e ciò gli fu messo in conto come giustizia"). Nella versione di Rörer, Lutero spinge il paradosso al massimo. Facendo allusione al "velame della carne di Cristo" sotto cui i cristiani vivono (Ebrei 10,20), egli afferma che per la fede i peccati, a partire dall'ira della carne fino alla mancanza di gioia in Dio (*non laetatur in Deo*), restano a Lui nascosti; Dio "non può vedere" questi peccati per la loro remissione compiuta in Cristo. Nella versione stampata, quattro anni più tardi, questo brano si presenta in termini meno rischiosi. Più sobriamente, Lutero enuncia che la remissione "osta" che Dio veda i peccati, il che adesso è pronunciato in termini di dissimulazione, non d'incapacità. È in questo contesto che Lutero reintroduce il concetto di "giustizia cristiana", ponendo in risalto che l'apprendimento di questo concetto non avviene una volta per sempre. C'è, però, un passaggio che distingue questa ripresa del tema dall'*argumentum* iniziale: più apertamente che prima Lutero ora sottolinea che la "giustizia cristiana" è costituita da due fattori distinti: la fede che dà gloria a Dio e l'*imputatio* della giustizia di Cristo da parte di Dio. Ora Lutero ci tiene a porre in risalto che quello che è in grado di consolarci è la volontà di Dio che si è manifestata in Cristo, ovvero l'*imputatio*, mentre la fede in quanto risposta umana resta sempre debole, iniziale, imperfetta. Più fortemente che prima Lutero si preoccupa per un fraintendimento della fede come attività spirituale atta a basare la speranza su un'istanza esistenziale umana, pur se ispirata. Anche nella spiritualità vissuta, come diremmo oggi, Lutero avverte il rischio di un legalismo, e nel momento in cui questo succede ci si rende conto che anche la spiritualità è un pezzo di mondo. È così che l'*extra nos* acquisisce la sua piena chiarezza.

Esattamente a questo punto Lutero aggiunge con un *sic*, ovvero in termini di corrispondenza, la frase: "Così l'uomo cristiano è giusto e peccatore al tempo stesso (*simul iustus et peccator*), santo e profano, nemico e figlio di Dio (368). È questa la versione stampata nel 1535. Nel manoscritto di Rörer la formula è più breve e in ordine rovesciato: "peccatore e santo, nemico e figlio di Dio". Per questo non sembra opportuno sovra-interpretare l'ordine dei due elementi. Quello che è possibile dire è che fra il 1515/16 e il 1531/35 il destinatario della formula è cambiato. Nelle testimonianze dei primi anni, l'intento di Lutero è stato di confrontarsi con gli "ipocriti", ponendo in evidenza la rimanenza del peccato a livello umano; ora, invece, l'argomentazione mira alla consolazione delle coscienze tormentate nella tentazione, dando rilievo all'esteriorità di quella giustizia che in fin dei

conti vale. Che l'ipocrisia possa essere un esito non buono della tentazione è evidente; nonostante ciò, questo cambiamento di prospettiva è degno di nota. La prospettiva pastorale s'evince anche dalle frasi immediatamente successive alla formula, in cui Lutero spiega che i "Sofisti" hanno costretto i credenti a fare buone opere, in modo che c'erano persone che a un certo punto quasi non sentivano più il peccato; altri invece, che non giungevano a un tale stato rischiavano la follia oppure la disperazione sul letto di morte. Nella versione di Rörer, Lutero integra nel secondo gruppo anche se stesso. La continuità del pensiero di Lutero, infine, risulta dal fatto che questo brano viene concluso mediante la metafora (ovvero *synekdoché*) del paziente in via di guarigione usata già nelle lezioni sulla Lettera ai Romani.

Nell'insieme, è dunque possibile leggere l'elaborazione del motivo nel commento alla Lettera ai Galati in termini di continuità con le lezioni sulla Lettera ai Romani. Ora, comunque, la formula su cui ci siamo proposti di concentrarci appare anche in un testo stampato. È palese la motivazione pastorale di Lutero, in cui impegna anche la sua "esperienza" personale e si presenta quasi come "primo destinatario" delle lezioni - una mossa pedagogicamente avvincente, anche perché vissuta con autenticità. Quello che merita attenzione è che ora nella tentazione quello che è considerato risolutivo è l'azione salvifica di Dio in Cristo in tutta la sua exteriorità all'esistenza del credente stesso. Esplicitamente l'impossibilità di consolarsi in base al proprio operato viene estesa alla fede, in quanto sottoposta al rischio di essere considerata un'"opera" spirituale, contrariamente all'utilizzazione del concetto da parte dell'apostolo Paolo in Romani 3,28. Se intesa così, la fede si mostra "debole", vacillante - caratterizzazioni che torneranno nei passi delle dispute contro gli "Antinomisti" che tratteremo nell'ultimo capitolo.

