

# CONFESSIONE SULLA CENA DI CRISTO



A cura di Antonio Sabetta  
Postfazione di Giuseppe Lorizio

LUTERO | Confessione sulla cena di Cristo

Il sacramento dell'altare rappresenta il tema su cui Martin Lutero più ha scritto nel corso della sua vita. Impegnato polemicamente a difendere il senso evangelico e scritturistico della santa cena dapprima contro i papisti e poi contro l'ala radicale della riforma, Lutero nella *Confessione sulla cena di Cristo* del 1528 scrive una parola conclusiva sul punto più dibattuto della controversia sorta all'interno del movimento dei riformatori: il realismo della presenza nel pane e nel vino della cena del corpo e sangue di Cristo in forma fisica, la negazione della quale compromette il senso e il valore della Scrittura e della fede.

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, contestando 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 trofi. Nella seconda parte Lutero esamina con attenzione i quattro testi biblici relativi alla cena del Signore. La terza parte, infine, è una confessione di fede, una sorta di testamento spirituale e sintesi di tutta la teologia di Lutero che ha svolto un ruolo importante nel processo di formazione dei testi confessionali luterani.

Antonio Sabetta, dottore in teologia e filosofia, si occupa del pensiero moderno e di tematiche teologico-fondamentali. Con Studium ha pubblicato: *Giambattista Vico* (2011), *La cristologia filosofica nell'orizzonte della modernità* (2015), *Un'idea di teologia fondamentale tra storia e modelli* (2017).

In copertina: Lucas Cranach il Giovane, *L'Ultima cena*, 1565



**MARTIN LUTERO**

# **CONFESSIONE SULLA CENA DI CRISTO**

**A cura di Antonio Sabetta  
Postfazione di Giuseppe Lorizio**

• • •  
**Studium**  
edizioni

Tutti i volumi pubblicati nelle collane dell'editrice Studium "Cultura" ed "Universale" sono sottoposti a doppio referaggio cieco. La documentazione resta agli atti. Per consulenze specifiche, ci si avvale anche di professori esterni al Comitato scientifico, consultabile all'indirizzo web <http://www.edizionistudium.it/content/comitato-scientifico-0>.

Copyright © 2019 by Edizioni Studium - Roma  
ISSN della collana Cultura 2612-2774  
ISBN 978-88-382-4778-1

**[www.edizionistudium.it](http://www.edizionistudium.it)**

Antonio Sabetta, <i>“Il nostro tesoro più eccelso”: il sacramento dell’altare nel pensiero di Lutero. Dal sermone del 1519 alla Confessione sulla cena di Cristo (1528)</i>	7
<p>Introduzione, p. 7 - 1. Sacramento e parola in Lutero, p. 11 - 2. I testi luterani sulla cena fino al 1523, p. 23 - 2.1 Il testo del 1523 <i>Sull’adorazione del sacramento del santo corpo di Cristo</i> e la “svolta” del 1524, p. 30 - 3. La svolta del 1524 e il confronto con i fanatici (<i>Schwärmer</i>), p. 35 - 3.1 Lo scontro con Carlostadio, p. 38 - 3.2 Lo scontro con U. Zwingli (e gli altri fanatici), p. 42 - 3.2.1 Il <i>Sermone sul sacramento del corpo e del sangue di Cristo contro lo spirito fanatico</i> (1526), p. 48 - 3.2.2 Il fondamentale testo del 1527: <i>Che queste parole di Cristo “Questo è il mio corpo ecc.”, restano ancora salde contro i fanatici</i>, p. 51 - 4. La <i>Confessione sulla cena di Cristo</i> (1528) come punto di arrivo della controversia, p. 58</p>	
Martin Lutero, <i>Confessione sulla cena di Cristo (Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis)</i>	75
<p>Prima Parte, p. 77 - Seconda Parte, p. 207 - Terza Parte, p. 258</p>	
Giuseppe Lorzio, <i>Teologia e spiritualità eucaristica in Martin Lutero. Postfazione</i>	269
<p>0. Spunti contestuali, p. 270 - 1. I sermoni eucaristici, p. 274 - 2. La dottrina eucaristica nelle opere polemiche, p. 278 - 3. Gli scritti “dottrinali”: <i>Catechismi</i> e <i>Confessio augustana</i>, p. 289 - 4. Excursus: la <i>lex orandi</i>, p. 292</p>	

modi per aiutarci e rafforzarci con la sua Parola e le sue opere, e nessuno ha il diritto di interrogare Dio sul perché abbia voluto così o stabilire per Dio quali debbano essere i mezzi per darsi a noi. In fondo questionare razionalmente sulla plausibilità della presenza reale e ridimensionarla oppure cancellarla basandosi non sull'evidenza della parola ma sulla misura della ragione, vuol dire cancellare la fede e il dono della salvezza, ignorare il dono che accade sempre sotto la forma del paradosso: paradosso dell'incarnazione, paradosso dell'umano-divinità del verbo incarnato, paradosso del pane e del vino che sono corpo e sangue del Cristo. Riconoscere umilmente che non possiamo sapere come sia possibile che Cristo entri e si unisca al pane in modo da essere realmente e corporalmente presente nel segno – non al posto del segno ma nel segno – non cancella la verità e l'oggettività di quella parola che se negata in riferimento alla cena perde di senso e valore in riferimento a qualunque altro contenuto della fede.

