

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Il ripensamento della nozione di libertà del volere per un'antropologia comune. La questione del libero arbitrio nei dialoghi luterano-cattolici

This is a pre print version of the following article:

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/2028795> since 2024-11-04T07:26:31Z

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

Freiburger Zeitschrift für
Philosophie und Theologie (*FZPhTh*)

Prisca Zurrón, lic.phil.
Universität Miséricorde
MIS 5228A
Av. de l'Europe 20
CH-1700 Freiburg

T +41 26 300 74 29
prisca.zurron@unifr.ch
www.unifr.ch/fzphth

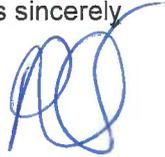
Cristiano Calli, PhD
Research Fellow in Moral Philosophy
Dip. di Filosofia e Scienza
dell'Educazione – Università degli Studi
di Torino

Fribourg, June 28, 2024

Acceptation for publication in the *FZPhTh* 72 (2025) 1

In the name of the editorial board of the *Review of Philosophy and Theology of Fribourg (FZPhTh)*, I would like to confirm, that your article "Il ripensamento della nozione di libertà del volere per un'antropologia comune" has been accepted for publication and will be published in the first issue 2025, in: *FZPhTh* 72 (2025) 1 which will be delivered on August 2025.

Yours sincerely



Prisca Zurrón
Rédaction

prisca.zurron@unifr.ch

IL RIPENSAMENTO DELLA NOZIONE DI LIBERTÀ DEL VOLERE PER UN'ANTROPOLOGIA COMUNE

La questione del libero arbitrio nei dialoghi luterano-cattolici

Abstract

È noto come la dottrina esposta nel *De servo arbitrio* da Lutero fu contrapposta a quella del *De libero arbitrio* di Erasmo da Rotterdam, conducendo così a una cristallizzazione dicotomica tra Chiesa Cattolica e le neo comunità riformate. Non si possono dimenticare le controversie intraluterane che videro il rivaleggiarsi dei filippisti, che integravano nella teologia un'antropologia di derivazione aristotelica, e gli gnesioluterani che la rifiutavano. Sin da subito, quindi, ci si rese conto che l'eccessiva radicalizzazione delle posizioni poteva e doveva essere mitigata. Questo ripensamento di alcune categorie antropologiche è stato, tuttavia, diversamente permeato nelle teorie antropologico-filosofiche delle due tradizioni. A partire da questo dato, il presente contributo cerca di tracciare un bilancio del peso che l'antropologia ha avuto nei dialoghi tra tradizione cattolica e tradizione luterana.

It is well known how the doctrine set out in Luther's *De servo arbitrio* was contrasted with that of Erasmus of Rotterdam's *De libero arbitrio*, which led to a dichotomous crystallisation between the Catholic Church and the newly reformed communities. Not to be forgotten are the inner-Lutheran controversies between the Philipians, who integrated an anthropology derived from Aristotle into their theology, and the Gnesiolutherans, who rejected it. It was therefore recognised from the outset that the excessive radicalization of positions could and should be tempered. This reconsideration of certain anthropological categories was, however, differently pronounced in the anthropological-philosophical theories of the two traditions. Based on this fact, this article attempts to take stock of the weight that anthropology had in the dialogues between the Catholic and Lutheran traditions.

0. INTRODUZIONE

Nel 2015, presentando l'enciclica *Laudato Sii* di papa Francesco, il metropolita di Pergamo di venerata memoria Johannes Zizioulas, assumeva come sfondo del suo intervento – senza dirlo espressamente – una chiara impostazione antropologica¹, dimensione che tanta parte ha avuto nella sua produzione teologica e che gli fece dire, nel corso di una conversazione privata, che il “il XXI secolo è il secolo dell'antropologia”².

In effetti questa chiara enunciazione di prospettiva non può che trovare pieno riscontro se si pensa alle teorie sorte sul finire del Novecento circa il postumano prima e il transumano dopo, alle nuove ontologie della persona da un lato e agli studi sull'intelligenza artificiale dall'altro, alla rinnovata attenzione alle questioni bioetiche classiche e alla “neonata” sensibilità verso le teorie di genere. Tutte queste dimensioni se da un lato spostano il *focus* dall'“umano” verso le macchine, i feti,

¹ Cfr. J. ZIZIOULAS: *Intervento del Metropolita John (Zizioulas) di Pergamo Conferenza Stampa per la presentazione della Lettera Enciclica «Laudato si'» del Santo Padre Francesco sulla cura della casa comune.* <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/06/18/0480/01050.html#ziziou> (2015) cons. 11/10/2023.

² Ringrazio il prof. Dimitrios Keramidas per avermi messo a parte di questa conversazione privata avuta col già Metropolita di Pergamo.

gli algoritmi, i *cyborg*, ecc., dall'altro rimettono quel medesimo "umano" al centro e chiedono alle varie discipline di indagarne l'essenza. A questo compito non è rimasta sorda neppure la teologia, la quale nel momento in cui continua a interrogarsi su Dio non può eludere il perenne compito di chiarire lo statuto ontologico di quel soggetto col quale Dio entra in relazione: la persona umana.

Il presente contributo vuole collocarsi nell'ambito proprio dell'antropologia filosofico-teologica e, più nello specifico, dell'antropologia ufficiale formulata dalla Chiesa Cattolica e dalle Chiese luterane, per comprendere – per un verso – se nel reciproco scontro e nel comune dialogo le due confessioni cristiane abbiano avuto maggiori punti di contatto o di divergenza, e capire – per l'altro verso – se oggi, giunti ormai ben oltre 500 anni dalla Riforma, l'antropologia sia un elemento di accordo e comunione o rimanga ancora un ostacolo nel cammino verso l'unità. Il saggio vuole quindi indagare quale riflessione antropologica emerga dai documenti ufficiali del dialogo cattolico-luterano, al fine di comprendere se – alla luce dei progressi teologici e scientifici – sia possibile formulare un'antropologia teologico-filosofica di comunione e non di divisione.

A tal fine, essendo l'antropologia un campo d'indagine sin troppo vasto (che potrebbe indurrebbe a incaute generalizzazioni), si assumerà quale categoria fondamentale la nozione di libero arbitrio, una questione che – per i notevoli risvolti che essa ha per la dottrina della giustificazione – aveva catalizzato l'attenzione di Lutero ancora prima che si consumasse lo scisma e che, dopo la divisione, vide il rivaleggiarsi non soltanto di luteranesimo e di cattolicesimo, ma anche di fazioni diverse all'interno delle singole compagini.

L'articolo, pertanto, dopo una breve introduzione storica di come la questione sia stata affrontata da ambo le parti in causa – prova della fundamentalità della problematica per il discorso teo-antropologico – mostrerà come la dimensione antropologica e la nozione di libero arbitrio siano state affrontate da parte luterana e da parte cattolica nei dialoghi ufficiali sia a livello internazionale sia a livello locale, per vedere, infine, se e come un certo dibattito sia entrato nella *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione* e nei documenti ufficiali più recenti del dialogo bilaterale cattolico-luterano. D'altronde il dialogo stesso impone libertà, ove per dialogo si intende l'incontro tra due o più esseri umani che sono *altri*, compresi quindi non semplicemente come *qualcosa* ma «come libertà razionale assegnata a se stessa»³.

Scopo ultimo del saggio sarà, quindi, quello di delineare lo *status quaestionis* su una problematica che oggi, nel "secolo dell'antropologia", riveste una centralità sorprendente, soprattutto nel momento in cui la teologia è chiamata – anche in riferimento alla libertà – a confrontarsi con le discipline empiriche, quali la neurofisiologia, le neuroscienze e la psicologia sperimentale⁴. Questa

³ B. CASPER: *Dialogo*, in: *Enciclopedia filosofica*. Milano: Bompiani 2006, 3, 2818.

⁴ A tal proposito mi sia lecito rimandare a: C. CALÌ: *Il libero arbitrio in questione. Una ricerca tra filosofia, scienze e intelligenza artificiale*. Milano: Mimesis 2024, in particolare il cap. III.

centralità era ed è attuale, al punto tale che, attaccato da Erasmo sul libero arbitrio, Lutero ebbe a dire «Mi hai afferrato per la gola»⁵, ma di questa centralità «la storia, quella dei teologi e quella degli storici, non se n'è accorta. Quella degli ecumenisti non è stata più chiaroveggente»⁶.

1. ALLE ORIGINI DI UNA CONTROVERSIA

È ben noto come, sollecitato da più parti, l'umanista Erasmo da Rotterdam decise di "attaccare" lo stimato Lutero proprio sul tema del libero arbitrio, indirizzandogli nel 1524 il suo *De libero arbitrio diatribé: sive collatio*, al quale faceva seguito l'anno successivo la risposta del Riformatore col *De servo arbitrio* e l'immediata contro risposta contenuta nelle *Hyperaspistes adversus servum arbitrium Lutheri*. Queste opere che, si badi bene, non sono isolate nel contesto teologico della riforma – basti pensare alla negazione del libero arbitrio contenuta nella tredicesima tesi della *Disputa di Heidelberg* del 1518⁷ e alle successive controversie interne al luteranesimo che videro il rivaleggiarsi di fillipisti (seguaci di Filippo Melatone), che integravano nella teologia un'antropologia di derivazione aristotelica, e degli gnesioluterani (presunti interpreti di Lutero) che la rifiutavano⁸ – segnarono di fatto una cristallizzazione dicotomica delle posizioni e un'esasperazione delle stesse.

