

semplici categorie tradizionali di «dono» e «comunione», consente nell'ultima parte una rivisitazione pneumatologica di alcuni trattati teologici (cap. 4). Per quanto riguarda l'*ecclesiologia*, «il richiamo cristocentrico alla logica dell'incarnazione per fondare la presenza istituzionale di Cristo nella chiesa va corretto e integrato con il richiamo pneumatocentrico all'assenza del Glorificato come presupposto per l'invio dello Spirito», aprendo così a una idea di chiesa «più libera, più pellegrinante, più interrogante», «più plurale e più peccatrice», che «sente la mancanza di Cristo» e «implora la presenza di Dio nello Spirito» mentre «spera nel ritorno di Cristo» (p. 76). Per quanto riguarda la *dottrina della redenzione* e l'*escatologia*, una pneumatologia pratica conduce a considerare il compiersi della redenzione di Cristo per mezzo dello Spirito presso il credente come «verità della coscienza» circa il presente e «certezza della redenzione» circa il futuro, tematizzando l'inclusione dei battezzati nella relazione di Gesù con Dio mediante le categorie di «amicizia», «in-esistenza» ed «eredità». Infine, per quanto riguarda la *dottrina della Trinità*, viene rivisitata sia la questione del Filioque, sia la controversia teologica sul concetto trinitario di persona.

Non sempre agile alla lettura, a motivo sia della densità della scrittura sia di un linguaggio talvolta stringato che tocca molti temi e questioni, il percorso di ricerca si muove invece con agilità attraverso la testimonianza scritturistica e la recente storia filosofico-teologica. In tal modo viene offerto al lettore un affresco che, per quanto possa apparire ancora in forma di abbozzo – in cui, come lo stesso A. riconosce, affermazioni che possono apparire talvolta unilaterali chiederebbero maggiore affondo e calibratura – tuttavia riesce efficacemente a far cogliere la forza innovativa dell'intuizione che lo sostiene, lanciando una sfida alla teologia contemporanea che appare promettente.

Virgilio Sottana



MARTIN LUTERO

Confessione sulla cena di Cristo

(Cultura. Studium, 160), a cura di A. Sabetta,
postfazione di G. Lorizio, Edizioni Studium,
Roma 2019, pp. 304, € 28,50.

Finalmente anche in italiano (ne esisteva una traduzione pure in francese: vol. VI delle *Oeuvres*, Labor et fides 1964) l'opera di Lutero la *Confessione sulla cena di Cristo* (*Von Abendmahl Christi, Bekenntnis*), pp. 75-267, del 1528.

Questa prima edizione italiana viene così a colmare una lacuna esistente e a rendere disponibile e fruibile un testo fondamentale del Riformatore. Tra le numerose pubblicazioni che egli aveva dedicato al sacramento dell'altare, essa rappresenta, infatti, non solo il contributo più significativo e per certi versi conclusivo sull'aspetto più controverso ma allo stesso tempo decisivo dell'eucaristia: la presenza reale, corporale, di Cristo nel pane e nel vino consacrati; ci permette di conoscere altresì con più precisione il pensiero del Riformatore su altri aspetti dell'Eucaristia, come la "transustanziazione" o la "messa come sacrificio".

Lutero, pur non essendo per nulla un sistematico, tuttavia sotto la spinta delle "tentazioni" (*Anfechtungen*), provenienti, prima dalla dottrina della giustificazione di G. Biel [superata con la genesi dell'"Evangelo" (1513-1516), quale annuncio della "remissione dei peccati" (WA I, 105, 19-28. 37-38) e della «soavissima misericordia di Dio Padre, Cristo donato a noi» (WA I, 113, 6-16, 19-18)]; cf. M. Galzignato, *La genesi storico-teologica dell'"Evangelo" di Lutero*, Emp-Fttr, Padova 2017] e poi da quelle di quanti venivano in qualche modo a compromettere l'integrità del suo "Evangelo" – che, dal dicembre del 1516 in poi, diventa chiave ermeneutica di tutta la sua teologia – ha sviluppato determinate vedute fondamentali, come richiedevano la situazione del momento e la problematica con essa collegata. E questo è quanto è avvenuto anche per la sua teologia eucaristica (cf. P. Meinhold, *Abendmahl und Opfer nach Luther*, in P. Meinhold-E. Iserloh [hrsg], *Abendmahl und Opfer*, Schwabensvetlag, Stuttgart 1960). Se in un primo momento, dal 1520, egli aveva polemizzato duramente con la visione della teologia eucaristica dei teologi cattolici, in particolare con l'idea della messa "come sacrificio e opera buona", perché in contrasto con la sua dottrina della *sola fide* [e così arriverà nel 1539 a scrivere: «devo moltissimo ai miei papisti, perché (...) hanno fatto di me un teologo abbastanza buono» (J.E. Vercruyse, *Martin Lutero. Prefazione al primo volume della edizione di Wittenberg 1539*, in *Studi ecumenici* 17 (1999) 629-630)], successivamente, a partire dal 1524, diventa "l'ultima Cena" motivo di discussione con l'ala cosiddetta radicale della Riforma, rappresentata per Lutero in particolare dalle posizioni di Carlostadio, Zwingli e Ecolampadio, che egli chiama "fanatici" (*Schwärmer*) (cf. *Sabetta*, pp. 8-9). Impegnato pertanto polemicamente a difendere il senso evangelico e scritturistico della santa cena, egli viene così a scrivere, nella *Confessione sulla cena di Cristo* del 1528, una parola conclusiva sul punto più dibattuto della controversia. «In realtà – scrive giustamente J. Ratzinger – per Lutero la controversia sulla messa è solo un caso di applicazione del problema fondamentale della giustificazione. Se egli vi vede fraintesa la vera

