



“*Simul iustus et peccator*”: Prospettiva ecumenica

Pedro Barrajon, L.C.

Conferenza tenuta al Pontificio Ateneo Regina Apostolorum, nel ciclo “Teologia ed Evangelizzazione” in occasione dei 500 anni della Riforma Luterana. 10 maggio 2017. (Testo riveduto e ampliato.)

Il 2017, è l'anno durante il quale si commemorano i cinquecento anni dalla protesta di Lutero contro le indulgenze papali. Tale evento è simboleggiato con l'affissione delle tesi nella chiesa dell'Università di Wittemberg, anche se probabilmente non ci fu una reale “affissione” delle tesi ma, presumibilmente, una serie di lettere al vescovo e ai suoi superiori nelle quali Lutero presentava le sue posizioni teologiche¹. Non poteva mancare, quindi, un riferimento al tema centrale della “giustificazione per la fede”, che per Lutero, come ben sappiamo, è l'articolo primo e fondamentale, sul quale “non si può cedere o fare concessioni neppure se dovessero cadere il cielo e la terra o tutto ciò che è perituro”². “Su questo articolo si fonda tutto ciò che insegniamo e viviamo contro il Papa, il diavolo e il mondo. Perciò dobbiamo esserne assolutamente certi e non dubitarne, altrimenti tutto è perduto e il papa, il diavolo e tutto hanno ragione contro di noi e ottengono la vittoria”³.

¹ G. PANI, «L'affissione delle 95 tesi di Lutero: storia o leggenda?», in *La Civiltà Cattolica*, Quaderno 3993, Vol. IV, 12 Nov., 2016, 213-226.

² M. LUTERO, *Opere scelte. Gli articoli di Smalcalda, I fondamenti della fede (1537-38)*, 5, a cura di Paolo Ricca, Ed. Claudiana, Torino, 1992, 64-66.

³ M. LUTERO, *Opere scelte. Gli articoli di Smalcalda...*, 66.

Per Lutero, infatti, “l’articolo della giustificazione è maestro e principe, signore, guida e giudice su ogni genere di dottrina; esso conserva e governa ogni dottrina ecclesiastica e innalza e rinfranca la nostra coscienza davanti a Dio. Senza quest’articolo il mondo è interamente in tenebre”⁴. Lutero teneva molto a questo articolo perché era stata la sua grande intuizione, l’intuizione della Torre (*Turmerlebnis*) quando, leggendo il capitolo primo della lettera ai Romani (Rom 1, 16-17), capì che non sono importanti le opere buone dell’uomo ma l’adesione esistenziale alla rivelazione di Dio in Cristo nella fede. E un punto importante che riguarda il tema della giustificazione è la realtà dell’uomo giustificato: fino a che punto la grazia è capace di rinnovare l’uomo? Fino in fondo? Ma se l’uomo continua a peccare e ad essere alle prese con la concupiscenza, vuol dire che la giustificazione è piuttosto una benevolenza divina, che nella sua misericordia perdona il peccato ed eleva l’uomo ma tutto sommato rimane estrinseca poiché egli rimane profondamente segnato dal peccato. Da qui si può capire la formula luterana, o almeno attribuita a Lutero, che può riassumere bene la sua posizione: *simul iustus et peccator*, che per tanto tempo ha rappresentato uno dei punti capitali della dottrina luterana, in contrapposizione con quella cattolica. Si tratta dunque di un tema centrale per la comprensione teologica dell’uomo. Non è un punto secondario riguardante la concezione dell’uomo di fronte alla salvezza, ma in un certo senso ci rappresenta il potere divino di pulire completamente il male che è insito nella creatura. Anche i risvolti ecclesiali sono di prim’ordine e collegati ad un tema centrale in ecclesiologia, che riguarda la santità o peccaminosità presente nella Chiesa.

Col progredire del tempo e seguendo il consiglio del Concilio Vaticano II di aprire un serio, sereno e aperto dialogo ecumenico⁵, la Chiesa Cattolica si è impegnata nel dialogo sul tema della giustificazione con alcune delle Chiese protestanti, in primo luogo con la Federazione Mondiale delle Chiese luterane. Frutto di questo non facile ma fecondo dialogo è stata la firma dell’Accordo Cattolico-Luterano sul tema della giustificazione nel 1999, basato sulla Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione, documento che per la sua lettura

⁴ M. LUTERO, *WA (D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, 1883-1983) 39/I, 205, 1-5.9-14

⁵ *Unitatis Redintegratio*, 1.

completa deve essere integrato con la risposta ufficiale della Chiesa cattolica a tale documento e con l'Allegato per la comprensione giusta di tale accordo⁶.

1. La comprensione ecumenica

Non indichiamo il percorso travagliato che ha dato come risultato la dichiarazione congiunta sul tema della giustificazione ma partiamo dalla conclusione più sfumata dell'*Allegato* alla Dichiarazione ufficiale comune. Questo Allegato inizia affermando che “le reciproche condanne dei tempi passati non si applicano alla dottrina cattolica e alla dottrina luterana della giustificazione così come presentate nella dichiarazione congiunta”⁷. Affermazione fondamentale che rimanda al dialogo di una comprensione comune del tema piuttosto che a un dibattito di apologetica. È ovvio che il clima dopo cinque secoli di accese controversie fosse fundamentalmente cambiato.

Dopo questa premessa si presenta l'affermazione comune di consenso secondo la quale entrambe le chiese comprendono il tema del rinnovamento dell'uomo interiore. Infatti, nella giustificazione, la grazia di Cristo, non i meriti personali, rende accetto l'uomo a Dio e, ricevendo lo Spirito Santo, rinnova il suo cuore rendendo possibile per l'uomo il compiere opere buone. Cattolici e luterani concordano nel fatto che nella giustificazione si riceve veramente lo Spirito Santo e che il giustificato può compiere opere buone. La giustificazione perdona i peccati e libera l'uomo dal potere assoggettante del peccato perché l'uomo vive una vita nuova in Cristo e, quindi, è veramente chiamato figlio di Dio, essendo una nuova creatura (Cf. 2 Cor 5, 17). Si riconosce però che “se dicessimo che siamo senza peccato, sbaglieremmo” (Cf. 1 Gv 1, 8-10)⁸ e che noi dobbiamo chiedere continuamente perdono dei nostri peccati

⁶ I testi di questi documenti, oltre che nel sito del Vaticano dentro alla sezione documenti del Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani e del Dialogo Interreligioso, in A. MAFFEIS (ed.), *Dossier sulla giustificazione. La dichiarazione congiunta cattolico-luterano, commento e dibattito teologico. La Dichiarazione* (pp. 23-56); la risposta (pp. 67-74), l'allegato (pp. 85-89).

⁷ *Allegato alla Dichiarazione ufficiale cattolico-luterana congiunta sulla giustificazione (Allegato)*, 1. Cf. A. MAFFEIS (ed.), *Dossier sulla giustificazione...*, 85.

⁸ *Allegato*, 1, A.

quotidiani. Il potere del peccato, che non agisce più nel giustificato, è sempre in agguato. Il giustificato non è al sicuro dai nuovi assalti del peccato solo per il fatto che vive la vita di Cristo. “In questa misura, luterani e cattolici, possono comprendere insieme il cristiano come *simul iustus et peccator*, malgrado i modi diversi che essi hanno di affrontare tale argomento”⁹. L’azione della giustificazione nell’uomo si può descrivere “in maniera da enfatizzare, da una parte il perdono dei peccati e il rinnovamento dell’umanità in Cristo per mezzo del battesimo; dall’altra, si può intendere anche che il giustificato non è sottratto alla potenza del male che lo assalta e alla presa del peccato (Cf. Rm 6, 12-14) né egli può esimersi dal combattimento di tutta una vita contro l’opposizione a Dio”¹⁰.

La posizione dell’*Allegato* è più sfumata di quella della *Dichiarazione*. Infatti, nella *Risposta* della Chiesa cattolica¹¹ che riconosce “un progresso notevole nella mutua comprensione” e il raggiungimento di un alto grado d’accordo, così da constatare “un consenso su verità fondamentali della dottrina della giustificazione”¹², si afferma che tale consenso non è totale e che ci sono alcuni punti ancora divergenti. Il primo punto segnalato in cui si trovano differenze è quello che parla dell’essere peccatore del giustificato (*Das Sündersein des Gerechtfertigten*). La *Risposta* della Chiesa cattolica si evidenzia già nel titolo, dove “l’essere peccatore del giustificato” suscita perplessità in quanto nel battesimo, secondo la dottrina del Decreto sul peccato originale del Concilio di Trento, si toglie veramente il peccato¹³. La formula *simul iustus et peccator (zugleich Gerechter und Sünder)* intesa nel senso che “tuttavia, guardando a sé stesso (l’uomo) riconosce di rimanere al tempo stesso del tutto peccatore, poiché in lui abita il peccato”¹⁴ non si può intendere nel senso del perdono effettivo di Dio attraverso la

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Allegato*, 2, B.

