

XXIX Colloquio europeo delle parrocchie

11 Luglio 2017

LUTERO e la RIFORMA: INNOVAZIONE o CONTINUITA'?

Mireia Vidal Quintero

Professore di Storia della Chiesa e Teologia presso la Facoltà di Teologia Protestante SEUT.
mireia.vidal@facultadseut.org

1. LA GUARIGIONE DELLA MEMORIA

In questo anno 2017 commemoriamo i cinquecento anni della Riforma protestante. Cinquecento anni ci separano dalla forza con cui Martin Luther affisse le sue novantacinque tesi. Il monaco agostiniano, professore a Wittenberg e teologo prima che riformatore, non aveva la pretesa di avviare, con questo gesto, una nuova chiesa o di una nuova denominazione cristiana diversa dalla Chiesa Cattolica Romana (Apostolica Romana), ma voleva provocare una discussione (*disputatio*) sul tema delle indulgenze, seguendo una pratica comune e consolidata nell'ambito universitario medievale. Ma la memoria sociale dei fatti ha la tendenza a conservare in contenitore in cui vengono presentati, e quindi la data del 31 ottobre è stata scelta come un'icona di "inizio della Riforma protestante" anche se gli argomenti per una data precedente o successiva può essere facilmente realizzati.

Le reazioni al centenario della Riforma sono state molte e varie, a partire dalla mitizzazione delle origini da parte di alcune comunità protestanti, fino all'oblio delle radici, da parte di altre comunità. Nel quadro introduttivo, vorrei sottolineare la reazione e l'accoglienza di questa ricorrenza in seno alla Chiesa Cattolica, che, con la Federazione Luterana Mondiale, pubblicò nel 2013 - il Consiglio Pontificio per la promozione dell'Unità dei cristiani se ne è fatto carico, la brochure "*Dal conflitto alla comunione- Commemorazione Luterano-Cattolica congiunta della Riforma nel 2017*". Nella prefazione di questo libro, dove appare una elevata sensibilità e dove la rottura ecclesiale è considerata in un modo aperto e onesto, due obiettivi sono segnalati riguardo alla commemorazione del quinto centenario della riforma: la purificazione e la sanificazione della memoria e la restaurazione dell'unità dei cristiani nella verità del vangelo di Gesù Cristo (qui è citato il testo da Ef 4, 4-6).

Nonostante le buone intenzioni, mi sembra che il concetto di "purificazione" della memoria non dovrebbe essere inclusa nella commemorazione congiunta del quinto centenario della Riforma. Perché? Perché non è possibile "purificare" la memoria sociale di eventi: può essere curata, ma non depurata, perché le identità trovano le loro radici nella memoria. E la memoria, che è una costruzione sociale, non è mai pura, ma articola la stabilità e la fluidità in queste situazioni. La "memoria" non "purifica", ma combina a seconda delle necessità del gruppo che si ricorda. Non mette via, ma fa una selezione e filtro. La riforma ha un doppio volto: implica una rottura traumatica dell'unità ecclesiale (una configurazione concreta di questa unità ecclesiale), ma anche la nascita di una denominazione cristiana (estremamente plurale nella sua essenza). All'origine della Riforma ci sono parti iniziali e finali, cessazioni e genesi, tanto che che la memoria sociale del fatto è rimasta impregnata di questa tensione. Pertanto, parlare della "purificazione della memoria", come è il caso del testo "*Dal Conflitto alla Comunione*" è, a mio parere, un cattivo approccio - nonostante le buone intenzioni- dal momento che una "commemorazione" è un atto di memoria, con il fine

di non perdere la sua reputazione e la sua utilità, che non può essere purificata, depurata o raffinata ma può essere curata.

