

1. Premessa storica
2. Alcune posizioni condivisibili.
 - (a) *Il senso generale della lettera*
 - (b) *Il «sola fide»*
 - (c) *La successione «fieri – esse – agere»*
3. Alcune posizioni problematiche.
 - (a) *La giustizia di Dio*
 - (b) *La dimensione 'mistica' del battezzato*
 - (c) *La valutazione di Israele*
4. Conclusione

Romano Penna

MARTIN LUTERO E LA LETTERA DI PAOLO AI ROMANI

1. Premessa storica.

Mentre Lutero teneva le sue lezioni sulla *Lettera ai Romani* all'Università di Wittenberg nell'anno accademico 1515-1516, a Basilea Erasmo da Rotterdam pubblicava presso l'editore Johan Froben la prima edizione critica del testo greco del Nuovo Testamento¹. Successivamente nel 1522 Lutero si servirà di questa edizione per la sua traduzione del Nuovo Testamento in tedesco, ma il commento alla lettera paolina avvenne ancora sul testo latino della *Vulgata* ed era esso stesso in latino, pur facendo qualche volta riferimento all'originale².

La differenza fra il commento del 1515-1516 e la versione tedesca del 1522 si può constatare in diversi casi, come accenneremo più sotto. Per addurre subito un esempio, si veda come Lutero tratta il testo classico di Rom 5,12. Qui Paolo a proposito di Adamo scrive che «il peccato entrò nel mondo e mediante il peccato la morte *ef'hô; pántes hēmarton*: la *Vulgata* rende questo sintagma greco con *in quo omnes peccaverunt*, di cui tradizionalmente si intendeva il costrutto *ef'hô;* in senso pronominale, con riferimento alla presenza di tutti gli uomini o in Adamo (senso maschile del pronome) o nel suo peccato (senso neutro)³. Oggi però i Commentatori ritengono di fatto che il costrutto originale non sia un complemento relativo ma un'espressione avverbiale con valore di congiunzione o consecutiva (= «cosicché») o molto più probabilmente causale (=

¹ Il titolo era *Novum Instrumentum omne: diligenter ab Erasmo Roterodamo recognitum & emendatum*, Basiliae, Io. Frobenius, mense februario, 1516 (con ritocchi nelle edizioni del 1519 e del 1522, quando si usò il titolo tradizionale *Novum Testamentum*). Cf. in merito G. Pani, *Paolo, Agostino, Lutero: alle origini del mondo moderno*, Rubettino, Soveria Mannelli 2005, 38-44.

² Cf. F. Buzzi, a cura, *Martin Lutero. La lettera ai Romani (1515-1516)*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1991, 16-17.

³ Così già sant'Agostino e poi Tommaso d'Aquino, Nicolò di Lira, e lo stesso Concilio di Trento.

«poiché»), che riconosce in primo piano la peccaminosità storica degli uomini⁴. Ebbene, mentre il Lutero del commento sostiene il valore pronominale del testo (latino: *in quo*)⁵, poi invece nella versione tedesca traduce sorprendentemente in quest'altro modo: «*weil sie alle gesündigt haben*»⁶ (= «poiché essi tutti hanno peccato»)! E questa è appunto la traduzione oggi preferita.

Comunque il dato curioso e paradossale, semmai, è che il testo di quel suo commento non venne studiato se non dopo l'inizio del secolo XX. Infatti addirittura «non se ne conosceva affatto il testo, che non era mai stato pubblicato, e non sopravviveva neppure attraverso copie manoscritte, o appunti di scuola presi dagli studenti»⁷. Il fatto che il Riformatore non abbia mai dato alle stampe le sue lezioni si può spiegare col motivo che egli le trovasse troppo legate a un contesto di scuola e quindi come una somma di appunti e non come un testo organico da poter divulgare. In effetti il commento procedeva con tre tecniche diverse e complementari. In primo luogo, tra gli spazi delle righe del testo latino veniva inserita la cosiddetta glossa interlineare, legata alla formulazione letterale del testo, sia per spiegarne qualche termine, sia per riformularlo con una breve parafrasi. Inoltre, negli spazi rimasti liberi ai lati della pagina veniva inserita la glossa marginale, dedicata alla spiegazione di alcuni punti particolari. Infine, e soprattutto, vi erano gli *Scholia* scritti in pagine distaccate, che sviluppavano più ampiamente veri e propri temi e che venivano poi aggiunte di seguito al testo stesso.

L'esistenza del commento di Lutero, anche prima del secolo XX, era comunque nota sulla base, sia della notizia tratta dalla Prefazione delle opere latine pubblicate un anno prima della sua morte, sia di un paio di attestazioni di suoi scolari. Fu poi Johannes Ficker (professore della Università di Strasburgo e poi di quella di Halle), che, dopo la scoperta di un manoscritto rinvenuto nella Biblioteca Vaticana e là trasferito dalla Biblioteca Palatina di Heidelberg durante la Guerra dei Trent'Anni (1618-1648), oltre alla rivalutazione di un manoscritto prima trascurato presente nella Königliche Bibliothek di Berlino, ne pubblicò il testo solo nel 1908 con il titolo tedesco *Römerbriefvorlesung* (inserito poi dal 1938 nella *Weimarer Ausgabe* come 56° volume).

In ogni caso, il confronto di Lutero con la Lettera ai Romani non si riduce al solo commento scolastico ma comprende anche una serie di altre produzioni, come omelie e trattati, in cui la lettera

⁴ Si veda la discussione in R. Penna, *Lettera ai Romani*, EDB, Bologna 2010, 375-378.

⁵ Così tanto nella glossa interlineare quanto negli *Scholia* (= *omnes peccaverunt in peccato unius*: WA 56, 315).

⁶ Le citazioni della Bibbia tradotta da Lutero in tedesco sono tratte dalla edizione del 1545, che si può trovare in internet sul sito <http://lutherbibel.net/>.

⁷ G. Pani, a cura, *Martin Lutero. Lezioni sulla Lettera ai Romani (1515-1516)*, Introduzione, traduzione e note, I, Marietti, Genova 1991, XII-XIII. E' alla documentata «Introduzione» di questo lavoro (pp. XI-L) che si devono le informazioni storiche qui appresso annotate. In più va precisato che, mentre il lavoro di F. Buzzi, si limita alla traduzione dei soli *scholia*, quello di G. Pani offre la versione completa del commento, comprese le glosse tanto interlineari quanto marginali (del lavoro di F. Buzzi si vedano comunque le pp.126-128: «Breve storia del manoscritto»).

viene citata e spiegata⁸. In più va soprattutto tenuto conto, sia della Prefazione apposta alla lettera, sia della traduzione del testo paolino in lingua tedesca, che fanno parte della cosiddetta *Septemberbibel* del 1522 (con due edizioni a stampa nel 1534 e nel 1545, divergenti in alcuni dettagli linguistici), poiché entrambe, come ho già appena accennato a proposito di Rom 5,12, offrono spunti ermeneutici specifici e interessanti⁹.

Nelle pagine che seguono il mio personale approccio al commento di Lutero non sarà propriamente di carattere storico ma ermeneutico ed esegetico, con alcune distinzioni particolari tra posizioni condivisibile e altre problematiche, in confronto con i commentatori odierni.

2. Alcune posizioni condivisibili.

Gli apporti ampiamente positivi del commento di Lutero a Rom non si possono qui riportare nella loro totalità. Faccio solo due brevi cenni su un paio di commenti, prima di fare una disamina più ampia su alcuni altri. L'uno è negli *Scholia* e riguarda la spiegazione del primo versetto della lettera e precisamente la qualifica di Paolo come «servo di Gesù Cristo». A questo proposito, assumendo l'Apostolo come modello e vedendo nella sua auto-designazione «grandezza e umiltà» (*maiestas et humilitas*)¹⁰, Lutero spiega che «il cristiano autentico non deve avere assolutamente nulla di proprio, ma essere spoglio di tutto ... Se qualcuno in virtù dei suoi doni naturali o spirituali risulta essere sapiente, giusto e buono davanti agli uomini, non per questo è giudicato tale davanti a Dio, soprattutto se egli stesso si ritiene tale. Perciò in tutte queste situazioni è bene mantenersi in umiltà, come se non si avesse ancora nulla, e aspettare la pura e semplice misericordia di Dio (*nudam misericordiam Dei expectare*)»¹¹. In secondo luogo, accenno appena alla sua esegesi del sintagma *pístis Christoû / fides Christi*, di cui Paolo parla in 3,22 (*dikaiosýnē theoû dià pístēōs Iēsoû Christoû*, lett. «giustizia di Dio mediante la fede di Gesù Cristo»). Alcuni autori recenti vorrebbero spiegare questo sintagma come un genitivo soggettivo, mentre a mio parere ha ragione Lutero che, del resto, con tutta la tradizione, lo intende come un genitivo oggettivo (così poi esplicitamente nella traduzione in tedesco «durch den Glauben an Jhesum Christ»): sicché non è in causa la fede-fedeltà personale di Cristo, ma la fede personale del credente in Cristo (cioè: «per la quale si crede in Gesù Cristo stesso»)¹².

⁸ La raccolta di questi scritti è stata fatta da E. Ellwein, *Martin Luthers Epistel-Auslegung, -I. Der Römerbrief*, Vandenhoeck, Göttingen 1963.