¹¹ PONTIFICIO CONSIGLIO PER L’UNITÀ DEI CRISTIANI (in collaborazione con la Congregazione per la dottrina della fede), *Risposta della Chiesa cattolica alla Dichiarazione congiunta tra la Chiesa cattolica e la Federazione luterana circa la dottrina della giustificazione*, 25 giugno, 1998. In A. MAFFEIS (ed.), *Dossier sulla giustificazione...*, 67-74.

¹² A. MAFFEIS (ed.), *Dossier sulla giustificazione...*, 67.

¹³ CONCILIO DI TRENTO, *Decreto sul peccato originale*, 5, DS 1515.

¹⁴ Cf. *Risposta*, n. 1. A. MAFFEIS (ed.), *Dossier sulla giustificazione*, 69. Si fa riferimento a n. 29 della *Dichiarazione*.

Parola e il sacramento, perché tale affermazione non sembra compatibile con il reale rinnovamento del peccatore e la sua santificazione di cui parla Trento¹⁵. Parlare di opposizione a Dio (*Gottwidrigkeit*) del giustificato crea anche equivoci, così come l'espressione del numero 22 della Dichiarazione, dove si parla della non imputazione di Dio del peccato che esiste nel giustificato. La conclusione della risposta a questo tema è che “rimane difficile vedere come si possa affermare che questa dottrina del *simul iustus et peccator* allo stato attuale della presentazione presente nella *Dichiarazione congiunta*, non sia toccata dagli anatemi dei decreti tridentini sul peccato originale e la giustificazione”¹⁶. Come si vede non è un tema facile, e gli accordi non possono essere a buon mercato perché non soddisfano profondamente la dottrina tale come si è capita nelle chiese a partire dalla dottrina luterana.

Quando la Dichiarazione congiunta presenta la dottrina comune intorno al tema “l'essere peccatore del giustificato”, parla dalla comprensione comune del rinnovamento interiore e effettivo nella giustificazione, che lo Spirito Santo opera nell'anima dell'uomo. Ma questo non toglie la realtà di una reale dipendenza, durante tutta la vita, dalla grazia di Dio perché “l'uomo non è sottratto alla potenza del male che lo assale e alla presa del peccato (Cf. Rm 6, 12-14)”¹⁷. Deve combattere contro l'uomo vecchio (Cf. Gal 5, 16; Rm 7, 7.10) e continuamente chiedere perdono per i suoi peccati, così come si fa nella preghiera quotidiana del Padre Nostro, ed è chiamato alla conversione e alla penitenza. Questa comprensione comune dell'essere dell'uomo giustificato, che non vive in un mondo perfetto in cui non ci sono più tentazioni né ha una natura ignara di qualsiasi tendenza al peccato, è una base condivisa per una comprensione fondamentale del tema.

Ma ci sono delle sottolineature in alcuni aspetti particolari, perché i luterani, pur riconoscendo l'azione dello Spirito Santo, parlano di un “rimanere al tempo stesso del tutto peccatore” perché il giustificato ancora non ama Dio con cuore indiviso e il peccato vive in lui (1 Gv 1, 8; Rm 7, 17.20). Addirittura si afferma che “questa opposizione a Dio è un vero e proprio peccato”¹⁸, il cui potere assoggettante è vinto dai

¹⁵ CONCILIO DI TRENTO, *Decreto sulla giustificazione*, 8 (DS 1561).

¹⁶ Cf. *Risposta*, n. 1. A. MAFFEIS (ed.), *Dossier sulla giustificazione*, 69

¹⁷ *Dichiarazione congiunta*, 28.

¹⁸ *Dichiarazione congiunta*, 29.

meriti di Cristo al quale il giustificato si unisce mediante la fede. E così, ritornando quotidianamente al battesimo, il suo peccato non lo condanna più. Per cui, conclude l'esposizione della dottrina luterana nella *Dichiarazione* affermando che il giustificando è ancora peccatore e che la sua opposizione a Dio è un vero e proprio peccato, benché non sia separato da Dio in Cristo e il suo peccato sia un peccato «dominato»¹⁹.

Invece i cattolici, secondo l'esposizione della *Dichiarazione*, considerano che la grazia di Gesù Cristo toglie tutto ciò che è veramente peccato, anche se resta un'inclinazione, la concupiscenza, che viene dal peccato e che inclina al peccato stesso. Non considerano l'inclinazione al peccato un proprio e vero peccato che oppone l'uomo giustificato a Dio, anche se tale inclinazione non appartiene al disegno originario di Dio sull'uomo e suppone un duro combattimento, che il cristiano deve portare avanti durante tutta la sua vita con l'aiuto della grazia²⁰.

Da questa esposizione succinta di come il tema è stato trattato nel dialogo ecumenico di recente e come abbia suscitato, all'interno di una comprensione comune fondamentale, non poche controversie, si deduce l'importanza di questo punto non solo in riferimento all'antropologia teologica, che si presenta con diverse sfumature nella visione cattolica e in quella luterana, ma al potere dell'azione divina sull'uomo e alla relazione che si instaura tra i due.

Per capire meglio questo dibattito sarà opportuno conoscere la posizione di Lutero e quella che assunse in modo ufficiale la Chiesa cattolica di fronte alla dottrina luterana nel Concilio di Trento.

2. La dottrina di Lutero

La formula *simul iustus et peccator* anche se attribuita a Lutero non appare così negli scritti del Riformatore. Egli usa espressioni simili come *simul sancti, dum sunt usti, sunt peccatores; sancti et peccatores; iusti et iniusti; peccatores et iusti; aegrotus simul et sanus; simul ergo iustus, simul peccator; simul peccator et sanctus; inimicus et filius*

¹⁹ Cf. *Ibid.*

²⁰ *Dichiarazione congiunta*, 30.

*Dei; partim iusti, partim peccatores; iusti et peccatores simul; peccator in re, sanctus in spe*²¹.

Gli esperti nella dottrina di Lutero interpretano queste formule secondo diverse prospettive. Secondo una prima visione più generale queste espressioni significano che l'uomo giustificato è santo per il giudizio di grazia di Dio, ma è peccatore in tutto il suo essere. In una seconda prospettiva, il significato è che la grazia divina in parte rende l'uomo giusto ma in parte questo rimane peccatore. Finalmente, secondo una prospettiva escatologica l'azione giustificatrice divina rende l'uomo inizialmente giusto e la sua giustizia sarà perfetta nell'*escathon*²².

Per Lutero la salvezza non viene all'uomo da sé stesso, ma la giustificazione è *extra nos*²³. La giustizia non può arrivare al profondo dell'uomo, che a causa del peccato è *incurvatus in se*²⁴. Per Lutero la concupiscenza è già peccato, il peccato radicale e essenziale, radice e origine di tutti gli atti peccaminosi²⁵. Noi abbiamo una natura totalmente corrotta: “La persona, la natura e la totale essenza è in noi attraverso Adamo totalmente corrotta”²⁶.

Ma Lutero riconosce che la grazia divina che riceve il giustificato ha degli effetti; non è vana. In primo luogo la grazia “dichiara nei confronti del peccatore e opera realmente, se crede, la remissione dei peccati”²⁷. Il peccato non è totalmente tolto ma non viene imputato perché coperto con il manto della giustizia di Cristo. Continua a produrre effetti negativi e a rendere in parte cattive le azioni dell'uomo. E finalmente l'uomo riceve anche il grande dono dello Spirito Santo, ma senza però

²¹ G. IAMMARRONE, *Il dialogo sulla giustificazione. La formula «simul iustus et peccator» in Lutero, nel Concilio di Trento e nel confronto ecumenico*, Messaggero, Padova, 2002, 27-28, dove l'Autore indica i luoghi precisi della citazione negli scritti di Lutero. L'esposizione della dottrina luterana la prendiamo in grande parte da questo autore.

²² G. IAMMARRONE, *Il dialogo sulla giustificazione*, 28-29.

²³ Uno studio classico su Lutero e la sua dottrina della giustificazione è O. H. PESCH, *Die Theologie der Rechtfertigung ei Martin Luther und Thomas von Aquin*, Mainz, 1967.

²⁴ Cf. O. BAYER, «Die ganze Theologie Luthers», in *Kerigma und Dogma* 47 (2001), 265, dove si dice che, secondo Lutero l'uomo in peccato è «die in sich selbst incurvierte Geschöpflichkeit».

²⁵ M. LUTERO, *WA*, 2, 44; 56, 285.

