



# Salvezza, Redenzione, Giustificazione. Nel Cristianesimo e nelle principali religioni (seconda parte)

*Mauro Gagliardi*

*N.B. La prima parte di questo articolo è stata pubblicata nel precedente numero di Alpha Omega.*

## **3. La giustificazione**

Trattiamo per ultimo il tema della giustificazione, perché esso va considerato solo in chiave ecumenica e non anche a livello di comparazione tra religioni diverse. Quello di giustificazione è, infatti, un concetto che appartiene prettamente alla terminologia cristiana e che non si ritrova nel vocabolario di altre tradizioni religiose.

### **3.1 La dottrina cattolica sulla giustificazione<sup>1</sup>**

Con la parola giustificazione intendiamo il modo in cui la salvezza donata da Dio in Cristo raggiunge la persona concreta, vince il peccato e diviene il fondamento di una nuova relazione con Dio e del rinnovamento dell'esistenza umana in tutte le sue dimensioni.

---

<sup>1</sup> Cf. H. DE LUBAC, *Agostinismo e teologia moderna*, Jaca Book, Milano 1979; A.E. MCGRATH, *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge 1986; O.H. PESCH – A. PETERS, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989<sup>2</sup>; B. MONDIN, *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, cit., voce

Sebbene si tratti di un concetto tipicamente cristiano, è possibile tuttavia reperire fondamenti biblici della giustificazione anche nell'AT. Essi coincidono con i concetti di giustizia e di alleanza, le quali, pur essendo libera iniziativa divina, richiedono sempre una attiva partecipazione da parte dell'uomo. Gen 15,6 ricorda che Abramo credette, ovvero ebbe fede nel Signore, «che glielo accreditò come giustizia». In Is 45,21-22, Dio prende la parola in prima persona e domanda: «Non sono forse io, il Signore? Fuori di me non c'è altro Dio; Dio giusto e salvatore non c'è fuori di me. Volgetevi a me e sarete salvi, paesi tutti della terra, perché io sono Dio; non ce n'è altri». Pur nella sua concisione, questo testo è molto ricco, perché mostra che la giustizia dell'uomo proviene unicamente dal Dio giusto e salvatore. D'altro lato, l'uomo è chiamato da Dio stesso a volgersi a lui nella fede per ottenere la salvezza. Si vede qui manifestata anche quella tendenza dell'AT per cui giustizia e salvezza coincidono, quasi fossero sinonimi. Abbiamo citato solo due dei numerosi testi dell'AT che toccano il nostro tema, ma in essi erano contenuti tutti gli elementi necessari.

Nel NT è soprattutto san Paolo a sviluppare il tema della giustificazione<sup>2</sup>, sebbene dobbiamo ricordare che esso non è invenzione propria dell'apostolo. Difatti, in 1Pt 3,18 leggiamo: «Cristo è morto una volta per sempre per i peccati, giusto per gli ingiusti, per ricondurvi a Dio; messo a morte nella carne, ma reso vivo nello spirito». E lo stesso Paolo, in 1Tm 3,16, trascrive un brano innologico a lui precedente che dice che Cristo «si manifestò nella carne, fu giustificato nello Spirito». Pertanto, il tema della giustizia/giustificazione non appare nel NT per il solo genio di Paolo, ma come parte della fede apostolica comune, quale riflessione sul kerygma apostolico fondamentale: Cristo è morto per i nostri peccati – Dio lo ha risuscitato dai morti. Il tema della giustificazione è intimamente connesso con quello

---

«Giustificazione»; J.H. NEWMAN, *Che cosa ci salva*. Corso sulla dottrina della giustificazione, Jaca Book, Milano 1994 (ediz. originale inglese 1838); V. GROSSI – B. SESBOÛÉ, «Grazia e giustificazione: dalla testimonianza della Scrittura alla fine del Medioevo» e ID., «Grazia e giustificazione: dal concilio di Trento all'epoca contemporanea», in B. SESBOÛÉ (ed.), *Storia dei Dogmi*, II: L'uomo e la sua salvezza, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1997, pp. 237-284.285-326; A. MAFFEIS, *Giustificazione*. Percorsi teologici nel dialogo tra le Chiese, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1998;

<sup>2</sup> Cf. K. KERTELGE, «*Giustificazione*» in Paolo. Studi sulla struttura e sul significato del concetto paolino di giustificazione, Paideia, Brescia 1991; R. PENNA, «Il tema della giustificazione in Paolo. Uno *status quaestionis*», in G. ANCONA (ed.), *La giustificazione*, Messaggero, Padova 1997, pp. 27-36.

dell'espiazione e della redenzione, che abbiamo considerato in precedenza, e della cristologia in generale.

Nonostante le annotazioni precedenti, è senz'altro san Paolo colui il quale ha dedicato alla giustificazione la riflessione più ampia nel NT, anche se la giustificazione non esaurisce la dottrina soteriologica dell'apostolo, che utilizza nei suoi scritti anche altre espressioni, quali: salvezza, espiazione dei peccati, redenzione, riconciliazione, adozione, santificazione, libertà, glorificazione, nuova creazione. La dottrina della giustificazione paolina viene sviluppata anche in polemica con i legalismi residui dei giudeo-cristiani. Paolo sostiene che Dio rende l'uomo giusto, con un atto soprannaturale ed efficace, partendo dalla sua condizione negativa di peccatore. Il credente, pertanto, non può contare sulle opere etico-religiose come credito o merito davanti a Dio. È la grazia di Dio in Cristo che produce l'inefficacia della vecchia condizione umana e l'inaugurazione della vita dell'uomo nuovo, il quale è chiamato alla risposta della fede, una fede non semplicemente interiore, bensì attiva anche sul piano esistenziale. Senza voler proiettare sui testi paolini riflessioni teologiche successive, dobbiamo riconoscere due cose: a) il primato resta della fede, come dono di Dio; b) Paolo richiama il fatto che questa fede porta frutto di giustificazione in «coloro che credono», ovvero che acconsentono al dono della fede (cf. i testi di seguito).

Grazie alla giustificazione, l'uomo viene effettivamente riformato in Cristo: a lui viene data una nuova forma antropologica, ovvero quella dell'uomo nuovo, il nuovo Adamo Gesù Cristo. Ciò avviene all'interno della Chiesa, che è il terreno ideale per sviluppare le energie divine immesse dalla giustificazione nell'uomo. Paolo tratta il tema in numerosi passi, di cui citiamo i più significativi:

Rm 1,16-17: «Io infatti non mi vergogno del vangelo, poiché è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede, del Giudeo prima e poi del Greco. È in esso che si rivela la giustizia di Dio di fede in fede, come sta scritto: "Il giusto vivrà mediante la fede" (Ab 2,4)».

Rm 3,9-11: «Giudei e Greci, tutti, sono sotto il dominio del peccato, come sta scritto: "Non c'è nessun giusto, nemmeno uno, non c'è sapiente, non c'è chi cerchi Dio!" (Sal 14,1)».