⁹ In generale, cf. anche R. Penna, «Martin Lutero e la Bibbia», *Lateranum* 82 (2016)

¹⁰ WA 56,161-162.

¹¹ WA 56,159.

¹² Per una discussione del caso, cf. R. Penna, *Lettera ai Romani*, 241-245; e G. Pulcinelli, *La morte di Gesù come*

- (a) *Il senso generale della lettera.*

Nel commento del 1515-16, già all'inizio, in apertura delle glosse marginali, Lutero descrive acutamente e con toni forti lo scopo della lettera:

«Intento fondamentale dell'Apostolo in questa lettera è distruggere qualsiasi giustizia e sapienza propria; e ristabilire e ingigantire (cioè far in modo che si riconosca che esistono ancora, e sono tanti e grandi) i peccati e l'insensatezza ... e dimostrare che a noi sono necessari Cristo e la sua giustizia per annientarli davvero». E continua: «Perché davanti a Dio le cose non stanno in questo modo, che uno divenga giusto compiendo opere di giustizia (come superbamente si illudono gli stolti giudei, i gentili e tutti i 'giustiziar')¹³, ma che per il fatto che già è giusto agisce rettamente»¹⁴.

La stessa finalità dello scritto paolino viene poi ribadita sommariamente in apertura degli *Scholia*, sostituendo al più il plurale *magnificare peccata* con il singolare *magnificare peccatum* e citando anche Agostino nel *De spiritu et littera* dove si legge che Paolo «combatte con insistenza contro i superbi e gli arroganti che si fanno forti delle proprie opere»¹⁵. In più, nel corpo degli *Scholia* e precisamente nel Corollario a Rom 3,20, Lutero commenta icasticamente: *Non enim iusta operando iusti efficitur, sed iusti essendo iusta operamur. Ergo sola gratia iustificat*¹⁶.

Successivamente, nella *Prefazione* alla Lettera paolina della *Septemberbibel* del 1522, Lutero scriverà nell'incipit della Prefazione stessa: «Questa epistola è il vero brano principale del Nuovo Testamento, il Vangelo più puro, e bisognerebbe che il cristiano non solo la sapesse a memoria parola per parola, ma la leggesse quotidianamente, come il pane quotidiano dell'anima. Infatti essa non può mai essere troppo o troppo bene letta e considerata, e quanto più la si medita, tanto più preziosa e amabile diviene»; e concludendo la Prefazione, dopo aver fatto una disamina analitica della tematica paolina¹⁷, scrive: «Troviamo dunque in questa Epistola nel modo più splendido tutto quel che un cristiano deve sapere; ovvero cosa sono la legge, il Vangelo, il peccato, la pena, la grazia, la fede, la giustizia, Cristo, le buone opere, l'amore, la speranza, la croce, e come

espiazione. La concezione paolina, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007, 295-302.

¹³ Lutero impiega qui il neologismo *iustitiarum*, che viene spiegato nel commento al Salmo 118 come *sui iustificatores*; cf. G. Pani, *Martin Lutero. Lezioni sulla Lettera ai Romani (1515-1516)*, 4 nota 4.

¹⁴ In: G. Pani, a cura, *Martin Lutero. Lezioni sulla Lettera ai Romani (1515-1516)*, 3-4. E' interessante notare che quest'ultima chiarificatrice affermazione verrà ripresa nella Lettera a Leone X *De libertate christiana*, del 1520, dove Lutero scrive: *Bona opera non faciunt bonum virum, sed bonus vir facit bona opera* (nel suo tedesco: «Gutte frum werck machen nymmer mehr ein guten frumen man sondern eyn gutt frum man macht gutte frum werck»); cf. P. Ricca, a cura, *Martin Lutero. La libertà del cristiano (1520). Lettera a Leone X*, Claudiana, Torino 2005, 168-169. E già in una lettera all'amico Spalatino/Georg Burchardt, del 19 ottobre 1516, Lutero scriveva: «Non enim, ut Aristoteles putat, iusta agendo iusti efficitur, nisi simulatorie, sed iusti...fiendo et essendo operamur iusta. Prius mecesse est personam esse mutatam, deinde opera» (cit. da E. Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*, Mohr. Tübingen 1998, ⁶2011, 210 nota 238; in merito cf. anche Th. Dieter, *Der junge Luther und Aristoteles*, de Gruyter, Berlin 2001, specie 149-256); l'affermazione contraria di Aristotele si trova in *Eth.Nicom.* 1103a: «compiendo atti giusti, si diventa giusti».

¹⁵ *Ibid.*, 81 (= *De sp. et lit.* 7,12).

¹⁶ Cit. da J. Ficker, Hegr, *Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516 – Die Scholien*, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1908, 91.

¹⁷ Per una odierna discussione sulla argomentazione e strutturazione di Rom, cf. R. Penna, *Lettera ai Romani*, LXI-

ci dobbiamo comportare nei confronti di noi stessi e degli altri, comunque siano, giusti o peccatori, forti o deboli, amici o nemici»¹⁸.

In sostanza, il commento di Lutero a Rom conduce a porre come fondamento dell'esistenza cristiana la liberazione dal peccato e dalle opere, cioè da se stessi. Così egli, da una parte, anticipa la modernità con il porre l'uomo al centro dell'interesse, e, dall'altra, contesta l'affermazione moderna dell'assolutezza della ragione che Lutero nel *De servo arbitrio*, ma con riferimento al Dio-vasaio di Rom 9,19-21, chiama *domina ratio* come pretesa di sostituirsi a Dio¹⁹.

- (b) *Il «sola fide»*. Il principio della giustificazione mediante la fede è dichiarato da Paolo in Rom 3,28 con una enunciazione che sa di aforisma: *logizómetha gàr dikaiousthai pístei ánthrōpon chōrìs érgōn nóμου*. La perentorietà dell'affermazione è rivelata dal fatto che nella formulazione grammaticale Paolo prescinde da ogni articolo, così che il testo dovrebbe essere tradotto: «Riteniamo infatti che venga giustificato per fede un uomo, senza opere di legge»²⁰, suggerendo l'assolutezza dei termini della dichiarazione. Nel commento a questo passo Lutero rimane fedele alla literalità del testo paolino, ma nella glossa interlineare impiega due volte l'avverbio latino *solum*, cioè nel successivo commento a 4,3 («giustificato *solo* da un dono gratuito di Dio») e a 4,7 («beati *soltanto* questi», cioè coloro di cui parla il citato Salmo 31, ai quali Dio accredita la giustizia sulla base della fede e non delle opere). Soprattutto, poi, nella traduzione tedesca di Rom 3,28 Lutero aggiungerà un *alleine*, esplicitando l'intento dell'originale testo greco e rendendo il dativo semplice *pístei* con un più esteso *alleine durch den glauben*, «soltanto mediante la fede»²¹.

In merito non sarà inutile confrontare questa versione con quanto già più di due secoli prima Tommaso d'Aquino, commentando il testo di Rom 4,5-8 («A chi non opera, ma crede in colui che giustifica l'empio, viene computata la sua fede a giustizia, ⁶ proprio come anche Davide dichiara la beatitudine di colui al quale Dio computa la giustizia a prescindere dalle opere: ⁷ *Beati coloro ai quali sono rimesse le iniquità e di cui sono coperti i peccati; ⁸ beato l'uomo del quale il Signore non computerà più il peccato [= Sal 31,1-2]*), dimostrava di avere compreso chiaramente la necessità e la sufficienza della fede sola, commentando così le singole parole del testo paolino:

LXXII.

¹⁸ Cit. da M. Vannini, a cura, *Martin Lutero. Prefazioni alla Bibbia*, Marietti, Genova 1987, 146 e 158.

¹⁹ Si vedano le buone pagine di F. Buzzi, *La lettera ai Romani (1515-1516)*, 102-108 («Importanza e limiti della proposta teologica di Lutero»).

²⁰ Invece la versione CEI inserisce quattro articoli: «Noi riteniamo infatti che l'uomo è giustificato per la fede, indipendentemente dalle opere della legge».

²¹ Semmai è curioso notare che nel passo parallelo di Gal 2,16 («l'uomo non viene giustificato dalle opere della legge *eàn mē* [= se non] mediante la fede in Gesù Cristo») la locuzione greca nella versione tedesca di Lutero viene ignorata o comunque ridotta a un semplice «*sondern durch den glauben an Jhesum Christ*», mentre la recente versione cattolica a cura della Conferenza Episcopale Italiana traduce con «*ma soltanto per mezzo della fede in Gesù Cristo*»!

«A chi non opera, per esempio perché non ha tempo di operare, come appare chiaro in uno che è stato battezzato e poi è subito morto (*uti patet in baptizato statim mortuo*), ma crede in colui che giustifica l'empio, cioè in Dio del quale si dice più sotto che 'Dio giustifica' [Rom 8,33], sarà computata la sua fede, cioè da sola (*scilicet sola*) senza opere esteriori, a giustizia, cioè, così che mediante essa egli venga detto giusto e riceva il premio della giustizia, come se avesse compiuto opere di giustizia (*sicut si opera iustitiae fecisset*) ... Non che egli attraverso la fede meriti la giustizia, ma perché lo stesso credere è il primo atto di giustizia che Dio opera in lui. Per il fatto stesso che egli crede in Dio che giustifica, egli si sottomette alla sua giustificazione e così ne riceve l'effetto ... Gli viene computata gratis, come se avesse fatto tutto (*reputatur ei gratis, ac si totum fecisset*). E l'Apostolo dice che questo computo non avrebbe luogo, se la giustizia fosse dalle opere, ma ha luogo soltanto (*solum*) per il fatto che è dalla fede»²²).

