

PAUL O'CALLAGHAN

IL PRINCIPIO DELLA «SALUS ANIMARUM» NELLE ALTRE CONFESIONI CRISTIANE

Introduzione. — 1. Il diritto canonico nella storia del protestantesimo luterano. — 2. Alcuni spostamenti teologici all'interno del luteranesimo alla base del rinnovamento del diritto ecclesiale. — 3. Il documento 'Chiesa e Giustificazione' e il ministero della legislazione.

Questa relazione sul principio della *salus animarum, suprema lex* nelle confessioni cristiane protestanti sarà sviluppata in tre parti, una tratta della storia del diritto canonico, una teologica, e una più direttamente canonica e pastorale. Concretamente, in primo luogo, presenteremo alcuni dati sul ruolo non indifferente che, all'interno delle comunioni protestanti sin dal tempo della Riforma, ha giocato il 'diritto ecclesiale' (*Kirchenrecht*)⁽¹⁾. Nella seconda parte, la più estesa, indagheremo sulle radici e sul percorso di alcuni spostamenti o approfondimenti verificatisi all'interno della teologia luterana e di quella cattolica, i quali hanno facilitato, se non addirittura causato, un ricupero del ruolo del diritto all'interno della comunione luterana, e una rinnovata comprensione di essa tra i cattolici. Infine, nella terza parte, concluderemo con una riflessione sulla comprensione attuale del principio *salus animarum, suprema lex* all'interno del recente dialogo ecumenico cattolico-luterano, specialmente per quanto riguarda una questione ancora non risolta nel dialogo tra luterani e cattolici, quella dell'autorità legislativa.

(1) Il termine 'diritto ecclesiale' è preferito dai protestanti al posto di 'diritto canonico'.

Vorrei aggiungere due punti. *Primo*, il tempo e lo spazio non ci permettono di addentrarci fino in fondo in questo tema in ciò che tocca le manifestazioni così diverse della realtà protestante, come quella degli anglicani (ed episcopaliani), dei metodisti, dei battisti, dei calvinisti (e presbiteriani), dei luterani, ecc. Ci soffermeremo innanzitutto sul principio della *salus animarum* nella vita e nella teologia luterane. In *secondo* luogo bisogna dire che, non solo nel recente dialogo ecumenico, ma sin dai tempi della Riforma, la comprensione luterana del ruolo della legge nella Chiesa si è confrontata con quella cattolica, più o meno apertamente: in effetti, la teologia luterana e il diritto ecclesiale che il luteranesimo ha sviluppato, si sono consolidati storicamente, tra l'altro, in base al rifiuto di una percepita manipolazione legalista del Vangelo da parte di alcuni cattolici. Inoltre, mentre lo sviluppo del dialogo ecumenico con i protestanti sembra aver contribuito ad un certo anti-giuridicismo presente tra i cattolici (presentando il diritto come qualcosa di contrario al Vangelo), i risultati teologici del medesimo dialogo con i cattolici diedero un nuovo impulso ad una rinnovata comprensione teologica per il diritto in ambedue le confessioni.

‘Al di sopra di tutte le leggi, la legge definitiva è quella della salvezza delle anime’.⁽²⁾ Si tratta di un principio classico tra i canonisti, citato proprio alla fine dell'attuale Codice⁽³⁾, classico anche purtroppo nella sua imprecisione. In effetti, non risulta sempre chiaro se esso voglia esprimere una realtà già conseguita e una prassi consolidata nella Chiesa, se indichi un dovere d'ufficio che impegna coloro che fanno ed applicano le leggi della Chiesa, o se si tratta meramente di una vaga aspirazione a qualcosa di irraggiungibile, invocata quando si intuisce che la misericordia dovrebbe prevalere sulla giustizia.

⁽²⁾ Sulla nozione della *salus animarum* in genere, cf. ad esempio V. BERTOLONE, *La salus animarum nell'ordinamento giuridico della Chiesa*, Città Nuova, Roma 1987; H. ZAPP, *Das Prinzip der salus animarum im kanonischen Recht unter besonderer Berücksichtigung des nicht rechtskräftigen Urteils*, Habilitationsschrift, Freiburg i.B. 1975; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip der Rechtsapplikation in der Kirche im Dienste der salus animarum. Ein Kanonistischer Beitrag zu Methodenproblemen der Kirchenrechtstheorie*, Echter, Würzburg 1992; A. VIANA (a cura di), *La dimensión de servicio en el gobierno de la Iglesia*, Gráfica Ediciones, Berriozar (Pamplona) 1999.

⁽³⁾ Cf. CIC 1752.

Si ammette facilmente che quando si deve parlare della salvezza, e più ancora della 'salvezza delle anime', ovvero della salvezza escatologica dell'uomo nella sua individualità, in fin dei conti comanda soltanto la grazia di Dio, e, come mediazione di tale salvezza, vale soltanto la risposta personale dell'uomo. In questo senso sembra che le leggi ecclesiastiche nella loro applicazione particolare non partecipino direttamente all'opera della grazia. In effetti, si deve sempre rispettare quell'ambito di libertà esistente tra il Creatore e la creatura, e più ancora la libertà ed intimità che esistono tra il Padre Eterno e il credente liberato dalla schiavitù del peccato per il sangue di Cristo, diventando a pieno titolo figlio di Dio nella Chiesa. Per questo si accetta generalmente l'idea che il principio della *salus animarum* costituisce il fine e la norma suprema del contenuto e dell'applicazione del diritto canonico, e inoltre, un elemento che lo distingue dagli ordinamenti civili⁽⁴⁾. Con tutto, nella canonistica cattolica il principio della *salus animarum* non viene capito solo come un criterio ermeneutico universale per l'interpretazione del contenuto delle leggi della Chiesa, ma forse più ancora come un principio applicativo per assicurare un adeguato spazio di libertà per i fedeli entro la Chiesa. Esso si paragona quindi con categorie come l'*aequitas*, l'*epicheia*, la dispensa, il privilegio, la *sanatio in radice*, ecc.⁽⁵⁾, e, in am-

(4) Cf. ad esempio D. COMPOSTA, *La salus animarum, scopo del diritto della Chiesa*, in *La nuova legislazione canonica: corso sul nuovo codice di diritto canonico: 14-25 febbraio 1983*, a cura di A. ROSSI et al., Roma³ 1983, pp. 243-260; V. BERTOLONE, *La salus animarum nell'ordinamento giuridico della Chiesa*, cit., pp. 19-38. Cf. anche gli scritti di P. FEDELE, *Discorsi sul diritto canonico*, Roma 1973. Altri autori che impostano il diritto nella Chiesa a partire della carità includono R. BACCARI, *La carità, sorgente della nuova legislazione canonica*, in «Monitor Ecclesiasticus» 97 (1972) 427-438; P.J.M. HUIZING, *Iustitia et caritas*, in *Ius et salus animarum. Festschrift für Bernhard Panzram*, a cura di U. MOSIEK - H. ZAPP, Rombach, Freiburg 1972, pp. 25-29; F. ROMITA, *La carità, sorgente dell'ordinamento giuridico della Chiesa dopo il Vaticano II*, in «Monitor Ecclesiasticus» 97 (1972) 201-219; V. FAGIOLO, *Carità, pastoraltà e ordinamento nella Chiesa*, Chieti 1973; G. GHIRLANDA, *De caritate ut elemento iuridico fondamentali costitutivo iuris ecclesialis*, in «Periodica de re morali, canonica, liturgica» 66 (1977) 621-654; R.M. PIZZORNI, *Giustizia e carità*, Pontificia Università Lateranense/Città Nuova, Roma² 1980; H. MÜLLER, *Utrum «Communitio» sit Principium Formale-Canonicum Novae Codificationis Iuris Canonici Ecclesiae Latinae*, in «Periodica de re morali, canonica, liturgica» 74 (1985) 85-108.

(5) Sull'*aequitas*, cf. i commenti di J. OTADUY, in *Comentario exegético al Código de derecho canónico* a cura di A. MARZOA - J. MIRAS - R. RODRÍGUEZ, 6 vols., EUNSA, Pamplona 1996, vol. 1, pp. 391-3; sulla dispensa, cf. *ibid.*, pp. 674-704; sul privilegio,

bito orientale, con l'*oikonomia*.⁽⁶⁾ Può essere denominato quindi, secondo l'espressione di Javier Hervada, una sorta di « principio informativo » per il diritto⁽⁷⁾. Certamente, non si pensa che il principio della *salus animarum* sia in grado di mettere in dubbio né l'esistenza del diritto nella Chiesa, né la possibilità di formulare una legislazione canonica anche nei casi che hanno a che vedere con il 'foro interno', in cui si verificano momenti forti della grazia cristiana. Il diritto, in effetti, e la sua applicazione, appartengono appieno alla costituzione stessa della Chiesa e alla sua incombenza di evangelizzare il mondo e riconciliare gli uomini. Si potrebbe precisare che, anche se ogni legge ecclesiastica non sia *per sé* di diritto divino, il diritto nella Chiesa in genere deve essere considerato tale.

1. *Il diritto canonico nella storia del protestantesimo luterano.*

Storicamente, però, rimane il fatto che il protestantesimo — di più quello evangelico, di meno quello più vicino al cattolicesimo, come ad esempio l'anglicanesimo della *High Church*, ecc. — si è teso a separare nettamente il diritto nella Chiesa dalla dinamica della salvezza eterna dell'uomo⁽⁸⁾. Si direbbe con san Paolo che in qualche modo la grazia ha ormai sconfitto la legge⁽⁹⁾, così come il trionfo sulla Croce ha vinto il mondo⁽¹⁰⁾. Casomai, direbbero i luterani, la

pp. 669-672. Nel libro di T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit*, cit., pp. 169-215, si trovano delle informazioni utili su questi aspetti dell'ordinamento giuridico.