Se è vero, infatti, che il Riformatore attribuiva una scarsa rilevanza al concorso umano nell'azione salvifica di Cristo⁹, è altrettanto vero che, accanto alla sfera spirituale, Lutero riconosceva un ambito secolare che si organizza secondo i criteri di razionalità giuridica; un ambito, questo, in cui nozioni come *libertà* e *responsabilità* mantengono una certa valenza. Sin da subito, quindi, ci si rese conto che l'eccessiva radicalizzazione delle posizioni poteva e doveva essere mitigata anche in un contesto, come quello riformato, in cui la dimensione antropologica assumeva minor risalto rispetto alla preminenza teologica¹⁰. Questo ripensamento di alcune categorie antropologiche è ulteriormente testimoniato dalla presenza in opere di filosofi di profonda confessione protestante, come Immanuel Kant e Georg Wilhelm F. Hegel, di concezioni che avevano un'altissima considerazione del libero

⁵ Qui citato in G. CHANTRAINE: *Erasmo e Lutero: libero e servo arbitrio*, in: M. MARCOCCI (ed.): *Martin Lutero*. Milano: Vita e Pensiero 1984, 46.

⁶ G. CHANTRAINE: *Erasmo e Lutero*, 46.

⁷ M. LUTERO: *La disputa di Heidelberg (1518)*, in: E. CAMPI (ed.): *Protestantesimo nei secoli. Fonti e documenti*. 1: *Cinquecento e Seicento*. Torino: Claudiana 1991, 29.

⁸ Per una breve introduzione, cfr. E. ISERLOH/J. GLAZIK/H. JEDIN: *Storia della Chiesa*. 6: *Riforma e Controriforma*. Milano: Jaca Book 2001, 409-432.

⁹ È interessante notare come la forse eccessiva sottolineatura dell'incapacità dell'essere umano a operare il bene, derivi a Lutero da Paolo, cfr. G. BOCCANCINI: *Le tre vie di salvezza di Paolo l'ebreo. L'apostolo dei gentili nel giudaismo del I secolo*. Torino: Claudiana 2021, il cap. VII.

¹⁰ Per l'ambito strettamente teologico, cfr. A. VESTRUCCI: *Theology as Freedom: On Martin Luther's 'De servo arbitrio'*. Tübingen: Mohr Siebeck 2019.

arbitrio, e di recenti studi che hanno riletto la dottrina luterana grazie agli apporti delle moderne neuroscienze¹¹.

Cionondimeno, le posizioni dell'una e dell'altra parte erano molto differenti e non credo sia possibile sottoscrivere il giudizio che Joseph Lortz ed Erwin Iserloh davano su *De Servo arbitrio* di Lutero, un'opera che anche a giudizio degli studiosi protestanti contiene «esagerazioni che non è possibile accettare»¹². La dottrina presente nel *De servo arbitrio*, infatti, non solo venne più volte ribadita nei contesti intraluterani ma, condannata da Trento nel decreto *De iustificatione*, sarà ratificata nella *Formula di Concordia* del 1577¹³ e da qui passerà nel dibattito teologico in generale e in quello ecumenico in particolare.

2. IL RUOLO MARGINALE DELLA LIBERTÀ NEI DIALOGHI BILATERALI

La questione della libertà all'interno della teologia confessionale prima e dei dialoghi bilaterali dopo ha indirettamente sofferto ed è stata fortemente influenzata dallo slittamento di prospettiva che la questione del libero arbitrio ha avuto anche in filosofia a partire dall'evo moderno, in modo particolare con la scuola empirista, per la quale della libertà o se ne parla in quanto libertà *ad extra* e, nello specifico, come libertà sociale con le sue molteplici declinazioni di libertà dallo Stato, libertà religiosa, ecc¹⁴., o non vale la pena parlarne.

La dimensione antropologica in generale e la questione della libertà in particolare, infatti, sono state del tutto assenti nel dialogo ecumenico ufficiale. Prova di ciò è il dato che tra gli anni 1931 e 1994, per quanto concerne dialogo teologico interconfessionale a livello internazionale, non si è mai affrontata la questione. La medesima assenza si riscontra nei dialoghi locali, tenutisi tra il 1965 e il 1987¹⁵. Quelle rare volte in cui nei documenti del dialogo ecumenico si è ritenuto far menzione della libertà, quest'ultima è stata declinata dal punto di vista sociale, e in questa direzione si muovono alcuni scarni riferimenti sul rapporto tra libertà religiosa e società civile, avutisi durante le assemblee generali del *Consiglio Ecumenico delle Chiese*¹⁶.

¹¹ Cfr. W. ACHTNER: *Willensfreiheit in Theologie und Neurowissenschaften. Ein historisch-systematischer Wegweiser*. Darmstadt: WBG 2010; S. SIEVERS: *Bestimmtes Selbst. Personalität und Determination in neurowissenschaftlichen Konzepten und Luthers "De servo arbitrio"*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015.

¹² J. LORTZ/E. ISERLOH: *Storia della Riforma*. Bologna: il Mulino 1969, 101.

¹³ Cfr. *Formula di Concordia (1577)*, in: *Confessioni di fede delle Chiese cristiane*. A cura di R. Fabbri, nn. 671-679.

¹⁴ Per vedere come nei vari documenti ecumenici la libertà metafisica non sia mai stata oggetto di riflessione, basti guardare D.J. SMIT: *Libertà*, in: G. CERETI/A. FILIPPI/L. SARTORI (eds.): *Dizionario del movimento ecumenico*. Bologna: EDB 1994, 680-683.

¹⁵ Per rendersi conto di un tale dato basterebbe dare una scorsa agli argomenti trattati nei vari documenti raccolti nell'*Enchiridion oecumenicum* (d'ora in poi EO): i volumi 1 e 3 per quanto concerne i dialoghi teologici a livello internazionale, il volume 2 per i dialoghi a livello locale dal 1965 al 1987.

¹⁶ Si veda EO, vol. 5, che raccoglie gli atti delle assemblee generali del *Consiglio Ecumenico delle Chiese* dal 1948 al 1998.

Alle origini del dialogo ecumenico, tuttavia, sembra che il problema della libertà si sia riproposto in tutta la sua veemenza e, per di più, si sia presentato agli interlocutori con la stessa veste delle controversie moderne del primo periodo luterano, come se i secoli attraversati non avessero addotto alcunché di nuovo al problema.

2.1. Il gruppo “Fede e Costituzione”

Nell'agosto del 1927, durante la prima conferenza mondiale di Losanna del gruppo *Fede costituzione*, nell'intervento tenuto alla sessione plenaria sul tema *Il messaggio della Chiesa al mondo: il Vangelo*, il vescovo Francis J. McConnell della chiesa metodista episcopale faceva notare come il protestantesimo «ponendo l'accento esclusivamente sulla giustificazione per fede [...] aprì la porta un individualismo estremo che ridusse le relazioni di gruppo»¹⁷. Veniva quindi fatto emergere come dall'interpretazione della giustificazione *in primis* e dell'antropologia *in secundis* ne derivava il modo col quale le varie chiese intendono sia i rapporti intrapersonali sia quelli extraecclesiali.

In quella medesima conferenza un'ulteriore sottolineatura era fatta dal congregazionalista J. Vernon Bartlet per il quale la nozione di volontà sta al cuore della nozione di persona, tanto cara a tutte le chiese cristiane: «L'intera religione biblica, condizionata dalla psicologia ebraica, pone l'accento sulla *volontà* come radice della religione e sulle relazioni personali fra l'uomo e Dio – la grazia in Dio e la fede, sia recettiva che attiva, nell'uomo – come sfera della salvezza o del benessere dell'uomo»¹⁸. Fu questa concezione, di fatti, a svilupparsi nel concetto di persona.

Dal versante opposto si collocava il sermone pronunciato dall'evangelico-luterano Karl L. Schmidt, il quale condannava nuovamente la semplice idea di poter cooperare da parte dell'essere umano anche con una sola azione all'opera di Dio:

«Noi siamo stati chiamati ad arruolarci in questo fronte unito, che Dio ha promesso al suo popolo e ha costituito nel Messia inviato al suo popolo, e a non immaginare di poter rafforzare il suo fronte con una qualsiasi azione da parte nostra. È naturale desiderare di identificarci con l'opera di Dio o perlomeno sostenerla e completarla con le nostre capacità umane. In questo, e solo in questo consiste l'errore della giustificazione mediante le opere, cioè del cooperativismo che venne formulato dai Riformatori, ma nel quale rimaniamo continuamente invischiati»¹⁹.

Quel monito, tuttavia, veniva smentito nella seconda *Conferenza mondiale*, tenutasi a Edimburgo nel 1937, in cui proprio a partire dalla dottrina della grazia si auspicava un accordo e non la divisione:

¹⁷ F.J. MCCONNELL: *Il Vangelo, rivelazione di Gesù agli uomini* (6 agosto 1927), in: EO 6, n. 114.

¹⁸ J. VERNON BARTLET: *Le nostre divergenze sui sacramenti del battesimo e dell'Eucaristia* (13 agosto 1927), in: EO 6, n. 576.

