

ANTONIO SABETTA*

Realismo dell'incarnazione, realismo sacramentale

La controversia di Lutero sulla presenza reale di Cristo nel sacramento dell'altare tra il 1527 e il 1528

Il sacramento dell'altare è stato costantemente oggetto della riflessione di Lutero. Dal 1524, nello scontro con i cosiddetti "fanatici" sulla questione della presenza reale di Cristo nel pane e nel vino, egli rifiuta le interpretazioni simboliche quali quelle proposte da Carlostadio e Zwingli. L'articolo si occupa degli anni 1527-1528 analizzando i due testi più significativi, soprattutto la *Confessione sulla cena di Cristo*. In particolare si evidenzia l'orizzonte cristologico come ragione ultima del realismo eucaristico di Lutero

The sacrament of the altar was constantly a topic in Luther's reflection. Since 1524, in his confrontation with the so-called "fanatics" about Christ's real presence in bread and wine, he refused symbolic interpretations such as those proposed by Bodenstein von Karlstadt and Zwingli. The article deals with the years 1527-1528 by analyzing the two most significant texts, especially the Confession concerning Christ's supper. In particular it highlights the Christological horizon as the deep reason of Luther's Eucharistic realism.

1. Introduzione

Lutero si è occupato del sacramento dell'altare – “il nostro più grande tesoro”¹ – per quasi tutta la sua vita, scrivendo un testo ad esso direttamente dedicato la prima volta nel 1519, il *Sermone sul venerabile sacra-*

¹ «Unser hoechster schatz» (WA 10/III, 42,8): così scrive Lutero nel *Sermone sul Sacramento* pronunciato giovedì dopo *Invocavit* (14 marzo 1522). Le opere di Lutero saranno citate secondo la *Weimarer Ausgabe* (WA) nella sequenza volume, pagina.

* Già docente di Teologia fondamentale presso la Pontificia Università Lateranense, antonio.sabetta@gmail.com

mento del santo vero corpo di Cristo e sulle confraternite, e l'ultima nel 1544 con la *Breve confessione del Dottor Martin Lutero sul santo sacramento*. Quest'ampiezza di arco temporale e di scritti ci permette di dire che «non c'è tema teologico particolare (neppure la giustificazione per fede!) su cui Lutero abbia scritto di più che sulla Cena»². La cena viene costantemente presentata come una realtà la cui comprensione dipende soprattutto dal suo aspetto più dibattuto, ovvero la presenza reale e corporale di Cristo nelle specie del pane e del vino. Diversamente che con i cattolici, con l'ala cosiddetta radicale della Riforma lo scontro è totale sulla questione della presenza reale, al punto che il consenso di fede raggiunto con i 15 articoli dei Colloqui di Marburgo del 1529 non comprese un aspetto decisivo della cena, ovvero il modo della presenza di Cristo nella cena, che Lutero non fu mai disposto a considerare altro che *corporale*.

Il 1524 costituisce un anno di svolta³ nella trattazione luterana del sacramento dell'altare, in cui si apre un nuovo fronte di durissima polemica, questa volta non più con i nemici esterni della riforma (i papisti e l'abominio della messa come sacrificio⁴) ma con quelli interni, ovvero quelle frange radicali (Carlostadio, Ecolampadio, Zwingli) che rischiavano di compromettere la realtà della parola e del vangelo mistificando il senso del sacramento dell'altare, coloro che Lutero chiama *Schwärmer*, cioè “fanatici”, “entusiasti”. Proprio nel 1524 vedono la luce una serie di scritti di Carlostadio che negano sia la presenza reale del corpo e sangue di Cristo nel pane e nel vino, sia la mediazione sacramentale della grazia. Lutero attaccò e confutò l'interpretazione simbolica della Cena proposta da Carlostadio nella *Lettera ai cristiani di Strasburgo contro lo spirito fanatico*⁵ di metà dicembre 1524 e soprattutto in quell'ampio scritto in due parti (dicembre 1524 e fine gennaio 1525) che è *Contro i profeti celesti. Sulle immagini e sul sacramento*. La frattura con i “fanatici” fu così profonda che Lutero esclama nella *Confessione sulla cena di Cristo*: «piuttosto che avere puro vino con i fanatici preferirei considerarlo puro sangue con il papa»⁶.

² P. RICCA, «Lutero», in Id., *L'Ultima Cena, anzi la Prima. La volontà tradita di Gesù*, Claudiana, Torino 2013, 111-112. Ricca elenca anche tutti i testi sulla Cena (cf *ib.*).

³ Cf H. SASSE, *This is my body. Luther's contention for the real presence in the Sacrament of the altar*, Augsburg Publishing House, Minneapolis (MS) 1959, 137. Cf anche P. ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers*, G. Mohn, Gütersloh 1962, 318-322.

⁴ La riduzione del sacramento a sacrificio e opera buona Lutero stesso la definisce “abominevole errore” (cf ad esempio lo scritto del 1523 *Sull'adorazione del sacramento*, in WA 11,442).

⁵ Cf WA 15,391-397.

⁶ WA 26,462.