natura della fede cristiana, vi ritiene distrutto e capovolto il cristianesimo nel suo punto centrale, questo non è, in fondo, che una manifestazione della lotta interiore per la comprensione fondamentale della fede, intorno alla quale la sua teologia gira sempre di nuovo» (J. Ratzinger, *Opera Omnia*, vol. XI, Irv-Herder, Città del Vaticano 2010, 294).

L'opera è articolata in tre parti. Nella prima Lutero discute l'interpretazione allegorica e simbolica delle parole di Cristo nella cena presente in Zwingli, e lo fa partendo da un orizzonte cristologico, ovvero dalla dottrina della *communicatio idiomatum*. Inoltre il rifiuto della presenza reale del corpo di Cristo nella cena dipende a suo giudizio dal non attribuire a Cristo, in forza della *unio personalis*, tutti e tre i modi di essere presente di un ente: *localiter*, *diffinitive*, *repletive* (p. 127). Lutero si riferisce quindi alla *praedicatio* identica *de diversis naturis* (p. 199) e alla figura della sineddoche, mediante la quale, dopo aver associato mentalmente due realtà differenti ma contigue, simili o logicamente o fisicamente si chiama l'una con il nome dell'altra. Così, anche se corpo e pane sono due realtà differenti, ciascuna esistente di per se stessa, quando nella cena sono riunite diventano una cosa del tutto nuova e si dice correttamente "questo è il mio corpo", dove il pane è diventato un'unica realtà sacramentale e una sola cosa con il corpo di Cristo. Egli contesta ancora vigorosamente l'interpretazione del Riformatore svizzero circa il senso da attribuire all'espressione "destra di Dio" e all'affermazione giovannea della "carne che non giova a nulla", e confutando la possibilità che l'*est* delle parole dell'istituzione sia da intendere come *significat*. Segue quindi l'analisi e il rifiuto della posizione di Ecolampadio e della sua visione dei tropi, che ritiene insostenibile perché non si può applicare un senso retorico quando quello letterale è chiaro. Infatti, «in tutte le lingue, quando si usa la parola "è" in un discorso, si parla dell'essenza della cosa in questione e non del suo significato» (p. 164). Per Lutero, si tratta dunque della presenza reale di Cristo nel pane e nel vino: «Affermo e confesso il sacramento dell'altare, nel quale il vero corpo nel pane è mangiato con la bocca e il vero sangue è bevuto nel vino» (p. 263). Egli, in questa diatriba, arriva ad asserire: «Piuttosto che aver puro vino con i fanatici, preferirei considerarlo puro sangue con il papa» (p. 219). E a proposito della "messa come sacrificio", se nel discorso del 1520, *Sermone sul nuovo testamento cioè sulla santa messa* (WA 6, 349-378, tr.it. Claudiana 1995), aveva asserito che dobbiamo esaminare attentamente la parola "sacrificio" affinché non presumiamo di «dare qualcosa a Dio nel sacramento, mentre in esso è Lui che ci dà qualcosa» e che «non siamo noi che sacrificiamo Cristo, ma che è Lui che sacrifica noi», mentre noi «dobbiamo fare sacrifici spirituali [...], dobbiamo sacrificare noi stessi, e tutto quello che abbiamo, con diligente preghiera,

come quando diciamo: “Sia fatta la tua volontà in terra come in cielo”» (p. 126, Punto 25), qui, nella *Bekennntnis*, arriva ad asserire «in questo senso è anzi persino utile, che chiamiamo la messa un sacrificio, non perché essa lo sia in sé, ma perché noi ci sacrificiamo con Cristo, cioè ci affidiamo a Cristo con una salda fede nel suo testamento» (p. 277), e precedentemente aveva asserito: «Noi – tanto i degni che gli indegni – siamo in comunione con Dio quando riceviamo fisicamente il corpo di Cristo, che è un sacrificio divino ed è offerto a Dio» (p. 254). Non possiamo dimenticare inoltre che proprio in questo Discorso del 1520 Lutero aveva negato, per la prima volta, la “messa come sacrificio propiziatorio” (cf. *Ibid.*, Punto 30).