²⁶ M. LUTERO, *WA* 10/1, 520: «Die person, natur und ganz wessen ist in ynn durch Adams fall vorderbett».

²⁷ G. IAMMARRONE, *Il dialogo sulla giustificazione*, 37. «Credimus enim remissionem peccatorum omnium factam absque dubio», M. LUTERO, *WA*, 39/1, 98.

sradicare dalla sua anima il peccato. La presenza dello Spirito Santo fa sì che da un'azione attiva del peccato, che regnava prima nell'uomo (*peccatum regnans*) si passa ad un'azione controllata (*peccatum regnatum*), per cui il peccato è reale, ma il suo effetto è parziale. Lutero non sempre riconosce nei suoi scritti chiaramente la reale santificazione dell'uomo per opera dello Spirito Santo²⁸. Invece negli articoli di Smalcalda si può leggere che “mediante la fede riceviamo un essere nuovo e puro che Dio, a motivo di Cristo, nostro Mediatore, ci vuole considerare e ci considera santi, benché il peccato nella carne non sia ancora del tutto espulso o morto, peccato che egli tuttavia non vuole imputare né sapere”²⁹. Il peccato esiste, ma non condanna più per i meriti di Cristo: diventa un peccato dominato, “regnato” (*regnatum*) dalla redenzione di Cristo. È compito del cristiano combattere durante la sua vita per dominarlo. Lutero scrive a G. Latomo: “Tutto viene perdonato mediante la grazia, ma non tutto è ancora sanato attraverso il dono. Il dono è stato infuso, il lievito è stato aggiunto all'impasto. La sua funzione è di purificare la persona del peccato già perdonato e di cacciare via l'ospite malvagio la cui espulsione è già stata autorizzata”³⁰. La concupiscenza, che è peccato, rimane anche se l'uomo è rinnovato dall'azione dello Spirito, per cui “tutti i santi sono ancora carnali in parte benché secondo l'uomo interiore siano spirituali”³¹. La stessa carità non riesce pienamente a imporre la sua legge perché c'è la concupiscenza della carne che gli è opposta. Nel battesimo è stato tolto il reato del peccato ma è rimasto l'atto. Ma Dio non lo vuole imputare come tale perché altrimenti sarebbe mortale e dannabile. La concupiscenza è un vero peccato attivo che produce stimoli peccaminosi, ai quali solo si può resistere in modo imperfetto e queste indeficienze, anche dei santi, sono veramente peccato³². Per cui “ogni opera buona è peccato, se non la perdona la misericordia”³³.

²⁸ Per esempio quando scrive che «noi siamo giusti, puri e santi, ma anche peccatori, ingiusti e dannati. Ma in prospettiva diversa siamo infatti giusti: per quanto concerne la considerazione ovvero la misericordia di Dio promessa in Cristo ... ma per quanto concerne la forma o la sostanza ovvero nella nostra prospettiva siamo peccatori, ingiusti e dannati», M. LUTERO, WA 39/1, 492.

²⁹ M. LUTERO, *Opere scelte. Gli articoli di Smalcalda*, (a cura di Paolo Ricca) ..., 126.

³⁰ M. LUTERO, WA, 8, 106.

³¹ M. LUTERO, WA, 2, 584.

³² Cf. G. IAMMARRONE, *Il dialogo sulla giustificazione*, 49-50.

³³ M. LUTERO, WA, 8, 93.

In diverse sue opere, Lutero esprime questo pensiero anche se con variazioni. Per esempio, quando commenta il testo di Galati 5, 21, afferma che “una cosa è peccare e un’altra avere peccato. Infatti, in colui nel quale il peccato non regna, quegli non pecca, è colui che non obbedisce ai suoi desideri. Invece colui nel quale non esistono per nulla tali desideri, non solo non pecca, ma neanche ha peccato”³⁴. L’uomo giusto in questa vita non pecca, ma ha peccato: ha peccato nella sua carne e la sua carne pecca.

G. Immarrone interpreta questa dottrina luterana sottolineando il fatto che Lutero riconosce che forse il giusto non commette peccati formali ma pecca nella sua carne (concupiscenza) non perfettamente sanata. Per cui è peccatore *ex parte* in quanto la sua concupiscenza lo rende anche *ex parte* nemico di Dio in questa terra³⁵. L’uomo vive una specie di contraddizione che si risolve in Cristo: “La concupiscenza è la nostra infermità per il bene che in sé stessa è colpevole (*rea*), ma non ci rende colpevoli se non acconsentiamo... Da qui segue il fatto ammirevole che siamo colpevoli e non colpevoli finché (la concupiscenza) non cessi e sia sanata”³⁶. A questa situazione di peccato Lutero chiama, in modo anche paradossale, il *peccatum gratiae*, quella situazione di peccato che proviene dalla concupiscenza dell’uomo giusto che vive in grazia³⁷. Il paradossale è che si dà la remissione del peccato ma non la sua estinzione. Non è che Lutero neghi la santità del giustificato ma è una santità che non gli viene da lui, in cui ancora regna la concupiscenza che è peccato, ma gli viene da Cristo in quanto “per gratuita iniziativa divina e senza alcun merito suo è ritenuto giusto da Dio e gli sono rimessi reamente tutti i peccati”³⁸. Ma il suo peccato come radice che può inquinare l’uomo rimane durante tutta la sua vita.

Si potrebbe dire che il peccato, grazie all’azione misericordiosa dello Spirito Santo, rimane in parte in quanto radice profonda corrotta, per cui anche il santo deve vivere tutta la sua vita come penitente (*semper poenitens*) e per questo motivo è già giusto *in spe* ma *non in re*.

³⁴ M. LUTERO, *WA*, 2, 592.

³⁵ Cf. G. IAMMARRONE, *Il dialogo sulla giustificazione*, 55.

³⁶ M. LUTERO, *WA*, 56, 351.

³⁷ M. LUTERO, *Rationis Latomianae confutatio*, *WA*, 7, 109.

³⁸ Cf. G. IAMMARRONE, *Il dialogo sulla giustificazione*, 61.

Anche i santi sono *intrinsece* peccatori e devono essere giustificati dal di fuori (*extrinsece*) dalla grazia divina.

Immarrone sintetizza così il pensiero di Lutero su questo tema: “Egli concepisce la situazione dell’uomo giustificato come quella di un uomo che mentre è perdonato dai peccati e rinnovato interiormente dallo Spirito Santo, così che vive consapevolmente e liberamente da figlio di Dio in Cristo, avverte in sé la forza del peccato-concupiscenza che lo stimola continuamente a non donarsi totalmente a Dio, e sente che di fatto asseconda con un certo (*ex parte*) compiacimento, un certo consenso, per cui si deve dire che la sua vita non è del tutto santa, non è completamente buona, non è veramente perfetta agli occhi del Dio santo che va amato da lui con tutto il suo essere e che in concreto nella sua promessa di grazia, lo mantiene nella dignità di figlio... In questo consenso parziale (*ex parte*) del giustificato alla concupiscenza-peccato il Riformatore vede e indica il resto del peccato che lo rende *simul iustus et peccator*”³⁹. Questo stesso autore riconosce in questa posizione una certa interpretazione teologica di un’esperienza che è comune a tutti i cristiani ma che Lutero viveva in modo particolarmente intenso. L’amicizia con Dio è propria dell’uomo giustificato che vuole essere santo, ma allo stesso tempo riconosce la propria condizione di peccatore.

La dottrina di Lutero può ricevere diverse interpretazioni. Alcune potranno sottolineare di più la peccaminosità del giusto; altre cercheranno di togliere il peso del peccato e riconoscono di più la realtà di una vera condizione nuova del giustificato. È difficile dare un’interpretazione univoca. La forma del pensare di Lutero e la sua personalità erano proclivi ad una descrizione paradossale e talvolta iperbolica, per cui alcune espressioni possono essere interpretate in un modo meno letterale, cercando di capire di più lo spirito che sta dietro.

Alcuni autori, studiando Lutero, hanno applicato alla sua stessa persona questo suo assioma teologico. Egli stesso condensa in sé quanto dice il *simul iustus et peccator*, e nella sua vita riflette molti dei paradossi che l’uomo redento vive, forse con più grande acutezza il fatto di essere chiamato alla santità e di trovare nella propria vita con forza il pungolo della carne, come lo stesso San Paolo (2 Cor 12, 7). G. Ebeling

³⁹ Cf. G. IAMMARRONE, *Il dialogo sulla giustificazione*, 65.

descrive Lutero come “un uomo con le sue contraddizioni, con punti forti e deboli, con aspetti grandiosi e sconcertanti, accanto alla vera umiltà, un notevole orgoglio, accanto alla tenerezza, al calore umano e all’umorismo, un’estrema grossolanità e occasionalmente terminologia scurrile e spirito polemico, talvolta annientante, umanamente disarmante... difficilmente comprensibile quando parla delle sue tentazioni e della sua lotta contro il demonio”⁴⁰. Forse comprendendo la vita di Lutero, sarà possibile capire meglio ciò che egli ha voluto dire con questa dottrina e afferrare in modo più chiaro un pensiero che è profondamente dialettico.

