

L'EUCARISTIA NEI TESTI DI MARTIN LUTERO

SOMMARIO: I. PRASSI E TEOLOGIA DELL'EUCARISTIA NEL SECC. XV-XVI – II. I CAPISALDI DEL PENSIERO DI LUTERO – III. IL PROGRESSIVO DISTACCO DALLA CHIESA CATTOLICA; 1. *La Riforma prende corpo (1518-1521)*; 2. *Gli scritti sull'eucaristia tra il 1518 e il 1520*; 2.1. *Sermo de digna praeparatione cordis pro suscipiendo Sacramento Eucharistiae (1518)*; 2.2. *Sermone sul venerabile sacramento del vero e santo corpo di Cristo e sulle confraternite (1519)*; 2.3. *Un sermone sul Nuovo Testamento, cioè sulla santa messa (1520)*; 2.4. *De captivitate babylonica Ecclesiae (1520)*; 3. *Lutero alla Wartburg - De abroganda missa privata (1521)*; 3.1. *Lutero alla Wartburg col cuore a Wittenberg*; 3.2. *De abroganda missa privata (1521)*; 4. *Il ritorno di Lutero a Wittenberg (1522)* – IV. SCRITTI SULLA LITURGIA; 1. *Formula missae et communionis (1523)*; 2. *Messa in volgare e ordine del servizio divino (1526)*; 3. *Osservazioni sull'opera liturgica di Lutero* – V. LA CONTROVERSIA CO ZWINGLI; 1. *Il contesto storico*; 2. *La cena di Cristo - Confessione (1528)*; 2.1. *Prima parte: confutativa*; 2.2. *Intermezzo: De praedicatione identica*; 2.3. *Seconda parte: esegetica*; 2.4. *Terza parte: Confessione di fede*; 3. *Il colloquio di Marburgo (1529)* – VI. I CATECHISMI (1529) – VII. DOPO LA DIETA DI AUGUSTA (1530); 1. *La messa privata e la consacrazione dei preti (1533)*; 1.1. *Exordium*; 1.2. *Narratio*; 1.3. *Argumentatio*; 2. *Gli articoli di Smalcalda (1537-1538)* – VIII. LINEE CONCLUSIVE

Studi sul tema dell'eucaristia negli scritti di Lutero certo non mancano. Il contributo che proponiamo si caratterizza per il fatto di essere il frutto del lavoro svolto nell'ambito di un seminario di studio¹, accostando direttamente i principali testi di Lutero sul tema, oggi in buona parte disponibili in traduzione italiana, nella collana «M. Lutero. Opere Scelte», pubblicata dall'Editrice Claudiana di Torino. È noto che i numerosi interventi di Lutero sul tema dell'eucaristia non

¹ Il seminario dal titolo «L'eucaristia nei testi di Martin Lutero», svoltosi nel corso del primo semestre dell'anno scolastico 1999-2000, è stato proposto agli alunni di IV teologia del Seminario di Venegono Inferiore dai docenti che firmano questo contributo. Ad esso hanno attivamente partecipato Croci Paolo, Ma sironi Sergio, Meda Giovanni, Pace Flavio, Scandroglio Massimiliano, Somaschini Michele, Tognon Gianluca, ciascuno dei quali, mettendo per iscritto il testo dell'intervento svolto, ha offerto materiale prezioso per la redazione del presente contributo.

rispondono ad un intento sistematico, ma hanno generalmente carattere occasionale e risultano chiaramente segnati dai diversi contesti in relazione ai quali hanno visto la luce. Ciò spiega le oscillazioni del pensiero di Lutero e la difficoltà di ricondurlo ad una sintesi unitaria e coerente. Ciò giustifica pure la necessità di accostare direttamente i principali testi che il riformatore di Wittenberg ha dedicato a questo tema: tale accostamento ci pare favorito da un contributo come il nostro che, senza pretese di particolare originalità, analizza puntualmente i diversi scritti, seguendone pazientemente lo sviluppo ed inserendoli nel contesto da cui traggono origine.

Dopo un inquadramento storico-teologico della tematica eucaristica nei secc. XV-XVI (I.) ed una sintetica presentazione di alcuni capisaldi del pensiero di Lutero (II.), ne esaminiamo gli scritti sull'eucaristia, appartenenti al periodo che, tra il 1518 ed il 1523, segna il suo progressivo distacco dalla Chiesa di Roma (III.). Nell'intento poi di verificare l'interazione tra lo sviluppo della riflessione dottrinale di Lutero ed i suoi interventi relativi alla concreta prassi liturgica delle comunità «evangeliche», un capitolo si occupa degli scritti dedicati alla riforma della liturgia della messa (IV.). Il tema della cena ha rappresentato motivo di divisione e controversia all'interno dello stesso movimento riformatore, dove Lutero si trova a controbattere le posizioni di quella che – con espressione certo piuttosto generica – viene definita l'«ala sinistra» della Riforma; in questo quadro, ci concentriamo soprattutto sulla controversia che oppone Lutero a Zwingli (V.). Dopo l'analisi della dottrina sulla cena, emergente dai due *Catechismi* del 1529 (VI.), esaminiamo alcuni contributi, redatti nel periodo successivo alla dieta di Augusta del 1530 (VII.). Alcune osservazioni sintetiche cercano infine di mettere a fuoco le linee portanti emergenti dal percorso analitico e propongono qualche domanda che stimoli una ricerca ulteriore (VIII.).

