

# **Lutero, la divinizzazione e l'ontologia. Temi e figure della «finnische Lutherforschung»**

di *Sergio Carletto*

The research on Luther developed in Finland starting in 70s of the 19th century on impulse of the theologian from Helsinki Tuomo Mannermaa (1934-) wishes to offer a significant contribution – though not without problematic elements – to the comprehension of the «salvation in Christ» in a historical-dogmatic, ecumenical, and systematic key. It has mainly tried to reveal the compatibility and at times the complementarily between the categories of justification through faith and divinization (theosis) in the work of the reformer from Wittenberg and to propose anew to Lutherans, Russian Orthodox and Roman Catholics the up-to-dateness of an ontology.

## *1. La soteriologia contemporanea: giustificazione e divinizzazione*

Questo contributo, dedicato in prima istanza a restituire al lettore italiano i tratti essenziali di una nuova interpretazione di Lutero, nata e sviluppatasi in Finlandia negli ultimi due decenni, scaturisce da precedenti indagini svolte sul piano della soteriologia contemporanea in campo ecumenico. Nell'approfondire la dottrina della giustificazione per fede, in chiave storico-dogmatica, mi sono ripetutamente imbattuto in difficoltà semantiche riferite alle differenti modalità espressive, a livello teologico e dogmatico del tema della salvezza in Cristo.<sup>1</sup>

A chiunque si muova a cavallo tra teologia sistematica ed ecumenica si impone oggi un delicato compito ermeneutico: dopo un secolo di dialogo ecumenico e alla luce del dispiegarsi compiuto della secolarizzazione ad Est e ad Ovest dopo il crollo dell'ateismo di Stato, il contesto culturale ed

---

<sup>1</sup> Particolarmente spinoso appare il problema, sempre attuale, della capacità degli asserti del linguaggio teologico di cogliere e descrivere le verità di fede in forma più o meno esaustiva. L'oggetto della fede è infatti l'evento della rivelazione divina. Ci si può chiedere, al di là del riconoscimento di una riserva apofatica che concerne le stesse formulazioni dogmatiche e dell'inevitabile ricorso allo strumento dell'analogia e della metafora, se non sia opportuno muovere da una concezione evemenenziale e/o consensuale e non oggettivante della verità cristologica. L'ermeneutica filosofica può qui interagire fruttuosamente con l'analisi filosofica del linguaggio religioso allo scopo di relativizzare la forza lacerante e di potenziale divisione tra chiese e nella Chiesa insita nelle controversie dogmatiche. Questo non significa affatto sminuire la grandezza delle formulazioni dogmatiche del passato, fondate sull'interpretazione della Parola accolta nella fede e vissuta nell'amore e nella speranza.

ecclesiale rinvia i teologi ad interrogare, in forma rinnovata, la testimonianza scritturistica e il dato tradizionale per professare in forma riflessa e aggiornata la fede nella mediazione salvifica di Gesù Cristo: a tal fine, può essere fruttuoso soffermarsi su un'esperienza significativa di dialogo del presente e del recente passato tra l'Ortodossia russa e la Riforma luterana.<sup>2</sup>

La specificità del dialogo in oggetto consiste anzitutto nel fatto di aver stimolato un rinnovato approccio al pensiero di Lutero: l'incontro con la tradizione teologica e spirituale dell'Ortodossia ha suscitato, in una tra le maggiori chiese luterane d'Europa, un profondo ripensamento della propria identità ecclesiale. Il Lutero proposto agli studiosi da Tuomo Mannermaa e dai suoi discepoli si colloca pienamente nel solco della tradizione dogmatica della chiesa indivisa. La sua fede incrollabile nella misericordia divina e nella forza consolatrice dell'Evangelo, che ha trovato espressione nella formulazione di una articolata dottrina della giustificazione per fede, a partire dall'insegnamento di Paolo in *Galati* e *Romani*, non nega affatto la legittimità del ricorso ad altre modalità espressive tradizionali della salvezza in Cristo, rifacendosi ad altri testi neo-testamentari e ai Padri dei primi secoli, bensì si integra con esse in forma articolata, a patto di non essere irrigidita in forme scolastiche e giuridiche. Ciò sarebbe avvenuto a partire dall'ultima fase della vita e dell'opera del Riformatore sotto l'influsso di Melantone, che intese offrire un'esposizione chiara e perspicua dell'essenza della «scoperta riformatrice». Lutero ha esperito anzitutto la presenza viva di Cristo e dello Spirito nella propria fede e nella propria esistenza, nel Cristo umiliato e crocifisso e nel sacramento della Cena, ma senza rinunciare a sottolineare la libertà sovrana e l'esteriorità dell'intervento salvifico divino, che ci soccorre dall'esterno (*extra nos*).

Su questo punto, tuttavia, sorge spontanea la domanda se alla polifonia ed alla ricchezza espressiva del lessico vetero e neo-testamentario relativo alla

<sup>2</sup> Il dialogo dottrinale tra luterani ed ortodossi ha radici antiche e risale al 1559, allorché Melantone inviò senza riscontro una traduzione in greco della *Confessione di Augusta* al patriarca di Costantinopoli, attraverso la mediazione di un chierico da lui ospitato a Wittenberg. A partire dal 1574 al 1581 si intrecciò una corrispondenza tra un gruppo di autorevoli teologi tubinghesi guidati da Martin Crusius ed il patriarca ecumenico Geremia II: le divergenze dottrinali riscontrate sui temi sacramentali ed ecclesiologici, sulla venerazione dei Santi e sul Filioque non consentirono la prosecuzione del percorso intrapreso, nonostante la ricerca di legittimazione da parte evangelica e le difficoltà materiali dei greci sottomessi al potere ottomano. Non si svolse allora un vero confronto sul tema della salvezza. Il dialogo riprese in forma istituzionale a livello regionale, nazionale e mondiale, nel corso del Novecento, a seguito dell'adesione ortodossa al movimento ecumenico (1920), cui seguì l'adesione formale alla CEC della maggior parte delle chiese autocefale. Ad avviare la sequenza di dialoghi regionali furono l'EKD tedesco-occidentale ed il Patriarcato di Mosca nel 1959; nel 1970 la Chiesa russa avviò il dialogo anche con i luterani finnici, mentre nel 1969 gli evangelici tedeschi avviavano, dal canto loro, contatti anche con il Patriarcato ecumenico. La situazione politica del Blocco socialista fu poi all'origine di specifiche conversazioni tra i luterani della DDR e gli ortodossi russi (1974) e bulgari (1979) prevalentemente dedicati a temi etico-politici. Numerosi e proficui appaiono gli sviluppi dei contatti consolidati avviati a livello nazionale in paesi come la Romania e gli USA. Il dialogo internazionale ha per protagonisti, sin dalla creazione nel 1977 di una commissione congiunta, la Federazione luterana mondiale ed il Patriarcato ecumenico, a nome di tutte le Chiese ortodosse autocefale: i primi documenti di dialogo sono stati pubblicati nel 1991 alla fine della prima fase del dialogo. Il tema della salvezza nella duplice forma della giustificazione per fede e della santificazione è stato affrontato soprattutto nei dialoghi tedesco, finnico e americano.

salvezza in Cristo corrispondano due o più modelli alternativi o comunque incompatibili di strutturazione del discorso teologico cristiano, che sarebbero alla radice dello scandalo della divisione tra i cristiani e quale ruolo svolga in tale strutturazione l'articolo della giustificazione per fede al di fuori dell'ambito confessionale luterano.<sup>3</sup>

Esiste davvero una «differenza fondamentale», che renderebbe sempre precario ogni consenso ecumenico raggiunto sul terreno squisitamente dottrinale tra cattolici e luterani – è il caso della *Dichiarazione congiunta cattolico-luterana sulla dottrina della giustificazione* (GE) – del dialogo tra cattolici ed anglicani (ARCIC I) o ancora tra ortodossi calcedonesi e cattolici?

I documenti di lavoro e di consenso costituiscono il fine ultimo del dialogo, oppure quest'ultimo deve esclusivamente mirare ad una fraterna correzione delle reciproche pre-comprensioni e ad una crescita della comunione reciproca, come va da lungo tempo teorizzando il teologo evangelico Eilert Herms? I testi, elaborati da commissioni di esperti e recepiti dalle istanze ecclesiali, possono forse sostituire o integrare il Vangelo quale fondamento dell'unità tra i cristiani? Non è forse sufficiente la retta predicazione dell'Evangelo e l'amministrazione dei sacramenti, come sostengono i luterani? Ci si può chiedere se non sia viceversa possibile e lecita una integrazione delle diverse sensibilità e delle diverse sfumature ermeneutiche, presenti nella tradizione, nel dogma e nella teologia delle diverse tradizioni cristiane, in virtù di un approfondimento ermeneutico delle implicazioni ontologiche, antropologiche ed ecclesiologiche della soteriologia.

Per ottenere risultati tangibili i responsabili delle Chiese devono comunque accordare maggiore fiducia al ministero teologico, la cui funzione di approfondimento storico e sistematico del dato biblico, patristico e dogmatico resta imprescindibile per la riuscita del dialogo stesso, come è dimostrato in forma evidente dall'esempio finnico, che approfondiremo. Tra ricerca teologica e dialogo ecumenico può realizzarsi una circolarità virtuosa e una fecondazione reciproca.

Una sfida ulteriore alla soteriologia scaturisce dal rischio di usura e di insignificanza, nell'odierno contesto culturale e filosofico, dei termini più pregnanti utilizzati nell'ambito della tradizione, quali «giustificazione per

---

<sup>3</sup> Come ha fatto notare Georg Kretschmar, nelle lingua greca e russa non esistono ad esempio termini equivalenti al latino *iustificatio* ed al tedesco *Rechtfertigung*. Il problema della differenza fondamentale e della gerarchia delle verità di fede non investe esclusivamente la teologia coltivata nel seno della Chiesa cattolica, ortodossa e luterana: ogni tradizione confessionale è il frutto maturo di un secolare processo di stratificazione linguistica e dottrinale. I problemi sul tappeto non si limitano, come ha evidenziato il recente dibattito sulla giustificazione tra cattolici e luterani, alle implicazioni ecclesiologiche e pastorali del consenso raggiunto su «verità fondamentali» della dottrina della «giustificazione per fede», un consenso che andrà peraltro verificato, pur nel rispetto della legittima diversità, nel confronto con le posizioni anglicane, riformate ed in futuro ortodosse, quanto piuttosto nella esplorazione e nella applicazione della funzione criteriologica della giustificazione. Potranno le diverse chiese cristiane prendere sul serio e sopportare la forza d'urto rivoluzionaria del «cristocentrismo», implicito in GE 18? Diviene oggi possibile immaginare in un futuro non remoto il raggiungimento di un analogo consenso differenziato con settori importanti dell'Ortodossia in campo soteriologico, da parte cattolica ed evangelica?

fede», «santificazione», «rigenerazione», «riconciliazione» e «divinizzazione» e «inabitazione dello Spirito».<sup>4</sup>

Si tratta di un interrogativo e di un rischio, che coinvolge i cristiani di tutte le confessioni, e da cui non è possibile fuoriuscire attraverso una facile teologia del «compromesso» o attraverso affrettate traduzioni della salvezza cristiana in termini secolari, nel senso di una sua univoca riduzione in termini politici o prassistici, e neppure spiritualistici e disincarnati. D'altro canto, non è neppure possibile rinunciare, pur fidando nell'efficacia auto-performativa della Parola che suscita la fede e nella testimonianza vissuta del Vangelo, a proporre Gesù Cristo, quale sacramento e modello, all'umanità del nostro tempo, tenendo conto delle istanze e delle esigenze del mondo e della cultura contemporanea, ovvero dei segni dei tempi. Si tratta di un'esigenza sottolineata con forza dal Vaticano II in ambito cattolico e ancor spesso inesausta dalle diverse famiglie cristiane: la stessa Federazione luterana mondiale, in occasione dell'Assemblea di Helsinki del 1963 non seppe trovare un consenso condiviso in vista di una riformulazione aggiornata e contestuale della dottrina della giustificazione per fede.

Le diverse confessioni cristiane appaiono sostanzialmente concordi nell'individuare i fondamenti della salvezza: nel sottolineare il ruolo decisivo della figura di Cristo, del suo legame con il Padre e con gli uomini e del mistero trinitario di salvezza, la gratuità della misericordia divina, l'indispensabilità salvifica della fede e del battesimo ed il ruolo della Chiesa, della parola e dei sacramenti nella mediazione della grazia. Ciò implica che l'adesione della fede e dell'intelligenza credente al mistero trinitario non è possibile per nessuno al di fuori dell'azione salvifico-rivelativa del

<sup>4</sup> Si tratta solo di alcuni tra i termini con cui gli scritti canonici del Nuovo Testamento descrivono la salvezza nella sua dimensione squisitamente personale, ovvero la «appropriazione individuale della salvezza» che viene abitualmente distinta, in tutte le confessioni, dalla redenzione oggettiva operata da Dio in Cristo. Il cristiano accede alla salvezza attraverso la fede ed il battesimo, in virtù dell'azione dello Spirito del Risorto, che si manifesta nel contesto ecclesiale in forma sacramentale e nella forma dell'annuncio della Parola di Dio. Tale verità fondamentale è espressa con modalità specifiche dalle diverse confessioni cristiane. Nella teologia evangelico-luterana del Novecento il tentativo forse più persuasivo di integrare «rigenerazione», «giustificazione» e santificazione, quali fasi distinte di un unico processo di appropriazione individuale della salvezza, è stato compiuto da parte del teologo tedesco-americano Paul Tillich. «Rigenerazione» ed «illuminazione» sono peraltro termini cari alla tradizione pietistica e metodista del XVIII, così come ad ogni variante spiritualistica o mistica della fede cristiana, ma si ritrovano anche all'interno dell'Ortodossia veteroprotestante. La tradizione cattolica post-tridentina, pur non disdegnando il ricorso al termine paolino di giustificazione, utilizzato *ob torto collo* dai Padri in un'accezione sensibilmente diversa da Lutero, ha a lungo privilegiato, come sottolineato da Hans Küng, il più oggettivo «redenzione». La tradizione calvinista e riformata, ma anche l'agostinismo in tutte le sue varianti, scorge dal canto suo il fondamento della giustificazione nella «predestinazione», infalapsaria o supralapsaria alla salvezza, da parte di Dio. L'Ortodossia privilegia dal canto suo la divinizzazione, anche se non è possibile sottovalutare il ruolo dello Spirito nel piano della salvezza: l'inabitazione di Cristo e dello Spirito nell'anima di colui che è avviato all'esistenza escatologica si ritrovano nell'ambito del monachesimo di ogni epoca. Da tutte queste categorie traspare nonostante tutto una *intentio* cristocentrica e teocentrica: l'uomo non si salva da sé attraverso le proprie opere e realizzazioni mondane, non si salva grazie alla tecnica, ma neppure in virtù delle ideologie di ogni colore. Solo Gesù Cristo lo libera dalla morte, dal peccato, dall'angoscia, dalla disperazione ed anche dalla schiavitù cui è soggetto da parte delle «potenze» di questo mondo: ciò non implica affatto una passività, ma un uso responsabile della «libertà del cristiano».

Figlio, vero Dio e vero uomo. La funzione di Gesù di Nazaret si esplica nella forma del ristabilimento, nella forma di una «nuova creazione», di un rapporto positivo tra Dio e l'umanità, riconciliati dopo la ferita del peccato. All'economia del Figlio fa seguito l'economia dello Spirito, la cui funzione consiste nella vivificazione e nella santificazione della nuova creazione, nell'appropriazione individuale della salvezza e nel suscitare un popolo nuovo, che vive nella chiesa una e santa della fede, della Parola e dei sacramenti.

Rilevanti differenze, che rivestono un'efficacia divisiva tra le chiese, emergono sul piano dell'antropologia teologica nella forma di un interrogativo sulla natura del rinnovamento e della rigenerazione operata dalla grazia divina sulla natura e sull'esserci del cristiano. I termini della divisione tra luterani, cattolici ed ortodossi scaturiscono dalla diversa interpretazione del rapporto, instaurato da Cristo, tra Dio, da un lato, e l'uomo e la chiesa, dall'altro. La tradizione evangelica, e in particolare luterana, ha quasi esclusivamente sottolineato la dimensione «monoenergistica» e «teocentrica» della salvezza. L'uomo si salva in virtù della morte di croce, espiatrice del peccato, di Gesù di Nazaret (*solo Christo*); in virtù di un atto di libera autodeterminazione divina, che prescinde dalla cooperazione umana nella forma delle opere (*sola gratia*). Si tratta di una *soteria* cui si accede esclusivamente in virtù della duplice azione del Verbo – dalla disperazione scaturente dall'impossibile osservanza della Legge e dalla fede suscitata in noi dalla azione della Parola di Dio, nella forma dell'Evangelo (*sola fide e solo verbo*). La Parola fatta carne ci interpella nella forma verbale della predicazione, ma anche in quella sensibile del sacramento e suscita in noi la duplice risposta della fede o dell'incredulità. Entrambe le dimensioni sono accomunate, secondo Lutero, dalla loro externalità nei confronti della dimensione antropologica: l'uomo, privato dell'azione della grazia, non è neppure in grado di riconoscere la propria condizione di peccato, mentre la fede gli dona una nuova esistenza fuori di sé in Cristo.

Il cattolicesimo, pur nella complessità e nella polifonia delle sue forme storiche, da Agostino sino alla teologia successiva al Concilio Vaticano II, ha privilegiato una interpretazione sinergica del mistero della salvezza. L'azione efficace salvifico-rivelativa in tal senso è da ricondurre al *Deus-Trinitas* (*sola gratia*), e si esplica anzitutto in Cristo, che agisce già nell'ambito della «prima creazione». Nonostante la cesura tra Dio e l'umanità provocata dal peccato di Adamo sopravvive nella natura umana ferita, in virtù della multiforme azione della grazia, la capacità di assentire e di accrescere la comunione con Dio offertaci in Cristo. In tal contesto, la Chiesa visibile non costituirebbe unicamente il soggetto passivo ed il tramite della salvezza, ma può essere descritta attraverso il ricorso a categorie misterico-sacramentali quali «sacramento di salvezza» o «Corpo mistico di Cristo». L'azione della grazia viene qui intesa in termini trasformativi, sia in riferimento al singolo fedele la cui esistenza viene attraversata da una dinamica di perfezionamento e di crescita spirituale, in cui la grazia interviene a perfezionare la natura, quanto in riferimento alla chiesa la quale, fondata da Cristo ed inabitata dallo

Spirito, diviene in un certo senso la custode e la depositaria della rivelazione e della salvezza nella sua forma visibile ed istituzionale. La rivelazione illustra l'analogia ontologica tra Dio e la creazione, visibile in Cristo, anziché sottolinearne l'infinita differenza qualitativa in termini biblici. Tale analogia viene illustrata dalla figura della Vergine, che diviene il modello dell'umanità che assente e coopera all'azione divina di salvezza e viene elevata ad una condizione unica.

