

LUTERO

E LA SANTA CENA

Storia, ontologia e attualità

a cura di Dieter Kampen e Lubomir J. Žak



CLAUDIANA

IL REALISMO SACRAMENTALE DI LUTERO SIGNIFICATO E IMPORTANZA

di ANTONIO SABETTA

1. INTRODUZIONE

Un dato che può risultare sorprendente a chi non ha molta familiarità con la teologia di Lutero è il fatto che Lutero si sia occupato del sacramento dell'altare – «il nostro più grande tesoro»¹ – durante quasi tutta la sua vita, scrivendo un testo ad esso direttamente dedicato la prima volta nel 1519, il *Sermone sul venerabile sacramento 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 condividere le parole di Paolo Ricca, ovvero 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. Se la polemica con i cattolici riguarda in particolare il rifiuto della concezione della messa come sacrificio e opera buona e la denuncia di equivoci e abusi presenti nella chiesa romana, con l'ala cosiddetta radicale della Riforma – rappresentata per Lutero in particolare dalle posizioni di Carlostadio, Zwingli ed Ecolampadio – lo scontro è totale sulla questione della presenza reale, al punto tale che il consenso di fede, raggiunto con i 15 articoli di Marburgo del

¹ «Unser hoechster schatz» (WA 10/III, 42,8): così scrive Lutero nel Sermone sul Sacramento pronunciato giovedì dopo *Invocavit* (14 marzo 1522).

² P. RICCA, *Lutero*, in: ID., *L'Ultima Cena, anzi la Prima. La volontà tradita di Gesù*, Claudiana, Torino 2013, pp. 111-112. Ricca elenca anche tutti i testi sulla Cena (cfr. *ibid.*).

1529, non comprese un aspetto decisivo della Cena, ovvero il modo della presenza di Cristo nella Cena, che Lutero non fu mai disposto a non considerare se non *corporale* (*leiblich*).

Pertanto lo sviluppo della dottrina luterana sulla Cena può essere distinto in due momenti al cui punto di passaggio dall'uno all'altro si colloca l'inizio della controversia sulla presenza reale nel 1524³; due momenti che corrispondono anche ai due fronti polemici di cui si è appena detto. Nella prima fase, sebbene la presenza reale rappresenti una parte essenziale della dottrina luterana sulla Cena, non viene particolarmente enfatizzata o del tutto impiegata nella comprensione della Cena⁴. In questa prima fase rinveniamo due momenti distinti: il primo è definito da quel testo che costituisce un *unicum* in Lutero, ovvero il *Sermone sul venerabile sacramento del santo vero corpo di Cristo e sulle confraternite* (1519); mentre il secondo momento riguarderà la questione dei sacramenti in generale e sarà scandito dal *Sermone sul Nuovo Testamento, cioè sulla santa messa* (1520) e da *La cattività babilonese della chiesa* (1520). La seconda fase sarà determinata dall'esigenza di difendere la presenza reale contro i molteplici attacchi e segnerà il periodo fino al 1528. In questi anni incontriamo testi quali *Sull'adorazione del sacramento* (1523), *Contro i profeti celesti* (1525), il *Sermone del sacramento sul corpo e sangue di Cristo contro i fanatici* (1526), *Che queste parole di Cristo: "Questo è il mio corpo, ecc." restano ancora salde contro i fanatici* (1527), *Confessione sulla cena di Cristo* (1528).

Il mio intento sarà esclusivamente quello di focalizzarmi sulla questione della presenza reale di Cristo nel sacramento⁵.

³ Mutuo questa suddivisione in due momenti da P. ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers*, G. Mohn, Gütersloh 1962, pp. 318-322. Cfr. C. SCHWOEBEL, *Sulla comprensione della Cena secondo la dottrina evangelico-luterana*, "Lateranum" 86 (2020), p. 409.

⁴ Cfr. P. ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers* cit., p. 320.

⁵ Le opere di Lutero saranno citate secondo l'edizione italiana se disponibile; diversi testi però non sono tradotti in italiano e dunque saranno citati secondo la *Weimarer Ausgabe* (WA). Circa la letteratura in merito mi limito solo a indicare alcuni titoli che ho consultato; non può mancare il riferimento a un testo classico, anche se datato: 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 (soprattutto pp. 1-186); cfr. inoltre: P. ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers* cit., pp. 318-338; D. KORSCH (a cura di), *Die Gegenwart Christi im Abendmahl*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2006²; G.A. JENSEN, *Luther and the Lord's Supper*, in: R. KOLB, I. DINGEL, L. BATKA (a cura di), *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, Oxford University Press, Oxford 2014, pp. 321-332 (con ampia bibliografia), e so-

2. I TESTI LUTERANI SULLA CENA FINO AL 1523

La riflessione di Lutero sul sacramento dell'altare inizia di fatto nel 1519 con il *Sermone sul venerabile sacramento del santo vero corpo di Cristo e sulle confraternite*. In questo sermone Lutero ribadisce che «il santo sacramento dell'altare e del santo vero corpo di Cristo» è costituito da tre aspetti. Il primo di questi aspetti è il sacramento ossia il segno esterno e visibile in una forma/specie fisica: il pane e il vino. Le due forme-segno (pane e vino) non sono «semplici forme vuote», ma nel pane Gesù ha dato la sua «vera carne naturale, e nel vino il vero suo sangue, al fine di darci un sacramento o segno completo»⁶. Tale completezza si esprime nella perfetta manifestatività del segno (*signum*) rispetto al significato (*res*); infatti per esprimere il significato (la comunione) Dio ha scelto i segni che si addicono compiutamente ad esso, perché «non vi è unione più intima, profonda, indivisa che l'unione del cibo con colui che ne viene nutrito»⁷. Come vediamo, Lutero non nega o trascura la presenza reale del corpo e sangue di Cristo nel pane e nel vino, ma in questo momento essa non riveste particolare importanza per Lutero che appare interessato a enfatizzare non tale aspetto ma la fede nell'orizzonte di una teologia della comunione⁸ che è lo scopo del sacramento; ricevere il sacramento nel pane