Nemmeno il commento di Lutero *ad loc.* ha delle espressioni così esplosive! Del resto, e analogamente, già Origene (a commento di Rom 3,28) portava l'esempio estremamente significativo del buon ladrone in croce (cf. Lc 24,43): «Questo ladrone fu giustificato mediante la fede senza le opere della legge, perché il Signore non indagò che cosa avesse compiuto precedentemente né aspettò quale opera compisse dopo aver creduto ma, stando per entrare in paradiso, se lo assunse come compagno, giustificato con la *sola* confessione di fede»²³. E anche il commento dell'Ambrosiaster alla lettera paolina impiegava il costrutto *sola fide* più di una volta (su Rom 1,11; 3,24; 4,5bis.6)²⁴. Perlomeno va detto che questa comprensione luterana della giustificazione non costituiva alcuna novità nella storia dell'interpretazione di Paolo, sicché la successiva polemica contro di essa denotava soltanto ignoranza²⁵.

Anche la *Dichiarazione congiunta luterano-cattolica sulla dottrina della giustificazione*, del 1999, afferma l'esistenza ormai di «un consenso su verità fondamentali della dottrina della giustificazione alla luce del quale le condanne dottrinali del XVI secolo ad essa relative oggi non riguardano più la controparte» (n° 13); e lo stesso documento riconosce più avanti l'affinità delle posizioni luterana e cattolica (cf. nn¹ 26-27)²⁶.

Del resto, a commento di 4,6 («Beato l'uomo a cui Dio accredita la giustizia indipendentemente dalle opere») Lutero negli *Scholia* così si esprime: «E' chiaro che qui sono sotto

²² *Super ep. ad Rom.*, §§ 330-331, in: S. Thomae Aquinatis, *Super Epistolas S. Pauli Lectura*, a cura di R. Cai, Marietti, Taurini-Romae 1953, p. 59.

²³ Origene, *Commento alla Lettera ai Romani*, I, a cura di Francesca Cocchini, Marietti, Casale Monferato 1985, 164.

²⁴ Cf. S. Lyonnet, *La storia della salvezza nella lettera ai Romani*, D'Auria, Napoli 1966, 208-209 e nota 20, dove a proposito di Rom 3,28 si ricordano anche San Bernardo (*In Canticum sermo 22,9: solam iustificatus per fidem*) e una Bibbia tedesca edita nel 1483 a Norimberga: «nur durch den Glauben».

²⁵ Sull'insieme della problematica si veda Th. Schreiner, *Faith Alone – The Doctrine of Justification. What the Reformers Taught ... and Why It Still Matters*, Zondervan, Grand Rapids MI 2015.

²⁶ Non sarà inutile ricordare che lo stesso Giordano Bruno ne *Lo spaccio de la bestia trionfante* (del 1584) intende polemizzare contro il cristianesimo e in specie contro Paolo, Lutero e i luterani in generale, definiti «poltronasca setta di pedanti», «macchia del mondo», in quanto essi, condannando le opere, «non fanno altra opra che dir male de l'opre ... Credeno ed attribuiscono a una vana, bovina ed asinina fiducia, ch'ad un utile, reale e magnanimo effetto» (*Lo spaccio de la bestia trionfante*, a cura di M. Ciliberto, Rizzoli, Milano 1985, pp.134, 169, 170; cf. anche 123, 286-287).

accusa non tanto quelle opere [cioè, come scrive poco prima: quelle opere il cui adempimento fa ritenere di avere raggiunto ormai la giustizia e di possederla], quanto il valore e la stima che scioccamente ci si immagina di attribuire loro. Perché anche i giusti compiono opere di quel genere, ma con cuore diverso (*nam similia operantur etiam iusti, sed non simili corde*). Del resto, già a commento di Rom 3,19 («In base alle opere della legge nessun vivente sarà giustificato davanti a Dio») Lutero contrappone alle opere della legge quelle che egli chiama apertamente «le opere della fede (*opera fidei*), quelle che si compiono in spirito di libertà e solo per amore di Dio (*que [sic] ex spiritu libertatis amore solo Dei fiunt*). E queste non possono essere compiute che da quanti sono giustificati mediante la fede ... L'apostolo non dice che la fede giustifica senza le sue opere, ma che la fede giustifica senza le opere della legge. Dunque, la giustificazione richiede non le opere della legge, ma la fede viva, che compia le proprie opere (*ideo iustificatio requirit non opera legis, sed vivam fidem, que sua operetur opera*). Altrove poi scrive ancora: «Quando esalto la fede e respingo le opere dell'incredulità, mi accusano di vietare le buone opere, mentre io proprio vorrei insegnare le vere buone opere della fede», e sostiene persino che «la fede senza le opere è nulla e vana»²⁷.

- (c) *La successione «fieri, esse, agere»*. Confesso che personalmente, prima di leggere Lutero, pensavo alla identità cristiana come un puro passaggio duale dall'essere all'agire. Invece Lutero parla felicemente di tre momenti o componenti indentitarie del cristiano. Egli lo fa all'inizio della sezione parenetica della lettera paolina²⁸, commentando l'esortazione che si legge in Rom 12,2: «Trasformatevi/*metamorfoûsthe* col rinnovamento della mente» (dove il verbo greco in latino diventa *reformamini*, conformemente al testo della Volgata)²⁹. Egli ricorda con forza la necessità della dimensione morale, poiché «vivere da cristiani consiste non nello stare immobili, ma nell'andare di bene in meglio». Anzi, dopo aver ricordato alcuni passi biblici che evidenziano il contrario dell'immobilità (cioè Lc 10,30-35; Gn 1,2; Dt 32,11; Sal 17,11), Lutero prosegue citando san Bernardo, secondo cui «quando cominciamo a non voler essere migliori, cessiamo di essere buoni»³⁰, e sentenziando che «all'albero non serve essere rigoglioso e carico di fiori, se da quei fiori non fa frutti». Si vede bene che il Riformatore, pur essendo difensore per eccellenza di una giustificazione senza le opere, tutt'altro che essere contrario alle opere, come già detto sopra, le

²⁷ Queste ultime due citazioni provengono da V. Subilia, *La giustificazione per fede*, Paideia, Brescia 1976, 198 e 201 (con rimando ai rispettivi luoghi della *Weimarer Ausgabe* XL/1, 266, che contiene la *Galatervorlesung*, «Lezioni sulla lettera ai Galati», del 1531, posteriore di un quindicennio al commento della Lettera ai Romani).

²⁸ Egli è cosciente che, pur senza discutere la struttura complessiva della lettera paolina, con il cap. 12 Paolo passa «agli insegnamenti di morale cristiana».

²⁹ Anche qui di seguito il testo latino proviene da *Luthers Vorlesung über den Römerbrief, 1515/1516 – 2. Die Scholien*, 266-267; i riporti in versione italiana invece sono tratti da: G. Pani, a cura, *M. Lutero. Lezioni sulla lettera ai Romani (1515-1516)*, II, Marietti, Genova 1992, 195-197.

richiede invece come necessarie.

È a questo punto che, continuando il commento a Rom 12,2, Lutero chiama in causa Aristotele, secondo cui «nei processi naturali si danno cinque gradi: il non essere, il divenire, l'essere, l'azione, la passività»³¹. E prosegue così:

«Lo stesso vale per lo spirito: “non esserci” è una realtà senza nome, o una persona in peccato; “divenire” è la giustificazione (*fieri est iustificatio*); “esserci” è la giustizia (*esse est iustitia*); “operare” è l'agire e vivere da giusti (*opus est iuste agere et vivere*); “subire” (*pati*) è venire attuato e portato a perfezione piena». Ma tra i due estremi («il non essere o il modo finale di essere») intercorrono sempre questi tre, cioè: diventare, essere, agire (*currunt illa tria semper, sc. fieri, esse, agere*), sicché «la nuova nascita è un transito dal peccato alla grazia, e quindi dal non essere al divenire e all'essere. Ne segue poi di fatto che si opera con giustizia (*per nativitatem novam transit de peccato ad iustitiam, et sic de non esse per fieri ad esse. Quo facto operatur iuste*)».

Sono dunque tre gli stadi che Lutero evidenzia come più importanti, sia pur recuperando il primo dei due estremi col dire che il cristiano «si trova sempre in privazione, in potenza, in atto; cioè sempre in peccato, in atto di venir giustificato, e in atto di giustizia; ossia è sempre peccatore, sempre penitente, sempre giusto» (*semper in peccato, in iustificatione, in iustitia, i.e. semper peccator, semper penitens, semper iustus*). La quaterna aristotelica viene così ridotta a una terna di altro tipo, che, tenendo conto anche della condizione di partenza dell'uomo nel peccato, va a confermare la tesi del *simul peccator et iustus* formulata da Lutero stesso già a commento di Rom 4,7-8 (e del Sal 31,1-2 là citato)³². La situazione antropologica negativa e previa si può comunque comprendere come soggetta all'azione di Dio, che opera appunto su di essa con un intervento che 'fa essere' ciò che prima l'uomo non era. Resta dunque l'affermazione fondamentale, di valore tetico, secondo cui *currunt illa tria semper, sc. fieri, esse, agere*.