L'Ortodossia sottolinea fortemente l'inabitazione dello Spirito nell'ambito della creazione e della salvezza, in ragione della filantropia divina, sino a postulare apertamente una duplice economia salvifica: il Paraclito svolge una funzione armonica, ma relativamente distinta rispetto al Figlio. L'Incarnazione (*Vermenschlichung*), che costituisce la *kenosis* del Dio-uomo (*Gottmensch*), ha la funzione di innalzare l'umanità ad una condizione di comunione con il Dio-Trinità (Atanasio) nella forma del ristabilimento dell'originaria somiglianza dell'uomo con Dio: l'umanità del Cristo viene risanata e santificata dall'unione con la natura divina, come l'uomo e la creazione vengono trasformate dall'azione dello Spirito.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> La teologia della divinizzazione dell'umanità quale conseguenza del farsi uomo del Verbo, dopo gli illustri precedenti dell'Omelia pasquale di Melitone di Sardi, di Ireneo (haer. V; III, 18,7; III 19,1; IV 33,4) e di Atanasio, *De Inc.* 54,3 (PG 25, 192 B), conoscerà in età patristica la sua consacrazione nell'opera dei Padri cappadoci: un esempio tra i molti è costituito dalla *Vita di Mosé* di Gregorio di Nissa. L'uomo può cooperare con l'ascesi e le opere ad un movimento ascensionale di purificazione delle proprie facoltà intellettive ed affettive, sotto la guida dello Spirito, che lo condurrà alla visione diretta di Dio. La beatitudine eterna assume qui la forma della contemplazione di Dio, che può essere proletticamente anticipata in questa vita e conseguentemente della vita eterna e dell'incorruttibilità (si pensi alla natura increata della Luce del Tabor difesa da Gregorio Palamas e dagli esicasti): Dio in sé resta nondimeno conoscitivamente inaccessibile nella sua intima natura in quanto trascendente l'essere. I grandi maestri della *theosis* nel corso del millennio bizantino possono essere individuati in Massimo il Confessore, Giovanni Damasceno, Simeone il Nuovo Teologo, Gregorio Palamas (1296-1359) e Nicola Cabasilas. Significative oscillazioni nella descrizione del processo della salvezza derivano dal ruolo maggiore o minore accordato dai diversi autori alla dimensione creaturale-cosmologica, sacramentale, o a quella ascetica e mistica, della presenza dello Spirito. I testi biblici che stanno all'origine della descrizione della salvezza nella forma dell'acquisizione di una natura prossima a quella divina, ad opera dell'Incarnazione del Figlio, sono da individuare nel Salmo 82 e in 2 Pt 1,4, dove si afferma la partecipazione alla natura divina da parte del battezzato, la cui natura ha recuperato l'originaria somiglianza con Dio (Gn 1,26), andata perduta a seguito del peccato di Adamo: si tratta di passi ripetutamente citati dai Padri dei primi secoli. La condizione di riconciliazione con Dio da parte del rigenerato, che implica l'immortalità e la guarigione dal peccato viene descritta nell'ambito neo-testamentario anche nei termini dell'inabitazione di Cristo (Ef 3,17-19) e della figliolanza divina (Rm 8,14-17; Gv 1,12). Il teologumenon della divinizzazione è presente peraltro anche in Agostino (De Trin. I,13) e nell'intera tradizione latina, in particolare nel filone mistico che attraversa il Medioevo occidentale, dai Cistercensi sino alla spiritualità renano-fiamminga ben nota a Lutero. La scrupolosa fedeltà di parte ortodossa al dogma, e l'ostilità verso ogni innovazione rispetto al patrimonio dottrinale sancito dai primi Sette Concili Ecumenici del primo millennio non va intesa alla stregua di un fissismo dottrinale: la consacrazione della spiritualità esicasta e della natura divina ed increata della luce taborica, e soprattutto la proclamazione solenne della distinzione tra l'*ousia* divina e le energie increate al tempo di Palamas, presentano con grande evidenza tratti di discontinuità rispetto alla precedente tradizione dell'apofatismo patristico da Gregorio di Nissa, allo Pseudo-Dionigi sino a Massimo il Confessore e Simeone il Nuovo Teologo da cui tale dottrina trae ispirazione. Accettare la dottrina della divinizzazione del battezzato in conseguenza dell'umiliazione del Figlio, vero uomo e vero Dio, non implica affatto un assenso di fede nei confronti degli esiti dottrinali del palamismo, che concepisce la salvezza come visione di Dio resa possibile dalla luce increata: ciò vale anzitutto per i non-ortodossi, ad iniziare dai cattolici e dai luterani finnici, che hanno intrapreso un serio dialogo dottrinale sul tema della *theosis*. In campo ortodosso tale dottrina ha sempre goduto,

La categoria più appropriata per descrivere la salvezza diviene così quella di «divinizzazione» (*theosis*, *Vergottung*), che non va tuttavia intesa nei termini di una mistica fusionale della non-dualità: l'uomo e Dio restano realtà distinte nonostante la manifestazione di Dio *ad extra* nello Spirito.<sup>6</sup> A differenza di quanto avviene o avveniva un tempo in ambito cattolico, viene rifiutato il ricorso al concetto di «grazia creata», per giustificare la dimensione sinergica della salvezza: è il Dio uno in persona ad agire *ad extra* nella forma della sapienza, della gloria, della giustizia. Per evitare ogni «confusione» tra creatura e creatore, si preferisce il ricorso a categorie quale «teandria» o «divinumanità». I numerosi passi neo-testamentari, in cui si fa riferimento allo «essere in Cristo» del cristiano battezzato vengono interpretati nella forma di una partecipazione reale e soprannaturale alla ipostasi teandrica del Verbo.

Il mondo è penetrato dall'azione invisibile dello Spirito ed è divinizzato e rischiarato da una luce accecante che promana dalla tenebra divina: ciò tra-

---

dal Trionfo dell'Ortodossia e dal Sinodikon del 1368 in poi, di un valore normativo riconosciuto dalla maggior parte dei Patriarcati e delle Chiese autocefale: non si trattò solo, dal punto di vista ecclesiale e imperiale, della condanna di eresie di matrice latina, quali quelle di Barlaam il Calabro, di Acindino e dei loro seguaci e del rigetto dei germi dell'incipiente umanesimo bizantino. Il dialogo con le tradizioni russa e rumena (il grande sistematico Dumitriu Staniloae fu grande studioso di Palamas), su questi punti, risulta più semplice di quanto non avvenga con la neo-ortodossia ellenica per il prevalere di correnti teologiche, quali quella neo-patristica (Losskij e Florovskij) e sofiologica (Florenskij e Bulgakov). A rendere inaccettabile ad una sensibilità occidentale contemporanea, tanto evangelica quanto cattolica, il palamismo, e per altro verso anche le speculazioni sofiologiche è soprattutto, al di là di perplessità esegetiche e del rifiuto di una indebita commistione sostanziale tra umano e divino, la defunzionalizzazione economica della dottrina trinitaria: l'azione di Dio *ad extra* è affidata alle energie divine (la gloria, il nome e la sapienza divina) oppure alla Sapienza increata. Le tre persone, nelle loro reciproche relazioni di paternità filiazione e spirazione, appartengono esclusivamente alla dimensione della «teologia», ovvero all'essere intimo di Dio: la vita della Trinità immanente resta, dal canto suo, relegata al di là di ogni possibile comprensione da parte della ragione umana. La defunzionalizzazione della dottrina trinitaria, in campo teologico e spirituale, non è del resto un fenomeno estraneo neppure alla tradizione latina, da Agostino a Tommaso sino a Barth e a Rahner: da sempre si è posto in essa l'accento sull'unità dell'essenza divina e sull'assioma dell'unità *ad extra* dell'agire del Dio-Trinità, con ben maggiore incisività di quanto non sia avvenuto in Oriente ad iniziare dai Padri cappadoci.

<sup>6</sup> La divinizzazione in ambito cristiano non ha nulla a che vedere con la concezione non-dualista delle Upanishad ripresa e approfondita dell'*Advaita-Vedanta* di Sankara, che interpreta il rapporto tra Dio e il mondo in termini panteistici o acosmistici. L'Incarnazione stessa, nei termini di Gv 1, esclude la possibilità di una identificazione tra l'uomo e Dio. Non è tuttavia mancato in passato, proprio in ambito luterano, ad opera di Rudolf Otto un audace accostamento tra il maestro indiano ed Eckhart. Come si vedrà in seguito, è impossibile non rilevare che il termine *theosis* e i suoi derivati sono stati utilizzati, nella storia del dogma, da autori che perseguivano intenti divergenti e contraddittori tra loro. La crisi del concetto, che viene denunciato come improprio, fuorviante e privo di senso nell'esprimere la salvezza in Cristo, risale tuttavia all'ultimo secolo, ed è conseguenza della contestazione atea ed umanistica della fede cristiana riconducibile ad una matrice umanistico-feuerbachiana. L'uomo moderno, a differenza di quello tardo-antico, non ricercerebbe una salvezza che consista nella visione di Dio e nell'incorruttibilità – lo ha sostenuto Hans Küng, al pari di un teologo evangelico come Eberhard Jüngel – ma vuole umanizzare se stesso ad immagine di Cristo. Concepire la salvezza nei termini di una beatitudine disincarnata e dell'incorruttibilità esporrebbe il cristianesimo alle critiche di coloro che concepiscono la religione come alienazione e disimpegno e conseguentemente rifiutano la fede. Una difesa convinta della *theosis* cristiana nella sua specificità, ricchezza e attualità sistematica è stata intrapresa dal bizantinista domenicano e futuro cardinale Christoph Schönborn. Si veda C. SCHÖNBORN, *Über die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Vergöttlichung des Menschen*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 34 (1987), pp. 4-47.

spare soprattutto nella trasfigurazione della natura, nella santità individuale, nella liturgia e nell'icona, tanto cara alla spiritualità russa. Tale distinzione tra l'*ousia* di Dio e le sue energie eterne concerne sia la versione neo-palmitica della teologia ortodossa, che sottolinea l'azione comune delle tre persone attraverso le energie increate, e che sopravvive oggi nell'ambito della chiesa greca, sia in quella sofiologica diffusasi in Russia e nella ortodossia della diaspora post-rivoluzionaria tra Ottocento e Novecento. Dio in sé, nella sua inafferrabilità apofatica e nelle relazioni intratrinitarie tra le persone resta inaccessibile all'uomo e indicibile: a manifestarsi sono le sue energie increate, i suoi attributi e nomi, realmente presenti nei sacramenti e in tutto ciò che riflette la presenza divina.

Questi paradigmi classici vanno intesi nella forma di prime approssimazioni descrittive e non corrispondono, se non parzialmente, all'autocoscienza della teologia novecentesca, che ha vissuto profonde trasformazioni, soprattutto in ambito cattolico ed evangelico.

Tali trasformazioni sono state determinate da un approfondimento del dato biblico sulla base dell'esegesi storico-critica, ma anche dalla profonda trasformazione del contesto filosofico e culturale dell'Occidente, dall'Umanesimo all'Illuminismo, per giungere sino alla secolarizzazione. Alcuni tratti delle specifiche sensibilità confessionali del passato e anche della tradizione teologica della Chiesa indivisa, ci appaiono oggi quali sviluppi legittimi, ma unilaterali, della testimonianza normativa della Scrittura e della tradizione cristiana delle origini, con un riferimento privilegiato a testi particolari del Canone neo-testamentario, come il *corpus* paolino, la letteratura giovannea e le epistole cattoliche: ciò appare particolarmente evidente in merito al tema della «salvezza in Cristo». Mentre l'Ortodossia ha inteso conservare un legame diretto con la tradizione patristica, non senza dimostrare una significativa vitalità teologica in Russia nei primi decenni del secolo scorso, e successivamente nel mondo della diaspora ortodossa in Francia e negli Stati Uniti, in ambito cattolico, nel contesto della teologia cattolica post-conciliare si può riscontrare una vera e propria ridefinizione e ristrutturazione dell'antico trattato *De Gratia* della manualistica, con un sostanziale superamento del tradizionale concetto ontologico di «grazia creata» in tutte le sue determinazioni peraltro mai definite dal Magistero (Karl Rahner, Otto Herrmann Pesch, Alexandre Ganoczy): l'antropologia teologica, oltre alla riscoperta del primato della grazia increata, ha assunto tratti accentuatamente personalistici e dialogici anche nei testi ufficiali.

Nel mondo della Riforma, d'altro canto, si levano voci che rivendicano il superamento di una concezione unilateralmente «amartio-centrica» della salvezza, a sottolineare il nesso tra fede giustificante e battesimo e una rinuncia, impegnativa in ambito luterano, all'interpretazione tradizionale in termini dialettici della coppia Legge-Vangelo, assente in Paolo (Wolfhart Pannenberg). Più in generale, l'avvento della teologia dialettica e la riscoperta di Lutero, all'inizio del secolo scorso, hanno condotto la Riforma alla riscoperta della dimensione misterica e trascendente dell'oggetto divino e

della salvezza cristiana, che non può essere riduttivamente tradotta in termini eticizzanti, culturali o storico-politici.

In buona sostanza, si può affermare che le diverse tradizioni dottrinali ci appaiano oggi meno distanti di quanto non sia mai avvenuto nei lunghi secoli dell'età confessionale: ciò non soltanto per la crisi di potere e di visibilità pubblica che stanno attraversando a livello globale e per il progresso del dialogo ecumenico su vari livelli e in diversi contesti. Gli ultimi decenni, attraversati dalla crisi delle ideologie, appaiono ovunque caratterizzati da una ricerca, talora ansiosa, di nuovi riferimenti filosofici ed ontologici, che possano consentire una traduzione della salvezza cristiana in termini maggiormente distaccati nei confronti dell'eredità ellenistica, decisiva nella inculturazione cristiana dei primi secoli, ma oggi insufficiente a garantire un nuovo radicamento del messaggio cristiano in contesti culturali diversi da quello europeo e a dare risposta alle sfide della rivoluzione scientifico-tecnologica e della secolarizzazione.

Per realizzare questo compito, un esclusivo ricorso alle scienze umane, indebitamente investite di una funzione euristica in riferimento alle speranze e alle attese di senso e di salvezza dell'epoca contemporanea si rivela inadeguato. Nell'orizzonte cristiano gli inequivocabili asserti neo-testamentari sulla vecchia e nuova creazione in Cristo, impongono all'intelligenza della fede una ridefinizione e riproposizione di una riflessione sull'essere e sul fondamento della realtà, a partire dalla soteriologia: ciò potrà avvenire esclusivamente attraverso una esplicitazione dell'ontologia implicita nella dinamica dell'evento divino di salvezza. Il Dio creatore e Signore della storia, è per noi accessibile nel suo identificarsi con il Crocifisso, e nel suo farsi prossimo all'umanità peccatrice in un gesto supremo di amore.

L'alternativa ad una rifondazione staurologica dell'antropologia teologica, consisterebbe nell'accettazione acritica di una determinata concezione filosofica contemporanea: il ritorno alla scolastica o comunque ad una forma di metafisica ontico-realista non appare proponibile, nell'orizzonte filosofico post-heideggeriano ed analitico. Non si tratta di una sfida affatto nuova, perché essa si trova già esplicitata nella critica mossa da Lutero all'ontologia aristotelica, quale espressione di una *theologia gloriae*. Molto è già stato fatto negli ultimi decenni, sia pure con sensibilità diverse, in direzione dell'elaborazione di una «ontologia» dinamica e relazionale a partire dall'evento cristologico, coinvolgendo i fondamenti cristologici e trinitari del mistero della rivelazione e della salvezza: vorrei menzionare qui la riflessione di Barth, Jüngel e Moltmann in ambito evangelico e quella di von Balthasar e Rahner in ambito cattolico. Questo percorso sistematico, come ha cercato di dimostrare Gerhard Ebeling (1912-2001) nei suoi densi studi storico-dogmatici sull'ermeneutica e l'antropologia di Lutero, dalla dissertazione del 1938 sino all'ultimo volume dei *Lutherstudien* (1997), non può prescindere da una ripresa della teologia della croce e della dottrina della giustificazione per fede in Lutero, con la contestuale riaffermazione della priorità della fede sulle opere nella definizione dell'Esserci del cristiano. Si può dubitare che

tale ontologia relazionale rechi in sé una qualche novità e abbia raggiunto un adeguato grado di formalizzazione: l'alternativa, proposta da Tuomo Mannermaa e dai suoi allievi e seguaci, presenta, a nostro avviso, una indubbia valenza ecumenica nel suo evidente richiamo al paradigma linguistico della tradizione patristica ed evidenzia con forza la dimensione mistico-cristocentrica della dottrina della giustificazione per fede. L'opera di Lutero è situata nell'orizzonte dell'ontologia tradizionale, nel cui contesto si formò il Riformatore: alla riaffermazione della presenza reale di Cristo nel sacramento e nell'atto di fede e dell'aseità del Dio trinitario non corrisponde, tuttavia, a nostro avviso, una proposta organica sul piano dell'antropologia teologica. La suggestiva proposta di ridefinire la partecipazione alla natura divina, nei termini di una partecipazione all'amore di Dio manifestatosi nel Crocifisso, rende possibile ed auspicabile una convergenza con gli esiti della riflessione jüngeliana nei termini di una ontologia agapica.

Per misurare la novità dell'approccio finnico sul piano storico-dogmatico, si impone una breve riflessione preliminare sul periplo della luterologia novecentesca.

## 2. *La dimensione mistico-cristocentrica della giustificazione nel contesto della «Lutherforschung» del Novecento*

La luterologia del Novecento ha condotto ad una vera rivoluzione nell'immagine dell'opera e della dottrina del Riformatore, consolidatesi nel corso dei secoli seguiti alla sua scomparsa tra i suoi sostenitori ed antagonisti (1546). Il mito di un Lutero *Hercules Germanicus* venuto dalle brume magiche del Nord a spezzare l'incantesimo e le catene esteriori dell'Anticristo romano, del vero o presunto padre del soggettivismo moderno, della secolarizzazione e della religione del cuore e dell'interiorità, se non addirittura del Pietismo, del kantismo e dell'idealismo speculativo hegeliano, ha lasciato spazio al profilo storico e letterario di un *homo religiosus* per eccellenza, a un teologo assetato di Dio e della salvezza, sospeso tra la tarda Scolastica e i fermenti dell'Umanesimo devoto: un Lutero, la cui prima produzione, a lungo inedita, è ancora posta sotto l'egida di una fedeltà alla genuina tradizione della Chiesa cattolica e alla spiritualità dell'eremitismo agostiniano.

Non sono tuttavia l'etica, la politica o la psicologia ad offrire la chiave di interpretazione del giovane Lutero, quanto sin dagli inizi una spiritualità teocentrico-cristocentrica della giustificazione per fede, che condurrà il teologo all'elaborazione di una nuova teologia della misericordia di Dio quale risposta risolutiva all'abisso senza sbocchi dell'umanità peccatrice. Certo nel Novecento sono nati e hanno trovato alimento i miti del Lutero antisemita e padre del nazionalismo tedesco, del profeta di una rivoluzione spirituale e morale che precorre l'Illuminismo e il marxismo: è tuttavia immediatamente evidente l'infedeltà di queste immagini rispetto a ciò che Lutero volle essere,

un ardente profeta del Vangelo, consapevole dei propri limiti e delle proprie debolezze e tentazioni.

Possiamo individuare in sintesi alcuni tra i fattori che hanno determinato questa svolta interpretativa, a partire dalla *Lutherrenaissance*, legata indissolubilmente al nome di Karl Holl (1851-1926) e della sua scuola, ma che ha avuto una efficacia anche sugli studi luterani nei diversi paesi europei e oltre Atlantico ad iniziare dagli Stati Uniti.

La *Lutherforschung* del Novecento è fiorita infatti anche al di fuori della Germania e dell'Europa settentrionale, anzitutto negli ambiti geografici che avevano visto nei secoli precedenti la diffusione degli emigranti tedeschi e scandinavi, ad iniziare dall'America del Nord e ha interessato studiosi di diversa estrazione confessionale, con una cospicua e significativa presenza di storici del dogma e ricercatori di matrice cattolica.