Rm 3,19-28: «Ora, noi sappiamo che tutto ciò che dice la legge lo dice per quelli che sono sotto la legge, perché sia chiusa ogni bocca e tutto il mondo sia riconosciuto colpevole di fronte a Dio. Infatti in virtù delle opere della legge nessun uomo sarà giustificato davanti a lui, perché per mezzo della legge si ha solo la conoscenza del peccato. Ora invece, indipendentemente dalla legge, si è

manifestata la giustizia di Dio, testimoniata dalla legge e dai profeti; giustizia di Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo, per tutti quelli che credono. E non c'è distinzione: tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, in virtù della redenzione realizzata da Cristo Gesù. Dio lo ha prestabilito a servire come strumento di espiazione per mezzo della fede, nel suo sangue, al fine di manifestare la sua giustizia, dopo la tolleranza usata verso i peccati passati, nel tempo della divina pazienza. Egli manifesta la sua giustizia nel tempo presente, per essere giusto e giustificare chi ha fede in Gesù. Dove sta dunque il vanto? Esso è stato escluso! Da quale legge? Da quella delle opere? No, ma dalla legge della fede. Noi riteniamo infatti che l'uomo è giustificato per la fede indipendentemente dalle opere della legge».

Rm 4,4-11: «A chi lavora, il salario non viene calcolato come un dono, ma come debito; a chi invece non lavora, ma crede in colui che giustifica l'empio, la sua fede gli viene accreditata come giustizia. Così anche Davide proclama beato l'uomo a cui Dio accredita la giustizia indipendentemente dalle opere: “ Beati quelli le cui iniquità sono state perdonate e i peccati sono stati ricoperti; beato l'uomo al quale il Signore non mette in conto il peccato!” (Sal 32,1-2). Orbene, questa beatitudine riguarda chi è circonciso o anche chi non è circonciso? Noi diciamo infatti che la fede fu accreditata ad Abramo come giustizia. Come dunque gli fu accreditata? Quando era circonciso o quando non lo era? Non certo dopo la circoncisione, ma prima. Infatti egli ricevette il segno della circoncisione quale sigillo della giustizia derivante dalla fede che aveva già ottenuta quando non era ancora circonciso».

Rm 4,23-25: «E non soltanto per lui [Abramo] è stato scritto che gli fu accreditato come giustizia, ma anche per noi, ai quali sarà egualmente accreditato: a noi che crediamo in colui che ha risuscitato dai morti Gesù nostro Signore, il quale è stato messo a morte per i nostri peccati ed è stato risuscitato per la nostra giustificazione».

Fil 3,7-9: «Ma quello che poteva essere per me un guadagno [= l'osservanza della legge], l'ho considerato una perdita a motivo di Cristo. Anzi, tutto ormai io reputo una perdita di fronte alla sublimità della conoscenza di Cristo Gesù, mio Signore, per il quale ho lasciato perdere tutte queste cose e le considero come spazzatura, al fine di guadagnare Cristo e di essere trovato in lui, non con una mia giustizia derivante dalla legge, ma con quella che deriva dalla fede in Cristo, cioè con la giustizia che deriva da Dio, basata sulla fede».

Gal 5,4-6: «Non avete più nulla a che fare con Cristo voi che cercate la giustificazione nella legge; siete decaduti dalla grazia. Noi infatti per virtù dello Spirito, attendiamo dalla fede la giustificazione che speriamo. Poiché in Cristo Gesù non è la circoncisione che conta o la non circoncisione, ma la fede che opera per mezzo della carità».

Dopo san Paolo, il grande campione della riflessione sulla giustificazione è sant'Agostino<sup>3</sup>. Con lui, giustificazione diviene *tout court* sinonimo di grazia. Per l'ipponate, l'uomo, nella sua condizione di peccatore, può ricevere la salvezza solo dalla grazia, che dipende esclusivamente dalla libera iniziativa di Dio. La grazia agisce dall'interno, perché deve sanare la volontà dell'uomo. Agostino sottolinea molto la peccaminosità del genere umano che, dopo il peccato di Adamo, è divenuto *massa damnata*. Egli spinge in questo senso la riflessione sulla giustificazione e sulla grazia, in opposizione all'eccessivo ottimismo antropologico di Pelagio<sup>4</sup>, secondo cui l'uomo è in grado da solo di scegliere il bene. Invece per Agostino, senza il soccorso della grazia, che previene e accompagna la decisione dell'uomo, questi, invischiato nel peccato, non è in grado da solo di scegliere il bene. Il can. 5 del XV sinodo di Cartagine (anno 418) sposa la linea agostiniana (cf. DS 227) e così pure il II sinodo di Orange del 526 (cf. DS 373-397).

Grazie all'approvazione del magistero ecclesiastico, la dottrina della grazia e della giustificazione agostiniana ha tenuto banco in tutto l'Occidente. I teologi medioevali l'hanno conservata e approfondita. San Tommaso nota che la giustificazione è il primo effetto della grazia<sup>5</sup> perché quando la grazia raggiunge l'uomo non lo trova nel suo stato naturale, bensì in opposizione a Dio, a causa del peccato. La grazia deve perciò innanzitutto esplicitarsi come remissione dei peccati e passaggio alla giustizia. L'Angelico definisce la giustificazione

---

<sup>3</sup> Cf. J. CHENE, *La théologie de saint Augustin*. Grâce et prédestination, Le Puy, Lyon 1961; F.J. THONNARD, «La notion de nature chez saint Augustin. Ses progrès dans la polémique antipélagienne», *Revue des Études Augustiniennes* 11 (1965), pp. 239-265; A. TRAPE, *S. Agostino*. Introduzione alla dottrina della grazia, I: *Natura e grazia*; II: *Grazia e libertà*, Città Nuova, Roma 1987/1990; B. STUDER, *Gratia Dei - Gratia Christi bei Augustinus von Hippo*. Theozentrismus oder Christozentrismus, Augustinianum, Roma 1993.

<sup>4</sup> Cf. G. DE PLINVAL, *Pélagie*. Ses écrits, sa vie, sa réforme. Etude d'histoire littéraire et religieuse, Payot, Losanna 1943; G. GRESHAKE, *Gnade als konkrete Freiheit*. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius, Grünewald, Mainz 1972; V. GROSSI, «Pelagio - Pelagiani - Pelagianesimo», in A. DI BERARDINO (ed.), *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, cit., II, pp. 2730-2736.

<sup>5</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica*, I-II, q. 113.

dell'empio «un moto col quale l'anima umana è condotta da Dio dallo stato di peccato a quello di giustizia»<sup>6</sup>. Questa trasformazione è frutto della grazia, ma si richiede la libera cooperazione della volontà umana.