⁽⁶⁾ Cf. T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit*, cit., pp. 37-132 e la relazione di P. GEFAELL in questo convegno.

⁽⁷⁾ Cf. J. HERVADA, *El ordenamiento canónico, vol. 1: Aspectos centrales de la constitución del concepto*, EUNSA, Pamplona 1966, pp. 186-233; A. MARZOA, *Liber VI de Sanctionibus in Ecclesia, Introducción*, in A. MARZOA - J. MIRAS - R. RODRÍGUEZ (a cura di), *Comentario exegetico*, cit., vol. 1, pp. 222-234.

⁽⁸⁾ Per un riassunto relativamente recente della situazione del diritto ecclesiale nel protestantesimo, cf. J. GAUDEMET - M. HONECKER, *Kirchenrecht I-II. Evangelische Kirchen*, in «Theologische Realenzyklopädie», a cura di G. KRAUSE - G. MÜLLER, t. 18, De Gruyter, Berlin/New York 1989, col. 713-749; inoltre, cf. la breve introduzione agli origini teologici dell'opposizione al diritto canonico nel luteranesimo in C. FANTAPPIE, *Introduzione storica al diritto canonico*, Il Mulino, Bologna 1999, pp. 165-171.

⁽⁹⁾ Cf. E. CORECCO, *Diritto*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. 1, Marietti, Torino 1977, pp. 112-150, specialmente pp. 134 s.

⁽¹⁰⁾ G. MIEGGE nel suo studio *Lutero giovane*, Milano 1977, pp. 124-156 dimostra come la *theologia crucis* tipica di Lutero sta alla base del suo rifiuto dell'autorità e della legge nella Chiesa.

Chiesa nella sua istituzionalità, nella sua organizzazione e legislazione, dovrebbe sottomettersi *soltanto* al Vangelo. Il conosciuto gesto di Lutero di dar fuoco pubblicamente all'intero *corpus iuris canonici* (insieme alla bolla papale *Exsurge Domine*) a Wittenberg nel 1520 viene considerato come un momento simbolico di ciò che, cento anni fa, diceva il giurista luterano Rudolf Sohm: «l'essere del diritto contraddice completamente l'essere della Chiesa». ⁽¹¹⁾ La salvezza delle anime, o detta in termini più affini al linguaggio luterano, il Vangelo e la 'giustificazione per la sola fede', non solo avrebbero il compito di determinare il diritto e limitare la sua applicazione, eliminando ogni 'giuridicismo', ma dovrebbero proprio mettere tra parentesi l'attuazione del diritto come tale nella Chiesa in nome della libertà che Cristo ci ha guadagnato. Detto in un modo semplicistico e forse tendenzioso, invece di dire *salus animarum, suprema lex*, secondo lo spirito evangelico classico si dovrebbe dire qualcosa come *salus animarum unica lex*, o forse *salus animarum quia nulla lex*. Il principio in questione non sarebbe quindi *soltanto un aspetto* del diritto ecclesiale per il protestantesimo, ma il suo unico criterio e centro vitale. Per questo il tema di questa relazione, *Il principio della «salus animarum» nelle altre confessioni cristiane*, richiede un'indagine sulla natura stessa del diritto ecclesiale protestante.

Malgrado la inequivoca opposizione di Lutero al diritto ecclesiale, e in particolare il suo implacabile sdegno verso i giuristi impegnati in ambito ecclesiastico ⁽¹²⁾, il fatto è che il diritto in genere, ed anche il diritto canonico, rimase vigoroso non solo nella legislazione civile dei paesi che subirono maggiormente l'influsso del protestantesimo, ma anche all'interno delle nuove comunità riformate ⁽¹³⁾. Accanto allo stesso Lutero, ad esempio, Philip Melancthon lavorò con impegno per perfezionare ed applicare una legislazione ecclesiastica

⁽¹¹⁾ R. SOHM, *Kirchenrecht*, Duncker und Humblot, Berlin 1923 (orig. 1892), vol. 1, p. 1.

⁽¹²⁾ Cf. A. PINCHERLE, *Graziano e Lutero*, in «*Studia Gratiana*» 3 (1955) 451-481; S. MÜHLMANN, *Luther und das Corpus Juris Canonici bus zum Jahre 1530*, in «*Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung*» 58 (1972) 235 ss., e le opere riferite nella nota 37.

⁽¹³⁾ Cf. l'opera collettiva di R.H. HELMHOLZ (a cura di), *Canon law in Protestant Lands*, Duncker und Humblot, Berlin 1992, con indagini ben informate storiche di diversi autori sul diritto canonico protestante in Germania, in Olanda, tra le chiese riformate in Francia e Svizzera, nell'Inghilterra dopo la Riforma, nell'Irlanda e negli Stati Uniti.

ampia⁽¹⁴⁾. L'articolo 28° della *Confessio Augustana* (1530), intitolato *De potestate ecclesiastica*, scritto quando era ancora in vita il Riformatore, tratta molti aspetti del diritto degli affari ecclesiastici⁽¹⁵⁾. In altre parole, il principio della *salus animarum* tra i protestanti (ispirato dalla dottrina della 'giustificazione per la sola fede') non occasionò speciali problemi per l'esistenza del diritto nella chiesa, e ancora meno lo eliminò. Dal punto di vista del contenuto, si comprova una notevole continuità tra il diritto canonico medievale e il diritto civile presente nei paesi protestanti. Secondo lo studioso del diritto ecclesiale, Richard Helmholz, «le tradizioni luterane, calviniste ed anglicane continuavano ad includere una buona parte della legge ereditata dal Medioevo, anche se non sempre nella stessa misura e certamente con delle variazioni significative». ⁽¹⁶⁾ Tre aspetti di questa continuità devono essere, comunque, rilevati ⁽¹⁷⁾.

Primo, i riformatori protestanti non rifiutarono per principio la legge come parte necessaria della vita della Chiesa. Il fenomeno di un'opposizione sistematica tra il principio della *salus animarum* e l'esistenza di un diritto ecclesiale si verifica solo in tempi posteriori, soprattutto tra gli autori più evangelici. La legge ecclesiastica era accettata pacificamente nella tradizione protestante, pur spesso in assenza di una solida base teologica. Per la maggioranza dei riformatori protestanti del Cinquecento, l'esistenza di un regolamento dettagliato per la società e per la Chiesa stessa, frutto di una lunga esperienza, insieme ai tribunali per la loro applicazione, non sembrava per niente incongruente con il Vangelo. Non si dubitava della necessità di una legge ecclesiastica. Si discuteva certamente sul contenuto. E in realtà il diritto canonico già esistente offriva il materiale più idoneo.

Secondo, si spiega bene questa accoglienza da parte dei protestanti di tanti elementi del diritto canonico se si pensa al grande prestigio attribuito nel medioevo allo *ius commune*, consolidatosi nel corso di molti anni grazie ad una combinazione del diritto canonico

⁽¹⁴⁾ Cf. *ibid.*, p. 17; R. SCHÄFER, *Die Geltung des kanonischen Rechts in der evangelischen Kirche Deutschlands von Luther bis zur Gegenwart*, in «Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung» 5 (1915) 165-413, specialmente pp. 177 ss.

⁽¹⁵⁾ Sulla *Confessio Augustana*, cf. note 71 ss. sotto, e il testo corrispondente.

⁽¹⁶⁾ R.H. HELMHOLZ (a cura di), *Canon law in Protestant Lands*, cit., pp. 7-8.

⁽¹⁷⁾ Per quanto segue, cf. *ibid.*, pp. 11 ss. Inoltre, mi sono servito dello studio di A.M. ROUCO VARELA, *Teología protestante contemporánea del derecho eclesial*, in «Revista Española de Derecho Canónico» 26 (1970) 117-143.

e di quello romano, materia base inoltre dei 'curricula' delle facoltà universitarie di giurisprudenza. Malgrado gli sforzi di alcuni giuristi protestanti per sviluppare un tipo di diritto più apertamente affine al testo biblico, generalmente le procedure giuridiche seguivano ciò che era stabilito prima.

Terzo, ciò che distingueva davvero il diritto canonico (in senso cattolico) da quello ecclesiale e civile nei paesi protestanti non riguardava tanto il *contenuto delle leggi*, ma piuttosto *l'identità e il ruolo del legislatore*. Per i riformatori e i giuristi protestanti una legge valeva sia per la sua ragionevolezza e utilità (così il pragmatismo giuridico si sviluppava più facilmente in un contesto protestante), sia per la sua accettazione da parte della comunità. In altre parole, non bastava più l'autorità divinamente avallata del Papa o dei vescovi o, in tempi anteriori, quella dell'imperatore⁽¹⁸⁾. Il giurista olandese Ulricus Huber (di origine calvinista), alla fine del Seicento, riassume bene quest'atteggiamento quando dice che «la legge papale per se non ha più autorità