Per comprendere questa nuova stagione occorre partire dall'orizzonte della filologia e della riscoperta, ricostruzione e valorizzazione dei testi originali dell'agostiniano di Wittenberg risalenti al decennio 1509-1518. La scoperta dei manoscritti giovanili delle *Vorlesungen* bibliche degli anni 1513-1518 sui Salmi (1876), sulle Epistole ai Romani (1908) e agli Ebrei ha reso ineluttabile, anche per chi si richiamava all'ortodossia luterana e intendeva restare fedele all'immagine confessionale dell'itinerario spirituale di Lutero, un accesso ai testi e la conseguente ammissione di una evoluzione dottrinale all'interno del pensiero del Riformatore: è stata rivelata così la preistoria delle posizioni espresse con ardore e coinvolgimento nei grandi *Flugschriften* politico-ecclesiologici degli anni 1520-1525.<sup>7</sup> Emergeva in primo piano la figura di un giovane e oscuro monaco, fedele ai superiori, non ancora accusato di eresia e dedito alla predicazione e al commento della Sacra Scrittura, rispetto alla personalità già formata del maestro dei teologi

<sup>7</sup> L'incontro e l'inizio della collaborazione con Melantone (1518) e soprattutto i tumultuosi eventi succedutisi dalla polemica contro le indulgenze sino alla definitiva condanna romana, nella fase che va dall'incontro con Caietano ad Augsburg sino all'editto di Worms (1518-1521), spinsero Lutero su posizioni di critica radicale nei confronti della configurazione istituzionale e dottrinale del cattolicesimo del suo tempo. Non può essere tuttavia trascurato il fatto che il tema teologico della giustificazione per fede, che acquisì valore decisivo per i «nuovi credenti» dal 1530 circa, svolse un ruolo decisivo nella riflessione del Riformatore almeno sin dal tempo dei *Dictata in Psalterium* (1512-1513) e del *Commento a Romani* (1515-1516). Il merito della luterologia più recente, ad iniziare da Mannerman e da coloro che ne hanno contrastato le tesi, è consistito nel richiamare l'attenzione sulla prima fase di tale evoluzione, in cui esso si associa al tema della *theosis*. Si confronti il testo del Sermone di Natale del 1514 (WA 1,20-29), dove, in un contesto consacrato ad affermazioni a carattere cristologico e trinitario, ricorre espressamente il tema della divinizzazione dell'uomo come conseguenza dell'Incarnazione, nel contesto di un reiterato ricorso alla *communicatio idiomatum* tra la carne ed il Verbo: «Ideo Deus fit homo, ut homo Deus fit» (WA 1,28,28-29). Il testo è intessuto di riferimenti a passi neo-testamentari: il Cristo si fa carne e l'uomo si fa verbo nella forma della *unio* e non della *mutatio*. Lutero sottolinea inequivocabilmente il fatto che gli uomini, uniti a Cristo per il tramite della fede, sono resi «consortes divinae naturae» (2Pt 1,4). Nella logica del gioioso scambio si inserisce anche la partecipazione alla *iustitia* e alla *gloria dei* da parte di coloro che sono nati dallo Spirito. Nel *Sermo de triplici iustitia* (WA 1,44-45) Lutero riaffermerà con chiarezza la partecipazione del rigenerato alla *iustitia essentialis Christi*, in termini che saranno riproposti successivamente da Andreas Osiander. Tale giustizia, che va identificata con la misericordia di Dio in Cristo, che reca pace e consolazione, è tuttavia da distinguersi da quella civile: in quanto è «essenziale» e perdura nei secoli dei secoli essa, pur essendo «aliena ... è tuttavia nostra» (WA 1, 44-45).

di Wittenberg e del punto di riferimento indiscusso, anche se non esclusivo dei «nuovi credenti»: non era ulteriormente possibile difendere la tesi di una essenza atemporale del luteranesimo, imperniata sulla configurazione della dottrina della giustificazione per fede, nella forma scolastica in cui essa era stata esposta negli *Scritti confessionali*, a partire dalla *Confessione di Augusta* del 1530 sino alla *Solida Declaratio* (1577). All'origine della sintesi dottrinale, condivisa dal tardo Lutero e realizzata dalla tradizione luterana in merito all'appropriazione della salvezza in Cristo – posta all'insegna delle quattro *particulae exclusivae* (*sola gratia, solo Cristo, sola fide, solo verbo*), della distinzione tra giustificazione e santificazione e della riaffermazione del superamento del peccato originale nel rigenerato nella forma esclusiva della non-imputazione – venivano alla luce le differenti sensibilità palesate da Lutero, prima e dopo la rottura con il cattolicesimo e lo scontro con gli Entusiasti, rispetto a Melantone e agli altri teologi di Wittenberg. Il consolidarsi di una nuova *regula fidei*, pur sempre assoggettata alla indiscussa sovranità della Scrittura, scaturì da un dibattito a più voci, in cui un ruolo decisivo fu svolto da quanti assunsero o sostennero, in momenti successivi, posizioni divergenti in misura minore rispetto a quelle ufficiali in campo soteriologico e amartiologico: dai controversisti cattolici, ad Andreas Osiander e ai Padri tridentini, passando per Cordatus e gli Antinomisti.<sup>8</sup> Differenze di minor rilievo, superate nella sintesi ortodossa, si ebbero ancora tra i discepoli di Melantone e Cruciger (Filippisti) e i seguaci più radicali dell'antropologia pessimistica di Lutero, detti Gnesioluterani (Flacius Illyricus e Nicolaus Hermsdorf): nel frattempo, la dottrina della gratuita giustificazione per il tramite della fede e in virtù dei meriti di Cristo, fu recepita da Calvino e da altri Riformatori, sia pure nel contesto più ampio di una dottrina dell'elezione divina, divenendo patrimonio irrinunciabile e comune all'intera tradizione dottrinale riformatrice.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Conrad Hertz detto Cordatus (1480-1546). Fu predicatore a Zwickau e luterano di stretta osservanza: per questo motivo ebbe a dissentire con durezza con la concezione unilateralmente imputativa della giustificazione sostenuta da Melantone e da Cruciger, appoggiando le proprie tesi sugli scritti del Riformatore anteriori al 1530. Fu in questa circostanza (anni 1536/1537) che si svolse la celebre *Disputa privata* tra Lutero e Melantone sulla dottrina della giustificazione la cui esistenza fu rivelata da quest'ultimo solo alcuni anni dopo la morte del Riformatore. Dal punto di vista dell'efficacia storica, prescindendo dalla concordia tra i due maestri sull'incondizionata gratuità della giustificazione per fede, a prevalere sarà comunque il modello melantoniano, che pone in rigorosa successione giustificazione e santificazione: un modello a cui Lutero si venne progressivamente accostando. Anche la controversia, condotta da Lutero con Michael Agricola, in difesa dell'imprescindibilità della predicazione della Legge, in ragione della sua duplice funzione elenctica e civile, esplose negli anni 1537/1538 (controversia antinomistica). Nella nuova realtà ecclesiale scaturita dalla Riforma venne pertanto ribadita la necessità dell'osservanza della legge da parte del giustificato, anche se essa è ormai priva di efficacia giustificativa al cospetto di Dio. In questi stessi anni (1535-1538) si collocano anche i cicli di Tesi e le grandi dispute luterane dedicate direttamente e indirettamente al tema della giustificazione per fede, ora riproposte in WA 39/I (Dispute per la promozione di Motz, Palladius e Tillemann, *Disputa De muliere peccatrice*).

<sup>9</sup> Un'aggiornata ricostruzione dell'evoluzione della dottrina della giustificazione per fede dallo scoppio della controversia osiandrica sino al costituirsi dell'Ortodossia post-concordistica in campo luterano, è quella offerta da una giovane allieva di W. Pannenberg e di G. Wenz nella sua *Habilitationschrift* monachese. Si veda F. NÜSSEL, *Allein aus Glauben. Zur Entwicklung der Rechtfertigungslehre in der konkordistischen und frühen nachkonkordistischen Theologie*, Göttingen 2000. Uno spazio rilevante,

Ci si è chiesti con insistenza, nel secolo che va da Heinrich Denifle a Karl Holl sino a Ernst Bizer, quale sia stato il momento della svolta riformatrice, nella forma della scoperta del volto misericordioso della giustizia di Dio in Cristo da parte di Lutero: se la liberazione dall'angoscia del peccato e dalla scrupolosità nell'osservanza della Legge, sia davvero avvenuta in un preciso momento – «l'esperienza della torre» – come testimoniato da Lutero stesso nel 1545, o non sia stata piuttosto l'esito di una complessa e graduale scoperta della gratuità della salvezza consumatasi nel corso degli anni 1509-1518. Al di là del riconoscimento dell'esistenza di una fase pre-riformatrice e pertanto imperfetta della dottrina luterana, posta sotto l'etichetta di *Demutstheologie* (teologia dell'umiltà) in cui all'uomo sarebbe lecito predisporre all'avvento della grazia con l'ascesi e l'umiliazione, non si può comunque scordare che la dottrina della giustificazione di Lutero, anche nella forma consolidata che essa assunse negli anni successivi al 1520, sotto l'influsso dei *Loci communes* di Melantone, non fu oggetto di una immediata condanna dottrinale da parte del Papato, se si prescinde da punto specifico della *certitudo salutis* e dal tema connesso alla salvezza del *peccatum manens*.<sup>10</sup>

La condanna sulla dottrina della giustificazione sopraggiungerà solo in conseguenza degli anatemi conclusivi del Decreto tridentino *Cum hoc tempore* del 1547.<sup>11</sup> Lo scontro che condusse Lutero al Bando Imperiale di Worms (1521), si concentrò sulla dottrina delle Indulgenze e del Purgato-

---

nella affermazione di una concezione imputativa della giustificazione venne svolto dalla dottrina del peccato originale e all'antropologia pessimistica di Flacio Illirico, nonostante il suo contrasto dottrinale con Melantone. Tale evoluzione non implicò affatto la scomparsa del tema della *Unio cum Cristo*, presente nella originaria riflessione luterana e in Osiander: conobbe una nuova fortuna nel XVII sec. con figure quali Friedrich Balduin (1618), Johann Arndt (1620) e Justus Feuerborn e ancora nel XVIII secolo con lo Hollaz. Si tratta di un'evoluzione che può essere ricondotta all'esigenza di esplicitare le conseguenze soteriologiche della cristologia dei tre *munera* di Cristo e della dottrina della presenza sacramentale di Cristo. Il discrimine decisivo, in tutti coloro che riaffermarono il nesso tra giustificazione e unione con Cristo, è dato dalla successione logica e causale o dalla simultaneità, tra le due fasi dell'appropriazione individuale della salvezza. Al tema dell'unione con Cristo, nella teologia luterana successiva alla prima generazione della Riforma è stato peraltro dedicato il convegno della Luther-Agricola Society di Helsinki nel novembre 1994. Ciò è il segno di un accresciuto interesse per il tema nell'ambito della nuova luterologia finnica. Si veda M. REPO - R. VINKE, *Unio. Gott und Mensch in der nachreformatorischen Theologie*, Helsinki 1996.

<sup>10</sup> Leone X, Bolla *Exsurge Domine* del 15 giugno 1520, in DH 1452-1453 e 1461-1466, *passim*.

<sup>11</sup> Si veda il testo del Decreto del 13 gennaio 1547 in DH 1520-1583 (i 33 Canoni sono riportati in DH 1551-1583). Il Decreto *Cum hoc tempore* è stato fatto oggetto di valutazioni contrastanti da parte luterana, che oscillarono dalla dura condanna iniziale alla constatazione della indubbia riaffermazione in esso del *sola gratia* e della condanna delle tesi pelagiane. L'antropologia teologica ad esso sottesa, che descrive la salvezza come un processo dinamico che implica il coinvolgimento sinergico di Dio e dell'uomo, appare comunque ancor oggi a molti teologi evangelici inconciliabile con quella luterana su punti essenziali: la cooperazione umana (ed ecclesiale) alla giustificazione in senso proprio, la meritorietà delle opere e del contributo di esse all'accrescimento dello stato di grazia del giustificato, la natura trasformativa e non meramente imputativa della giustificazione. Su questi punti si sono realizzate nel dialogo ecumenico recente rilevanti convergenze tra cattolici e luterani, che sono sfociate nel consenso differenziato affermato nella *Dichiarazione congiunta cattolico-luterana sulla dottrina della giustificazione*. Il futuro ci dirà se un analogo consenso differenziato potrà essere realizzato, a partire dagli esiti dei dialoghi regionali e internazionali e nel contesto di relazioni ecclesiali più serene, anche tra cattolici ed ortodossi e luterani ed ortodossi.

rio, per giungere poi alla messa in discussione dell'autorità del Papa, del diritto canonico e degli Scolastici e da ultimo dell'infallibilità dei Padri e dei Concili. Fu solo nell'imminenza della Dieta di Augusta, che avvenne una presa di coscienza della profondità della divisione creatasi sui temi della teologia della grazia e dell'amartologia: in particolare sul peccato originale e la giustificazione per sola fede.

Anche se gli articoli sulla teologia della grazia della CA (II, IV e VI) furono redatti da Melantone in termini concilianti, lo scisma e la ribellione del decennio precedente apparvero, ad iniziare da quel testo, radicati in una originale interpretazione delle modalità di appropriazione individuale e di mediazione della salvezza in Cristo, con evidenti implicazioni sul piano dell'antropologia teologica e dell'ecclesiologia. Il teologo di Bretten distingue con chiarezza la giustificazione, nella sua incondizionata gratuità, dalla nuova obbedienza a Cristo che ne costituisce il frutto necessario e non la causa: veniva inoltre riaffermata la natura peccaminosa della concupiscenza post-battesimale. I teologi cattolici, in primo luogo Johannes Eck e gli autori della *Confutatio* cattolica, redatta su incarico di Carlo V, colsero anch'essi il cuore della grave controversia e sostennero di rimando la necessità di attribuire una efficacia giustificativa non alla sola fede, ma bensì alla fede viva, improntata dalla carità: il battezzato è reso veramente giusto dall'azione salvifica divina e il peccato originale è cancellato *formaliter* (sostanzialmente) in quest'ultimo, ancorché permangano i suoi effetti materiali (la concupiscenza di Agostino).<sup>12</sup> Questa prospettiva non trovò ascolto in campo luterano, anche perché il Riformatore nello sforzo intransigente di preservare la gratuità della salvezza era nel frattempo giunto a sostenere la persistenza del peccato originale nel rigenerato, che in tal modo non sarebbe in alcun modo in grado di contribuire, con le opere, alla propria salvezza: anzi, lo stesso libero arbitrio dell'uomo, se non negato, come era in precedenza avvenuto nella polemica con Erasmo nel *De servo arbitrio* veniva ridotto ad una *res de mero titulo*.

I tardivi tentativi di correre ai ripari, a partire dal comune patrimonio linguistico biblico e agostiniano, con l'elaborazione, ad opera di sottili teologi quali Gropper, Bucer, Contarini e Pole di una dottrina della doppia giustificazione, che ne conciliasse la dimensione imputativa con quella trasformativa, la prima consegnata alla determinazione sovrana della misericordia divina, e la seconda aperta al contributo sinergico della libertà umana, fallirono

<sup>12</sup> In realtà, nel suo tenore letterale, l'art IV (*De iustificatione*) della *Confutatio* che replica a CA II, dopo aver ribadito la condanna della posizione pelagiana, secondo cui sarebbe possibile salvarsi con i propri meriti prescindendo dalla grazia divina, si limita a condannare la posizione che nega la meritorietà delle opere compiute con l'assistenza della grazia divina. Le differenze con la posizione di Lutero, emergono a proposito dell'art. II (*De peccato originis*) a proposito dello statuto peccaminoso della concupiscenza dopo il battesimo e nell'art. VI (*De nova oboedientia*) in cui, in polemica con Melantone, i controversisti cattolici rimarcano la cooperazione umana alla salvezza e il contributo delle opere alla giustificazione. Il fatto che tale contrasto sulla natura del peccato nel Battezzato scaturisca da una diversa concezione della giustificazione (imputativa o trasformativa) non viene invece rimarcato con forza da parte cattolica. Si veda H. IMMENKOTTER (ed), *Die Confutatio des Ausburgisches Bekenntnis*, Münster 1979, pp. 81-82; 85-87).

definitivamente a Worms e a Regensburg, negli anni 1540-1541, nonostante l' incisivo sostegno politico del partito imperiale alla causa della pacificazione religiosa. Il fallimento di questi tentativi di compromesso rese irreversibile il consumarsi dello scisma religioso e politico.

Lutero, anche di fronte alle esitazioni del conciliante Melantone, si oppose sempre ad ogni compromesso o sintesi teologica delle due prospettive, riformatrice e cattolica: l' articolo della giustificazione per fede infatti aveva assunto per lui, almeno a partire dall' inizio degli anni Trenta, un significato decisivo per la sopravvivenza stessa della Chiesa ed era divenuto la pietra di scandalo del cattolicesimo del tempo. La dottrina della «duplice giustificazione», come dimostrano i testi delle *Disputationes* del 1535-1536, poteva ora essere accettata esclusivamente in senso epesegetico, ovvero se le opere della fede e dell' amore venivano interpretate alla stregua di frutti esteriori della presenza della fede giustificante. Non si trattava, per il Riformatore, di preservare una verità di fede al fianco di altre, bensì di individuare e applicare un criterio infallibile che consentisse di distinguere la vera dalla falsa teologia, il Vangelo dal suo stravolgimento e negazione ad opera dell' Anticristo romano: ciò venne *a fortiori* ribadito nell' imminenza della convocazione del Concilio papale di Mantova negli *Articoli di Smalcalda* (1538). La giustificazione per fede divenne così quello che Johann Valentin Löscher (1712) avrebbe definito l' *articulus stantis et cadentis ecclesiae*.

Per la causa dell' unità dottrinale tra i «nuovi credenti» Lutero accettò nel contempo a malincuore, come testimoniano gli eventi del *Cordatus Streit* e la disputa privata con Melantone, di porre tra parentesi la dimensione mistico-cristocentrica della salvezza, nella forma dell' attualizzazione della presenza di Cristo e della inabitazione di quest' ultimo nell' atto di fede in virtù del gioioso scambio che si realizza tra il peccato dell' uomo e la giustizia del Figlio. Erano verità a lui così care sin dai primordi della sua riflessione personale, che egli aveva poste comunque e sempre in subordine rispetto al principio dell' assoluta gratuità della salvezza.<sup>13</sup> Non si trattava affatto di negare la rigenerazione interiore del giustificato, prodotta dall' azione efficace della misericordia divina, quanto di escludere che essa potesse essere considerata, anche in un senso meramente concomitante e riduttivo, quale causa e fondamento della stessa giustificazione. Per richiamare lo schema rigoroso di Melantone, si imponeva una netta distinzione tra la giustificazione imputativa, nella sua incondizionata gratuità, e la santificazione scandita dall' azione di trasformazione interiore del rigenerato ad opera dello Spirito: in sintesi, occorreva distinguere tra la «grazia» (*Gunst, favor*) e il «dono»

<sup>13</sup> A Tuomo Mannermaa va riconosciuto il merito di aver evidenziato la persistenza del tema della fede come «partecipazione alla persona di Cristo» anche nel tardo *Commento a Galati* del 1535 (WA 40/I). Il teologo di Helsinki vi scorge il filo rosso che percorre l' intera opera del Riformatore, con la parziale eccezione degli scritti editi da Veit Dietrich e da altri collaboratori, come le *Disputationes* del 1536, in cui l' influsso dello schema melantoniano risulterebbe determinante. Si veda T. MANNERMAA, *Der im Glauben gegenwärtige Christus*, Hannover 1989, in particolare pp. 26-32.