prattutto, dello stesso, *The Sacrament of the Altar*, "Lutheran Quarterly" 31 (2017), pp. 1-21; V. LEPPIN, *Martin Luther*, in: L. PALMER WANDEL (a cura di), *A Companion to the Eucharist in the Reformation*, Brill, Leiden 2013, pp. 39-56; B. LOHSE, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995, pp. 187-203 e 324-332; E. METZKE, *Sakrament und Metaphysik. Eine Lutherstudie über das Verhältnis des christlichen Denkens zum Leiblich-Materiellen*, in: ID., *Coincidentia oppositorum. Gesammelte Studien zur Philosophiegeschichte*, Luther-Verlag, Witten 1961, pp. 158-204; P. RICCA, *L'Ultima Cena, anzi la Prima* cit., pp. 111-172; C. SCHWOEBEL, *Sulla comprensione della Cena secondo la dottrina evangelico-luterana* cit., pp. 389-433. Sul tema infine si vedano la mia introduzione a M. LUTERO, *Confessione sulla cena di Cristo*, a cura di A. Sabetta, Studium, Roma 2019, pp. 7-73 e il mio saggio *Realismo dell'incarnazione, realismo sacramentale. La controversia di Lutero sulla presenza reale di Cristo nel sacramento dell'altare tra il 1527 e il 1528*, "Rassegna di Teologia" 61 (2020), pp. 399-422.

⁶ M. LUTERO, *Sermone sul venerabile sacramento del santo vero corpo di Cristo e sulle confraternite*, in: ID., *Scritti religiosi*, a cura di V. Vinay, Utet, Torino 1967, p. 309.

⁷ *Ibid.*

⁸ Cfr. V. LEPPIN, *Martin Luther* cit., pp. 41-42.

e nel vino è ricevere il segno certo della comunione e incorporazione con Cristo e con tutti i santi.

La riflessione di Lutero sul sacramento dell'altare continua e prende accenti ulteriori in due scritti successivi: il fondamentale *Sermone sul nuovo testamento cioè sulla santa messa* (1520) e il *De captivitate*, quest'ultimo molto dipendente dal testo del 1520. In questi due testi passa in secondo piano la tematica dell'amore solidale e viene introdotta la «teologia del testamento», essendo la messa null'altro che *sacramentum et testamentum*⁹.

Nel *De captivitate*, sotto l'influsso della Lettera agli Ebrei, la messa è definita «testamentum Christi, quod moriens post se reliquit, distribuendum suis fidelibus»¹⁰; nel sermone del 1520 leggiamo: la messa «non è propriamente altro che questo: noi riceviamo il testamento e inoltre ci esortiamo e preoccupiamo di fortificare la fede e di non dubitare che Cristo in cielo è il nostro pastore che si offre continuamente in sacrificio per noi, e presenta a Dio, rendendoli graditi, noi, la nostra preghiera e la nostra lode»¹¹.

Il concetto di testamento, tuttavia, richiama da vicino l'idea della promessa, poiché il testamento null'altro è che «promissio morituri qua nuncupat haereditatem suam et instituit haeredes»¹². Nel testamento distinguiamo fino a sei elementi: vi è anzitutto il *testatore*, cioè Cristo, che fa testamento e in tal modo annunzia la propria morte; vi è poi il *testamento* stesso, ovvero le parole di Cristo; segue quindi la *promessa* dell'eredità, vale a dire il contenuto del testamento, cioè la remissione di tutti i peccati e la vita eterna. Dove c'è un'eredità ci sono degli *eredi* da designare ovvero noi («per voi»), ma vi è anche il *sigillo* o segno – il sacramento – ovvero «la sua stessa vera carne e il sangue sotto il pane e il vino»¹³, «perché tutto quello che c'è in questo testamento deve vivere, e perciò non l'ha posto sotto un sigillo o in una scrittura morta, ma sotto un segno e in una parola viva»; vi è infine il *dovere* degli eredi «di mantenere viva la meditazione della morte di Cristo e la sua memoria: dobbiamo cioè predicare, ascoltare

⁹ M. LUTERO, *La cattività babilonese della chiesa*, a cura di F. Ferrario e G. Quartino, Claudiana, Torino 2006, p. 152.

¹⁰ Ivi, p. 154.

¹¹ ID., *Un sermone sul Nuovo Testamento, cioè sulla santa messa (1520)*, in: ID., *Messa, sacrificio e sacerdozio*, a cura di S. Nitti, Claudiana, Torino 1995, p. 129.

¹² ID., *La cattività babilonese della chiesa*

¹³ *Un sermone sul Nuovo Testamento, cioè sulla santa messa (1520)*

3. *Il realismo sacramentale di Lutero. Significato e importanza*

e contemplare questo suo amore e questa sua grazia, in modo da essere stimolati e mantenuti nell'amore e nella speranza»¹⁴.

La parola (quella dell'istituzione) e il segno (pane e vino) fanno il sacramento, ma come è più importante il testamento del sacramento così è più importante la parola del segno, tanto che si può essere salvati senza sacramento ma non senza testamento, cioè senza parola; senza la parola, infatti i sacramenti sono morti, come un corpo senz'anima¹⁵.

Il *De captivitate* ci permette qualche osservazione relativamente alla presenza reale, considerando la critica a quello che Lutero considera il secondo asservimento che tiene prigioniero il sacramento e che è di gran lunga il più pericoloso di tutti¹⁶, ovvero la dottrina della transustanziazione, giudicata un'invenzione della mente umana che non si fonda né sulla Scrittura né sulla ragione ma solo sulla falsa filosofia di Aristotele¹⁷. Lutero non accetta una simile teoria in nome della Scrittura e formula qui un criterio che troveremo costantemente nelle dispute che seguiranno sull'interpretazione della presenza reale nel pane e nel sangue. Le parole divine «devono essere rispettate nel loro più semplice significato e, a meno che il contesto non imponga di fare altrimenti, non devono essere interpretate al di fuori del senso letterale, che è loro proprio, per non dare agli avversari il pretesto per travisare l'intera Scrittura»¹⁸; nel rispetto di questo criterio ermeneutico vediamo che 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 Cristo e perciò bisogna credere fermamente «che non solo il corpo di Cristo è nel pane, ma che il pane è corpo di Cristo»¹⁹. Che Cristo sia presente pur nella permanenza degli accidenti Lutero lo spiega con l'esempio – mutuato da Origene e Cirillo di Alessandria – del fuoco unito 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; a maggior ragione quindi il glorioso corpo di Cristo può essere in ogni parte della sostanza del pane e se questa sostanza la consideriamo annientata o transustanziata, non c'è motivo di dubitare che anche la carne della vergine Maria da cui è nato il Cristo sia stata per un momento annientata.