I. PRASSI E TEOLOGIA DELL'EUCARISTIA NEI SECC. XV-XVI

In questa fase, l'*ordo missae* è da tempo fissato nella sua struttura rituale portante. Continuano gli arricchimenti di tipo devozionale (ad es. le sequenze e le apologie sacerdotali) e si va sviluppando il fasto rinascimentale delle cerimonie, grazie all'uso sempre più diffuso del canto polifonico e delle immagini sacre. Tutto è detto e cantato in latino, divenuto ormai definitivamente la lingua dei dotti. Esso è sconosciuto a buona parte del clero e alla massa dei fedeli, anche se alcune espressioni continuano ad essere intuite nella loro fondamentale portata religiosa e cristiana. Questo fatto contribuisce ad accrescere un'autonoma valenza sacrale del latino, al di là del messaggio esplicitamente veicolato. Sacro «al quadrato» è poi il *canon missae* romano, detto «a voce sommessa» dal sacerdote celebrante,

sempre più percepito come l'unico artefice della celebrazione eucaristica, dato che a lui solo compete il momento arcano e sublime della consacrazione.

La percezione della vocazione sacerdotale comune di ogni battezzato è quasi nulla. «Assistere» alla messa è indice più di un diffuso consenso religioso e sociale nei confronti della Chiesa – istituzione e gerarchia – che di una personale e convinta adesione all'evangelo e a Colui di cui l'evangelo è testimone. Il contesto celebrativo è tutt'al più «occasione» di preghiera devota, cioè di quell'intimo colloquio dell'anima con Dio che si esercita a partire dal cuore e che non deve lasciarsi distrarre da quanto avviene all'intorno – neppure dalle cerimonie liturgiche. La forte spinta della *devotio moderna*, alimentata da vari filoni spirituali² si sposa con una sempre più acuta esigenza di introspezione psicologica, relativa soprattutto al sentimento angoscioso della colpa e all'insicurezza circa la propria individuale salvezza.

La riscoperta delle fonti bibliche e patristiche nelle lingue originali (greco ed ebraico), promossa dai circoli colti dell'umanesimo rinascimentale, non fa che aggravare la già debole posizione di quella che oggi chiamiamo «liturgia della Parola» (detta allora *missa cathecumenorum*), da tempo ridotta, nella percezione diffusa, a «premessa rituale» del Santo Sacrificio della messa. Complice la quasi totale assenza dell'omelia dallo svolgimento ordinario della messa³, nella liturgia la Parola è proclamata come «decoro» al rito eucaristico e perde gran parte della sua portata evangelizzatrice e «quasi sacramentale».

Cuore della celebrazione è il rito dell'elevazione dell'ostia e del calice a suggello delle parole della consacrazione. In quel momento gli occhi di tutti i fedeli «mangiano e bevono spiritualmente» il Corpo e il Sangue di Cristo e l'animo, nel più interiore raccoglimento, si sprofonda nell'adorazione. Il presupposto dottrinale è la mirabile e singolare presenza reale di Cristo «sotto le specie» sacramentali che, approfondita dalla grande Scolastica fino alla formulazione della dottrina della transustanziazione, avvince più di ogni altra cosa la spiritualità eucaristica di questi secoli. D'altro canto, il diffondersi della filosofia nominalista e occasionalista (da Guglielmo di Ockham a Gabriele Biel) offusca non poco la ragionevolezza intrinseca della teologia eucaristica, allentando in modo preoccupante la reale corrispondenza logica ed ontologica tra *enuntiabile* e *res*. Ne consegue che quello che poteva essere uno sviluppo coerente, ma coordinato

² La meditazione francescana – analitica ed affettiva – dell'umanità di Cristo ma anche, all'opposto, la relativizzazione di ogni esperienza sensibile di Dio (sacramenti compresi), teorizzata dalla mistica renana.

³ La grande predicazione (si pensi, ad esempio, a quella di san Bernardino da Siena, sul finire del 1400) avviene piuttosto fuori del rito eucaristico, in relazione ad occasioni pubbliche, simultaneamente religiose e civili (tridui, novene, pellegrinaggi...).

e «secondario», del mistero eucaristico (vale a dire il culto eucaristico *extra missam*) corre il forte rischio di svilupparsi in forme troppo autonome ed autoreferenziali.

Il linguaggio sacrificale permea i testi liturgici del rito della messa (in primo luogo il *canon missae* romano) ma, complice la carenza di una teologia sacramentale • «misterico-memorale» del sacrificio dell'altare, tale linguaggio tende ad assumere nella coscienza pratica del clero e dei fedeli una valenza quasi autonoma e reduplicativa nei confronti dell'unico sacrificio della croce. Di conseguenza la messa, «sacrificio espiatorio» della Chiesa per la remissione dei peccati, viene intesa come «opera buona» che la Chiesa compie in vista appunto della remissione dei peccati: «sacrificio soddisfattorio» in suffragio delle anime del purgatorio e «sacrificio propiziatorio» che, stornando dai vivi la giusta collera di Dio, lo rende nuovamente benevolo nei loro confronti.