(*Gabe, donum*), realtà entrambe provenienti da Dio, di cui farebbe menzione l'Apostolo (Rm 5,5). La partecipazione alla persona di Cristo e la conseguente divinizzazione del rigenerato andrebbero riferite essenzialmente alla fase della santificazione e non alla giustificazione in senso proprio, che viene caratterizzata in termini rigidamente imputativi: una posizione che venne successivamente condivisa e difesa dagli autori degli *Scritti confessionali* più tardivi (*Solida Declaratio* e *Formula Concordiae*) in polemica con la ripresa di temi originariamente luterani da parte di Andreas Osiander.<sup>14</sup>

La descrizione dell'evento di appropriazione individuale della salvezza presenta pertanto in Lutero tratti estremamente articolati e differenziati: anche trascurando le opere giovanili, non è raro trovare nei suoi testi, nella fedeltà di fondo alla «scoperta riformatrice» della misericordia divina, un linguaggio soteriologico ricco e diversificato, attinto a diverse fonti patristiche e scolastiche o direttamente proveniente dalla ripresa di categorizzazioni scritturistiche. Neppure il ricorso al messaggio paolino della giustificazione per fede è da ritenersi esclusivo, in presenza della *res* corrispondente: a integrazione di quanto si è detto in precedenza sulle ricorrenze del tema della *theosis*, basti ricordare l'esclusivo ricorso per indicare la salvezza al termine «santificazione», nel contesto della riflessione sull'azione dello Spirito nell'economia salvifica e dell'esegesi del III articolo del Credo, nel *Grande Catechismo* e negli scritti preparatori (1529).

Alla comprensione di tale ricchezza di sfumature hanno contribuito autorevoli interpreti cattolici del pensiero del Riformatore, in particolare Joseph Lortz e Peter Manns, animati da un genuino interesse storico: essi hanno avuto pertanto il merito di rilevare nell'antropologia teologica luterana, la ricorrenza di temi già presenti in Agostino, nella mistica renano-fiamminga o cistercense, in Gregorio da Rimini e in Gabriel Biel, anche sul tema delicato della giustizia di Dio.

Un contributo ancor più ricco sul terreno storico è venuto dagli studiosi evangelici, che sono giunti anch'essi ad emanciparsi da una interpretazione scolastica e fissista del pensiero luterano e a evidenziare e valorizzare elementi della teologia luterana della grazia, presenti in fasi diverse della

<sup>14</sup> I finnici sottolineano con forza l'unità originaria della grazia e del dono, realtà entrambe provenienti da Dio: unità che si colloca al livello della *unio cum Christo*. Si veda la condanna delle tesi di Andreas Osiander, dell'eretico Francesco Stancaro e di alcune proposizioni di origine cattolica da parte della *Formula Concordiae* (BSLK 785,12-786,16). Vengono rigettate le due opposte opinioni secondo cui Cristo è la nostra giustizia unicamente secondo la sua natura divina (Osiander) o umana (Stancaro). Ad essere anatematizzata (art. III) è tuttavia anche una qualsivoglia concezione trasformativa ed efficace della giustificazione per fede, nella forma del rifiuto che il termine giustificare sia inteso dalla Scrittura, al cospetto di Dio, altrimenti che nel significato di assoluzione o remissione dei peccati. Viene incondizionatamente rigettato in più punti il concetto di giustizia inerente e l'affermazione secondo cui l'uomo sarebbe giustificato dalle virtù e dai meriti che derivano dalla carità infusa. Le opere della nuova obbedienza non costituiscono in alcun senso il fondamento o la causa concomitante della giustificazione vera e propria. All'art. IV si nega che la fede giustificante possa essere riferita all'inabitazione della natura divina nel rigenerato, che occulta la presenza del peccato. Nondimeno all'art. VI si ribadisce, in evidente polemica contro la posizione scolastica, l'inabitazione nel cristiano di Dio stesso e non unicamente dei suoi doni.

produzione del Riformatore, talora esclusi o emarginati dalla sintesi melantoniana e concordistica della soteriologia. Al di fuori di una *forma mentis* rigidamente confessionale, è impossibile non rilevare che Lutero modificò più volte, nella fedeltà ad una intuizione di fondo, tratti più o meno accessori della dottrina della giustificazione e del linguaggio utilizzato per esprimerla: egli fece ricorso a concetti quali «divinizzazione», «inabitazione» ed allo stesso concetto di «santificazione» per l'indicare l'intero processo di appropriazione individuale della salvezza. L'omologazione forzata della posizione di Lutero a quella della *Formula Concordiae* va qui denunciata con forza come riduttiva e inappropriata, come ha fatto anni or sono il teologo finnico Tuomo Mannermaa, polemizzando con l'intransigentismo anti-ecumenico del teologo gottingese Jörg Baur: un assunto che vale anzitutto sul piano storico-dogmatico ma assume un grande significato sistematico.<sup>15</sup>

Tra gli elementi tradizionali, ripresi in tutta libertà, il *sola gratia* può essere facilmente ricondotto alla teologia agostiniana della grazia elaborata nel contesto della polemica antipelagiana. Il cristocentrismo salvifico luterano dell'Incarnazione e della Croce (*solus Christus*), pur espresso in termini di una radicalità ed esclusività inaudita rispetto a settori importanti della teologia scolastica, vicine all'originaria gravidanza del linguaggio paolino e giovanneo, costituisce il centro stesso del *kerygma* post-pasquale. Il carattere misericordioso e non punitivo della giustizia di Dio costituiva, come è stato evidenziato da Heinrich Denifle in poi, il patrimonio consolidato di un ricco filone della Scolastica. Una riflessione analoga può essere fatta, sulla scia dello zur Mühlen, a proposito della mistica tedesca, da cui il concetto di *extra nos*, utilizzato dai maestri di Wittenberg per sottolineare l'esteriorità della salvezza e la passività dell'uomo di fronte al Vangelo. Il «gioioso scambio» luterano inoltre presuppone ad un tempo la dottrina della *communicatio idiomatum*, trasposta dal piano cristologico a quello dei rapporti tra Cristo ed il cristiano, e la mistica sponsale derivata dalla millenaria esegesi spirituale del *Cantico dei Cantici*.

Il contributo decisivo della *Lutherforschung* del Novecento è consistito tuttavia nell'evidenziare, a partire da elementi tradizionali e ortodossi, l'originalità e la creatività che caratterizzano la soteriologia luterana nel suo complesso. Ciò è ovviamente avvenuto, all'interno del contesto più generale

<sup>15</sup> T. MANNERMAA, *Einig in Sachen Rechtfertigung?*, in «Theologische Rundschau», 55 (1990), pp. 325-335. L'intervento metacritico di Mannermaa, a fianco di ecumenisti quali Pesch e Kuhn, contro le posizioni assunte dalla neo-ortodossia luterana, nel dibattito sulla ricezione del dialogo tedesco sul superamento delle condanne dottrinali *Lehrverurteilungen-kirchentrennend* (1986), manifesta l'attitudine ecumenica della nuova luterologia finnica anche nei confronti del cattolicesimo. Ritornare al Lutero della storia, al di là degli scematismi, costituisce una opportunità decisiva per il dialogo interconfessionale sulla salvezza. La visione della giustificazione espressa dal teologo gottingese, nel libro *Einig in Sachen Rechtfertigung?*, Göttingen 1989 costituirebbe un vero e proprio tradimento del pensiero di Lutero su punti essenziali: il rifiuto della presenza ontico-reale di Cristo nel giustificato, la dissociazione di grazia e dono, la concezione meramente attualistica del movimento del Dio misericordioso nei confronti dell'uomo assettato di misericordia. Mannermaa sottolinea con grande finezza come l'unione con Cristo conduca il giustificato a partecipare, in forma reale, alla natura divina che è amore e si manifesta tale nell'umiliazione e nella Croce del Figlio.

dell'evoluzione della teologia evangelica novecentesca in campo sistematico, secondo modalità e sensibilità differenti nei diversi paesi, contesti ecclesiali e scuole teologiche. Un qualsivoglia paradigma teologico presuppone infatti un orizzonte etico, politico e filosofico di riferimento e anche, soprattutto nel tempo presente, una comprensione della Chiesa e dell'unità tra le chiese.

La teologia evangelica ha attraversato, come peraltro è avvenuto anche alla teologia cattolica, diverse stagioni nel corso del Novecento: dall'iniziale opposizione tra «ortodossia vetero-protestante» e «protestantesimo liberale», si è giunti all'affermazione della teologia dialettica e delle sue propaggini luterane. Gli anni Quaranta e Cinquanta hanno visto il succedersi rapido della teologia esistenziale ed ermeneutica, a cui ha fatto seguito, negli anni Sessanta e Settanta, la stagione aurea della teologia politica e della storia in tutte le sue forme. La ricerca su Lutero, al di là dell'indefesso scrupolo storico-filologico dei suoi maestri, non è rimasta affatto insensibile a queste profonde trasformazioni: ciò è avvenuto anzitutto nell'area linguistica tedesca.

La *Lutherrenaissance* è sorta all'epoca dell'incipiente tramonto del protestantesimo liberale di Ritschl e von Harnack, e dell'estenuarsi del tentativo di conciliare cristianesimo e modernità, sotto l'egida di Kant e Schleiermacher. La riscoperta di Lutero quale genio religioso e profeta dell'interiorità spirituale e della coscienza, e perciò alieno dalle sottigliezze della Scolastica e del dogma cattolico, ebbe tuttavia quale effetto la riscoperta della gratuità della salvezza in Cristo e della trascendenza dell'oggetto teologico cristiano: la giustificazione consiste nel fatto che l'uomo è trasformato e rinnovato dalla fede nel Vangelo. Il contesto filosofico del tempo dominato dall'influenza del neo-criticismo in tutte le sue forme e dal rifiuto della metafisica oggettivista, non consentiva certo di esprimere tale verità essenziale nei termini di un rifiuto del soggettivismo immanentistico del pensiero della Modernità e di un recupero e valorizzazione dei temi ontologici e metafisici, di derivazione scolastica presenti nel Lutero della storia. L'efficacia della giustificazione per fede fu pertanto interpretata nel senso di un rinnovamento etico e della risposta ad una interpellazione rivolta alla coscienza dell'uomo da parte di Dio: la relazione tra uomo e Dio è trasformata alla radice dall'incarnazione e dalla croce del Figlio poiché Dio rivela nell'Evangelo il proprio volto misericordioso e amorevole nei confronti dell'umanità peccatrice. Le dimensioni misterico-soprannaturale e ontologico-trasformativa della salvezza in Cristo, incisivamente sottolineate dal Riformatore, vennero fatalmente poste in secondo piano rispetto all'efficacia spirituale e di stimolo etico della salvezza cristiana. Dio giustifica l'uomo in forma imputativa e prolettica, secondo Karl Holl, perché lo sa anticipatamente giusto: la giustizia di Dio ha la forma del «giudizio analitico» di Kant e non è da ultimo dissociabile da un necessario perfezionamento morale, dalla giustizia effettiva, che costituisce la premessa dell'avvento del Regno di Dio.

L'avvento della stagione della teologia dialettica corrispose ad una riaffermazione dell'eternità dell'oggetto divino, non scalfita dall'incarnazione,

e dell'assoluta trascendenza dell'azione della grazia divina: restava aperto il problema dell'elaborazione di una antropologia dell'uomo rigenerato dal peccato, che salvaguardasse le intuizioni decisive del Riformatore sul rifiuto del sinergismo e sul *simul iustus et peccator*. Una risposta originale fu ricercata e prospettata nel contesto bultmanniano e post-bultmanniano con l'adesione ad una prospettiva ontologica post-heideggeriana, di cui Lutero poté essere considerato un inconsapevole precursore della critica del filosofo di Messkirch alla Scolastica e ad Aristotele, e ancor più al soggettivismo post-cartesiano e all'onto-teologia occidentale.

Gerhard Ebeling e la sua scuola personificano efficacemente a livello storico-dogmatico e sistematico questa nuova stagione della *Lutherforschung*, che corrispose ad uno studio intenso dei testi del Riformatore e della storia della logica e del pensiero del Medioevo, teso a dimostrare l'originalità dell'ontologia relazionale di Lutero fondata sull'irrompere della parola esterna del Vangelo, e sull'accoglienza della promessa divina nella fede. Da tale teologia della Parola consegue un'antropologia teologica, elaborata autonomamente nei confronti dell'essenza umana, come era stata definita *quoad naturaliter* da Aristotele e dagli Scolastici, fondata sul primato della persona, strutturata dall'atto di fede (*hominem iustificari fide*), sulle opere della legge (*fides et non opus facit personam*). Siamo di fronte ad una elaborazione che si spinge ben al di là dei presupposti e delle acquisizioni originarie della *Lutherrenaissance* nella direzione di un'antropologia teologica radicata nell'estasi del giustificato, fondata sull'esternalità della grazia (*extra nos*).

Sottesa alla teologia luterana della giustificazione sarebbe presente, almeno *in nuce*, una originale ontologia post-metafisica, che può essere caratterizzata con quattro aggettivi come relazionale, attualistico-événementiale, ermeneutico-esistenziale ed escatologica. La ricerca luterologica tedesca più recente, e in particolare Gerhard Ebeling ed Eberhard Jüngel hanno cercato di esplicitarla e approfondirne il significato in vista di una sua riproposizione attualizzante nel contesto sistematico della teologia evangelica contemporanea.

### 3. *La ricerca finnica nel contesto della «Lutherforschung» e del dialogo ecumenico*

Ci si può fondatamente interrogare, alla luce di una differente sensibilità ermeneutica, sulla legittimità storico-filologica e storico-dogmatica di una tale opzione interpretativa del pensiero del Riformatore e sulla possibilità di attingere o congetturare la struttura profonda della teologia luterana, al di là delle oscillazioni di superficie: nel proseguire il cammino intrapreso dalla ricerca e muovendosi nell'ambito del paradigma interpretativo inaugurato da Gerhard Ebeling, che ha dominato incontrastato la scena della ricerca negli anni Settanta e Ottanta, occorre comunque essere consapevoli del fatto

che Lutero riutilizzò con grande libertà categorie ontologiche e termini della tradizione scolastica, conferendo ad essi un nuovo significato.<sup>16</sup>

La maggior parte dei luterologi contemporanei, e non solo quelli appartenenti alla confessione luterana, ammettono di trovarsi di fronte, nel caso di Lutero, ad un creativo e radicale ripensamento delle categorie ontologiche alla luce della struttura dialettica del mistero cristiano e della rivelazione: l'evento cristologico e la sua attualizzazione ad opera dello Spirito impongono una ridefinizione dell'ontologia a partire dalla dialettica tra Legge ed Evangelo.

La luterologia degli ultimi decenni, al di fuori della Germania e del contesto luterano, non ha recato con sé prospettive altrettanto innovative sul piano interpretativo, nonostante l'interesse accresciuto per la personalità di Lutero, emersa in occasione del Giubileo luterano del 1983 e dalla commemorazione dei quattrocentocinquanta'anni della *Confessione di Augusta* (1980).

In campo cattolico si è esaurita la spinta innovativa offerta dalla scuola lortziana, che aveva condotto ad un primo ripensamento in chiave ecumenica della figura di Lutero, ora «padre nella fede», da parte del magistero ecclesiale: una svolta importante, che si è paradossalmente associata ad un certo riflusso in direzione di una visione più critica del pensiero luterano (Theobald Beer, Albert Brandeburg, lo stesso Erwin Iserloh). L'approccio ancor più avanzato, proprio sul tema della giustificazione per fede, intrapreso in chiave sistematica dal domenicano Otto Herrmann Pesch sin dalla fine degli anni Cinquanta, ha suscitato significativi consensi in campo evangelico, ma ha dimostrato, anche alla luce delle critiche di Peter Manns, una certa fragilità storico-filologica.

Numerosi studiosi evangelici di area statunitense, francofona (Marc Lienhard) e scandinava (K.O. Nilsson) hanno certo saputo offrire contributi significativi nella comprensione del pensiero di Lutero, sul versante storico e sistematico, senza saper tuttavia proporre alla *Lutherforschung* un organico paradigma alternativo a quello relazionale ebelinghiano.

La situazione ha iniziato a mutare all'inizio degli anni Novanta (Congresso luterologico di St Paul/Minnesota del 1993 e Congresso di Heidelberg del 1997), a seguito della diretta partecipazione di Tuomo Mannermaa e dei suoi allievi più significativi ai simposi internazionali (che proseguono ininterrottamente dal 1956) dedicati alla figura e all'opera di Lutero.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Non è possibile qui sintetizzare in breve la prospettiva luterologica del compianto Gerhard Ebeling (1912-2001) arricchita dai contributi dei suoi allievi più significativi da Karl Heinz zur-Mühlen, a Wilfried Joest, Reinhardt Schwarz e Pierre Bühler: vi faremo cenno in più punti in relazione alle dure critiche di Mannermaa e dei suoi allievi. Lutero avrebbe operato, come dimostrato in termini complessivamente persuasivi da Ebeling e i suoi allievi, una vera e propria *Umwertung* escatologica e spirituale di concetti essenziali dell'ontologia aristotelica e della tradizione scolastica e mistica trasformandone il significato: ciò, ad iniziare dai decisivi concetti di comunicazione degli idiomi, persona, sostanza, estasi e fede. Innovativo in chiave cristocentrica appare soprattutto il nuovo gioco linguistico «spirituale» e non più «carnale», nel senso paolino, in cui è coinvolta la teologia nel suo differenziarsi dalla filosofia: il teologo, come gli apostoli a Pentecoste, ai quali fa cenno Lutero nella *Disputa sull'Incarnazione* del 1544, «parla nuove lingue».

<sup>17</sup> Non siamo certo di fronte ad un raro fenomeno di generazione spontanea di un nuovo orizzonte di ricerca: la Finlandia è stata conquistata alla Riforma dagli svedesi nel corso della prima metà del

La posizione assunta dalla ricerca luterologica finnica, nella sua stagione più recente, costituisce anche una reazione polemica nei confronti dell'interpretazione ontologico-esistenziale di Lutero elaborata dalla scuola di Ebeling: una svolta anche rispetto alla precedente tradizione luterologica locale, maturata nella seconda metà degli anni Settanta ad iniziare dalla stesura in finnico dei primi studi di Tuomo Mannermaa, che diverranno accessibili ad un vasto pubblico a partire dalla seconda metà degli anni Ottanta in traduzione tedesca.<sup>18</sup>

Negli anni Settanta il teologo sistematico di Helsinki è divenuto il maggiore protagonista di una nuova stagione dell'ecumenismo e della vita ecclesiale del suo paese: l'attiva partecipazione al dialogo ecumenico con l'Ortodossia finnica e russa ha fatto di lui il principale esponente del gruppo dei così detti «giovani teologi», tesi a riscoprire la propria identità ecclesiale luterana, anche in campo spirituale, rispetto ai prevalenti interessi etico-politici della generazione precedente, impersonata dal vescovo emerito di Helsinki Martti Simojoki e legata alla sensibilità ecumenica di *Vita e Azione* e alla spiritualità caratteristica dei padri del CEC (WCC).<sup>19</sup>

---

Cinquecento. In un paese, in cui il numero dei luterani è pari all'85% della popolazione (4.400.000 unità nel dicembre 2000), Lutero era già stato fatto oggetto di studi nei decenni precedenti, anche se da alcuni anni mancavano lavori di un certo spessore ed originalità. Eeva Martikainen nel 1988, tracciando un primo bilancio della svolta degli anni precedenti, individuava due precedenti stagioni di interesse per Lutero, maturate rispettivamente sotto l'influsso della *Lutherrenaissance* di inizio secolo (negli anni Venti e Trenta con Eino Sormunen e Y. Alanen) e della così detta scuola di Lund fiorita negli anni Quaranta e Cinquanta e legata ai nomi di R. Bring e di Anders Nygren. L'esponente più importante e noto all'estero di questa seconda stagione è stato senz'altro Lennart Pinomaa anche se un ruolo importante, nel mantenere viva una tradizione di studi sino a tempi recenti, è stato svolto anzitutto dal magistero universitario di Lari Haikola, studioso della Legge in Lutero, e maestro di Mannermaa, scomparso nel 1987. Da Nygren, Mannermaa e Raunio hanno ereditato la percezione della valenza decisiva del tema dell'amore agapico in Lutero e l'accentuato interesse per la nuova obbedienza del giustificato.