¹⁴

¹⁵ ID., *Un sermone sul Nuovo Testamento, cioè sulla santa messa (1520)* cit., p. 117.

¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 101.

¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 109.

¹⁸ *Ivi*, p. 107.

¹⁹ M. LUTERO, *La cattività babilonese della chiesa* cit., p. 119.

Ma vi è un secondo motivo per cui la presenza reale non significa la cancellazione del segno ma al contrario l'unione con esso. È un motivo interessante perché per la prima volta Lutero fonda il realismo sacramentale sull'incarnazione, per cui come in Cristo l'umanità e la divinità sono entrambi 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 rimangono integre, si dice con verità: «Quest'uomo è Dio, questo Dio è uomo»²⁰.

Questo aspetto è fondamentale e lo diventerà soprattutto dopo il 1523: «da tutti i testi di Lutero sulla Cena si evince con chiarezza che la realtà del sacramento non può essere compresa se non si guarda ai suoi *presupposti cristologici* e alle *loro implicazioni*»²¹.

Il realismo della presenza di Cristo nel sacramento viene ribadito nello scritto *Sull'adorazione del sacramento del santo corpo di Cristo* (1523) in risposta alla domanda dei Fratelli Boemi se si dovesse adorare o no Cristo nel sacramento.

Lutero mette in guardia da coloro che riducono il sacramento a mero pane e vino sostenendo che pane e vino non sono il corpo di Cristo ma significano il corpo di Cristo come un simbolo. L'affermazione che *hoc est corpus meum* sia da intendersi come *hoc significat corpus meum* proviene da C. Honius e sarà fatta propria da Zwingli; a tale interpretazione simbolica della Cena, che nel 1523 era stata sottoposta a Lutero, il riformatore si riferirà anche nella *Lettera ai cristiani di Strasburgo contro lo spirito fanatico* di metà dicembre 1524. Nel testo del 1523 Lutero ribadisce il criterio ermeneutico fondamentale in riferimento all'interpretazione delle parole di Gesù dell'istituzione del sacramento. Secondo Lutero bisogna attenersi alle parole di Cristo e non attribuire loro un significato diverso da quello che hanno naturalmente, a meno che non lo faccia in modo chiaro la Scrittura. Se si permette una violenza tale per cui si trasforma il senso della Parola (in questo caso l'*est* nella ricorrenza della Cena), l'intera Scrittura è

²⁰ Ivi, p. 121.

²¹ C. SCHWOEBEL, *Sulla comprensione della Cena secondo la dottrina evangelico-luterana* cit., p. 423.

3. *Il realismo sacramentale di Lutero. Significato e importanza*

nullificata perché si potrebbe applicare il principio ad altre verità di fede così da dire che “non sono ma significano”: la Vergine non è ma significa la madre di Dio, Cristo non è Dio e uomo ma significa Dio e uomo. Come ribadirà successivamente, per Lutero chi vuole interpretare *est* con *significat* deve addurre esempi scritturistici chiari che possano autorizzare convincentemente a farlo, e quantunque la Scrittura autorizzasse a leggere in un caso il senso di una parola diversamente da quello suo naturale, non sarebbe comunque possibile imporre nelle altre ricorrenze della parola lo stesso significato derivato²². Né dobbiamo introdurre idee che sembrano adeguate alla ragione e costringere la Scrittura ad accordarsi con esse, come nel caso di quanti intendono il nutrirsi del corpo e del sangue di Cristo come una “partecipazione” al corpo e sangue di Cristo. Date le parole di Cristo: «questo è il mio corpo che è dato per voi», il senso è chiaro: ad essere dato è il corpo naturale, non quello spirituale, e dunque lo spezzare il pane è la distribuzione del corpo di Cristo. Di conseguenza i cristiani sono, come insieme, il corpo spirituale di Cristo e questo è realizzato da Cristo «che attraverso il suo corpo ci rende tutti un unico corpo spirituale»²³.

Si sbaglia ulteriormente quando si sostiene che nel sacramento non rimane la sostanza del pane ma solo gli accidenti; un’idea di fantasia avvalorata da san Tommaso e fatta propria dei papisti che non ha alcun fondamento biblico, perché ciò che il Vangelo chiama «pane» è e rimane pane e in quanto è pane è anche il corpo di Cristo.

3. LA SVOLTA DEL 1524 E LO SCONTRO CON I FANATICI (SCHWÄRMER)

Il 1524 può essere considerato un anno di svolta²⁴ nella trattazione luterana del sacramento dell’altare, perché nel 1524 si apre il secondo fronte di durissima polemica, questa volta non più con i nemici esterni della riforma ma quelli interni, ovvero quelle frange radicali

²² Lutero adduce come riferimento I Cor. 10,4 dove si dice che Cristo è la roccia e non che significa la roccia, la roccia spirituale significata dalla roccia materiale, e Mt. 16,18 dove l’autoidentificazione di Cristo con la roccia non autorizza a identificare Cristo con la roccia nelle altre ricorrenze della parola «roccia».

²³ WA 11,440,35.

²⁴ Cfr. H. SASSE, *This is My Body* cit., p. 137.

che rischiavano di compromettere la realtà della parola e del Vangelo mistificando il senso del sacramento dell'altare; con un crescendo di toni, Lutero non smetterà mai di attaccare a testa bassa i fanatici o entusiasti, convinto che dietro le loro posizioni sia in questione il Vangelo, e la parola di Dio viva il pericolo di essere vanificata.