(18) Il sottofondo della questione ruota intorno alla controversia sulla teoria classica delle due spade, secondo cui sia il potere spirituale che quello temporale appartenevano al Papa a pieno titolo come Vicario di Cristo, anche se quello temporale veniva poi delegato alle autorità civili. Nel tempo della riforma protestante ed oltre, tale teoria fu difesa ancora da Roberto Bellarmino, Francisco Suárez ed altri. Secondo i riformatori protestanti, però, specie quelli calvinisti in Olanda, la Chiesa e lo Stato sono «due sedi separati ed indipendenti del potere divino e di autorità nel mondo... Non si subordinano l'uno all'altro, ma si coordinano. Nessuno dipende dall'altro. Tutte e due dipendono da Dio» (Guilielmus APOLLONIUS, *Ius maiestatis circa sacra, sive tractatus theologicus de jure magistratus circa res ecclesiasticas*, vol. 2 (1643), 282 ss.). I giuristi olandesi dicevano che l'autorità ecclesiastica soltanto poteva essere esercitata su coloro che volontariamente si facevano parte della Chiesa. Secondo loro la Chiesa del Medioevo, invece, aveva esteso la sua autorità più in là dei membri volontari, con dei mezzi impropri, in questo modo usurpando l'autorità e la legge dello Stato, così «giudaizzando la fede cristiana», o «tirannizzando la coscienza cristiana». Cf. APOLLONIUS, *Ius maiestatis*, cit., vol. 1, p. 120, vol. 2, pp. 314 ss., vol. 3, p. 372; Gisbertus VOETIUS, *Politica Ecclesiastica*, 4 vols (1663-76), vol. 1, pp. 114 ss., pp. 241 ff, vol. 3, pp. 783 ff; Jacobus TRIGLANDUS, *Dissertatio theologica de civili et ecclesiastica potestate et utriusque ad se invicem tum subordinatione tum coordinatione* (1642), p. 305. Su questi autori, cf. J. WITTE, *The Plight of Canon Law in the Early Dutch Republic*, in *Canon Law in Protestant Lands*, cit., pp. 135-164, specialmente pp. 144 ss. Col tempo, gli ufficiali pubblici vengono a rappresentare l'autorità di Dio nella sfera civile, come 'guardiani e vendicatori di tutte e due le tavole del Decalogo', una teoria insegnata da Melanchthon, ed influente pure in Olanda. La teoria dei due poteri si consolida e si secolarizza nell'ambito della legislazione ecclesiastica con una distinzione tra l'autonoma sfera organizzativa (*Rechtsbegriff*) e quella dottrinale (*Lehrbegriff*): cf. A.M. ROUCO VARELA, *Teología protestante*, cit., p. 122.

con noi che gli stessi papi, anche se alcune sue parti sono diventate pratica comune... e conservano la loro validità»⁽¹⁹⁾.

A ciò si può aggiungere che nell'*anglicanesimo* il punto di riferimento per l'accettazione del precetto canonico era perlopiù l'accordo o meno con le tradizioni nazionali e con la prerogativa regale del monarca; più tardi, il costume (*common law*) potrebbe conferire legittimità alla legge e alla sua interpretazione⁽²⁰⁾. Tra i luterani invece si insisteva di più sul criterio teologico: ogni legge doveva essere sottomessa alla regola della Parola di Dio presente nella Scrittura⁽²¹⁾. Non riconoscendo più come autorità legislativa il Papa o i vescovi, in Germania questo processo fu portato avanti all'interno delle comunità ecclesiali, costituite inizialmente come «chiese territoriali» (*Landeskirchen*), e governate dal sovrano del territorio in questione (*Landesherrliches Kirchenregiment*)⁽²²⁾.

A partire dai primi tempi della Riforma, la storia dello sviluppo del diritto ecclesiale nei paesi protestanti è molto interessante e istruttiva⁽²³⁾. Siccome né il Papa, né l'Imperatore venivano considerati più come veri legislatori, ma piuttosto il Principe, cioè l'autorità locale e temporale, si verifica spesso la dinamica di un diritto che guadagna in praticabilità, mentre perde in universalità. Inoltre gli vengono tolte poco a poco le sue fondamenta teologiche. La base del diritto si sposta, di fatto, dal piano teologico-canonico verso quello filosofico-giuridico. Ora tocca al signore territoriale la regolamentazione giuridica di tutti gli aspetti della vita sociale, *oltre a*

⁽¹⁹⁾ U. HUBER, *Heedensdaegse Rechtsgeleertheit*, I.2.25 (1686) (trad. all'inglese, *The Jurisprudence of my Time*, ed. P. Gane, 1939), cit. in J. WITTE, *The Plight of Canon Law*, cit., p. 135.

⁽²⁰⁾ Su recente dialogo tra anglicani e cattolici nel campo del diritto canonico, cf. J. FOX (a cura di), *Render unto Cesar. Church Property in Roman Catholic and Anglican Canon Law*, Pontifical University of St Thomas, Rome 2000.

⁽²¹⁾ Sul valore e la posizione del diritto canonico in Germania, particolarmente tra i luterani, cf. U. WOLTER, *Die Fortgeltung des kanonischen Rechts und die Haltung der protestantischen Juristen zum kanonischen Recht in Deutschland bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts*, in *Canon Law in Protestant Lands*, a cura di R.H. HELMHOLZ, cit., pp. 13-47.

⁽²²⁾ Per un ampio riassunto dei diversi ordinamenti ecclesiastici vigenti nel Germania del Cinquecento, cf. A. SPRENGLER RUPPENTHAL, *Das kanonische Recht in Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Ein Dokumentation*, in *Canon Law in Protestant Lands*, cit., pp. 49-121.

⁽²³⁾ Per quanto segue, tra altro, cf. A.M. ROUCO VARELA, *Teología protestante*, cit.

quello della vita religiosa. E siccome per la natura stessa delle cose, il principe poteva regolare soltanto gli aspetti *esterni* della vita religiosa, quelli cioè che si lasciavano regolare, con il tempo l'influsso della teologia tende a scomparire sia dalla morale (che presto diventa 'etica autonoma', ovvero non teonoma), che dall'organizzazione ecclesiastica pratica.

L'inadeguatezza di questa impostazione divenne sempre più palese ai cristiani protestanti, e lo sviluppo democratico-parlamentario dello Stato moderno spinse alla ricerca di nuove forme di diritto applicabili alla vita delle comunità ecclesiastiche. Si vedeva sempre più chiaramente come teologicamente inadeguata la forma territoriale del diritto ecclesiale, lasciato spesso all'arbitrio di un monarca e di un parlamento aperti ad ogni tipo di pressione ideologica⁽²⁴⁾. In Germania la crescente consapevolezza del pericolo facilita alcuni intenti di restaurazione 'episcopalista'. Questi sistemi, però, non riescono a superare né il dualismo ecclesiologico — quello esistente tra chiesa visibile/giuridica e chiesa invisibile/spirituale —, né l'influsso sempre più invadente del positivismo giuridico liberale. Infatti, come dimostra il successo della c.d. 'Scuola Berlese di Diritto Ecclesiale', si impone sempre di più una visione della legge che sia allo stesso tempo *univoca* (ovvero, con un tipo di legge dello stesso genere per gli affari dello Stato e quelli della Chiesa) e *positiva* (non fondata né nella natura umana, né nella parola di Dio). Inoltre, la funzione del diritto nella Chiesa si riduce sempre di più alle questioni puramente organizzative delle comunità cristiane.

È in questo contesto che si deve capire la comprensione alquanto radicale del diritto ecclesiale che caratterizza gli scritti del luterano Rudolf Sohm (1841-1917)⁽²⁵⁾. In base ad uno studio sugge-

(24) Sulle controversie ad esempio intorno alla legislazione matrimoniale in Prussia nel Novecento, cf. A.M. ROUCO VARELA, *Die ekklesiologische Bedeutung der Eheschliessungsform. Aus dem Beitrag Rudolph Sohms zu der theologischen Diskussion in der preussischen Landeskirche nach der Einföhrung der obligatorischen Zivilehe 1874-75*, in *Ecclesia et ius: Festgabe für Audomar Scheürmann zum 60. Geburtstag*, a cura di K. SIEPEN, Schöningh, München 1968, pp. 491-512.

(25) Tra le sue opere, cf. R. SOHM, *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians*, München/Leipzig 1918; *Kirchenrecht*, Duncker und Humblot, Berlin 1923; *Wesen und Ursprung des Katholizismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1967. Tra gli studi su Sohm, cf. W. MAURER, *Die Auseinandersetzung zwischen Harnack und Sohm um die Begründung eines evangelisches Kirchenrechtes*, in « Kerygma und Dogma » 6 (1960) 194-213; S. GRUNDMANN, *Das evangelische Kirchenrecht von Rudolph*

stivo sulla storia del cristianesimo primitivo e dei suoi rapporti con lo Stato e il diritto, in linea con la conosciuta dottrina luterana dei due regni⁽²⁶⁾, Sohm si oppone decisamente a qualsiasi impostazione razionale-giusnaturalista del diritto ecclesiale. Egli mette a confronto un 'concetto univoco della Chiesa e del diritto ecclesiale', e un 'concetto della Chiesa in senso religioso'. Quest'ultimo, afferma, è diverso da qualsiasi fenomeno sociologico umano. La dottrina di Sohm è particolarmente interessante per la radicalità della sua presa di posizione, che, se da una parte non viene accolta in pienezza quasi da nessuno, dall'altra parte, esprime con chiarezza il problema di fondo. L'inguaribile opposizione che Sohm trova tra una Chiesa spirituale di Cristo e una società ecclesiastica giuridicamente regolata, sembra, in effetti, un poco esagerata. Però si può capire perfettamente la sua impostazione, data l'immagine perlopiù spirituale della Chiesa da cui partiva (una Chiesa teologica, popolo di Dio, Corpo di Cristo, sostenuta dallo Spirito e dalla Parola), e data la comprensione prevalente del diritto che maneggiava, di tipo positivista-statalista.

Sohm muore nel 1917, però la sua eredità intellettuale, pur volendo esprimere lo spirito evangelico in pienezza, non regge. Da una parte la sua dottrina viene criticata in sede teorica dagli stessi protestanti, da autori ad esempio come Ulrich Stutz⁽²⁷⁾ e Günther Holstein, in quanto poco realista, vulnerabile ed utopica. Per Holstein sembrava ovvio che la Chiesa dello Spirito (*die Geistkirche*) non solo

Sohm bis zur Gegenwart, in «Österreichisches Archiv für Kirchenrecht» 16 (1965) 276-309; Y.M.-J. CONGAR, *Rudolf Sohm nous interroge encore*, in «Revue de sciences philosophiques et théologiques» 57 (1973) 263-294, il che non accoglie la posizione di Sohm; A.J. CAGNONI, *El concepto de sacramento y la fundamentación del Derecho de la Iglesia en la ciencia canónica contemporánea*, Diss. Dott., Pontificia Università della Santa Croce, Roma 1999, pp. 7-41.