2. Perché parlare di continuità o discontinuità nella Riforma?

A proposito proprio del concetto di "guarigione" della memoria, vorrei prendere in considerazione la questione della continuità e discontinuità della Riforma. Il mio obiettivo è questo: presentare una visione globale della riforma nel suo contesto, cercando di andare oltre il filtro confessionale, che deriva dal XVII e XVIII secolo, e la divisione del territorio europeo secondo il famoso principio *cuius regio eius religio* ("di chi è la regione, di lui sia anche la religione"). Fortunatamente, il movimento ecumenico del XIX secolo e la sensibilità della Chiesa cattolica e protestante sono stati in grado di superare l'antagonismo passato e produrre la "*Dichiarazione congiunta sulla giustificazione per fede*" nel 1999, anche se l'accordo teologico non è ancora giunto in modo soddisfacente a un livello ecclesiologico più concreto.

Del resto, c'è il bisogno - essenziale dal punto di vista storiografico- di situare la Riforma rispetto al suo contesto medievale da cui nasce: se si enfatizza eccessivamente le discontinuità e la riforma è presentato solo come un evento rivoluzionario, l'effetto che si produrrà sarà inevitabilmente "la destoricizzazione" della riforma. In questo caso, la rottura radicale fa che si manifesti come un elemento bizzarro ed estemporaneo rispetto ai flussi storici, ed è priva di essenza e sostanza, come se fosse stato un incidente fortuito invece di essere un movimento con una proposta che risponde ai tempi. Tuttavia, se si aumenta eccessivamente la continuità, si perde l'originalità della Riforma e gli attori rimarranno ridotti all'inevitabile inerzia del movimento storico, incapaci di sfuggire al peso alienante della logica causa-effetto. Il secondo pericolo è meno comune, mentre il primo, quello della discontinuità, è più diffuso a livello popolare.

3. In che modo la Riforma è stata innovativa?

Il dibattito sulle continuità e discontinuità della Riforma non è un nuovo dibattito. Già Max Weber ed Ernst Troeltsch hanno posto la domanda. Anche se all'inizio è stato accentuato il significato rivoluzionario della Riforma, al giorno d'oggi si tende a prestare la stessa attenzione per le continuità (Heiko Obermann), sia con modelli esplicativi che comprendano sia la continuità e la rivoluzione (Heinz Schilling) o con i modelli più complessi e poliedrici (Brendt Hamm). Data la complessità della Riforma (non si può parlare di una riforma, ma di riforme), ho scelto il modello esplicativo che percepisce le innovazioni e cambiamenti, ma spesso espressi con maggiore continuità rispetto a quella si assume.

a) Si può dire che in alcuni aspetti la Riforma comportò un cambiamento radicale, una svolta, un cambiamento fondamentale caratterizzato dalla sua velocità. Un buon esempio di questo cambiamento radicale è il cambiamento nella comprensione della santità. Nel medioevo la santità era concepita come una caratteristica inerente ad una persona o cosa e, pertanto, che trasmetteva la salvezza. Si trattava di uno stato differenziato, superiore. Ma per la Riforma, la santità è vista come inerente all'identità cristiana, motivo per cui ogni cristiano, non solo quello che è riuscito a raggiungere l'eccellenza nella fede, è già subito santo. Di conseguenza, ne consegue una "democratizzazione" di santità e un "abbassamento" del concetto, perché, nel protestantesimo, non è inerente alla persona, ma è il risultato della presenza dello Spirito, che non è mai posseduto. Il cristiano, di per sé, non è un trasmettitore di grazia, ma è oggetto di grazia.

Questa concezione fece un corto circuito della struttura ecclesiale sacra comune alla chiesa medievale, che è stata intesa come una comunità al di fuori del tempo dei vivi e dei morti, e quindi mediatrice di grazia. La

concezione protestante privò questa comunità della logica del "tesoro dei santi" e dei meccanismi che la costituiscono: il merito, la soddisfazione, il purgatorio e le indulgenze. E' per questo che questo cambiamento nella comprensione della santità è uno dei cambiamenti radicali della Riforma e si esprime, tra l'altro, nella dottrina del sacerdozio di tutti i credenti. Tuttavia, la sua radicalità non esclude la continuità con l'atmosfera religiosa del tardo medioevo: già prima del 1500 si era verificata una rottura simbolica nei morti e dei vivi quando si spostano i cimiteri fuori delle città, indebolendo così il legame tra i due mondi che il cattolicesimo medioevale manteneva molto vicini.