Ed è essenzialmente questa terna, diventare-essere-agire, che a mio parere corrisponde esattamente al pensiero dell'apostolo Paolo e sulla quale occorrerebbe sviluppare una riflessione più ampia, che per la verità ho già esposto altrove³³. Qui mi accontenterò di trarne una breve conclusione sul rapporto tra la morale e il suo fondamento.

È naturale che ogni cristiano, come del resto ogni uomo possa venire giudicato in prima battuta sulla base del suo comportamento morale, semplicemente perché questo è il dato visibile e constatabile da chiunque, pur senza ripetere, anzi escludendo, la celebre sentenza di Eraclito, secondo cui «demone a ciascuno è il suo *éthos*/modo d'essere (*êthos anthrōpōi daímōn*)»³⁴, che sa

³⁰ Il testo di Bernardo è tratto da *Ep.* 91,3 (= PL 182,224).

³¹ In realtà, come annota G. Pani, questo «elenco non si trova tale e quale in nessun testo di Aristotele, ma esprime bene il sunto che ne dà il peripatetismo scolastico» (*Lezioni sulla Lettera ai Romani*, II, 196 nota 13).

³² Cf. G. Pani, *Lezioni sulla Lettera ai Romani*, I, 196.

³³ Cf. R. Penna, «I fondamenti pre-morali dell'identità cristiana», in Id., *Parola fede e vita. Stimoli dal Nuovo Testamento*, Borla, Roma 2013, 189-206.

³⁴ Eraclito, *I frammenti e le testimonianze*, a cura di C. Diano e G. Serra, Fondazione Valla, Mondadori, Milano

di illuminismo settecentesco (cf. la religione ridotta nei limiti della ragione). Ma ciò che appare ed è verificabile dall'esterno dovrebbe essere solo l'epifenomeno di ciò che costituisce la radice invisibile della propria identità. In sintesi, dovrebbe valere ciò che esprimeva Socrate con la sua bellissima preghiera al dio Pan: «O caro Pan e voi altri dèi del luogo, concedetemi di diventare bello dentro (*kalô; genésthai tándothēn*), e che tutto ciò che ho fuori (*éxōthen*) sia in accordo con ciò che ho nell'intimo (*toîs entós ênai fília*)»³⁵. Curiosamente anche qui si riscontrano i tre momenti: il divenire («concedetemi»), l'essere («bello dentro») e l'agire (l'esteriore in accordo all'interiorità). Ma vi manca il Dio di Gesù Cristo con la sua grazia!

Per il cristiano paolino, infatti, è il *fieri* operato dalla grazia divina in Cristo che (con la fede e la comunione con lui) lo fa *essere* «bello dentro», sicché l'*agire* morale, che pur sta al primo posto di ciò che è visibile e costituisce quella che si può chiamare la materia-prima della sua vita vissuta, non è però né ciò che la origina né ciò che la motiva. Come abbiamo visto, a monte dell'*agire* etico c'è un nuovo essere antropologico (che pur dà ragione al principio della metafisica classica, secondo cui *operari sequitur esse*), ma ancora a monte di questo essere c'è qualcosa che lo causa e lo fonda ed è la *châris* di Dio manifestatasi in Gesù Cristo. Il *fieri* non è una semplice premessa dell'*esse* ma ne è la fonte, così come questo non è solo premessa dell'*agere*, ma ne costituisce l'input, sicché l'*agire* morale risulta lo sbocco di tutto il processo precedente³⁶. Tutti e tre gli stadi, dunque, sia pur a livelli diversi, sono costitutivi essenziali dell'identità cristiana, e Lutero ha compreso benissimo la loro necessità e la loro tipica successione.

3. Alcune posizioni problematiche.

Il commento di Lutero a Rom presenta anche delle opzioni esegetiche discutibili e ne offro qui solo qualche campione, tralasciandone altri. Ometto per esempio almeno due casi, a cui accenno solo brevemente. L'uno è l'esegesi del vocabolo *hilastērion* in 3,25, reso dalla Vulgata con *propitiationem*, che nella glossa interlineare Lutero rende con «propiziatorio», connesso con l'idea di un Dio che vuole essere «placato» e a cui «Cristo ha meritato di propiziargli coloro che credono in lui»; ebbene, diversa è oggi l'esegesi corrente, secondo cui lo *hilastērion* va inteso come

1998 (=1980), 90, con la spiegazione che «il demone non è una forza trascendente ma coincide con il modo d'essere di ciascuno» (178-179; si potrebbe parlare anche di «destino individuale solidale alla configurazione della personalità»: M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1989, 96).

³⁵ In Platone, *Fedro* 279b. Essere «bello dentro» per Socrate significava considerare l'anima/*psychē* come definizione dell'uomo, sede di una voce divina/*daimónion*, che pone la felicità nella conoscenza del bene e nella pratica della virtù come dominio di sé, sicché i valori morali, pur non derivando direttamente dalla Divinità, sono però da essa riconosciuti e protetti.

³⁶ Resta una eccezione a proposito dell'*agere*, in quanto esso non costituisce l'identità cristiana nel caso estremo di chi diventa cristiano ma muore subito dopo, come abbiamo già accennato ai casi proposti sia da Origene (con l'esempio del buon ladrone in croce: PG 14,952-953) sia da Tommaso d'Aquino (con l'esempio di un battezzato subito morto:

«strumento di espiazione» con cui è Dio stesso che, prescindendo da ogni necessità di essere soddisfatto, nel sangue di Cristo rimette del tutto gratuitamente i peccati³⁷; del resto, ancora una volta, nella successiva versione tedesca Lutero divergerà dal commento rendendo il vocabolo greco con «Gnadenstuel», intendendo cioè lo *hilastērion* come la sede in cui Dio esercita la sua misericordia³⁸. Un altro caso interessante sta nel nome greco *Iounian* che in 16,7 è accoppiato ad «Andronico»: entrambi sono definiti da Paolo «apostoli insigni», ma di *Iounian* una diversa accentuazione potrebbe cambiare il genere da femminile a maschile³⁹. Il fatto è che, non solo non abbiamo nessuna attestazione dell'esistenza nell'antichità del nome al maschile, ma fino al XIII secolo il nome del testo paolino è stato inteso al femminile, mentre poi invalse la comprensione al maschile (a partire dall'agostiniano Egidio Romano, 1243-1316). Ebbene Lutero, che nella glossa interlineare ripete il nome al nominativo (*Iounia*), mentre gli *Scholia* si fermano solo al commento di Rom 15, nella versione della lettera paolina in tedesco traduce invece: «Grüsset *den* Andronicon und *den* Juniam», intendendo evidentemente il nome al maschile (mentre nel successivo v.15 legge «Grüsset Philologum und *die* Juliam»); oggi invece, se si esclude il sorprendente «Giunio» di Karl Barth, tutti i commentatori intendono un nome di donna, valorizzando la dimensione femminile dell'apostolato nella chiesa⁴⁰. Inoltre, accenno appena a un'altra opzione ermeneutica di Lutero, assai problematica e meritevole di una più ampia discussione, secondo cui peccato e concupiscenza si identificano, come risulta sia dalla glossa interlineare di Rom 7,7-8 e sia dai rispettivi *Scholia* (in WA 56,275,348 e 353: *ipsum originale vitium fomitis*)⁴¹, mentre le due entità sono distinte tanto nella lettera di Paolo (secondo cui l'uno precede l'altra) quanto nella Lettera di Giacomo (secondo cui invece l'uno consegue l'altra)⁴².

Super epist. ad Rom., ed. Cai §§ 330-331).

³⁷ Oltre ai commenti, cf. G. Pulcinelli, *La morte di Gesù come espiazione*, 334-367.

³⁸ E l'intera frase suona così: «welchen [= Gesù Cristo] Gott hat furgestellt zu einem Gnadenstuel durch den Glauben in seinem Blut». Non mi risulta che il verbo *furstellen* (= *fürstellen*) esista nel tedesco odierno, ma esso rende bene l'originale greco *proétheto* con l'idea secondo cui Dio ha «posto in favore (nostro)» Gesù Cristo con il sangue da lui effuso (a diversità di alcune comprensioni più recenti, secondo cui la preposizione *pro* viene intesa in senso o di tempo [= già prima] o di esposizione pubblica [= davanti a tutti]).

³⁹ Infatti, una sua lettura come parola perispomena, *Iouniân*, avrebbe valore maschile, mentre se lo si accentua come parola parossitona, *Iounían*, avrebbe valore femminile (e così legge l'edizione greca di Erasmo).

⁴⁰ Oltre ai Commenti, cf. soprattutto E.J. Epp. *Junia. The first woman apostle*, Fortress, Minneapolis 2005; e R. Penna, «Giunia: una donna tra gli apostoli. Il commento di Giovanni Crisostomo a Rom. 16,7», in Id., *Paolo e la chiesa di Roma*, Paideia, Brescia 2009, 178-185.