⁽²⁶⁾ Tra i tanti studi fatti su questa dottrina, cf. ad esempio H.-H. SCHREY (a cura di), *Reich Gottes und Welt: die Lehre von den zwei Reichen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969; U. DUCHROW, *Two Kingdoms: the Use and Misuse of a Lutheran Theological Concept*, Lutheran World Federation: Department of Studies, Geneva 1977; A. GONZÁLEZ MONTES, *Religión y nacionalismo: la doctrina luterana de los dos reinos como teología civil*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1982; H.-J. GÄNSSLER, *Evangelium und weltliches Schwert. Hintergrund, Entstehungsgeschichte und Anlass von Luthers Scheidung zweier Reiche oder Regimente*, F. Steiner, Wiesbaden 1983.

⁽²⁷⁾ Cf. la recensione fatta da U. STUTZ del libro di Sohm, *Das altkatholische Kirchenrecht*, cit., in «Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung» 8 (1887) 238-246.

non si oppone alla Chiesa del diritto (*die Rechtskirche*), ma, senza diluirsi o identificarsi con essa, ne ha bisogno come correlativo storico-sociologico⁽²⁸⁾. Dall'altra parte, la storia stessa esautora sempre di più la posizione di Sohm. Con la sconfitta subita dalla Germania nella Grande Guerra e la conseguente installazione della repubblica laica in Weimar nel 1919, divenne perentorio lo sviluppo di un diritto ecclesiale indipendente da quello civile, sia per garantire la libertà della Chiesa, che per assicurare che essa fosse in grado di svolgere in pienezza la sua missione di evangelizzazione. Bisogna notare, paradossalmente, che mentre il richiamo di Sohm si fa sentire nella canonistica *cattolica* in modo crescente nel corso del ventesimo secolo, il protestantesimo, specialmente quello luterano, comincia a riscoprire il valore propriamente teologico e cristiano del diritto, come modo di difendere la libertà cristiano e di facilitare la cristianizzazione della società.

L'articolo 137 della nuova costituzione di Weimar, che regolava la separazione tra Chiesa e Stato, poneva il protestantesimo tedesco dinanzi a una dura alternativa: o la dissoluzione, o l'autocostituzione giuridica su basi strettamente ecclesiologiche. Al dilemma della costituzione di Weimar si aggiunse poi una crisi molto più grave occasionata dalla vittoria del Nazionalsocialismo negli anni '30. I c.d. *Deutsche Christen*, un gruppo di ispirazione nazista fondato appositamente per infiltrarsi all'interno del protestantesimo tedesco (sia a livello organizzativo che dottrinale), non dovevano fare altro che approfittare del sistema elettorale ecclesiastico allora in vigore, modellato da tempo secondo il principio democratico-liberale di suffragio universale. In questo modo i *Deutsche Christen* vinsero le elezioni sinodali delle diverse *Landeskirchen* nell'anno 1933.

L'opposizione di molti protestanti della così chiamata *bekennende Kirche* (o 'Chiesa professante') non si fece aspettare, consolidandosi a partire del sinodo libero di Barmen del 1934. Il suo manifesto si articola, ed è significativo, in tre parti: una teologica, una pratica ed una giuridica. Con una storia non esente da eroismo e martirio, questo Sinodo divenne il punto di riferimento principale per il protestantesimo autentico fino al 1945 quando, col collasso del Nazionalsocialismo, si costituisce la 'Chiesa Evangelica Tedesca', con

(28) Cf. G. HOLSTEIN, *Die Grundlagen des evangelischen Kirchenrechts*, Tübingen 1928, pp. 210-228.

un ordinamento giuridico rinnovato. L'esperienza cristiana vissuta e sofferta di quei tempi permette di capire il giudizio dello storico Niemöller quando afferma che «nella Chiesa non è possibile una separazione dell'ordine esterno dalla Professione della Fede». ⁽²⁹⁾

Da quel momento in avanti il progresso nella scienza canonistica protestante (specie tra i luterani) — promossa più dai canonisti che dai teologi ⁽³⁰⁾ — si fa sentire. Sono ben conosciuti le opere di autori come Hans Liermann ⁽³¹⁾, che comunque considera abbastanza problematica la possibilità di giustificare teologicamente uno *ius ecclesiasticum protestantium*; poi di Johann Heckel ⁽³²⁾ e del suo discepolo Siegfried Grundmann ⁽³³⁾, ambedue professori di diritto ecclesiale a München; di Erik Wolf ⁽³⁴⁾, un filosofo del diritto a Heidelberg, e finalmente — si tratta forse del canonista più influente nell'attualità tra i luterani — di Hans Dombois ⁽³⁵⁾, della Chiesa Evangelica Tedesca.

⁽²⁹⁾ G. NIEMÖLLER, *Die erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Barmen, II*, Göttingen 1959, p. 203. Cf. anche K. BLASER - S. ROSTAGNO *et al.*, *Tra la croce e la svastica: il messaggio di una chiesa confessante per il nostro tempo* (Barmen 1934-84), Claudiana, Torino 1984.

⁽³⁰⁾ Tra i teologi in maniera speciale si deve menzionare le opere del calvinista K. BARTH, *Die Ordnung der Gemeinde. Zur dogmatischen Grundlegung des Kirchenrechts*, München 1955; *Rechtfertigung und Recht: Christengemeinde und Bürgergemeinde*, Theologischer Verlag, Zürich³ 1984 (orig. 1938).

⁽³¹⁾ Cf. H. LIERMANN, *Deutsches Evangelisches Kirchenrecht*, Stuttgart 1933; *Die gegenwärtige Lage der Wissenschaft vom evangelischen Kirchenrecht*, in «ZevKR» 8 (1961-62) 290-302.

⁽³²⁾ Tra le su opere, cf. J. HECKEL, *Das Decretum Gratiani und das deutsche evangelische Kirchenrecht*, in «Studia Gratiana» 3 (1955) 483-537; *Kirche und Kirchenrecht nach der Zwei-Reiche-Lehre*, in «Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung» 48 (1962) 222 ss.; *Lex charitatis: eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers*, H. Böhlau, Köln/Wien² 1973. Sulla dottrina di Heckel, cf. W. STEINMÜLLER, *Evangelische Rechtheologie: Zweireichelehre, Christokratie, Gnadenrecht*, H. Böhlau, Köln/Graz 1968, pp. 17-237; A.M. ROUCO VARELA, *Teología protestante*, cit., pp. 131-133.

⁽³³⁾ S. GRUNDMANN, *Das evangelische Kirchenrecht von Rudolph Sohm bis zur Gegenwart*, in «Österreichisches Archiv für Kirchenrecht» 16 (1965) 276-309; *Abhandlungen zum Kirchenrecht*, H. Böhlau, Köln/Wien 1969.

⁽³⁴⁾ Cf. E. WOLF, *Recht der Nächsten: ein rechtstheologischer Entwurf*, Frankfurt a.M.² 1966. Sulla dottrina di Wolf, cf. W. STEINMÜLLER, *Evangelische Rechtheologie*, cit., pp. 275-453; A.M. ROUCO VARELA, *Teología protestante*, cit., pp. 133-135.

⁽³⁵⁾ Tra altro, cf. H. DOMBOIS, *Hierarchie: Grund und Grenze einer umstrittenen Struktur*, Herder, Freiburg im Breisgau/Basel 1971; *Kodex und Konkordie. Fragen und*

Tutti loro concordano nel dire che il diritto nella Chiesa non è un semplice risultato o una necessità pratica dell'inerente 'socialità' del cristianesimo, ma una vera e propria esigenza del processo storico-salvifico, della sovranità di Dio che si fa presente nella storia. Con parole di Rouco Varela, per questi autori «il diritto ecclesiale non viene *dopo* la Chiesa, ma *prima* della Chiesa e *con* la Chiesa»⁽³⁶⁾. Di loro si può dire che il diritto ecclesiale è qualcosa di più che un mero fenomeno sociologico, sia perché esso si lega strettamente alla parola e al sacramento, sia perché è, e deve essere, indipendente dal diritto civile. Eppure è vero che, dato che nel diritto ecclesiale non si pensa soltanto al regolamento delle «cose» della fede, ma anche a ciò che si fa *a partire dalla* fede stessa, rimane in tutti questi autori una certa tensione irrisolta — tra l'altro, inevitabile — tra il diritto divino da una parte e il diritto umano dall'altra.

2. *Alcuni spostamenti teologici all'interno del luteranesimo alla base del rinnovamento del diritto ecclesiale.*

Abbiamo già fatto riferimento all'intensità delle invettive che Lutero scagliava contro i giuristi⁽³⁷⁾. Però non sarebbe giusto concludere, a partire da ciò, che la teologia luterana (quella di Lutero e quella dei luterani) richieda assolutamente l'eliminazione del diritto ecclesiale come espressione teologicamente impropria della vita della

Aufgaben ökumenischer Theologie, Evangelisches Verlagswerk/J. Knecht, Stuttgart/Frankfurt a.M. 1972; *Quel doit être le rapport du droit de l'Église avec la théologie?*, in «Revue de sciences philosophiques et théologiques» 57 (1973) 251-262; *Das Recht der Gnade*, Luther, Bielefeld 1974. Sulla dottrina di Dombois, cf. W. STEINMÜLLER, *Evangelische Rechtheologie*, cit., pp. 455-787; A.M. ROUCO VARELA, *Teología protestante*, cit., pp. 136-138; J. HOFFMANN, *L'horizon oecuménique de la réforme du droit canonique. A propos de deux ouvrages de Hans Dombois*, in «Revue de sciences philosophiques et théologiques» 57 (1973) 228-250; M. MÜLLER-SIMON, *Von der Rechts-Theologie zur Theorie des Kirchenrechts: die Verbindung von juristischen und theologischen Themen im Werk von Hans Dombois*, P. Lang, Frankfurt a.M. 1994.