¹⁹ K.L. SCHMIDT: *L'unità cristiana correttamente intesa* (1927), in: EO 6, n. 810.

«Noi tutti riconosciamo – diceva il presidente della conferenza William Temple arcivescovo della Chiesa di Inghilterra – che la grazia di Dio è l'unica fonte della vita cristiana. Penso che, se ci fosse consentito di interpretare la grande espressione dei riformatori *sola gratia, sola fide*, ciascuno di noi che assumerebbe una propria posizione a riguardo. [...] Non è possibile che la situazione di fronte a questa questione dipenda da certi malintesi che una Conferenza con me questa potrebbe chiarire e rimuovere»^{20?}

In quell'intervento il presidente protempore tematizzava magistralmente la vera questione:

«Vorrei chiedere ai miei fratelli della tradizione protestante e della tradizione riformata se “per fede” essi intendono una determinazione di tutta la persona o una risposta del solo intelletto. Infatti, se intendono la prima cosa, la fede comprende la cooperazione della volontà e la loro dottrina non è toccata da questo decreto [quello di Trento]; ma se intendono la seconda cosa, allora io ho bisogno di imparare dalla loro esperienza prima di poter assentire alla loro dottrina»²¹.

Al termine della conferenza, si definì quindi che circa la dottrina della grazia non vi fosse motivo alcuno per mantenere la divisione fra le chiese. Così si esprimeva il numero 3 del rapporto finale:

«Riguardo alla relazione fra la grazia di Dio e la libertà dell'uomo, tutti noi concordiamo, semplicemente in base alla Sacra Scrittura e all'esperienza cristiana, sul fatto che la sovranità di Dio è suprema. Con sovranità di Dio intendiamo la sua volontà e il suo disegno [...]. Perciò noi uomini dobbiamo a tutta la nostra salvezza alla sua gratuita volontà. Ma, d'altro canto, Dio vuole che la sua grazia venga attivamente accolta dalla volontà dell'uomo e che l'uomo sia responsabile di questa decisione. Molti teologi hanno cercato di conciliare, mediante il ricorso alla filosofia, l'apparente contraddizione fra la sovranità di Dio e la responsabilità dell'uomo, ma queste teorie non fanno parte della fede cristiana. Siamo felici di poter affermare che in questa difficile materia siamo riusciti a parlare con una sola voce, per cui abbiamo trovato che su questo punto non dovrebbe esservi alcun motivo per mantenere una qualsiasi divisione fra le chiese»²².

Si intercettava, tuttavia, in alcuni numeri successivi dello stesso *Rapporto* una ricalibrazione:

«La nostra salvezza è dono di Dio [...] non si basa sul merito dell'uomo [...], ma non sosteniamo che l'azione della grazia divina cancella la libertà e responsabilità umana; piuttosto la vera libertà si consegue solo quando si risponde per fede alla grazia divina»²³. Una tale soluzione, tuttavia, appare fin troppo semplicistica se si pensa alla *querelle* con i semipelagiani o a quella della controversia *de auxiliis*.

Fu sempre il gruppo *Fede e costituzione*, infatti, a riprendere la discussione, ben quarant'anni dopo, in un documento frutto della *IV Conferenza mondiale*, tenutasi nel 1963 a Bristol, in cui era stato richiesto un approfondimento sui temi della creazione e della redenzione. Giunti ormai alla seconda metà del XIX secolo il documento risentiva del clima culturale dell'epoca e, molto

²⁰ W. TEMPLE: *La conferenza al lavoro. Criteri, stile e finalità del lavoro delle sezioni* (1937), in: EO 6, n. 1041.

²¹ ID.: *La conferenza al lavoro*, in: EO 6, n. 1042.

²² Fede e Costituzione: *Rapporto* (1937), in: EO 6, n. 1242.

²³ Fede e Costituzione: *Rapporto*, in: EO 6, n. 1246.

opportunamente, non trattava della nostra questione come a se stante, sia dal punto di vista teologico sia psicologico, ma la inseriva in una riflessione più ampia su Dio e sull'essere umano²⁴:

«Il Dio che storicizza l'esistenza umana libera l'uomo dalla schiavitù delle forze della natura che lo intralciano, e lo chiama a diventare maggiorenne e padrone delle potenze di cui prima era schiavo. In quest'affermazione [...] sono insperabilmente unite due confessioni: la sovranità di Dio sull'uomo e sulla sua storia; la libertà dell'uomo nella storia. Queste due confessioni, molto spesso contrapposte, sono nella fede cristiana due facce della stessa realtà. E questo non in forza di una profonda riflessione filosofica, ma in forza della realtà che si vede nelle situazioni di rivelazione. Dio libera l'uomo per la responsabilità. [...] L'uomo tende a usare la libertà [...] per opporsi alla volontà divina. Tuttavia, Dio lo accetta e lo lascia libero di svolgere il ruolo che si è scelto»²⁵.

Il medesimo documento, poi, così proseguiva: «La libertà dell'uomo nella storia è illimitata: egli può persino cancellare la presenza di Dio», ma, citando la Scrittura, affermava: «Dio [...] pone la libertà ribelle dell'uomo al suo servizio, piegando gli obiettivi e le azioni dell'uomo alla realizzazione del suo disegno»²⁶. Non si possono non sentire qui i taciti eco all'occasionalismo di Nicolas Malebranche o alla dottrina della *praemotio physica* di Domingo Bañez.

L'ambiguità che le parole del documento lasciano trasparire non emerge, invece, in un altro documento cruciale dell'anno successivo, sempre ad opera del gruppo *Fede e costituzione*, il quale fa un accenno al rapporto tra libertà umana e grazia divina all'interno dei gruppi di lavoro in vista del celebre documento *Battesimo, Eucaristia, Ministero*. In uno dei rapporti dei gruppi di lavoro si diceva che «Dio ci libera per poter rispondere nell'amore, e in questa libertà umana il peccato erge barriere e crea inimicizie»²⁷. Emergeva, ancora una volta, la chiara impostazione già osservata nel *De servo arbitrio* di Lutero, ovvero di una volontà esclusivamente tendente al male.

2.2. La riaffermazione della dottrina cattolica

La prospettiva cattolica è riscontrabile, invece, nel rapporto fatto da Max L. Stackhouse durante un incontro tra la delegazione romana e la delegazione delle chiese riformate (presbiteriane e metodiste) del 1980. In quel contesto veniva detto come il dialogo tra i partecipanti fosse inficiato dalla «visione metafisica-morale fondamentale del mondo che caratterizza la logica, le categorie mentali che sottendevano gli interventi dei partecipanti»²⁸. Ancora più precisamente erano i

²⁴ Per la comprensione del concetto di natura in età moderna, secondo gli estensori del documento, cfr. *Documenti di studio presentati alla Commissione FC* (1967), in: EO 9/1, nn. 5-8.

²⁵ *Documenti di studio presentati alla Commissione FC*, in: EO 9/1, n. 52. Il documento è frutto di uno studio – seguito alla IV Conferenza mondiale di *Fede e costituzione* del 1963, in cui venne richiesto un approfondimento su creazione e redenzione.

²⁶ *Documenti di studio presentati alla Commissione FC*, in: EO 9/1, n. 52, 42.

²⁷ *Rapporti dei gruppi di lavoro* (1982), in: *Unità della Chiesa e rinnovamento della comunità umana* (Lima 2-16 gennaio 1982), in: EO 9/1, n. 1964.

²⁸ Consulta cattolica romana – presbiteriana/riformata: *Etica e ricerca dell'unità cristiana* (Washington 1981), in: EO 8, n. 3246.

«presupposti, che spesso non venivano espressi, ma che caratterizzavano gli interventi»²⁹ a creare ostacolo. Fra questi *presupposti* «i cattolici tendevano a pensare che esiste nell'umanità una tendenza creativa, naturale, al bene. [...] L'ottimismo consisteva nel considerare possibile il raggiungimento di questa piena realizzazione con lo sforzo umano, sostenuto e guidato dalla grazia di Dio»³⁰. Di contro i relatori riformati «credevano che il mondo fosse decaduto e peccatore e i “fini naturali” fossero meno chiaramente definibili»³¹ e in questa prospettiva definirono le prospettive più ottimistiche come pelagiane. A questa prospettiva rivolta all'impatto etico era sottesa la concezione cattolica, per la quale «nella caduta l'umanità ha perso le grazie soprannaturali, lasciando fondamentalmente intatte le grazie naturali date nella creazione»³². Tutti gli uomini, quindi, accomunati dalla situazione *post lapsaria*, hanno la ragione per vedere la legge morale ma necessitano della grazia che perfezioni e completi questa loro capacità intrinseca. Molta più radicalità si avrebbe, invece, nella prospettiva riformata, secondo la quale la caduta ha colpito in modo molto più radicale le facoltà naturali. Per sintetizzare, si potrebbe dire che per i cattolici senza la grazia si può fare poco, per i riformati «solo con la grazia si può fare qualcosa»³³ e di conseguenza tutta l'etica deve basarsi interamente su Dio.