A motivo di un forte sentimento di indegnità personale, i fedeli si accostano raramente alla comunione sacramentale: «almeno a Pasqua» del Concilio Lateranense IV (1215) si traduce nella prassi con «solo a Pasqua». A rafforzare il senso di indegnità – e la connessa rarefazione della comunione – concorrono le interdizioni penitenziali, le esigenze morali e spirituali e la regola comunque onerosa del digiuno. La *visio* dell'ostia supplisce la sua effettiva *manducatio*, così che, poco a poco, il desiderio del sacramento tende a sostituirne l'effettiva ricezione. Per i laici resta comunque interdetta la comunione al calice mentre tra la celebrazione della messa e la comunione dei fedeli il legame rituale si allenta al tal punto da giungere alla pratica ed ordinaria separazione di questa da quella. In che senso poi l'eucaristia sia intesa anche come sacramento per la remissione dei peccati rimane piuttosto indeterminato nella teologia e nella spiritualità del tempo, a tutto vantaggio di un'accentuazione del rapporto tra remissione dei peccati ed assoluzione sacramentale.

II. I CAPISALDI DEL PENSIERO DI LUTERO

Come data che segna l'avvio del movimento della Riforma⁴ viene generalmente indicato il 31 ottobre 1517, quando Lutero pubblica le

⁴ Il termine «Riforma» suggerisce immediatamente l'idea che, nella cristianità europea del XVI secolo, qualcosa doveva essere modificato. Di fatto, questo vocabolo è generalmente accettato come designazione corrente del movimento religioso e sociale che caratterizza il sec. XVI. Nella sua accezione più ampia, il termine comprende quattro elementi: il luteranesimo, la Chiesa riformata, la cosiddetta «Riforma radicale» (spesso designata come «anabattismo»), la Controriforma o Riforma cattolica. In senso un po' più ristretto, si parla di Riforma protestante, comprendendo solo i primi tre elementi indicati, ad esclusione della Riforma cattolica. In molte opere erudite, infine, col termine «Riforma» si indica ciò che talvolta è chiamato «Riforma classica», cioè le Chiese luterane e riformate.

95 tesi sulle indulgenze. I punti cardine del pensiero di Lutero, però, sono già maturati prima di questa data, grazie alle lezioni bibliche tenute all'università di Wittenberg sui Salmi (1513-1515), sulla Lettera ai Romani (1515-1516), sulla Lettera ai Galati (1516-1517) e sulla Lettera agli Ebrei (1517-1518). Alle spalle di questi primi corsi c'è una complessa situazione spirituale, nella quale interagiscono esistenzialmente studio, meditazione, preghiera, nonché una profonda tribolazione spirituale, caratterizzata dall'incertezza circa il proprio stato di grazia. Per motivi che restano da approfondire, in queste lezioni Lutero non lascia trasparire nulla o quasi della sua critica nei confronti della Chiesa del tempo – critica che comunque egli aveva già chiaramente maturato.

Un fondamentale caposaldo metodologico della Riforma è il principio della *sola Scriptura*, che Lutero fissa già negli anni 1510-1513. Esso emerge già nel commento alle Sentenze di Pier Lombardo:

Per parlare delle cose di Dio non ci resta che la parola stessa di Dio, altrimenti noi brancoliamo nel buio! E di ciò non vogliono convincersi i troppo sottili filosofi. Mentre il maestro delle Sentenze [Pier Lombardo] si accorda con Agostino sulla considerazione che la nostra parola non collima col nostro pensiero nei riguardi di Dio, e questo a sua volta non riesce a cogliere in maniera adeguata la natura divina, i filosofi si comportano come se dovessero tutto comprendere ed esprimere [...]. Lutero oppone alle opinioni dei «dottori famosi simili», che non hanno dalla loro se non tradizioni umane, la Sacra Scrittura. È già un preludio del principio della *sola Scriptura*⁵.

Per Lutero la consuetudine con la Bibbia non è solo esperienza culturale e teologica; essa è invece strettamente legata all'incontro con la Parola di Dio⁶. Spesso si è sottolineato il soggettivismo che caratterizza il modo con cui Lutero accosta il testo sacro; un atteggiamento che lo porterà ben presto ad eliminare interi libri biblici⁷. Diversi critici, però, interpretano in modo diverso la «selezione» operata da Lutero all'interno della Scrittura:

[Lutero] non si permette di scegliere a piacimento questo o quel passo • testo biblico a conferma di una sua propria tesi soggettiva e costruita a

⁵ E. ISELOH, «La Riforma protestante», in H. JEDIN (dir.), *Storia della Chiesa*, VI, *Riforma e Controriforma. XVI-XVII secolo*, Milano, Jaca Book, 1985, 1-510: 17.

⁶ «Se vuoi diventare un cristiano, accogli la parola di Cristo e sappi che non l'apprenderai mai a fondo, e tu dovrai confessare insieme a me che non ne conosci ancora l'abc. Se valesse la pena di vantarsi, io lo potrei anche. Io ho passato infatti e giorni e notti in questo studio, ma in questo insegnamento devo restare uno scolaro. Io ricomincio quotidianamente come un alunno delle elementari»: WA 29,383; citato in *ivi*, 22.