Nella seconda parte Lutero passa a esaminare con attenzione i quattro testi biblici relativi alla cena del Signore: Mt 26,28, Mc 14,22-24, Lc 22,9ss, 1Cor 11,23-25. Tuttavia per lui è 1Cor 10,16 la vera conferma della sua posizione, che vede nella cristologia il fondamento per comprendere il mistero del sacramento: la questione fondamentale della presenza di Dio nel Cristo incarnato. Paolo parla del pane spezzato nella cena di cui si sono nutriti santi e uomini indegni; la comunione al corpo non può indicare una comunione spirituale, come quando qualcuno gode di un bene comune, ma la comunione corporale al corpo di Cristo come un bene distribuito e dato a molti (cf. pp. 251-254).

Nella terza parte, Lutero, di fronte alle varie interpretazioni che il suo pensiero teologico andava subendo, [già il suo contemporaneo e avversario di parte cattolica, Giovanni Cocleo parlava di lui come di un *Luther septiceps*, il Lutero dalle sette teste (cf. J. Lortz-E. Iserloh, *Storia della Riforma*, 32)] vuole precisare il suo pensiero scrivendo la sua confessione di «fede punto per punto davanti a Dio e al mondo intero» (p. 258), una sorta di testamento spirituale e sintesi di tutta la sua teologia, che ha svolto un ruolo importante nel processo di formazione dei testi confessionali luterani.

Il testo di Lutero è preceduto nel volume da un’ampia *Introduzione* (pp. 7-73) del curatore A. Sabetta: “*Il nostro tesoro piú eccelso*”. *Il sacramento dell’altare nel pensiero di Lutero dal sermone del 1519 all’opera del 1528*. Egli anzitutto ricostruisce il senso del sacramento e il rapporto tra sacramento e parola in Lutero. Successivamente passa a prendere in rassegna diacronicamente i principali testi dedicati al sacramento dell’altare, mettendo a fuoco la questione della presenza reale di Cristo nel sacramento. In fine ne presenta sinteticamente i contenuti.

Ci saremmo aspettati un raffronto con la teologia eucaristica dell’epoca (1400-1500) che, avendo smarrito il significato biblico di “memoriale” (ἀνάμνησιν – *in memoriam*) [anche Lutero, pur citando nei capitoli 9-10 del

Corso di lezioni sulla lettera agli Ebrei del 1517-18, un testo del Crisostomo, il teologo dell'*anàmnēsis* (*In Ebr. Hom.* 17,3: PG 63, 131), ne modifica completamente il senso], distingueva: la messa “come sacramento, in quanto si riceve” e la messa “come sacrificio, in quanto si offre”, rendendo così possibile a Lutero il poter tenere la messa “come sacramento” e di rifiutarla “come sacrificio espiatorio”. Parimenti sarebbe stato utile prendere in considerazione il concetto di “sacramento” della scuola in cui Lutero si era formato, ossia del Nominalismo per vederne i condizionamenti ricevuti (cf. E. Iserloh, *Abendmahl und Opfer in katholischer Sicht*, in Meinhold-Iserloh, *Abendmahl und Opfer*, cit., 77 ss.).

Segue una postfazione (pp. 271-294) di G. Lorzio su *Teologia e spiritualità eucaristica in Martin Lutero*, che l'A. articola così: 0. Spunti contestuali; 1. I sermoni di Lutero sulla cena; 2. Le opere polemiche (*De captivitate* e *Contro i profeti celesti*, tra le quali la nostra *Vom Abendmahl Christi Bekenntnis*); 3. La cristallizzazione della dottrina nei *Catechismi* e nella *Confessio augustana*; 4. *Excursus*: riflessioni sulla celebrazione (*lex orandi*). Abbiamo apprezzato come l'A., all'interno del punto 1 – pur non condividendo, personalmente, che Lutero per esprimere il concetto di “Alleanza” abbia preferito il termine latino “Testamentum” al greco “diatheche” «perché aveva davanti la versione latina dell'istituzione», bensì perché, a nostro avviso, tale scelta era più in linea con la sua dottrina dell'“Evangelo” – abbia asserito: «Segnaliamo questo limite esegetico e terminologico, dettato ovviamente dal contesto culturale e liturgico, in quanto si tratta anche di un limite teologico, che impone a noi di pensare la possibilità di un superamento e ulteriore progresso della dottrina in riferimento alle formulazioni luterane» (p. 275).

Il volume, che dovrebbe essere presente nella biblioteca personale di ogni sacerdote, è distribuito sia in versione cartacea che come ebook.

Mario Galzignato