Passiamo adesso a presentare la dottrina del Concilio di Trento che risponde a Lutero in relazione al tema generale della giustificazione ma anche in relazione a questo tema basilare dell’essere dell’uomo giustificato.

3. Il Concilio di Trento

Come abbiamo visto, il Concilio di Trento prende in considerazione la dottrina dei Riformatori e di Lutero -anche senza nominarlo- sul tema della giustificazione con un’altra visione antropologica e ecclesiale. Il testo più importante si trova nel decreto sul peccato originale, al canone 5, in cui si afferma che il peccato originale lascia come traccia nell’uomo la concupiscenza, che non è peccato in sé stessa anche se viene dal peccato e inclina ad esso.

Il Concilio afferma che Dio può perdonare (*remitti*) il peccato originale (*reatum originalis peccati*) e che toglie tutto ciò che ha di vera e propria ragione di peccato. Non viene soltanto tagliato in superficie (*rasi*) o non imputato. Non c’è nessuna situazione di opposizione che crei un atteggiamento di rigetto da parte di Dio perché i battezzati (*renati*) sono sepolti con Cristo che ci ha veramente redenti⁴¹. La concupiscenza che resta dopo il battesimo non è veramente peccato e, anche se talvolta San Paolo la chiami così (Cf. Rm 7, 14), è un incentivo

⁴⁰ G. EBELING, *Lutero: l’itinerario e il messaggio*, Claudiana, Torino, 1983, 79-80.

⁴¹ «Si quis... reatum originalis peccati remitti negat aut etiam asserit non tolli totum id quod veram et propriam peccati rationem habet, sed illud dicit tantum radi aut non imputari... In renatis enim nihil odit Deus quia «nihil est damnationis iis» (Rom 8, 1) qui vere consepulti sunt cum Christo in baptisate» (DS 1515).

al peccato (*fomes peccati*), ma non peccato vero e proprio. Il Concilio non sviluppa il concetto di concupiscenza ma lo prende dalla tradizione teologica come una tendenza insita nell'uomo, che tende a separarlo da Dio e a fargli rimettere la propria persona, sia nell'ambito spirituale che carnale, al centro della propria attenzione e ricerca. Pertanto non si può dire che il giusto peccchi nel suo agire né che la sua radice profonda sia peccaminosa⁴².

Il Concilio sottolinea il carattere di rinnovamento proprio alla giustificazione, il passo a quel nuovo stato che non è più quello di Adamo, ma quello di Cristo⁴³. La giustificazione non è soltanto remissione dei peccati ma anche “santificazione e rinnovamento dell'uomo interiore, attraverso la volontaria recezione della grazia e dei doni, che fa sì che l'uomo si converta da ingiusto in giusto, da nemico in amico, per essere erede secondo la speranza della vita eterna”⁴⁴. Poi in modo inequivoco, quando si parla delle cause della giustificazione, in riferimento alla causa formale, si dice che questa è “la giustizia di Dio, non quella per la quale Egli è giusto ma quella che ci fa diventare giusti, quella per la quale, per grazia sua, noi siamo rinnovati nello spirito della nostra mente e non siamo solo ritenuti ma veramente ci chiamiamo e siamo giusti, al ricevere in noi ognuno la propria giustizia, secondo la misura che lo Spirito Santo riparte a ciascuno come vuole (1 Cor 12, 11) e secondo la propria disposizione e cooperazione di ognuno”⁴⁵. Questo testo è talmente esplicito in relazione alla situazione ontologica dell'uomo giustificato, che non si vede come si possa affermare che nel Concilio di Trento “si dà una dottrina antropologico-teologica che può essere espressa con la formula *simul iustus et peccator* in senso non solo esistenziale ma anche dottrinale-dogmatico”⁴⁶. Nel Tridentino si riconosce

⁴² Cf. CONCILIO DI TRENTO, *Decreto sulla giustificazione*, c. 25: DS 1539. In questo canone si condanna la dottrina di coloro che ritengono che «il giusto pecca in ogni opera buona almeno venialmente o ... che merita le pene eterne».

⁴³ CONCILIO DI TRENTO, *Decreto sulla giustificazione*, n. 4 (DS 1524).

⁴⁴ CONCILIO DI TRENTO, *Decreto sulla giustificazione*, n. 7 (DS 1528).

⁴⁵ CONCILIO DI TRENTO, *Decreto sulla giustificazione*, n. 7 (DS 1529).

⁴⁶ Cf. G. IAMMARRONE, *Il dialogo sulla giustificazione*, 79. Neanche è facile essere d'accordo con questo Autore quando afferma che «peccato del giustificato in ogni sua opera che, a nostro avviso, il testo conciliare non condanna né impedisce di vedere e sostenere, ma anzi che implicitamente insegna» in quanto contrasta non solo con lo spirito del Concilio della reale santità dell'uomo giusto ma quando nel canone 25, già citato, si condanna la dottrina che mantiene

la situazione esistenziale dell'uomo giustificato, che non si trova in una situazione ideale, né esteriore con gli attacchi del mondo, e neanche interiore in quanto l'uomo è alle prese con le tendenze al male ancora presenti in lui e non eliminate. Ma non si può affermare che la dottrina del *simul iustus et peccator* venga affermata *ut sic* nel Concilio di Trento, anche se il Concilio, tenendo presente la realtà esistenziale-spirituale del cristiano, afferma che i più santi e giusti cadono in mancanze leggere e quotidiane, ma ribadisce che “non per questo lasciano di essere giusti”⁴⁷.

I giusti sono inviati a cooperare con la loro libera volontà alla fedeltà e allo sviluppo della grazia: “diventati amici e domestici di Dio (Gv 15, 15; Ef 2, 19) e camminando di virtù in virtù (Sal 83, 8), si rinnovano di giorno in giorno (2 Cor 4, 16), mortificando le membra della carne (Col 3, 5) e presentando le armi della giustizia (Rm 6, 13-19) per la santificazione per mezzo dell'osservanza dei comandamenti di Dio e della Chiesa”⁴⁸. Questo numero del Concilio ribadisce il fatto che i giustificati sono già amici e familiari di Dio ma devono tener cura di conservarsi in tale stato con l'ascesi e l'osservanza dei comandamenti. La vita è dinamica e lo stato acquisito non è tale che non sia reversibile, e si può perdere ciò che con sforzo si era conquistato. Ma lo si può anche incrementare; anzi, si è chiamati a crescere nella giustizia ricevuta cooperando con le opere buone (Giac 2, 22).

Ciò detto, bisogna anche affermare che il Concilio di Trento, con tutta la tradizione della Chiesa, afferma che l'uomo giustificato si trova in uno stato di combattimento, di lotta contro le imperfezioni e i peccati e che deve con umiltà chiedere continuamente la misericordia e la grazia di Dio per poter avere la forza di arrivare alla fine della sua vita in questa grazia, ottenendo così il premio della perseveranza finale. Infatti, afferma il decreto tridentino sulla giustificazione al capitolo 13: “coloro che credono stare in piedi, facciano attenzione a non cadere (1 Cor 10, 22) e con timore e tremore operino la loro salvezza (Fil 2, 12) con lavori, veglie, elemosine, preghiere, oblazioni, digiuni, castità

che il giusto pecchi venialmente o mortalmente nelle sue opere. Cf. CONCILIO DI TRENTO, *Decreto sulla giustificazione*, c. 25 (DS 1539).

⁴⁷ CONCILIO DI TRENTO, *Decreto sulla giustificazione*, n. 11 (DS 1537)

⁴⁸ CONCILIO DI TRENTO, *Decreto sulla giustificazione*, n. 10 (DS, 1535).

(2 Cor 6, 3ss)⁴⁹. La giustificazione non porta ancora l'uomo giusto allo stato di gloria ma lo tiene nello stato di pellegrino (*status viae*), per cui deve essere pronto al combattimento contro la carne, il mondo e il diavolo. In questa lotta non potrà vincere se non segue, con la grazia di Dio, le parole di San Paolo quando afferma che dobbiamo vivere non secondo la carne ma secondo lo Spirito (Cf. Rom 8, 12; Gal 5, 22).