#### 4. *La Confessione sulla cena di Cristo (1528) come punto di arrivo della controversia*

La pubblicazione nel 1527 del testo di Lutero che abbiamo appena analizzato e che avvenne quasi in contemporanea con la pubblicazione da parte di Zwingli del testo *Che le parole di Gesù Cristo “questo è il mio corpo” manterranno sempre l'antico e unico senso, e che M. Lutero con il suo ultimo libro non ha insegnato o confermato né il senso suo né quello del papa. Cristiana risposta di Ulrico Zwingli* e poco dopo del testo a cui lavorava da prima ovvero *Amica exegesis, id est expositio eucharistiae negotii, ad Martinum Lutherum*<sup>197</sup>, fece letteralmente divampare la controversia sul sacramento dell'altare e la frattura che si creò apparve insanabile. Zwingli da un lato offriva la sua visione matura di Gv 6 e dell'espressione “la carne non giova a nulla”; dall'altro presentava un'analisi dei testi scritturistici dell'istituzione della cena difendendo le posizioni degli altri riformatori contro i quali, Carlostadio in primis, si era scagliato Lutero. Certamente lo scritto del 1527 di Lutero fu un punto di non ritorno; d'altro canto l'interpretazione

<sup>197</sup> I due testi sono pubblicati in *Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke*, Band V (Corpus Reformatorum 92), Heinsius, Berlin-Leipzig-Zürich 1934, pp. 562-758 e pp. 805-977. Di *Amica exegesis* esiste un'edizione italiana: *Amica esegesi*, a cura di E. GENRE, Claudiana, Torino 2017.

simbolica del corpo di Cristo nella cena proposta da Zwingli per Lutero fu qualcosa di talmente sconvolgente e improponibile da vedervi l'agire sopraffine del diavolo, come costantemente ripeterà.

L'opera del 1528 è divisa in tre parti. La prima è un avvertimento rivolto ai suoi lettori contro coloro che incarnano lo spirito fanatico, ovvero Zwingli ed Ecolampadio. In particolare, del primo Lutero attacca l'interpretazione allegorica della cena sostenendo senza esitazione che questa posizione è contro e contraddice la Scrittura e la fede e che è insostenibile anche dal punto di vista della grammatica e della retorica.

Il punto da cui parte Lutero è l'accusa ai fanatici, particolarmente a Zwingli, di asserire senza dimostrare, traendo conclusioni indebite contrarie anche alle regole della logica più elementare, e soprattutto (e di conseguenza) non rispondere alla domanda di Lutero, desideroso di capire perché la parole “questo è il mio corpo” dovrebbero essere intese in senso metaforico o figurato, quando invece il senso che s'impone è evidente e dunque non c'è ragione per interpretarle diversamente da come recitano. Inoltre l'evidente divisione e contraddizione tra i fanatici, per cui non sono concordi tra loro né sul testo né sulla sua interpretazione, diventa ulteriore motivo delle loro menzogne e soprattutto del fatto che dietro ai fanatici c'è la regia del diavolo che con le chiacchiere e il blaterare chiassoso dei fanatici vuole farsi beffe della Scrittura e ingannare la gente semplice. Perciò Lutero dimostra come il ricorso alla figura del tropo è sbagliato in riferimento alle parole della cena e non va diversamente con l'interpretazione simbolica. Non che Lutero neghi la possibilità di interpretazioni metaforiche nella Scrittura, ma la sua regola ermeneutica è che «il senso letterale di un passo deve essere conservato finché non emerge una chiara ragione per cui le parole debbano essere intese in senso figurato, come nel caso delle parabole di Gesù, o a meno che il senso letterale non contraddica un articolo di fede»<sup>198</sup>.

All'origine del rifiuto di Zwingli della presenza del corpo di Cristo nella cena ci sono per Lutero un'inadeguata comprensione dei modi di esistenza di una realtà e l'orizzonte cristologico che determina qui più che altrove la visione della presenza reale nel sacramento dell'altare. Il vero punto che separa Zwingli e Lutero non è esegetico ma è la comprensione del rapporto tra la natura umana e divina di Cristo nell'unicità della persona, secondo la

<sup>198</sup> H. SASSE, *This is my body*, cit., p. 147.

definizione del Concilio di Calcedonia<sup>199</sup>. Mentre Lutero fa sua la dottrina della *communicatio idiomatum*, Zwingli interpreta la relazione tra umanità e divinità in Cristo mediante la figura dell'*alloiosis* che è agli antipodi della *communicatio idiomatum*.

Zwingli spiega il suo ricorso alla *alloiosis* (che Lutero chiama *alleosis*) in *Amica esegesi* dove un'intera ampia sezione<sup>200</sup> è dedicata agli scambi degli attributi tra le due nature di Cristo. L'*alloiosis* (ἄλλοίωσις), detta anche "salto terminologico", è quella figura retorica con la quale si modifica l'ordine abituale di esprimere qualcosa, ovvero, in virtù di una qualche somiglianza tra gli accidenti grammaticali, avviene uno scambio dall'uno all'altro. Di questa figura, secondo Zwingli, gli uomini di Dio si sono serviti per parlare di Cristo, in riferimento al quale la *alloiosis* «è quel salto o passaggio o, se si preferisce, quello scambio mediante il quale, parlando di una delle nature di Cristo, ci serviamo di termini che si riferiscono all'altra. Come quando Cristo dice "la mia carne è vero cibo"; la carne appartiene in senso proprio alla sua natura umana, ma in questo passo è posta, in virtù di una sostituzione, a indicare la natura divina»<sup>201</sup>. Con l'unione delle due nature nell'unica ipostasi o persona in Cristo entrambe le nature hanno mantenuto le proprie caratteristiche, tranne nel fatto che nella natura umana è rimasta remotissima la nostra inclinazione al peccato. Zwingli elenca numerosi esempi di scambio di attributi (cioè *alloiosis*) con riferimento anche alla crocifissione: quando diciamo che "il figlio di Dio è stato ucciso" o "il Signore della gloria è stato crocifisso" «mai s'intende che la divinità abbia patito alcunché, bensì la sola umanità di Cristo; allo stesso modo tutte le volte che a Cristo si attribuiscono il comando su tutte le cose e l'infinità, ciò nonostante non s'intende mai che la sua umanità possieda queste prerogative [...]. Come in lui entrambe le nature sono presenti nella loro integrità, così entrambe conservano integralmente la propria indole (per ciò che riguarda la loro definizione)»<sup>202</sup>.

<sup>199</sup> «La differenza tra la dottrina della cena del Signore di Zwingli e quella di Lutero è primariamente la conseguenza di un disaccordo molto profondo sul piano cristologico» (J.A. STEIGER, *The communicatio idiomatum as the axle and motor of Luther's theology*, in «Lutheran Quarterly», 14 [2000], p. 137, l'intero contributo pp. 125-158; il testo è stato pubblicato prima in tedesco in «Neue Zeitschrift für Theologie und Religionsphilosophie», 38 [1996], pp. 1-28).