Una tale visione, per la quale l'inizio della fede deriva sempre da Dio, è stata quindi ribadita da parte cattolica nel dialogo con i metodisti del 1995, in cui si affermava al medesimo tempo come la fede sia «inseparabilmente un atto libero e un atteggiamento di recezione riconoscente della grazia»³⁴. La fede, infatti, è sì liberamente donata ma anche liberamente ricevuta.

Tale necessaria accettazione è ribadita, infine, in un documento del 1988 sulla giustificazione, in cui si dice che per i cattolici «la giustificazione avviene per grazia mediante la fede, nella libera accettazione da parte della persona di questa auto-comunicazione di Dio»³⁵.

2.3. La dottrina luterana a confronto

La dottrina luterana venne riaffermata nel novembre del 1984 in un documento del dialogo teologico ufficiale tra Chiesa luterana d'Australia e le Chiese riformate della medesima nazione, testo in cui si diceva che «la salvezza dipende interamente dalla grazia di Dio»³⁶ e questa grazia è la sola

²⁹ Consulta cattolica romana – presbiteriana/riformata: *Etica e ricerca dell'unità cristiana*, in: EO 8, n. 3246.

³⁰ Consulta cattolica romana – presbiteriana/riformata: *Etica e ricerca dell'unità cristiana*, in: EO 8, n. 3246.

³¹ Consulta cattolica romana – presbiteriana/riformata: *Etica e ricerca dell'unità cristiana*, in: EO 8, n. 3248.

³² Consulta cattolica romana – presbiteriana/riformata: *Etica e ricerca dell'unità cristiana*, in: EO 8, n. 3254.

³³ Consulta cattolica romana – presbiteriana/riformata: *Etica e ricerca dell'unità cristiana*, in: EO 8, 3255.

³⁴ Commissione mista Chiesa cattolica romana–Consiglio metodista mondiale: *La Parola di vita. Una dichiarazione su Rivelazione e Fede* (Baar 1995), in: EO 7, n. 2181.

³⁵ Chiesa cattolica romana d'Australia – Chiesa luterana d'Australia: *La giustificazione. Dichiarazione comune* (Adelaide, novembre 1998), in: EO 8, n. 697.

³⁶ Chiesa luterana d'Australia–Chiese riformate d'Australia: *Predestinazione ed elezione per grazia* (novembre 1984), in: EO 8, n. 921.

forza «mediante la quale i peccatori giungono alla fede e alla vita nuova»³⁷. Nel documento non appare alcun accenno alla dimensione antropologica, mentre alcuni numeri vengono riservati alle differenze di ordine teologico circa la dottrina dell'elezione.

La dottrina luterana venne quindi ribadita con molta più chiarezza in un contesto in cui le diversità di vedute erano maggiormente palesi. L'impossibilità di qualunque cooperazione tra l'uomo e Dio è riaffermata, infatti, in un documento del 1989 tra luterani e ortodossi a livello locale. In particolare il documento sottolinea come la "libera volontà" sia «un altro concetto che presenta differenti connotazioni per luterani e ortodossi»³⁸. È proprio quel documento a far menzione dell'articolo di Heidelberg citato in apertura del presente saggio³⁹, in cui Lutero affermava che il libero arbitrio era divenuto, dopo il peccato di Adamo, una pura espressione verbale. È significativo per il nostro discorso come il documento asserisca quanto segue: «Non tutte le affermazioni di Lutero sono normative per i luterani, ma un'affermazione del genere e l'esperienza che la sottende hanno profondamente influenzato l'atteggiamento luterano nei riguardi della natura della grazia e del libero arbitrio»⁴⁰. Questo passaggio è cruciale perché in pochissime battute riassume la controversia teologica che qui è stata riassunta, ma, cosa ancor più rilevante, dice l'importanza delle dottrine teologico-filosofiche non per una pura teoresi fine a se stessa ma per la *praxis* personale ed ecclesiale che da esse scaturisce.

Gli estensori del documento continuavano, infatti, mostrando come diverse vicende storiche avessero determinato le due comprensioni del libero arbitrio. Da un lato gli ortodossi sono ancora influenzati dagli antichi dibattiti cristiani con i filosofi pagani sulla libera volontà, dall'altra i luterani hanno portato dentro la discussione una problematica prettamente occidentale di chiara natura medievale. L'orientamento classico al quale si rifanno gli ortodossi – pur senza essere detto espressamente – sarebbe quello aristotelico, per il quale un essere umano è responsabile di un'azione soltanto il momento in cui è libero di compierla. È con questo paradigma che la libera volontà è divenuta «una dottrina fondamentale della chiesa cristiana e fu sostenuta da tutti i padri antichi»⁴¹. Una tale impostazione non deve essere confusa con l'eresia pelagiana, per la quale l'essere umano può salvarsi con le sue sole forze. Tra grazia e libertà nella concezione ortodossa non vi è, in definitiva, alcuna contraddizione, come non vi è contraddizione tra grazia e natura.

³⁷ Chiesa luterana d'Australia–Chiese riformate d'Australia: *Predestinazione ed elezione per grazia*, in: EO 8, n. 922.

³⁸ Gruppo di dialogo luterano-ortodosso: Dichiarazione comune *Cristo «in noi» e Cristo «per noi» nella teologia luterana e ortodossa* (1989), in: EO 4, n. 3548.

³⁹ Cfr. Gruppo di dialogo luterano-ortodosso: Dichiarazione comune *Cristo «in noi» e Cristo «per noi» nella teologia luterana e ortodossa*, in: EO 4, n. 3548.

⁴⁰ Gruppo di dialogo luterano-ortodosso: Dichiarazione comune *Cristo «in noi» e Cristo «per noi» nella teologia luterana e ortodossa*, in: EO 4, n. 3548.

⁴¹ Gruppo di dialogo luterano-ortodosso: Dichiarazione comune *Cristo «in noi» e Cristo «per noi»*, in: EO 4, n. 3549.

Per comprendere l'opposta visione luterana, invece, è necessario distinguere tra giustificazione e santificazione. È nel primo ambito che la libertà umana non può fare nulla; soltanto dopo la rigenerazione battesimale, infatti, la volontà del credente impara a desiderare il bene, e solo in questo contesto la volontà umana diventa strumento e mezzo dello spirito di Dio, cosicché l'uomo «non solo coglie la grazia, ma coopera anche con lo spirito Santo nelle azioni che seguono»⁴². Queste due comprensioni, prosegue ancora il documento, sono profondamente influenzate da come le due tradizioni hanno letto le Scritture, cionondimeno rimangono ancora differenze notevoli.

Nello stesso anno l'antropologia luterana viene riconosciuta in comune con quella delle chiese battiste e, nello specifico, in un documento del 1989 viene connotata come un'antropologia esclusivamente teologica, dal momento che l'umanità è creata da Dio e pertanto non ha esistenza autonoma senza di esso, e «ciò significa che l'essere umano riceve la sua identità da Dio, non da se stesso»⁴³. Commentando il passo biblico di Genesi sulla creazione, il documento non fa menzione alcuna del dono della libertà ma soltanto di quello della conoscenza, fatta da Dio all'essere umano per l'onore di Dio. Cionondimeno il compito di dominare il creato comporta per l'essere umano una «responsabilità per tutta la vita»⁴⁴.

La colpa adamitica, poi, ha radicalmente cambiato la condizione dell'umanità. Se i battisti, però, distinguono fra peccato e trasgressione, giacché «il peccato è uno stato in cui ogni essere umano si trova fin dalla nascita, ma diventa un atto personale e responsabile solo attraverso la trasgressione come ribellione cosciente contro Dio»⁴⁵, per i luterani, di contro, il peccato è sia l'atto peccaminoso sia la condizione di peccato, ovvero lo *status corruptionis* in cui si trova il peccatore. Da questi aspetti – notano i relatori in chiosa al documento – emerge «il maggior disaccordo nelle nostre conversazioni»⁴⁶. Il luterani, infatti, riconoscono l'essere umano peccatore sin dalla nascita, i battisti, invece, assegnano alla responsabilità umana un valore più alto, dal momento che, nella loro visione, «il bambino non è ancora maturo e segnato dal peccato, ma è coperto dalla salvezza universale di Cristo fino a quando la proclamazione del Vangelo può renderlo responsabile davanti a Dio. Solo quando la persona è in grado di accogliere il Vangelo e la coscienza della colpa personale, l'assenso della fede (nel battesimo) e decisivo per il destino eterno dell'individuo»⁴⁷.

⁴² *Formula di Concordia*, n. 679.

⁴³ Chiesa di Norvegia–Unione battista di Norvegia: *Un solo Signore, una sola fede, una sola Chiesa. Il desiderio non solo un battesimo. Rapporto delle conversazioni bilaterali 1984-1989* (7 dicembre 1989), in: EO 8, n. 2532.

⁴⁴ Chiesa di Norvegia–Unione battista di Norvegia: *Un solo Signore, una sola fede, una sola Chiesa*, in: EO 8, n. 2533.

⁴⁵ Chiesa di Norvegia–Unione battista di Norvegia: *Un solo Signore, una sola fede, una sola Chiesa*, in: EO 8, n. 2538.

⁴⁶ Chiesa di Norvegia–Unione battista di Norvegia: *Un solo Signore, una sola fede, una sola Chiesa*, in: EO 8, n. 2626.

⁴⁷ Chiesa di Norvegia–Unione battista di Norvegia: *Un solo Signore, una sola fede, una sola Chiesa*, in: EO 8, n. 2626.