Possiamo concludere dicendo che se il Concilio di Trento non si è preoccupato in modo esplicito della formula *simul iustus et peccator*, ha però affermato chiaramente che, pur essendo vero che il giustificato vive in una condizione di fragilità perché assediato dalla concupiscenza e dalle forze del mondo e dalle insidie del diavolo che lo vogliono separare dalla sua condizione di figlio di Dio, amico di Cristo ed erede della vita eterna, è realmente giusto di quella giustizia che, venendo da Dio attraverso l'opera della redenzione di Cristo, gli dà una giustizia non falsa o fittizia, superficiale o estrinseca, ma realmente vera. Con questa visione concorda M. Schmaus, il quale afferma che “la formula di Lutero *simul iustus et peccator* non sarebbe stata colpita dalla condanna del Tridentino, se fosse stata intesa non come metafisica ma come concreto-storica”⁵⁰.

Tenendo questo presente, bisogna allo stesso tempo accettare che le due visioni, quella di Lutero e quella di Trento si possono avvicinare e di fatto si avvicinano nella vita concreta. Tanto per i luterani come per i cattolici è vera l'opera della redenzione di Cristo e non solo in sé stessa ma in coloro che sono giustificati. Tutte e due le parti accettano che la condizione del giustificato è una condizione di continua lotta perché il dono della grazia realmente ricevuto si deve conservare e incrementare nella storia. Ma ci sono reali divergenze per quanto riguarda lo stato dell'uomo giustificato e la sua collaborazione con la grazia ricevuta; divergenze che, come riconosce la *Dichiarazione* congiunta, si possono comunque inserire all'interno di un comune grande consenso.

⁴⁹ CONCILIO DI TRENTO, *Decreto sulla giustificazione*, n. 13 (DS, 1541).

⁵⁰ M. SCHMAUS, *Teologia Dogmatica, La gracia de Cristo*, Vol. V, Rialp, Madrid, 1959, 128-129 (traduzione nostra).

4. L'essere del giustificato

Il tema sollevato da Lutero con la formula *simul iustus et peccator* ci permette di approfondire un aspetto importante della vita cristiana, che riguarda innanzitutto la consapevolezza di essere nulla senza la grazia di Dio, di essere continuamente bisognosi di essa; inoltre, ci permette di ricordare che la nostra vita terrena in quanto *viatores* è sempre minacciata dal male e dal peccato, per cui dobbiamo vivere sempre in uno stato di veglia, di combattimento, di lotta. Questo ci permetterà di approfondire il concetto di concupiscenza, la sua natura e le sue conseguenze in noi. Finalmente possiamo considerare l'aspetto ecclesiale di questa peculiare situazione.

1) *Il necessario bisogno della grazia e della cooperazione umana*

Siamo veramente giusti attraverso la giustificazione di Cristo. Siamo diventati una “nuova creatura” (Gal 6, 15). Ma è altrettanto vero ciò che Gesù disse ai discepoli nell'ultima cena: “Senza di me, non potete nulla” (Gv 5, 5). La giustizia non è una proprietà nostra della quale possiamo vantarci come se non ci fosse stata donata. La donazione della grazia non si fa in modo tale che l'uomo diventi un essere soprannaturalmente autosufficiente, senza dover essere unito alla fonte da dove emana l'acqua viva (Cf. Gv 7, 38). Non possiamo renderci indipendenti da Dio con la nostra giustizia. Questo era l'atteggiamento dei farisei, così osteggiato da Gesù nei Vangeli. Essi credevano di essere giusti dinanzi agli uomini, senza bisogno di Dio (Cf. Mt 18, 9-14). Il giusto ha bisogno continuo dell'aiuto e la presenza dello Spirito Santo, che viene come il grande dono, che è capace veramente di risanare e rinnovare l'uomo nel profondo, facendolo vivere della vita stessa di Cristo risorto. Questo non è una finzione, è una realtà. E Lutero pensava proprio questo. Se la sua dottrina sulla grazia si può condensare in un'unica espressione, potrebbe essere *sola gratia*. È proprio perché si fidava della grazia di Cristo come causa della giustificazione dell'uomo, che ritiene che la giustizia procedente solo dall'uomo non lo può giustificare.

Ma il continuo e necessario operare della grazia non nega, ma presuppone che “l'opera di Dio è realmente efficace, in maniera tale che Dio nulla odia nel giustificato. Non possiamo minimizzare l'effetto

dell'azione divina. Non si può pensare ad una semplice non imputazione del peccato, cosicché questo non sia strappato alla radice⁵¹. E ancora di più, la dottrina cattolica, senza negare il valore e la necessità della grazia, ribadita con chiarezza nei concili di Cartagine e di Orange e nello stesso Concilio di Trento, accetta come reale la collaborazione dell'uomo. Anzi "non possiamo dimenticare che la giustificazione non avviene senza la collaborazione dell'uomo"⁵². Il concilio di Trento è molto esplicito a questo riguardo nel capitolo 6 del Decreto sulla giustificazione⁵³. Anzi, il Signore dà la sua grazia "secondo la disposizione e cooperazione propria di ciascuno"⁵⁴.

La risposta positiva a Dio è ostacolata dalla concupiscenza, anche in colui che ha già ricevuto la giustificazione. Ci sono poi altri ostacoli per una risposta perfetta. Alcuni rispondono meglio e sono i santi. Altri rispondono in un buon grado, ma non arrivano a vivere le virtù con un grado eroico. Altri rispondono ma con una certa freddezza. Ci sono dei gradi. Nel raggiungere la santità, oltre il ruolo necessario della grazia di Dio, non si deve lasciare di prendere in considerazione la risposta umana nei suoi diversi gradi secondo la diversa generosità.

Per cui la parola *simul* riscatta nel pensiero luterano ciò che Lutero in certo senso aveva o negato o non riconosciuto nell'azione della grazia nella vita dell'uomo. La *sola gratia* di Lutero diventa l'*et natura et gratia* dei cattolici. Sarebbe forse un poco forte dire *simul gratia et natura*, perché non renderebbe l'idea della priorità assoluta della grazia. Ma in un senso non proprio si potrebbe mantenere, in quanto che per raggiungere l'efficacia della grazia, si richiede la priorità dell'azione della grazia ma anche l'azione dell'uomo che l'accetta. L'uomo non può rimanere totalmente passivo di fronte all'elargizione della grazia.

Il *simul iustus et peccator* così inteso si potrebbe riscattare nel senso che segnala il bisogno di riconoscere l'azione della grazia, che rende giusto all'uomo ma anche l'azione umana, anche se ferita dal peccato originale. La grazia ricomponne la natura ferita, ma questa resta nella sua fragilità: è come in convalescenza. Si può salvare del pensiero di Lutero il suo desiderio di dare alla grazia la priorità che gli corrisponde.

⁵¹ L. LADARIA, *Antropologia teologica*, Piemme-PUG, 1995, 400-401.

⁵² *Ibid.*

⁵³ DS 1526-1527.

⁵⁴ CONCILIO DI TRENTO, *Decreto sulla giustificazione*, n. 7 (DS, 1529).

Si può anche accettare con lui che la natura che corrisponde alla grazia è una natura fragile e debole, anche dopo la giustificazione. Non si potrebbe invece accettare una tale debolezza della natura che la renda impossibilitata a collaborare con la grazia, lasciando solo spazio all'azione divina senza dare quello che anche corrisponde all'uomo.

Dio prende seriamente la risposta dell'uomo anche se la sua natura è debole. Dobbiamo accettare la nostra condizione di peccatori sulla quale arriva la grazia redentrice di Cristo. L'azione umana è importante agli occhi di Dio. È importante l'opera della creazione, che non sostituisce l'opera della redenzione ma neanche da questa è sostituita.

2) *Lo stato di combattimento*

In noi c'è l'uomo nuovo in Cristo (Ef, 2, 5) ma anche l'uomo vecchio che tende a vivere secondo la carne (Rm 6, 6; Cf. Gal 5, 16-18). San Paolo descrive bene il combattimento nella propria vita nel capitolo 7 della sua lettera ai Romani⁵⁵. Egli riconosce la forza che lo porta a fare il male che non vuole: “Io non riesco a capire neppure ciò che faccio: infatti non quello che voglio io faccio, ma quello che detesto. Ora, se faccio quello che non voglio, io riconosco che la legge è buona; quindi non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me ... Infatti io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio. Ora, se faccio quello che non voglio, non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me” (Rm 7, 15-20). Egli si vede in lotta contro sé stesso con grande drammaticità. Si definisce infatti “sventurato” perché non vede come potrà liberarsi da questo combattimento in sé stesso. Deve ricorrere alla grazia di Cristo che è l'unica capace di dare la vera liberazione (Gal 5,1).