⁷ «Questa indole soggettiva fece sì che Lutero gettasse una luce completamente nuova su molte pagine della Sacra Scrittura, ma lo fece altresì rimanere cieco per molte altre, anche prescindendo dal fatto che il riformatore Lutero eliminerà ben presto interi libri della Sacra Scrittura (la lettera di Giacomo e l'Apocalisse), perché sembravano contraddire al suo modo di intendere la rivelazione», *ivi*.

priori; ma dentro la Parola biblica egli cerca il *centro* da cui tutto deriva e che tutto unifica, e che non può essere altro che *unico e decisivo*, e perciò deve poter costituire il criterio oggettivo ermeneutico per l'interpretazione autentica («ortodossa») di tutto il resto⁸.

La tesi attualmente più diffusa tra gli studiosi sia cattolici che protestanti è quella secondo cui questo centro da cui Lutero muove e attorno al quale tutto unifica è la dottrina della giustificazione. A ragione essa va considerata la chiave ermeneutica di tutto il pensiero teologico di Lutero⁹, anzi l'*articulus stantis vel cadentis Ecclesiae*¹⁰. È quindi opportuna qualche precisazione su questo tema, che viene maturando proprio in questa fase, soprattutto attraverso le lezioni sulla lettera ai Romani (1515-1516)¹¹.

La questione della giustificazione ruota attorno alla domanda: come l'uomo entra nel giusto rapporto con Dio? Come può essere accetto a Dio, giustificato ai suoi occhi? Riandando agli inizi del suo pensiero teologico, Lutero afferma di avere per molto tempo frainteso il concetto di «giustizia di Dio»; nella prefazione agli scritti latini (1545) scrive questa testimonianza autobiografica:

Questa parola «giustizia di Dio» io la odiavo, perché la consuetudine e l'uso che ne fanno abitualmente tutti i dottori mi avevano insegnato ad intenderla filosoficamente. Intendevo la giustizia che essi chiamano formale e attiva, quella per la quale Dio è giusto e punisce i colpevoli¹².

I dottori di cui si parla qui e dai quali Lutero ha appreso questo concetto di «giustizia di Dio» sono i filosofi ed i teologi della tarda scolastica, in particolare i nominalisti, esponenti della cosiddetta *via moderna*: Gabriele Biel, soprattutto, ed alcuni maestri che Lutero

⁸ L. SARTORI, «Ermeneutica ecumenica. Il metodo di Lutero e l'esegesi cattolica», *Il Regno Documenti* 44 (1999/16) 541-544: 542. Sartori presenta il volume di M. GALZIGNATO, *L'evangelo negli scritti giovanili di M. Lutero (1509-1516)*, Montella (AV), Dragonetti, 1998.

⁹ «La dottrina della giustificazione per grazia mediante la fede non è soltanto un capitolo della teologia di Lutero, ma l'angolo visuale dal quale va considerato ed inteso tutto il pensiero teologico ed etico che su di esso si fonda»: V. Vinay, citato da M. GALZIGNATO, «La Messa come sacrificio "espiatorio-propiziatore" in Lutero. Alcune osservazioni metodologiche per una sua esatta comprensione», *Studi Ecumenici* 2 (1984) 211-231: 222.

¹⁰ Nel 1537, Lutero stesso scrive in proposito: «L'articolo della giustificazione è maestro e principe, signore, guida e giudice di ogni specie di dottrina, conserva e domina ogni insegnamento ecclesiastico e solleva la nostra coscienza al cospetto di Dio. Senza quest'articolo il mondo è in tutto e per tutto morte e tenebre» (WA 39/I,205,2): citato in *ivi*, 230, n. 39.

¹¹ Per le osservazioni che seguono ci riferiamo soprattutto a F. Buzzi, «Saggio introduttivo – La teologia di Lutero nelle "Lezioni sulla Lettera ai Romani" (1515-1516)», in M. LUTERO, *La Lettera ai Romani (1515-1516)*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1991, 5-125.

¹² WA 54,185,17-20: citato in *ivi*, 26.

ebbe ad Erfurt. Secondo Biel, la giustizia di Dio è fondamentalmente una giustizia retributiva (premia e castiga), che funziona all'interno di un particolare modo di vedere il patto tra Dio e l'uomo. Pur potendo stabilire le cose in modo del tutto diverso, nel suo imperscrutabile arbitrio, Dio ha stabilito di donare la grazia giustificante (la *prima gratia*) all'uomo che fa *quod est in se* e di condannare alla morte eterna colui che non fa *quod est in se*. L'uomo che fa *quod est in se* non merita la grazia per l'intrinseca bontà delle sue azioni (questo sarebbe pelagianesimo) ma perché, nell'attuale ordine di cose, Dio ha stabilito così.

Nel passaggio dalle lezioni sui Salmi alle lezioni sulla lettera ai Romani, Lutero matura la convinzione che tutto nell'uomo è peccato, per cui l'uomo non è per nulla in grado di fare *quod est in se*; di conseguenza Dio, nella sua giustizia, non può far altro che punirlo. In relazione a questa drammatica consapevolezza, nel commento alla lettera ai Romani emerge un nuovo modo di vedere la giustizia di Dio, che si affacciava qua e là già nelle lezioni sui Salmi. Commentando Rm 4,7, Lutero scrive:

La giustizia di cui parla la Scrittura dipende più dall'imputazione di Dio che dalla situazione di fatto dell'uomo. In realtà, ha la giustizia [...] colui che Dio, con misericordia, considera giusto [...]. Dunque noi tutti nasciamo nell'ingiustizia ed in essa moriamo. Siamo giusti soltanto grazie alla considerazione di Dio, che ha misericordia di noi, per la fede che prestiamo alle sue parole¹³.