⁽³⁶⁾ A.M. ROUCO VARELA, *Teología protestante*, cit., p. 131.

⁽³⁷⁾ Sulla posizione di Lutero riguardante il diritto canonico, cf. R. SOHM, *Kirchenrecht*, cit., vol. 1: *Die geschichtlichen Grundlagen*, pp. 461 ss.; R. SCHÄER, *Die Geltung des kanonischen Rechts*, cit.; A. PINCHERLE, *Graziano e Lutero*, cit.; J. HECKEL, *Kirche und Kirchenrecht*, cit.; A. STEIN, *Martin Luthers Meinungen über die Juristen*, in «Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung» 54 (1968) 362 ss.; S. MÜHLMANN, *Luther und das Corpus Juris Canonici bis zum Jahre 1530*, in «Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung» 58 (1972) 235 ss.

Chiesa. La storia l'ha dimostrato a sufficienza, come abbiamo visto nelle pagine precedenti. Adesso, però, dobbiamo rivolgere l'attenzione ad un altro campo: quella degli spostamenti strettamente teologici verificati all'interno del pensiero cattolico e di quello luterano che hanno in qualche modo contribuito (e stanno contribuendo ancora) al rinnovamento del diritto nella Chiesa. In questa relazione, considereremo più da vicino tale fenomeno entro il luteranesimo.

L'interpretazione degli scritti di Lutero. L'interpretazione della vasta produzione letteraria e teologica di Lutero non è un compito facile. Da una parte, malgrado la sua novità, si tratta di una visione con delle radici profonde, non sempre chiare, nella spiritualità e nella filosofia del tardo Medioevo. Stiamo pensando rispettivamente alla *devotio moderna* e al nominalismo. Dall'altra parte, la medesima vivacità ed imprecisione dell'insegnamento e della predicazione del Riformatore, insieme al volatile ambiente politico e sociale del suo tempo, lasciava ben aperte le porte alle interpretazioni più svariate della sua intuizione profonda⁽³⁸⁾, che si centrava appunto *sulla magnanimità della misericordia divina fatta presente nella vita, morte e risurrezione di Gesù Cristo*, in altre parole — si può dire — sulla *salus animarum* come elemento ermeneutico unico e definitivo della rivelazione cristiana e della vita della Chiesa. La difficoltà nell'interpretazione di Lutero costituisce un fenomeno verificato fino ai nostri giorni, e ostacola non poco la definizione di cosa vuole dire essere 'luterano'.

Menziono due interpretazioni del pensiero di Lutero, particolarmente influenti, tratte dalla prima ora del luteranesimo: lo spirito antinomista ed anti-ecclesiastico dei cosiddetti *Schwärmer*, e la dottrina della giustificazione estrinseca o 'forense'.

1. Alcuni seguaci piuttosto entusiasti di Lutero (gli *Schwärmer*) approfittarono dei suoi scritti giovanili per proporre, in nome dell'incondizionato perdono di Dio e del superamento della legge mosaica per opera di Gesù Cristo, un aperto antinomismo: se Dio perdona tutto, se la *salus animarum* è la legge suprema, l'uomo non deve preoccuparsi più di tanto delle infrazioni puntuali della legge⁽³⁹⁾. Lu-

⁽³⁸⁾ Per alcune delle interpretazioni diverse, cf. il mio studio *Fides Christi. The Justification Debate*, Four Courts, Dublin 1997, pp. 41-69 e 152-169.

⁽³⁹⁾ Per quanto segue, cf. *ibid.*, pp. 43-46.

tero rifiutò apertamente questa interpretazione negli anni successivi⁽⁴⁰⁾, e, in diverse sue opere, insiste sulla necessità di compiere buone opere in abbondanza⁽⁴¹⁾. Però indubbiamente alcuni dei suoi scritti anteriori resero possibile questa comprensione della vita cristiana sotto la spinta esclusiva della misericordia divina disposta a perdonare tutto⁽⁴²⁾. Con gli *Schwärmer* però si scopriva un altro fianco debole di alcuni dei testi primitivi di Lutero: la percezione che la Chiesa — vista come istituzione strutturata che tende nella sua creaturalità e limitatezza umana a condizionare la magnanimità della misericordia divina — fosse squalificata nel suo ruolo di segno e strumento della grazia e della riconciliazione⁽⁴³⁾. Di nuovo Lutero insistette sulla necessità dei sacramenti e della parola nel diventare cristiani. Indubbiamente però è sempre rimasto fra i luterani una qualche sfiducia sistematica verso l'istituzionalità visibile della Chiesa in quanto prolungamento del Corpo di Cristo e della sua opera salvifica pienamente inserita nel tempo e nella storia. Come si vede, una posizione teologicamente fondata contro il diritto ecclesiale fu presente sin dall'inizio della riforma luterana. Però non è altrettanto chiaro che questa sia la posizione del medesimo Lutero.

2. A lungo andare più significativa e influente, invece, fu la comprensione della giustificazione detta estrinseca o 'forense', spesso attribuita a Lutero, però da fare risalire in realtà a Philip Melancthon⁽⁴⁴⁾. Lutero afferma spesso che l'uomo non può e non deve tentare di cooperare alla sua salvezza, né con le buone opere, né con

(40) Nei suoi *Articoli di Smalcalda* III, 3 (WA 50,225 s.: 1537-8) Lutero rifiuta la seguente dichiarazione: «una volta che lo Spirito e il perdono dei peccati sono stati ricevuti, una volta che uno è diventato credente, si persevera nella fede anche quando dopo si pecca, in modo tale che un peccato tale non gli fa più male» *ibid.*

(41) Cf. M. LUTHER, *Tractatus de bonis operibus* (1520: WA 6,231); *In ep. S. Pauli ad Galatas Comm.* (WA 40/1,266)

(42) Ad esempio nella sua opera *De captivitate Babylonica Ecclesiae* (WA 6,529) del 1520 afferma Lutero che «uno che è stato battezzato, se pecca, non perde la grazia se non rinuncia la fede».

(43) Gli *Schwärmer* parlarono spesso del *verbum internum*, la parola che Dio pronuncia all'uomo nel silenzio del cuore, senza la presenza o l'intervento della Chiesa e della parola predicata. Lutero insiste però che la logica della gratuità della salvezza richiede l'esteriorità della parola (il *verbum externum*) e che la Chiesa stessa viene costituita dalla parola predicata, diventando quindi una *creatura Evangelii* (cfr. M. LUTHER, *Resolutiones Lutherianae super propositionibus suis Lipsiae disputis*: WA 2,430).

(44) Cf. *Fides Christi*, cit., pp. 46-54.

le leggi, né con l'osservazione degli ordinamenti ecclesiastici, poiché la salvezza proviene esclusivamente da Dio e viene recepita con la sola fede. Come conseguenza, il cristiano non deve considerarsi *trasformato* dal battesimo in uno stato nuovo, *diventando* 'giusto', giacché in questo modo correrebbe il pericolo di volere 'possedere' e 'dominare' in qualche modo la vita divina presente in lui, di poter meritare la grazia divina con le proprie forze. Secondo i luterani, dunque, si deve dire piuttosto che l'uomo è stato *dichiarato* giusto, non che è stato *fatto* giusto⁽⁴⁵⁾. La giustificazione, in altre parole, è legale o forense, perché non trasforma il peccatore ma semplicemente copre la sua peccaminosità, la quale rimane perpetuamente in colui che Lutero chiama, in modo suggestivo, *simul iustus et peccator*.

Considero che l'insegnamento di Lutero sull'*admirabile commercium*, che la fede stabilisce tra Cristo e il credente, è pienamente in grado di scansare questa visione indubbiamente estrinsecista della giustificazione⁽⁴⁶⁾, che fu condannata dal Concilio di Trento (1547)⁽⁴⁷⁾. Comunque, la *Formula Concordiae*, trent'anni dopo la morte di Lutero, nel tentativo di stabilire l'unità dottrinale tra i seguaci di Lutero, pur rifiutando l'antinomismo anti-ecclesiale degli *Schwärmer*⁽⁴⁸⁾, proclamò come marchio di garanzia dell'autentico luteranesimo la dottrina della giustificazione estrinseca (o 'forense'). Da allora in poi questa dottrina divenne una pietra di inciampo apparentemente insuperabile per la riconciliazione dei cristiani di Occidente. Va sottolineato non solo che questa comprensione caratterizza una parte considerevole del luteranesimo storico e popolare, ma anche che essa deve essere considerata come un punto di riferimento imprescindibile per lo sviluppo della teologia e della filosofia nel mondo protestante nel corso di diversi secoli, che ha contribuito in misura non piccola al processo moderno di secolarizzazione del diritto. Infatti autori come Immanuel Kant, Friedrich Schleiermacher, Albrecht Ritschl, fino ad autori moderni come Rudolf Bultmann,

⁽⁴⁵⁾ Sulla questione della giustizia imputata in Lutero, cf. *ibid.*, pp. 29-31 e pp. 218-228.

⁽⁴⁶⁾ Cf. *Fides Christi*, cit., pp. 29-31.

⁽⁴⁷⁾ Cf. H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, ed. P. HÜNERMANN, nn. 1515, 1529, 1561.

⁽⁴⁸⁾ La *Formula Concordiae: Solida Declaratio* (6,20) insiste, ad esempio, sull'importanza per il credente di osservare la legge divina.

Paul Tillich, Gerhard Ebeling, Eberhard Jngel, tutti luterani, hanno in qualche modo incorporato al loro pensiero il principio della giustificazione forense ⁽⁴⁹⁾.