Sembra quindi che le perplessità iniziali all'interno del luteranesimo siano state progressivamente assimilate dalla teologia ad ogni livello, tant'è che la dottrina luterana venne ribadita anche al livello dei dialoghi internazionali.

Nella dichiarazione di Porvoo del 1992 i Luterani, in unione agli anglicani, riaffermarono quanto già detto nel rapporto di Helsinki al n. 20⁴⁸, ovvero che «siamo giusti resi giusti davanti a Dio per grazia mediante la fede a causa di merito nostro signore Salvatore Gesù Cristo, e non per le mosche operi nostri meriti»⁴⁹.

Le medesime posizioni saranno sostenute da parte della Chiesa luterana di Norvegia nel 1994 in un dialogo con la Chiesa metodista unita della medesima nazione e, nel 1999, in dialogo con i moravi. Nel primo documento le due realtà ecclesiali mostrano come dopo la caduta adamitica «noi siamo dominati da un'inclinazione interna al peccato»⁵⁰ e questa inclinazione interna si rivede proprio nel peccato originale che colpisce tutti gli uomini. Nel secondo documento, quello con i moravi, si dice come «i luterani affermano che non può esservi dubbio o compromesso riguardo alla chiarezza e alla certezza che noi siamo giustificati per sola fede senza le opere e la legge, come dono della grazia di Dio»⁵¹. Una tale riaffermazione, dice lo stesso documento, «ha un timbro e una logica appassionata derivanti dalle infuocate discussioni e controversie del XVI secolo e dei secoli successivi, discussioni e controversie ancora in corso»⁵². E prosegue: «Senza perdere di vista il Signore incarnato, i luterani vogliono esprimere le loro concezioni dello Spirito, della giustificazione e della vita cristiana in termini che escludano il benché minimo riferimento alla giustizia delle opere o al merito umano»⁵³. Questa professione di fede nella *sola gratia* deve essere fortemente ribadita innanzi alla società contemporanea che ha influenzato anche la vita della chiesa, la quale è «particolarmente incline sia alla giustizia delle opere sia a uno sconsiderato sentimentalismo riguardo all'amore di Dio»⁵⁴. Per questo motivo i luterani guardano con sospetto tutto ciò che potrebbe compromettere la giustificazione per fede mediante la grazia.

⁴⁸ Cfr. Commissione regionale europea anglicana-luterana: *Rapporto del dialogo anglicano-luterano in Europa* (Helsinki, settembre 1982), in: EO 2, n. 279.

⁴⁹ Chiesa di Danimarca–Chiesa d'Inghilterra–Chiesa evangelica luterana di Estonia–Chiesa evangelica luterana di Finlandia–Chiesa evangelica luterana d'Islanda–Chiesa d'Irlanda–Chiesa evangelica luterana di Lettonia–Chiesa evangelica luterana di Lituania–Chiesa di Norvegia–Chiesa episcopale scozzese–Chiesa di Svezia–Chiesa del Galles: *Dichiarazione comune di Porvoo* (1992), in: EO 8, n. 1215. Il concetto sarà ribadito da parte luterana a Reuilly. Cfr. Chiese anglicane britannica e irlandese–Chiesa luterana riformata francesi: *Chiamati a testimoniare e a servire. Dichiarazione comune di Reuilly* (1997), in: EO 8, n. 1760.

⁵⁰ Chiesa di Norvegia–Chiesa metodista unita di Norvegia: *Comunione di grazia. Rapporto dei dialoghi* (Oslo, 1994), in: EO 8, n. 2663.

⁵¹ Cfr. Dialogo luterano-moravo negli Stati Uniti: *Seguire il nostro Pastore fino alla piena comunione. Rapporto con raccomandazioni per la piena comunione nel culto, nella fraternità e nella missione* (1999), in: EO 8, nn. 3524-3525.

⁵² Dialogo luterano-moravo negli Stati Uniti: *Seguire il nostro Pastore fino alla piena comunione*, in: EO 8, n. 3525.

⁵³ Dialogo luterano-moravo negli Stati Uniti: *Seguire il nostro Pastore fino alla piena comunione*, in: EO 8, n. 3525.

⁵⁴ Dialogo luterano-moravo negli Stati Uniti: *Seguire il nostro Pastore fino alla piena comunione*, in: EO 8, n. 3525.

La dottrina della giustificazione per *sola fide* venne quindi rinnovata – citando espressamente la *Confessione Augustana* che ammetteva una certa qual forma di libertà per ciò che concerne l'ordine civile e la ragione⁵⁵ – anche nei rapporti dei dialoghi tra luterani e avventisti avvenuti tra il 1994 e il 1998⁵⁶, per poi divenire oggetto privilegiato di confronto nella *Dichiarazione congiunta* del 1999.

3. LA DICHIARAZIONE CONGIUNTA

Terminus ad quem irrinunciabile per la questione dell'antropologia, nella duplice variante cattolica e luterana, è senza ombra di dubbio la *Dichiarazione congiunta cattolico-luterana* del 1999, che, seppur senza dir nulla di nuovo, costituisce una pietra miliare, sinora insuperata, del dialogo bilaterale ufficiale.

Il testo della dichiarazione ratifica l'incapacità da parte dell'uomo di ottenere la salvezza, la quale dipende interamente da Dio, giacché la libertà che l'essere umano possiede «nei confronti dell'uomo e delle cose del mondo non è una libertà dalla quale possa derivare la sua salvezza»⁵⁷. Il testo, molto opportunamente, non lascia la parola *libertà* senza esplicitazioni ma la connota chiaramente nel suo ambito d'azione: “uomini e mondo”, giammai Dio o le cose eterne.

Nel momento in cui viene affermata la giustificazione per *sola gratia* da ambo le parti, tuttavia, era necessario chiarire la nozione di *cooperatio* tanto cara ai cattolici. Tale cooperazione, diceva il documento, è situata soltanto nella preparazione e nell'accettazione ed è comunque «effetto della grazia»⁵⁸. Anche tale forma “ridotta” di cooperazione, nondimeno, veniva ricusata dai luterani, per i quali «l'uomo è incapace di cooperare alla propria salvezza poiché, in quanto peccatore, egli si oppone attivamente a Dio»⁵⁹.

La sottolineatura dell'azione attiva dell'uomo non può che rimandare a quanto detto nell'*Interim di Lipsia* – in seguito al quale si acuì la controversia interna tra filippisti e gnesioluterani proprio su questo punto – per il quale Dio non agisce sull'essere umano come un sasso; piuttosto egli conduce l'essere umano (se si trova nell'età della ragione) affinché la sua volontà cooperi alla giustificazione (sebbene questa non provenisse dalle opere)⁶⁰.

A quella formulazione moderata, che aveva causato così tanti problemi dentro il luteranesimo, si oppone ancora – secoli dopo – la *Dichiarazione congiunta*. Per i protestanti, infatti, l'essere umano

⁵⁵ Cfr. *Confessione di Augusta (1530)*, in: *Confessioni di fede delle Chiese cristiane*, nn. 49-50.

⁵⁶ Conferenza generale degli Avventisti del Settimo giorno–Federazione luterana mondiale: *Rapporto delle conversazioni bilaterali 1994-1998* (Cartigny, 15 maggio 1998), in: EO 7, nn. 806. 809-816.

⁵⁷ *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*, 19, in: A. MAFFEIS (ed.): *Dossier sulla giustificazione*. Brescia: Queriniana 2000, 32 [d'ora in poi DC].

⁵⁸ DC, 20, 32.

⁵⁹ DC, 21, 32.

⁶⁰ *Interim di Lipsia (1548)*, qui citato in: E. ISERLOH/J. GLAZIK/H. JEDIN: *Storia della Chiesa*, 6, 414-415.

– dice il documento – ha un’attività positiva nel rifiutare la grazia divina ma nell’accettarla egli la riceve *mere passive*. La sua «personale e piena partecipazione»⁶¹ si ha soltanto nell’atto di fede, che è comunque operato dalla Parola di Dio. Per dirlo in altre parole: l’essere umano è pienamente coinvolto nella fede ma non coopera in alcun modo all’evento stesso della giustificazione⁶².

Per comprendere meglio questo passaggio che sa di bizantinismo, gli estensori del documento congiunto rimandano alle fonti, nelle quali si dice che «una risposta non è un’‘opera’. [...] Vi può essere ‘cooperazione’ soltanto nel senso che il cuore è partecipe la Parola lo raggiunge e suscita la fede»⁶³. È proprio nel rimando alle fonti che non si tace la profonda differenza che sussiste tra cattolici e luterani su questo punto. I primi, rifacendosi a Trento, sostengono una sorta di sinergismo – quello stesso introdotto da Melantone e avversato dai gnesioluterani – i secondi, invece, un monoenergismo esasperato, che esclude nella giustificazione «la funzione essenziale della libera accettazione della grazia di Dio da parte dell’uomo»⁶⁴.