Quest'ultima annotazione è di importanza essenziale per la retta comprensione della dottrina della giustificazione. Sia Paolo che Agostino hanno sottolineato l'assoluto primato dell'iniziativa divina nella giustificazione del peccatore. La giustificazione è grazia e, pertanto, azione gratuita di Dio, non fondata su presunti diritti o meriti antecedenti dell'uomo. Contro Pelagio, Agostino ha anche detto che la stessa adesione dell'uomo alla giustificazione è frutto della grazia preveniente, perché il peccatore, lasciato a se stesso, non ha la possibilità di aprirsi alla giustizia di Cristo. Ciò non toglie che l'uomo, seppur sostenuto dalla grazia, commette, consentendo ad essa, un vero atto libero. Questo fatto si motiva sull'asserto tradizionale: «La grazia non elimina la natura; al contrario la suppone e la porta a compimento»<sup>7</sup>. Dunque, per la retta comprensione della giustificazione si riconoscerà a Dio il primato assoluto, si affermerà il carattere immeritato della grazia, ma si dovrà ricordare anche la necessità della libera cooperazione dell'uomo.

Pelagio non aveva trovato questo equilibrio dottrinale a causa del suo smodato ottimismo antropologico. All'eccesso opposto troviamo Lutero, che porta agli estremi il pessimismo agostiniano. Lutero vede nella teologia e nella spiritualità che fa capo alla scolastica (che egli però conosceva nella sua forma nominalista del XV secolo), il pericolo di un ritorno al pelagianesimo e la negazione della gratuità della salvezza. Per lui l'uomo è totalmente incapace alla giustizia, che gli è conferita per pura misericordia di Dio, con un atto per cui Dio non imputa più all'uomo il peccato, bensì la giustizia di Cristo. L'uomo è giustificato perché Dio lo dichiara giusto per pura attribuzione di giustizia. Tale giustizia resta, perciò, «esterna» e «aliena», non essendo, come dice invece San Tommaso, un *habitus* permanente nell'uomo. Questa visione della giustificazione viene detta «forense», perché qui

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, a. 5. È stata notata in questa definizione tommasiana una grave lacuna cristologica. Effettivamente non viene detto che l'iniziativa giustificante di Dio avviene in Gesù Cristo. Questo può facilmente essere dovuto all'economia generale della *Summa* di san Tommaso, che pone la parte cristologica alla fine (*Pars* III). Quell'impostazione oggi non è più accolta, ma la dottrina tommasiana sulla giustificazione rimane valida, se reimpostata in chiave cristocentrica.

<sup>7</sup> Cf. B. QUELQUEJEU, «*Naturalia manent integra*. Contribution à l'étude de la portée méthodologique et doctrinale de l'axiome théologique «*gratia supponit naturam*»», *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques* 49 (1965), pp. 640-655.

il peccato non viene veramente tolto e l'uomo non è ontologicamente trasformato da peccatore in giusto. Qui Dio agisce come un giudice che, pur sapendo che l'uomo è colpevole, non gli imputa l'ingiustizia che gli è propria, bensì la giustizia di Cristo. Una nota espressione di Lutero, che sintetizza bene lo stato dell'uomo giustificato, è quella per la quale questi sarebbe «*simul iustus et peccator*». La giustificazione è pura attribuzione estrinseca di giustizia, mentre l'uomo resta di fatto peccatore. Riprendendo le espressioni paoline, Lutero afferma che la giustificazione si attua in base alla sola fede (*sola fide*), per la quale l'uomo accetta il giudizio divino che rivela il suo peccato e pone la sua fiducia esclusivamente nella promessa di grazia del vangelo. La giustificazione avviene dunque *sola gratia* e non anche per la risposta umana. L'uomo non può in alcun modo meritare, nemmeno con la semplice cooperazione alla grazia.

A questa visione si oppose decisamente la Chiesa cattolica, particolarmente attraverso il concilio di Trento, che riportò la dottrina della giustificazione verso un certo equilibrio, fondato sul messaggio globale della rivelazione biblica. Nel *Decreto sulla giustificazione* (sessione VI, 13 gennaio 1547), il concilio accoglie la teologia scolastica medioevale, evitandone però il linguaggio e preferendo un vocabolario più attinente alla Sacra Scrittura. Il concilio, inoltre, opera la scelta di condannare le dottrine erranee senza nominare i sostenitori di esse. Il Tridentino riafferma che nella giustificazione l'uomo è veramente riconciliato con Dio e con se stesso. La giustificazione non è solo il perdono dei peccati, ma anche un nuovo principio di esistenza, consistente nella presenza dello Spirito Santo, che fa dell'uomo il figlio di Dio ed il predestinato alla salvezza eterna. Per il concilio, la fede è l'elemento base per ottenere la giustificazione, ma non è identica ad essa. Le opere dell'uomo giustificato sono ritenute capaci di acquistare merito, sebbene il dono di Dio superi infinitamente questi meriti dell'uomo.

Il *Decreto sulla giustificazione* occupa, assieme ai relativi canoni, i nn. 1520-1583 del *Denzinger*. Qui di seguito riportiamo alcuni passi scelti<sup>8</sup>:

Cap. 1 (DS 1521): «Prima di tutto, il santo sinodo dichiara che, per una conoscenza esatta e integra della dottrina della giustificazione, è necessario che ciascuno riconosca e professi che tutti gli

---

<sup>8</sup> Per un commento del testo tridentino, si può consultare: V. GROSSI – B. SESBOÛÉ, «Grazia e giustificazione: dal concilio di Trento all'epoca contemporanea», in B. SESBOÛÉ (ed.), *Storia dei Dogmi*, cit., II, pp. 291-313.

uomini, avendo perduta l'innocenza per la colpa di Adamo, divenuti immondi (cf. Is 64,4) [...] erano a tal punto servi del peccato e in potere del demonio e della morte, che non solo i gentili con le forze della natura, ma neppure i giudei con l'osservanza letterale della legge di Mosè potevano esserne liberati e risollevarsi da tale condizione; tuttavia in essi il libero arbitrio non era affatto estinto, ma solo attenuato ed inclinato al male».

Cap. 4 (DS 1524): «La giustificazione del peccatore è il passaggio dallo stato in cui l'uomo nasce figlio del primo Adamo, allo stato di grazia e di adozione dei figli di Dio (cf. Rm 8,15) per mezzo del secondo Adamo, Gesù Cristo, nostro Salvatore. Questo passaggio, dopo l'annuncio del vangelo, non può avvenire senza il lavacro della rigenerazione o senza il desiderio di ciò».

Cap. 5 (DS 1525): «Negli adulti l'inizio della stessa giustificazione deve prendere le mosse dalla grazia preveniente di Dio, per mezzo di Gesù Cristo, cioè della sua chiamata, che essi ricevono senza alcun merito da parte loro, di modo che quelli che si erano allontanati da Dio a causa dei peccati, si dispongano per la sua grazia, che sollecita e aiuta, a volgersi alla propria giustificazione, liberamente consentendo e cooperando alla stessa grazia».