<sup>18</sup> Tuomo Mannermaa (1934), prima di dedicarsi allo studio delle condizioni ecclesiologiche dell'unità della fede, e in seguito dell'opera di Lutero in relazione alla sua partecipazione, dal 1973, al gruppo di lavoro incaricato dialogo tra i luterani finnici ed il patriarcato di Mosca (Kiev, 1977) si era segnalato, a cavallo tra gli degli Anni Sessanta e Settanta, per il suo interesse rivolto alla svolta antropologica della *theologia fidei* in campo cattolico, con particolare riferimento all'opera di Karl Rahner a partire dalla pubblicazione di *Uditori della Parola* (1941). Si tratta di pubblicazioni che non sono state mai tradotte, a differenza dei successivi contributi su Lutero, in tedesco e in inglese. Il teologo di Helsinki si è ritirato dall'insegnamento per raggiunti limiti d'età nell'ottobre del 2000.

<sup>19</sup> I promotori del dialogo bilaterale furono, nel corso degli anni Sessanta, il metropolita Nikodim di Leningrado e il già citato arcivescovo Simojoki che si erano conosciuti nell'ambito del Consiglio ecumenico delle Chiese. Il dialogo si sviluppò successivamente in parallelo con l'evoluzione del processo di distensione tra Est e Ovest, nel cui contesto la Finlandia svolse un ruolo essenziale. In occasione della prima sessione, tenutasi a Sinapsi (SF) nel 1970, dedicata all'Eucaarestia e alla pace si decise di approfondire, in ogni successivo incontro, un tema a carattere teologico-dottrinale e uno attinente alla sfera dell'etica sociale. Gli incontri si sarebbero svolti alternativamente nei due paesi (Finlandia e URSS) con una cadenza regolare. Il tema della giustificazione per fede venne affrontato, nel contesto di una riflessione più ampia sulla salvezza in Cristo e l'escatologia a partire dal terzo incontro (Järvenpää, 1974), e venne successivamente posto nell'agenda della successiva sessione di Kiev (1977). Qui fu possibile raggiungere, nel comunicato finale, un ampio consenso tra le parti sulla compatibilità tra *theosis* e giustificazione per fede, quali legittime modalità espressive della salvezza in Cristo, alla luce della testimonianza scritturistica neo-testamentaria e della tradizione ecclesiale. Tale consenso, che rappresenta forse il vertice del dialogo evangelico-ortodosso del Novecento, muove da un'ampia descrizione dei fondamenti cristologici della salvezza alla luce della dottrina atanasiana dell'Incarnazione e dell'elevazione dell'uomo alla natura divina. La salvezza non consiste esclusivamente nella divinizzazione, ma anche

A partire dagli anni Ottanta, Tuomo Mannermaa è stato coadiuvato da Risto Saarinen e da un gruppo di giovani docenti e ricercatori, che è venuto progressivamente assumendo i tratti di una vera e propria scuola per i giovani dottorandi del Dipartimento di Teologia Sistemica da lui diretto sino al recente pensionamento.

Con l'iniziale ausilio di Risto Saarinen, a lungo segretario del «progetto Lutero» che, dopo un impegno quasi decennale a Strasburgo in qualità di ricercatore presso l'Istituto per la ricerca ecumenica dell'Alleanza luterana mondiale, è recentemente rientrato ad Helsinki (1999) ed è poi succeduto al maestro sulla cattedra di Ecumenismo (2001), è stato possibile programmare e portare a compimento due successivi ed ambiziosi progetti di ricerca, destinati alla promozione di tesi dottorali e Congressi di ricerca dedicati a Lutero, che sono durati complessivamente lo spazio di un ventennio (1984-dicembre 1999) e hanno condotto a numerose e stimolanti pubblicazioni individuali e collettanee in finnico, tedesco ed inglese, uscite in prevalenza presso la casa editrice universitaria *Luther-Agricola Society* di Helsinki.<sup>20</sup>

nella sconfitta del peccato e della sua pena: la morte: Cristo è il fondamento della giustificazione e della santificazione. L'atto di fede viene specificato in termini pneumatologici ed ecclesiologico-sacramentali (la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica è necessaria alla salvezza): la presenza di Cristo nel cuore dell'uomo (Ef 5,17) è legata alla duplice dimensione della parola e del sacramento. La fede è viva, indissociabile dall'amore per Dio e per il prossimo e dalle opere di santificazione che devono caratterizzare l'intera esistenza terrena del rigenerato. Dopo aver ribadito che la fede sola giustifica, sebbene le opere siano comunque necessarie, la successiva sessione di Turku (1980) è tornata a concentrarsi sul rapporto tra la fede e l'amore per il prossimo, che il Vangelo prescrive nella forma positiva e negativa della «regola aurea», sulla lotta contro il peccato e sul Giudizio finale (l'amore non giustifica ma sopravanza secondo Paolo la fede e la speranza in quanto riflette l'infinita misericordia divina). Dopo un intervallo temporale nel 1986 a Mikkeli, si è esplicitamente riflettuto sulla divinizzazione con specifico riferimento alla santificazione dell'esistenza e alla santità. Solo in epoca più recente (1989) è stato parallelamente avviato un dialogo dottrinale anche con la Chiesa ortodossa di Finlandia, che dipende canonicamente dal Patriarcato ecumenico di Costantinopoli e che fa parte del Consiglio ecumenico finnico, creato sin dal 1917 (anno dell'indipendenza nazionale dalla Russia), insieme ad altre dieci chiese e comunità ecclesiali del paese scandinavo. La collaborazione con le chiese ortodosse trova espressione a livello di base con i gemellaggi tra parrocchie e in altre forme di collaborazione pastorale e catechetica.

<sup>20</sup> Risto Juhani Saarinen, nato ad Helsinki nel 1959, dal 2000 è divenuto professore ordinario di Ecumenismo succedendo al suo maestro, ritiratosi a vita privata al compimento dei sessantacinque anni di età. Saarinen, che, oltre alla traduzione di testi ecumenici e teologici, svolge nel suo paese anche attività pubblicistica e letteraria, possiede una formazione tanto teologica (dottorato conseguito nel 1988 con una tesi sui presupposti filosofici e sugli sviluppi della *Lutherrenaissance* dal titolo *Gottes Wirken auf uns*), che filosofica (1994, dottorato su Agostino e sul pensiero tardo-medievale, *Weakness of the Will in Medieval Thought* sotto la guida di Simo Knuuttila). Negli anni che vanno dal dicembre 1983 al novembre 1993, oltre al ministero pastorale, ha lavorato alternativamente presso l'Università di Helsinki e l'Accademia finnica delle Scienze nelle successive vesti di ricercatore, assistente e libero docente nelle discipline teologia ecumenica, teologia sistemica ed etica sociale. Dal 1984 al 1987 è stato anche segretario del primo progetto-Lutero, promosso da Mannermaa, pur senza essersi mai dedicato in prima persona allo studio del pensiero del Riformatore. In quegli anni ha svolto ripetuti soggiorni di studio in Germania (Erlangen, Mainz e Münster) e ha iniziato ad occuparsi attivamente dei temi ecumenici. Questo interesse lo ha condotto negli anni 1994-1999 a lavorare a Strasburgo, in qualità di ricercatore presso l'Istituto di Studi Ecumenici dell'Alleanza luterana mondiale, dove ha svolto un ruolo importante nel dialogo teologico bilaterale con gli ortodossi, i cattolici (processo di ricezione della *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*), i metodisti e gli avventisti. Nel 1999 è rientrato in Finlandia ed è tornato a rivolgere i suoi interessi alla ricerca universitaria, dedicandosi in particolare all'approfondimento dell'etica sociale nelle diverse confessioni cristiane.

Decisivo si è rivelato il sostegno dell'Accademia finnica delle Scienze, dell'Alleanza luterana mondiale e di prestigiose istituzioni accademiche straniere, che hanno mostrato di condividere, almeno in parte il nuovo paradigma storico e sistematico di ricerca proposto dai finnici: è soprattutto il caso della *Luther-Akademie* di Ratzeburg e della scuola storica di Joseph Lortz, che è proseguita con gli studi di Peter Manns e dei suoi discepoli, nel contesto della sezione per la Storia religiosa dell'Istituto per la storia europea di Mainz, presso cui i giovani ricercatori e dottorandi finnici hanno ripetutamente usufruito di generose Borse di studio.

Si tratta di istituzioni di ricerca che si collocano comunque al margine del mondo accademico ufficiale, dominato dalle Facoltà teologiche evangeliche di maggior prestigio e tradizione: i teologi sistematici, ma anche in minor misura gli storici del dogma, hanno nella quasi totalità dimostrato un atteggiamento di freddezza, se non di aperta ostilità, nei confronti delle proposte interpretative dei finnici. Una parziale eccezione in questo panorama è offerta dai teologi evangelici, che si sono lungamente occupati del dialogo con l'ortodossia orientale e il cattolicesimo, da Georg Kretschmar e Reinhardt Slenczka, spesso presenti ai convegni organizzati ad Helsinki, nonché dagli eredi di precedenti interpretazioni ontologiche della giustificazione in Lutero, quale quella proposta a suo tempo da Peter Brunner ed Edmund Schlink e infine da quel gruppo di teologi che rifiuta programmaticamente il paradigma ermeneutico prevalente nella teologia contemporanea, come è il caso di Wolfhart Pannenberg, di Günther Wenz e della scuola sistematica monachese.

Non siamo di fronte ad un mera rivendicazione di un maggiore scrupolo filologico e di una fedeltà alla lettera del pensiero di Lutero o tantomeno alla sua *vulgata*: gli autori finnici hanno svolto le proprie ricerche animati da una sensibilità ad un tempo sistematica ed ecumenica, che registra obiettive sinergie e convergenze con l'intento di ricollocare il Riformatore all'interno della tradizione cattolica, dai Padri alla Scolastica, perseguito per decenni dalla scuola lortziana di Mainz.

L'apriori filosofico-religioso dei teologi finnici è difficile da individuare e contestualizzare con precisione, ma costituisce comunque la sorgente vera della loro indagine: l'indubbia influenza epistemologia della filosofia analitica, che annovera in Finlandia figure importanti quali Hintikka e Knuuttila, si associa alla proposta di una ontologia realista, che preceda la distinzione kantiana tra fatto e valore. Occorre comunque rilevare che, in ambito finnico a differenza di quanto avviene altrove, non è stata elaborata una proposta sistematica alternativa alla configurazione prevalente della teologia in ambito evangelico, che si può riassumere nell'assunto epistemologico di Eberhard Jüngel sull'inaccessibilità di Dio al di fuori dell'orizzonte della fede: *nihil divinitatis ubi non fides*.

Il primo e decisivo tratto può comunque essere individuato in un radicale rifiuto opposto ad una concezione attualistica della rivelazione, formulata in termini neo-kantiani o dialettici: la grazia giustificante opera una trasformazione «reale-ontica» dell'essere del rigenerato e non può essere ridotta alla

dimensione dell'irruzione nell'attimo. La presenza di Cristo nella fede deve essere compresa in termini analogici alla sua presenza reale nel pane e nel vino. Ne conseguono ad un tempo il recupero di un approccio tradizionale e metafisico al tema della trascendenza divina ed un sostanziale rifiuto, invero mai esplicitato, dell'assioma rahneriano che fa corrispondere biunivocamente la Trinità economica e quella immanente. Il rischio insito nell'ontologia relazionale ebelinghiana, che rifiuta di definire il rapporto tra Dio e l'uomo al di fuori dell'orizzonte della fede giustificante e della circolarità della coppia Dio misericordioso-uomo peccatore, consisterebbe in una negazione di fatto dell'aseità divina.

Si può condividere senz'altro l'istanza presente di evitare un riduzionismo eticizzante della salvezza cristiana nei termini della tradizione liberale e anche ritenere del tutto invalida o superata l'opposizione ontologica o epistemologica tra fatto e valore, tra spirito e natura, tra scienze umane e scienze naturali di origine kantiana. La salvezza cristiana, per Lutero ma anche per la tradizione cattolica, è senz'altro un evento reale che coinvolge l'essere umano nella sua globalità e totalità esistenziale ed esistentiva. Ciò che ci trova perplessi è la tendenza di Mannerman e Saarinen ad assimilare l'ontologia ermeneutico-esistenziale di derivazione heideggeriana, ripresa da Ebeling e dai suoi allievi, al neo-kantismo primonovecentesco e alla tradizione attualistica lotziana.

La trasformazione, operata dalla grazia di Cristo tramite la fede, è reale ed effettiva, a nostro avviso, esattamente nella misura in cui investe l'Esserci dell'uomo, nella sua apertura personale alla Verità e all'Essere: l'alternativa proposta ci appare difficilmente comprensibile e comunque intraducibile sul piano antropologico in termini significativi nell'ambito della odierna visione del mondo. Si tratterebbe di ritornare ad una ontologia essenzialista di matrice aristotelico-neoplatonica, che ripropone uno iato tra la natura intima di Dio e l'economia della sua rivelazione nella storia, svolta con l'ausilio del preciso linguaggio della filosofia analitica: una opzione certo legittima e che può trovare agganci testuali all'interno del giovane Lutero. Consente essa di esprimere il *novum* escatologico recato dall'evento cristologico e di pensare l'esserci di Dio, a partire dal suo rivelarsi storico-salvifico, come hanno faticosamente cercato di fare negli ultimi decenni la parte più viva della teologia sistematica cattolica ed evangelica?

Siamo comunque in presenza di un salutare monito a non espungere semplicisticamente dalla riflessione teologica i problemi reali posti alla teologia cristiana della tradizione metafisica: il Dio di Gesù Cristo, che ci salva, è infatti anche il Dio creatore del cielo e della terra, la fonte del mistero dell'Essere.

Alla luce di queste riflessioni si comprende l'accoglienza positiva che la proposta giunta dalla Finlandia ha incontrato in ambito cattolico ed ortodosso. Essa propone infatti una interpretazione della teologia della grazia del Riformatore e di altri esponenti della tradizione vetero-protestante, che ne sottolinea la continuità e fedeltà alla tradizione della chiesa indivisa,

ai dogmi trinitario e cristologico, senza rinunciare peraltro a sottolineare la centralità della giustificazione per fede nel processo di appropriazione individuale della salvezza. La sua stessa genesi va inserita nel contesto di una nazione e di una chiesa, che si trovano da secoli a stretto contatto con l'Ortodossia russa, con cui si è cercato, dopo i contrasti del passato, di intraprendere un serio dialogo dottrinale, che coinvolgesse i temi centrali della tradizione cristiana, ad iniziare dalla soteriologia e dalla dottrina dei sacramenti.

L'opzione preferenziale per il dialogo con l'Ortodossia e il cattolicesimo, concretizzatasi nel corso degli ultimi decenni è maturata contemporaneamente all'emergere di una generazione di teologi e responsabili ecclesiali, propensi a sottolineare la continuità della tradizione luterana scandinava nei confronti della chiesa antica e a prendere le distanze da alcuni sviluppi recenti dell'ecumenismo all'interno delle chiese evangeliche, ad iniziare dalla comunione di altare e di ambone tra le chiese luterane, riformate e ussite del continente, sancita dalla «Concordia» di Leuenberg (1973), che è stata rigettata dal Sinodo dell'EKLF nel 1977.

Un modello di integrazione ecclesiale, non fondato su un ampio consenso dottrinale sui punti controversi del passato, e soprattutto su una comprensione comune dell'ecclesiologia, dei sacramenti e del ministero ordinato, avrebbe ancora molto in comune con l'unione amministrativa tra luterani e riformati, imposta dai sovrani prussiani dell'Ottocento alle chiese territoriali preesistenti nei loro stati, con l'Unione Vecchio-prussiana (1817): un tale paradigma non si ritroverebbe invece in altre più recenti dichiarazioni di comunione tra chiese come è il caso dell'Accordo di Poorvo-Meissen (1995). La Chiesa finnica vi ha aderito con entusiasmo, a fianco degli altri luterani scandinavi e baltici e della chiesa anglicana perché esso prevede la valorizzazione dell'eredità ecclesiale dei primi secoli, ad iniziare dall'episcopato storico.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> La critica circostanziata rivolta in ambito finnico alle diverse stesure della Concordia di Leuenberg e alla sua genesi storica si ritrova compendiata in T. MANNERMAA, *Von Presseun nach Leuenberg. Hintergrund und Entwicklung der theologischen Methode in der Leuenberger Konkordie*, Hamburg 1981. In ambito ecumenico, è possibile individuare un filo rosso che lega gli atteggiamenti assunti dalla ELKF (Chiesa evangelico-luterana finnica) nei confronti dei diversi sviluppi del dialogo dottrinale internazionale, a livello bilaterale e multilaterale, dalla metà degli anni Settanta in avanti. Si è deciso di sostenere quelle iniziative che assicuravano un progresso in direzione del recupero di importanti elementi dottrinali della chiesa indivisa, come l'episcopato storico, che si è conservato in Finlandia nei secoli successivi all'introduzione nel Cinquecento della Riforma da parte dei sovrani svedesi e che verrà esteso a tutta la Scandinavia. L'appoggio al Documento di Fede e Costituzione su *Battesimo, Eucaristia e Ministero* (BEM) del 1982 va interpretato in questo senso, come del resto la già citata adesione alle Dichiarazioni ecclesiali comuni di Poorvo-Meissen, che prevedono la piena comunione ecclesiale tra le chiese luterane scandinavo-baltiche e gli anglicani inglesi e irlandesi. Ricordiamo inoltre l'attivo coinvolgimento, dei vertici ecclesiali e della stessa base, nella riuscita del processo di ricezione della GE cattolico-luterana sulla giustificazione per fede degli anni 1997-1999: la GE è stata approvata dal Sinodo (organo decisionale supremo) nella primavera 1998 con 88 voti contro 17. Negli anni 2000 e 2001, in ben due distinte occasioni, delegazioni dell'ELKF sono state ricevute in udienza da Giovanni Paolo II. In questo contesto si situa anche, in negativo, il reiterato rifiuto ad aderire alla *Comunione di Leuenberg* ed un certo distacco nei confronti di una concezione meramente etico-politico-ambientale dell'ecumenismo, che resterebbe priva di un solido fondamento dottrinale e spirituale: una tale opzione si spiega anche alla luce dell'opzione verso un dialogo più stretto con l'ortodossia russa che prosegue ininterrottamente dal 1970.

A fianco del giovane Mannermaa segnaliamo in questa stagione, la presenza dell'attuale (dal 1991) vescovo luterano di Helsinki Eero Huovinen, autore a sua volta di una tesi dottorale dedicata alla teologia del battesimo in Lutero, e di un gruppo di maturi professori ordinari, noti in campo internazionale, come il sistematico Miika Ruokanen, che si è assiduamente dedicato al dialogo ecumenico ed interreligioso, il filosofo antichista e medievista Simo Knuutila e la storica del dogma Eeva Martikainen.<sup>22</sup>

L'impegno assiduo, da parte finnica, nelle attività dell'Alleanza luterana mondiale (LWB) e nel dialogo con l'anglicanesimo e il cattolicesimo va riportato all'esigenza di creare un fronte compatto, che si opponga alla deriva dottrinale e liturgica, e alla secolarizzazione in atto in numerose chiese evangeliche del continente europeo. Questo progetto non può essere più di tanto condiviso dal luteranesimo tedesco, legato da una profonda comunione ecclesiale con i riformati nel seno dell'EKD e della Comunione di Leuenberg.