Lutero, infatti, non ha mai pensato che la questione della Cena fosse una questione sì di rilievo ma non essenziale, come volevano quelli che lui chiamava «fanatici», e soprattutto non tale da ostacolare l'amore e l'unità tra i cristiani²⁵. Sia la visione cattolica della messa come sacrificio, sia la negazione della presenza reale del corpo e del sangue di Cristo nel pane e nel vino mandavano all'aria il messaggio della redenzione e la verità della Parola. Tanto profonda fu la frattura con gli entusiasti che Lutero esclama nella *Confessione sulla cena di Cristo* «piuttosto che avere puro vino con i fanatici preferirei considerarlo puro sangue con il papa»²⁶, e nei colloqui di Marburgo del 1529 rimase intatta la distanza sulla questione del modo della presenza di Cristo nella Cena²⁷.

Nel 1524 vedono la luce una serie di scritti di Carlostadio che presentano una visione ben diversa da Lutero e 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*

²⁵ Cfr. WA 23,83-84.

²⁶ WA 26,462 (tr. it. p. 219).

²⁷ L'articolo 15 sulla Cena, mentre ribadisce l'unica fede nell'essere la Cena un sacramento, nell'uso delle due specie, nella necessità della fruizione spirituale del corpo e del sangue e nell'uso del sacramento per condurre alla fede le coscienze deboli mediante lo Spirito Santo, allo stesso tempo prende atto del disaccordo sull'unico punto: «e per quanto in questi giorni non ci siamo trovati d'accordo sulla questione se il vero corpo e il vero sangue siano corporalmente [*leiblich*] nel pane e nel vino, tuttavia una parte deve esercitare l'amore cristiano verso l'altra, nei limiti che ogni coscienza può accettare, e le due parti devono pregare assiduamente l'onnipotente Iddio, che Egli ci voglia confermare nella retta comprensione mediante il suo Spirito. Amen» (citato in P. RICCA, *L'Ultima Cena, anzi la Prima* cit., p. 95). In realtà le speranze di una pacificazione fatta salva la differenza finirono molto presto; le relazioni tra svizzeri e luterani si deteriorarono progressivamente e la distanza non poté più essere colmata. I toni di Lutero rimasero durissimi fino alla *Breve confessione sul santo sacramento* del 1544. Qui egli accusò Zwingli di essere stato insincero di cuore e di lingua a Marburgo verso i suoi e che con il suo ultimo testo del 1531 – *Christianae fidei brevis et clara expositio ad regem christianum* – aveva trattato i luterani come blasfemi perché cannibali, mangiatori di Dio ecc., dimostrando così di essere ormai un pagano che non poteva più cambiare.

3. Il realismo sacramentale di Lutero. Significato e importanza

di Strasburgo contro lo spirito fanatico²⁸ 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*. Tuttavia concentriamo la nostra attenzione su alcune opere che seguiranno quest'ultima e che reagiranno con estrema durezza alle posizioni soprattutto di U. Zwingli.

3.1 LO SCONTRO CON U. ZWINGLI (E GLI ALTRI FANATICI)

La polemica nel 1525 è solo agli inizi ed è destinata a coinvolgere altre persone e altre posizioni che Lutero associa all'unica realtà dei fanatici. Il 16 novembre 1524 Zwingli aveva mandato alle stampe la *Lettera a Matteo Alber sulla Cena del Signore*²⁹, in cui per la prima volta compare l'idea che l'*est di hoc est corpus meum* vada compreso come *significat*. Il punto in oggetto era decisivo non solo in relazione alla corretta interpretazione del sacramento ma al senso della stessa 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 entrambi 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 umana³⁰.

²⁸ Cfr. WA 15,391-397. In questa lettera Lutero parla anche della tentazione da lui vissuta di sposare l'interpretazione simbolica delle parole di Cristo nella Cena appoggiandosi non tanto all'argomento di Carlostadio (che martirizza le parole dell'istituzione), ma a quanto aveva scritto l'umanista olandese Cornelius Hoen (Honius) in una lettera probabilmente nel 1522 (e contro la cui posizione Lutero argomenta nel testo sull'adorazione del sacramento del 1523); ma alla fine di questa lotta Lutero deve arrendersi perché «il testo è troppo potente e non si lascia strappare con parole dal suo significato» (WA 15,391,19-20).

²⁹ Cfr. *Huldreich Zwingli Sämtliche Werke*, vol. III (*Corpus Reformatorum* 90), Heinsius, Leipzig 1914, pp. 335-354.

³⁰ *Luthers Theologie* cit., pp. 190-191.

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»³¹. 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 apparirà molto chiaramente nella *Confessione sulla cena di Cristo*.

In più occasioni Zwingli scrisse sulla cena del Signore, in un primo momento attraverso dei tesi scritti in latino, in particolare la *Lettera a Matteo Alber sulla cena del signore* e poi nella sezione sull'eucaristia del *De vera et falsa religione commentarius* del marzo 1525 (in cui esplicitamente afferma di esprimere il suo pensiero che deve prevalere anche su quanto precedentemente scritto). Subito dopo, però, il crescere dell'ostilità verso la sua visione tanto da parte dei luterani quanto dei papisti spinse Zwingli a scrivere in tedesco per esplicitare di più la sua posizione, difendersi dagli attacchi e raggiungere un pubblico più ampio; così, dopo essere stata completata il 23 febbraio 1526, nel marzo dello stesso anno venne pubblicata l'opera *Una chiara istruzione sull'ultima cena di Cristo*³² in cui prende forma ancora più analitica la posizione del riformatore. Qui Zwingli conclude esplicitamente che 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 simbolico³³. 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”»³⁴; proprio questa differenza di significati di *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 lasciatogli dal marito vi si riferisce come se fosse il marito³⁵. 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 literalità

³¹ M. LUTERO, *La cattività babilonese della chiesa* cit., p. 121.

³² Cfr. H. ZWINGLI, *Eine klare Unterrichtung vom Nachtmahl Christi*, in: *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, vol. IV (*Corpus Reformatorum* 91), Heinsius, Leipzig 1927, pp. 789-862.

³³ Cfr. *ivi*, p. 809.

³⁴ H. ZWINGLI, *Lettera a Matteo Alber* cit., p. 171.