Sarà proprio alla chiarificazione di questo aspetto problematico che si dedicherà il n. 3 della *Risposta della Chiesa cattolica alla dichiarazione congiunta tra la Chiesa cattolica e la Federazione luterana mondiale circa la dottrina della giustificazione*. In essa si dice che, così come l’essere umano può rifiutare la grazia, così egli ha una «nuova capacità di aderire alla volontà divina, capacità giustamente chiama “cooperatio”»⁶⁵. Ora nelle parole della *Congregazione per la Dottrina della Fede* e del *Pontificio Consiglio per la Promozione dell’Unità dei Cristiani* è chiara la critica alla dottrina del *simul iustus et peccator*⁶⁶, meno chiara risulta però l’introduzione di quell’aggettivo *nuova*, che se interpretato come successivo all’azione di grazia non apporterebbe alcun problema alla comprensione luterana. Il chiarimento giunge però subito dopo – citando il capitolo 5 del *De iustificatione* di Trento – dal momento che è questa *nuova capacità* che non consente di accettare l’espressione *mere passive*. Davanti ad un ulteriore passo ambiguo, quindi, sono proprio gli estensori del documento ad auspicare come necessario «un chiarimento sulla compatibilità di questa partecipazione con l’accoglienza della giustificazione “mere passive”»⁶⁷. E sulla stessa scia

⁶¹ DC, 21, 32-33.

⁶² Cfr. DC, 47. Sarebbe doveroso approfondire cosa Lutero intendesse per fede, in quanto opera libera e attiva, soprattutto nel *Sermone sulle buone opere*. Cfr. G. MIEGGE: *Lutero. L’uomo e il pensiero fino alla dieta di Worms (1483-1521)*. Torino: Claudiana 2008, il cap. XII.

⁶³ DC, 46-47.

⁶⁴ DC, 47. Per alcuni spunti circa l’antropologia che soggiace alla dichiarazione congiunta, cfr. S. ROSTAGNO: *L’uomo giustificato, nuova creatura in Cristo. Il punto di vista riformato*, in: Associazione Teologica Italiana (ed.): *La giustificazione*. Padova: Messaggero 1997, 215-242; M. FERRUGGIA, *Collocazione e sviluppo del tema della giustificazione nell’insegnamento della teologia*, in: Associazione Teologica Italiana: *La giustificazione*, 329-360.

⁶⁵ *Risposta della Chiesa cattolica alla dichiarazione congiunta tra la Chiesa cattolica e la Federazione luterana mondiale circa la dottrina della giustificazione*, 3, in: A. MAFFEIS: *Dossier sulla giustificazione*, 70.

⁶⁶ E su questo versante si muoverà una richiesta di chiarimento presente nella lettera del card. E. Cassidy. Cfr. *Lettera del card. Edward I. Cassidy (30 luglio 1998)*, in: A. MAFFEIS: *Dossier sulla giustificazione*, 79-80.

⁶⁷ *Risposta della Chiesa cattolica alla dichiarazione congiunta tra la Chiesa cattolica e la Federazione luterana mondiale circa la dottrina della giustificazione*, 71.

continuano dicendo che se è vero che la grazia non è mai meritata, è altrettanto vero che la giustificazione – per i cattolici – non può avvenire senza la cooperazione umana.

Appare come se con la *Dichiarazione congiunta* si sia riproposto, seppur *mutatis mutandis*, il medesimo clima che seguì alla promulgazione della *Confessio augustana*. Leo Scheffczyk, ad esempio, in un saggio di commento al testo del 1999 definì la questione delle libertà e della cooperazione come una di quelle cose che rientra «spiegazioni secondarie»⁶⁸. Sembra quasi di riascoltare, infatti, le parole dell'*Interim di Augusta* che catalogava tra le *adiaphora* quelle cose che – prosegue il teologo e cardinale tedesco adoperando un'espressione ossimorica – rimangono «elementi comuni e differenze tollerabili»⁶⁹, dal momento che «secondo la dichiarazione congiunta vi sono elementi comuni riguardo alla natura della giustificazione, che tutta via sono in tessuti anche di differenze»⁷⁰. La questione, pertanto, ben lungi dal poter essere catalogata come una diatriba di scuola, sollecita entrambe le parti che proprio su questo aspetto richiedono entrambe ragione⁷¹. E in tal senso sembra lungimirante il riferimento, presente nella lettera indirizzata dal cardinal Edward I. Cassidy alla *Federazione luterana mondiale* del 30 luglio 1998, in cui il porporato si richiamava alla *Formula di concordia* del 1577⁷², la quale prospettava una teoria molto più moderata circa la libertà, pur rigettando chiaramente gli errori degli stoici, dei manichei e dei pelagiani⁷³.

4. DOPO LA DICHIARAZIONE CONGIUNTA

La *Dichiarazione congiunta* è stata sicuramente un magistrale esempio di ermeneutica ecumenica e un esercizio virtuoso di equilibrio, al quale hanno fatto riferimento sia l'anglicani sia diversi gruppi ecumenici come *Fede costituzione*.

Un riferimento vago all'antropologia è emerso in uno dei dialoghi ufficiali confluiti nel documento *Communio sanctorum* del 2000. Se da un lato s'inseriscono termini propri dell'antropologia classica, come *anima* o *io*, asserendo che «l'uomo è "anima" e continua a vivere oltre la morte»⁷⁴, è detto altrettanto chiaramente come «questo non ci lega a una particolare antropologia»⁷⁵. Il medesimo documento, tuttavia, sembra quasi prendere posizione per quella che,

⁶⁸ L. SCHEFFCZYK: *Ecumene in cammino: elementi comuni e differenze che permangono nella dottrina della giustificazione*, 1998, in: A. MAFFEIS: *Dossier sulla giustificazione*, 194.

⁶⁹ A. MAFFEIS: *Dossier sulla giustificazione*, 195.

⁷⁰ A. MAFFEIS: *Dossier sulla giustificazione*, 195.

⁷¹ K. LEHMANN: *Uniti nella comprensione del messaggio della giustificazione? Esperienze e insegnamenti in relazione alla situazione ecumenica attuale*, 1998, in: A. MAFFEIS: *Dossier sulla giustificazione*, 228.

⁷² *Lettera del card. Edward I. Cassidy*, 77-82.

⁷³ Cfr. *Formula di Concordia (1577)*, n. 675.

⁷⁴ Gruppo di lavoro bilaterale della Conferenza episcopale tedesca e della Chiesa evangelica luterana unita in Germania: *Communio sanctorum. La Chiesa come comunione dei santi* (2000), in: EO 8, n. 2023.

⁷⁵ Gruppo di lavoro bilaterale della Conferenza episcopale tedesca e della Chiesa evangelica luterana unita in Germania: *Communio sanctorum*, in: EO 8, n. 2023.

di fatto, appare essere la concezione abituale di noi esseri umani quali soggetti responsabili. L'essere umano, infatti, si dice nel documento, è sempre chiamato a responsabilità personale giacché «la libertà umana comporta sempre anche la possibilità del fallimento colpevole, per cui non possiamo escludere la possibilità della dannazione eterna»⁷⁶. È interessante la specificazione di *colpevole*, dal momento che viene imputata alla libertà del singolo il proprio fallimento, sebbene questo fosse sin dai primi scritti anche l'intento di Lutero.

Una riaffermazione della giustificazione senza alcun concorso umano è presente inoltre in un documento del 2001 che coinvolse anglicani e luterani, in cui entrambe le parti hanno ribadito, sulla scorta della *Confessio Augustana*, che «noi siamo considerati giusti e giustificati al cospetto di Dio solo per grazia mediante la fede [...] e non per le nostre opere o per i nostri meriti»⁷⁷. Su questo, prosegue il documento, «entrambe le nostre tradizioni affermano che la giustificazione porta, e deve portare, alle opere buone»⁷⁸.

L'impellenza quindi di una riflessione in merito all'antropologia teologica è emersa nell'*Ottavo rapporto del Gruppo misto di lavoro del Consiglio Ecumenico delle Chiese del 2005*⁷⁹. In quel numero si auspicava un approfondimento delle questioni antropologiche che, almeno stando alle mie ricerche, non ha avuto grande seguito all'interno del *Gruppo misto di lavoro*.

Più di recente l'argomento antropologico non ha visto significative riprese, almeno non nel dialogo ufficiale tra cattolici e luterani. Il problema, tuttavia, non è appannaggio delle due confessioni alle quali mi sono maggiormente dedicato. Nel 2011, ad esempio, la difficoltà della chiarificazione del rapporto grazia-libertà era ancora motivo di tensione tra anglicani e metodisti, per i quali bisogna chiarire

«se all'uomo sia data la possibilità di rispondere al Vangelo secondo la propria libera volontà; se la divina grazia sia irresistibile; [...] se coloro che sono stati salvati persevereranno fino alla fine. Questi argomenti erano tra quelli che, storicamente, dividevano arminianisti e calvinisti. Essi continuano a rivestire una certa importanza anche per alcuni anglicani e metodisti. Non sottovalutiamo l'importanza di tali questioni»⁸⁰.

Altri elementi, circa certe sensibilità antropologiche, soprattutto da parte luterana, sono emerse anche nel dialogo tra evangelicali e greco ortodossi:

⁷⁶ Gruppo di lavoro bilaterale della Conferenza episcopale tedesca e della Chiesa evangelica luterana unita in Germania: *Communio sanctorum*, in: EO 8, n. 2028.