La giustizia non è dunque una qualità che l'uomo possa acquisire da sé, compiendo opere giuste; l'uomo è giusto solo in quanto è considerato tale da Dio che ha misericordia di lui e gli «imputa» la giustizia; una giustizia che l'uomo non può che accogliere, prestando fede alla promessa di Dio. In altri termini: la giustizia di Dio, che si rivela in Gesù Cristo, non è quella per cui Dio è giusto in se stesso, né quella per cui Egli retribuisce ciascuno secondo le sue opere, bensì quella per cui Dio ci reputa giusti (si parla pertanto di *iustitia Dei extranea* • di *iustitia Christi aliena*). Essa è presente nell'uomo attraverso la fede (*per fidem*), in forza della quale l'uomo accoglie come vera la parola di Dio e si riconosce peccatore giustificato. La fede dell'uomo non è affatto pre-condizione che «ottiene» la giustificazione; essa stessa è invece dono di grazia, operato da Dio nel credente; è frutto e non causa della giustificazione.

Tra gli sviluppi connessi al tema della giustificazione, due in particolare interessano più da vicino il nostro discorso. Ci riferiamo anzitutto alla netta presa di distanza nei confronti della teologia scolastica, evident nella *Disputatio contra scholasticam theologiam*

¹³ WA 56,287,16-24: citato in *ivi*, 33-34.

del 4 settembre 1517. Va precisato che la scolastica cui Lutero si oppone è quella della scuola occamistica; più precisamente si tratta dell'occamismo diffuso da Gabriele Biel¹⁴. Nel quadro di questa contestazione, Lutero rifiuta l'impiego in teologia del pensiero di Aristotele, della logica e della metafisica. Questo rifiuto costituisce la motivazione fondamentale per cui Lutero negherà la dottrina della transustanziazione: in essa, infatti, egli vede un insegnamento «inquinato» dalla filosofia aristotelica.

In secondo luogo, ci interessa notare che nelle lezioni sulla lettera agli Ebrei (1517-1518) il tema della fede viene sviluppato nella sua relazione con il sacramento. La fede – connotata in termini di forte implicazione del soggetto credente¹⁵ – è presentata come il principio che dà forma ai sacramenti. Colui che si accosta ad essi non può limitarsi a togliere l'ostacolo (*obex*) costituito dal peccato mortale, ma deve riceverli con la fede ferma di chi si abbandona fiducioso alla promessa di Dio e ne accoglie la grazia, senza vantare meriti propri. Scrive in proposito Lutero:

Nessuno consegue la grazia perché riceve l'assoluzione, o viene battezzato, comunicato, unto, ma perché egli crede di ottenerla mediante l'assoluzione, il battesimo, la comunione o l'unzione. Tutti conoscono e condividono il detto: ciò che giustifica non è il sacramento, bensì la fede nel sacramento¹⁶.

L'interpretazione di queste affermazioni non è univoca:

Non è certo fino a che punto il giovane Lutero veda soltanto nella fede l'elemento costitutivo del processo della giustificazione e quindi lo dissoci dal sacramento, in modo tale che il fedele riceverebbe la grazia indipendentemente dal segno sacramentale ed ancor prima della sua recezione. Contro questa interpretazione critica della natura del sacramento, si obietta però che il Riformatore non esclude per principio l'efficacia dei sacramenti, ma contesta soltanto una concezione (erronea) per cui la fede non sarebbe indispensabile e ciò che si dovrebbe eliminare sarebbe soltanto l'ostacolo frapposto dal peccato grave¹⁷.

¹⁴ Commenta in proposito Iserloh: «Con il rilievo dato alla grazia preveniente, con il rifiuto dell'opinione che senza la grazia giustificante sia possibile l'accesso alla salvezza, e con la dottrina che la grazia non si aggiunge come condizione all'operato già buono di sua natura, ma che dà forma fin dalle radici all'agire dell'uomo e lo ordina in direzione di Dio, egli [= Lutero] contesta ciò che contesterebbero anche il tomismo e soprattutto l'agostinismo»: E. ISERLOH, «La Riforma protestante», 44.

¹⁵ «La fede nella remissione dei peccati non è sufficiente se tu non credi con tutta la certezza che i peccati sono perdonati a te»: WA 57/III,169: citato in *ivi*, 34.

¹⁶ WA 57/III,169s: citato in F. COURTH, *I sacramenti. Un trattato per lo studio e per la prassi* (= Biblioteca di Teologia Contemporanea 106), Brescia, Queriniana, 1999, 258. Il detto richiamato da Lutero risale ad Agostino, ma il Riformatore lo riporta in forma alquanto abbreviata.

¹⁷ F. COURTH, *I sacramenti*, 258-259.