I cristiani, in primo luogo i santi, hanno avuto l'esperienza di questa lotta spirituale, che è condizione della naturale caduta dell'uomo, anche se si vive in grazia. Pur avendo questo grande dono e il corredo di virtù e di doni che l'accompagnano, l'uomo deve portare avanti un

⁵⁵ Non c'è unanimità tra gli esegeti se San Paolo stia parlando dell'uomo prima o dopo la giustificazione. Comunque una grande tradizione pensa che si tratti dell'uomo giustificato come lo era lo stesso San Paolo (Sant'Ilario, San Gregorio Nazianzeno, Sant'Ambrogio, San Cipriano, San Girolamo, Sant'Agostino, San Gregorio Magno, Pietro Lombardo, San Tommaso d'Aquino, Salmerón). Cf. H. KÜNG, *La giustificazione secondo Karl Barth*, Queriniana, Brescia, 1969, 256.

aspro combattimento che durerà fino alla fine della vita. Un combattimento in primo luogo contro le forze del peccato, che inizia con il riconoscimento del peccato nella propria vita.

La coscienza della propria colpevolezza è spesso più acuta nelle persone più spirituali, nei santi, i quali, di fronte alla presenza divina nelle loro anime si rendono conto di come sia povera la propria persona dinanzi alla santità immensa di Dio. La liturgia della Chiesa nella celebrazione dell'Eucaristia ricorda a coloro che partecipano in essa la loro situazione di povertà di fronte al mistero che celebrano. Hans Küng nel libro *La giustificazione* mette in evidenza come nella Santa Messa del rito tridentino si trovano dei testi dove si ricorda al celebrante e ai fedeli che si è peccatori anche con formulazioni incisive e acute⁵⁶. Basti pensare alla solenne confessione dei peccati fatta nel *Confiteor* iniziale dove sia il sacerdote che l'assemblea confessano pubblicamente che si è peccatori in pensieri, parole e opere e si riconosce la propria colpa, addirittura la *maxima culpa*, e subito dopo si chiede la misericordia del Signore e il perdono dei peccati. Nel rito tridentino si aggiungeva una preghiera preparatoria di petizione di purificazione delle proprie mancanze⁵⁷ seguita da una petizione ancora più esplicita di misericordia e di perdono dei peccati: "Il Signore onnipotente e misericordioso ci conceda perdono, assoluzione e remissione dei nostri peccati"⁵⁸.

Con il *Kyrie* si continua chiedendo tre volte perdono, e nel *Gloria* lo si chiede ancora: "Qui tollis peccata mundi, miserere nobis". Prima della proclamazione del Vangelo si chiede la purificazione del cuore: "Munda cor meum ac labia mea ut sanctum Evangelium tuum digne valeam nuntiare". E dopo la proclamazione: "Per evangelica dicta, delectantur nostra delicta". Nell'offertorio il sacerdote chiede di nuovo di essere accolto nella presenza divina con un *animo contrito*⁵⁹. Nel rito tridentino la preghiera di purificazione e di petizione della remissione dei propri peccati era ancora più esplicita: "Accetta, Padre santo, Dio

⁵⁶ H. KÜNG, *La giustificazione*, 250-253.

⁵⁷ «Aufer a nobis, quæsumus, Dómine, iniquitátes nostras: ut ad Sancta sanctorum puris mereámur méntibus introire».

⁵⁸ «Indulgentiam, absolutionem et remissionem peccatorum nostrorum tribuat nobis omnipotens et misericordis Dominus».

⁵⁹ «In spiritu humilitátis, et in ánimo contríto suscipiámur a te, Dómine: et sic fiat sacrificium nostrum in conspéctu tuo hódie, ut pláceat tibi, Dómine Deus».

onnipotente e eterno, quest’immacolata ostia che io, indegno servo tuo, ti offro, Dio vivo e vero, per i miei innumerevoli peccati, offese e negligenze”⁶⁰. Nel canone romano si prega di poter essere liberati dalla dannazione eterna⁶¹ e ci si riconosce peccatori: “Anche a noi, tuoi ministri, peccatori, ma fiduciosi della tua infinita misericordia...”. Nella preghiera del Signore di nuovo si chiede perdono: “perdona le nostre offese”. E nella liturgia preparatoria alla comunione si dice: “Non guardare i nostri peccati ma la fede della tua Chiesa”. Nell’*Agnus Dei* per due volte si chiede misericordia all’Agnello di Dio che toglie i peccati del mondo. E il sacerdote, prima della comunione prega sottovoce: “Liberami da ogni colpa e da ogni male”, o in una formula alternativa, che la comunione non sia per lui giudizio di condanna, ma per misericordia divina sia rimedio e difesa dell’anima e del corpo. E poi tutti confessano non essere degni di partecipare alla mensa del Signore, chiedendo una sola parola Sua per essere salvati.

Ciò che la liturgia eucaristica della Chiesa presenta con così chiara evidenza è affermato dalla testimonianza unanime dei santi che, dinanzi alla maestà divina, si sentono totalmente indegni perché i propri peccati, anche se oggettivamente piccoli, emergono con forza di fronte alla purezza assoluta di Dio.

3) *Peccati mortali e veniali*

Ma il *simul iustus et peccator* cattolico, che accetta l’essere peccatori di fronte a Dio anche se ci si trova in grazia divina, fa una distinzione fondamentale, non accettata da Lutero, tra peccato veniale e peccato mortale. L’esortazione apostolica di San Giovanni Paolo II *Reconciliatio et Poenitentia*, seguendo la dottrina di San Tommaso d’Aquino, spiega con chiarezza la dottrina cattolica in questa materia: «Ora il peccato è un disordine perpetrato dall’uomo contro questo principio vitale. E quando, “per mezzo del peccato, l’anima commette un disordine che va fino alla separazione dal fine ultimo - Dio -, al quale essa

⁶⁰ «Súscipe, sancte Pater, omnípotens ætérne Deus, hanc immaculátam hóstiam, quam ego indignus fámulus tuus óffero tibi, Deo meo vivo et vero, pro innumerábilibus peccátis, et offénsionibus, et neglegéntiis meis, et pro ómnibus circumstántibus, sed et pro ómnibus fidélibus christiánis vivis atque defúntis: ut mihi et illis proficiat ad salútem in vitam ætérnam».

⁶¹ «Ab aeterna damnatione nos eripi».

è legata per la carità, allora si ha il peccato mortale; invece, ogni volta che il disordine rimane al di qua della separazione da Dio, allora il peccato è veniale»⁶². San Tommaso utilizza la comparazione con la salute. Nell'uomo ci sono delle malattie che fanno perdere la salute, ma non la vita. Altre malattie invece portano alla morte. Così quando un peccato si oppone a Dio come fine ultimo in modo tale che rompe la relazione fontale con Lui, si ha il peccato mortale perché porta alla morte della vita di grazia nell'anima. Invece altri peccati più lievi non tolgono la relazione fontale con Dio ma la indeboliscono. Così "il giusto che pecca rimane in stato di grazia santificante sino al momento in cui non commette un peccato oggettivamente o soggettivamente grave"⁶³. In questo modo il peccato veniale in cui può cadere il giusto "non priva della grazia santificante, dell'amicizia con Dio, della carità, né quindi della beatitudine eterna, mentre siffatta privazione è appunto conseguenza del peccato mortale"⁶⁴.

Questa distinzione non esiste nella prospettiva di Lutero, che era diffidente verso la teologia scolastica tradizionale, anche se è San Giovanni che menziona nella sua prima lettera la distinzione tra il peccato che conduce alla morte e quello che non conduce alla morte (1 Gv 5, 16-17). L'esortazione *Reconciliatio et Poenitentia* spiega che in questo testo giovanneo non si fa la distinzione tra peccato mortale e veniale così come sarà fatta posteriormente dalla teologia. Infatti, in questo brano San Giovanni fa riferimento al concetto di morte spirituale, quella di coloro che rigettano la vita eterna offerta da Cristo e la comunione e intimità con il Padre e il Figlio. "Il peccato che conduce alla morte sembra essere in quel brano la negazione del Figlio, o il culto di false divinità"⁶⁵. Allo stesso tempo si ribadisce che nel cristiano, che è nato da Dio, esiste in forza del battesimo «una forza che lo preserva dalla caduta nel peccato; Dio lo custodisce, "il maligno non lo tocca". Se pecca per debolezza o per ignoranza, c'è in lui la speranza della remissione,

⁶² *Reconciliatio et Poenitentia*, 17. Cf. *Summa Theologiae*, II-II, 72, 5 : «Unde quando anima deordinatur per peccatum usque ad aversionem ab ultimo fine, scilicet Deo, cui unimur per caritatem, tunc est peccatum mortale, quando vero fit deordinatio citra aversionem a Deo, tunc est peccatum veniale».

⁶³ K. RAHNER, *Giusti e al contempo peccatori*, in *Nuovi Saggi I*, Paoline, Roma, 1968, 375.

⁶⁴ *Reconciliatio et Poenitentia*, 17.