Mi soffermerò essenzialmente su due testi di Lutero, la appena citata *Confessione sulla cena di Cristo* del 1528 e il testo che la precedette nel 1527, ovvero *Che queste parole di Cristo* “Questo è il mio corpo ecc.”, *restano ancora salde contro i fanatici*. Per poter però comprendere questi scritti è opportuno iniziare con una breve presentazione della visione di Zwingli del senso della cena e della presenza reale, che assieme e più di tutte le altre rappresenta il bersaglio della feroce polemica di Lutero.

2. L'interpretazione simbolica della presenza reale in Zwingli

Ulrico Zwingli rifiutò l'interpretazione letteralista dell'*est* delle parole dell'istituzione propendendo per una forma di realismo simbolico che non negava una qualche presenza di Cristo nel pane e nel vino, ma rifiutava categoricamente una presenza “corporale” (*lyplich*), arrivando a chiedersi «se non sia stato un peggiore abominio l'aver adorato il vitello d'oro a Dan o l'aver adorato codesto pane benedetto; perché è solo e soltanto pane»⁷.

Dopo aver scritto sulla cena del Signore nella *Lettera a Matteo Alber sulla cena del Signore* e nella sezione sull'eucaristia del *De vera et falsa religione commentarius* del marzo 1525, nel marzo del 1526 Zwingli pubblica l'opera *Una chiara istruzione sull'ultima cena di Cristo*⁸, opera a cui mi riferirò in particolare.

Nell'iniziare occorre anzitutto chiarire che cosa significhi un sacramento. Per Zwingli sacramento è il segno di una cosa santa, per cui quando dico “il sacramento del corpo del Signore” mi riferisco al pane che è il simbolo del corpo di Cristo morto in croce per la nostra salvezza. Poiché naturalmente segno e realtà significata non possono essere la stessa cosa, il sacramento del corpo di Cristo, cioè il pane consacrato, non può essere il corpo stesso. A conferma di ciò vi è il fatto che talvolta nella Scrittura, quando Gesù ricorre a espressioni quali “io sono la vite”, non intende parlare letteralmente ma impiegare un discorso figurato (*figürlich*), come a dire “io sono la vite, cioè sono come la vite”. Lo stesso vale per “questo è il mio corpo”, perché non poteva volersi riferire a

⁷ Così nella *Lettera a Matteo Alber sulla cena del Signore*, in U. ZWINGLI, *Scritti pastorali*, a cura di E. Genre e F. Ferrario, Claudiana, Torino 1996, 168 per il passo citato (cf *Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke*, Band III [Corpus Reformatorum 90], Heinsius, Leipzig 1914, 335-354).

⁸ Cf H. ZWINGLI, *Eine klare Unterrichtung vom Nachtmahl Christi*, in *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, 4 (Corpus Reformatorum 91), Heinsius, Leipzig 1927, 789-862.

corpo e sangue in senso fisico, visto che in *Gv* 6 aveva esplicitamente detto che “la carne non giova a nulla”. Qui notiamo subito due punti che saranno oggetto del contendere con Lutero⁹: l’interpretazione di *Gv* 6 come discorso sull’eucarestia (cosa che Lutero sin dal *De captivitate* aveva categoricamente escluso) e l’intendere *Gv* 6,63 come riferito anche alla carne di Cristo (cosa che Lutero rifiuterà), che verrebbe a fondare l’interpretazione simbolica delle parole dell’istituzione¹⁰. Il fondamento per cui le parole di Gesù non vanno intese in senso letterale rimane *Gv* 6, al cui commento Zwingli dedica ampio spazio nel testo del 1526¹¹.

Per Zwingli il cardine della questione risiede «in una brevissima sillaba, cioè nel verbo “è” che, come si sa, non vuol dire sempre “essere” ma anche “significare”»¹²; proprio questa differenza di significati dell’*est* legittima l’impiego di metafore e metonimie mediante le quali una parola viene usata al posto e con il significato di un’altra. Già nel linguaggio ordinario, ad esempio, una moglie indicando l’anello lasciatole dal marito vi si riferisce come se fosse il marito¹³. Ora anche la Scrittura impiega costantemente quelle figure del linguaggio note come *tropos*, ovvero come metafore, dove il significato di un’espressione va inteso in un senso diverso dalla letteralità delle parole; e infatti nella Scrittura sono numerosi i passi in cui *est* vuol dire *significat*: il caso delle sette vacche e delle sette spighe del sogno del faraone interpretato da Giuseppe (cf *Gn* 41,26-27), oppure *Lc* 8,11 in cui l’espressione “il seme è la parola di Dio” va intesa come “il seme significa la parola di Dio”, oppure ancora *Gv* 15,1 dove la frase “io sono la vite” vuol dire “io significo/raffiguro la vite”¹⁴ o *Gv* 1,29: “ecco l’agnello di Dio che toglie il peccato del mondo”, la cui prima parte del verso è un tropo dal momento che Cristo non è letteralmente un agnello, ecc. Lo stesso senso simbolico o *tropice* si rinviene in *Mt* 26,26 e *Lc* 22,9 dove il corretto senso delle parole è “questo significa

⁹ Di questo era ben consapevole lo stesso Zwingli, pur senza citare espressamente Lutero: cf *ib.*, 823-825.