b) I cambiamenti apportati dalla riforma si manifestano in un altro modo, con l'accelerazione o l'intensificazione. Questa seconda modalità di cambiamento può essere vista attraverso l'intensificarsi delle sensibilità o dei tratti già presenti nella pietà e religiosità del Medioevo. Troviamo un esempio nell'uso delle immagini. L'iconoclastia della Riforma nasce dal cambiamento che si verifica nell'uso delle immagini nel XV secolo, in cui la condotta devozionale ispira le immagini tinte di una comprensione secondo la quale esse sono considerate solo come un annuncio del testo biblico e la loro utilità è giudicata a partire da questo obiettivo. Si dovrà cercare il valore dell'immagine non in sé, ma in ciò che evoca nel cristiano. Questo è il motivo per cui le pale d'altare della Passione, un argomento molto presente in questo momento, si diffonderanno in tutto il mondo, invitando un *imitatio Christi* che porta alla interiorizzazione del significato del testo-immagine.

c) Un terzo tipo di cambiamento è quello dell'accelerazione permanente di nastri già esistenti senza accelerarne il ritmo (cambiamento graduale). Un esempio di questa terza categoria riguardo al cambiamento e l'innovazione si trova nell'uso, sempre più comune nel XIII secolo, dell'immagine diabolica, spronato dalle correnti apocalittiche e millenarie di epoca medievale. Il linguaggio dell'anticristo, dei demoni e del diavolo è molto presente, e l'attesa della fine dei tempi equivalente alla percezione di una minaccia del male imminente contro la vera fede. Questa esaltazione si manifesta con l'aggressività del confronto confessionale nella letteratura dei primi giorni della Riforma dove il Papa è raffigurato come l'anti-Cristo.

d) La quarta e ultima categoria che possiamo usare per comprendere i cambiamenti prodotti dalla Riforma, è quella dei modelli medievali di mutazione e di cambiamento, che però conoscono nella Riforma un salto di qualità. Questa categoria è probabilmente la più presente al sopraggiungere della Riforma nel Basso medioevo. Abbiamo un chiaro esempio in relazione alla giustificazione teologica di Lutero, che sottolinea la misericordia di Dio. Ma questa caratteristica non è esclusiva di Lutero, ma dal 1450 al 1520 la teologia medievale mira da un lato a enfatizzare la misericordia divina e dall'altra a ridurre al minimo il contributo umano alla salvezza. Il salto di qualità sta nel fatto che in Lutero, il contributo meritorio umano non è piccolo, diventa inesistente. In questo senso, la posizione di Lutero è il risultato della visione cristocentrica della misericordia che si verifica verso la fine del periodo medievale, espressa, tuttavia, nella sua ultima conseguenza.

Va detto, in ogni caso, che questa categorizzazione non può essere applicata alla lettera: gli eventi e le tendenze si sovrappongono, in modo che i confini tra queste quattro categorie sono fluidi piuttosto che mobili. Un buon esempio di questo aspetto è l'emergere della teologia della giustificazione di Lutero, al quale mi concentrerò ora.

4. L'emergere della teologia della giustificazione di Lutero

Da quello che ho appena detto, il contesto in cui nasce la teologia della giustificazione di Lutero -il tratto più iconico della Riforma, e che, a sua volta, avrà diverse realizzazioni nella pluralità di manifestazioni

protestanti dell' Epoque- ci pone in una zona di continuità con l'epoca medievale. Ma questa continuità si esprime attraverso la selezione e concentrazione su alcune tendenze già presenti e attraverso l'abbandono di altre tendenze. In questo senso, sia la continuità che la discontinuità modellano completamente la riforma e contribuiscono al suo carattere plurale, a volte ambiguo. Così, a fianco a slanci di modernizzazione- o giudicati tali- troviamo strutture decisamente medievali o che addirittura tornano ai modelli precedenti, per esempio, la riduzione degli spazi di partecipazione delle donne.