Quale che sia la corretta lettura della posizione del giovane Lutero, ci pare che il modo in cui egli considera il nesso tra fede e sacramento resti comunque problematico. La domanda sul senso della presenza dei sacramenti, una volta riconosciuto che la giustificazione si attua *sola fide*, non pare trovi in Lutero una risposta soddisfacente. In effetti, il principio della giustificazione *sola fide* tende a rendere superfluo tutto ciò che non è la sola fede. La presenza dei sacramenti, in effetti, non rivela una sua logica intrinseca, ma sembra esclusivamente legata al dato positivo● costituito dalla volontà di Gesù Cristo, attestata dalla Scrittura. In questo modo di procedere Lutero, che pure contesta il nominalismo●, si rivela profondamente segnato dall'impostazione nominalistica.

III. IL PROGRESSIVO DISTACCO DALLA CHIESA CATTOLICA

1. *La Riforma prende corpo● (1518-1521)*

Tra il 1518 e il 1521, dopo la pubblicazione delle 95 tesi, attorno a Lutero viene a costituirsi un vero e proprio movimento e, unitamente a ciò, si verifica un insanabile distacco da Roma. In questi anni, dunque, prende corpo la Riforma vera e propria. In questa fase, tre eventi in particolare meritano di essere ricordati: la disputa di Lipsia (1519), la promulgazione della bolla pontificia *Exsurge Domine* (1520) e la pubblicazione di quelli che possono essere definiti i «manifesti programmatici» del «movimento luterano» (1520).

La disputa con Johannes Eck, svoltasi a Lipsia dal 27 giugno al 16 luglio 1519, spinge Lutero a chiarire per la prima volta in modo pubblico la propria posizione sul primato romano, l'autorità dei Concili e la Scrittura come unica fonte della verità rivelata. La disputa mette in luce l'effettiva portata della posizione di Lutero: non si tratta solo di una proposta di riforma della Chiesa, ma di un attacco radicale alle strutture portanti della Chiesa stessa. Di fatto, a qualche mese di distanza dalla disputa, Roma decide di riattivare il processo contro Lutero, avviato già nel 1518, in seguito ad una denuncia dei domenicani di Sassonia; un processo che non aveva avuto seguito, anche perché papa Leone X, assorbito da altre preoccupazioni, non voleva inimicarsi Federico il Saggio, principe elettore di Sassonia, che proteggeva Lutero ma osteggiava l'elezione ad Imperatore di Carlo I d'Asburgo re di Spagna e, quindi, rappresentava per il papa un potenziale alleato contro le mire imperiali asburgiche.

La disputa di Lipsia, però, mostrando la serietà del «caso Lutero» spinge a riaprire quel processo●, il cui risultato è la promulgazione della bolla *Exsurge Domine* (15 giugno 1520 – DS 1451-1492). Il documento papale condanna 41 «articoli o errori» ricavati dagli scritti di Lutero, definendoli «eretici, scandalosi, falsi, offensivi per le orecchie

pie, [...] capaci di sedurre le menti degli uomini semplici e in contraddizione con la fede cattolica» (DS 1492). Obiettivamente le proposizioni in questione hanno portata diversa; il fatto che tutte, in maniera indifferenziata, vengano condannate con questa serie di pesanti censure non favorisce certo la chiarezza: non si capisce cioè quali di queste affermazioni siano veramente contrarie alla fede cattolica e quali, invece, si limitino a contraddire opinioni di scuola.

La risposta di Lutero non si fa attendere. Nell'estate e nell'autunno di quell'anno il Riformatore pubblica tre scritti che, a buon diritto, possono essere considerati come «manifesti programmatici» del movimento da lui avviato: si tratta dello scritto *Alla nobiltà cristiana della nazione germanica*, del *De captivitate babylonica Ecclesiae* e del *De libertate christiana*¹⁸. Per il nostro tema, è importante il *De captivitate babylonica*, dove Lutero contesta la dottrina sacramentale della Chiesa, considerando solo tre sacramenti: il battesimo, la penitenza e la cena¹⁹. Prendiamo in esame questo scritto, introducendolo con l'esame di altri testi dedicati all'eucaristia ad esso precedenti.

2. Gli scritti sull'eucaristia tra il 1518 e il 1520

2.1. Sermo de digna praeparatione cordis pro suscipiendo Sacramento Eucharistiae (1518)²⁰

La discordia è il peccato che più gravemente si contrappone all'eucaristia, in quanto ne contraddice sia il nome (*communio*), sia la realtà (*res*), cioè l'unità dei cuori: con tale richiamo si apre questo breve scritto, dedicato alle condizioni necessarie per ricevere la comunione eucaristica. Un cenno alla preparazione remota, necessaria anche per gli altri sacramenti²¹, introduce una più ampia riflessione sull'opportunità che colui che si accosta all'eucaristia offra a Dio la propria «anima vuota ed assetata», confessando la propria verità di

¹⁸ Un inquadramento di questi tre scritti si trova in E. ISELOH, «La Riforma protestante», 77-84.

¹⁹ A questi tre sacramenti, verso la fine del 1519, Lutero aveva dedicato tre sermoni: il *Sermone sul sacramento della penitenza* (WA 2,713-723), il *Sermone sul sacramento del battesimo* (WA 2,727-737), il *Sermone sul venerabile sacramento del vero e santo corpo di Cristo* (WA 2,742-758). Allo Spalatino (Giorgio Burckhardt), che lo incitava a scrivere anche sugli altri sacramenti, Lutero aveva risposto: «Per me non resta alcun altro sacramento. Infatti esiste un sacramento solo là dove si presenta un'esplicita promessa divina all'esercizio della fede»: WABr 1,595; citato in E. ISELOH, «La Riforma protestante», 78.