¹⁰ Cf *Id.*, *Commentario sulla vera e falsa religione*, in *Id.*, *Scritti teologici e politici*, a cura di E. Genre e E. Campi, Claudiana, Torino 1985, 242.

¹¹ Cf *Id.*, *Eine klare Unterrichtung vom Nachtmahl Christi*, 810-820.

¹² *Id.*, *Lettera a Matteo Alber*, 171.

¹³ L’esempio proviene da una lettera di C. Hoen ed è riferito da Zwingli in *Eine klare Unterrichtung vom Nachtmahl Christi*, 856.

¹⁴ Questi esempi sono citati tanto nella *Lettera* (171) quanto nel *Commentario* (236-237) e nella *Unterrichtung* (842-843).

il mio corpo che è dato per voi”, dunque le parole di Cristo “questo è il mio corpo” non possono essere intese in senso letterale (*wäsenliche*) ma vanno prese in senso figurato (*figurliche*) e simbolico¹⁵.

In quanto allora il pane non è ma significa, è *signum* e non *res*, rimanda ad altro, perciò la cena «è stata istituita per ricordare la morte subita da Cristo per noi; ed è chiaro che essa è il segno con cui coloro che confidano nella morte di Cristo dimostrano ai fratelli di avere tale fede»¹⁶; la cena non è che il memoriale del sacrificio di Cristo, un simbolo della nuova alleanza che ha la sua forza nell’offerta che Cristo ha fatto di sé sulla croce. Leggiamo nel *Commentario*: «“Questo” che vi do da mangiare è il simbolo del mio corpo dato per voi, e questo che ora faccio lo farete in memoria di me. Le parole “fate questo in memoria di me” non indicano forse chiaramente che questo pane dovrà essere mangiato in sua memoria? Perciò la cena del Signore, come Paolo la chiama [1 Cor 11,25ss] è commemorazione della morte di Cristo, non remissione dei peccati, questa è propria solo della morte di Cristo»¹⁷.

Un ultimo elemento va sottolineato: per la prima volta nella *Unter-richtung* appare l’orizzonte cristologico che, come vedremo, rappresenta lo spartiacque tra Lutero e Zwingli, il primo fortemente sostenitore della *communicatio idiomatum*, il secondo teorico dell’*alloiosis*. Ad ogni modo, secondo Zwingli, nell’unità della persona di Cristo si riscontrano le due nature: quella divina – per cui Cristo non lasciò mai la destra del Padre né è salito al cielo perché onnipresente – quella umana per cui Cristo è diventato uomo nel grembo della Vergine, ha vissuto, è stato crocifisso ed è entrato in paradiso dopo la morte dove siede alla destra del Padre secondo *Mc* 16,19. Anche se le due nature sono una sola realtà in Cristo, ciò che si ascrive all’una non deve essere ascritto anche all’altra; diversamente, se riferissimo alla natura umana tutto ciò che attribuiamo

¹⁵ Cf *ib.*, 809.

¹⁶ *Lettera a Matteo Alber*, 172. Cf anche *Eine klare Unterrichtung vom Nachtmahl Christi*, 844 dove si mostra come il senso metaforico corrisponda alle parole con riferimento alla metafora di *Es* 12 dell’agnello di Dio, che sarà ripresa anche da Lutero (cf *ib.*, 844-846).

¹⁷ H. ZWINGLI, *Commentario sulla vera e falsa religione*, 239. Soprattutto in questa funzione di “memoriale”, secondo P. Ricca, Zwingli avrebbe valorizzato la cena «al di fuori però da quello che possiamo chiamare un fondamentalismo sacramentale, dettato da un approccio letteralista alla parola di Gesù: “Questo è il mio corpo”». Conclude Ricca: «Il senso della Cena è di essere un ponte che collega con la croce, che è l’evento centrale della storia della salvezza e di cui la Cena è simbolo, memoria e annuncio. La Cena materializza la memoria della croce e al tempo stesso consente di goderne pienamente nella fede» (P. RICCA, *L’Ultima Cena, anzi la Prima*, 195).

alla natura divina e viceversa, verrebbero sovvertite la Scrittura e l'intera fede¹⁸. Di conseguenza se l'umanità di Cristo ha lasciato il mondo salendo al cielo, Cristo non può essere più presente nel sacramento con la sua umanità, cioè con il suo corpo; inoltre se crediamo che Cristo tornerà alla fine del mondo, vuol dire che fino al suo ritorno Egli non può essere ovunque ma si trova alla destra del Padre e dunque «se è presente nel pane o se il pane è il corpo di Cristo allora è giunto l'ultimo giorno, Egli è presente e siede sul trono a giudicare; ma se il giorno del giudizio deve ancora arrivare, allora Egli non è presente nella carne altrimenti se viene nella carne siederà a giudicare»¹⁹.

3. Il fondamentale testo di Lutero del 1527: *Che queste parole di Cristo "Questo è il mio corpo ecc.", restano ancora salde contro i fanatici*²⁰

In questo significativo testo Lutero viene puntualizzando l'aspetto più controverso ma per lui decisivo, ovvero la presenza reale del corpo e del sangue di Cristo nel sacramento dell'altare.