Le interpretazioni e le loro conseguenze. Le difficoltà sorte dalle interpretazioni antinomiste, anti-ecclesiastiche, ed estrinseche della dottrina di Lutero sulla giustificazione, sono molteplici. Forse la più importante è quella della separazione che si verifica a volte nella teologia luterana tra l'ordine della salvezza, della grazia, della misericordia e del perdono da una parte, e l'ordine della creazione, della natura, della giustizia e del peccato, dall'altra. La dottrina della giustificazione 'forense' non intende negare la consistenza propria né dell'uno, né dell'altro ordine. Piuttosto li considera come operanti su piani diversi, come l'anima e il corpo intesi in senso platonico, i quali si intrecciano in diverse modalità ma sempre in maniera accidentale ⁽⁵⁰⁾. La spinta pastorale, *kerygmatica* e spirituale del luteranesimo si indirizza perlopiù verso la *salvezza*, e per forza quindi l'uomo viene considerato, incluso quasi definito, come *peccatore*. Si trascura, senza negarlo certamente, il dogma della creazione, e specialmente la insita, pur partecipata, bontà presente negli esseri creati. Si accorda poco valore strettamente teologico, quindi, al creato e alla legge naturale. Nel secolo che si conclude sono stati influenti al riguardo gli insegnamenti di alcuni studiosi biblici come Gerhard von Rad ⁽⁵¹⁾.

Qualcosa del genere accade pure con la tendenza luterana di privilegiare la misericordia sulla giustizia come primaria categoria teologica e pastorale. Non si nega la giustizia e il suo ruolo, però si ritiene che la sua logica appartenga in modo esclusivo all'ordine

⁽⁴⁹⁾ Cf. *Fides Christi*, cit., pp. 57-69, 152-169. Cf. il recente studio di E. JÜNGEL, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*, Mohr Siebeck, Tübingen 1998.

⁽⁵⁰⁾ Lutero infatti paragona la Chiesa invisibile con l'anima umana e quella visibile con il corpo (cf. *Von dem Papsttum zu Rom: WA 6,297*). Per il significato di questo tema nell'ecclesiologia del documento *Chiesa e giustificazione*, cf. il mio studio *The Mediation of Justification and the justification of Mediation. Report of the Lutheran/Catholic Dialogue: « Church and Justification: Understanding the Church in the Light of the Doctrine of Justification »* (1993), in « *Annales Theologici* » 10 (1996) 147-211, specialmente pp. 198-208.

⁽⁵¹⁾ Cf. il saggio di VON RAD, *Il problema teologico della fede nella creazione nel Antico Testamento* (1936); e più recentemente, G. VON RAD, *Genesi: la storia delle origini*, Paideia, Brescia 1993.

umano, e la sua applicazione principalmente alle autorità civili (di nuovo si pensi alla dottrina luterana dei due regni) ⁽⁵²⁾.

Nuove interpretazioni. Per molte persone un cristianesimo che promuova una visione incentrata esclusivamente sull'amore e sulla misericordia, una visione del diritto definita a partire della *salus animarum, suprema lex*, non solo nelle relazioni tra Dio e l'uomo, ma anche nelle relazioni tra le persone ⁽⁵³⁾, pecca un poco di ingenuità, di mancato realismo, e persino di cinismo. Facilmente la predicazione di un perdono incondizionato degli offesi viene considerata un segno di debolezza, di buonismo, di paternalismo trascurato, di non voler guardare in faccia i problemi e risolverli con i mezzi adeguati, di non accettare la realtà come è, né di volerla migliorare seguendo le regole della natura, della legge e del buon senso. Nelle relazioni esistenziali — con Dio e con il prossimo — rimane quindi irrisolta e disagiata la tensione tra la misericordia e la giustizia.

Se, volendo applicare il principio della *salus animarum suprema lex* si tenta di praticare la misericordia fino in fondo verso qualcuno che ha fatto del male, può sembrare che lo si stia trattando come se non l'avesse commesso; a ciò si aggiunge la possibilità di una percepita, pur non voluta, complicità con la trasgressione compiuta. Se si esige invece la giusta e piena riparazione della colpa secondo i rigori della legge, è possibile che il trasgressore non sia in grado di compierla, rimanendo in uno stato di indigenza e di dignità perduta; si tratterebbe quindi di un'eccessiva e ingiusta severità, secondo il noto aforisma *summum ius, summa iniuria*. Però se le cose sono così, come può essere capita teologicamente una Chiesa che agisce secondo la giustizia nell'applicazione di un messaggio e di una forza che fa perno innanzitutto sulla misericordia?

In questa sede volevo riflettere su due momenti in cui alcuni dei nodi descritti prima si sono cominciati a sciogliere, specialmente in campo luterano, facilitando così il rinnovamento per il diritto ecclesiale.

1. Da una parte la sfida ecologica e dall'altra lo sviluppo degli studi biblici negli ultimi decenni hanno fatto vedere che il creato non può essere considerato come un mero presupposto negativo o

⁽⁵²⁾ Cf. le opere citate in nota 26 sopra.

⁽⁵³⁾ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Dives in misericordia* (1980), n. 15.

inerte della salvezza, dell'agire di Dio sul mondo, da capire ed apprezzare soltanto a partire della medesima salvezza. La teologia dell'Antico Testamento si sviluppa in ogni momento sulla base della dottrina della creazione; essa è l'espressione fondante ed originaria della sovranità divina, senza la quale non si può capire appieno né la dottrina della salvezza, né il senso del peccato⁽⁵⁴⁾. Sul recupero della teologia della creazione si segnalano le posizioni del biblista luterano Klaus Westermann e del teologo riformato Colin Gunton⁽⁵⁵⁾, tra tanti altri⁽⁵⁶⁾. Come conseguenza, non si può negare che la razionalità insita nel creato parli a tutti gli uomini in qualche modo del loro Creatore, e rende possibile che la fede non degeneri nell'anarchia del fideismo, rimanendo sempre un *rationabilis assensus*⁽⁵⁷⁾.

2. Dal punto di vista più accademico e specialistico (però non meno importante) si è verificata una decisa e, per quanto pare, irreversibile reinterpretazione della classica dottrina luterana della giustificazione detta «forense» o estrinseca. Fu l'esegeta luterano Ernst Käsemann che, sulla scia del lavoro di molti altri (ad es. H. Cremer), anche cattolici (R. Cornely, M.-J. Lagrange), ha fatto vedere che la 'giustizia di Dio' nella Scrittura si capisce come un rapporto di fedeltà stabilito da Dio con il suo popolo (l'alleanza), e che va più in là di una mera imputazione estrinseca dell'assoluzione. Il dono della grazia e del perdono, secondo lui, partecipa del potere di Dio che trasforma l'uomo fino in fondo. Questi diventa, in virtù della redenzione, una 'nuova creatura' e membro del corpo di Cristo⁽⁵⁸⁾. La nozione è stata accettata dalla stragrande maggioranza dei luterani oggi e viene raccolta apertamente da diversi dialoghi degli ultimi decenni, in particolare dalla recente *Dichiarazione Congiunta* tra luterani e

(54) Cf. il mio studio *Il realismo e la teologia della creazione*, in «Per la filosofia» 12 (1995) 98-110, spec. p. 105.

(55) Cf. K. WESTERMANN, *Genesi*, Piemme, Casale Monferrato 1989; C.E. GUNTON, *The Triune Creator. A Historical and Systematic Study*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1998.

(56) Fra gli autori riformati, cf. ad esempio R. PRENTER, *Schöpfung und Erlösung. Dogmatik II: Die Erlösung*, Göttingen 1960; P. LÖNNING, *Creation: Contribution and Deficiencies of our Confessional Traditions. Observations and Reflections on an Ecumenical Consultation*, in «Ecumenical Review» 36 (1984) 204-213.

(57) Cf. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Fides et ratio* (1999), nn. 67 & 79.

(58) Cf. specialmente E. KÄSEMANN, *Gottesgerechtigkeit bei Paulus*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 58 (1961) 367-378. Per un riassunto di questa svolta a livello dell'esegesi biblica, cf. *Fides Christi*, cit., pp. 185-194.

cattolici sulla giustificazione. Così afferma questo documento: «in-
sieme confessiamo che Dio perdona per grazia il peccato dell'uomo
e che, nel contempo, egli lo libera, durante la sua vita, dal potere as-
soggettante del peccato, donandogli la vita nuova in Cristo. Quando
l'uomo partecipa a Cristo nella fede, Dio non gli imputa il suo pec-
cato e fa agire in lui un amore attivo mediante lo Spirito Santo. En-
trambi questi aspetti dell'azione salvifica di Dio non dovrebbero es-
sere scissi. Essi sono connessi nel senso che l'uomo, nella fede, viene
unito a Cristo, il quale è, nella sua Persona, la nostra giustizia (1 Cor
1, 30), proprio come perdono dei peccati e presenza salvifica di Dio.
Dal fatto che cattolici e luterani confessano insieme tutto questo, de-
riva quanto segue»⁽⁵⁹⁾.

A questo spostamento hanno dato un contributo notevole le ri-
cerche su Lutero svolte da Tuomo Mannermaa ed altri studiosi fin-
landesi⁽⁶⁰⁾. Allo scopo di avvicinare il luteranesimo scandinavo e la
dottrina ortodossa della *théosis* (o divinizzazione, una dottrina abba-
stanza lontana dalla 'giustificazione forense'), questi autori si erano
accorti della valenza *ontologica* e metafisica dello schema fondamen-
tale di Lutero, e hanno contribuito a superare una lettura puramente
esistenziale, spirituale ed etica del Riformatore. Secondo loro, in ef-
fetti, il cristiano non solo riceve il perdono dei peccati ed è avviato
ad una vita nuova, ma viene ad identificarsi con Cristo, a diventare
'un altro Cristo'.