⁴¹ Ma già a commento di Rom 5,12 Lutero definisce il peccato come *pronitas ipsa ad malum, nausea ad bonum, fastidium lucis et sapientiae, dilectio autem erroris ac tenebrarum, fuga et abominatio bonorum operum, cursus autem ad malum* (WA 56,312).

⁴² Più ampi sviluppi in R. Penna, *Lettera ai Romani*, 492-497; si veda anche Id., «Origine e dimensione del peccato secondo Paolo: echi della tradizione enochica», in *Vangelo e inculturazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 391-418. A parte poi si dovrebbe considerare il fatto che Lutero intende l'«io» di Rom 7 in senso individuale riferito a Paolo, mentre oggi lo si intende come una figura retorica di portata universale (cf. Id., *Lettera ai Romani*, 484-490).

- (a) *La giustizia di Dio*. Lutero si confronta con questo sintagma paolino nel commento a Rom 1,17 («la *diaiosýnē theoû* si rivela nel vangelo di fede in fede come sta scritto: “Il giusto per fede vivrà”») e lo fa non tanto nella glossa interlineare quanto soprattutto negli *Scholia*. Qui egli la definisce come una giustizia che si ottiene soltanto mediante la fede: *iustitia Dei non se debet accipi, quia ipse iustus est in seipso, sed qua nos ex ipso iustificamur, quod fit per fidem evangelii*. E cita subito sant’Agostino: *Ideo iustitia Dei dicitur, quod impertiendo eam iustos facit*⁴³. Ancor più in seguito, negli scritti degli anni 1543-1546, pubblicati un anno prima della sua morte, Lutero confessa:

«Odiavo quest’espressione “giustizia di Dio”, perché l’uso e la consuetudine di tutti i dottori mi avevano insegnato a intenderla filosoficamente, come giustizia formale o attiva (così la chiamano), per la quale Dio è giusto e punisce i peccatori ingiusti ... Finché, avendo Dio compassione di me, ... cominciai a comprendere che la giustizia di Dio è quella per la quale il giusto vive per il dono di Dio, cioè per la fede, e che la frase “la giustizia di Dio è rivelata mediante l’evangelo” va intesa nel senso della giustizia passiva, grazie alla quale Dio misericordioso ci giustifica per mezzo della fede. A questo punto mi sentii letteralmente rinascere e mi sembrò di entrare direttamente in paradiso, le cui porte si erano spalancate ... Quanto grande era stato l’odio con il quale avevo prima odiato l’espressione “giustizia di Dio”, tanto grande era l’amore con il quale ora esaltavo quella dolcissima parola»⁴⁴.

Come si vede le parole di Lutero sono appassionate. Egli si aggancia di fatto ad Agostino, e va detto che sulla stessa linea si sarebbe poi collocato anche il Concilio di Trento quando stabilisce che «La causa formale della giustificazione è la giustizia di Dio, non in quanto egli è giusto ma in quanto ci rende giusti» (Sess. VI, Cap. 7: *non qua ipse iustus est sed qua nos iustos facit*). Il fatto è che l’interpretazione del costrutto paolino ha recentemente subito una svolta ermeneutica. Sintetizzando, la questione sta nel ritenere alternativamente la forma grammaticale greca/latina o come un genitivo oggettivo (in senso passivo, per cui la giustizia è quella donata da Dio e che si trova nel credente giustificato) o come un genitivo soggettivo (in senso attivo, per cui la giustizia di Dio è una proprietà dinamica di Dio stesso in quanto giustifica) come del resto è il caso nell’immediato contesto epistolare paolino per i sintagmi *dýnamis theoû* (v.16) e *orgē theoû* (v.18), entrambi soggettivi. Pur a prescindere dai commenti, va riconosciuto che la bibliografia in merito è abbondante⁴⁵. Diciamo in breve che una esegesi contraria a quella di Lutero, fondata sull’accezione che il concetto di «giustizia» ha, non nella letteratura greca ma in quella ebraica, compresi i manoscritti di Qumran⁴⁶, è da alcuni anni sostenuta, non solo in campo cattolico⁴⁷, ma anche in

⁴³ *De sp. et lit.* 11,18.

⁴⁴ WA 54,185s; il testo tradotto è tratto dal sito internet: Fulvio Ferrario, *Lutero e la lettera ai Romani*.

⁴⁵ Cf. in breve G. Pulcinelli, *La morte di Gesù come espiazione*, 280-291; inoltre: R. Penna, «Il tema della giustificazione in Paolo», in G. Ancona, a cura, *La giustificazione*, Messaggero, Padova 1997, 19-64.

⁴⁶ Si veda per esempio R. Penna, *Lettera ai Romani*, 62-73.

⁴⁷ Cf. S. Lyonnet, «La giustizia di Dio e la storia della salvezza (Rom. I e III)», in Id., *La storia della salvezza nella lettera ai Romani*, D’Auria, Napoli 1966, 23-49.

quello luterano⁴⁸. Pure il recente commento della lettera paolina da parte di Michael Wolter, già Professore di Nuovo Testamento alla Facoltà Evangelico-Teologica dell'Università di Bonn, intende la *diaiosynē theōū* come «eine Weise von Gottes Handeln, mit dem Gott seine Heil schaffende Gerechtigkeit manifestiert und dadurch offenbar macht» (= un modo dell'agire di Dio, con il quale Dio manifesta la sua giustizia che opera la salvezza e con ciò la rivela)⁴⁹. L'ancor più recente commento dell'anglicano Richard N. Longenecker, Emerito dell'Università di Toronto, combina insieme i due significati: «So while always acknowledging the “justness”, “justice”, and “righteousness” of God in an *attributive sense*, Paul’s emphasis in his Gentile mission was primarily on “the righteousness of God” in a *communicative sense*»⁵⁰.

Peraltro Lutero è comunque del tutto condivisibile là dove con chiarezza pertinente precisa che «Dio intende salvarci non mediante la nostra stessa giustizia e sapienza, ma mediante quella di un altro; non quella che viene e nasce in noi, ma quella che ci giunge da fuori (*Deus nos non per domesticam sed per estraneam iustitiam et sapientiam vult salvare, non qua veniat et nascatur in nobis, sed que aliunde veniat in nos*)»⁵¹.

- (b) *La dimensione ‘mistica’ del battezzato*. Premetto che per *mistica* non intendo l'accesso al divino in quanto per sua natura oscuro, a cui appunto si accederebbe solo mediante visioni preternaturali e con una personale esperienza emotiva ed estatica⁵². Piuttosto, data la provenienza del termine dall'ellenismo e propriamente dalla iniziazione alle divinità misteriche⁵³, intendo la partecipazione dell'individuo al divino stesso con una sua personale condivisione⁵⁴, dovendo comunque precisare che, a differenza della greicità, Paolo si esprime con una semantica non strettamente teo-logica, ma propriamente cristo-logica: si tratta quindi, non di una *Gottesmystik*, ma di una *Christusmystik*⁵⁵.

⁴⁸ Cf. E. Käsemann, «La giustizia di Dio in Paolo» (orig.ted, 1961), in Id., *Saggi esegetici*, Marietti, Genova 1985, 133-145.

⁴⁹ M. Wolter, *Der Brief an die Römer*, I (Röm 1-8), EKKNT VI/1, Neuirchener/Patmos, Neukirchen-Vluyn/Ostfildern 2014, 125 (si veda tutto l'*Excursus* 119-125); qui si trova pure una critica alla formulazione della *Dichiarazione congiunta luterano-cattolica* del 1999, per dire che il vangelo non solo annuncia che la giustizia di Dio è potenza di Dio per ogni credente, ma pure che solo la fede può dirlo, e per dire in più che la fede comune delle due chiese rende inutili le differenze ecclesiologiche.

⁵⁰ R.N. Longenecker, *The Epistle to the Romans*, NIGTC, Eerdmans, Grand Rapids MI 2016, 176. Sostanzialmente su questa linea, oltre a R. Penna, *Lettera ai Romani*, 66, cf. pure A. Pitta, *Lettera ai Romani*, Paoline, Milano 2001 (= 2012), 67-68.

⁵¹ *Scholia* su Rom 1,1 (= WA 56,158).

⁵² Su questa linea purtroppo si colloca sostanzialmente H.-Ch. Meier, *Mystik bei Paulus. Zur Phänomenologie religiöser Erfahrung im Neuen Testament*, Francke, Tübingen-Basel 1998; infatti sorvola sul testo di Rom 6,5.

⁵³ Cf. Giulia Sfamini Gasparro, «Dai misteri alla mistica: Semantica di una parola», in: E. Ancilli, a cura, *La mistica: fenomenologia e riflessione teologica*, I, Città Nuova, Roma 1984, 73-113; inoltre: D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Ateneo & Bizzarri, Roma 1979.

⁵⁴ Diversa invece è la cosiddetta mistica ebraica, che non conosce una unione del genere ma semmai la semplice visione del trono di Dio (cf. G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, il melangolo, Genova 1986).