³⁵ L'esempio proviene da C. Hoen ed è riferito da Zwingli in *Eine klare Unterrichtung vom Nachtmahl Christi* cit., p. 856.

3. Il realismo sacramentale di Lutero. Significato e importanza

delle parole; nella Scrittura sono innumerevoli i passi in cui *est* vuol dire *significat*: il caso delle sette vacche e delle sette spighe del sogno del faraone interpretato da Giuseppe (cfr. Gen. 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 Giov. 15,1 dove la frase «io sono la vite» vuol dire «io significo/raffiguro la vite»³⁶ o Giov. 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 il mio corpo che è dato per voi». In quanto allora il pane non è ma significa, è *signum* e non *res*, esso rimanda ad altro e 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»³⁷; 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 croce³⁸.

Un ultimo elemento va sottolineato: per la prima volta nella *Unterrichtung* 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'*alioiosis*. 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 – e quella umana – per cui Cristo è diventato uomo nel grembo della Vergine, ha vissuto, è stato crocifisso e dopo la morte è entrato in paradiso 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

³⁶ Questi esempi sono citati tanto nella *Lettera* (p. 171) quanto nel *Commentario* (pp. 236-237) e nella *Unterrichtung* (pp. 842-843).

³⁷ *Lettera a Matteo Alber* cit., p. 172. Cfr. anche *Eine klare Unterrichtung vom Nachmahl Christi* cit., pp. 844-846.

³⁸ 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 [I Cor. 11,25 ss.] è commemorazione della morte di Cristo, non remissione dei peccati, questa è propria solo della morte di Cristo» (*Commentario*, p. 239). Soprattutto in questa funzione di “memoriale”, secondo 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” (cfr. P. RICCA, *L'Ultima Cena, anzi la Prima* cit., p. 195).

anche all'altra; diversamente, se riferissimo alla natura umana tutto ciò che attribuiamo alla natura divina e viceversa, verrebbero sovvertite la Scrittura e l'intera fede³⁹; pertanto, ad esempio, se parliamo di ascensione, ci riferiamo alla natura umana; se parliamo di onnipresenza, ci riferiamo alla natura divina. 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 non può essere ovunque ma è alla destra del Padre e pertanto «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 sederà a giudicare»⁴⁰. Dunque Cristo è soltanto in un posto in un determinato momento e il fatto che egli sia dovunque voglia essere non significa che è ovunque allo stesso tempo, perché il suo corpo non sarà che alla destra del Padre.

3.2 IL SERMONE SUL SACRAMENTO DEL CORPO E DEL SANGUE DI CRISTO CONTRO LO SPIRITO FANATICO (1526)

Il 28 e 29 marzo 1526 Lutero predica tre sermoni per preparare la celebrazione della cena del Signore a Wittenberg nella domenica di Pasqua; i primi due sermoni trattano della Cena e si confrontano con le posizioni degli svizzeri. Il testo pubblicato è noto come *Sermone sul sacramento del corpo e del sangue di Cristo contro lo spirito fanatico*⁴¹.

Secondo i fanatici sostenere la presenza corporale di Cristo nel pane e nel vino non ha senso, contraddice la logica e ci rende mangiatori della carne e bevitori del sangue di un Dio. Ora ciò che pare assurdo alla ragione in verità si chiama «miracolo» e la realtà ne è piena: dall'anima al chicco di frumento nel campo, alla voce che predica e permette a Cristo di abitare nel cuore di chi ascolta la parola predicata, al concepimento verginale di Maria. Tutto è miracolo, e tale lo è il fatto che Cristo possa essere ovunque, entrare nel cuore di chiunque accetta la parola, benché rimanga alla destra del Padre, che

³⁹ Cfr. H. ZWINGLI, *Commentario sulla vera e falsa religione* cit., p. 828.

⁴⁰ Ivi, p. 832.

⁴¹ Cfr. WA 19,482-523.

3. Il realismo sacramentale di Lutero. Significato e importanza

è ovunque, anche se non sappiamo come questo possa accadere. E come non so spiegare in che modo accada che Cristo abiti nel cuore di migliaia di persone, lo stesso dico del sacramento. Quello che so, scrive Lutero, è la parola «prendete e mangiate questo è il mio corpo dato per voi, fate questo in memoria di me»: «quando pronunciamo le parole sul pane, egli è veramente lì presente e tuttavia è una semplice parola e voce che uno sente. Come Egli entra nel cuore senza fare un buco, ma è afferrato solo dalla parola e dall'udito, così entra anche nel pane senza che vi sia bisogno di fare un buco in esso»⁴². Non sappiamo come, ma è attraverso la parola e la potenza dello Spirito Santo che quando Cristo dice «questo è il mio corpo», il suo corpo si rende presente: «se la parola non c'è e pane comune; ma quanto le parole sono aggiunte, portano ciò di cui parlano»⁴³. Cristo ha messo sé nella parola e tramite la parola mette sé anche nel pane, e questo è un miracolo, e tutto sommato nemmeno il più grande, perché «che egli entri nel cuore mediante la fede è un miracolo molto più grande dell'essere presente nel pane; sì, è per la fede che egli usa [*braucht*] il pane o il sacramento»⁴⁴. Questo, aggiunge Lutero,

non vuol dire che Cristo non sia presente altrove anche con il suo corpo e il suo sangue, perché è totalmente presente, con carne e sangue, nei cuori dei credenti; ma vuol dire che egli vuole renderci certi dove e come tu debba afferrarlo [*fassen*]. C'è la parola che dice: quando mangi il pane, mangi il suo corpo, dato per te. Se la parola non fosse lì nemmeno guarderesti il pane⁴⁵.

3.2 IL FONDAMENTALE TESTO DEL 1527: CHE QUESTE PAROLE DI CRISTO “QUESTO È IL MIO CORPO ECC.”, RESTANO ANCORA SALDE CONTRO I FANATICI E LA CONFESIONE SULLA CENA DI CRISTO (1528)

La pubblicazione di un crescente numero di testi che, direttamente o indirettamente, contestavano la visione luterana della cena del Signore

⁴² WA 19,490,20-23.