Nel campo della morale, si verifica allo stesso modo un rinnova-
to apprezzamento del valore propriamente cristiano della 'legge
naturale', una questione alquanto trascurata tradizionalmente dal
protestantesimo a causa della concentrazione sul tema della salvezza
e del peccato, e della mancata fiducia nella forza della ragione, dan-
neggiata dal peccato, specificamente per quanto riguarda il retto
comportamento umano⁽⁶¹⁾.

⁽⁵⁹⁾ CHIESA CATTOLICA/FEDERAZIONE LUTERANA MONDIALE, *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione* (1999), n. 22.

⁽⁶⁰⁾ Un riassunto di questa posizione si trova in C.E. BRAATEN - R.W. JENSON (a cura di), *Union with Christ. The New Finnish Interpretation of Luther*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, MI/Cambridge, UK 1998.

⁽⁶¹⁾ Cf. ad esempio M. CROMARTIE (a cura di), *A Preserving Grace: Protestants, Catholics, and Natural Law*, Ethics and Public Policy Center/W.B. Eerdmans, Washington (DC)/Grand Rapids (MI) 1997.

I risultati. Il dialogo tra luterani e cattolici nel corso dell'ultimo secolo ha avuto come risultato, tra tante altre cose, una rivalutazione (da parte di ambedue le parti) non solo della necessità che la giustizia umana ha della misericordia, ma anche del bisogno che ogni discorso sulla salvezza cristiana e sulla misericordia divina ha della giustizia, radicata nella consistenza propria del creato. In realtà, la misericordia divina, quel 'sentimento' di compassione e tenerezza verso il figlio caduto ed oppresso, che 'spinge' Dio ad effondere abbondantemente il suo amore (cf. *Lc 15,20*)⁽⁶²⁾ non si scollega dalla giustizia divina, perché la misericordia spiega il senso e la portata della giustizia, e a sua volta la giustizia sta nel cuore stesso della misericordia. « L'autentica misericordia », afferma Giovanni Paolo II nella *Dives in misericordia*, « è, per così dire, la fonte più profonda della giustizia... La misericordia autenticamente cristiana è... l'incarnazione più perfetta della giustizia »⁽⁶³⁾.

Quando si parla della 'giustizia divina' verso l'uomo, si può pensare a quella giustizia con cui Cristo giudicherà le opere dell'uomo, buone o cattive, quando torna nella gloria del Padre, o alla giustificazione con cui perdona il peccatore. Ma anche si deve considerare quella 'giustificazione' secondo cui Dio, in base ad una chiamata che viene da tutta l'eternità (la predestinazione), dona all'uomo la natura, l'esistenza propria, un luogo nel mondo, i talenti personali. Per la sua misericordia Dio agisce con giustizia: mantiene fedelmente l'uomo nell'esistenza come natura.

Quando si pensa alla giustificazione in maniera esclusivamente 'forense' o dichiarativa, invece, la misericordia si esprime facilmente come perdono estrinseco, come rinuncia alla riparazione dovuta, come indifferentismo trascurato. Il che non corrisponde alla dottrina cristiana. Dio quando perdona, quando effonde la sua misericordia sul peccatore, dona di nuovo all'uomo la dignità perduta, dà nuova vita alle sue facoltà mediante la grazia, o, come dice san Paolo con una espressione icastica, lo fa una 'nuova creatura' (cf. *Gal 6,15*; *2 Cor 5,17*). E quando l'uomo apre il suo cuore, sotto l'insistente ispirazione dello Spirito, Dio, Padre di misericordia, afferma e rafforza la vocazione, la natura, i talenti, la capacità di amare e donarsi; in altre parole lo salva, gli dà di nuovo la libertà. In effetti, Dio non si

(62) Cf. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Dives in misericordia*, n. 4.

(63) *Ibid.*, n. 14.

limita a *dichiarare* giusto l'uomo, ma mentre lo *dichiara* giusto lo *fa* giusto. Per questo, pur ammettendo il figlio prodigo alla casa paterna a pieno titolo (Lc 15), il Padre, suo malgrado, non gli risparmia il bruciore di una purificazione doverosa, di una grazia destinata a penetrare faticosamente in ogni poro della sua memoria e della sua esistenza concreta. Gli esige tutto ciò che può e che deve fare per ristabilire se stesso e l'ordine turbato dal peccato. Lo tratta appunto come un figlio, non come uno schiavo. È qui, in piccola misura, dove si fanno presenti le esigenze e l'oggettività dell'applicazione da parte della Chiesa delle leggi ecclesiali.

3. *Il documento 'Chiesa e Giustificazione' e il ministero della legislazione.*

Abbiamo visto come la teologia cattolica e quella protestante (in particolare luterana) hanno potuto recuperare il senso del diritto nella Chiesa nel contesto della riscoperta del significato integro della giustificazione cristiana, il che, pur esprimendo la piena priorità della gratuità divina nello sviluppo umano e nella salvezza della persona, coinvolge appieno la dinamica della giustizia, del creato, della natura, della secolarità. In altre parole si può dire che il principio della *salus animarum* non richiede che le leggi debbono essere escluse *a priori* dall'economia cristiana, ma piuttosto che l'ordine della salvezza e della misericordia richiede quello della creazione e della giustizia.

Però questa non è l'unica, né forse la principale, difficoltà sperimentata tradizionalmente dal protestantesimo di fronte al diritto ecclesiale cattolico. Come abbiamo visto, sin dall'inizio della Riforma protestante, il diritto rimane più o meno inalterato dal punto di vista del contenuto, e si sviluppa per vie normali. Le difficoltà presenti sin dall'inizio, ed ancora oggi, riguardano non tanto il *contenuto* del diritto, e neppure la sua retta *applicazione*, ma propriamente l'identità *dell'autorità legislativa*, quella specificamente del Papa e dei vescovi. Detto in poche parole, solo Dio salva l'uomo; solo Dio quindi può nella sua giustizia misericordiosa stabilire le leggi ed esigerne il compimento; nessuna autorità umana è in grado di farlo. Si sa, in effetti, che la divergenza più profonda, certamente a livello pratico, tra il cattolicesimo e la Riforma sta sulla questione della Chiesa e sull'esercizio in essa del ministero dell'autorità. A modo di esempio, in 1967 il luterano Peter Brunner affermò in maniera polemica che la diver-

genza definitiva tra protestanti e cattolici non si era consolidata nel decreto sulla giustificazione del Concilio di Trento, ma piuttosto nel Concilio Vaticano I quando fu definito il dogma dell'infallibilità papale⁽⁶⁴⁾.

Nel ricco ed esteso documento *Chiesa e giustificazione* preparato dalla Commissione Congiunta Cattolica Romana-Evangelica Luterana nel 1994⁽⁶⁵⁾, in una sezione intitolata *La giurisdizione ecclesiastica e la funzione giurisdizionale del ministero ecclesiastico*⁽⁶⁶⁾ si tratta *in recto* la questione del diritto nella Chiesa. Il punto di partenza è il seguente: « Dio... si serve di realtà istituzionali per conservare la chiesa nella verità del Vangelo, si serve a tale scopo anche del diritto e delle disposizioni giuridiche »⁽⁶⁷⁾. « Secondo la comune convinzione », prosegue il documento, « qualsiasi diritto ecclesiale e qualsiasi elaborazione giuridica ecclesiastica non è che in vista e in dipendenza del Vangelo e al suo servizio. 'Nel suo ordinamento, la chiesa è permanentemente legata al Vangelo che le è stato affidato in maniera inalienabile'... Esso è 'criterio dell'ordinamento canonico concreto' »⁽⁶⁸⁾. Da parte dei luterani « non si può dire quindi... che il Vangelo e la chiesa da un lato, e il diritto ecclesiale, dall'altro, si

⁽⁶⁴⁾ Cf. P. BRUNNER, *Reform - Reformation. Einst - heute. Elemente einer ökumenischen Dialogs im 450. Gedächtnisjahr in von Luthers Ablassthesen*, in « Kerygma und Dogma » 13 (1967) 159-183.

⁽⁶⁵⁾ COMMISSIONE CONGIUNTA ROMANO-CATTOLICA/EVANGELICA-LUTERANA, *Kirche und Rechtfertigung: das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre* (13.9.1993), Bonifatius, Paderborn /Otto Lembeck, Frankfurt a.M. 1994, pp. 151. Traduzione italiana, *Giustificazione e Chiesa*, in « Il Regno Documenti » 39 (1994) 603-640, ed anche *Enchiridion Œcumenicum* 3/ 1223-1538. Cf. i commenti di H. MEYER, *Ekklesiologie im ökumenischen Gespräch und der katholisch/lutherische Dialog ber 'Kirche und Rechtfertigung'*, in « Kath. Nachrichtenagentur- Ökumenische Information » n. 1 (5 gennaio 1994) 5-16; T. SCHNEIDER, *The Dialogue Report in the Present Ecumenical Context: A Comment on « Church and Justification »*, in « Information Service » 86 (1994) 182-188; D. WENDEBOURG, « Kirche und Rechtfertigung ». *Ein Erlebnisbericht zu einem neuen ökumenischen Dokument*, in « Zeitschrift für Theologie und Kirche » 93 (1996) 84-100; P. O'CALLAGHAN, *The Mediation of Justification and the justification of Mediation*, cit.; G. GASSMANN, *La dimensione ecclesiologica della giustificazione. Una prospettiva luterana*, in *La giustificazione in Cristo*, a cura di J.M. GALVÁN, Vaticana, Città del Vaticano 1997, pp. 165-186; P. RODRÍGUEZ, *La dimensione ecclesiologica della giustificazione. Una prospettiva cattolica*, in *ibid.*, pp. 187-207. Abbrev.: 'CG'.

⁽⁶⁶⁾ Cf. CG 223-242.

⁽⁶⁷⁾ CG 224.

⁽⁶⁸⁾ CG 227. Si cita il documento ecumenico *Il Vangelo e la Chiesa*, n. 33.

escludono a vicenda e che la dottrina della giustificazione vieta la formazione di un diritto ecclesiale normativo» (69).