⁶⁵ *Ibid.*

anche per il sostegno che gli viene dalla preghiera congiunta dei fratelli»⁶⁶. Ma se il testo giovanneo non arriva a mostrare in modo esplicito le distinzioni più formali dalla scolastica, presenta comunque una verità fondamentale per la vita cristiana, ed è che l'uomo rinnovato dal battesimo può cadere in ciò che altri autori chiameranno peccati lievi, che non tolgono l'unione fontale con Cristo e che questi peccati, pur indebolendo la vita cristiana e l'unione con il Signore, non tolgono la comunione fondamentale con Lui.

Questo è decisivo per capire un *simul iustus et peccator* in senso cattolico perché mette in evidenza che il giusto sempre avrà bisogno di conversione, che la conversione a Dio non è solo un primo passo, anche se necessario e fondamentale, ma che richiede della risposta di tutta una vita. I peccati veniali sono “sintomo della debolezza della nostra opzione per Dio, della fragilità del nostro amore per Lui o addirittura di un positivo allontanamento dalla sua amicizia”⁶⁷ e in questo senso si può pensare che esiste anche nel giusto una parte del suo essere personale, nell'anima e nella facoltà e componenti della sua personalità, che devono essere purificati. Si può anche parlare di un residuo di peccato in lui, che proviene non dalla mancata azione della grazia giustificatrice ma dalla sua imperfetta collaborazione.

La distinzione tra peccati veniali e mortali, essendo valida, deve però essere compresa in una giusta prospettiva. Prima di tutto si deve evitare la considerazione superficiale dei peccati veniali come se questi non fossero realmente importanti. Sappiamo come i santi vedevano con estrema chiarezza l'opposizione a Dio dei suoi peccati o addirittura semplici imperfezioni. In questo senso Lutero sveglia la coscienza cristiana di fronte a una sicura pace troppo accondiscendente con la propria fragilità. Da un'altra parte i peccati veniali non bisogna neanche considerarli come punti isolati senza connessione in una vita che scorre con continuità nel tempo. E potrebbe darsi che, anche se possa essere vero che gli atti puntuali non sono gravi, la nostra vita nel suo insieme possa essere tiepida, fredda e vissuta *etsi Deus non daretur*. In questo senso ci si può interrogare con K. Rahner se “non siamo uomini che nell'intimo del loro cuore non vogliono avere nulla con Dio, quantunque

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ L. LADARIA, *Antropologia teologica*, 402.

all'esterno, in senso sottilmente borghese, ci teniamo ancora a coltivare la pietà"⁶⁸. Il *simul iustus et peccator* ci spinge a fare una continua (ma serena) analisi del nostro atteggiamento interiore di fronte a Dio, un'analisi della nostra coscienza per guardare la radice profonda del nostro essere nella sua relazione con Dio.

Concordo con Rahner quando afferma che dobbiamo evitare la tranquilla possessione di una giustizia che ci può dare una falsa serenità di coscienza. Il *simul iustus et peccator* di Lutero invece rimetteva l'uomo nella sua reale peccaminosità e fragilità. La grazia santificante infatti non è un possesso statico, una specie di prerogativa che permette di vivere in una falsa sicurezza. È vero invece che il nostro vivere nella storia ci rimette continuamente in una posizione di umiltà profonda, che riconosce la nostra debolezza e la nostra colpa. Sempre bisognosi di grazia, mai potremmo dire che la nostra giustizia è nostra nel senso che non ha bisogno di un continuo sostegno divino.

Questo però non vuol dire, a mio avviso, che "dobbiamo in certo qual modo superare la distinzione tra peccato mortale e veniale"⁶⁹, ma che si dovrà capire questa distinzione nel modo giusto, sapendo da una parte che i peccati veniali hanno anch'essi una loro peccaminosità, e che sempre dovremo aspettare la giustizia come un dono che viene da Dio e non ci possiamo procurare da soli.

Questa situazione implica da parte dell'uomo un atteggiamento di continua vigilanza, secondo l'avvertenza del Signore di vegliare e pregare per non cadere nella tentazione (Mt 26, 41; Lc 21, 36). La vita cristiana è un cammino di purificazione, anche quella del giusto. Nessuno si può esimere di questo atteggiamento che, da una parte mette in moto la nostra libertà, e dall'altra rimanda ad un abbandono fiducioso nelle mani di Dio, l'unico che ci può salvare.

4) *La concupiscenza*

Senza approfondirne il concetto, è doveroso soffermarci brevemente sulla peccaminosità del giustificato. Anche qui c'è una differenza tra la visione luterana e quella cattolica. "Negli scritti confessionali

⁶⁸ K. RAHNER, *Giusti e al contempo peccatori*, 379.

⁶⁹ K. RAHNER, *Giusti e al contempo peccatori*, 380.

luterani la concupiscenza è compresa come desiderio dell'essere umano che cerca se stesso e che, alla luce della legge intesa spiritualmente, è considerato peccato⁷⁰. Lutero cambia il significato di concupiscenza in relazione alla precedente tradizione teologica: “Per lui infatti, essa non coincide più semplicemente con il complesso delle cieche forze istintuali, che per Agostino appalesano specialmente nella sfera della sessualità umana (*libido*) introducendo gravi disordini nel suo esercizio. Per il Riformatore, essa è essenzialmente *amor sui*”⁷¹. La grande differenza teologica di Lutero in relazione alla tradizione tomista è infatti l'identificazione del peccato originale con la concupiscenza⁷² che fa sì che il peccato sia invincibile e assoggetti l'uomo. La concupiscenza resta nel battezzato non solo come forza di peccato ma come vero peccato e che rende l'uomo schiavo del peccato. L'uomo è profondamente viziato dal peccato originale e dalle sue conseguenze peccaminose. La concupiscenza resta come situazione oggettiva di peccato e crea in lui una reale opposizione a Dio. Invece la visione cattolica non ignora la concupiscenza né la sua forza, come inclinazione al male e al peccato, ma in se stessa non è peccato⁷³.

La concupiscenza, considerata come desiderio cattivo radicato nella natura dell'uomo a causa del peccato, non appartiene al disegno originario di Dio sull'uomo. In quanto stato oggettivo di opposizione a Dio, si tratta della ribellione della carne di fronte a Dio e alla sua Legge, ma come tale non costituisce un peccato. Ci sono stati alcuni autori, come Pietro Lombardo, che hanno identificato peccato originale e concupiscenza⁷⁴. Ma a partire da San Tommaso già esiste una distinzione tra l'aspetto formale del peccato originale, che è la privazione della giustizia originale, e l'aspetto materiale che è la concupiscenza. La risposta di San Tommaso è di una limpida chiarezza. La privazione della giustizia originale per la quale la volontà umana si sottometteva a Dio è l'aspetto

⁷⁰ *Allegato*, 2, B.

⁷¹ F. BUZZI, *Il Concilio di Trento (1545-1563). Breve introduzione ad alcuni temi teologici principali*, Milano, Glossa, 1995, 70.

⁷² Cf. G. IAMMARRONE, *Il dialogo sulla giustificazione*, 33. La posizione di Lutero è una certa novità ma non assoluta perché alcuni autori, come Pietro Lombardo, pensavano che il peccato originale è la concupiscenza.

⁷³ DS 1515.

⁷⁴ P. LOMBARDO, *Sent.* II, d. XXX: «Quod originalis peccatum dicitur fomes peccati, id est, concupiscentia».

formale del peccato originale. Questa privazione provoca una mancanza di ordine (*inordinatio*) delle potenze umane, che vanno verso il bene mutevole invece di essere indirizzate al bene eterno, e questo è la concupiscenza. Così “il peccato originale è *materialiter* la concupiscenza, formalmente è la privazione (*defectus*) della giustizia originale”⁷⁵.

Il concetto teologico di concupiscenza è la chiave per la comprensione adeguata del *simul iustus et peccator*. L'uomo non si trova, dopo il peccato originale, in un ambiente totalmente favorevole alle sue relazioni con Dio. Il peccato rompe l'alleanza originaria di Dio con l'uomo e crea uno sconvolgimento cosmico e antropologico di enormi proporzioni. La concupiscenza si manifesta innanzitutto nel cuore dell'uomo che metterà in dubbio “il significato più profondo della donazione, cioè l'amore come motivo specifico della creazione e dell'Alleanza originaria”⁷⁶. Cristo, con la sua redenzione, che arriva attraverso la rinascita alla sua vita nuova nel battesimo, ricompono l'uomo della concupiscenza e lo chiama a diventare un uomo nuovo. “La forma dell'uomo nuovo può emergere [...] nella misura nella quale l'*ethos* della redenzione del corpo domina la concupiscenza della carne e tutto l'uomo della concupiscenza”⁷⁷.