Per Lutero le parole dell'istituzione – *Mt* 26,26, *Mc* 14,22 (e *Lc* 22,19) – affermano chiaramente e lucidamente che Cristo dà il suo corpo da mangiare quando distribuisce il pane; pertanto crediamo e insegniamo che nella cena mangiamo e prendiamo il corpo di Cristo realmente e fisicamente, anche se non sappiamo come questo – la presenza corporale – accada. Di fronte al senso evidente a tutti delle parole evangeliche si erge l'interpretazione dei fanatici per i quali la parola "è" significa "rappresenta" (Zwingli) e l'espressione "mio corpo" significa "segno del mio corpo" (Ecolampadio), per cui si dovrebbe dire "prendete, mangiate, questo rappresenta il mio corpo" o "prendete e mangiate questo è il segno del mio corpo"²¹.

Dal punto di vista di Lutero il criterio per discernere la correttezza di un'interpretazione scritturistica rimane sempre lo stesso: chi si azzarda a interpretare le parole della Scrittura in un senso diverso da come recitano (senso letterale), è obbligato a dimostrare la sua interpretazione con altre

¹⁸ Cf H. ZWINGLI, *Commentario sulla vera e falsa religione*, 828.

¹⁹ *Ib.*, 832.

²⁰ Cf WA 23,64-283.

²¹ Cf WA 23,96-97.

parole della Scrittura o con un articolo di fede²². Poiché anche un bambino intende chiaramente cosa voglia dire “prendete, mangiate; questo è il mio corpo”, spetta a chi interpreta diversamente dal senso letterale giustificare la sua interpretazione a partire dalla Scrittura, mostrando che la parola “rappresenta” ha lo stesso significato di “è”. Inoltre non basta provare con la Scrittura la correttezza della propria interpretazione, perché bisogna anche dimostrare che il passo a supporto della propria posizione possa riferirsi ed essere applicato al caso delle parole della cena, verificando che non solo in generale ma anche nel testo della cena “corpo” può significare “segno del mio corpo”.

Ora i passi scritturistici e gli articoli di fede chiamati in causa dai fanatici per giustificare la loro interpretazione sono essenzialmente due: il fatto che dopo l’ascensione Cristo (nella sua umanità e divinità) è seduto alla destra di Dio nella sua gloria, e il versetto biblico di *Gv* 6,63: «la carne non giova a nulla»: se carne e sangue sono nella cena, Cristo non può essere alla destra del Padre con la sua umanità glorificata e ci starebbe dando da mangiare qualcosa che non serve per la salvezza, di conseguenza il corpo di Cristo nella cena va interpretato nel senso che il pane è “il segno del corpo”, in quanto «è difficile da credere che un corpo sia allo stesso tempo in cielo e nella cena»²³.

Lutero ammette che questo è l’argomento più forte di tutti e dal quale provengono gli altri. Ora, secondo Lutero, che il corpo di Cristo sia allo stesso momento in cielo e nella cena non è contrario né alla Scrittura né agli articoli di fede. L’errore dei fanatici scaturisce dall’interpretare la “destra di Dio” come un luogo specifico, mentre invece, lungi dall’indicare un posto determinato quale un trono d’oro, la destra di Dio si riferisce alla forza onnipotente di Dio, che allo stesso tempo non può essere in nessun luogo ma deve essere in ogni luogo: non può essere in nessun posto preso singolarmente, perché ogni cosa che è in un luogo è circoscritta e determinata e dunque non può essere contemporaneamente altrove; ma la potenza di Dio non può essere circoscritta o determinata o misurata, essendo oltre e al di sopra di tutto ciò che c’è o può esserci²⁴. Allo stesso tempo la potenza divina deve essere presente essenzialmente ovunque, finanche nella più piccola foglia d’albero, perché niente può essere

²² Cf WA 23,93,25-28.

²³ Cf WA 23,160,20-21.

²⁴ Cf WA 23,132,19-31.

più realmente presente e dentro le creature di quanto lo sia Dio stesso con la sua potenza²⁵. Pertanto se «la divinità è essenzialmente e personalmente presente in Cristo sulla terra in così tanti luoghi e tuttavia allo stesso tempo è presente in cielo con il Padre, segue che egli è ovunque allo stesso tempo e riempie il cielo e la terra e ogni cosa essenzialmente e personalmente con la sua natura e maestà»²⁶. Se dunque la destra di Dio non è un luogo particolare dove siede il corpo di Cristo ma la potenza di Dio stesso in forza della quale Egli è al di sopra e oltre le creature ma anche ovunque, allora in questo “ovunque” è compreso anche l’essere presente nel pane e nel vino della mensa, come recitano le parole – “questo è il mio corpo” – in forza delle quali non mangiamo un mero pane ma il corpo di Cristo.