⁵⁵ Così A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Mohr, Tübingen 1930 (= 1954), 3 e 367-368 (= *La mistica*

Pur dovendo constatare che Paolo non fa mai ricorso all'esplicito lessico della mistica⁵⁶, dobbiamo constatare che proprio nella Lettera ai Romani 6,5 egli parla dei battezzati in quanto sono diventati *śymfytoi*, cioè non *complantati* come leggono la Vg e con essa legge anche Lutero, ma propriamente «uniti, congiunti», se non addirittura «connaturati» con Cristo⁵⁷. Infatti Paolo impiega un vocabolo che è un «aggettivo verbale, derivato da *śynfyomai*, *crescere insieme*, e non da *śymfyteuō*, *piantare insieme*. Il significato fondamentale è: *innato, insito ... connesso, affine ... connaturato, concresciuto*»⁵⁸ e quindi in qualche modo «con-genito». In più va osservato che il sintagma completo è *śymfytoi gegónamen*, costruito cioè con il perfetto del verbo *gínomai* per indicare che la conformità messa in atto dal battesimo perdura anche in seguito fin nel presente (per dire cioè che «siamo diventati congeniti e lo siamo tuttora»). Questa condizione, secondo Paolo, si ottiene appunto mediante il battesimo o immersione in Cristo, che rappresenta poi la base e insieme il propulsore dell'agire morale⁵⁹.

Ebbene, il commento di Lutero sorprendentemente sorvola su questo passo paolino. Così egli nella glossa interlineare spiega: «una sola pianta con la sua corporeità» (di Cristo), senza però dilungarsi in alcun chiarimento. Ma negli *Scholia* addirittura omette totalmente di soffermarsi su questo versetto, passando direttamente dal v.4 al v.6 e al più (a commento del v.4) dando del battesimo una spiegazione moraleggiante col dire che si è «battezzati “nella morte”, cioè per la morte, ossia hanno cominciato ad agire per ottenere questa morte (*baptizati enim sunt ‘in mortem’ i.e. ad mortem, hoc est inceperunt agere, ut mortem istam assequantur*)» in quanto «l'uomo spirituale è morto a tutto» e «il battesimo è finalizzato a questa morte» (*ordinatur enim baptismus ad istam mortem*). Si dimentica così quanto Paolo ha invece detto nel precedente v.3, che cioè la

dell'apostolo Paolo, Ariete, Milano 2011, 2-3 e 286-288). In più, si veda R. Penna, «Problemi e natura della mistica paolina», in: E. Ancilli, a cura, *La mistica*, 181-221. Esempio classico è quello della Beata Angela da Foligno (1248-1309), che affermava l'unione intima e profonda con Cristo: «Vedo il Dio-uomo, che attira l'anima con tanta mansuetudine che talvolta dice: Tu sei me e io sono te» (*Memoriale* [raccolto dalla sua bocca a opera di un Frate minore], 60); cf. anche S. Andreoli, *Il libro della beata Angela da Foligno*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, *Istr.* XVIII, 45-6: «Il mio cuore è il cuore di Dio, e il cuore di Dio è il mio cuore»).

⁵⁶ Si eccettua naturalmente il concetto di «mistero», su cui cf. R. Penna, *Il «mysterion» paolino. Traiettorie e costituzione*, Paideia, Brescia 1978 (= 2011).

⁵⁷ Infatti i Commentatori degli ultimi quarant'anni (e qui cito solo quelli di ambito protestante) traducono così: «united / assimilated» (C.E.B. Cranfield, 1975), «un même être avec lui» (F.-J. Leenhardt, ²1981), «verbunden» (E. Käsemann, 1980; U. Wilckens, 1980; W. Schmithals, 1988; P. Stuhlmacher, 1989; E. Lohse, 2003), «knit together» (J.D.G. Dunn, 1988), «united with him» (J. Ziesler, 1989; R.N. Longenecker, 2016), «joined» (D. Moo, 1996), «united together» (Th. R. Schreiner, 1998), «united with him» (L. Morris, 1988; G.R. Osborne, 2004; C.G. Kruse, 2012), «joined together» (R. Jewett, 20007), «zusammengewachsen» (M. Wolter, 2014), «close identification» (S.E. Porter, 2015). Anche gli esegeti cattolici si muovono di fatto sulla stessa linea ermeneutica: per es. R. Pesch, 1983, traduce «ihm gleich geworden sind», mentre i commenti di J.A. Fitmyer, 1993, e di S. Légasse, 2002, adducono rispettivamente l'immagine dell'innesto e il concetto di partecipazione.

⁵⁸ Così W. Grundmann, in *GLNT* XII, 1530, dove di ciascuno di questi significati sinonimici si dà una documentazione tratta dalla letteratura greca.

⁵⁹ Si veda in merito la recente dissertazione *ad lauream* ottenuta all'Università di Cambridge dal pastore finlandese S. Siikavirta, *Baptism and Cognition in Romans 6-8: Paul's Ethics beyond 'Indicative' and 'Imperative'*, WUNT 2.407, Mohr, Tübingen 2015; inoltre: R. Penna, «Battesimo e partecipazione alla morte di Cristo in Rom 6,1-11», in P.-R. Tragan, a cura, *Alle origini del battesimo cristiano*, Studia Anselmiana 104, Roma 1991, 145-166.

morte in questione è quella di Cristo («siamo stati battezzati/immersi nella sua morte»), o meglio, sulla scorta di una citazione di sant'Agostino⁶⁰, quella morte viene da Lutero interpretata essenzialmente come «sacramento per l'uomo interiore» con riferimento alla giustificazione mediante la quale *peccator, quando iustificatur, peccatum non revertitur in eternum*. Ma non si parla di una personale e profonda partecipazione ad essa, poiché la morte viene intesa come reale solo «quando l'uomo visceralmente prova disgusto per ciò che appartiene a questa vita» (*quando homo ex totis medullis fastidit omnia que sunt huius vite*). Anche la versione tedesca del testo paolino Rom 6,5 («so wir sampt im geplantzet werden zu gleichen tode») in questo caso non si discosta dal latino della Vulgata poiché reca il participio «geplantzet» che equivale semplicemente al latino *complantati*.

Questa ermeneutica di Lutero va comunque inserita nella più ampia questione della sua generale accentuazione del lessico forense di giustizia-giustificazione a scapito di quello più propriamente 'mistico'. In questo senso, è ben noto che nello scorso secolo XX prese corpo all'interno dello stesso protestantesimo una importante corrente di critica a Lutero proprio sulla base della sua disattenzione agli elementi più propriamente 'mistici' del pensiero di Paolo (specie con i nomi di Wilhelm Wrede, Albert Schweitzer, Ed Parish Sanders)⁶¹. Soprattutto Sanders, dell'Università di Oxford, parla apertamente di categorie «partecipazioniste» e di un vero e proprio *transfert* realizzatosi per il cristiano dalla sottomissione alla signoria del peccato alla *participation* a Cristo e alla sua signoria; e contro Bultmann (assimilato a Lutero) egli ritiene che il punto di partenza della teologia paolina non sia di carattere antropologico (identificabile con la triste condizione dell'uomo sotto il peccato), ma soteriologico (in quanto ciò che è stato operato in Cristo disvela e illumina anche la condizione previa dell'uomo), il che viene espresso con l'efficace affermazione paradossale secondo cui «la soluzione precede il problema»⁶².

Ma per noi ora è più importante considerare il tema più specificamente nella Lettera ai Romani in rapporto alla comprensione che Lutero esprime nel suo commento ad essa. Il fatto è che Paolo nei primi cinque capitoli della lettera parla solo di giustizia e di fede, impiegando cioè categorie di timbro forense, e non di una compartecipazione a Cristo. Invece poi, ma è come se Lutero non se ne accorgesse, nei capp.6-8 l'argomentazione paolina cambia registro ed emerge un nuovo linguaggio evidenziato, sia dalla scomparsa del lessico della fede, sia soprattutto dall'uso di

⁶⁰ *De Trinitate* IV 3,6.

⁶¹ Si veda in merito il quadro tracciato da S. Westerholm, *Perspectives Old and New on Paul. The "Lutheran" Paul and His Critics*, Eerdmans, Grand Rapids MI / Cambridge UK 2004, specie 101-258. Ma in più va detto che ha pure preso corpo una critica contro la presunta centralità nel pensiero paolino della contrapposizione al valore delle opere (con James D.G. Dunn, Terence Donaldson; e da parte ebraica Mark Nanos e Pamela Eisenbaum).

⁶² Cf. E.P. Sanders, *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione*. Paideia, Brescia 1986 (orig. ingl., London 1977, ²1984), specie 591-699. Si veda anche M.J. Thate, K.J. Vanhoozer, C.R. Campbell, eds, *"In Christ" in Paul. Explorations in Paul's Theology of Union and Participation*, WUNT 2.384, Mohr, Tübingen 2014.

nuove preposizioni, cioè *eis*, *syn*, *en*, che prima erano assenti e che sono tutte riferite alla relazione con Cristo. Questi infatti, già in 6,1-11, è variamente presentato come termine di una immersione/battesimo (*eis*), come fattore di una conformazione (*syn*) e come luogo di un nuovo habitat del cristiano (*en*). In effetti Paolo, presupponendo l'affermazione di una generale situazione di peccato dopo Adamo (enucleata poco prima in 5,12-21 e già anticipata in 3,9-20), passa ora a una nuova esposizione argomentativa concernente la sostituzione del peccato con Cristo stesso a opera della morte di lui, sicché «dove abbondò il peccato, sovrabbondò la grazia» (5,20b). In più, l'argomentazione paolina concede ampio spazio alla inabitazione del *Pneûma* (di Dio e di Cristo!), che nel solo cap.8 della lettera ricorre ben 21 volte⁶³.