5) *L'aspetto ecclesiale del «simul iustus et peccator»*

Per chiarire e intendere il *simul iustus et peccator* in un'adeguata prospettiva può essere utile ricordare che tale formula possiede anche una valenza ecclesiale. La Chiesa è “il Popolo santo di Dio”⁷⁸ e i suoi membri sono chiamati “santi” (At 9, 13; 1 Cor 6, 1; 16, 1). La Chiesa, come sposa di Cristo, possiede una santità vera, anche se imperfetta, e i suoi membri sono chiamati a diventare santi.

⁷⁵ S. Th. I-II, 82, 3: «Sic ergo privatio originalis iustitiae, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali, omnis autem alia inordinatio virium animae se habet in peccato originali sicut quiddam materiale. Inordinatio autem aliarum virium animae praecipue in hoc attenditur, quod inordinate convertuntur ad bonum commutabile, quae quidem inordinatio communi nomine potest dici concupiscentia. Et ita peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia; formaliter vero, defectus originalis iustitiae».

⁷⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi*, 30 aprile, 1980, 4.

⁷⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi*, 3 dicembre, 1980, 4.

⁷⁸ *Lumen Gentium*, 12.

Cristo, unico Mediatore tra Dio e gli uomini (1Tim 2, 5), ha costituito sulla terra e incessantemente sostiene la sua Chiesa santa, comunità di fede, di speranza e di carità, quale organismo visibile, attraverso il quale diffonde per tutti la verità e la grazia. Ma a differenza di Cristo che è “santo, innocente, immacolato” (Eb 7,26), la Chiesa “comprende nel suo seno peccatori ed è perciò santa e insieme sempre bisognosa di purificazione”⁷⁹. Per questa ragione lei avanza sulla storia per il cammino della continua penitenza e rinnovamento. Per cui, anche se è santa, la Chiesa sempre ha rigettato la tentazione di essere una chiesa di soli puri. La Chiesa in sé stessa è santa ma nei suoi membri non è mai senza peccatori. Con Sant’Ambrogio si può dire: “Non in se, sed in nobis vulneratur Ecclesia”⁸⁰. La perfezione della santità della Chiesa non è della Chiesa pellegrinante ma di quella futura, escatologica. “La Chiesa non perverrà pienamente alla perfezione del suo essere che quando sia realizzato il mistero pasquale”⁸¹. San Tommaso l’aveva ben compreso quando afferma, con riferimento al testo della lettera agli Efesini (5, 26-27) dove San Paolo descrive l’amore di Cristo alla Chiesa per renderla santa e purificarla di ogni macchia o ruga e renderla santa e immacolata: “L’essere della Chiesa gloriosa, che non ha né macchia né ruga, è l’ultimo fine al quale noi arriviamo attraverso la passione di Cristo. Questo sarà nello stato celeste (*in statu patriae*) non in questa terra (*in statu viae*), dove se diciamo che siamo senza peccati noi ci inganniamo secondo quanto dice 1 Gv 1, 8”⁸².

Conclusioni

La formula protestante *simul iustus et peccator* sebbene recepita con un significato ristretto che alcuni luterani, e in alcune occasioni lo stesso Lutero, hanno potuto presentare, non risulta accettabile, perché sarebbe una contraddizione *in terminis*, che descrive un Dio impotente, oppure una non reale o fittizia giustificazione. Ma se si capisce in un senso largo, può servire ai cristiani di ammonimento per evitare false

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ SANT’AMBROGIO, *De virginitate*, 8, 48.

⁸¹ H. DE LUBAC, *Méditation sur l’Église*, Aubier, Paris, 1953, 100 (traduzione nostra).

⁸² *S. Th.*, III, 8, 3, ad 2.

sicurezze riguardo la sua situazione di salvezza. Lo stesso Concilio di Trento, che afferma la vera santificazione e rinnovamento del giustificato, ha chiaramente espresso il bisogno di umiltà in relazione alla falsa sicurezza che può darsi come tentazione in un uomo che è stato purificato dal battesimo⁸³.

Rahner dice che tale formula impedisce al cristiano di considerarsi un “uomo a posto”, il quale non deve giustificarsi di fronte a Dio, ma chiede piuttosto a Dio che si giustifichi dinnanzi agli uomini⁸⁴. Ognuno deve guardarsi bene di ostentare una giustizia che, pur essendo nostra, non viene da noi e riconoscere il dono della grazia sempre come un dono immeritato che viene in soccorso a un povero peccatore che deve pregare come il pubblicano ogni giorno: “Abbi pietà di me, che sono un peccatore” (Lc 18, 13)

Il cristiano sa che la sua vita, pur vissuta in grazia, è una continua guerra contro le forze del male presenti in lui e nel mondo, e che vengono dal demonio. Il cristiano fa l’esperienza che J. Racine descrive nei suoi *Cantici Spirituali*: “Mio Dio, che guerra così crudele!/Io trovo in me due uomini./Uno vuole che, pieno d’amore per te,/il mio cuore ti sia sempre fedele./L’altro, ribelle alla tua volontà,/mi rivolta contro la tua legge./...Oh grazia, raggio salutare,/vieni a mettermi d’accordo con me stesso./ E dominando par un dolce sforzo/quest’uomo che ti è così contrario,/fa che sia tuo schiavo volontario/ di questo schiavo della morte”⁸⁵.

Possiamo concludere con una lunga citazione di von Balthasar, che riassume bene la nostra posizione:

Il *simul iustus et peccator* di Lutero era una formula polivalente. Essa poteva esprimere l’estrema opposizione al cattolicesimo; ma, come ha dimostrato R. Grosche, interpretata *in meliorem partem*,

⁸³ DS 1541.

⁸⁴ K. RAHNER, *Giusti e al contempo peccatori*, 384.

⁸⁵ J. RACINE, *Cantiques spirituels*, Cantique III : «Mon Dieu, quelle guerre cruelle !/Je trouve deux hommes en moi. /

L’un veut que, plein d’amour pour toi,/Mon cœur te soit toujours fidèle;/ l’autre, à tes volontés rebelle,/ me révolte contre ta loi... Ô grâce, ô rayon salutare!/ Viens me mettre avec moi d’accord./Et, domptant par un doux effort/

cet homme qui t’est si contraire./Fais ton esclave volontaire/ de cet esclave de la mort» (traduzione nostra).

poteva anche manifestare un’istanza cattolica. In modo del tutto generale si può dire: la formula è esatta per ciò che Lutero con essa voleva esprimere: da una parte lo *status viatoris*, in cui la giustizia dell’uomo davanti a Dio non è ancora perfetta ma è compresa in una storia autentica, in un quotidianamente rinnovato allontanarsi dal vecchio uomo e rivolgersi all’uomo nuovo, in un morire e rigenerarsi; dall’altra la realtà che dall’inizio alla fine della giustizia che gli viene data, gli arriva dall’alto e dall’esterno e perciò anche quando essa gli viene concessa come propria, non è «sua propria». Solo se la prima idea fosse confusa con un esagerato escatologismo e la giustizia fosse attribuita all’uomo come speranza, non anche come verità presente, e se la seconda idea fosse sfigurata da un tale nominalismo giuridico che la giustizia non gli appartenessi mai internamente reale, la formula non sarebbe sostenibile per la dogmatica cattolica⁸⁶.

Dio dà realmente la sua grazia all’uomo, lo santifica e lo divinizza, ma allo stesso tempo Dio prende sul serio il peccato che rimane all’agguato. L’antropologia cristiana dovrà però sempre fare una lettura positiva della storia e dell’uomo. Dovrà riconoscere il peccato, che non è sparito totalmente dal mondo né dalla vita dei cristiani, ma dovrà affermare con San Paolo che “là dove abbondò il peccato, sovrabbondò la grazia” (Rm 5, 20). E lì dove agiva il peccato, “la grazia con la giustizia eterna in Cristo Signore” (Rm 5, 21) è chiamata a regnare nei cuori e nel mondo.

Summary: One of the most controversial issues between Lutheran and Catholic Theologians is the state of the justified with regard to God. For Luther and Reformation theology, man remains a sinner after justification, but the favor manifested in the grace of God given in Christ “covers over” this internal corruption that man has as a consequence of original sin. The formula “simul iustus et peccator” succinctly summarizes this doctrine. Ecumenical dialogue between Lutherans and Catholics after the Joint Declaration on Justification provides new perspectives for achieving a shared understanding of the topic. This article presents this theological issue that is central to a theological understanding of human person in the light of the salvation in Christ.

⁸⁶ H. U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, Jaca Book, Milano, 1985, 394.

Key words: Luther, Concupiscence, Sin, *simul iustus et peccator*, Theological Anthropology, Ecumenism.

Parole chiave: Lutero, concupiscenza, peccato, *simul iustus et peccator*, ecumenismo, antropologia teologica.