<sup>200</sup> Cfr. H. ZWINGLI, *Amica esegesi*, cit., pp. 279-369.

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 281.

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 293.

Agli antipodi di questa dottrina dello scambio degli attributi, si trova invece la posizione di Lutero che mentre sottoscrive la *communicatio idiomatum* così la illustra nella *Confessione* proprio in polemica con la ragione, nonna dell'*alloiosis*:

poiché la divinità e l'umanità sono in Cristo una sola persona, la Scrittura, a motivo di questa unità personale, attribuisce anche alla divinità tutto ciò che accade all'umanità, e viceversa. E in verità le cose stanno così. Infatti, tu devi dire: la persona (ed indica Cristo) soffre e muore. Ora quella persona è veramente Dio e perciò a ragione si dice che il Figlio di Dio soffre. Sebbene, se posso esprimermi così, una parte, cioè la divinità, non soffre, tuttavia la persona, che è Dio, soffre nell'altra parte, cioè nell'umanità. Allo stesso modo diciamo: “il figlio del re è ferito”, anche se soltanto la sua gamba è ferita; “Salomone è saggio”, anche se soltanto la sua anima è saggia; “Assalonne è bello”, anche se soltanto il suo corpo è bello; “Pietro è grigio”, anche se soltanto i suoi capelli sono grigi. Dal momento che corpo e anima formano un'unica persona, tutto ciò che accade al corpo o all'anima, o persino al membro più insignificante del corpo, viene attribuito giustamente a tutta la persona. Questo è il modo in cui si parla dappertutto, non solo nella Scrittura, ed è vero, perché il Figlio di Dio è stato veramente crocifisso per noi, cioè la persona che è Dio, poiché è essa (la persona) che è stata crocifissa secondo l'umanità. Dunque, si deve attribuire a tutta la persona ciò che accade a una parte della persona, sapendo che entrambe le parti formano la persona<sup>203</sup>.

Si nota in Zwingli un radicamento nella cristologia antiochena, mentre Lutero si inserisce nella tradizione della cristologia alessandrina, per cui l'unità della persona di Cristo logos creatore incarnato è il soggetto di tutte le affermazioni nelle quali la Scrittura parla di Cristo<sup>204</sup>, e perciò la distinzione tra “corporale” e “spirituale” non può essere più mantenuta<sup>205</sup>, quindi l'assurdità rimproverata da Zwingli, che, cioè, un mangiare corporale potesse aiutare l'anima, non si pone più. Questo presupposto diventa dirimente<sup>206</sup> nella questione della presenza di Cristo nel sacramento. Che il Signore risorto sia partecipe secondo la sua divinità dell'onnipresenza

<sup>203</sup> WA 26,321-322 (*infra*, pp. 123-124).

<sup>204</sup> «È la persona, infatti, quella che fa e soffre ogni cosa, l'una secondo l'una natura e l'altra secondo l'altra natura, come ben sanno tutti i dotti. Perciò, noi consideriamo Cristo nostro Signore Dio e uomo in una sola persona, *non confundendo naturas nec dividendo personam*, cioè non confondendo le nature né dividendo la persona» (WA 26,324, *infra*, p. 125).

<sup>205</sup> Cfr. C. SCHWÖBEL, *Zum Verständnis des Abendmahls nach evangelisch-lutherischer Lehre*, cit., p. 413.

<sup>206</sup> Cfr. J.A. STEIGER, *The communicatio idiomatum as the axle and motor of Luther's theology*, cit., soprattutto pp. 137-144.

di Dio è convinzione condivisa, ma si può dire lo stesso anche per la sua umanità, oppure l'umanità è legata ad un "luogo" – la destra del Padre? Per Lutero a motivo dell'unità della persona di Gesù Cristo, «è chiaro che dopo l'incarnazione le nature non possono più essere separate, e così anche l'umanità appartiene eternamente alla persona del Figlio di Dio. Cristo deve nell'unità della sua persona partecipare alla presenza di Dio ed essere quindi "onnipresente"»<sup>207</sup>.

Il punto, secondo Lutero, è che il rifiuto della presenza reale del corpo di Cristo nella cena dipende da un modo inadeguato di intendere il senso dell'essere presente di una realtà. Lutero distingue tre modi di essere presente di un ente riprendendo Biel, gli scolastici e soprattutto Occam<sup>208</sup>: *localiter*, *diffinitive*, *repletive*<sup>209</sup>. Nel primo modo un oggetto è presente ed afferrabile perché occupa tanto spazio quanto gliene impongono le sue dimensioni, come l'acqua nel barile o un pezzo di legno nell'acqua che non occupano più spazio del loro volume; di tale tipo era la presenza di Cristo durante la sua esistenza terrena. Vi è però anche il modo *diffinitive* o inafferrabile, non circoscrivibile, in cui l'oggetto non ha la dimensione dello spazio che occupa, ed è il modo con cui sono presenti gli angeli e i demoni. Di questo tipo è l'essere presente del corpo di Cristo quando uscì dalla tomba sigillata o attraversò le porte chiuse o nacque da sua madre, e sempre di questo tipo è la presenza di Cristo nella cena:

Cristo è e può essere anche nel pane, così come può mostrarsi tangibilmente (*begreiflich*) e visibilmente ovunque vuole. Infatti, come la pietra sigillata e la porta chiusa rimasero inalterati e non subirono alcuna trasformazione, eppure il corpo di Cristo era simultaneamente nello spazio che era del tutto occupato da mera

<sup>207</sup> C. SCHWÖBEL, *Zum Verständnis des Abendmahls nach evangelisch-lutherischer Lehre*, cit., p. 414.

<sup>208</sup> Sullo sfondo e sul senso di questi tre modi di intendere l'essere presente di qualcosa in un luogo cfr. T. OSBORNE, *Faith, philosophy and the nominalist background to Luther's defense of the real presence*, in «Journal of the History of Ideas», 63 (2002), pp. 63-82. Cfr. anche A. RAUNIO, *Faith and christian living in Luther's Confession Concerning Christ's Supper (1528)*, in «Lutherjahrbuch», 76 (2009), pp. 33-37.