Malgrado le convergenze dottrinali di fondo, esistono maniere diverse di capire la forza della legge ecclesiastica, particolarmente per quanto riguarda il grado di obbligatorietà morale che tal legge esercita sul concreto fedele, e, come conseguenza diretta, la capacità o potestà (*exousia*) del ministro della Chiesa di promulgare leggi che possano in un modo o nell'altro condizionare la stessa salvezza. «Una differenza fra cattolici e luterani si delinea», afferma il documento, «a partire del momento in cui... il ministero ecclesiastico ha l'autorità di promulgare decisioni e ordinanze giuridiche vincolanti... Nessuna legislazione ecclesiastica può pretendere una normatività equivalente alla necessità della salvezza e quindi alla normatività assoluta del Vangelo, che è la normatività della grazia» (70).

Quest'impostazione viene delineata con chiarezza nella *Confessio Augustana* del 1530, il documento che, secondo l'opinione comune oggi, con maggiore fedeltà esprime l'essenza del luteranesimo (71). Nel suo articolo 28° si parla di *due forme* di legislazione esercitate dai vescovi o parroci (72). Una prima, specifica, riguarda

(69) CG 225.

(70) CG 226; 229.

(71) La *Confessio Augustana* viene ampiamente citata negli accordi recenti tra luterani e cattolici. Tra altri commenti, cfr. V. PFNÜR, *Einig in der Rechtfertigungslehre?: die Rechtfertigungslehre der «Confessio Augustana» (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535*, Wiesbaden 1970; G.W. FORELL - J.F. MCCUE, *Confessing One Faith: a Joint Commentary on the Augsburg Confession by Lutheran and Catholic Theologians*, Minneapolis 1982; H.M. MÜLLER, *Keine romantische Verbrüderung. Mit der «Confessio Augustana» auf dem Weg zur Einheit*, in «Lutherische Monatshefte» 1982/1, 23-26; N. BECK, *The Doctrine of Faith: a Study of the Augsburg Confession and Contemporary Ecumenical Documents*, St. Louis 1987; J.A. BURGESS (dir.), *The Role of the Augsburg Confession: Catholic and Lutheran Views*, Philadelphia 1991. Cf. pure J. LORTZ, *La Riforma in Germania*, Jaca Book, Milano, vol. 2, pp. 69-80. Sul modo in cui si può considerare che la *Confessio Augustana* per così dire «supera» ed interpreta Lutero, cfr. H. MEYER, *Roman Catholic/Lutheran Dialogue*, in «One in Christ» 22 (1986) 155 s. La celebrazione del 450° anniversario della *Confessio* in 1980 fu denominato da Meyer come «la quintessenza e il culmine dell'intero dialogo cattolico-luterano anteriore. Essa ha più importanza della dichiarazione su Lutero [nell'occasione del 500° della sua nascita in 1983]... perché il documento normativo confessionale delle chiese luterane gode di uno statuto diverso di quello delle opere private di Lutero», *ibid.*, p. 155.

(72) Spiegato in CG 230-233.

la predicazione del Vangelo, l'amministrazione dei sacramenti, il perdono dei peccati (l'assoluzione), il rifiuto della dottrina contraria al Vangelo e l'esclusione dalla comunità⁽⁷³⁾. Queste funzioni, che sono «necessarie per la salvezza»⁽⁷⁴⁾, devono essere esercitate però secondo la *Confessio* «senza costrizione umana, bensì solo mediante la parola di Dio»⁽⁷⁵⁾. «Richiedono il dovere dell'obbedienza della comunità, ma un dovere di obbedienza che va di pari passo con il dovere del rifiuto dell'obbedienza se il ministro nell'esercizio delle sue funzioni va contro il Vangelo»⁽⁷⁶⁾. Da questa forma si distingue un secondo ambito negli ordinamenti ecclesiastici, che riguarda, ad esempio, le questioni matrimoniali, cerimoniali e liturgiche, i precetti sul digiuno e cose del genere. Si tratta di precetti collegati alla vita comunitaria della Chiesa. Il documento *Chiesa e giustificazione* specifica che per i luterani essi richiedono «un'obbedienza fondamentalmente diversa» da quella prima. Tale obbedienza, spiega, «cessa e si tramuta in un dovere di rifiuto di obbedienza là dove queste disposizioni vengono presentate come 'necessarie alla salvezza' e come vincolanti in coscienza; infatti già in quel momento esse entrano in contraddizione con la 'dottrina della fede', cioè con la giustizia che viene dalla fede, e con la 'libertà cristiana', cioè con la libertà del cristiano dalla legge»⁽⁷⁷⁾.

È su questo nocciolo, forse, dove si articola l'interpretazione del principio della *salus animarum*, un nocciolo direi tanto umano, quanto teologico. Quando l'uomo non sottomette la propria volontà ad un altro che, in nome di Dio, cerca di esercitare l'autorità su di lui, sta vivendo secondo la libertà cristiana, quella libertà che Cristo ci ha guadagnato sulla Croce? O si tratta invece di un irragionevole disobbedienza, frutto del peccato? Detto diversamente, colui che 'rappresenta' Dio di fronte agli uomini deve essere considerato con riserva sistematicamente, o soltanto di volta in volta, per ragioni contingenti?

I luterani, come abbiamo già visto, intendono applicare la priorità del Vangelo e della giustificazione alla teologia e alla vita della Chiesa per evitare tendenze idolatriche⁽⁷⁸⁾, ovvero per evitare che

(73) *Confessio Augustana* 28, 5 e 21, in CG 231.

(74) *Confessio Augustana* 28, 8 s.

(75) *Ibid.*, 28, 21.

(76) CG 232, citando *ibid.*, 28, 22 ss.

(77) CG 233. Si fa riferimento a *ibid.*, 28, 37 e 51.

(78) Sulla questione, cf. *Fides Christi*, cit., pp. 239-249.

l'uomo possa voler in qualche modo prendere il posto che solo Dio occupa⁽⁷⁹⁾. La possibilità dell'idolatria (o della superstizione) è stata sempre occasione di paura tra i protestanti davanti alla spiritualità, all'ecclesiologia e al diritto dei cattolici. Bisogna notare, però, con Carl Peter, che un'applicazione unilateralmente *anti-idolatrice* di questo principio racchiude un altro pericolo, forse non meno grave. Insistendo sulla priorità della grazia e della fede nella salvezza, e sull'inutilità delle opere del peccatore di fronte al Salvatore, in fondo sulla priorità della *salus animarum*, si può cadere senza volerlo nella bestemmia, cioè in un disprezzo *indiretto* ma reale di Dio e della sua legge, parola ed amore, così come questi si manifestano *nelle opere* da lui create, ed anche nel ministero da lui ordinato per il bene della Chiesa⁽⁸⁰⁾. Detto diversamente, l'applicazione della priorità del Vangelo e della grazia, la *salus animarum*, deve essere applicata in una *duplice direzione*: da un canto, come un principio teorico per criticare e riformare ciò che non è compiuto o perfetto nella vita della Chiesa e specificamente nel diritto ecclesiale (questo è più proprio del luteranesimo); dall'altro come un principio pratico per accettare, riconoscere, accogliere e difendere le realtà create che Dio stesso ci ha donato, e per mezzo delle quali esprime il suo amore, offre la sua salvezza, e facilita una risposta pienamente umana alla grazia che santifica (è l'aspetto tradizionalmente più sottolineato dai cattolici). Tra queste realtà, indubbiamente, si colloca la funzione di governo dei pastori, imprescindibile per la vita della Chiesa e per la sua esistenza.

Si potrebbe approfondire di più la questione. Però è auspicabile che l'accoglienza maggiore tra i luterani del valore propriamente teologico del creato, della natura e della giustizia insite in esse, verificata tra altro nei recenti dialoghi ecumenici, possa estendersi anche nella direzione di percepire la voce e la volontà soavemente normativa di Dio stesso nel ministero svolto dalla Chiesa e regolato dal suo diritto.

(79) Su questo tema nella teologia del luterano Pannenberg, un autore che accetta il ruolo del ministero dell'autorità nella Chiesa, cf. il mio studio *The Verification of Theological Truth in Wolfhart Pannenberg*, in «Irish Theological Quarterly» 66 (2000).

(80) Cfr. C.J. PETER, *Justification by Faith and the Need of another Critical Principle*, in *Justification by Faith (Lutherans and Catholics in Dialogue, VII)*, a cura di H.G. ANDERSON - T.A. MURPHY - J.A. BURGESS, Augsburg, Minneapolis 1985, pp. 304-315, qui, pp. 309-310.

Conclusione.

Salus animarum, suprema lex. Da quando Gesù Cristo ha predicato con tutta la forza e la pazienza di Dio che era stato inviato per salvare i peccatori, la salvezza, quella eterna, la chiamata di tutti gli uomini alla santità, divenne il centro stesso della predicazione cristiana. È questo ciò che deve determinare ogni diritto e ordinamento nella Chiesa, il suo contenuto e la sua applicazione pratica. La vita cristiana, vissuta sotto la spinta della teologia luterana, ha voluto con ragione mantenere questo principio al di sopra di tutto, e in tanti momenti della sua storia l'ha fatto con notevole successo. Bisogna aggiungere però che la salvezza cristiana non comincia a partire da una realtà completamente impermeabile o neutra di fronte alla grazia di Dio, ma proprio a partire da un'opera compiuta da Dio stesso, la creazione 'per mezzo del verbo', come dice Giovanni, il verbo che 'si è fatto carne' (Gv I, 2.14). Di conseguenza la priorità della salvezza, del Vangelo e della grazia, non può mai essere opposta *a priori* al creato e alla giustizia, né alle istituzioni ecclesiali che rendono presente la grazia cristiana che, a partire dell'incarnazione del Verbo, è penetrata nel tempo e nella storia degli uomini.