5. Le dispute contro gli antinomisti

Nel 1537 scoppiò a Wittenberg, all'interno della facoltà di teologia, un dibattito sul rapporto fra Legge ed Evangelo, quando uscì in stampa, anonimamente, una serie di "tesi", di cui la prima era: "Bisogna insegnare la penitenza non dal Decalogo o da qualsiasi legge di Mosè ma attraverso il Vangelo dalla violazione del Figlio" (tutto in WA 39/I). In sintesi, questo gruppo, di cui era la figura centrale Giovanni Agricola, rivendicò l'abolizione della predicazione della "Legge" a quelli che già credono. Già la citazione appena data mostra che dietro il confronto c'è anche una dialettica nella comprensione dei termini "Legge" ed "Evangelo". Per Lutero, questi due concetti avevano primariamente delle caratteristiche qualitative (accusa ovvero proscioglimento) e non erano pienamente identici ai due corpi letterari che designano (Pentateuco ovvero Evangelii). Le tesi degli "antinomisti" invece (come li chiamava Lutero) tendono a identificare la Legge con quella mosaica

e l'Evangelo con i libri storici del Nuovo Testamento, come si evince dalla formulazione "violazione del Figlio" riferita alla narrazione della Passione. Per Lutero, invece, in richiamo alle sofferenze immeritate del Figlio rientrava in una predicazione della "Legge" come richiamo alla penitenza. Nonostante tutti questi problemi nei dettagli, l'uscire allo scoperto degli "antinomisti" offrì a Lutero la possibilità di difendere la predicazione della "Legge" come richiamo alla penitenza anche ai credenti, il che dimostra già la pertinenza di questo dibattito per il nostro tema. Lutero difende dunque la necessità d'intimare la "conversione della mente" anche a chi si è già convertito e vive nella fede - fede però che, come abbiamo visto prima, è considerata non perfetta, indebolita dalla "tentazione" di volersi giustificare da sé (che è secondo Lutero la vera tentazione!) e in questo senso affetta dal peccato.

Il brano più interessante delle diverse dispute sugli antinomisti, tenute fra il 1537 e il 1540, per il nostro tema si trova nella terza disputa del 1538. La tesi degli antinomisti discussa in quella sede è: "Se i santi sono parzialmente sotto la Legge e parzialmente sotto la grazia, restano il dubbio e una fede incerta. La fede, però, deve essere certa. Di conseguenza questa suddivisione (*particularitas*) non deve essere stabilita". Nella successiva spiegazione si precisa che nel caso in cui l'uomo è parzialmente peccatore e parzialmente giusto egli non sa in che misura debba osservare la Legge. Il *simul* di Lutero, dunque, è letto in termini di ripartizione dell'esistenza, il che da un lato corrisponde e diciture che Lutero stesso fino a quel momento poteva utilizzare ma dall'altro non prendeva in considerazione le caratteristiche prospettive da lui sottolineate. Secondo Lutero, l'uomo era totalmente giustificato al cospetto di Dio e totalmente peccatore ai suoi propri occhi. Inoltre, si potrebbe dire che le tesi degli "antinomisti" recepirono – a modo loro – una linea di sviluppo nel pensiero di Lutero che abbiamo osservato, ovvero una maggiore sottolineatura di un passaggio dalla penitenza, vissuta nella *contritio*, a uno stato successivo di coscienza circa la propria giustificazione. Ora, gli "antinomisti" rivendicarono uno stato di maturazione in cui la Legge non deve più essere predicata (anche se il loro concetto di legge, come abbiamo visto, non è identico a quello di Lutero). A ciò corrisponde che nella tesi successiva gli "antinomisti" dichiarano che il "beneficio" di Cristo, esprimendosi nella giustificazione, vivificazione e liberazione dalla Legge, riguarda "tutta la persona" – affermazione che dal loro punto di vista impedisce di considerare parziale la giustificazione. In ogni caso, si tratta di un confronto tra Lutero e dei discepoli suoi, formati nel suo pensiero.