<sup>209</sup> Cfr. WA 26,326-329 (*infra*, pp. 127-128). Già Tommaso aveva distinto tra una *praesentia localis sive circumscriptive* e una presenza *definitive*, seppure con un senso diverso rispetto agli scolastici successivi. Per Tommaso, infatti, *definitive* è un modo di essere presente di una realtà per cui essa non è delimitata dal luogo, cioè non riempie lo spazio, e di tale tipo è la presenza di Cristo nel sacramento, diversamente non potrebbe essere «et in coelo in propria specie et in multis aliis altaribus sub specie sacramenti» (*Summa Theologiae* III,76,5, ad 1).

pietra e legno, così egli è anche allo stesso tempo nel sacramento dove ci sono il pane e il vino, e tuttavia il pane e il vino rimangono ciò che sono, non alterati né trasformati<sup>210</sup>.

Il terzo modo, infine, è quello *repletive* o soprannaturale, che appartiene solo a Dio, in forza del quale egli si trova allo stesso tempo in tutti i luoghi e riempie ogni spazio senza essere incluso o circoscritto da essi, in altre parole l’onnipresenza divina. A Cristo, in virtù della *unio personalis*, sono da attribuire anche queste due ultime modalità di presenza – il rendersi presente dove vuole e l’onnipresenza divina – per cui l’intera creazione è presente per Dio, davanti a Dio e Dio è in essa. Certamente il terzo modo di essere presente oltrepassa infinitamente la ragione e può essere sostenuto solo con la fede nella parola, ma non c’è motivo per negare che Dio possa fare ciò che per la ragione è incomprendibile, se la sua parola ce lo attesta. Così Lutero riassume le quattro ragioni per cui rimane fermo sulla sua posizione: «la prima è questo articolo della nostra fede: Gesù Cristo è essenzialmente, naturalmente, veramente, pienamente Dio e uomo in una sola persona senza separazione né divisione. La seconda è che la destra di Dio è dappertutto. La terza è che la parola di Dio non è falsa né menzogna. La quarta è che Dio ha e conosce modi diversi di essere da qualche parte in un luogo, e non soltanto quell’unico modo del quale blaterano i fanatici e che i filosofi chiamano *localem*»<sup>211</sup>. Credo sia sufficientemente chiaro che la questione della corretta comprensione della presenza reale dipende dalla cristologia e sta al cuore della fede, quanto il Cristo<sup>212</sup>. Laddove non è fino in fondo riconosciuta e non si pensa secondo l’unità della persona che inizia con l’incarnazione, non si potrà nemmeno riconoscere il mistero (o il miracolo, come lo chiama Lutero) della presenza reale nel sacramento. Allo stesso tempo negare il modo di essere presente di Cristo nel

<sup>210</sup> WA 26,329 (*infra*, p. 128).

<sup>211</sup> WA 26,326-327 (*infra*, pp. 126-127).

<sup>212</sup> A conferma di ciò si veda quello che Lutero scrive nella *Breve confessione sul santo sacramento*: «chi non vuole credere l’articolo di fede riguardante la cena, come potrà mai credere l’articolo sull’umanità e la divinità di Cristo in una sola persona? E se hai dubbi circa il fatto che ricevi il corpo di Cristo con la bocca quando mangi il pane dall’altare e parimenti che ricevi con la bocca il sangue di Cristo quando bevi il vino nella Cena, allora devi sicuramente avere dubbi maggiori [...] su come l’infinita e inafferrabile Divinità, che è e deve essere essenzialmente ovunque, possa essere racchiusa e afferrata nell’umanità e nel corpo della Vergine» (WA 54,157,25-33).

sacramento significa negare l'unità della persona di Cristo. Invece bisogna riconoscere che

ovunque Cristo si trovi secondo la divinità, lì egli è una persona divina in base alla sua natura, e che egli è lì anche presente naturalmente e personalmente, come ben dimostra il suo concepimento nel grembo materno. [...] Ora, se Egli è presente naturalmente e personalmente dovunque si trova, allora deve esserlo anche come uomo, perché non si tratta di due persone separate, ma di un'unica persona. Dovunque Egli è, è come singola persona unica e indivisibile, e se puoi dire "qui è Dio", devi anche dire "l'uomo Cristo è anch'egli presente qui". E se mostrassi un luogo dove ci fosse Dio e non l'uomo, la persona risulterebbe già divisa e io potrei dire con verità: "qui si trova Dio che non è uomo e non è mai diventato uomo". Ma io non voglio per me un Dio così! Perché da qui seguirebbe che spazio e luogo sarebbero capaci di separare le due nature l'una dall'altra e di dividere la persona, quando invece né la morte né tutti i diavoli hanno potuto separare e spezzare le due nature. Questo dovrebbe lasciarmi un Cristo insignificante, incapace di essere presente in più di un luogo allo stesso tempo come persona divina e umana, mentre in ogni altro luogo dovrebbe essere soltanto un semplice Dio separato e una persona divina senza l'umanità. Ma no, caro compagno, dove mi metti Dio, lì mi ci devi mettere anche l'umanità. Le due nature non si lasciano dividere né separare l'una dall'altra<sup>213</sup>.

Lutero ribadisce che l'umanità per Cristo non è un vestito che la divinità si metterebbe e si toglierebbe a seconda dello spazio e del luogo ma l'umanità è più strettamente unita a Dio di quanto lo sia la pelle alla carne, il corpo con l'anima. Solo elevandosi alla misura della parola di Dio (il "rinnovarsi dall'alto" richiesto da Gesù a Nicodemo) si può entrare in questo mistero che chiede di pensare l'essere presente oltre e non riducendolo alla modalità locale del corpo che occupa lo spazio con la sua materialità.