Risolta la prima obiezione Lutero attacca il secondo argomento basato su *Gv* 6,63: «la carne non giova a nulla». Già nel *De captivitate*, contro i papisti, che si riferivano a *Gv* 6 per giustificare la comunione sotto una sola specie, e contro gli hussiti che rivendicavano sempre a partire da *Gv* 6 la comunione sotto le due specie, Lutero aveva dichiarato che quel versetto e tutto il capitolo non si riferiscono alla cena²⁷. Sull’interpretazione di *Gv* 6,63 egli tornerà a lungo nella *Confessione*, ma anche in *Che queste parole...* argomenta perentoriamente. Per Lutero il versetto si riferisce alla carne in generale, non alla carne di Cristo; e infatti Cristo non dice “la mia carne non giova a nulla” ma “la carne non giova a nulla”; ora se la carne di Cristo non è presente nel sacramento perché tale sua carne non giova a nulla, allora neanche è presente nel grembo di Maria, dal momento che la carne non serve a nulla²⁸ e dunque l’umanità di Cristo fu solo apparente, come schiere di eretici hanno sostenuto nella storia²⁹.

In realtà per Lutero l’inutilità della carne è in relazione alla sua opposizione allo spirito, perciò non può indicare il corpo di Cristo ma l’uomo vecchio, il vecchio Adamo³⁰, mentre la carne di Cristo è una carne spirituale; dunque il suo corpo è un cibo spirituale, e perciò la sua carne è il vero cibo che non perisce e che sostiene quanti se ne nutrono.

²⁵ Cf WA 23,134,3-6.

²⁶ WA 23,141,4-8.

²⁷ Cf WA 6,502.

²⁸ Cf WA 23,173,28-33.

²⁹ Cf WA 23,201,32-202,2.

³⁰ Cf WA 23,195,33-35.

Per Lutero, però, il mangiare spirituale deriva dal mangiare con fede il corpo fisico di Cristo, perché lo spirituale non si dà se non mediante le cose fisiche, l'esatto opposto dei fanatici che scorgono un'opposizione insuperabile tra materiale e spirituale: «Lo spirito non può essere con noi se non mediante cose materiali e fisiche, come la Parola, l'acqua e il corpo di Cristo e i suoi santi sulla terra»³¹.

Proprio perché è un cibo spirituale, la carne di Cristo non può essere consumata e digerita alla stregua del cibo che perisce, e infatti «mentre il cibo che perisce è trasformato nel corpo di chi lo mangia, questo cibo [Cristo] trasforma la persona che lo mangia in ciò che tale cibo è, e lo rende come sé, spirituale, vivente ed eterno»³². Questo mangiare fisicamente il cibo spirituale è un evento che trasforma³³; si veda questo esempio portato da Lutero: «È come se un lupo divorasse una pecora e la pecora fosse un cibo così potente da trasformare il lupo e renderlo una pecora. Così, quando noi mangiamo la carne di Cristo fisicamente e spiritualmente, questo cibo è così potente che trasforma noi nel cibo stesso e da uomini carnali, peccatori e mortali ci rende uomini spirituali, santi e viventi»³⁴.

E qui Lutero ritorna su un aspetto decisivo, ovvero il rapporto tra l'interiore e l'esteriore. Per il Riformatore la Parola di Dio si dà sempre in relazione a cose esteriori, materiali: così nella promessa ad Abramo troviamo il dono di Isacco o l'arcobaleno nell'alleanza con Noè; non c'è parola di Dio nell'intera Scrittura in cui non sia contenuto e indicato qualcosa di materiale ed esteriore. Così nella cena il mangiare il corpo di Cristo giova al perdono dei peccati, come affermano le parole. Se le cose esteriori fossero separate dalla Parola di Dio allora non gioverebbero a nulla, ma quando le realtà materiali sono connesse con la Parola di Dio, esse sono salvezza e benedizione, come Isacco per Abramo o l'arcobaleno per Noè: la parola spirituale è sempre data con una realtà fisica, esteriore.

Infine Lutero risponde all'ulteriore obiezione dei fanatici (Ecolampadio): che bisogno c'era per il corpo di Cristo di essere presente nel

³¹ WA 23,193,31-33.

³² WA 23,202,26-28.

³³ Cf G.A. JENSEN, «The sacrament of the altar», in *Lutheran Quarterly* 31 (2017) 4-5 (dello stesso autore cf anche «Luther and the Lord's supper», in R. KOLB – I. DINGEL – L. BATKA [edd.], *The Oxford handbook of Martin Luther's theology*, Oxford University Press, Oxford 2014, 321-332 [con ampia bibliografia]).

³⁴ WA 23,205,18-23.

sacramento, se la fede può essere compiutamente rafforzata dal Vangelo che viene predicato? Anzitutto un primo motivo di necessità proviene dalla parte di Dio. Se Cristo non fosse presente nel pane con il suo corpo sarebbe un mentitore, perché ha esplicitamente e inequivocabilmente detto «prendete, mangiate, questo è il mio corpo dato per voi» e dunque riferendo la parola “questo” al pane il suo corpo deve necessariamente essere presente.

La seconda ragione proviene dal lato della nostra fede: «La fede nella parola di Dio è necessaria poiché la fede è la ragione ultima per cui la parola è stata pronunciata e Dio ci domanda di avere fede nella sua Parola. Ora noi abbiamo questa parola di Dio che ci dice che il corpo di Cristo è presente; pertanto, come la Parola e la fede sono necessarie così lo è il corpo compreso nella parola necessaria per noi, di modo che la nostra fede possa essere corretta e coerente con la Parola, perché entrambi – parola e corpo – non devono essere separati»³⁵.