Cap. 6 (DS 1526): «Gli uomini si dispongono alla giustificazione stessa quando, stimolati e aiutati dalla grazia divina, ricevendo la fede mediante l'ascolto (cf. Rm 10,17), si volgono liberamente verso Dio, credendo vero ciò che è stato divinamente rivelato e promesso, e specialmente che il peccatore è giustificato da Dio col dono della sua grazia [...]. Lo stesso fanno quando, riconoscendosi peccatori, [...] si volgono a considerare la misericordia di Dio [...] e cominciano ad amarlo come fonte di ogni giustizia; si volgono perciò contro i loro peccati, odiandoli e detestandoli, cioè con quella penitenza che bisogna fare prima del battesimo. Infine si preparano quando si propongono di ricevere il battesimo, di cominciare una nuova vita e di osservare i comandamenti».

Cap. 7 (DS 1528): «A questa disposizione o preparazione segue la stessa giustificazione, che non è semplice remissione dei peccati, ma anche santificazione e rinnovamento dell'uomo interiore, mediante la libera accettazione della grazia e dei doni che l'accompagnano, per cui da ingiusto diviene giusto e da nemico amico [...]. Unica causa formale [della giustificazione] è la giustizia di Dio, non certo quella per cui egli stesso è giusto, ma quella che ci rende giusti; infatti, ricolmi del suo dono, veniamo rinnovati nello spirito della nostra mente (cf. Ef 4,23) e non solo veniamo considerati giusti, ma siamo chiamati tali e lo siamo realmente (cf. 1Gv 3,1) ricevendo in noi ciascuno la propria giustizia nella misu-



ra in cui lo Spirito Santo la distribuisce ai singoli come vuole (cf. 1Cor 12,11) e secondo la disposizione propria di ciascuno.

[...] (DS 1530) Quantunque nessuno possa essere giusto se non per la comunicazione dei meriti della passione del Signore nostro Gesù Cristo, tuttavia la giustificazione del peccatore si produce quando, per merito della stessa santissima passione, l'amore di Dio viene diffuso mediante lo Spirito Santo nei cuori (cf. Rm 5,5) di coloro che sono giustificati ed inerisce loro<sup>9</sup>. Ne consegue che, nella stessa giustificazione l'uomo, insieme alla remissione dei peccati, riceve per mezzo di Gesù Cristo nel quale è innestato, tutti questi doni infusi: fede, speranza e carità.

[...] (DS 1531) Infatti la fede, senza la speranza e la carità, né unisce perfettamente a Cristo, né genera membra vive del suo corpo».

Cap. 8 (DS 1532): «Nulla di ciò che precede la giustificazione, sia la fede che le opere, merita la grazia della giustificazione».

Cap. 9 (DS 1534): «Nessuno può sapere con certezza di fede, libera da ogni possibilità di errore, di avere ottenuto la grazia di Dio».

Cap. 11 (DS 1536): «D'altra parte nessuno, quantunque giustificato, deve ritenersi libero dall'osservanza dei comandamenti. [...] (DS 1538) Nessuno deve cullarsi nella sola fede, credendo di essere costituito erede e di conseguire poi l'eredità per la sola fede».

Cap. 12 (DS 1540): «Nessuno inoltre, fino a che vivrà in questa condizione mortale, deve presumere l'arcano mistero della divina predestinazione fino al punto da ritenersi sicuramente nel numero dei predestinati».

Cap. 14 (DS 1542): «Quelli poi che a causa del peccato sono venuti meno alla grazia della giustificazione ricevuta anteriormente, potranno nuovamente essere giustificati se procureranno, sotto l'ispirazione di Dio, di recuperare la grazia perduta attraverso il sacramento della penitenza».

Cap. 16 (DS 1546): «Lo stesso Gesù Cristo [...] trasfonde continuamente la sua virtù in quelli che sono giustificati, virtù che sempre precede, accompagna e segue le loro opere buone, e senza la quale non potrebbero per nessuna ragione piacere a Dio ed essere meritorie. Per questo si deve credere che non manchi più niente agli stessi giustificati, perché si possa ritenere che, con le opere compiute in Dio, essi abbiano pienamente soddisfatto alla legge divina, per quanto possibile in questa vita, meritando veramente di ottenere a suo tempo la vita eterna, purché muoiano in grazia. [...] (DS 1548) Non si deve nemmeno dimenticare che, anche se la Sacra Scrittura attribuisce tanta importanza alle opere buone, [...] mai

---

<sup>9</sup> Quindi è implicitamente accolta la dottrina tomista della giustificazione come *habitus*. L'*habitus* è infatti un accidente stabile ed è noto che è proprio degli accidenti di inerire alle sostanze.

un cristiano deve confidare o gloriarsi in se stesso e non nel Signore, il quale è talmente buono verso tutti gli uomini, da volere che diventino loro meriti quelli che sono suoi doni».

Il Concilio di Trento aggiunge al testo del *Decreto* ben 33 canoni, che riassumono quanto esposto nella parte testuale e condannano gli errori contrari. Non li riprenderemo qui e offriremo piuttosto una sintesi degli elementi sin qui emersi, seguendo il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, allo scopo di offrire un quadro riassuntivo dottrinale sulla giustificazione, prima di operare un confronto con la dottrina protestante.

Il *Catechismo* offre i seguenti concetti<sup>10</sup>:

- La grazia dello Spirito Santo ci giustifica, vale a dire che ci purifica dai nostri peccati e ci dà la giustizia di Dio, per mezzo della fede e del battesimo (n. 1987);
- Giustificazione è morire al peccato e rinascere alla vita nuova (n. 1988);
- Giustificazione è innanzitutto conversione a Dio e avversione al peccato (n. 1989);
- La giustificazione è dovuta all’iniziativa della misericordia di Dio, che offre il perdono dei peccati e riconcilia l’uomo con sé, guarendolo dalla schiavitù del peccato (n. 1990);
- Giustificazione è però anche l’accoglienza della giustizia che viene da Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo (n. 1991);
- Insieme con la giustificazione, vengono infuse nei nostri cuori la fede, la speranza e la carità e ci è accordata l’obbedienza alla volontà divina (n. 1991);
- La giustificazione ci è stata meritata dalla passione di Cristo (n. 1992);
- La giustificazione è accordata mediante il battesimo (n. 1992);
- La giustificazione ci rende interiormente giusti con la potenza della misericordia di Dio (n. 1992);
- La giustificazione ha come fine la gloria di Dio e di Cristo e il dono della vita eterna (n. 1992);
- La giustificazione stabilisce la collaborazione tra la grazia di Dio e la libertà dell’uomo. Da parte dell’uomo, si esprime nell’assenso della fede e della carità (n. 1993);

---

<sup>10</sup> Citiamo il riferimento ai numeri del *Catechismo della Chiesa Cattolica* (1992) direttamente nel testo, tra parentesi.