Segue poi nella *Confessione* l'attacco frontale a due elementi con cui Lutero si era già confrontato soprattutto nel testo del 1527, ovvero la disputa sul senso dell'essere Cristo alla destra di Dio dopo l'ascensione – che impedirebbe secondo Zwingli la sua presenza con la sua umanità nel corpo della cena – con una critica frontale all'*alleosis*. Segue poi la confutazione dell'interpretazione dello svizzero di Gv 6,63 ("la carne non giova a nulla") in riferimento anche alla cena. Il punto in questione per Lutero è di vitale importanza, perché la negazione della carne di Cristo realmente presente nel sacramento dell'altare non solo conduce al docetismo e al dualismo, ma

<sup>213</sup> WA 26,332-333 (*infra*, p. 130).

soprattutto mette in serio pericolo il senso stesso dell’incarnazione e della salvezza cristiana, come ripete Lutero con parole allarmate:

se la carne di Cristo non è spirito e pertanto non giova a nulla perché soltanto lo spirito giova, come può giovare quando è data per noi? Come può giovare se sta in cielo e crediamo in essa? Se la ragione in base alla quale poiché la carne di Cristo non è spirito non può giovare a niente è vera ed adeguata, allora non può giovare nemmeno sulla croce e in cielo, poiché non è affatto spirito né sulla croce né in cielo. Ma come può giovare, se poi viene data per noi? Se infatti il ragionamento è valido e sufficiente, ciò significherebbe che la carne di Cristo, non essendo spirito, non può giovare, e così non può giovare né sulla croce né in cielo. Se poi non è stato crocifisso per noi, e siccome in cielo non è salito lo spirito, ma la carne di Cristo, noi crediamo a una carne che non giova nel cielo. Infatti, dovunque sia, la carne di Cristo non è spirito, e se non è spirito non giova a nulla e non dà la vita<sup>214</sup>.

Dopo aver lungamente dibattuto con Zwingli, Lutero risponde anche ad Ecolampadio la cui interpretazione metaforico-simbolica della cena egli considera insostenibile a motivo della errata applicazione alla cena della figura del tropo<sup>215</sup>. Nella Scrittura, infatti, quando vi è un tropo una parola ha due significati, uno antico e uno nuovo, e il nuovo significato fa di quella parola una parola nuova. L’antico significato mostra l’oggetto che è immagine-similitudine del nuovo e così il nuovo significato indica qualcosa di veramente nuovo, e non un’immagine del vecchio significato. Lutero adduce nella *Confessione*, come già aveva fatto altrove, l’esempio di Gv 15,1 in cui Gesù si definisce la vera vite; qui «la parola “vite” è diventata un tropo, o una nuova parola che non può più riferirsi alla vecchia vite, che è immagine della nuova, ma designa in avanti la vera nuova vite, che non è simile [alla vecchia]. Cristo, infatti, non è una immagine della vite mentre invece la vite è un’immagine di Cristo»<sup>216</sup>.

Perciò non si può considerare un tropo corretto “il pane è il mio corpo”, cioè segno-immagine del mio corpo, perché è una similitudine “rovesciata”; infatti il nuovo significato non può essere immagine del vecchio

<sup>214</sup> WA 26,369-370 (*infra*, p. 156). Si veda questo interessante contributo: K.K. HENDEL, *Finitum capax infiniti: Luther’s radical incarnational perspective*, in «Currents in Theology and Mission», 35 (2008), pp. 420-433.

<sup>215</sup> Cfr. A. RAUNIO, *Faith and christian living in Luther’s Confession Concerning Christ’s Supper* (1528), cit., pp. 26-31.

<sup>216</sup> WA 26,380 (*infra*, p. 162).

mentre è il vecchio che deve fare da similitudine per il nuovo. Pertanto come quando dicendo “Cristo è una vite” non intendiamo dire che Cristo è segno della vite ma che la vite è immagine di Cristo, così il pane non può essere segno del corpo ma è una cosa nuova, cioè il corpo, se ci si attiene al vero senso del tropo come costruito nella Scrittura. Di conseguenza dinanzi al testo che recita “questo è il mio corpo”, «la parola “corpo”, secondo il vecchio significato, significa il corpo naturale di Cristo, ma secondo il nuovo significato deve significare un secondo nuovo corpo di Cristo di cui il suo corpo naturale è una immagine. Questo è il modo corretto e proprio della Scrittura, perché la parola acquisti un nuovo significato, in modo tale che il nuovo testo dica: “questo è il mio vero nuovo corpo”, che non è una metafora, così come quando io dico di Cristo: “questi è la nostra vite”, cioè una nuova vite, il cui modello è la vecchia vite nel vigneto»<sup>217</sup>. Se si seguisse la posizione di Ecolampadio si arriverebbe all’assurdo di un NT non compimento ma figura dell’AT, suo svuotamento e oscuramento, visto che l’antica cena pasquale offre nell’agnello pasquale una similitudine/figura del corpo di Cristo molto più chiara e luminosa del pane e del vino.

Il rimprovero di Lutero ad Ecolampadio dunque riguarda la pretesa di trovare tropi dove la Scrittura non ne prevede e di farlo in maniera inappropriata. La regola di Lutero rimane valida:

nella Scrittura si deve lasciare che le parole siano considerate come si leggono secondo il loro senso [letterale], e non attribuire loro un altro significato, a meno che un articolo di fede palesemente non ci costringa a farlo. Questa regola sta scritta nel mio libro<sup>218</sup> e ciò nonostante Ecolampadio dice che io non ho dato alcuna regola. Ma poiché le parole “questo è il mio corpo”, secondo lo stile e il suono di tutte le lingue, non significano “pane” o segno del corpo, ma il corpo di Cristo, allora bisogna lasciarle così come sono e non attribuire loro un altro significato a meno che la Scrittura non ci obblighi a farlo<sup>219</sup>.

Del resto anche Ecolampadio rimane vittima dell’errore di Zwingli, ovvero il non riconoscere una diversità di modi di essere presente di una realtà, che permette a Cristo di essere presente tanto in cielo quanto nella cena.

Gli ultimi ad essere confutati da Lutero sono K. Schwenckfeld e V. Krautwald che interpretano il testo della cena come “il mio corpo che è sta-

<sup>217</sup> WA 26,382 (*infra*, p. 163).

<sup>218</sup> Cfr. WA 18,147,23-27.

<sup>219</sup> WA 26,403-404 (*infra*, p. 177).

to dato per voi è questo, ed è un cibo spirituale”; di loro Lutero non aveva potuto occuparsi nello scritto *Che queste mie parole...* Un’interpretazione spirituale del corpo nella cena ancora una volta finisce con lo spiritualizzare tutta la fede, privandola di quel realismo che raggiunge il culmine nell’incarnazione. Se la fede deve avere un oggetto solo spirituale a cui ancorarsi, allora nemmeno l’umanità di Cristo può essere considerata reale, nel senso di fisico.