⁴³ WA 19,491,14-16.

⁴⁴ WA 19,493,25-27.

⁴⁵ WA 19,499,33-38.

tra il 1524 e il 1527, spinse Lutero a pubblicare nel 1527 un proprio trattato polemico dopo quello del 1525 contro Carlostadio e lo scritto del 1526 appena analizzato. Si tratta dell'opera *Che queste parole di Cristo "Questo è il mio corpo ecc.", restano ancora salde contro i fanatici*⁴⁶, un testo che assieme alla *Confessione sulla cena di Cristo* è di riferimento per questo periodo in cui 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.

I passi scritturistici/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 Giov. 6,63: «la carne non giova a nulla»; pertanto 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, e per questa ragione 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»⁴⁷.

Lutero ammette che questo è l'argomento più forte di tutti, dal quale provengono gli altri e che dunque una risposta definitiva è dovuta. La risposta di Lutero parte da una denuncia concreta: negare che Dio possa far sì che un corpo sia invisibilmente presente o finanche visibilmente presente in posti diversi allo stesso tempo è attentare all'onnipotenza di Dio; se giudichiamo gli articoli di fede e la Scrittura con gli occhi della ragione, ogni luogo scritturistico sarebbe in opposizione con un altro. Del resto, come tenere insieme verginità e maternità di Maria, come comporre la creaturalità di ogni uomo con la divinità dell'uomo Gesù⁴⁸? La verità è che se seguiamo il "rancore" della ragione non resterà in piedi nessun articolo di fede⁴⁹.

Ad ogni modo, 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

⁴⁶ Cfr. WA 23,64-283.

⁴⁷ Cfr. WA 23,160,20-21.

⁴⁸ Cfr. WA 23,121,7-11.

⁴⁹ Cfr. WA 23,127,8-9.

3. Il realismo sacramentale di Lutero. Significato e importanza

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 esserci⁵⁰. Allo stesso tempo la potenza divina deve essere presente essenzialmente ovunque, finanche nella più piccola foglia d'albero, poiché se «è Dio che crea, compie e preserva tutte le cose attraverso la sua destra e la sua forza onnipotente come la nostra fede confessa», allora «deve essere presente e fare e preservare la sua creazione nei suoi aspetti più interiori e in quelli più esteriori», deve essere presente in modo tale che niente possa essere più realmente presente e dentro le creature di quanto lo sia Dio stesso con la sua potenza⁵¹.

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 le parole recitano – «questo è il mio corpo» – in forza delle quali non mangiamo un mero pane ma il corpo di Cristo. Proprio perché onnipotente, Dio possiede diversi modi di essere presente. Questo aspetto viene esplicitato più analiticamente nell'opera del 1528 che Lutero stesso definisce il «testo conclusivo»⁵² sulla questione del realismo eucaristico.

Secondo Lutero la negazione della presenza reale del corpo di Cristo nella Cena dipende da un modo inadeguato di intendere il senso dell'essere presente di una realtà. Nella *Confessione* Lutero distingue tre modi di essere presente di un ente riprendendo Biel, gli scolastici e soprattutto Occam⁵³: *localiter*, *diffinitive*, *repletive*⁵⁴. Nel

⁵⁰ Cfr. WA 23,132,19-31.

⁵¹ Cfr. WA 23,134,3-6.

⁵² Cfr. WA 26,262.

⁵³ 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*, “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)*, “Lutherjahrbuch” 76 (2009), pp. 33-37.

⁵⁴ Cfr. WA 26,326-329 (tr. it. 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

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 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 trasformati⁵⁵.

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.

Già nel sermone del 1526 Lutero aveva fatto riferimento all'ubiquità come conseguenza del terzo modo di essere presente di Dio⁵⁶; in virtù

non potrebbe essere «et in coelo in propria specie et in multis aliis altaribus sub specie sacramenti» (*Summa Theologiae* III,76,5, ad 1). Cfr. N. NAGEL, *The Presence of Christ's Body and Blood in the Sacrament of the Altar According to Luther*, "Concordia Theological Monthly" 39 (1968), pp. 230-231.

⁵⁵ WA 26,329 (tr. it. p. 128).

⁵⁶ Su questo tema dell'onnipresenza di Cristo e della specificità della sua presenza nel sacramento dell'altare cfr. H. RISTAU, *Ubiquity and Epiphany. Luther's Doctrine of the Lord's Presence in Space and Time*, "Logia" 4 (2013), pp. 25-31.

3. *Il realismo sacramentale di Lutero. Significato e importanza*

di essa Cristo, mentre entra nei nostri cuori mediante la predicazione del Vangelo, continua a stare alla destra del Padre e così tanto dimora e siede nel tuo cuore quanto non cade dalla destra di Dio⁵⁷. Il suo ritornare al Padre e sedere alla sua destra non è come entrare in una casa salendo su una scala, significa piuttosto che egli è al di sopra, nelle e oltre tutte le creature. Tuttavia benché sia presente in tutte le creature e lo puoi trovare nella pietra, nel fuoco, nell'acqua, perché certamente egli è lì, tuttavia egli non vuole che lo cerchiamo separatamente da dove la sua Parola ha detto: «egli è presente ovunque ma non vuole che lo cerchi ovunque; cercalo piuttosto dove è la Parola e lì lo afferrerai nel modo giusto, altrimenti starai tentando Dio e commettendo idolatria»⁵⁸.

Cristo è presente ovunque ma non nello stesso modo in cui lo è nel sacramento perché è lì che la sua parola ci dice che egli si è legato con il corpo e il sangue di modo che egli è ricevuto corporalmente nel pane e nel vino. Quello che conta è la sua parola perché finché non vi è la parola c'è solo il pane, ma non appena le parole sono aggiunte esse portano con loro ciò che dicono, ovvero la presenza del corpo di Cristo⁵⁹. Dunque, come ulteriormente spiega Lutero nel testo del 1527, Cristo è ovunque ma può essere "afferrato" solo dove lui dice. Lutero fa il paragone dei raggi del sole che sono accanto a noi e penetrano la nostra pelle e i nostri occhi eppure non siamo capaci di racchiuderli in una scatola anche se ci provassimo per sempre. Lo stesso con Cristo:

sebbene sia ovunque non permette che sia colto e afferrato di modo che tu hai il guscio ma non il nocciolo. Perché? Perché una cosa è che Dio sia presente e un'altra cosa è che sia presente per te. Egli è lì per te quando aggiunge la sua parola e vincola sé stesso dicendo «qui tu mi trovi». Ora quando hai la parola puoi averlo ed afferrarlo con certezza⁶⁰.