- Lo Spirito Santo offre una mozione alla carità dell'uomo (n. 1993);
- La giustificazione è l'opera più eccellente dell'amore di Dio (n. 1994);
- Essendo cambiamento dell'uomo interiore, la giustificazione implica la santificazione di tutto l'essere umano (n. 1995).

Come si vede, il *Catechismo* offre una visione sintetica, che tende soprattutto alla sottolineatura degli aspetti più ricchi e fecondi della dottrina della giustificazione. Non si sofferma molto, pur menzionandoli, su aspetti di secondaria importanza, la cui eccessiva valutazione potrebbe far passare in secondo piano la bellezza, la completezza e l'organicità della visione cattolica sulla giustificazione.

### 3.2 La visione protestante<sup>11</sup>

Secondo i protestanti, la giustificazione è il centro ed il criterio del messaggio cristiano. E. Jünger la definisce «cristologia concreta», ovvero la confessione e proclamazione di Cristo fatta al singolo. La Riforma fa dunque coincidere salvezza con giustificazione, e persino Cristo e giustificazione.

La formulazione della dottrina protestante ha origine, come già detto, in Martin Lutero, il quale studiava incessantemente la Lettera ai Romani, sentendosi, come egli dice, «un peccatore con la coscienza molto inquieta»<sup>12</sup>. Il Riformatore non riusciva ad accettare l'idea di un Dio giusto che punisce i peccatori. Questo stato durò finché egli capì che l'interpretazione corretta della Lettera ai Romani si può operare solo se si intende la giustizia dell'uomo come una giustizia passiva, per la quale Dio misericordioso ci giustifica per fede. La giustizia di Dio non va intesa in senso distributivo (= Dio premia i buoni e castiga i cattivi). Essa è pura grazia, perché l'uomo non ha in sé i mezzi per ottenere la giustizia, la quale gli viene conferita immeritadamente. La giustizia non giudica l'uomo, al contrario è data all'uomo e così lo

<sup>11</sup> Cf. B. LOHSE, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995, soprattutto pp. 274-283; E. JÜNGEL, *Il vangelo della giustificazione del peccatore come centro della fede cristiana*. Uno studio teologico in prospettiva ecumenica, Queriniana, Brescia 2000; F. FERRARIO – W. JOURDAN, *Per grazia soltanto*. L'annuncio della giustificazione, Claudiana, Torino 2005.

<sup>12</sup> «Furebam ita saeva et perturbata conscientia, pulsabam tamen importunus eo loco Paulum, ardentissime sitiens scire, quid S. Paulus vellet»: M. LUTERO, *Werke*. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe =WA), Böhlau – Akademische Druck, Weimar – Graz 1968, LIV, pp. 185-186.

rende giusto. Nell'espressione paolina «giustizia di Dio» non c'è, pertanto, un genitivo soggettivo (la giustizia che è di Dio e viene esercitata sugli uomini), ma un genitivo oggettivo, ragion per cui la specificazione non va attribuita al soggetto (Dio), ma ad altri. Così, il senso di genitivo soggettivo dice che si sta parlando della giustizia che proviene da Dio ed è data all'uomo, interpretazione rifiutata da Lutero perché il fatto che la giustizia sia data all'uomo non implica che essa possa essere considerata come ormai separata da Dio, un possesso stabile della creatura. Al contrario, per Lutero l'unica giustizia propria all'uomo è quella delle opere che egli stesso fa; mentre la giustizia che gli viene da Dio è «iustitia aliena», nel senso che gli è comunicata, ma non è mai sua e non può esserlo.

Lo spazio teologico in cui avviene il dono della giustizia, dice Lutero, è la fede. Ma non si tratta né della *fides quae creditur* (le dottrine), né della *fides qua creditur* (la convinzione personale del credente): in entrambi i casi, la fede resta per lui un'opera umana. La fede è, invece, opera di Dio in noi: è la fede fiduciale, per cui credere significa porre ogni fiducia nell'ascolto di una parola che viene dall'esterno e che afferma che io sono perdonato, indipendentemente da ciò che io sento riguardo a questo. Dunque la fede vera non rientra nelle opere – termine col quale Lutero indica l'insieme delle attività e possibilità umane, incluso in ambito morale e religioso. Il Riformatore interpreta i passi della Lettera ai Romani in cui si parla della giustificazione per fede e senza opere, senza legge (cf. Rm 3,21.28; 4,6), proprio nel senso appena descritto. Ma egli non elimina del tutto le opere morali dalla vita cristiana, ritenendole una conseguenza del fatto che noi viviamo ancora su questa terra e pertanto, nelle nostre relazioni con gli altri uomini, è necessario comportarsi rettamente: «Sebbene l'uomo, interiormente, secondo l'anima, sia bastevolmente giustificato per mezzo della fede, [...] egli resta nondimeno in questa vita corporale in terra e deve governare il proprio corpo ed avere relazioni con gli uomini. Ora, qui hanno inizio le opere»<sup>13</sup>. Le opere non sono cancellate, ma non hanno valore meritorio e salvifico. I protestanti, perciò, amano ripetere uno *slogan*: «La sola fede non è mai sola»<sup>14</sup>. Questo nel senso che la fede è sempre accompagnata dalle opere, ma ciò resta un dato *de facto*, perché *de iure* le opere non hanno nella visione protestante alcun valore reale, rappresentando non più di una semplice conseguenza della fede.

<sup>13</sup> M. LUTERO, *La libertà del cristiano*, Claudiana, Torino 1993<sup>6</sup>, p. 48.

<sup>14</sup> «Sola fides numquam sola est»: *Solida Declaratio* (anno 1577), in R. FABBRI, *Confessioni di fede delle chiese cristiane*, EDB, Bologna 1996, p. 483.

Secondo Lutero, la visione cattolica di una giustificazione per fede ed opere riporta indietro il vangelo alla legge: per lui la legge richiede che compiamo le opere, mentre il vangelo «non ci chiede di compiere opere [...] ma piuttosto di prendere e di ricevere»<sup>15</sup>. Perciò, chi riconverte il vangelo in legge dimentica che ciò che Cristo ha fatto per la nostra salvezza è sufficiente (*satis-factio!*) e dimentica pure che è Dio e non l'uomo a sconfiggere le potenze del male. La legge ha pertanto un unico compito: far prendere consapevolezza all'uomo del suo stato di peccatore. Essa predispone l'uomo a ricevere il vangelo della giustificazione, ma le sue opere non potranno mai riscattarlo. Ciò non dovrebbe condurre a pensare che l'uomo possa allegramente disattendere i comandamenti della legge. Se ciò avvenisse, si starebbe sostenendo che la legge è inattuabile per sua natura, per principio, e non che di fatto l'uomo peccatore non riesce ad ottemperarvi. Se in linea di principio l'uomo non potesse osservare la legge, egli non avrebbe nemmeno di che rammaricarsi quando compie il peccato, perché non potrebbe fare altrimenti. D. Bonhoeffer ha stigmatizzato questo possibile errore con un'espressione divenuta famosa: la «grazia a buon mercato». Egli si riferisce a quella comprensione errata della grazia, che rende superflua l'obbedienza al comandamento e che perciò passa direttamente all'annuncio del perdono senza più preoccuparsi della quantità e della gravità dei peccati commessi. Invece la vera grazia, dice Bonhoeffer, è la «grazia a caro prezzo», quella che si accoglie rammaricandosi di non riuscire a compiere il comandamento e, al tempo stesso, non rinunciando mai al tentativo di compierlo, ovvero non esonerandosi dall'obbedienza al comandamento<sup>16</sup>.