Perché emerge la teologia di Lutero? Non si tratta di un evento inatteso, senza radici nel periodo precedente ma che è stato influenzato dallo sviluppo della teologia medievale. Diversi fattori contribuiscono a che la teologia di Lutero appaia come un terreno di preoccupazione e disputa teologica.

4.1. La teologia dell'amore

La prima radice è necessariamente situata nella rinascita della teologia della grazia di Sant' Agostino di Ippona, nel XII secolo, focalizzata in particolare sulla *caritas*, l'amore. Il XII secolo è senza dubbio quello dell'amore: da un lato, abbiamo a che fare con l'amore cortese e cavalleresco, che nel *Roman de la Rose* trova una delle sue più celebri espressioni. D'altra parte, abbiamo a che fare con l'amore mistico di Bernardo di Chiaravalle, che presenta l'anima come una fidanzata infiammata di passione ardente per il fidanzato, Dio.

Oltre ai mistici e trovatori, troviamo nel XII secolo la riflessione scolastica sull'amore, espressa ad esempio da Pierre Abelard, il quale, nella storia di Eloise, personifica la consapevolezza e il cambiamento di atteggiamento del tempo rispetto all'amore. Una nuova percezione dell'amore soggettivo e personale porterà ad un'interiorizzazione dell'esperienza religiosa, la quale, a sua volta, trasforma le teorie soteriologiche e penitenziali. Dove secoli prima Anselmo di Canterbury aveva parlato di soddisfazione, istituendo un sistema chiaro di merito e di penitenza, la teologia del XII secolo e seguente si concentrerà su l'amore di Dio, piuttosto che sulla questione dell'onore e della giustizia di Dio. Così, il peccato non è più concepito come una realtà esterna vissuta da esseri umani a causa della loro natura peccaminosa (che rende necessaria l'incarnazione di Cristo), ma richiederà una partecipazione volitiva: è nell' intenzione, nell' azione o omissione, nella mente e nel cuore, che si troverà la trasgressione, il peccato. Nello stesso modo in cui l'amore parla di una dimensione interiore, il peccato e la penitenza, s' interiorizzano, come la *vera contritio*, il vero pentimento, è dentro la persona, nella sua dimensione cognitiva ed emozionale. Il segno di *Vera contritio* si mostrerà nel desiderio di confessione e assoluzione, in modo che le manifestazioni esterne di questo processo non sono abbandonate, ma il pentimento rimarrà situato nella sfera più psicologica ed emotiva, e il suo senso meritorio sarà ridotto.

4.2. La percezione di grazia e della "via moderna"

Il secondo elemento da sottolineare è che la teologia della grazia di Sant' Agostino continua sempre a crescere, ma dalla parte del nominalismo o della "via moderna", che bisogna distinguere dalla vecchia scolastica di Thomas d'Aquino. Ma nella "vecchia via" la giustificazione implicava la presenza di un abito di grazia, che agiva come una sorta di ancoraggio preliminare della grazia, che si compiva nell'esercizio di questa abitudine di grazia intrinseco e che si manifestava nel desiderio di Dio o, nel linguaggio del tempo, nella distribuzione di ciò che vi era di migliore in se stesso. Dio, sosteneva la teologia dell'epoca, non nega la salvezza a colui che ha fatto del suo meglio (*faciendi quod in se est, Deus non denegat gratiam*) essendo questo "fare del suo meglio", un riferimento all'abito di grazia inerente alla persona.