Anche se l'umanità di Cristo è alla destra del Padre, come pure nel e sopra tutte le cose, tuttavia non mangerai il suo corpo o berrai il suo sangue come una verdura o una zuppa sul tavolo, a meno che lui non lo dica; non lo afferrerai mai, a meno che egli non leghi se stesso e ti chiami a una tavola particolare mediante la sua parola e vincoli la sua

⁵⁷ Cfr. WA 19,489.

⁵⁸ WA 19,492,22-24.

⁵⁹ Cfr. WA 19,490,20-23.

⁶⁰ WA 23,150,10-16.

presenza al pane per te mediante la parola, chiedendoti di mangiarlo⁶¹.
Commenta Schwoebel:

Se il Cielo non è un luogo nello spazio, ma la modalità della presenza di Dio a favore della Sua creatura dovunque nella Sua creazione, allora la presenza dell'umanità di Cristo nella Cena è quel luogo indicato dalla Parola di Dio, in cui Egli desidera essere afferrato. Con questo argomento cristologico Lutero elimina la contraddizione tra la presenza di Dio nel Cielo e la Sua presenza nella Cena, su cui poggia la comprensione spiritualistica del Sacramento dell'altare, e al contempo definisce *ex novo* la presenza di Dio, inclusa quella di Cristo nella Cena, come "afferrabilità" comunicativa di Lui⁶².

Accanto al riduttivismo dei modi di essere presenti al solo modo locale, l'orizzonte cristologico determina il motivo ultimo del rifiuto di Zwingli di riconoscere la presenza del corpo di Cristo nella Cena. 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 Calcedonia⁶³. 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 *allosis*) in *Amica esegesi* dove un'intera ampia sezione⁶⁴ è dedicata agli scambi degli attributi tra le due nature di Cristo. L'*alloiosis* (ἄλλοιωσις), detta anche «salto terminologico», è quella figura retorica con la quale si modifica l'ordine abituale di esprimere qualcosa, ovvero, in virtù

⁶¹ Cfr. WA 23,151,25-152,4.

⁶² C. SCHWOEBEL, *Sulla comprensione della Cena secondo la dottrina evangelico-luterana* cit., p. 426.

⁶³ «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*, "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). Sul rapporto tra teologia della Cena e cristologia in Lutero cfr. anche l'interessante articolo di B. KOBLE, *From the Velvet Cushion to the Altar. Luther's Theology of the Lord's Supper and Its Relationship to His Christology*, "Logia" 29 (2020), pp. 7-17.

⁶⁴ Cfr. H. ZWINGLI, *Amica esegesi*, a cura di E. Genre, Claudiana, Torino 2017, pp. 279-369.

3. Il realismo sacramentale di Lutero. Significato e importanza

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»⁶⁵. 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)»⁶⁶.

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*:

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

⁶⁵ Ivi, p. 281.

⁶⁶ Ivi, p. 293.

al membro più insignificante del corpo, viene attribuito giustamente a tutta la persona. [...] Dunque, si deve attribuire a tutta la persona ciò che accade a una parte della persona, sapendo che entrambe le parti formano la persona⁶⁷.

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 Cristo⁶⁸, e perciò la distinzione tra "corporale" e "spirituale" non può essere più mantenuta, quindi l'assurdità rimproverata da Zwingli, che, cioè, un mangiare corporale potesse aiutare l'anima, non si pone più. L'unità della persona è il "filo conduttore ermeneutico"

per l'interpretazione di tutti i luoghi della Scrittura nei quali si parla di Cristo come di persona che agisce e soffre, ove quindi non è permesso fare riferimento ad una o a entrambe le nature in modo differenziato. In questa unità personale l'umanità di Cristo partecipa all'essere e all'agire della persona divina, e la persona divina è il soggetto di tutti gli atti umani o divini attribuiti a Lui. Per questo il Cristo risorto e glorificato ("alla destra" del Padre) può partecipare all'onnipotenza e all'onnipresenza creatrici di Dio, che in ogni momento e in tutti i luoghi abbracciano esteriormente e contengono interiormente ogni cosa/esistenza creata. Onnipresenza significa quindi che, come Dio, anche il Cristo glorificato nell'unità della Sua persona non è limitato da nulla e agisce con efficacia creatrice in ogni cosa⁶⁹.

Questo presupposto diventa dirimente⁷⁰ 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 l'umanità è legata a un "luogo" – la destra del Padre? Per Lutero a motivo dell'unità della

⁶⁷ WA 26,321-322 (tr. it. pp. 123-124).

⁶⁸ «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, tr. it. p. 125).

⁶⁹ C. SCHWOEBEL, *Sulla comprensione della Cena secondo la dottrina evangelico-luterana* cit., p. 431.

⁷⁰ Cfr. J.A. STEIGER, *The communicatio idiomatum as the Axle and Motor of Luther's Theology* cit., soprattutto pp. 137-144.

3. Il realismo sacramentale di Lutero. Significato e importanza

persona di Gesù Cristo, «dopo l'Incarnazione le Sue due nature non possono più essere separate, e l'umanità appartiene eternamente alla persona del Figlio di Dio. Nell'unità della Sua persona, Cristo deve partecipare alla presenza di Dio ed essere quindi "onnipresente"»⁷¹.

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. A conferma di ciò si veda quello che Lutero scrive nella *Breve confessione sul santo sacramento*:

chi non vuole credere l'articolo di fede sulla cena del Signore, come potrà mai credere l'articolo sull'umanità e la divinità di Cristo in una sola persona? E se ti turba 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 essere più turbato [...] riguardo a come l'infinita e inafferrabile Divinità, che è e deve essere sostanzialmente ovunque, sia corporalmente racchiusa e compresa nell'umanità e nel corpo della Vergine⁷².