La prima parte della *Confessione* si conclude con una sezione dedicata alla *praedicatio identica* applicata alla cena. Con la *praedicatio identica de diversis naturis* s’intende che due predicati differenti non collegati da un legame o da un’implicazione sul piano logico possono essere riferiti alla stessa cosa in modo da costituire un’identità, proprio come corpo di Cristo e pane, che, pur non essendo logicamente collegati, tuttavia sono la stessa cosa. La vera sfida per la ragione risiede nel fatto che due sostanze differenti, come corpo e pane, nella cena diventino una sola realtà. Per risolvere, cioè togliere, il “paradosso” o l’assurdità si finisce col negare o l’una o l’altra realtà, come fanno gli scolastici, che conservano il corpo ma del pane non c’è più presenza sostanziale (transustanziazione), e i fanatici, che tolgono la sostanza del corpo riducendo il pane a figura, segno, simbolo del corpo, o Wyclif, che lascia il pane ma toglie la sostanza del corpo.

In verità una posizione che “sacrifica” una delle due sostanze diventa inevitabile quando non viene adeguatamente intesa la *praedicatio identica*. Proprio la Scrittura in altri articoli di fede come la Trinità o l’incarnazione ci attesta che due sostanze possono essere un unico essere ed un esempio evidente lo troviamo nel vento e nelle fiamme di fuoco che sono gli angeli. In riferimento all’angelo o alla fiamma siamo di fronte ad un tipo di unità particolare; non si tratta di unità/unione sostanziale o naturale (come nel caso dell’unità delle persone della Trinità), né di un’unità personale (come nel caso delle nature di Cristo), ma di una “unione [di] efficace[ia]” (*wirkliche einigkeit*) per cui l’angelo e la sua forma compiono la stessa opera. Ora chi vede la fiamma vede l’angelo e quando vede la fiamma dice l’angelo. Lo stesso dicasi a proposito della colomba scesa su Cristo durante il suo battesimo: viene vista la colomba, che però è lo Spirito Santo<sup>220</sup>. Se sono

<sup>220</sup> Lutero si era riferito nel *De captivitate* e in *Contro i profeti celesti* all’immagine del ferro incandescente di cui si può dire tanto che è fuoco, quanto che è ferro (immagine presente in Origene e in Cirillo di Alessandria). Nei testi del 1521 e del 1525 Lutero applica l’esempio sempre al rapporto tra umanità e divinità nel Cristo, che rimane il paradigma di due nature non trasformate l’una nell’altra ma implicantesi vicendevolmente come se fosse-

possibili diversi modi di unione/unità seppur reciprocamente connessi, nel caso del corpo e del sangue di Cristo con il pane e il vino si può parlare di un quarto tipo di unione ovvero l'unione/unità sacramentale, da pensare in stretta relazione con l'incarnazione, in cui l'essenza divina non è stata cambiata in natura umana ma le due nature senza fondersi (e confondersi) sono unite in una sola persona<sup>221</sup>. In considerazione dunque delle diverse unità, similmente alla constatazione dei diversi modi di essere presente di Cristo, prima richiamati, Lutero si chiede:

non si dovrebbe dire a maggior ragione nella cena “questo è il mio corpo”, anche se “pane” e “corpo” sono due nature differenti e il “questo” indica il pane? Infatti, anche qui è avvenuta un'unione da due esseri diversi, unione che voglio chiamare “unione sacramentale”, perché il corpo di Cristo e il pane ci vengono dati in forma di sacramento. Non si tratta di un'unione naturale o personale come tra Dio e Cristo; è anche forse un'unione diversa da quella della colomba con lo Spirito Santo e da quella della fiamma con l'angelo, ciò nonostante è un'unità sacramentale<sup>222</sup>.

Si può dunque condividere l'idea che «l'unione sacramentale rimane tratto distintivo della dottrina luterana sulla cena del Signore, che si distingue da Melantone e dai Calvinisti che negavano tale unione e rinvenivano la presenza di Cristo non negli elementi ma nell'azione sacra nella celebrazione della cena. *L'unio sacramentalis* è l'alternativa di Lutero alla transustanziazione romana e alla consustanziazione del tardo medioevo, con cui tale *unio* è spesso confusa»<sup>223</sup>.

Perciò prima di ricorrere alla logica bisogna farsi aiutare dalla grammatica la quale ci insegna che quando due realtà diverse diventano un'unica entità, esse sono rappresentate con un unico termine, pur trattandosi di sostanze differenti. Lutero si riferisce qui alla sineddoche, la figura retorica mediante la quale, dopo aver associato mentalmente due realtà differenti ma contigue, simili o logicamente o fisicamente (come nel caso delle proprietà di quantità, della parte per il tutto, della specie per il genere), si chiama l'una con il nome dell'altra. Lutero aveva introdotto il riferimento alla sineddoche già in *Contro i profeti celesti* evidenziando come fosse tipico della Scrittura l'impiego della sineddoche. Nell'opera del 1525 adduceva

ro una sola cosa. Cfr. *La cattività babilonese della chiesa*, cit., pp. 111-113 e *Contro i profeti celesti*, cit., pp. 294-295. Cfr. anche *Sull'adorazione del sacramento* (WA 11,437).

<sup>221</sup> Cfr. *Formula concordiae. Solida declaratio* VII, 919.

<sup>222</sup> WA 26,442 (*infra*, p. 203).