⁷⁷ Chiesa anglicana d'Australia–Chiesa luterana d'Australia: *Base comune. Intesa per un mutuo riconoscimento e la riconciliazione fra la Chiesa anglicana d'Australia e la Chiesa luterana d'Australia. Un rapporto dal Dialogo anglicano-luterano in Australia* (Adelaide, gennaio 2001), in: EO 8, n. 373.

⁷⁸ Chiesa anglicana d'Australia–Chiesa luterana d'Australia: *Base comune*, in: EO 8, n. 373.

⁷⁹ Cfr. Gruppo misto di lavoro tra la Chiesa cattolica romana e il Consiglio ecumenico delle Chiese: *Ottavo rapporto* (2005), in: EO 7, n. 1147.

⁸⁰ *Un patto anglicano-metodista*. Dichiarazione comune delle conversazioni formali tra Chiesa metodista di Gran Bretagna e la Chiesa d'Inghilterra (2001), in: EO 10, n. 1159.

«La grazia è un dono e non può essere meritata dall'uomo. essa non agisce mediante la costrizione e contro la volontà dell'uomo, e non esclude la responsabilità dell'uomo per le sue azioni. così la grazia divina opera per la salvezza dell'uomo, il quale può sempre ricadere nella colpa e ritornare a Dio con il pentimento e la *metanoia*. Ma la grazia e la salvezza hanno anche una dimensione universale, che ci obbliga a un comportamento responsabile, nella forza dello Spirito, verso il mondo e nel mondo»⁸¹.

Richiamandosi ai termini della controversia tra fillipisti e gnesioluterani, le due confessioni riconoscono come:

«Nelle nostre conversazioni sono emerse, accanto alle molte concordanze, anche alcuni punti che richiedono una considerazione più approfondita: ad esempio, la relazione fra la salvezza *sola gratia* e la collaborazione dell'uomo alla propria salvezza (*synergia*) [...]. Al riguardo si dovrebbero considerare i risultati delle recenti ricerche su Lutero e sui padri della Chiesa [...] ricerche che evidenziano maggiori concordanze fra le due tradizioni rispetto a quelle finora riconosciute»⁸².

Un riconoscimento di tal fatta – benché non appartenga propriamente alla tradizione purista luterana – è indice di una rinnovata sensibilità che richiede ancora analisi e studi sia sul versante storico sia quello prettamente teologico.

5. CONCLUSIONE

A un anno dalla firma della *Dichiarazione congiunta*, un teologo come Angelo Maffeis, che aveva seguito il travagliato *iter* per la redazione del documento, descriveva quel processo come caratterizzato da una considerevole asprezza circa «complicate questioni dottrinali, con accesi contrasti che si riteneva appartenessero ad altre epoche e che la cultura occidentale, tollerante e pluralista, sembrava aver dimenticato»⁸³. Un tale giudizio o dovrebbe essere rivisto alla luce dei documenti sinora enucleati.

È sicuramente possibile dire che l'antropologia non è stato un tema attuale nel dibattito ecumenico, anche perché – come ci insegna la storia del problema – essa è caratterizzato da una significativa eterogeneità dei linguaggi che non deve essere confusa, ma cionostante oggi riveste una significativa attualità. È certamente vero, inoltre, che la questione antropologica e quella sulla libertà non hanno ricevuto la benché minima ampiezza nei dialoghi ecumenici rispetto ad altre questioni maggiormente affrontate (e abusate), cionondimeno la presenza qui e là della questione indica una necessità latente di chiarificazione che sta alla base tanto del discorso teologico quanto di quello antropologico.

⁸¹ Patriarcato ecumenico di Costantinopoli–Chiesa evangelica in Germania: *Comunicato del 13° incontro del dialogo teologico bilaterale* (Fonar, 2004), in: EO 10, n. 700.

⁸² Patriarcato ecumenico di Costantinopoli–Chiesa evangelica in Germania: *Comunicato del 13° incontro del dialogo teologico bilaterale*, in: EO 10, n. 701.

⁸³ A. MAFFEIS: *La riconciliazione possibile*, in: ID. (ed.): *Dossier sulla giustificazione*, 5.

Un tale approfondimento in ordine a tali questioni, infatti, è motivato dall'interesse che ciascuna confessione nutre verso la persona e, nello specifico, verso «la persona *individuale*»⁸⁴ quale «punto d'incontro fra l'umano e la grazia»⁸⁵. Un tale approfondimento si rende ancor più impellente nel momento in cui il dibattito ecumenico – per troppo tempo catalizzato dalla teologia in generale e dalla sacramentaria in particolare e, più di recente, concentratosi sul versante etico nella sua declinazione di etica ambientale⁸⁶ – richiede di fare il punto della situazione sull'antropologia, dal momento che sul versante etico-morale le confessioni cristiane si confrontano con problemi inediti ma impellenti⁸⁷.

In ultima analisi, quando si parla di giustificazione, e quindi, inevitabilmente di libertà, ci si trova sicuramente «di fronte a un dibattito dallo spessore teologico rilevante, che merita di essere studiato approfondito per il valore esemplare che può assumere per lo sviluppo ulteriore della riflessione ecumenica»⁸⁸.

6. BIBLIOGRAFIA

- ACHTNER, Wolfgang: *Willensfreiheit in Theologie und Neurowissenschaften. Ein historisch-systematischer Wegweiser*. Darmstadt: WBG 2010;
- BILATERAL WORKING GROUP OF THE GERMAN BISHOPS' CONFERENCE AND THE UNITED EVANGELICAL LUTHERAN CHURCH OF GERMAN (ed.): *God and the Dignity of Humans*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2006;
- BOCCANCINI, Gabriele: *Le tre vie di salvezza di Paolo l'ebreo. L'apostolo dei gentili nel giudaismo del I secolo*. Torino: Claudiana 2021;
- CALÌ, Cristiano: *Il libero arbitrio in questione. Una ricerca tra filosofia, scienze e intelligenza artificiale*. Milano: Mimesis 2024;
- CASPER, Bernhard: *Dialogo*, in: *Enciclopedia filosofica*. Milano: Bompiani 2006, 3, 2818-2821;

⁸⁴ Gruppo di Dombes: «*Un solo Maestro*» (Mt 23,8). *L'autorità dottrinale nella Chiesa* (2004), in: EO 10, n. 250.

⁸⁵ Gruppo di Dombes: «*Un solo Maestro*» (Mt 23,8), in: EO 10, n. 250. A tal proposito si veda anche l'attenzione data dalla Conferenza episcopale tedesca e dalla Chiesa evangelica unita di Germania alla questione della dignità umana. Cfr. Bilateral Working Group of the German Bishops' Conference and the United Evangelical Lutheran Church of German (ed.): *God and the Dignity of Humans*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2006. Nel testo, in cui si dà per scontata una certa definizione di "umano", si affrontano diverse questioni etiche sulle quali le due confessioni sono più o meno convergenti e si affronta la questione dell'antropologia teologica di ciascuna confessioni, mostrando il comune terreno biblico, senza però affrontare il problema della proprietà mentale della libera volontà.

⁸⁶ Per una chiara analisi dell'approccio cattolico e luterano alle questioni etiche si veda lo studio di M. ROOT: *Ethics in Ecumenical Dialogues: A Survey and Analysis*, in: *Journal of Ecumenical Studies* 45 (2010), 357-375. La versione aggiornata del 2015 è rinvenibile qui: https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwi6p8aJwKKCAxV9VvEDHUUZDngQFnoECBYQAQ&url=https%3A%2F%2Fwww.academia.edu%2F30632527%2FEthics_in_Ecumenical_Dialogues_A_Survey_and_Analysis_June_2015_&usq=AOvVaw1oiPorIfgK91pqzWh4fbOs&opi=89978449. Si rimanda in particolare all'appendice in cui sono contenuti i vari documenti ufficiali del dialogo tra Chiesa luterana e altre confessioni circa problemi etici.

⁸⁷ A tal proposito si vedano i tre volumi che il gruppo Fede e costituzione ha dedicato al discernimento morale, tema che interpella le singole Chiese in modo pressante. Faith and Order: *Churches and Moral Discernment*, 3 voll. Geneva: World Council of Churches Publications 2021.

⁸⁸ A. MAFFEIS: *La riconciliazione possibile*, 6-7.