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

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

⁷¹ C. SCHWOEBEL, *Sulla comprensione della Cena secondo la dottrina evangelico-luterana* cit., p. 425.

⁷² WA 54,157,25-33.

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'altra⁷³.

Resta da capire il modo di questa unione tra due sostanze diverse, ovvero come sia possibile che il pane e il corpo costituiscano un solo essere; infatti due sostanze differenti non possono essere un solo essere, come un asino non può essere un bue. Lutero qui si sofferma sulla *praedicatio identica de diversis naturis*. Con questa espressione 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.

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 unione sostanziale o naturale (come nel caso dell'unità delle persone della Trinità), né di un'unione 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 Santo⁷⁴. Se sono possibili diversi

⁷³ WA 26,332-333 (tr. it. p. 130).

⁷⁴ 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

3. Il realismo sacramentale di Lutero. Significato e importanza

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 persona⁷⁵. 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 sacramentale⁷⁶.

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»⁷⁷.

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.

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 fossero una sola cosa. Cfr. *La cattività babilonese della chiesa* cit., pp. 111-113, e *Contro i profeti celesti. Sulle immagini e sul sacramento*, a cura di A. Gallas, Claudiana, Torino 1999, pp. 294-295. Cfr. anche *Sull'adorazione del sacramento* (WA 11,437).

⁷⁵ Cfr. *Formula concordiae. Solida declaratio* VII, 919.

⁷⁶ WA 26,442 (tr. it. p. 203).

⁷⁷ H. SASSE, *This Is My Body* cit., p. 162.

La grammatica 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 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 piccoletto⁷⁸. 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 sacramentale⁷⁹.

⁷⁸ Cfr. M. LUTERO, *Contro i profeti celesti* cit., pp. 295-296.

⁷⁹ WA 26,445 (tr. it. p. 206).

4. 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. Il 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 sacramento⁸⁰. 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 Cristo⁸¹ e perciò bisogna credere fermamente «che non solo il corpo di Cristo è nel pane, ma che il pane è corpo di Cristo»⁸².

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 parole⁸³, ma ciò che più conta è la questione del rapporto tra exteriorità e interiorità, nel quale per Lutero è assoluto il primato di ciò che è esterno/estriore. 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

⁸⁰ Cfr. WA 6,508.

⁸¹ Normalmente qui si fa riferimento alla dottrina della “consustanziazione”, parola che, però, Lutero non usa mai e che non corrisponde al suo pensiero.

⁸² WA 6,511.

⁸³ Questo punto centrale è riassunto in *Formula concordiae VII*, 922-923.

esterna e dei sacramenti»⁸⁴, 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»⁸⁵. 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»⁸⁶.

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 interna della fede»⁸⁷. 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»⁸⁸. 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 con-

⁸⁴ WA 50,246. Sul rapporto tra parola e sacramento cfr. A. SABETTA, *Sacramento e parola in Lutero*, "Rassegna di Teologia" 51 (2010), pp. 583-606.

⁸⁵ M. LUTERO, *Contro i profeti celesti* cit., p. 224.

⁸⁶ WA 23,262,3-5.

⁸⁷ P. RICCA, *L'Ultima Cena, anzi la Prima* cit., p. 146.

⁸⁸ WA 26,489 (tr. it. p. 250).

3. Il realismo sacramentale di Lutero. Significato e importanza

seguito 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”»⁸⁹; 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 eterna⁹⁰.

Il tema del realismo sacramentale nel senso dell'affermazione assoluta della presenza reale, cioè corporale, di Cristo nel pane e nel vino della Cena, ci permette di evidenziare anche alcuni elementi di sviluppo ulteriore a partire dal legame di questa posizione e dal suo derivare da una ontologia del Vangelo.

Inoltre ci fa riflettere anche sulla dottrina della creazione, in particolare se guardiamo alla critica alla transustanziazione e alla difesa strenua di Lutero del permanere della sostanza del pane e del vino. Negare questo permanere significa ritenere che il creato, opera delle mani di Dio, così com'è non è il luogo adatto per l'esserci del creatore e che quindi, qualora si desse il creatore, andrebbe trasmutato. Invece *finitum est capax infinitum*⁹¹: il creato e gli elementi eucaristici sono luogo che ospita la presenza della seconda persona della Trinità in quanto impiegati come *media salutis* e come tali non hanno bisogno di essere annientati/trasmutati per essere luogo della presenza e della mediazione di Dio; il creato, in quanto creato da Dio, «si qualifica ontologicamente a poter diventare luogo del rendersi-manifesta della già data presenza di Dio»⁹². Pertanto,

⁸⁹ WA 26,296 (tr. it. p. 106).

⁹⁰ Cfr. M. LUTERO, *Contro i profeti celesti* cit., p. 323.

⁹¹ Cfr. K.K. HENDEL, *Finitum capax infiniti: Luther's Radical Incarnational Perspective*, “Currents in Theology and mission” 35 (2008), pp. 420-433.

⁹² L. ŽÁK (a cura di), *Protocollo delle discussioni*, “Lateranum” 86 (2020), p. 476.

la questione chiave della teologia della Cena è se la natura creaturale del pane e del vino possa diventare l'efficace *medium* del rivolgersi creatore del Dio triuno agli uomini. Stavolta Lutero risponde affermativamente. Per lui la creazione, sin dall'inizio, non solo è il *medium* della parola-di-appello di Dio rivolta all'uomo – nel senso che il Creatore mediante le opere delle Sue mani cerca la comunione e dialoga con noi –, ma ha anche una sua funzione nell'incarnazione della seconda Persona della Trinità. [...] La necessità della trasmutazione nasce dal presupporre l'assenza del Creatore nel creato, posizione inaccettabile per Lutero, convinto che Dio sia presente in tutto e che tutto sia in Dio. Si può dire che l'ontologia su cui Lutero fonda tutta la sua teologia, inclusa la teologia della Cena, è l'ontologia biblica del *pan-en-teismo* (cfr. At. 17,28)⁹³.

⁹³ Ivi, p. 503.