Ma a partire dal XIV secolo, questo modello basato sulla capacità interna dell'essere umano si opporrà una teologia che tenderà a considerare la grazia sotto il segno di un patto. Dio, che nella sua onnipotenza può condannare un giusto e salvare un peccatore, decide di sua volontà, di sottoporre ad un patto in cui il

valore di merito umano (il *quod in se est*), che è trascurabile, è considerato sufficiente da Dio. E' quindi un'accentuazione dell'azione divina diretta, libera decisione di Dio, in modo che l'enfasi precedente sulla grazia intrinseca (che non è del resto abbandonata) è spostata verso la libertà divina. E' il valore che Dio decide liberamente di assegnare alla volontà che si rivolge a lui, ciò che viene preso come base della giustificazione. Questo è il motivo per cui nel XV secolo la giustificazione sarà concepita in modo che la chiave sia l'incontro con lo Spirito Santo e non la grazia intrinseca.

4.3. Lo sviluppo della mistica e della teologia penitenziale

Infine, il terzo elemento da prendere in considerazione in questo processo che porterà alla teologia della giustificazione di Lutero, è lo sviluppo che ha conosciuto la mistica medievale. Dove la mistica medievale di Bernardo di Chiaravalle aveva parlato di tre stadi o percorsi (la purgativa, la illuminativa e via unitiva) nell'esperienza dell'incontro con Dio, nel XV secolo si ha una grande concentrazione o riduzione di amore nella via purgativa per suscitare la contrizione, il vero pentimento. Si tratta di contrizione, ma è influenzata dal modello della Passione di Cristo, come l'*Imitatio Christi* di Thomas Kempis. Questa circostanza, che evidenzia un'importante componente visiva (il dolore di Cristo rappresentato) causerà una gravitazione verso gli atti esterni e visibili nella penitenza, che avranno nell'immaginario del Purgatorio e delle indulgenze degli elementi articolatori importanti. La comprensione della salvezza come punizione e la sua concrezione nel concetto di "giustificazione", vale a dire, "rendere giusto", sono evidenti. Quindi non è un caso che la teologia della giustificazione di Lutero inizi pubblicamente con le indulgenze che riguardano la teologia penitenziale, anche se le Novantacinque tesi di Lutero sono piuttosto conservatrici; esiste un collegamento, attraverso la penitenza, tra la giustizia e indulgenze divina.

La teologia penitenziale che si sviluppa nel XV secolo, sarà confinata gradualmente nelle comprensioni dell'aspetto retribuzione, che la filtreranno nella comprensione antropologica e soteriologica. Infatti, ormai si fa strada l'idea che l'essere umano non capace di un vero pentimento, la *vera contritio*, ma che a causa della debolezza della sua natura, non può che presentare solo l'*atritio*, che è un dolore imperfetto di conversione fondamentalmente motivato dalla paura della punizione o castigo. Queste sono le parole concrete di assoluzione nella confessione, con l'azione della grazia, quelle che trasformano l'*atritio* in *contritio*. L'elemento terapeutico e la penitenza "poimenico" della penitenza si diluisce gradualmente di fronte ad una comprensione "automatica" di penitenza, in uno scambio quasi magico in cui l'assoluzione dipende dalle parole concrete pronunciate dal prete. Questo in un momento in cui l'istituzione ecclesiale non passa i suoi migliori tempi (la crisi di Avignone, la necessità di una riforma della Chiesa, l'erosione della Chiesa di fronte alle realtà che si configurano il dopo gli stati moderni, come il nazionalismo, il secolarismo, il costituzionalismo medievale, ecc).

Questo l'antropologia negativa, che rende la *vera contritio* impossibile per gli esseri umani, conoscerà un notevole successo tra gli Agostiniani, soprattutto in Staupitz, il maestro di Lutero. Staupitz, che, per inciso, non ha mai rotto con Roma, sosterrà che il pentimento dall'inizio alla fine, dipende interamente da Dio e non degli esseri umani. Non è sorprendente che è Staupitz da cui Lutero sentirà parlare di "nient'altro che la grazia", visto che l'essere umano è definito, secondo Sautpitz, grazie alla sua povertà davanti a Dio.