È sintomatico che Lutero eviti di soffermarsi su quelle espressioni dell'epistola paolina, dove l'Apostolo parla della nuova condizione antropologica del battezzato, qualificata come un «essere in Cristo (*en Christô;*)»: così in 6,11 («viventi per Dio in Cristo Gesù»).23 («il dono di Dio è la vita eterna in Cristo Gesù») e 8,1 («non c'è nessuna condanna per quanti sono in Cristo Gesù»).2 («lo Spirito dà vita in Cristo Gesù»). Negli *Scholia* egli scavalca i versetti intermedi e passa rispettivamente da 6,10 a 6,14 e da 6,19 a 7,1, mentre poi inizia il commento al cap.8 subito con il v.3, mentre nella glossa interlineare commenta la frase «non c'è nessuna condanna» di 8,1 (omettendo comunque il complemento «in Cristo Gesù») col precisare soltanto: «non però nessun peccato», e con lo spiegare il v.2 solo con «mediante la fede in lui». E' come se non sapesse cosa dire dell'originale linguaggio paolino⁶⁴! Non si può escludere che questa reticenza dipenda anche dal principio enunciato da Lutero negli *Scholia* a commento del Salmo 31,1-2 («Beati quelli di cui sono state perdonate le iniquità e di cui sono stati coperti i peccati) e citato a commento di Rom 4,6, e cioè che l'uomo giustificato rimane insieme «*simul peccator et iustus*: peccatore di fatto, ma giusto nella reputazione di Dio e nella sua sicura promessa di liberarlo dal male ... Di fatto è ancora un peccatore, ma ha già un inizio di giustizia (*in re autem peccator, sed initium habens iustitiae*), in modo che cerchi sempre di migliorare»⁶⁵. Si vede bene infatti che, se la giustificazione è solo un inizio per di più coesistente con una perdurante condizione di peccatore⁶⁶, le categorie 'mistiche'

⁶³ Oltre ai Commenti, cf. J.A. Bertone, «*The Law of the Spirit*». *Experience of the Spirit and Displacement of the Law in Romans 8:1-16*, SBL 86, Peter Lang, New York-Bern 2005.

⁶⁴ E' vero però che in seguito, cioè nel 1520, riferendosi a Rom 6,4 Lutero spiegherà: «Questa morte e questa risurrezione noi le chiamiamo "nuova creazione" (cf. 2Cor 5,17), "rigenerazione" (cf. Tt 3,5), "rinascita spirituale" (cf. Gv 3,6) e non bisogna interpretarle soltanto allegoricamente come morte del peccato e vita della grazia, come molti son soliti fare, ma come vera morte e vera risurrezione» (*La cattività babilonese della chiesa*, con testo latino a fronte, a cura di F. Ferrario e G. Quartino, Claudiana, Torino 2006, 203 = WA 6,534).

⁶⁵ In G. Pani, *Lezioni sulla lettera ai Romani (1515-1516)*, I, 204. In merito si veda W. Joest, «Paulus und das luterische Simul Iustus et Peccator», *Kerygma und Dogma* 1 (1965) 269-320; e L. Zak, *La formula "simul iustus et peccator" in Lutero, nel Concilio di Trento e nel confronto ecumenico attuale*, Messaggero, Padova 2002.

⁶⁶ Negli *Scholia* a Rom 12,2 spiega: «Se in ogni momento siamo nella condizione di chi si pente, siamo sempre peccatori; tuttavia al tempo stesso siamo giusti e veniamo giustificati: in parte peccatori, in parte giusti (*partim iusti, partim peccatores*), cioè null'altro che penitenti (*i.e. nihil nisi penitentes*)».

non avrebbero senso. E d'altronde, parlare solo di mistica della fede o mistica della parola sarebbe insufficiente per rendere conto della profondità del genuino pensiero paolino in materia⁶⁷.

- (c) *La valutazione di Israele*. Nel 1543 Lutero pubblicherà un libro, *Von den Juden und iren Lügen*⁶⁸, in cui con tono furente egli li definisce in questi termini durissimi: «Esseri tanto disperati, cattivi, velenosi e diabolici fino al midollo sono questi ebrei, i quali in questi millequattrocento anni sono stati la nostra piaga, pestilenza, e ogni sventura, e continuano ad esserlo ... Velenose, aspre, vendicative, perfide serpi, assassini e figli del demonio, che pungono e nuociono in segreto, non potendolo fare apertamente»⁶⁹. In più egli enumera sette modi pratici con cui opporsi agli ebrei: distruggere le loro sinagoghe, smantellare le loro case, portare via tutti i loro libri, proibire l'insegnamento ai rabbini, abolire il salvacondotto per le strade, confiscare tutto ciò che possiedono in contante, farli lavorare duramente. Certo questi toni si discostano assai da un precedente scritto dello stesso Riformatore, *Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei* (= *Gesù Cristo è nato ebreo*), del 1523, il quale, già nel titolo, indica un atteggiamento affatto ostile.

Per quanto riguarda il commento alla Lettera ai Romani, gli accenti di Lutero non erano certo così furiosi come quelli del 1543, anzi sono molto soft ed esprimono persino estimazione, anche se qualcosa li lasciava comunque presagire. Certo è normale dire, a commento di 3,9, che «i giudei come i gentili sono sotto il dominio del peccato». Ma nella glossa marginale a Rom 4,7 («Beati quelli a cui sono state rimesse le iniquità»), che richiama il caso di Abramo giustificato solo per la fede, Lutero parla di una «ottima considerazione contro l'insipienza dei giudei». E negli *Scholia* egli sostituisce la loro menzione con quella frequente di «ipocriti». Così poi a commento di Rom 7,25 e a proposito del ritenersi giusti scrive: «Finalmente possiamo capire perché Cristo abbia ripudiato la sua sposa, la Sinagoga, a causa della sua bruttezza (*propter feditatem*); essa infatti non vuole riconoscere il suo peccato»⁷⁰. Più precisamente, Lutero rimprovera ai Giudei la loro falsa conoscenza: «Sapere di non sapere, ecco la conoscenza secondo cui i Giudei non sono zelanti, loro che sono convinti di sapere»⁷¹. In generale, va osservato che quanto Paolo dice poi dei Giudei nei due capitoli Rom 10-11 lo rivolge, sia pure insieme a loro come una sorta di prototipi, Lutero li identifica soprattutto con gli «eretici e scismatici e gentili», identificandoli persino con «quei vescovi e principi» che si dedicano ad affari che non li riguardano, oltre che con quelli che egli chiama *monii i.e. singulares* cioè gli individualisti superbi come coloro che di fatto «sono empi in

⁶⁷ In questo senso, si veda comunque *Lutero e la mistica*, a cura di F. Buzzi, D. Kampen e P. Ricca, Claudiana, Torino 2014.

⁶⁸ Ne esiste la traduzione italiana: *Degli Ebrei e delle loro menzogne*, a cura di Adelisa Malena, Einaudi, Torino 2008, di cui cf. in specie 188-222.

⁶⁹ *Ibid.*, 200 e 203.

⁷⁰ WA 56,347.

nome della piet »⁷². A proposito della qualifica di Paolo come «apostolo dei gentili» (11,13), che provoca i Giudei con la conversione di quelli, Lutero commenta col dire che Paolo «parla cos  perch , pur essendo giudeo, predice nei loro confronti solo perdite e sventure»⁷³, andando cos  oltre il significato letterale del testo paolino. A proposito poi della qualifica di «primizia santa» (11,16), che l'Apostolo riferisce chiaramente agli antichi padri di Israele, Lutero la riferisce invece agli «apostoli», che provengono da Israele riscattandone in qualche modo l'onore e arriva persino a dire che perci  «i Giudei non vanno disprezzati per la loro incredulit »⁷⁴. E a proposito della caduta dei Giudei, Lutero deplora «l'incredibile insensatezza di tanti che danno prova di orgoglio chiamando i Giudei ora cani, ora maledetti ora come altro pare a loro ... Hanno la sfrontatezza di prorompere in appellativi diffamatori, mentre avrebbero dovuto aver compassione di loro e temere di fare una simile fine»⁷⁵. Eppure poi anche Lutero, come abbiamo detto sullo scritto del 1543, proromper  paradossalmente egli stesso in «appellativi diffamatori» ancora pi  disonorevoli!

A proposito poi dell'affermazione di Paolo secondo cui «tutto Israele sar  salvato» (Rom 11,26), Lutero commenta positivamente dicendo tra l'altro che «anche se tra i Giudei ci sono dei reprobri, tuttavia il loro insieme va onorato a causa degli eletti: cos  come qualsiasi comunit  va onorata a causa dei buoni, anche se sono meno dei cattivi»⁷⁶. Ma poco dopo, a proposito di Rom 11,28 («in quanto all'evangelo sono nemici»), egli ritiene inspiegabilmente che «'nemici' qui   preso in senso passivo, per dire che sono degni di odio, e che li odia Dio (*Deus eos odit*) e quindi anche gli apostoli e tutti quelli che sono di Dio» (*ib.*). Va detto che questa esegesi   inverosimile, anche se qualche commentatore odierno la sostiene⁷⁷; infatti, il senso attivo di una inimicitia verso Dio si combina bene con 5,10 e 8,7, tenuto anche conto che, non solo nel Nuovo Testamento non si parla mai di nemici in quanto odiati da Dio, ma lo stesso contesto epistolare evidenzia l'amore di Dio per Israele, che egli non ha ripudiato (cf. 11,1.11) tanto che lo riserva per una salvezza ultima (cf. 11,26a)⁷⁸.