²⁰ WA 1,329-334.

²¹ «Seguendo il consiglio di Cristo, entra nella tua stanza, prega il Padre tuo, affinché non voglia ricordare la tua ignoranza e faccia per sua grazia ciò che non puoi fare con le tue forze: dare un cuore dolce ed affabile»: *ivi*, 330.

uomo «pieno di molti mali e malattie dell'anima». Così, paradossalmente, la disposizione migliore è proprio quella di colui che è disposto malissimo e si sente estremamente misero e privo di grazia. Si tratta evidentemente di una prospettiva coerente con l'affermazione del carattere assolutamente gratuito e preveniente della grazia giustificante di Dio; in questa logica va esclusa l'illusoria sicurezza di chi

accede al sacramento confidando nel fatto che ha confessato di non essere consapevole di peccato mortale, poiché ha premesso preghiere e gesti preparatori. Tutti costoro mangiano e bevono il loro giudizio, poiché non diventano degni e puri; anzi, per quella loro fiducia di essere puri, sono ancor più macchiati²².

In realtà «puri si diventa solo attraverso la fede», che rappresenta dunque la «sola, grandissima e immediata preparazione» alla comunione eucaristica:

Questa fede [...] rende veramente puri e degni perché non fa affidamento sulle nostre opere e sulle nostre forze, ma sulla purissima, piissima e certissima parola di Cristo che dice «Venite a me voi tutti che siete affaticati e oppressi ed io vi darò ristoro». Infatti è la fede che giustifica, purifica e rende degni²³.

A questo punto, Lutero discute l'erronea interpretazione di 1Cor 11,28 («Probet autem seipsum homo...»), che induce alcuni a confessare addirittura ciò che non è peccato al fine di essere completamente puri, insinuando in essi la diabolica presunzione di essere giusti, degni e simili a Dio. In realtà il testo paolino si riferisce alle divisioni presenti nella comunità di Corinto: sono queste che rendono indegni e rei del corpo del Signore. Se invece l'Apostolo avesse voluto spingerci a mettere alla prova noi stessi, fino a diventare degni, ci avrebbe chiesto una cosa impossibile e avrebbe finito per privare della comunione tutti gli uomini. Oltre a ciò avrebbe contraddetto molti passi in cui egli stesso proclama che tutti gli uomini sono peccatori e possono essere giustificati solo attraverso la fede. Anche la testimonianza dei Padri, poi, converge nel mostrare che il riconoscersi peccatori non è condizione che escluda dalla comunione, ma motivo in più per accostarsi ad essa²⁴.

Nel caso in cui neppure queste considerazioni riescano a persuadere il fedele ad accostarsi all'eucaristia, Lutero lo invita a «lasciarsi portare» verso il sacramento dalla fede della Chiesa, che entra in gioco anche qui, in analogia con quanto accade nel battesimo di un infante.

²² *Ivi*, 330-331.

²³ *Ivi*, 331.

²⁴ «Così il beato Gregorio [...] dice: "Se ti riconosci peccatore non bisogna che il Signore ti respinga da sé, ma molto più che ti inviti". Ed il beato Ambrogio: "Poiché pecco ogni giorno, ogni giorno ho la necessità di comunicarmi": *ivi*, 333.

Ho detto queste cose più diffusamente – conclude Lutero – poiché so per certo che le coscienze dei cristiani, spinte dalle minacce di molti oratori, si sono ridotte a fare di Cristo un Mosè, della grazia una legge, del rimedio un veleno, mentre falsamente si immaginano Cristo più esattore che donatore, più vendicatore che intercessore, e insomma condannatore più che salvatore²⁵.

Se infatti «chi è duro ed insensibile» è bene che venga richiamato anche con la minaccia del giudizio, «ai timorosi e agli scrupolosi vanno annunciate più dolci promesse di misericordia, perché malattie diverse si curano con diverse medicine»²⁶. Più in generale, bisogna darsi da fare per non trascurare la memoria della passione di Cristo, che il Signore stesso ha voluto fosse celebrata nel sacramento dell'altare.

2.2. Sermone sul venerabile sacramento del vero e santo corpo di Cristo e sulle confraternite (1519)²⁷

Pubblicato nel dicembre 1519, questo scritto è stato definito «la prima formulazione della dottrina eucaristica di Lutero»²⁸. Riprendendo a suo modo la classica distinzione tripartita del sacramento, Lutero individua nell'eucaristia tre componenti: «il sacramento, ossia il segno esterno», «la cosa significata» dal sacramento e la fede nei due aspetti precedenti. Il segno esterno è costituito dal pane e dal vino: a tale proposito Lutero auspica che la Chiesa, mediante un Concilio generale, reintroduca la comunione sotto le due specie anche per i laici; questo modo di ricevere il sacramento, infatti, per quanto non strettamente necessario, risponde maggiormente alla completezza del segno, perché più adeguatamente esprime quella «comunione dei santi», significata dal sacramento stesso²⁹.