Questo interesse ecumenico contribuisce almeno in parte a spiegare, se non i risultati, le direttrici principali, non tutte nuove ed originali, che sono state imboccate e percorse dalla luterologia finnica negli ultimi due decenni. Tra esse segnaliamo: i presupposti teologico-fondamentali del vecchio e nuovo paradigma interpretativo dell'opera di Lutero, i rapporti con la *Lutherrenaissance*, i suoi riferimenti filosofici e con l'ontologia relazionale di Gerhard Ebeling, la dottrina della divinizzazione in rapporto alla tradizione

<sup>22</sup> Nel gruppo dei «giovani teologi», cresciuto alla scuola di Mannermaa, ma che ha subito l'influenza di altri maestri tra cui citiamo il filosofo Simo Knuutila e il teologo Juhani Forsberg, la cui dissertazione su Abramo come modello di fede del 1984 fu frutto del primo progetto su Lutero, possono essere individuate due distinte generazioni. Il gruppo originario comprendeva, oltre a Saarinen, personalità come Miika Ruokanen ed Eeva Martikainen, che hanno iniziato ad occuparsi di aspetti importanti della *Lutherforschung* già a metà degli anni Ottanta con un interesse spiccatamente sistematico. Ruokanen, oggi ordinario di teologia sistematica, ha inizialmente pubblicato studi importanti a carattere storico-teologico sulla dottrina dell'ispirazione biblica da Lutero al protestantesimo liberale e all'ermeneutica ed è stato colui che più di ogni altro si è impegnato in un confronto critico diretto con la dottrina della grazia e l'ontologia relazionale di Gerhard Ebeling, criticando l'impostazione attualistica seguita dal teologo zurighese in campo sistematico. Negli ultimi anni il suo interesse si è andato rivolgendo ai temi dell'ecumenismo e del dialogo interreligioso (ha insegnato a lungo in Cina alla fine degli anni Novanta come *visiting professor*): egli ha dimostrato particolare interesse per l'evoluzione della posizione magisteriale cattolica sul tema dalla *Nostra Aetate* del Vaticano II, sino ad oggi. Nel 1984 curò la pubblicazione del volume *Luther in Finland*, che costituì la prima manifestazione del nuovo paradigma luterologico. La Martikainen si è invece occupata intensamente della concezione epistemologica di Lutero e in particolare del concetto di dottrina e di dogma, maturato alla luce della «teologia della parola» del Riformatore. Intorno a questa generazione, che ha ormai raggiunto la maturità nel campo della ricerca ed appare più autonoma dal maestro, dopo aver conseguito il dottorato nella seconda metà degli anni Ottanta, è venuto crescendo un gruppo di giovani dottorandi e studiosi, che ha approfondito sistematicamente le singole intuizioni di Mannermaa. Citiamo qui solo i nomi e le direttrici di ricerca più significative su cui torneremo in seguito: Simo Peura si è occupato della divinizzazione in Lutero; Antti Raunio è autore di uno studio sulla *theologia amoris* del Riformatore e sulla «regola aurea»; Sammeli Juntunen ha studiato i rapporti tra Lutero e la tradizione meontologica; Kari Kopperi si è invece occupato della teologia della croce a partire dalle Tesi e dai protocolli della Disputa di Heidelberg del 1518, portando a compimento una tesi dottorale ancora non accessibile in tedesco o in inglese. Tra i lavori ancora in *feri* segnaliamo: lo studio di Pekka Kärkkäinen, che sta approfondendo la pneumatologia del Riformatore, quello di Tuja Mannström sulla dottrina trinitaria e infine l'annunciato lavoro di Jari Jolkkonen sul concetto di sostanza nella teologia di Lutero.

antica ed orientale, la Trinità e il ruolo dello Spirito nell'economia salvifica cristiana, l'ontologia di Lutero, la presenza reale di Cristo nell'atto di fede e nei sacramenti, il rapporto tra la fede e l'amore nell'esistenza del giustificato, l'opposizione epistemologica tra teologia della croce e teologia della gloria a partire dalla Disputa di Heidelberg (1518).

Negli anni più recenti l'attenzione esclusiva nei confronti di Lutero sta cedendo il passo in Finlandia, al recupero e alla valorizzazione della tradizione più tarda della vetero-ortodossia luterana post-concordistica, in cui, al di là della forma scolastica melantoniana, si affermò una concezione più articolata della soteriologia, con una maggiore attenzione rivolta alla dimensione trasformativa e mistico-cristocentrica della salvezza, senza che venisse posta in discussione l'esclusiva azione della grazia nella giustificazione in senso proprio. Si deve rilevare che l'intenzione dichiarata di favorire il dialogo con l'Ortodossia non ha condotto i teologi finnici ad approfonditi studi comparativi sulla divinizzazione nella teologia luterana e ortodossa, come configuratasi nei secoli successivi all'affermarsi della dottrina palamita delle energie increate.<sup>23</sup>

#### 4. *Mannermaa e Saarinen: divinizzazione, ontologia realista e critica all'attualismo lortziano*

Le origini del nuovo paradigma finnico vanno ricercate in una stimolante ed inedita lettura dell'opera di Lutero, risalente a una serie di saggi di Mannermaa risalenti agli anni Settanta, originariamente nati come *papers* del dialogo ecumenico e confluiti in seguito in un fortunato volume tradotto in tedesco alla fine degli anni Ottanta e nella critica dei presupposti neo-kantiani e attualisti della *Lutherforschung* novecentesca, condotta da Saarinen nella sua tesi dottorale, discussa nel 1988, ma già anticipata nelle tesi essenziali da precedenti contributi apparsi in pubblicazioni collettanee.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Un'eccezione significativa è costituita dallo studio di Hannu T. Kamppuri, che risale al 1986 sulla teologia neo-palamita del teologo russo-americano John Meyendorff, attivo presso il Seminario teologico San Vladimiro a New York. Si veda: H.T. KAMPPURI, *Metheksis. Partisipaation teema John Meyendorffin neopalamississa* (Metessi. Il tema della partecipazione nel palamismo di John Meyendorff), Helsinki 1988. Una sintesi dell'interpretazione che l'autore propone del pensiero di Palamas, e della tradizione palamita, è accessibile in H.T. KAMPPURI, *Theosis in der Theologie des Gregorios Palamas*, in *Luther und Theosis*, Helsinki - Erlangen 1990, pp. 49-60. Kamppuri, a cui si deve anche un contributo sulla ricezione della dottrina della *theosis* nella storia della teologia luterana, svolse in quegli anni un ruolo importante nel contesto del dialogo dottrinale con Mosca, delle cui sessioni è divenuto l'editore ufficiale. Si veda H.T. KAMPPURI, *Dialogue between Neighbours. The Theological Conversations between the Evangelical Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church*, Helsinki 1986.

<sup>24</sup> Si veda T. MANNERMAA, *Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung zum ökumenischen Dialog*, Hannover 1989. La prefazione al volume è di Ulrich Asendorf, insigne studioso tedesco della teologia luterana della giustificazione a partire dalle prediche giovanili sino al tardo *Commento alla Genesi*: un autore che ha condiviso il nuovo paradigma «ontologico» finnico e ha più volte partecipato ai convegni di Helsinki. Il teologo finnico precisa, nella premessa all'edizione tedesca, l'origine e la finalità dei diversi contributi proposti in traduzione. Mentre il primo saggio (pp. 11-95)

Mannermaa associa all'insegna di una mistica cristocentrica della fede (*in ipsa fide Christus adest*), i concetti teologici di «divinizzazione» e «giustificazione per fede». Viene così posta tra parentesi, a partire da una sensibilità soteriologica affinata nel dialogo pluri-decennale con l'ortodossia russa e con la tradizione palamita – di cui il luteranesimo finnico si è reso protagonista anche per ovvi motivi di vicinanza geografica e familiarità storica – la tradizionale perplessità nei confronti della «divinizzazione», risalente alla teologia dell'Incarnazione dello stesso Lutero, che induceva a considerare il rapimento estatico e conseguentemente la *theosis* come una categoria sospettata di elevare l'uomo e la chiesa ad una condizione divino-umana, attraverso una trasformazione ontologica del giustificato.

L'uomo diviene «come Dio», in virtù dell'azione della grazia increata, di cui Dio ci fa dono, e non a seguito di una auto-elevazione della sua natura, che miri al raggiungimento di una fusione mistica con una divinità disincarnata: quando, in ambito cristiano, si fa riferimento alla divinizzazione o alla «partecipazione alla natura divina» (2Pt 1,4), occorre pertanto evitare un fraintendimento della parola nei termini di una mistica fusionale di intonazione non-dualistica. L'abisso tra Dio e l'uomo viene colmato unicamente in Cristo ed ad opera della grazia: una consapevolezza che accomuna tutte le tradizioni cristiane.

Il contributo dei maestri della *finnische Lutherforschung* consiste precisamente in un approfondimento delle modalità dell'azione e dell'efficacia di Dio nell'uomo per il tramite di Cristo, teso ad evidenziare come in Lutero la giustificazione per fede assuma la forza di una trasformazione «ontologica» del rigenerato (*Gerechtmachung*) e non di una semplice imputazione di giustizia (*Gerechtersprechung*). L'unità tra la giustizia imputativa e quella trasformativa, tra grazia (*Gunst*) e dono (*Gabe*) costituisce una verità non così scontata nella Riforma delle origini, alla luce dell'insegnamento di Melantone e degli anatemi della tardiva *Solida Declaratio*. L'azione esercitata da Cristo sull'uomo – secondo la scuola finnica – non rivestirebbe in Lutero un carattere esclusivamente etico od esemplare (una *Wirkung* ovvero una efficacia divina sulla volontà umana, nel senso di Albrecht Ritschl) e neppure esistenziale e relazionale, come avverrebbe nel seno della *Lutherrenaissance* da Karl Holl a Gerhard Ebeling, laddove ad essere chiamata in gioco dall'azione salvifica divina sono la «coscienza» (*Gewissheit* o *Gewissen*) o

---

sulla presenza reale di Cristo nella fede risale al tentativo, intrapreso in occasione dei colloqui di Kiev del 1977, di dimostrare a partire dai testi di Lutero che la dottrina della divinizzazione costituisce un dato condiviso da luterani e ortodossi, e fu pubblicato autonomamente in finnico nel 1978, il secondo (pp. 95-107) venne preparato in forma di relazione, in occasione dell'incontro di Turku, per dimostrare come il Riformatore non contrapponga la fede giustificante e l'amore del prossimo, che ne costituisce la necessaria conseguenza. Il terzo contributo (pp. 107-183) si sforza di dimostrare che dalla dottrina della divinizzazione non consegue un'abdicazione alla teologia luterana della croce in favore di una teologia della gloria, come si è sostenuto a partire dalla celebre contrapposizione istituita dallo storico Anders Nygren tra l'amore erotico e l'amore agapico, quello genuinamente cristiano. Il saggio conclusivo sulla valenza ecumenica della *Lutherforschung* riprende in forma sintetica la critica al dominante paradigma neo-kantiano, svolta in forma analitica da Risto Saarinen nella sua dissertazione dottorale, pubblicata nel 1988 e mostra la saldatura tra la *pars construens* e la *pars destruens* della ricerca finnica.

la «persona» del singolo, nella sua globalità e nelle interrelazioni con il mondo ed il prossimo che la costituiscono. Ha senso invece sottolineare l'inabitazione di Cristo (e dello Spirito in un'ottica trinitaria) nel giustificato quale sintesi di giustificazione e santificazione.

L'accusa rivolta da Saarinen ai luterologi dell'ultimo secolo è quella di aver indebitamente attribuito al Riformatore una sensibilità filosofica di tipo soggettivistico, che presuppone la distinzione post-kantiana tra fatto e valore, tra eticità e dottrina della conoscenza<sup>25</sup>. La mediazione salvifica di Cristo, secondo i finnici, non sarebbe riconducibile unicamente alla esemplarità della sua umanità concreta ed insuperabile, quanto alla sua persona divino-umana: ciò senza arrivare alla riproposizione dell'opzione radicale di Andreas Osiander, rigettata dalla *Formula Concordiae*, che restringeva la mediazione alla natura divina del Cristo.<sup>26</sup> In altri termini, ci troviamo in presenza di una

<sup>25</sup> Si tratta di analisi svolte da Risto Saarinen nel volume *Gottes Wirken auf uns. Die transzendente Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung*, Mainz 1993. La pubblicazione è avvenuta nella collana dell'Institut für europäische Geschichte, presso cui Saarinen aveva usufruito di uno stipendio nel 1984, a distanza di alcuni anni dal completamento della stesura dell'opera. Nel corso della nostra ricerca abbiamo avuto inizialmente accesso all'edizione originaria della dissertazione pubblicata ad Helsinki nel 1988 e da essa citeremo. Abbiamo comunque potuto confrontare con accuratezza le due successive versioni senza riscontrare modifiche o integrazioni di un qualche rilievo contenutistico. L'opera di Saarinen si colloca programmaticamente all'intersezione tra filosofia e teologia ed ha per oggetto tre correnti di pensiero distinte, ma storicamente intrecciate nell'ambito della riflessione filosofico-teologica del Novecento: «i presupposti filosofici nell'interpretazione di Lutero di Albrecht Ritschl e Wilhelm Herrmann ... il problema della presenza di Cristo nella *Lutherrenaissance* tedesca ... l'unione con Cristo nell'interpretazione di Lutero di Karl Barth ed Ernst Wolf» (p. IV). La luterologia novecentesca è stata certo influenzata da una sensibilità neo-kantiana, diffusa nel *Kulturprotestantismus*, che distingueva la sfera della «natura» da quella dello «spirito», del quale partecipano anche la religione e l'eticità, e che situava l'evento dell'appropriazione individuale della salvezza (la giustificazione) nell'ambito della coscienza. Tale è l'opzione di Karl Holl e di Wilhelm von Herrmann, che influenzerà Bultmann ed indirettamente Ebeling, ma a cui non resterà estraneo lo stesso Barth. L'influenza dell'attualismo di Rudolf Lotze è stata ancor più determinante, perché ha condotto la luterologia evangelica a concepire l'impossibilità di pensare l'Essere di Dio al di là della sua efficacia sul mondo e sull'uomo, e comunque al di fuori della relazione di fede o di incredulità di quest'ultimo *coram Deo*. Ciò avrebbe per conseguenza, come comprese Dietrich Bonhoeffer nel 1931, il rifiuto della categoria di essere e il ricorso a quella di atto per spiegare l'efficacia della Parola, che presentifica l'evento cristologico *in nobis*.

<sup>26</sup> Andreas Osiander (1498-1552), predicatore a Norimberga e in seguito docente in Prussia orientale, aveva sostenuto, già negli ultimi anni della vita di Lutero e poi in forma particolarmente eclatante in occasione della Disputa di Königsberg (1550/1551) la tesi della presenza nel giustificato dell'attributo divino della *iustitia essentialis*, suscitando la dura opposizione dei discepoli di Melantone. Confronta il testo in G. MÜLLER - G. SEEBASS, *Andreas Osiander Gesamtausgabe-Band 9. Schriften und Briefe 1549 bis August 1551*, Gütersloh 1994, pp. 422-447. La discussione delle 81 tesi si svolse il 24 ottobre 1550 e il testo della Disputa venne pubblicato nel settembre dell'anno successivo. I temi cari ad Osiander sono la riconciliazione tra Dio e l'uomo nella forma della *Unio cum Cristo* (Tesi 31), a cui fanno spesso riferimento i testi neo-testamentari con la metafora sponsale, e la inabitazione di Cristo nel rigenerato (2 Cor 5,21) che non può essere in alcun modo scissa dalla giustificazione. La giustificazione per fede equivale qui ad un rinnovamento effettivo del cristiano, ovvero ad uno *iustum facere* nella forma di una vivificazione del battezzato: la giustificazione e la santificazione non andrebbero collocate in successione, bensì fatte convergere in unità. La fede è definita in termini soprannaturali, come un moto spirituale che dà accesso a Gesù Cristo in quanto Figlio unigenito di Dio. Tale posizione, che restringe inoltre la funzione di mediazione salvifica esclusivamente alla natura divina del Cristo (Tesi 28), anziché alla ipostasi divino-umana del Figlio, come invece sostenuto da Melantone e da Calvino, viene ritenuta da molti come antesignana dell'interpretazione ontico-reale della giustificazione per fede proposta in ambito finnico da Mannerman e dai suoi discepoli. Fu condannata da Calvino nella *Institutio religionis christianae* e nella luterana *Formula Concordiae*. Alla luce di questi dati l'accostamento polemico tra

rivalutazione dell'analogia, nei confronti della dialettica nella comprensione del pensiero di Lutero (duplice natura di Cristo-divinizzazione del cristiano) e dell'opzione in favore di una ontologia detta realista, per distinguerla dalla «ontologia relazionale» cara a Gerhard Ebeling.

La teologia liberale, da Albrecht Ritschl in poi, gli autori della *Lutherrenaissance* (Holl, Hirsch, Reinhold ed Erik Seeberg) ma anche i luterologi di tradizione barthiana (in parte lo stesso Karl Barth ed Ernst Wolf), non si sarebbero adeguatamente soffermati sulla dimensione mistico-cristocentrica della salvezza, che caratterizza alcuni testi del Riformatore, valorizzati da Mannermaa e da Simo Peura. Si va dal già citato *Sermone sulla Natività* del Natale del 1514 al tardo *Commento a Galati* del 1535: in tutto, il termine «divinizzazione» e i suoi sinonimi ricorrono nella *Weimarer Ausgabe* una trentina di volte. In virtù dell'agape divina e della risposta di fede (*sola fide*) Cristo inhabita nel credente, assume su di sé il peccato radicale dell'uomo e lo rende partecipe dei suoi doni e della sua figliolanza divina («il gioioso scambio»).

Lutero, secondo Saarinen e Mannermaa, sarebbe stato riletto dapprima con le lenti speculative della critica kantiana alla metafisica, nella rilettura post-hegeliana e post-positivistica offerta di quest'ultima da Herrmann Lotze, in termini attualistici ed ontologico-relazionali. Al «noumeno», ovvero a Dio, della cui esistenza in sé nulla si può dire, si può accedere unicamente in virtù della sua *Wirkung* (efficacia) sul soggetto nell'ambito causale e spazio-temporale del mondo fenomenico: ad una ontologia realista della sostanza, di matrice aristotelica, doveva sostituirsi una ontologia relazionale.<sup>27</sup>

Successivamente, sotto la diretta influenza di Hermann Cohen e dal kantismo di Marburg, la *Lutherrenaissance* istituì uno stretto rapporto tra l'eticità e religione dell'interiorità, interpretando conseguentemente in chiave pratica e «coscienziale» la dottrina della giustificazione per fede (Wilhelm von Herrmann e Rudolf Herrmann). L'appropriazione individuale della salvezza, che consiste nel dispiegarsi dell'azione salvifica di Dio per il tramite del Vangelo, determina una trasformazione dell'uomo, che riguarda la sfera pratica della «coscienza» e non l'essenza umana concepita come una realtà statica e metafisica.

---

l'interpretazione finnica della dottrina della giustificazione in Lutero e quella osianderica appare solo in parte legittimo: lo stesso Mannermaa ha più volte ribadito il suo rifiuto della dottrina monofisita della mediazione di Cristo sostenuta dall'eretico cinquecentesco.

<sup>27</sup> Rudolph Hermann Lotze (1817-1881) criticò nel primo libro della sua *Metafisica* (1879) la teoria herbartiana dell'essere come posizione. Le relazioni tra le cose sono impossibili, perché la realtà stessa dell'essere è esaurita dalla realtà (*Wirkung*) delle sue relazioni. Non è possibile cogliere per astrazione ciò che è reale prescindendo dal plesso delle relazioni che lo costituiscono. Siamo di fronte ad una posizione anti-realista e anti-sostanzialista: l'essenza profonda del reale sfugge alla ragione umana che si limita a indagare il plesso di relazioni in cui è dinamicamente inserita.