Con questo panorama, si vedono chiaramente due caratteristiche fondamentali che ispireranno la teologia di Lutero: da un lato, il valore e la sottolineatura meritoria della penitenza come un segno esterno e quasi magico (nonostante il rifiuto della scuola agostiniana); dall'altro lato, il movimento verso l'internalizzazione e la sfera emotiva della persona, che è la conseguenza della spiritualità dell'amore medievale. All'incrocio di questi due problemi (concezione meritoria e come retribuzione della penitenza e dunque della salvezza e interiorizzazione dell'esperienza religiosa) si trova lo sfondo da cui emergerà la giustificazione teologica di Lutero.

4.4. Rottura: giustizia straniera di Cristo

Tutto questo quadro e le tensioni conseguenti, prenderanno forma intorno al concetto della giustizia di Dio. Da un lato, l'interiorizzazione dell'esperienza religiosa causerà la dimensione psicologica di grazia o quel che riguarda l'anima prende un'importanza fondamentale in un momento in cui, inoltre, si impone una borghesia urbana che è interessata ad un'esperienza personale di spiritualità. D'altra parte, la componente di retribuzione, sommato al carattere misero dell'umanità, individuerà Lutero in una tensione che non può essere salvata come agente morale, tanto più che, come è il caso in molti teologie medievali che affrontano questo problema, non c'è accordo sullo stato di grazia del credente (vale a dire se è o non è salvato) e ciò che il credente deve in vista di godere della salvezza. Ecco perchè la teologia del tempo enfatizza l'immagine di Dio come un giudice imparziale, ma contemporaneamente vi oppone la misericordia di Dio in Cristo.

Giunto Lutero a questa posizione, un passo logico gli rimaneva da adottare: la radicale esteriorizzazione della grazia, che colpisce l'uomo in forma di giustizia imputata. Lutero, degno successore della scuola agostiniana di pensiero, terminerà convinto dalla sua stessa esperienza, che gli esseri umani non possono scegliere liberamente Dio perché la sua volontà è l'oggetto di adattamento al peccato. Questa convinzione alla fine porterà a l'affermazione che l'inclinazione dell'essere umano a Dio non è un lavoro umano, ma è essa stessa una grazia, un'opera divina. Ed è in questo aspetto che Lutero va oltre il suo sfondo medievale, dove si stabilisce il punto di allontanamento dal pensiero precedente che sarà essenziale nella teologia della Riforma. Lutero definirà questa scoperta essendo la *iustitia Christi aliena*, la giustizia che Dio imputò alla persona umana tramite Cristo attraverso la fede, senza alcun intervento o negoziazione umana. Questo inasprimento nella teologia della giustificazione medievale tirerà fuori il Solus Christus, la Sola Gratia e la Sola Fides, tutte tre realtà esterne per l'uomo.

Certamente la concezione della giustizia straniera in Cristo, della giustizia imputata, non inerente, appare nello sviluppo teologico del tempo come una svolta. Ma anche in questo contesto di novità e di discontinuità, le continuità non scompaiono. In effetti, la concentrazione di principi cristiani fatte da Lutero e il protestantesimo si comincia a percepirla negli ultimi anni del Medioevo, in un processo di concentrazione e semplificazione di fede e di pietà per reazione alla complessità e confusione della teologia della giustificazione medievale. Inizialmente, John Wycliff (1320-1384), ha trovato nelle Scritture il livello di relazioni sociali e religiose come *sola lex*. Poi J. Gerson (1363-1429) ha parlato di *humilitas sola* come unica forma di relazione tra l'uomo e Dio. Ha parlato inoltre di *fiducia toda* che è necessario avere nella Divina Misericordia. Infine, Johannes Staupitz (decaduto nel 1524) parlava già di *sola misericordia* e di *sola gratia*, di Dio e ha mostrato una chiara tensione tra l'immagine della Passione di Cristo, in opposizione a Dio giudice imparziale. Tra gli autori che ho citato, sono espresse molte idee che ispireranno Lutero e che egli stesso stabilirà in una precisa configurazione originale, sviluppando ancor di più le radici e mettere in pratica ciò che l'epoca cercava di fare: la presentazione di una fede semplice, comprensibile, vicina e comprensibile per una sensibilità che non rifiuta mediazioni religiose, ma richiede una partecipazione personale nell'esperienza di fede.