Il celebre teologo K. Barth, seguendo Giovanni Calvino<sup>17</sup>, ha offerto un'interpretazione diversa<sup>18</sup>. Egli sostiene che lo stesso peccato non si può comprendere a partire dalla legge, ma che esso si riconosce

<sup>15</sup> Troviamo il testo in latino: «Euangelium et fidem non exigunt nostra opera nec iubent facere, [...] sed iube[n]t nos accipere»; e in tedesco: «Das Evangelium oder der glaube ist, welcher nicht unsere werk foddert, heist uns nicht thuen, sondern heist uns nemen und uns lassen geben» (WA, XXXIV, 1964, p. 14).

<sup>16</sup> Cf. D. BONHOEFFER, *Sequela*, Queriniana, Brescia 1997, p. 37.

<sup>17</sup> «Calvino critica i riformatori di Wittemberg, quando essi assegnano alla sola legge il compito di suscitare il senso del peccato e la coscienza della colpa; egli ritiene piuttosto che al vangelo spetti un posto sin dall'inizio e che il peccatore debba essere edotto del proprio stato di perdizione con l'esposizione della misericordia divina in Gesù Cristo»: A.J. MÖHLER, *Simbolica*. O esposizione delle antitesi dogmatiche tra cattolici e protestanti secondo i loro scritti confessionali pubblici, Jaca Book, Milano 1984 (originale latino 1832), p. 130.

<sup>18</sup> Cf. K. BARTH, «Evangelo e legge», in ID., *Volontà di Dio e desideri umani*. L'iniziativa teologica di K. Barth nella Germania hitleriana, Claudiana, Torino 1986, pp. 147-171.

solo alla luce di Cristo e del vangelo. Solo l'uomo che ascolta la parola di perdono sa di essere peccatore, perché solo nel vangelo si manifesta veramente la volontà di Dio, che è contraddetta dal peccato. Cogliere il peccato a partire dalla legge significherebbe interpretare quest'ultima in termini relativamente autonomi rispetto al vangelo. A cosa serve allora la legge? Per Barth essa serve solo dopo la giustificazione, quando all'uomo viene aperta una nuova vita e, con ciò, la possibilità di accogliere la chiamata che Dio gli fa nel comandamento. Egli riassume la sua interpretazione con il testo di Gv 8,11: «Neppure io ti condanno [vangelo]; va' e non peccare più [legge]».

Qui ci troviamo nell'interpretazione più radicale del motto protestante *solus Christus*: Dio può essere conosciuto solo attraverso Cristo. E, quando si dice Cristo, per Lutero e per gli altri riformatori, si dice croce. La croce è la sconfitta, è il paradosso, la negazione di tutte le realizzazioni terrene. Per questo è il miglior modo per parlare della giustificazione. Nella croce, infatti, la salvezza passa per la fine delle possibilità religiose, delle opere religiose dell'uomo. Nella croce Dio afferma la sua signoria, il che comporta una lotta da lui intrapresa contro le forze demoniache che schiavizzano l'uomo e il cosmo. Tutto ciò rende impossibile, per i protestanti, limitare l'annuncio della giustificazione all'ambito della Chiesa e della religione. La Chiesa cristiana ha assunto molto presto la croce come suo simbolo, ma deve guardarsi da ogni addomesticamento di essa in senso chiesastico o, peggio, puramente umanistico e filantropico. L'annuncio del vangelo ricopre, certo, anche i valori della solidarietà umana, ma non si riduce ad essi. I protestanti enfatizzano il primato di Dio e della grazia, che deve conservarsi nel simbolo della croce.

La croce ha realmente un posto centrale nella teologia protestante. Lutero: «*crux sola nostra theologia*» (la croce è la nostra sola teologia). La *theologia crucis* protestante rifiuta la via speculativa per giungere alla conoscenza naturale di Dio, in favore di un itinerario che può partire esclusivamente dalla rivelazione in Cristo. Ogni tentativo di conoscere Dio oltre/senza Cristo è per Lutero *theologia gloriae*, una teologia che annulla la croce.

La marcata *theologia crucis* luterana è una conseguenza ancora una volta della dottrina della giustificazione per *sola gratia*. Nella giustificazione Dio fa tutto, l'uomo nulla. La dottrina della *sola gratia* esclude qualsiasi cooperazione dell'uomo alla grazia di Dio, fosse pure il semplice consentire alla grazia preveniente. Tutto ciò, sempre contro ogni visione che rischi di rendere la giustificazione un dono di cui l'uomo si possa appropriare. Da qui deriva anche l'interpretazione

forense della giustificazione, come estrinseca attribuzione di giustizia al peccatore. L'uomo resta sempre passivo. La nuova obbedienza al comandamento è solo un timido tentativo di rispondere ad un amore preveniente ed immeritato, che si compie da sé, senza collaborazione. Il modello protestante non è ontologico, per cui la grazia inerisce all'essere umano e opera in lui una trasformazione reale: da peccatore lo rende giusto. I protestanti optano per un modello relazionale, per cui la giustificazione pone l'uomo nel campo di azione della grazia, in una relazione continua col Dio che giustifica<sup>19</sup>. La giustificazione non è dono dato e quindi posseduto, ma legame vitale con Colui che giustifica. Per questo, la fede è per Lutero il luogo esistenziale in cui si accoglie la giustificazione. Credere non è possedere certezze (dottrinali e/o personali), bensì essere decentrati e lasciare il centro solo a Dio ed alla sua azione di grazia. Credere significa accettare ciò che Dio dice di noi («sei perdonato!») al di là di ciò che noi pensiamo o sentiamo. La coscienza mi condanna, ma la parola di Dio mi assolve. Perciò l'uomo è *simul iustus et peccator*, giusto dal punto di vista della parola di Dio, peccatore se considerato in se stesso. La giustificazione avviene *sola fide*, per solo ascolto, nella fede, di ciò che Dio dice di me («sei giusto!») nonostante io sia un peccatore se lasciato a me solo.