## 5. *La nuova generazione*

Le intuizioni di Mannermaa e Saarinen sono state approfondite e arricchite dai loro allievi in direzioni diverse nel tentativo evidente di ripensare e spesso decostruire, in modo più o meno persuasivo, i tratti essenziali del Lutero della *Lutherrenaissance*, alla luce della affermazione della centralità del tema della *Unio cum Cristo* in tutte le fasi della produzione luterana.

Simo Peura, uno tra i più anziani dottorandi di Mannermaa, si è sforzato di ricondurre ad unità la prospettiva filosofica di Risto Saarinen con quella teologica del suo maestro, cercando di verificare, attraverso una esauriente indagine sul concetto di «divinizzazione» (*theosis* o *theopoiesis*) in Lutero, come i presupposti filosofici lotziani e neo-kantiani, fondati sulla distinzione tra fatto e valore e sulla critica rivolta dal filosofo tedesco ad un'ontologia realista e sostanzialista, abbiano agito nell'ambito della ricerca contemporanea da Albrecht Ritschl a Ulrich Asendorf.<sup>28</sup> L'analisi di Seura ha il merito di aver individuato nella dottrina dell'incarnazione di Atanasio d'Alessandria la fonte remota dell'insegnamento luterano: l'incarnazione di Dio e la divinizzazione dell'uomo costituiscono i due inscindibili aspetti del mistero dell'economia salvifica divina. Nella prospettiva cristiana la partecipazione alla natura divina e alla gloria del risorto non hanno nulla a che vedere con una mistica dell'unione indistinta tra l'uomo e Dio di matrice panteistica o monofisita.

Seura ha inoltre più volte evidenziato la necessità di distinguere la riedizione di una metafisica della sostanza di matrice aristotelica, dal recupero dei temi ontologici dell'opera di Lutero. Schierarsi a favore dell'ontologia non implicherebbe affatto un riferimento positivo o negativo alla ben nota distinzione heideggeriana tra ontico ed ontologico. La sua interpretazione della storia della ricerca luterologica è estremamente differenziata ed equanime nel riconoscere e nel valutare positivamente quanto l'approccio finnico non emerga dal nulla, ma tragga alimento da una serie di aporie della ricerca precedente, che non può essere appiattita su una interpretazione eticizzante della giustificazione per fede di matrice ritschliana e sulla critica all'ellenizzazione del cristianesimo di von Harnack, che conduce alla negazione della presenza reale di Cristo nel sacramento e nell'atto di fede del rigenerato. L'uso del termine *Gewissen* (coscienza) da parte di autori significativi quali Karl Holl ed Erich Vogelsang, nel descrivere il coinvolgimento dell'uomo nell'opera divina di salvezza, evidenzia la necessità di vedere coinvolta la persona umana nella sua interezza nell'atto di fede, che acquisisce una valenza anzitutto soprannaturale e non psicologico-fenomenologica.

---

<sup>28</sup> Simo Peura ha conseguito il dottorato nell'autunno del 1990, sotto la duplice supervisione di Mannermaa e di Peter Manns e lavora oggi presso il Centro studi dell'ELKF. La versione rielaborata della dissertazione, anticipata peraltro da una serie di contributi di sintesi, è apparsa nel 1994. Si veda: S. PEURA, *Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519*, Mainz 1994. Peura ha analizzato i testi giovanili di Lutero, già citati da Mannermaa (la Predica di Natale del 1514), ma si è rivolto anche alla teologia dell'Incarnazione presente nei *Dictata*, nel *Römerbrief* e negli scritti successivi sino al 1519, all'insegna della centralità della *theologia crucis*.

Vogelsang, in particolare, ha colto le affinità che legherebbero Lutero alla tradizione mistica: l'inabitazione di Cristo nel rigenerato è un evento reale, anche se occulto, dell'esserci e non può essere dilazionata in una prospettiva escatologica. Il rifiuto di un linguaggio naturalistico e sostanzialistico, di cui è impossibile negare la presenza in Lutero, da parte della quasi totalità dei luterologi evangelici del Novecento, a differenza dei cattolici Iserloh e Manns, si spiega con l'intento di evidenziare la rivoluzione personalistica e relazionale dell'ontologia, che caratterizzerebbe la teologia evangelica nei confronti del cattolicesimo. Se il mistero divino si manifesta in una forma reale, consistente e durevole nel tempo, si aprirebbe infatti la via alla riproposizione del sacramentalismo e dell'ecclesiocentrismo istituzionale della chiesa romana, ma anche al misticismo e allo spiritualismo degli Entusiasti e dei Pietisti di ogni tempo. Gli esponenti più significativi della teologia dialettica, Karl Barth ed Emil Brunner, sarebbero stati pertanto in prima fila, ben più dei luterani neo-ortodossi, nel difendere una concezione attualista della teologia della Parola e nel rifiutare come inaccettabile, in ambito cristiano, l'impiego del concetto di divinizzazione per descrivere la salvezza.

Non sono mancate, in anni recenti, voci isolate di dissenso nei confronti di una tale impostazione da parte di teologi autorevoli quali i già citati Georg Kretschmar e Ulrich Asendorf: la stessa interpretazione personalista di Lutero da parte di Wifried Joest è rivolta a conciliare una concezione esternale della giustificazione (l'esserci del rigenerato è fondato dall'evento esteriore della Parola, *extra nos*), con l'affermazione paradossale che tale evento divinizza la persona umana nella misura in cui riduce l'uomo vecchio ad un nulla al cospetto di Dio. I maestri della scuola di Helsinki, da Mannermaa a Forsberg, secondo Seura non hanno fatto nulla più che valorizzare in una sintesi storico-dogmatica e sistematica originale elementi singolarmente già emersi altrove.

Il volume di Sammeli Juntunen costituisce una ripresa in forma originale del confronto con l'ontologia luterana nei testi degli anni giovanili dal 1510 al 1523, alla luce di un quindicennio di studi.<sup>29</sup> Nel solco delle analisi di Mannermaa, l'autore si è impegnato in una indagine storico-sistematica sul

<sup>29</sup> Si veda S. JUNTUNEN, *Der Begriff des Nichts bei Luther in den Jahren von 1510 bis 1523*, Helsinki 1996. Juntunen, attualmente assistente di teologia sistematica ad Helsinki, è un allievo diretto di Mannermaa: il lavoro costituisce la rielaborazione in vista della pubblicazione della sua tesi di dottorato, terminata e discussa nel 1993 dopo un soggiorno a Mainz. Dopo una ricca introduzione sistematica (cap. 1), che propone uno stimolante confronto con la letteratura più recente sull'ontologia e meontologia luterana, il capitolo secondo dedica una serie di paragrafi al tema del nulla a partire da Parmenide, passando per Plotino, per giungere sino alla mistica eckhartiana e al tramonto della Scolastica. L'autore non ha inteso scrivere una storia esaustiva della meontologia occidentale, ma evidenziare i tratti più salienti del contesto speculativo in cui maturò la riflessione del monaco di Wittenberg, al cui pensiero sono dedicati i tre successivi capitoli rispettivamente dedicati agli anni 1510-1515 (*Dictata*), 1515-1518 (*Römerbrief e Disputa di Heidelberg*) e 1519-1523 (*Operationes in Psalmos e Commento al Magnificat*). Seguono una sintesi riassuntiva dei risultati storiografici raggiunti e un'appendice dedicata al confronto con la fondazione eccentrico-relazionale (*extra nos*) del concetto di persona in W. JOEST, *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen 1967.

concetto di «nulla» e sui termini connessi, quali *non esse e annihilatio*, nell'ambito della dottrina del Riformatore, proponendo un confronto con la tradizione dell'ontologia filosofica occidentale da Parmenide alla tarda Scolastica. Ad emergere in primo piano è il tema tradizionale della creazione dal nulla, una categoria che il Riformatore ha applicato anche in riferimento alla «nuova creazione» in Cristo del rigenerato. L'uomo peccatore è nulla al cospetto di Dio, il suo *esse gratiae* gli deriva dall'inabitazione di Cristo nel contesto della fede giustificante e del battesimo. Tra la vita dell'uomo vecchio, dominato dalla Legge e dal peccato, e quella dell'uomo nuovo in Cristo esiste una discontinuità radicale, che non può non essere descritta nei termini di una vera trasformazione ontologica, di una *mutatio*, con una contestuale *reductio ad nihilum* dell'esistenza passata: non si tratterebbe pertanto unicamente dell'instaurazione di una nuova relazione con Dio descritta in termini eticizzanti o esistenziali, come ha ritenuto la *Lutherforschung* da Holl a Joest.

Ciò nonostante, il nulla ontologico dell'uomo vecchio non può essere assolutizzato poiché l'uomo ha un suo *esse naturae* che gli deriva dalla prima creazione: come ha sottolineato Gerhard Ebeling, nella fase più tarda della sua indagine su Lutero riferita alla *Disputatio de homine*, la definizione teologica dell'uomo (*hominem iustificari fide*) non vuole sostituire o negare valore in senso assoluto a quella filosofica di derivazione aristotelica (l'uomo come animale razionale e politico). Il merito di questo lavoro va individuato nell'analisi di testi più tardivi rispetto a quelli citati da Mannermaa e risalenti agli anni 1519-1523, nonché in un confronto più equilibrato con la fondazione in termini relazionali del concetto di persona, proposta dallo stesso Gerhard Ebeling, da Wilfried Joest e da Rudolf Malter: i riferimenti privilegiati dell'autore restano quelli ai maestri e condiscipoli della scuola di Helsinki da Juhani Forsberg a Simo Peura.

In attesa di ulteriori significativi sviluppi, un nuovo contributo è stato offerto dal giovane ricercatore Antii Raunio, che ha cercato di esplorare le implicazioni etico-sociali della nuova interpretazione ontologica del pensiero di Lutero offerta dai suoi maestri Mannermaa e Saarinen.<sup>30</sup> L'interesse per i temi della Legge e dell'amore nel pensiero luterano non costituiscono certo una novità in ambito scandinavo, dove è storicamente presente una maggiore sensibilità ecclesiale per le implicazioni etiche radicali del messaggio evangelico rispetto al contesto tedesco: a suo tempo, se ne occuparono Anders Nygren e in tempi più recenti il luterologo finnico Lari Haikola.

---

<sup>30</sup> Antii Raunio ha discusso e pubblicato la sua dissertazione nel corso del 1993 e lavora attualmente in qualità di assistente di teologia sistematica presso il Dipartimento omonimo dell'Università di Helsinki, dove tiene per affidamento (a.a. 2001-2002) il corso di Ecumenismo. La sua analisi, dopo un'ampia introduzione dedicata alla storia delle interpretazioni del problema, copre, in cinque capitoli, un lasso temporale dell'opera di Lutero che va dal 1510 al 1527: un periodo esteso, che ha al suo centro la *Römerbriefvorlesung*, in cui non emergerebbero tuttavia significative discontinuità analitiche e sistematiche sul piano della *theologia amoris*. Abbiamo consultato l'opera nell'edizione tedesca: Si veda A. RAUNIO, *Summe des christlichen Lebens. Die «Goldene Regel» als Gesetz der Liebe in der Theologie Martin Luthers von 1510 bis 1527*, Helsinki 1993.

Raunio concorda con la penetrante critica di Nygren all'agostiniano *ordo amoris*, ovvero all'intrusione nel contesto cristiano di una concezione ascensionale dell'amore erotico di derivazione platonica: l'amore è per i cristiani l'infinita misericordia di Dio padre che dona la vita del proprio figlio, l'Uomo-Dio, per la salvezza dell'umanità peccatrice. All'amore gratuito di Dio il cristiano è chiamato a corrispondere con la fede, con il dono a Dio di tutto se stesso nella fede e nell'amore: conseguenza necessaria della fede è anche l'amore oblativo tra gli uomini, l'amore incondizionato per il prossimo.

L'autore finnico tuttavia sottolinea maggiormente rispetto alla tradizione della *Lutherforschung* la dimensione teocentrica e ontologica dell'amore e della giustizia divina, a partire dall'Incarnazione e dal «gioioso scambio» degli attributi tra il Cristo presente in noi e l'umanità del rigenerato: quest'ultimo, giustificato ontologicamente e sottratto al potere del peccato, vive una nuova esistenza, scandita nei confronti di Dio e del prossimo dalla legge dell'amore.

La posizione di Raunio consiste nell'identificare la Legge naturale di Paolo, inscritta nel cuore di ogni uomo, e quindi a tutti nota, anche ai Gentili, con la legge evangelica dell'amore reciproco. L'imperativo evangelico dell'amore vicendevole costituisce la traduzione in termini positivi della «regola aurea»: «non fare al prossimo ciò che non vorresti fosse fatto a te».

In questa prospettiva viene superata la tesi prevalente in campo luterologico, secondo cui il Riformatore avrebbe distinto, pur senza separarle, un'etica spirituale dell'amore, valida nella sua assoluta perfezione per i veri cristiani, che vivono «al cospetto di Dio», sconosciuta all'umanità al di fuori dell'orizzonte dell'Evangelo, dall'osservanza della Legge civile e naturale, concepita nella forma dell'osservanza dei doveri familiari e socio-politici, che è richiesta ad ogni uomo. In questa sfera, la tradizione luterana ha affermato la possibilità di una limitata tolleranza nei confronti della spada per evitare il dilagare del male nel mondo.

Ciò che Raunio rifiuta è l'identificazione della Legge interiore con un'etica di tipo secolare: una opzione condivisa dalla tradizione luterologica di derivazione neo-kantiana del Novecento, che distingue e tende a separare, sul piano ontologico, la sfera della «natura» da quella più elevata dello «spirito», ovvero il piano dell'esserci reale dell'*homo simul iustus et peccator* da quello del dover essere. Lutero avrebbe nella sua epoca rigettato l'analoga, anche se non equivalente, distinzione tra natura e soprannatura di derivazione tomista.

La sola Legge a cui il cristiano deve obbedienza è pertanto quella dell'amore, che si trova sintetizzata nella regola aurea e nel Sermone della Montagna di Gesù Cristo: la necessità di osservare le due distinte tavole mosaiche dei comandamenti, in rapporto a Dio e al prossimo, riaffermata da Lutero, non riveste altro significato.

## 6. *Il dibattito intorno al paradigma finnico*

Il paradigma finnico ha spesso incontrato un rifiuto pregiudiziale e sollevato accese controversie all'interno di vasti settori della comunità scientifica internazionale, in campo storico e sistematico: ciò non impedirà agli allievi di Mannermaa di giocare nuovamente un ruolo da protagonisti sul proscenio del Decimo Congresso luterologico internazionale, che si svolgerà a Copenaghen nell'agosto 2002.<sup>31</sup>

Le resistenze incontrate possono essere in parte imputate alla grande compattezza interna dimostrata dai teologi di Helsinki e alla *vis polemica*, non immune da un certo dogmatismo, con cui le intuizioni iniziali di Mannermaa e Saarinen, sono state riprese e sviluppate dai loro giovani e zelanti seguaci.

L'accoglienza riservata alle nuove tesi è stata particolarmente calorosa in ambito cattolico, non solo tra gli storici del dogma, ma anche tra coloro che da decenni si occupano del dialogo con i luterani in campo ecumenico, dai teologi cresciuti alla scuola della Università Gregoriana, ai luterologi cattolici tedeschi e ai loro colleghi dell'area latina (Italia e Spagna) sino alla piccola chiesa cattolica finnica.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Chi scrive ha avuto la possibilità di assistere, con gli occhi inesperti del giovane dottorando, all'acceso confronto che si è svolto tra i finnici e gli allievi della scuola ebelinghiana ad Heidelberg nell'agosto 1997. Nel programma del Decimo Congresso di Copenaghen autorevoli esponenti della scuola di Helsinki, come Raunio e Seura, figurano tra i responsabili dei seminari di studio e del comitato organizzatore: è da prevedere che si tornerà ancora a discutere accanitamente del rapporto tra divinizzazione e giustificazione in Lutero.

<sup>32</sup> In Italia si è confrontato con la ricerca luterologica finnica lo studioso romano Stefano Leoni, che ha inteso valorizzare l'ontologia relazionale del Riformatore, che deriverebbe originariamente dall'influsso della dottrina trinitaria agostiniana e si porrebbe in netta discontinuità con l'ontologia aristotelica. Nonostante le oggettive differenze, siamo di fronte ad una opzione in favore della linea ebelinghiana, che contrasta apertamente con la tradizione di studi della Pontificia Università Gregoriana da cui egli proviene. I maestri della PUG, Jared Wicks e Jan Vercruysse hanno infatti mostrato di simpatizzare per la linea finnica e lortziana che privilegia gli elementi ontologici ed ecumenici della tradizione luterana, l'analogia sulla dialettica. Si veda in proposito soprattutto S. LEONI, *Motus essentia dei, Deus essentia beatorum: ontologia e teologia in una predica giovanile di Lutero*, in «Protestantesimo», 51 (1996), pp. 219-246 (traduzione tedesca di Giampiero del Toso nel prestigioso *Lutherjahrbuch*, 63 [1998], pp. 53-84). Dall'area linguistica ispanica (Madrid) e da una sensibilità squisitamente cattolica, proviene invece la ricostruzione più ampia ed accurata del periplo della *finnische Lutherforschung* sinora pubblicata al di fuori della Finlandia: si veda P. URBANO LOPEZ DE MENESES, «*Christus in fide adest*». *Cristo presente en el creyente o la teologia de la deificación en Lutero*, in «Scripta Theologica», 23 (2000), 3, pp. 757-799. Urbano si sofferma a lungo, sulla scia di Manns più che di Mannermaa, sui due filoni della tradizione occidentale (mistico e scolastico) dai quali Lutero avrebbe ripreso in forma originale il teologumenon della divinizzazione e i temi ad essa connessi (Agostino, Pietro Lombardo, la *Teologia tedesca* e Taulero, ma anche l'ammirato Bernardo di Chiaravalle). In sede di bilancio emerge una chiara consapevolezza dell'irriducibilità della divinizzazione a cui fa riferimento Lutero, all'impostazione tradizionale occidentale e orientale, che sottolinea con il termine la restaurazione della condizione creaturale originaria di Adamo oscurata dal peccato. La grazia si eleva sulla natura e la perfeziona trasformandola ontologicamente: una *mutatio* che risulterebbe da ultimo estranea e inconciliabile con l'antropologia pessimistica del Riformatore, che procrastina la salvezza *in re* alla gloria futura a causa del persistere del peccato. Lutero risulterebbe sprovvisto, non tanto di una prospettiva ontologica, quanto di una concezione flessibile della natura umana. Anche se l'autore non lo afferma esplicitamente siamo di fronte ad una prospettiva che sottolinea il carattere utopistico dell'intrapresa della scuola finnica.