Dio ci ha voluto dare la salvezza mediante l'umanità di Cristo, la Parola, il pane nella cena; egli intende riempire il mondo e donarsi a noi in molti modi diversi 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.

³⁵ WA 23,266,20-28.

4. La Confessione sulla cena di Cristo (1528)³⁶ 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, *Amica exegesis, id est expositio eucharistiae negotii, ad Martinum Lutherum*³⁷, fece letteralmente divampare la controversia sul sacramento dell'altare e la frattura che si creò apparve insanabile.

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. 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»³⁸.

³⁶ La prima edizione italiana di questa fondamentale opera di Lutero è stata pubblicata nel 2019: M. LUTERO, *Confessione sulla cena di Cristo*, a cura di A. Sabetta, postfazione di G. Lorizio, Studium, Roma 2019.

³⁷ I due testi sono pubblicati in *Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke*, Band V (Corpus Reformatorum 92), Heinsius, Berlin-Leipzig-Zürich 1934, 562-758 e 805-977. Di *Amica exegesis* esiste un'edizione italiana: *Amica esegesi*, a cura di E. Genre, Claudiana, Torino 2017.

³⁸ H. SASSE, *This is my body*, 147.

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 definizione del Concilio di Calcedonia³⁹. Mentre Lutero condivide 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 sezione⁴⁰ è dedicata agli scambi degli attributi tra le due nature di Cristo. L'*alloiosis* (ἁλλοίωσις), detta anche "salto terminologico", è quella figura retorica con la quale si modifica l'ordine abituale in cui si esprime 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»⁴¹. 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

³⁹ «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] 137, l'intero contributo 125-158).

⁴⁰ Cf H. ZWINGLI, *Amica esegesi*, 279-369.

⁴¹ *Ib.*, 281.

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)»⁴².

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 (e 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 persona⁴³.

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 Cristo⁴⁴, perciò la

⁴² *Ib.*, 293.

⁴³ WA 26,321-322.

⁴⁴ «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).

distinzione tra “corporale” e “spirituale” non può essere più mantenuta⁴⁵; quindi l’assurdità rimproverata da Zwingli, che, cioè, un mangiare corporale potesse aiutare l’anima, non si pone più. Questo presupposto diventa dirimente⁴⁶ nella questione della presenza di Cristo nel sacramento. Che il Signore risorto sia partecipe secondo la sua divinità dell’onnipresenza di Dio è convinzione condivisa, ma si può dire lo stesso anche per la sua umanità, oppure questa è legata a 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”»⁴⁷.

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 Occam⁴⁸: *localiter, diffinitive, repletive*⁴⁹. Nel primo modo un oggetto è presente e 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

⁴⁵ Cf C. SCHWÖBEL, «Zum Verständnis des Abendmahls nach evangelisch-lutherischer Lehre», in H. HERMS – L. ZAK (hrsg.), *Taufe und Abendmahl im Grund und Gegenstand des Glaubens. Theologische Studien zur römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Lehre*, Mohr Siebeck-LUP, Tübingen 2017, 413.

⁴⁶ Cf J.A. STEIGER, «The *communicatio idiomatum* as the axle and motor of Luther’s theology», soprattutto 137-144.

⁴⁷ C. SCHWÖBEL, «Zum Verständnis des Abendmahls nach evangelisch-lutherischer Lehre», 414.

⁴⁸ Sullo sfondo e sul senso di questi tre modi di intendere l’essere presente di qualcosa in un luogo cf 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) 63-82. Cf anche A. RAUNIO, «Faith and christian living in Luther’s Confession Concerning Christ’s Supper (1528)», in *Lutherjahrbuch* 76 (2009) 33-37.

⁴⁹ Cf WA 26,326-329. 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).

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 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 trasformati⁵⁰.

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.

Credo sia sufficientemente chiaro che la questione della corretta comprensione della presenza reale dipende dalla cristologia e sta al cuore della fede quanto il Cristo⁵¹. 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 sacramento significa negare l'unità della persona di Cristo. Invece bisogna riconoscere che

⁵⁰ WA 26,329.

⁵¹ 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).

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 potessi mostrare un luogo dove ci fosse Dio e non l'uomo, la persona risulterebbe già divisa e io potrei dire con verità: "qui è 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 mero Dio isolato 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'altra⁵².

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 "r nascere 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, con una critica frontale all'*alleosis* e la confutazione dell'interpretazione di Zwingli 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

⁵² WA 26,332-333.

dell'altare non solo conduce al docetismo e al dualismo, ma 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 e 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»⁵³.

Dopo aver lungamente dibattuto con Zwingli, Lutero risponde anche a Ecolampadio, la cui interpretazione metaforico-simbolica della cena egli considera insostenibile a motivo della errata applicazione alla cena della figura del tropo⁵⁴. 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»⁵⁵.

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 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

⁵³ WA 26,369-370. Si veda questo interessante contributo: K.K. HENDEL, «Finitum capax infiniti: Luther's radical incarnational perspective», in *Currents in Theology and Mission* 35 (2008) 420-433.

⁵⁴ Cf A. RAUNIO, «Faith and christian living in Luther's Confession Concerning Christ's Supper (1528)», 26-31.

⁵⁵ WA 26,380.