Dal reazione di Lutero a questa tesi degli "antinomisti" consiste nel rivendicare da un lato l'esigenza di certezza della fede come "assenso fermo alla parola di Dio ovvero alla promessa grazia gratuita, ovvero remissione dei peccati per Cristo nostro salvatore e pontefice". Questa certezza esistenziale viene precisata da un lato da una delimitazione da convinzioni dogmatiche di

tipo “sofista” e dall’altro lato dall’eventualità che una fede, pur essendo certa, possa essere debole. Una fede senza certezza, invece, ovvero sprovvista della fiducia esistenziale non è fede. Quello che Lutero contesta delle affermazioni degli “antinomisti” è che interpretano il suo *simul* in termini di una ripartizione di sfere esistenziali distinte. Secondo cui, la giustizia dei credenti infatti riguarda tutta la loro persona, ma *reputative* e in base al sacrificio di Cristo, ovvero nel senso “che secondo la valutazione (*reputatione*) di Dio siamo realmente e totalmente giusti, anche se il peccato c’è ancora”. Dopo, egli aggiunge che ugualmente “siamo realmente e totalmente peccatori, ma in quanto guardiamo noi stessi e secondo il primo concepimento”, il che è un rimando alla dottrina del peccato originale, che secondo Lutero non è cancellato con il battesimo. Almeno implicitamente, spunta a questo punto l’idea di una “rinascita” nella fede (cfr. Giovanni 3), ciò però senza indebolire quella dialettica che distingue tutta l’esistenza dei cristiani. Di nuovo, e molto similmente alle lezioni sulla Lettera ai Romani, anche in questo testo il discorso sul *simul iustus et peccator* viene illustrato mediante un discorso figurativo proveniente dal mondo sanitario. Questa volta, Lutero illustra la sua visione delle cose mediante l’accento a un uomo ferito (non più malato in generale) ma guarito: “In quel caso si dice che tutto l’uomo è stato guarito”. Con forte senso della precisione, Lutero chiama questa figura non “metafora” ma “synekdoché”, ovvero illustrazione mediante un paradigma singolo (classicamente nel senso di una *pars pro toto*), non mediante una sorta di parabola estranea alla materia che deve essere illustrata (ad. es quando si descrive il rapporto fra anima e Dio avvalendosi dell’immagine di ferro e fuoco). Questa precisazione consente di cogliere che per Lutero l’acquisizione della salvezza è una sorta di guarigione dell’uomo ferito dal peccato.

Nel dibattito con i suoi discepoli “antinomisti”, dunque, la figura del *simul iustus et peccator* serve a Lutero per difendere la necessità della predicazione della “Legge”, intesa da lui come termine qualitativo, trasversale cioè all’Antico e al Nuovo Testamento. Questa predicazione della Legge ha lo scopo di richiamare i credenti, pur senza voler contestare la “certezza” della loro fede, all’esigenza di una penitenza continua, riconoscendosi peccatori anche loro. In qualche modo, il dibattito sugli “antinomisti” rimanda alla prima delle 95 tesi, in cui Lutero aveva definito la penitenza alla quale Gesù invita come un’esigenza applicabile a tutta la vita. Anche se in seguito il passaggio dalla contrizione alla fede aveva preso più corpo e più spazio, questa richiamo a una penitenza continua resta una costante del suo pensiero teologico, che si esprime proprio in quel *simul* che è stato trattato in queste sedute. Tutto questo conferma la tesi di partenza che per comprendere il senso di questa figura bisogna leggerla alla luce della teologia della penitenza, non in termini di una proposta etica, che potrebbe essere denunciata come libertina. C’è, però, anche un collegamento che porta dal *simul iustus et peccator* all’etica. Essendo “peccatore” ai suoi occhi anche il credente, le sue opere e la sua condotta di per sé restano irretite dalla realtà del peccato. Si

muovono per forza di cose a livello della “giustizia terrena”, che costituisce per Lutero un discorso legittimo ma limitato, appunto, alla rilevanza terrena, senza sconfinare verso le questioni di salvezza, di rapporto con Dio. In quest’ottica, dunque, l’etica cristiana è un’etica non superiore ad altre, si deve confrontare con le sfide della vita terrena com’è. I cristiani sono chiamati a partecipare a questa vita senza ritirarsene, per praticare l’amore del prossimo, sapendo però che lo devono fare in un modo non privilegiato, senza prerogative di superiorità. Non lo possiamo elaborare in questa sede, ma questo approccio si riflette perfettamente in quel trattato “Sull’autorità secolare” del 1523, in cui Lutero sviluppa la dottrina dei due “regimi” con cui Dio governa il mondo e motiva la piena partecipazione dei cristiani alla vita civile con l’amore del prossimo (e che sia con “l’amore tagliente” della spada). In questo senso la consapevolezza di restare “peccatori” anche da credenti ha contribuito all’elaborazione di un’etica più “laica” oppure più “secolare” in ambito luterano.

6. Conclusioni

[prova: riassumere il senso del “simul” in quattro tesi: lavoro in gruppo]