Al termine di questa breve esposizione, abbiamo già raccolto tutti gli elementi essenziali per una comparazione tra la dottrina cattolica e protestante circa la giustificazione. Ci pare tuttavia che la comparazione che dovremmo effettuare sia stata già operata da A.J. Möhler molti anni orsono, con una competenza difficile da eguagliare. Ci congediamo pertanto dal tema, citando con abbondanza dal suo libro *Symbolica*<sup>20</sup>:

Secondo il Concilio di Trento le cose si svolgono così: il peccatore allontanato da Dio viene richiamato al regno divino, senza che egli possa accampare alcun merito, cioè senza che possa avanzare alcuna pretesa sul conferimento della grazia, sul perdono misericordioso. La chiamata divina rivoltagli per amore di Cristo non si esprime solo attraverso l'invito esterno per mezzo della predicazio-

---

<sup>19</sup> Sebbene egli usi altri termini, questa è in fondo anche la conclusione di Otto Hermann Pesch, il quale ha operato un confronto tra la teologia della giustificazione di Tommaso d'Aquino e di Lutero, affermando che la maggior parte delle differenze tra i due dipende dal fatto che l'Aquinate utilizza un modello di teologia «sapienziale», mentre il Riformatore si muove nell'ambito di una teologia «esistenziale»: cf. O.H. PESCH, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs, Grünewald, Mainz 1967, pp. 918-948.

<sup>20</sup> A.J. MÖHLER, *Symbolica*, cit., pp. 127-130.

ne del vangelo, bensì contemporaneamente attraverso un'attività interiore dello Spirito Santo [...] (grazia preveniente). Se il peccatore presta orecchio alla chiamata rivoltagli, la fede nella parola di Dio è la prima conseguenza dell'attività divina e umana cooperanti nel modo descritto. [...] Attraverso l'attività congiunta dello Spirito Santo e dell'uomo, che la asseconda liberamente, viene così preparata la via alla giustificazione vera e propria. Se infatti l'uomo rimane fedele all'opera santa iniziata, lo Spirito divino gli si comunica ora nella sua pienezza, santificandolo e perdonando nello stesso tempo i suoi peccati, ed effonde l'amore di Dio nel suo cuore, così che egli viene liberato dal peccato nella sua radice più profonda e interiormente rinnovato, vive una vita nuova gradita a Dio, cioè è realmente giusto davanti a Dio, compie opere veramente buone [...]. Tuttavia, senza una rivelazione particolare, neppure il giusto gode della certezza assolutamente infallibile di appartenere agli eletti.

La concezione luterana invece dice così: quando il peccatore è scosso dalla predicazione della legge, del cui non adempimento ognuno è consapevole, e quasi portato alla disperazione, gli viene proclamato il vangelo e, in esso, la consolante notizia che Cristo è l'Agnello di Dio che toglie i peccati del mondo, con un cuore pieno di paura e di timore egli si aggrappa ai meriti del Redentore per mezzo della fede, che sola rende giusti. Dio dichiara il credente giusto per i meriti di Cristo, anche se egli in effetti non lo è; benché assolto dalla colpa e dalla pena, egli non viene liberato dal peccato (peccato originale); la peccaminosità innata rimane piuttosto anche nei giusti, per quanto non nella sua precedente vigoria. [...] Alla giustificazione si aggiunge la santificazione e la fede si manifesta in opere buone, che sono i suoi frutti. La giustificazione davanti a Dio e la santificazione non vanno tuttavia considerate come un'unica e medesima cosa, nonostante la loro stretta unione, perché ciò renderebbe impossibile la certezza della remissione dei peccati e della salvezza, una certezza che è una proprietà essenziale della fede cristiana. Tutta l'opera della rigenerazione è in fondo solo azione di Dio, mentre l'uomo vi si comporta in maniera puramente passiva. L'azione di Dio non precede solo l'agire dell'uomo, come se questi dovesse o potesse poi risponderle, come se agisse con quella e quindi agissero insieme; solo lo Spirito Santo è attivo, in modo che la gloria rivenga tutta a Dio e l'uomo non possa arrogarsi alcun merito.



#### 4. Conclusioni

Al termine di questo percorso, ci accorgiamo di aver tenuto fede ai propositi iniziali. Non abbiamo esaurito (e come avremmo potuto?) la materia che abbiamo deciso di trattare e nemmeno ci siamo spinti eccessivamente in profondità nello studio dei temi incontrati. Possiamo dire di aver offerto, nelle due parti dell'articolo, delle panoramiche essenziali, si potrebbe dire delle schede, per iniziare il lavoro di studio sulla salvezza, la redenzione e la giustificazione.

Fedelmente al taglio metodologico scelto, ci siamo ben guardati anche dal semplice sollevare la questione della rilevanza salvifica delle religioni non cristiane. L'intento non era di investigare se e come esse potrebbero rappresentare delle vie di salvezza, ma semplicemente di affacciarci sul loro concetto di salvezza. Troviamo conforto per questa scelta in un testo di J. Ratzinger, il quale, commentando la teologia del «cristianesimo anonimo» di K. Rahner, affermava<sup>21</sup>:

Rahner aveva dato per scontato che l'unica questione appropriata per il cristiano, nella riflessione sul fenomeno delle religioni, fosse quella della salvezza dei non cristiani. A questo si univa un secondo presupposto, che cioè, di fronte alla questione della salvezza, la differenza fra le varie religioni in ultima analisi fosse irrilevante. [...] Le religioni, in fondo, sono sempre trattate come massa indistinta, considerate sempre sotto il profilo della possibilità di salvezza. La mia opinione, dopo gli anni dedicati allo studio della storia delle religioni, era che simili qualificazioni teologiche delle religioni dovessero essere precedute da una ricerca fenomenologica non impegnata in primo luogo a valutare il valore *sub specie aeternitatis* delle religioni e che perciò evitasse di accollarsi un problema sul quale propriamente può decidere solo il Giudice del mondo. Ero del parere che in primo luogo si dovesse cercare di avere una visione panoramica delle religioni nella loro struttura storica e spirituale.

Lo studio del tema «religioni e salvezza» deve dunque essere preceduto dallo studio sulle «religioni». Ma il nostro saggio non si è fermato a questa rilevazione fenomenologica suggerita da Ratzinger. Esso ha operato anche una sintetica comparazione col Cristianesimo ed una critica in chiave cristiana delle soteriologie induista, buddista, islamica e del New Age. Questo perché la nostra ottica si basa su un

---

<sup>21</sup> J. RATZINGER, *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003, pp. 15-16; cf. anche pp. 53-54.