4. Conclusione.

⁷¹ WA 56,414.

⁷² WA 56,430.

⁷³ WA 56,434.

⁷⁴ WA 56,435.

⁷⁵ WA 56,436.

⁷⁶ WA 56,439.

⁷⁷ Cos  per es. J.D.G. Dunn, II, 693; U. Wilckens, II, 257.

⁷⁸ In merito, oltre a O. Hofius, «Evangelium und Israel. Erw gungen zu R m 9-11», *ZTHK* 83 (1986) 297324 specie 321, si veda l'ottima esegesi di R. Jewett, *Romans*, Fortress, Minneapolis 2007, 707; e R. Penna, *Lettera ai Romani*, 783.

Dare un giudizio globale sul commento di Lutero alla Lettera ai Romani non è affatto facile. Entrano in causa vari aspetti tanto metodologici quanto ermeneutici, che rendono complesso l'approccio luterano all'epistola. Colpisce comunque anzitutto un dato tanto semplice quanto decisivo, e cioè che dopo il commento ai Salmi, Lutero affrontò come primo scritto del Nuovo Testamento proprio la Lettera ai Romani, che tra le lettere paoline è notoriamente quella più lunga e articolata (forse anche perché nell'elenco canonico delle lettere paoline sta al primo posto). Evidentemente in essa egli trovò qualcosa di determinante, che condizionerà poi tutto il suo pensiero, il quale naturalmente si svilupperà ancora in seguito in altri suoi scritti⁷⁹. Ma bisogna stare attenti a individuarne il punto centrale: per esempio, quello che a volte viene indicato come il centro del discorso soteriologico di Lutero, cioè la croce di Cristo⁸⁰, in realtà non può propriamente fondarsi sulle pagine di questa lettera, visto che lo stesso vocabolo *staurós/crux* nel testo paolino non ricorre mai, essendo invece sostituito dai vocaboli *haíma* (3,25; 5,9) e *thánatos* (5,10; 6,3.4.5). È vero piuttosto che al centro del suo pensiero c'è l'uomo, ma in quanto uomo peccatore-credente, che cioè non può derivare da se stesso la propria salvezza; e quindi si dovrà ritenere più propriamente che il centro è occupato da Dio e dalla sua misericordia manifestata in Cristo per annullare il peccato⁸¹. «In questo senso si può dire che, con la sua profondissima analisi del peccato, Lutero abbia previsto in anticipo l'esito nihilista della filosofia (ed in genere della cultura) moderna, per la quale il *cogito* di Descartes ... di fatto acquisì sempre più un presunto spessore soteriologico, totalizzante le possibilità dell'“io” ... Ma si presenta anche come la contestazione “in anticipo” dello stesso. Secondo lui è Dio stesso che, agendo *sub contrario*, tramite l'*opus alienum* contesta e annulla la presunta libertà salvifica dell'uomo (=il peccato), per compiere l'“opera sua” cioè per donargli la libertà che proviene dalla fede in Cristo»⁸².

Non per nulla, dopo la parentesi del protestantesimo liberale di fine '800-inizio '900, che per il suo riduzionismo moralistico di matrice illuministica definirei come un fenomeno anti(o extra)-luterano, la riflessione cristiana ricevette un sussulto e una vera ripresa con la cosiddetta 'teologia dialettica' a opera del riformato Karl Barth, il quale non per caso iniziò la sua reazione a quello stato di cose con un epocale commento alla Lettera ai Romani (di cui è importante non tanto la prima edizione del 1918 quanto la seconda del 1922)⁸³. È vero che in esso non si concede grande

⁷⁹ Per esempio Lutero commenterà poi almeno due volte la Lettera ai Galati (nel 1518 e nel 1531), che diventerà la prediletta tanto da paragonarla alla sua sposa Katharina von Bora; ma il commento a Rom resta il punto di partenza.

⁸⁰ Cf. F. Buzzi, *Martin Lutero. La lettera ai Romani (1515-1516)*, 106.

⁸¹ Si tenga conto che il vocabolo *hamartía* ricorre in Rom 48 volte (a cui vanno aggiunti i sinonimi *parábasis*, *parakoē*, *paráptōma*) contro le 40 di *pístis* e le 21 di *pisteúein*, per indicare non tanto atti singoli quanto uno stato di base (cf. sopra: Nota 42).

⁸² F. Buzzi, *Martin Lutero. La lettera ai Romani (1515-1516)*, 105-106.

⁸³ Cf. G. Canobbio e P. Coda, edd., *La teologia del XX secolo*, 1. *Un Bilancio*, Città Nuova, Roma 2003, 284-285.

spazio al moderno metodo storico-critico, come gli rimproverò Rudolf Bultmann⁸⁴, ma ancora una volta la lettera paolina era stata sentita paradossalmente come innovatrice e lo stesso Barth confessava apertamente nella Prefazione che il suo commento era stato «scritto con la gioia di uno scopritore»⁸⁵: quasi come Lutero stesso che, con la sua interpretazione della giustizia di Dio, si sentì rinascere e fu come se si fossero aperte per lui le porte del paradiso⁸⁶.

Perciò mi sentirei di dire che, come il commento di Lutero rappresentò una sterzata nella storia della teologia e della chiesa stessa, così quello di Barth costituì una svolta per la teologia e la chiesa contemporanea.

Va comunque tenuta nel debito conto come dato importante, valido per lo studio di ogni testo d'autore, naturalmente Paolo compreso, la necessità da parte dell'interprete di collocarsi dentro il punto di vista di quel testo e di quell'autore. È vero che una esegesi/interpretazione senza una qualche pre-comprensione è di fatto impossibile⁸⁷. E certamente Lutero aveva anche i suoi condizionamenti culturali, identificabili sommariamente in fattori tanto positivi (come gli scritti di Agostino) quanto negativi (come una certa situazione ecclesiastica del momento). Ma resta vero che, secondo il principio enunciato a suo tempo da san Gerolamo, *Libri sacri eodem spiritu debent legi quo scripti sunt*⁸⁸. Perciò trovo spiazzante la pubblicazione di non molti anni fa⁸⁹, nella quale il pensiero di Paolo attestato dalla Lettera ai Romani viene non solo interpretato ma di fatto anche ridotto a prospettive filosofiche e politiche, se non psicanaltiche. Certo non si può obiettare nulla al ripescaggio del suo orizzonte universalistico (come fa Emmanuel Levinas) e forse anche di un suo intento anti-imperiale (come fa Jacob Taubes) o della forza dei suoi convincimenti (come fanno Jacques Derrida per la decostruzione della legge e Giorgio Agamben che intende la fede come pura lealtà personale). Ma queste vedute, comunque 'laiche', non stanno sicuramente al centro di Rom (né delle altre lettere), che invece è occupato da prospettive certo antropologiche ma strettamente connesse con la teologia e la cristologia⁹⁰.

⁸⁴ Cf. R. Bultmann, «L'Epistola ai Romani di Karl Barth in seconda edizione (1922)», in: J. Moltmann, a cura, *Le origini della teologia dialettica*, Queriniana, Brescia 1976, 152-153.

⁸⁵ K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, a cura di G. Miegge, Feltrinelli, Milano 1962, p.2.

⁸⁶ Cf. sopra: il testo a cui si riferisce la Nota 37.

⁸⁷ Si veda il celebre interrogativo di R. Bultmann, «Ist voraussetzungslose Exegese möglich?», *ThZ* 13 (1957) 409-417.

⁸⁸ *In Epistolam ad Galatas* 5,19-21.

⁸⁹ Cf. D. Odell-Scott, ed., *Reading Romans with Contemporary Philosophers and Theologians*, T&T Clark, New York 2007. Qui è particolarmente interessante una sorta di status quaestionis tracciato da Th. Jennings, Jr., «Paul and Sons: (Post-modern) Thinkers Reading Paul», 85-111, dove tra l'altro si riporta un curioso consiglio di Jacques Lacan di portare con sé in vacanza da leggere proprio la Lettera ai Romani (sottinteso: per poterne poi discutere al ritorno!) o anche l'auto-affermazione dell'ebreo Jacob Taubes di non essere un cristiano ma un paolino («not a Christian, but a Paulinist»).

⁹⁰ Più vicini alla tematica paolina semmai sono autori letterari come E. Brontë, V. Hugo, F. Kafka, F. Mauriac, e altri, su cui cf. M. Ciccarelli, *La Lettera ai Romani e la letteratura. Quadri antropologici a confronto*, ISSR, Avellino 2009.

Perlomeno il commento di Lutero, che certamente occupa un posto notevole agli inizi dell'età moderna e ne costituisce una testimonianza di prim'ordine, rimane sempre come una forte messa in guardia dalla sovra-estimazione di se stessi e come un pressante invito a inserirsi, per così dire, nell'onda dell'agápe di Dio concretizzatasi nel dono di sé fatto da Gesù Cristo. E questo è certamente un ottimo servizio reso all'apostolo Paolo.