5. E tutto questo dove ci porta?

Da quanto ho detto finora, è chiaro che la riforma come un fenomeno teologico e storico è legato alla teologia medievale, e, quindi sviluppa una tradizione comune al cattolicesimo e protestantesimo. Durante lo sviluppo di questa tradizione, una serie di tendenze sono state al centro dell'attenzione, altre meno, spesso in contrasto con il cattolicesimo, che, a sua volta, sviluppa elementi medievali. È per questo che il gioco di discontinuità e continuità della Riforma deve essere letto in uno scenario di tensione, ma uno

scenario in cui, in ultima analisi, non può dare più peso alle discontinuità -anche se esistono- che alle continuità, perché sia il cattolicesimo che il protestantesimo si riferiscono al Vangelo della grazia di Gesù Cristo.

Cinquecento anni sono passati dalla Riforma, e oggi tutti noi -cattolici e protestanti- siamo in grado di ricordarcene con una memoria guarita. Il fatto che siamo in grado di farlo evoca continuità: infatti, la teologia della giustificazione tra cattolici e protestanti non è più -sembra- un ostacolo alla commemorazione, a partire dall'atteggiamento che troviamo nella *"Dichiarazione comune sulla dottrina della giustificazione"*. In questo sviluppo, dobbiamo considerare l'impatto causato da un lato, dalle sfide con cui il Cristianesimo, a prescindere dalla loro denominazione, deve confrontarsi a causa di post-secolarizzazione. Ma dobbiamo anche tener conto, d'altra parte, della situazione di continuità e discontinuità e del nuovo impatto che esse provocano. Nella concezione attuale della giustificazione, una parte importante della teologia cattolica fa le sue proposte dalla esperienza di grazia (non categorizzata) negli esseri umani come soggetti bisognosi di redenzione totale, piuttosto che a partire dal concetto ontologico di "natura fortunata" sotto il concetto di "grazia preventiva" (essenzialismo ontologico). Si tratta di un percorso che, per inciso, potrebbe aprire la partecipazione delle donne ai ministeri ordinati, un dibattito presente nell'attualità grazie all'annuncio di Papa Francesco della creazione di una commissione incaricata di studiare il diaconato femminile. Parte protestante, un settore importante della teologia evangelica attuale, conosciuta con il termine inglese "evangelical", pentecostale, utilizza un concetto della giustificazione simile a quella di Trento sulla partecipazione dell'essere umano nella sua salvezza. L'enfasi sulla santità personale è facilmente confinata al guadagno personale e meritorio, posizione duramente criticata dal protestantesimo storico attuale.

Questo quadro ci porta di nuovo verso la complessità: dei cattolici piuttosto conservatori (se l'etichetta è utile) possono sentirsi più a loro agio con dei protestanti pentecostali e evangelici, che non con gli altri fratelli cattolici; si può dire la stessa cosa per il protestantesimo: dei protestanti storici possono sentirsi più a loro agio tra i cattolici di teologia progressista che tra i fratelli protestanti con tendenza evangelica. In entrambi i casi, le continuità sovrappongono le discontinuità riguardanti i nomi, che, a loro volta, sono superate dall'identità comune cristiana e protestante. La complessità del cristianesimo di oggi dovrebbe aiutarci a percepire la complessità e la continuità nella Riforma tra cattolici e protestanti: le alienazioni che esistono oggi esistevano già allora. In ultima analisi, al Concilio di Trento diversi concetti di giustificazione erano stati presentati, anche se alla fine Trento ne riconobbe uno solo come "dottrina cattolica".