<sup>223</sup> H. SASSE, *This is my body*, cit., p. 162.

l'esempio della culla e del bambino, in base al quale quando la mamma indicando la culla dove giace il figlioletto dice “questo è il mio bambino”, chi la ascolta sa che il riferimento alla culla sta per il piccoletto<sup>224</sup>. Nella *Confessione* Lutero porta gli esempi della borsa e dei soldi, per cui quando indico la borsa dico “questi sono cento fiorini”, e della botte e del vino, per cui indicando la botte non dico “questa botte contiene vino rosso” ma “questo è vino rosso”. La figura della sineddoche si applica anche a quella nuova realtà che deriva dall'unione sacramentale di pane e corpo. Così, nella cena

anche se corpo e pane sono due realtà differenti, ciascuna esistente di per se stessa e nessuna è affatto l'altra quando sono separate l'una dall'altra, tuttavia quando sono riunite e diventano una cosa del tutto nuova, allora perdono le loro differenze per ciò che si riferisce a questa cosa nuova che sono diventate; e come diventano e sono una cosa sola, così sono chiamate e si parla di loro come una cosa sola. Non è necessario che delle due una debba annientarsi o scomparire, bensì sia il pane che il corpo rimangono e in forza dell'unione sacramentale si dice correttamente “questo è il mio corpo”, con la parolina “questo” che indica il pane. Infatti, adesso, il pane non è più semplice pane che si cuoce nel forno, ma “pane-carne” [*fleisch-brod*] o “pane-corpo” [*leibsbrod*], cioè un pane che è diventato un'unica realtà sacramentale e una sola cosa con il corpo di Cristo. Lo stesso dicasi per il vino nel calice: “questo è il mio sangue”, con la parolina “questo” a indicare il vino; infatti esso non è più semplice vino nella cantina, ma “vino-sangue” [*blutswain*], cioè un vino che è divenuto con il sangue di Cristo una sola realtà sacramentale<sup>225</sup>.

Trattandosi di unità/unione sacramentale non viene soddisfatta la rigorosa esigenza della *praedicatio identica*, cioè che tutte le proprietà siano identiche, né viene dato risalto alla differenza tra pane e vino, in forza della quale l'uno non deve essere sostituito dall'altro, perciò Lutero preferisce alla logica la grammatica e nella grammatica la figura retorica della sineddoche<sup>226</sup>.

Nella seconda parte della *Confessione* Lutero si propone di esaminare i testi degli evangelisti e di S. Paolo sulla cena. A mo' di premessa egli ribadisce ancora una volta due presupposti o criteri che non possono mai essere ignorati. Anzitutto le parole dell'istituzione devono essere intese così come recitano e dunque senza fare ricorso a tropi o allegorie. Il criterio

<sup>224</sup> Cfr. M. LUTERO, *Contro i profeti celesti*, cit., pp. 295-296.

<sup>225</sup> WA 26,445 (*infra*, p. 206).

<sup>226</sup> Cfr. C. SCHWÖBEL, *Zum Verständnis des Abendmahls nach evangelisch-lutherischer Lehre*, cit., p. 411.

ermeneutico è che ogni passo della Scrittura chiede di essere compreso secondo il significato letterale delle parole, a meno che un articolo di fede ci costringa a sostenere un'interpretazione diversa, criterio già ampiamente incontrato e applicato. Ora, essendo il testo certo e chiaro, ed essendo le parole "questo è il mio corpo" presenti in tutte le versioni, non c'è motivo per interpretarle diversamente da come recitano. In secondo luogo questo testo è stato pronunciato da Dio stesso e dunque va preso per quello che è e non può essere interpretato diversamente da come le parole suonano solo perché la ragione esita e non può capire come la presenza corporale del Signore sia possibile<sup>227</sup>. Non conta la ragione ma l'obbedienza della fede alla Parola indipendentemente dal capire come e perché il corpo di Cristo sia presente; è la Parola che giudica la ragione, non la "rancorosa ragione" (come l'aveva chiamata Lutero) che sottomette al suo criterio la fede. La certezza e la chiarezza del testo scritturistico mettono al riparo la coscienza del credente.

E proprio perché quello che conta è ciò che dice la Parola, non ha senso introdurre domande o desiderare una risposta a questioni che la Scrittura non pone; anzitutto circa il come il corpo di Cristo sia presente nel pane: la Scrittura ci attesta il fatto, non il come, e sappiamo che senza le parole non c'è sacramento; inoltre circa il quando pane e vino diventino corpo e sangue, e inoltre circa il "fino a quando", si tratta di questioni a cui non si può dare una risposta perché la Scrittura non dice nulla in proposito. Né possiamo conoscere il perché Cristo abbia istituito il sacramento in aggiunta al vangelo. Quello che solo conta è attenersi al comando di Gesù e credere alle sue parole.

<sup>227</sup> Così la *Formula concordiae* riassume questo punto centrale che è al cuore della *Confessione*; se ci atteniamo alle parole dell'istituzione così come sono riferite dalla santa Parola di Dio (cfr. 920) non le dobbiamo considerare «come figure, come metafore o tropi; non dobbiamo interpretarle nel modo che sembra conforme alla nostra ragione, ma prenderle nel senso letterale, proprio e chiaro, accettare con fede semplice e con la dovuta obbedienza, senza lasciarcene distogliere da nessuna obiezione, da nessuna contraddizione proveniente dalla ragione umana, per quanto seducente essa possa sembrare alla ragione. [...] Tutte le circostanze dell'istituzione della santa cena attestano che queste parole del nostro Signore e salvatore Gesù Cristo, che sono in se stesse precise, ferme, chiare e categoriche, non possono e non devono essere comprese se non nel loro senso usuale, proprio e ordinario. [...] Non è quindi possibile vedere nel termine pane una metafora e interpretarlo come se il Cristo avesse voluto dire che il suo corpo è un pane spirituale o un cibo spirituale dell'anima [...] egli parla, al contrario, del suo vero corpo, reale e sostanziale, che ha consegnato alla morte per noi, e del suo vero sangue, che ha sparso per noi sulla croce, per la remissione dei peccati» (922-923).

Lutero procede così nell'analisi di Mt 26,28, Mc 14,22-24, Lc 22,9ss, 1Cor 11,23-25. Tuttavia per Lutero è 1Cor 10,16 la vera conferma della sua posizione<sup>228</sup>. 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 (una strada, un prato) ma la comunione corporale (*leiblich*) al corpo di Cristo come un bene distribuito e dato a molti. Tutti ne mangiano, solo chi ha spirito e fede ne gode spiritualmente. Né è corretto fare del pane o della comunione una realtà figurata appellandosi all'idea paolina della comunità come corpo del Cristo, perché Paolo nel passo si riferisce al pane che spezziamo di cui non si può dire che sia un troppo o una figura<sup>229</sup>.