- CHANTRAINE, Georges: *Erasmus e Lutero: libero e servo arbitrio*, in: MARCOCCHI, Massimo (ed.): *Martin Lutero*. Milano: Vita e Pensiero 1984, 34-47;
- CHIESA ANGLICANA D'AUSTRALIA–CHIESA LUTERANA D'AUSTRALIA: *Base comune. Intesa per un mutuo riconoscimento e la riconciliazione fra la Chiesa anglicana d'Australia e la Chiesa luterana d'Australia. Un rapporto dal Dialogo anglicano-luterano in Australia* (Adelaide, gennaio 2001), in: EO 8, nn. 346-415;
- CHIESA CATTOLICA ROMANA D'AUSTRALIA – CHIESA LUTERANA D'AUSTRALIA: *La giustificazione. Dichiarazione comune* (Adelaide, novembre 1998), in: EO 8, nn. 689-733;
- CHIESA DI DANIMARCA–CHIESA D'INGHILTERRA–CHIESA EVANGELICA LUTERANA DI ESTONIA–CHIESA EVANGELICA LUTERANA DI FINLANDIA–CHIESA EVANGELICA LUTERANA D'ISLANDA–CHIESA D'IRLANDA–CHIESA EVANGELICA LUTERANA DI LETTONIA–CHIESA EVANGELICA LUTERANA DI LITUANIA–CHIESA DI NORVEGIA–CHIESA EPISCOPALE SCOZZESE–CHIESA DI SVEZIA–CHIESA DEL GALLES: *Dichiarazione comune di Porvoo* (1992), in: EO 8, nn. 1170-1271;
- CHIESA DI NORVEGIA–CHIESA METODISTA UNITA DI NORVEGIA: *Comunione di grazia. Rapporto dei dialoghi* (Oslo, 1994), in: EO 8, nn. 2631-2688;
- CHIESA DI NORVEGIA–UNIONE BATTISTA DI NORVEGIA: *Un solo Signore, una sola fede, una sola Chiesa. Il desiderio non solo un battesimo. Rapporto delle conversazioni bilaterali 1984-1989* (7 dicembre 1989), in: EO 8, nn. 2522-2630;
- CHIESA LUTERANA D'AUSTRALIA–CHIESE RIFORMATE D'AUSTRALIA: *Predestinazione ed elezione per grazia* (novembre 1984), in: EO 8, nn. 921-929;
- CHIESE ANGLICANE BRITANNICA E IRLANDESE–CHIESA LUTERANA RIFORMATA FRANCESI: *Chiamati a testimoniare e a servire. Dichiarazione comune di Reuilly* (1997), in: EO 8, nn. 1708-1802;
- COMMISSIONE MISTA CHIESA CATTOLICA ROMANA – CONSIGLIO METODISTA MONDIALE: *La Parola di vita. Una dichiarazione su Rivelazione e Fede* (Baar 1995), in: EO 7, nn. 2181-2282;
- COMMISSIONE REGIONALE EUROPEA ANGLICANA-LUTERANA: *Rapporto del dialogo anglicano-luterano in Europa* (Helsinki, settembre 1982), in: EO 2, nn. 249-318;
- CONFERENZA GENERALE DEGLI AVVENTISTI DEL SETTIMO GIORNO–FEDERAZIONE LUTERANA MONDIALE: *Rapporto delle conversazioni bilaterali 1994-1998* (Cartigny, 15 maggio 1998), in: EO 7, nn. 795-855;
- Confessione di Augusta (1530)*, in: *Confessioni di fede delle Chiese cristiane*. A cura di R. Fabbri, nn. 14-123
- CONSULTA CATTOLICA ROMANA – PRESBITERIANA/RIFORMATA: *Etica e ricerca dell'unità cristiana* (Washington 1981), in: EO 8, nn. 3131-3281;
- DIALOGO LUTERANO-MORAVO NEGLI STATI UNITI: *Seguire il nostro Pastore fino alla piena comunione. Rapporto con raccomandazioni per la piena comunione nel culto, nella fraternità e nella missione* (1999), in: EO 8, 3524-3580;
- Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*, 19, in: MAFFEIS, Angelo (ed.): *Dossier sulla giustificazione*. Brescia: Queriniana 2000, 23-56.
- Documenti di studio presentati alla Commissione FC* (1967), in: EO 9/1, nn. 4-239;
- FAITH AND ORDER: *Churches and Moral Discernment*, 3 voll. Geneva: World Council of Churches Publications 2021;
- FEDE E COSTITUZIONE: *Rapporto* (1937), in: EO 6, nn. 957-1391;
- FERRUGGIA, M.: *Collocazione e sviluppo del tema della giustificazione nell'insegnamento della teologia*, in: Associazione Teologica Italiana: *La giustificazione*, 329-360;
- Formula di Concordia (1577)*, in: *Confessioni di fede delle Chiese cristiane*. A cura di R. Fabbri, nn. 640-1064;
- GRUPPO DI DIALOGO LUTERANO-ORTODOSSO: *Dichiarazione comune Cristo «in noi» e Cristo «per noi» nella teologia luterana e ortodossa* (1989), in: EO 4, nn. 3520-3559;

- GRUPPO DI DOMBES: «*Un solo Maestro*» (Mt 23,8). *L'autorità dottrinale nella Chiesa* (2004), in: EO 10, nn. 121-622;
- GRUPPO DI LAVORO BILATERALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA E DELLA CHIESA EVANGELICA LUTERANA UNITA IN GERMANIA: *Communio sanctorum. La Chiesa come comunione dei santi* (2000), in: EO 8, nn. 1803-2088.
- GRUPPO MISTO DI LAVORO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E IL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE: *Ottavo rapporto* (2005), in: EO 7, nn. 1090-1167;
- ISERLOH, Erwin/GLAZIK, Josef/JEDIN, Hurbert: *Storia della Chiesa. 6: Riforma e Controriforma*. Milano: Jaca Book 2001;
- LEHMANN, Karl: *Uniti nella comprensione del messaggio della giustificazione? Esperienze e insegnamenti in relazione alla situazione ecumenica attuale*, 1998, in: MAFFEIS, Angelo: *Dossier sulla giustificazione*. Brescia: Queriniana 2000, 203-243.
- Lettera del card. Edward I. Cassidy (30 luglio 1998)*, in: MAFFEIS, Angelo: *Dossier sulla giustificazione*. Brescia: Queriniana 2000, 77-82;
- LORTZ, Joseph/ISERLOH, Erwin: *Storia della Riforma*. Bologna: il Mulino 1969;
- LUTERO, Martin: *La disputa di Heidelberg (1518)*, in: CAMPI, Emidio (ed.): *Protestantesimo nei secoli. Fonti e documenti. 1: Cinquecento e Seicento*. Torino: Claudiana 1991, 29;
- MAFFEIS, Angelo: *La riconciliazione possibile*, in: ID. (ed.): *Dossier sulla giustificazione*. Brescia: Queriniana 2000, 5-22.
- MCCONNELL, Francis John: *Il Vangelo, rivelazione di Gesù agli uomini* (6 agosto 1927), in: EO 6, nn. 98-122;
- MIEGGE, Giovanni: *Lutero. L'uomo e il pensiero fino alla dieta di Worms (1483-1521)*. Torino: Claudiana 2008;
- PATRIARCATO ECUMENICO DI COSTANTINOPOLI-CHIESA EVANGELICA IN GERMANIA: *Comunicato del 13° incontro del dialogo teologico bilaterale* (Fanar, 2004), in: EO 10, nn. 695-703;
- Rapporti dei gruppi di lavoro* (1982), in: *Unità della Chiesa e rinnovamento della comunità umana* (Lima 2-16 gennaio 1982), in: EO 9/1, nn. 1903-2039;
- ROOT, Michael: *Ethics in Ecumenical Dialogues: A Survey and Analysis*, in: *Journal of Ecumenical Studies* 45 (2010), 357-375. La versione aggiornata del 2015 è rinvenibile qui: https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwi6p8aJwKKCAxV9VvEDHUUZDngQFnoECBYQAQ&url=https%3A%2F%2Fwww.academia.edu%2F30632527%2FEthics_in_Ecumenical_Dialogues_A_Survey_and_Analysis_June_2015_&usg=AOvVaw1oiPorIfgK91pqzWh4fbOs&opi=89978449.
- ROSTAGNO, Sergio: *L'uomo giustificato, nuova creatura in Cristo. Il punto di vista riformato*, in: Associazione Teologica Italiana (ed.): *La giustificazione*. Padova: Messaggero 1997, 195-241;
- SCHEFFCZYK, Leo: *Ecumene in cammino: elementi comuni e differenze che permangono nella dottrina della giustificazione*, 1998, in: MAFFEIS, Angelo: *Dossier sulla giustificazione*. Brescia: Queriniana 2000, 189-202.
- SCHMIDT, Karl Ludwig: *L'unità cristiana correttamente intesa* (1927), in: EO 6, nn. 790-870;
- SIEVERS, Sebastian: *Bestimmtes Selbst. Personalität und Determination in neurowissenschaftlichen Konzepten und Luthers "De servo arbitrio"*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015.
- SMIT, D.J.: *Libertà*, in: CERETI, Giovanni/FILIPPI, Alfio/SARTORI, Luigi (eds.): *Dizionario del movimento ecumenico*. Bologna: EDB 1994, 680-683.
- TEMPLE, William: *La conferenza al lavoro. Criteri, stile e finalità del lavoro delle sezioni* (1937), in: EO 6, nn. 1038-1068;
- Un patto anglicano-metodista. Dichiarazione comune delle conversazioni formali tra Chiesa metodista di Gran Bretagna e la Chiesa d'Inghilterra* (2001), in: EO 10, nn. 1040-1267;

VERNON BARTLET, James: *Le nostre divergenze sui sacramenti del battesimo e dell'Eucaristia* (13 agosto 1927), in: EO 6, nn. 574-589.

VESTRUCCI, Andrea: *Theology as Freedom: On Martin Luther's 'De servo arbitrio'*. Tübingen: Mohr Siebeck 2019.

ZIZIOULAS, John: *Intervento del Metropolita John (Zizioulas) di Pergamo Conferenza Stampa per la presentazione della Lettera Enciclica «Laudato si'» del Santo Padre Francesco sulla cura della casa comune.*
<https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/06/18/0480/01050.html#ziziou> (2015)
cons. 11/10/2023.