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»⁵⁶. 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.

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 e 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 a un tipo di unità particolare; non si tratta di unità/unione sostanziale o natu-

⁵⁶ WA 26,382.

rale (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 allo stesso tempo 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 Santo⁵⁷. Se sono 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 persona⁵⁸. 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 sacramentale⁵⁹.

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»⁶⁰.

⁵⁷ 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).

⁵⁸ Cf. «*Formula concordiae. Solida declaratio VII*», in R. FABBRI (ed.), *Confessioni di fede delle chiese cristiane*, EDB, Bologna 1996, 919.

⁵⁹ WA 26,442.

⁶⁰ H. SASSE, *This is my body*, 162.

Perciò prima di ricorrere alla logica bisogna farsi aiutare dalla grammatica la quale ci insegna che quando due realtà diverse diventano un'unica entità, 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 il suo impiego. Nell'opera del 1525 adduceva 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 piccoletto⁶¹. 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" [*fleischbrod*] 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 sacramentale⁶².

⁶¹ CFWA 18,187.

⁶² WA 26,445.

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*⁶³.

Tralascio una esposizione della seconda parte della *Confessione* in cui Lutero si esamina i testi degli evangelisti e di san Paolo sulla cena. Riporto solo quanto Lutero scrive nella terza parte – una confessione che è anche un testamento spirituale e sintesi di tutta la sua teologia – a proposito del sacramento dell'altare: «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»⁶⁴.

5. Conclusione

In sede conclusiva vorrei fare alcune brevi sottolineature, soprattutto per evidenziare le questioni “a monte” che spingono Lutero a sostenere così tenacemente la presenza reale nel sacramento dell'altare e a ritenerla centrale nella fede cristiana.

Anzitutto l'oggetto del contendere con i fanatici non riguardava solo la corretta interpretazione del sacramento ma il senso dell'incarnazione. Scrive a tal proposito B. Lohse: «per Lutero non erano solo in gioco problemi particolari concernenti la cena del Signore ma, in ultima analisi, la questione fondamentale della presenza di Dio nel Cristo incarnato. La rivelazione di Dio in Gesù Cristo e la presenza del corpo e sangue di Cristo nella Cena erano indissolubilmente connessi, dal momento che entram-

⁶³ Cf C. SCHWÖBEL, «Zum Verständnis des Abendmahls nach evangelisch-lutherischer Lehre», 411.

⁶⁴ WA 26,506. Queste parole sul sacramento dell'altare sono state riprese dalla *Formula concordiae* VII, 917.

bi hanno a che fare con il paradosso della presenza di Dio nella carne o, nei termini dei concetti cristologici tradizionali, con l'unità delle nature divina e umana»⁶⁵. In questo senso si può dire *e contrario* che la realtà del sacramento non può essere compresa senza considerare i presupposti cristologici, seguendo in ciò il principio affermato nel *De captivitate*: «le cose stanno nel sacramento come stanno in Cristo»⁶⁶. Questo legame intrinseco fra cristologia e dottrina eucaristica, per cui la comprensione luterana del sacramento dell'altare non è raggiungibile senza partire dalla sua prospettiva cristologica, appare con estrema chiarezza nella *Confessione sulla cena di Cristo*, dove si evidenzia come la dottrina della *communicatio idiomatum* e l'orizzonte della cristologia alessandrina influiscono particolarmente sul realismo della presenza di Gesù nella Santa Cena.

Sempre questo orizzonte cristologico spinge Lutero a rifiutare la dottrina della transustanziazione che nel *De captivitate* è considerata come l'asservimento più pericoloso del sacramento⁶⁷. La Scrittura ci dice con chiarezza che sono vero pane e vero vino quelli in cui sono presenti la vera carne e il vero sangue di Cristo⁶⁸ e perciò bisogna credere fermamente «che non solo il corpo di Cristo è nel pane, ma che il pane è corpo di Cristo»⁶⁹. Che Cristo sia presente pur nella permanenza degli accidenti Lutero lo spiega con due esempi che riprenderà anche in *Contro i profeti celesti*⁷⁰. Il primo si riferisce al fuoco e al ferro: nel fuoco incandescente le due sostanze sono così mescolate assieme che ciascuna delle loro parti è allo stesso tempo e fuoco e ferro. Il secondo riferimento è molto interessante perché rimanda alla dottrina dell'incarnazione, per cui come in Cristo l'umanità e la divinità sono entrambe presenti nell'unità della sua persona, altrettanto si deve dire per il sacramento dell'altare: «le cose stanno nel sacramento come stanno in Cristo. Infatti, perché la divinità possa abitare corporalmente nell'uomo [Col 2,9], non è necessario che la natura umana sia transustanziata, affinché la divinità sia contenuta sotto gli accidenti della natura umana. Ma, poiché entrambe le nature

⁶⁵ B. LOHSE, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995, 190-191.

⁶⁶ WA 6,511.

⁶⁷ Cf WA 6,508.

⁶⁸ Normalmente qui si fa riferimento alla dottrina della "consustanziazione", parola che, però, Lutero non usa mai e che non corrisponde al suo pensiero.

⁶⁹ WA 6,511.