presupposto, che riteniamo essere del Cristianesimo in quanto tale e, prima ancora, di Cristo in persona, vale a dire la pretesa di assolutezza. Il suo *locus* scritturistico classico è stato individuato in At 4,12: «In nessun altro [oltre Gesù di Nazareth] c'è salvezza; non vi è infatti altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale è stabilito che possiamo essere salvati». Tuttavia, è possibile incontrare nel NT molti altri passi che sostengono, più o meno direttamente, la stessa pretesa soteriologica. Il dissolvimento relativista del fondamento cristologico (ed ecclesiologico) diviene invece oggi il precetto fondamentale di molti modi di intendere la religione<sup>22</sup>. Ma ancora Ratzinger nota che la sottrazione di tale fondamento non può in realtà contribuire alla questione dell'incontro tra religioni. Anche la posizione inclusivista non esclude la rilevanza della domanda sul centro e sulla causa della salvezza. Riferendosi agli scritti paolini, l'allora cardinale annota che «rappresentò l'audacia di san Paolo, l'affermare che tutti gli uomini sono capaci di ascoltare la coscienza morale». Rm 2,14-15 sostiene infatti che «quando i pagani, che non hanno la legge, per natura agiscono secondo la legge, essi, pur non avendo legge, sono legge a se stessi; essi dimostrano che quanto la legge esige è scritto nei loro cuori come risulta dalla testimonianza della loro coscienza e dai loro stessi ragionamenti». Tuttavia, annota Ratzinger, «Paolo non dice: quando i pagani si attengono alla loro religione, questa è cosa buona davanti al giudizio di Dio. Al contrario, egli condanna gran parte delle pratiche religiose di quel tempo. Egli rimanda a un'altra fonte – a quanto è iscritto nel cuore di tutti, l'unico Bene dell'unico Dio»<sup>23</sup>. Pertanto, la possibilità di salvezza per i non cristiani, tema non preso in esame in queste pagine, non implica relativizzazione della *quaestio de vera religione*.

Allo stesso modo, abbiamo operato in ambito cristiano, affrontando il tema della giustificazione. Impossibile non notare l'assenza, nel presente saggio, anche di un semplice richiamo alla *Dichiarazione congiunta sulla giustificazione*, sottoscritta ad Augusta il 31 ottobre 1999 dal Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani e dalla Federa-

<sup>22</sup> Cf. *Ibid.*, p. 125.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 217. Questa giusta interpretazione del passo paolino richiama alla mente la dottrina di Giustino dei «semi del Verbo», ovvero della presenza di verità al di fuori del Cristianesimo, sebbene Giustino non lo riferisse alle religioni non cristiane ma ai sistemi filosofici ellenisti. I greci hanno potuto cogliere alcune verità perché hanno raccolto la semenza del Logos che si trova in essi, seppure oscuramente (cf. *II Apologia*, 10,1-3). Pertanto, «quello che di buono è stato detto da tutti appartiene a noi cristiani» (*II Apologia* 13,4).

zione luterana mondiale<sup>24</sup>. Oltre alle riserve avanzate all'atto della pubblicazione da parte della Congregazione per la Dottrina della Fede, perplessità su questo documento sono state espresse anche da numerosi teologi, persino tra i protestanti, che ritengono il testo della *Dichiarazione* "poco cattolico"<sup>25</sup>. L'iniziativa della sua preparazione e la sua sottoscrizione restano comunque lodevoli, ma mostrano di nuovo la necessità di approfondire la conoscenza reciproca, per cercare un'intesa stabile e duratura. In questo articolo, abbiamo cercato perciò di offrire una sintesi del concetto cattolico e protestante di giustificazione, senza entrare nel dibattito ecumenico, ovvero senza cercare subito una via per la conciliazione tra le due teologie.

Vorremmo concludere ribadendo che la conoscenza più approfondita del Cristianesimo (nelle sue varie confessioni), nonché delle altre religioni, non può che far bene alla stessa causa della promozione dell'unità ecumenica e del dialogo interreligioso. A nostro parere, gli esponenti di tutte le religioni dovrebbero sempre partire da questo aspetto epistemologico, curandolo in forma approfondita, prima di dedicarsi all'aspetto dialogico. Certamente, ciò che non gioverà al progresso di questa nobile causa del confronto tra confessioni e religioni diverse è la tolleranza relativista, che annulla la possibilità di ritenere alcune forme religiose migliori di altre, dovendosi limitare a dire che esse sono semplicemente diverse tra loro. È nostra convinzione che, una volta liberato del tarlo relativista, lo studio delle religioni evidenzierà l'esistenza di uno sviluppo (o, in certi casi, di un regresso) che permetterà di individuare una scala di valori nel mondo religioso.

Da questo riconoscimento non conseguirà ovviamente l'illusoria convinzione che i fedeli di una religione migliore siano in tutti i casi uomini migliori degli altri. Dovremmo distinguere l'aspetto della verità religiosa da quello della sua verifica storica nell'esistenza dei singoli. In questo modo, i cristiani potranno riconoscere le proprie infedeltà, senza abdicare alla pretesa di absolutezza del Cristianesimo. La grandezza del Cristianesimo non proviene dalla grandezza dei cristiani – che pure, in molti casi, si sono mostrati fedeli alla volontà di Dio – ma deriva dall'iniziativa del Dio unitrino, che si rivela definitivamente e che salva l'umanità in Gesù di Nazareth, crocifisso e risorto. Perciò, si

---

<sup>24</sup> Per un'introduzione e un commento al documento: cf. A. MAFFEIS (ed.), *Dossier sulla giustificazione*. La dichiarazione congiunta cattolico-luterana. Commento e dibattito teologico, Queriniana, Brescia 2000 (cattolici); F. FERRARIO – P. RICCA (ed.), *Il consenso cattolico-luterano sulla dottrina della giustificazione*, Claudiana, Torino 1999 (protestanti).

<sup>25</sup> Cf. F. FERRARIO – W. JOURDAN, *Per grazia soltanto*. L'annuncio della giustificazione, Claudiana, Torino 2005, pp. 70-71.112.

può dire che la vera fede si esprime sempre con l'invocazione del salmista: «Non a noi, Signore, non a noi, ma al tuo nome da' gloria, per la tua fedeltà, per la tua grazia» (Sal 115,1). J. Daniélou ha ben riconosciuto questo fatto, quando ha scritto<sup>26</sup>:

Per il sincretismo, le anime salve sono quelle capaci di interiorità, a qualsiasi religione appartengano. Per il cristianesimo, salve sono quelle che credono, qualunque sia il loro grado di interiorità. Un piccolo fanciullo, un operaio oppresso dal lavoro, se credono, sono superiori ai più grandi asceti. «Noi non siamo grandi personalità religiose», ha meravigliosamente detto Guardini, «noi siamo i servitori della Parola». [...] È possibile che nel mondo vi siano grandi personalità religiose al di fuori del cristianesimo, è anche possibile che le più grandi personalità religiose si trovino al di fuori del cristianesimo: ciò non ha alcuna importanza. Quel che importa è obbedire alla parola di Cristo.

**Summary:** *The article intends to give, as a whole, an essential and synthetic view about vast and important subjects, such as "Salvation", "Redemption" and "Justification". These themes being overviewed in the various Christian denominations, as well as in some of the great world religions. The second section of the article (the first has been published in the previous number of this review) compares the Catholic and Protestant view on justification.*

**Key words:** Justification, Catholics, Protestants.

**Parole chiave:** Giustificazione, Cattolici, Protestanti.

---

<sup>26</sup> J. DANIELOU, *Saggio sul mistero della storia*, Morcelliana, Brescia 1963<sup>2</sup>, p. 126.