Infine la terza parte, più breve, che contiene una confessione di fede su tutti gli articoli in opposizione alle eresie dei sacramentari, dei papisti e di tutti gli altri eretici. Si tratta a ragione di “un testamento spirituale e una sintesi” di tutta la teologia di Lutero che non solo ha conosciuto un'ampia diffusione ma ha svolto un ruolo importante nel processo di formazione dei testi confessionali luterani<sup>230</sup>. Pubblicato presto come opuscolo a parte per iniziativa di W. Link, in un momento per Lutero drammatico, vuoi per la peste che infuriava a Wittenberg, vuoi per l'asprezza della controversia e il timore del riformatore che un accordo di compromesso con i fanatici snaturasse o annacquasse il suo pensiero, Lutero redige un «documento

<sup>228</sup> «Ho celebrato questo testo e continuo a celebrarlo, come gioia e corona del mio cuore, perché non afferma soltanto “questo è il corpo di Cristo”, come leggiamo nel racconto della cena, ma menziona il pane spezzato, dicendo “il pane è il corpo di Cristo” e addirittura “il pane che spezziamo non è solo il corpo di Cristo ma il corpo distribuito di Cristo”. Abbiamo dunque, qui, finalmente un testo così lucido che i fanatici e il mondo intero non potrebbero desiderarne o esigerne uno più chiaro» (WA 26,487, *infra*, p. 247). Cfr. anche *Formula concordiae. Solida declaratio VII*, 926.

<sup>229</sup> «L'apostolo insegna chiaramente che la comunione del corpo e del sangue di Cristo non è soltanto il pane che il Cristo spezzò e distribuì, ma anche quello che noi spezziamo e benediciamo, cosicché tutti coloro che mangiano di questo pane e bevono di questo calice partecipano realmente al vero corpo e al vero sangue di Cristo. [...] Egli afferma che il pane è la comunione del corpo di Cristo e che tutti coloro che partecipano al pane benedetto partecipano anche al corpo di Cristo. Ne consegue che non parla di una partecipazione spirituale, ma della partecipazione sacramentale o orale al corpo di Cristo, partecipazione che è comune agli uomini pii e agli uomini empì, che sono cristiani solo di nome» (*Formula Concordiae. Solida Declaratio VII*, 926).

<sup>230</sup> Così P. Ricca nell'introduzione all'edizione italiana della III parte del testo del 1528 (l'unica parte finora edita in italiano); cfr. *Confessione di fede di Martin Lutero*, pubblicata come appendice in MELANTONE, *La confessione augustana*, a cura di P. RICCA, Claudiana, Torino 2011, pp. 241-271.

stilato con grande serietà, complesso e composito, sintesi degli elementi irrinunciabili della fede di Lutero, e nel quale confluiscono l'esperienza religiosa del riformatore e la sua preoccupazione per il futuro della chiesa»<sup>231</sup>.

Nella confessione Lutero riprende gli articoli del simbolo apostolico e segue uno schema trinitario. Nel terzo articolo tratta dello Spirito Santo che tra le altre cose ci rende partecipi della grazia manifestata nell'opera di benevolenza di Cristo, ci aiuta a riceverla, a custodirla e a usarla fruttuosamente in un duplice modo: interiormente – mediante la fede e gli altri doni spirituali – ed esteriormente mediante il Vangelo, il battesimo e il sacramento dell'altare, i quali rappresentano tre strumenti per mezzo dei quali lo Spirito viene a noi per rendere utile per la nostra vita la salvezza di Cristo. A proposito del sacramento dell'altare così scrive Lutero:

io 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, anche se i sacerdoti che li offrono o coloro che li ricevono non credono o ne abusano in altro modo. Infatti, il sacramento non si basa sulla fede o l'incredulità degli uomini, ma sulla parola e sull'ordinamento di Dio; a meno che gli uomini prima non cambino la parola e l'ordinamento di Dio, interpretandoli diversamente, come fanno oggi i nemici del sacramento, i quali hanno soltanto mero pane e mero vino, perché non hanno neppure le parole e l'ordine istituito da Dio, ma li hanno stravolti e modificati secondo la loro opinione<sup>232</sup>.

Per quanto concerne la traduzione, essa è stata originariamente redatta da Charbel Bteich quindi rivista da Edmondo Coccia, per poi essere completamente rielaborata e corretta da me, cercando di restare fedele il più possibile al testo di Lutero e limitandomi ad aggiungere qualche parola ove necessario per rendere il testo più leggibile in italiano. La traduzione è stata condotta sull'edizione apparsa nel IV volume della *Studienausgabe* delle opere di Lutero: M. LUTHER, *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis*, in Id., *Studienausgabe*. In Zusammenarbeit mit M. Beyer, H. Junghans und J. Rogge, herausgegeben von H.-U. DELIUS, Band 4, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1986, 13-258; questa edizione riproduce il testo della Weimariana: WA 26,261-509, ma contiene anche un ricchissimo apparato critico che aiuta a dirimere alcuni punti oscuri del testo e fornisce i rimandi ai

<sup>231</sup> S. CAVALLOTTO, *Il "credo ecclesiam" dalla Professione di fede di Lutero (1527/28) agli articoli di Schwabach (1529)*, in «Asprenas», 30 (1983), p. 385.

<sup>232</sup> WA 26,506 (*infra*, p. 263). Queste parole sul sacramento dell'altare sono state riprese dalla *Formula concordiae* VII, 917.

testi di Zwilingli e di altri riformatori, oltre che alle opere di Lutero cui il riformatore stesso si riferisce nello scrivere. Ovviamente ne ho tenuto costantemente conto. Nel testo tra parentesi quadre sono stati completati i riferimenti delle citazioni della Scrittura oppure sono state aggiunte delle parole sottintese nel testo per rendere più scorrevole la lettura, oppure infine sono state aggiunte alcune parole in tedesco in alcuni casi per mostrare l'originale. La sequenza dei capoversi segue quella di Lutero; infine sempre tra parentesi quadre sono indicati i numeri di pagina dell'edizione nel vol. 26 della Weimariana. Un ringraziamento ad Achim Schütz che ha sciolto alcuni dubbi sulla traduzione.