⁷⁰ Cf WA 18,186-187. Cf anche *Sull'adorazione del sacramento*, WA 11,437.

rimangono integre, si dice con verità: “Quest’uomo è Dio, questo Dio è uomo”⁷¹.

Vi è un altro aspetto che sta a monte e che, mentre distingue Lutero dai fanatici, gli impedisce di poter condividere un’interpretazione simbolica della presenza di Cristo e una riduzione del sacramento dell’altare a mero memoriale della redenzione avvenuta per sempre sulla croce. Certamente c’è l’oggettività delle parole del Signore che ha detto “questo è il mio corpo” e l’assenza di ragioni per interpretare allegoricamente/metaforicamente queste parole⁷², ma ciò che più conta è la questione del rapporto tra esteriorità e interiorità, nel quale per Lutero è assoluto il primato di ciò che è esterno/esteriore. Se è vero, come leggiamo negli *Articoli di Smalcalda*, che «Dio non vuole entrare in rapporto con noi se non per mezzo della sua Parola esterna e dei sacramenti»⁷³, è altrettanto vero che per Lutero il modo dell’esteriorità precede quello dell’interiorità. L’ordine stabilito da Dio è tale che non solo gli “elementi” (*Stücke*) esteriori devono e non possono non venire per primi, ma che, addirittura, gli elementi interiori non possono essere dati che attraverso quelli esteriori; Dio «non vuole dare a nessuno né lo spirito né la fede senza la parola esteriore e senza i segni che ha istituito per questo»⁷⁴. Nello scritto del 1527 *Che queste parole di Cristo: “Questo è il mio corpo, ecc.” restano ancora salde contro i fanatici* Lutero ribadisce che Dio non ci dà nessun comandamento o parola senza includere qualcosa di materiale ed esterno: non c’è parola della Scrittura che non contenga un elemento esteriore, e di conseguenza mangiare il corpo di Cristo è il segno oggettivo della promessa del perdono dei peccati. Pertanto «cose esteriori separate dalla parola di Dio non servono a nulla, [...] ma cose esteriori connesse con la parola di Dio sono salvezza e benedizione perché ineriscono alla parola e legano la nostra fede»⁷⁵.

Mentre in Carlostadio «la Parola esterna – quella biblica – serve a *confermare* la Parola interiore dettata immediatamente dallo Spirito», al contrario per Lutero «la Parola esterna serve a *fondare* la convinzione in-

⁷¹ WA 6,511.

⁷² Questo punto centrale è riassunto in *Formula concordiae VII*, 922-923.

⁷³ WA 50,246. Sul rapporto tra parola e sacramento cf. A. SABETTA, «Sacramento e parola in Lutero», in *Rassegna di Teologia* 51 (2010) 583-606.

⁷⁴ WA 18,136.

⁷⁵ WA 23,262,3-5.

terna della fede»⁷⁶. Per questo motivo nella *Confessione* ai fanatici ripeterà che la ragione del loro rifiuto della presenza reale del corpo di Cristo nella cena si esprime in queste parole che dovrebbero confessare: «la parola esteriore (*eusserliche*) di Dio non serve a niente; ci basta la testimonianza interiore dello Spirito»⁷⁷. In ragione della precedenza della parola rispetto alla convinzione interiore della fede, non vi può essere interpretazione della Parola della Scrittura che diverga dal senso immediato della parola biblica, a meno che non si possa giustificare tale interpretazione con il ricorso ad altri passi biblici o ad articoli di fede.

Il sacramento, infine, – come ripete Lutero in *Contro i profeti celesti* e poi nella *Confessione* – ci permette di fruire di quel perdono dei peccati che proviene dalla croce: senza il sacramento la remissione dei peccati che Cristo ci ha procurato con la sua morte in croce resterebbe ottenuta ma non distribuita. Il perdono dei peccati che Egli ha conseguito sulla croce ci viene donato e distribuito nell’evangelo, dove la parola della croce è predicata, e nel sacramento, dove per mezzo della parola il perdono viene elargito. Perciò, aggiunge Lutero, se voglio ottenere che i miei peccati siano perdonati non devo correre alla croce, non devo attenermi alla memoria della passione di Cristo, ma devo correre al sacramento o all’evangelo, perché lì trovo la parola che mi dona quel perdono che è stato acquisito sulla croce. Bisogna accostarsi al sacramento, senza mai dimenticare che «nella cena c’è il perdono dei peccati non in forza del mangiare o perché lì Cristo merita o guadagna il perdono dei peccati, ma in forza della parola per mezzo della quale distribuisce tra di noi tale perdono da lui guadagnato e dice: “questo è il mio corpo che è dato per voi”»⁷⁸; infatti per quanto l’evento (*factum*) sia già accaduto è come se non fosse successo niente per me, finché quell’evento non mi viene distribuito (*usus facti*), perciò solo quando ricevo il calice che contiene il sangue reale (non spirituale) di Cristo ricevo la nuova alleanza, cioè la remissione dei peccati e la vita eterna⁷⁹.

⁷⁶ P. RICCA, *L’Ultima Cena, anzi la Prima*, 146.

⁷⁷ WA 26,489.

⁷⁸ WA 26,296.

⁷⁹ Cf WA 18,206 e WA 26,296.