Un sostegno probabilmente inatteso a Mannermaa, è giunto da parte di un settore significativo del luteranesimo statunitense: ciò è avvenuto grazie ai buoni auspici del prestigioso sistematico Robert W. Jenson e di Carl E. Braaten, che si sono attivamente impegnati nel far conoscere oltreoceano la *finnische Lutherforschung*.<sup>33</sup>

Nel suo breve contributo, Jenson pur riconoscendo, in quanto ecumenista e teologo sistematico, la propria sostanziale incompetenza nel giudicare nel merito le diverse correnti luterologiche contemporanee, ha espresso un pesante giudizio sulla inefficacia ecumenica delle interpretazioni neo-kantiane del Riformatore e ha affermato di condividere la riabilitazione finnica del concetto di «essere» in teologia: sulla scia della tradizione agostiniana e tomista, la teologia contemporanea deve cercare di sottrarsi alla falsa alternativa tra l'accettazione acritica dell'ontologia classica ed il rifiuto programmatico di rendere ragione del fatto che Dio è la sorgente dell'essere. Si tratta di una prospettiva sostanzialmente condivisibile nella sua istanza di fondo: il teologo americano sembra tuttavia trascurare il fatto che la teologia evangelica contemporanea, al seguito di Ebeling, ha rinvenuto in Lutero l'esistenza di una ontologia relazionale scaturente dalla giustificazione per fede. Liquidare tale prospettiva come neo-kantiana non può che costituire una grezza semplificazione, che si spinge ben oltre gli intenti dello stesso Mannermaa e di Saarinen, che si sono sempre sottratti ad una polemica diretta con il teologo zurighese.

Luterologi di rilievo, quali il cattolico Hubertus Blaumeiser, hanno offerto, con indagini attente dedicate a testi del Riformatore, che non erano stati posti in primo piano dai teologi finnici, ulteriori elementi testuali e filologici a sostegno della decisività del tema della *theosis* nell'ambito dell'opera luterana negli 1519-1521. Anche nelle *Operationes in Psalmos* e nella *Disputa di Heidelberg* (1518) non mancano i passaggi in cui il Riformatore, a partire dai testi decisivi di 2 Pt 1,4 e del Salmo 82, traduce la giustificazione per fede nei termini tradizionali della partecipazione alla natura divina. Occorre tuttavia rammentare l'indissolubilità del nesso tra tale dottrina e la *theologia crucis*: la divinizzazione dell'umanità si realizza a partire dall'umiliazione del Crocifisso nella forma dell'unione mistica tra Cristo ed il giustificato, come intuì negli anni Trenta Erich Vogelsang e come ha sottolineato Simo Peura.<sup>34</sup>

Nonostante la grande disponibilità dimostrata nei confronti del recente consenso differenziato cattolico-luterano sulla giustificazione, che ha reso più frequenti i contatti tra Roma ed Helsinki all'inizio del nuovo millennio,

<sup>33</sup> Nel giugno 1996 si è tenuto a Northfield in Minnesota un Seminario di studio espressamente dedicato alla ricerca finnica su Lutero con la presenza degli stessi Mannermaa, Peura, Raunio e Juntunen. Gli Atti del Simposio, che costituiscono il testo sintetico più valido sul tema in lingua inglese, sono ora accessibili in C. BRAATEN - R.W. JENSON (edd), *Union with Christ. The new Finnish Interpretation of Luther*, Grand Rapids (MI) - Cambridge (UK) 1996.

<sup>34</sup> Si veda H. BLAUMEISER, *Martin Luthers Kreuzestheologie*, Paderborn 1995. Il teologo tedesco, residente in Italia, ha dimostrato in più occasioni di condividere le opzioni fondamentali della scuola finnica.

non si può tuttavia scordare che la posizione finnica non intende discostarsi dall'ortodossia luterana, pur sottolineando il carattere ontologico della trasformazione del rigenerato e nonostante venga talora accordata ai testi di Lutero una precedenza nei confronti delle affermazioni contenute negli *Scritti confessionali* di Melantone e in quelli di epoca più tarda, che peraltro non godono di un indiscusso riconoscimento di normatività nel seno della comunione augustana.<sup>35</sup>

Osservatori autorevoli hanno scorto la possibilità di intraprendere, a partire dalle acquisizioni di Mannermaa, un percorso trilaterale di dialogo sui fondamenti della teologia della grazia e della soteriologia, che coinvolga ben tre denominazioni cristiane (cattolici, ortodossi e luterani). Una delle difficoltà più gravi dell'ecumenismo di oggi consiste certo nel superare le asimmetrie e i mimetismi dei progressi del dialogo bilaterale, che peraltro resta la via più efficace per promuovere il dialogo dottrinale tra le chiese a vario titolo scaturite dalla Riforma, con il cattolicesimo romano e l'ortodossia russa e greca: si tratta di individuare temi comuni ai diversi interlocutori e di costruire un linguaggio comune.

Un giovane studioso berlinese, Reinhardt Flogaus, proveniente dal filone ebelinghiano della ricerca luterologica, ha posto recentemente in dubbio, in un volume dedicato ad una filologicamente audace comparazione tra l'opera di Lutero e quella del vescovo di Tessalonica Gregorio Palamas, la solidità dei risultati raggiunti sul tema della divinizzazione e della salvezza nel dialogo tra l'EKLF e la Chiesa ortodossa russa negli anni 1974-1977.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Occorre ricordare in questa sede che Mannermaa si schierò nel 1990 contro la dura presa di posizione di Jörg Baur e della Facoltà teologica di Tubinga nei confronti del documento tedesco sul superamento delle condanne dottrinali elaborato da cattolici e luterani in Germania: *Lehrverurteilungen-kirchentrennend* (1986). Il teologo finnico ha sempre difeso, al di là del ricorso esplicito al termine *theosis*, una concezione trasformativa (*iustum facere*) e non meramente imputativa (*iustum dicere*), dell'evento della giustificazione. Dio in Cristo ci rende effettivamente giusti: occorre far ricorso con cautela alla dottrina luterana del persistere del peccato nel rigenerato ed al *simul iustus et peccator*. Il luteranesimo finnico, che aderisce con entusiasmo al LWB, è del tutto immune da quegli atteggiamenti di gelosa rivendicazione della propria identità confessionale, che impediscono ai luterani della chiese legate al Sinodo del Missouri, diffuse non solo negli USA, ogni forma di partecipazione al dialogo ecumenico con i cattolici e le altre denominazioni evangeliche: è immune anche dal complesso anti-cattolico che sta diffondendosi negli ultimi anni in un settore consistente della teologia accademica evangelica di lingua tedesca.

<sup>36</sup> Si veda R. FLOGAUS, *Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch*, Göttingen 1997. L'autore, allievo di Christof Gestrich ha discusso la dissertazione, da cui è scaturito il volume, presso la Humboldt Universität di Berlino nel 1995. Siamo di fronte ad un lavoro di alto profilo che denota il possesso di una solida competenza storico-filologica in campi solitamente ben distinti che vanno dalla teologia ortodossa neo-ellenica, alla patristica, alla luterologia sino all'ecumenismo. Il libro scaturisce da un interesse eminentemente sistematico e manifesta la volontà di discutere, a partire dalle fonti originali, le più recenti acquisizioni della ricerca finnica. Il primo capitolo, in forma di introduzione (pp. 13-76), si sofferma anzitutto sui fondamenti biblici e patristici della *theosis*, per richiamare in forma sintetica il significato sistematico e l'attualità storica delle figure dei due pensatori analizzati. Segue un vasto capitolo (pp. 77-285) dedicato alla ricostruzione dell'impianto dottrinale del palamismo (distinzione tra l'essenza e le energie divine, dottrina trinitaria, antropologia teologica, soteriologia e cristologia) e alla sua attuale valenza normativa in seno all'Ortodossia. Una trattazione più sintetica è riservata nel terzo capitolo (pp. 285-380) alla dottrina della giustificazione in Lutero: Flogaus ha scelto di soffermarsi non solo sui testi in cui il Riformatore faccia esplicitamente ricorso al termine «divinizzazione», o ai suoi derivati, bensì di indagare tutti i teologumeni luterani, che offrano un'occasione di confronto con Palamas

Per evitare che un'intesa sui termini non nasconda un'equivocità dei loro significati, occorre verificare in concreto l'esistenza di un linguaggio e di un sostrato teologico comune, attraverso una visione sinottica dell'impianto teologico dei due autori che più di altri incarnano le rispettive tradizioni confessionali. Il lavoro svolto da Mannermaa e dai suoi discepoli in campo ecumenico e storico-dogmatico non sarebbe stato in grado di assolvere ad una tale funzione.

Il semplice ricorso al termine divinizzazione e ai suoi sinonimi da parte del Riformatore di Wittenberg (33 ricorrenze in tutta la *Weimarer Ausgabe*) non consentirebbe di giungere ad affrettate conclusioni in merito all'esistenza di un consenso differenziato luterano-ortodosso in campo soteriologico, peraltro escluso nel contesto dei dialoghi sviluppatasi in parallelo negli ultimi decenni tra gli evangelici tedeschi (EKD) e gli ortodossi rumeni e russi. Ciò nonostante, alla ricerca finnica vanno riconosciuti meriti importanti: Mannermaa e Seura, in particolare, hanno saputo valorizzare la dimensione ontologica presente nell'opera di Lutero in termini nuovi ed originali e hanno posto in discussione con forza un'interpretazione filippista della dottrina luterana della giustificazione, fondata esclusivamente sui testi del Riformatore successivi al 1530.

A partire da questa data Lutero tende ad uniformarsi alla netta cesura e alla messa in successione di giustificazione e santificazione, ispirata a Melantone. Flogaus ribadisce tuttavia la necessità, imposta dalla massima parte dell'opera luterana, di restare fedeli all'orizzonte sistematico ed euristico dischiuso dall'ontologia relazionale di Gerhard Ebeling e proseguito in termini brillanti da Eberhard Jüngel nell'analisi dei testi del Riformatore: si tratta certo di un'ontologia «debole» rispetto a quella tardo-scolastica, ma in essa risiede l'autentica originalità del Riformatore.

Lutero ha mostrato apprezzamento, in gioventù, per la teologia dei Padri greci e per la tradizione ortodossa in funzione anti-romana. Il suo atteggiamento avrebbe subito in seguito una profonda evoluzione: il rifiuto dell'apofatismo dionisiaco, prima apprezzato, ne costituisce l'esempio più significativo. La dialettica luterana tra *Deus absconditus* e *Deus revelatus* non ha nulla a che vedere con l'apofatismo, caro anche a Palamas in riferimento all'inaccessibilità dell'*ousia* divina. Il Dio nascosto è essenzialmente il Dio che si rivela sotto contraria specie nell'umiltà del Crocifisso e non l'abisso insondabile della Tenebra iperessenziale del Dio nudo.

Il Riformatore rifiuta certo di occuparsi dell'essere di Dio in sé, pur ribadendo il valore della dottrina trinitaria, ma appare evidente che la dimen-

---

o rivestano comunque un significato decisivo per chi, come è il caso dei finnici, intenda riproporre una interpretazione della giustificazione in termini mistico-cristocentrici a partire dagli *initia Lutheri*. È il caso della dottrina del *Deus absconditus*, mutuata dalla mistica e radicalmente reinterpretata, della mistica sponsale del «gioioso scambio» e della natura increata della grazia divina, identificata da Pietro Lombardo nel *Liber Sententiarum* con lo Spirito santo. Il capitolo conclusivo (pp. 381-441) è dedicato ad un confronto serrato e sintetico tra i due autori su alcuni temi di estrema attualità: nascondimento e rivelazione di Dio, la relazione tra peccato e grazia, l'economia salvifica e la Trinità immanente, la cooperazione dell'uomo alla salvezza e l'ontologia. Segue un'ampia e straordinariamente vasta bibliografia.

sione dell'economia salvifica è in strettamente legata alla manifestazione del Logos incarnato e all'appropriazione individuale ed ecclesiale della salvezza, operata dallo Spirito e dalla Parola di Dio: non è pertanto legittima un'analogia tra la «Parola di Dio» in Lutero e qualsivoglia energia increata o sapienza divina. La defunzionalizzazione della Trinità economica è del tutto aliena allo spirito del Riformatore e della tradizione che a lui si richiama: se un'analogia tra Lutero e Palamas può essere riaffermata, essa va rinvenuta nella concorde riaffermazione, in funzione anti-scolastica, della natura increata della grazia divina. La divinizzazione in Lutero ha il significato di una partecipazione alla condizione kenotica del Cristo crocifisso: questo è il senso ultimo della dottrina del «gioioso scambio», in forza del quale Cristo prende su di sé il peccato dell'uomo e gli dona la sua giustizia.

La ricerca finnica non ha certo trascurato la funzione epistemologica svolta dalla teologia della croce, ma non ha saputo cogliere l'esiguità dei riferimenti ad una spiritualità e teologia del Crocifisso in ambito ortodosso: la partecipazione alla natura divina implica per Gregorio Palamas la visione di Dio già nel corso dell'esistenza terrena e la partecipazione alla condizione del Cristo glorificato, che implica l'immortalità e l'incorruttibilità. La salvezza è descritta in termini farmacologici e fisicisti, del tutto giustificati dallo sfondo filosofico neo-platonico della riflessione patristica, quanto estranei all'orizzonte amartiologico della tradizione occidentale. La teologia evangelica contemporanea si muove nel solco di Lutero nel riaffermare che la meta ultima della giustificazione consiste nell'umanizzazione dell'uomo e non nella sua divinizzazione: la rivelazione cristologica riafferma la infinita distanza che separa l'uomo peccatore dal Dio misericordioso e salvatore.

Non si può peraltro negare che in campo ortodosso la divinizzazione non equivale affatto ad una mistica disincarnata, ad un auto-innalzamento dell'uomo a Dio, che prescindano dall'intervento della grazia increata: l'Ortodossia non è vittima di uno spirito superstizioso e idolatrico come fu duramente denunciato da Adolf von Harnack. Ciò anche se le opere svolgono un ruolo decisivo nella preparazione alla giustificazione: gli orientali amano spiegare l'appropriazione soggettiva della salvezza con il ricorso al termine sinergia. Dal punto di vista luterano invece una cooperazione alla giustificazione *stricto sensu* da parte della libertà umana resta assolutamente inaccettabile.

Mannermaa si è espresso recentemente, e in più occasioni, in termini estremamente critici nei confronti, della maggior parte delle critiche rivoltegli da Flogaus.<sup>37</sup> I testi di Lutero, diversamente interpretati dai due autori, sono

---

<sup>37</sup> Una ampia risposta è venuta da Risto Saarinen che, in ben due distinte occasioni, si è espresso in termini assai cauti e differenziati nei confronti dell'opera di Flogaus che presenterebbe indubbi meriti non solo sul piano storico. Lo studioso berlinese avrebbe sottolineato a ragione la defunzionalizzazione economica della Trinità, implicita nella distinzione palamita tra *ousia* ed energie increate: una critica che andrebbe a ragione rivolta a vasti settori della teologia neo-ortodossa. Flogaus riprende qui una critica al palamismo già espressa nel recente passato dalla teologa evangelica Dorothea Wendebourg. Per quanto concerne le critiche alla *finnische Lutherforschung*, i punti di convergenza con le istanze di Mannermaa e di Seura supererebbero le divergenze su questioni di dettaglio: sono comuni l'interesse

spesso gli stessi: a dividerli non è la passione per il dialogo con l'Ortodossia e per Lutero, quanto il diverso orizzonte sistematico da cui muovono. Il valore del libro di Flogaus, che si muove nel contesto dell'ontologia relazionale ebelinghiana, va individuato nel confronto diretto e filologicamente attrezzato con l'ultimo grande dottore della Chiesa d'Oriente al tramonto. L'accostamento a Lutero, il cui pensiero viene ricostruito con altrettanta finezza, include tuttavia un altro grado di arbitrarietà e ricorda l'analogo tentativo intrapreso alcuni decenni or sono da Otto Herrmann Pesch in riferimento a Tommaso d'Aquino.

### 7. *Riflessioni conclusive*

Nel contesto di questo contributo, che si proponeva essenzialmente scopi informativi, non è stato certo possibile riferire in dettaglio in merito a tutti gli sviluppi e a tutti i temi affrontati della recente luterologia finnica: ci siamo concentrati sui temi della divinizzazione, dell'identificazione tra Dio e amore e sulla riproposizione dell'ontologia.

Abbiamo fatto emergere il carattere controverso del nesso esistente tra la dottrina della giustificazione per fede in Lutero e nella tradizione confessionale che a lui si richiama e il tema patristico e ortodosso della divinizzazione del cristiano e della presenza reale di Cristo nel mondo e nell'uomo.

Il dibattito ecumenico sulle modalità espressive del dato biblico condiviso della salvezza in Cristo, non può prescindere dalla sostanziale estraneità della sensibilità ortodossa nei confronti del tema paolino, agostiniano e luterano della giustificazione per fede e più in generale degli accenti amar-tiologici della teologia occidentale della grazia. La giustificazione è entrata come problema a far parte della teologia ortodossa nel corso della modernità, grazie all'influenza cattolica ed evangelica.

Il possibile punto di convergenza tra luterani ed ortodossi è stato ricercato a ragione da Mannermaa e dalla sua scuola effettuando un passo indietro in direzione dei fondamenti cristologico-trinitari della salvezza, ovvero della rivelazione di Dio in Cristo come amore misericordioso e creativo, come sorgente della prima e della nuova creazione: una scelta che, a nostro avviso, potrebbe essere condivisa da tutti coloro che in ambito cattolico ed evangelico hanno proposto una trasformazione cristologico-trinitaria della teologia che si fondi sull'identificazione di Dio con il Crocifisso in un gesto d'amore, che riproduce il mistero della vita interiore di Dio.

---

per l'ontologia e il modo di concepire la partecipazione alla natura divina da parte del rigenerato. La concezione eccentrica della persona in Lutero nella forma dell'essere estatico in Cristo, richiamata da Flogaus, non contrasta affatto con le posizioni della scuola di Helsinki. Si veda R. SAARINEN, *Ökumenische Theologie am Ende des 20. Jahrhunderts*, in «Theologische Rundschau», 65 (2000), pp. 222-224. Saarinen prende invece le distanze dall'accusa di ambiguità rivolta agli esiti del recente dialogo luterano-ortodosso.

Per conseguire un'accresciuta comprensione reciproca, il dialogo luterano-ortodosso in Finlandia, ha posto la necessità ai teologi luterani di tornare a rileggere con occhi nuovi l'opera di Lutero, in tutta la sua ricchezza e polifonia, al di là di quanto non emergesse dagli *Scritti confessionali*, dalla *Confessione di Augusta* alla *Solida Declaratio*. L'esito di questa nuova stagione di studi luterani, a cui hanno partecipato studiosi di diversi paesi con intento critico e simpatetico, è senz'altro stimolante al di là della condivisione di tutti gli assunti di Mannermaa: questa stagione ha riportato in luce l'incisiva presenza del teologumeno della divinizzazione in Lutero, posto in stretta relazione con i temi già noti del gioioso scambio e della teologia della croce. In alcuni testi di Lutero, non certo in tutti, del periodo 1514-1535, emerge una «spiritualità» della presenza reale di Cristo nell'atto di fede in virtù dell'Incarnazione, che contrasta con l'immagine stilizzata e asettica del Dio giudice, che rimette all'uomo i suoi peccati e gli imputa la sua giustizia con un gesto sovrano di misericordia. Resta da comprendere perché la teologia del Riformatore sia andata presto incontro ad un processo di semplificazione e di stilizzazione, avviato con le migliori intenzioni da Melantone e dall'ortodossia vetero-protestante.

In questi ultimi anni la teologia finnica ha offerto anche un contributo non marginale al successo del dialogo cattolico-luterano sulla dottrina della giustificazione, sfociato nel «consenso differenziato», siglato ad Augsburg il 31 ottobre 1999. I cattolici e i luterani, nell'affermare il superamento delle reciproche condanne dottrinali, si sono ripetutamente impegnati a ricercare una attualizzazione del messaggio della giustificazione per fede nel contesto della cultura contemporanea. Ciò non potrà avvenire, nonostante il pessimo stato delle odierna relazioni con settori importanti dell'Ortodossia, da parte dei cattolici e di molte chiese evangeliche, se non a partire da una riscoperta e valorizzazione delle specifiche sensibilità confessionali, ma soprattutto della Scrittura e della multiforme tradizione della Chiesa indivisa del primo millennio.