Siamo così al secondo elemento costitutivo l'eucaristia, individuato proprio nella «comunione dei santi», detta pure *Synaxis* o *Communio*:

Tutti i santi sono membra di Cristo e della Chiesa, che è una spirituale ed eterna città di Dio, e chi è ricevuto in questa città è accolto nella comunità dei santi e incorporato nel corpo spirituale di Cristo, e fatto suo membro [...]. Perciò, ricevere questo sacramento nel pane e nel vino non è altro che ricevere un segno certo di questa comunione e incorporazione con Cristo e tutti i santi, come se si dia ad un cittadino un contrassegno³⁰.

²⁵ *Ivi*.

²⁶ *Ivi*, 333-334.

²⁷ In *Scritti religiosi di Martin Lutero*, a cura di V. VINAY - G. MIEGGE, Torino, UTET, 1967, 299-317.

²⁸ V. VINAY, «Nota storica», in *Scritti religiosi*, 58.

²⁹ Questa posizione viene ripresa – non senza qualche forzatura – e condannata dalla bolla *Exsurge Domine* di Leone X (MS 1466).

³⁰ *Sermone sul venerabile sacramento*, 300-301. In proposito Lutero cita 1Cor 10,17.

Tale comunione implica la condivisione dei «beni spirituali» di Cristo e dei santi, come pure dei dolori e dei peccati di quanti sono incorporati alla *Communio*. Una condivisione che richiama sia la solidarietà tra gli abitanti della medesima città, sia l'interdipendenza tra le membra del medesimo corpo fisico e che viene messa in atto nella lotta contro i comuni nemici dei credenti: «il peccato residuo dopo il battesimo», anzitutto; poi «lo spirito maligno», «il mondo» con le sue malvagità, «la nostra stessa cattiva coscienza» ed infine «il timore della morte e della pena infernale»³¹.

In quest'ottica, chi è scoraggiato per la propria situazione di peccato è bene che si accosti lietamente al sacramento dell'altare, deponendo il proprio peso nella comunità e cercando aiuto nella «totalità del corpo spirituale». D'altra parte, però, chi ha gustato il sacramento deve essere disposto a «portare in comune le sciagure della comunità», cioè gli affronti fatti «a Cristo nella sua santa Parola», le miserie della cristianità e le ingiuste sofferenze inflitte agli innocenti³². Coerentemente Lutero disapprova l'atteggiamento di quanti «desiderano bensì godere insieme, ma non vogliono pagare insieme»³³; a costoro ricorda che «ove l'amore non cresce ogni giorno e non cambia l'uomo, rendendolo solidale con ognuno, non vi è il frutto di questo sacramento, né la cosa significata in esso»³⁴.

La comunione tra Cristo e i credenti e dei credenti fra loro viene quindi indicata come «il frutto» dell'eucaristia, la finalità per cui l'eucaristia è stata istituita ed in vista della quale ad essa è bene accostarsi frequentemente. Gli stessi segni sacramentali del pane e del vino, in quanto frutto di molti chicchi e molti acini uniti insieme, ben si adattano ad esprimere questa comunione e ad essa ci esortano; né tale comunione potrebbe essere più efficacemente significata da qualcosa di diverso dal pane e dal vino:

Poiché non vi è unione più intima, profonda, indivisa che l'unione del cibo con colui che ne viene nutrito, in quanto che il cibo penetra e si trasforma nella natura stessa, e diventa un essere solo con colui che si ciba [...]. Allo stesso modo anche noi, nel sacramento, veniamo uniti con Cristo e incorporati con i suoi santi a tal punto che egli assume le nostre parti, fa, non fa per noi, come se egli fosse quello che siamo, e quello che ci accade accade anche a lui, e più che a noi; affinché anche noi possiamo assumere le sue parti, come se fossimo quello che egli è³⁵.

In forza di questa unione (cui corrisponde quella tra noi ed il prossimo), Cristo opera in noi, distruggendo il peccato e proteggendoci con la sua giustizia, fino al giorno in cui saremo resi simili a lui.

³¹ *Ivi*, 302-303.

³² *Ivi*, 304.

³³ *Ivi*, 307.

³⁴ *Ivi*, 308.

³⁵ *Ivi*, 309.

Il realismo della comunione che l'eucaristia istituisce tra Cristo ed il credente poggia su un dato obiettivo: la presenza nel pane e nel vino della vera carne di Cristo e del suo vero sangue:

Egli non ha istituito queste due forme come semplici forme vuote, ma ha dato nel pane la sua vera carne naturale, e nel vino il suo vero sangue, al fine di darci un sacramento o un segno completo. Poiché come il pane viene trasformato nel suo vero corpo naturale, e il vino nel suo vero e naturale sangue, altrettanto veramente siamo anche noi attratti e trasformati nel corpo spirituale, cioè nella comunione di Cristo e di tutti i santi, e per mezzo di questo sacramento siamo costituiti in tutte le virtù e le grazie di Cristo e dei suoi santi³⁶.

In questo passo, è ancora pacifica l'affermazione della transustanziazione, introdotta come termine di paragone per far intuire la trasformazione che avviene in colui che riceve il pane ed il vino eucaristici³⁷. Già qui comunque si percepisce quanto Lutero sia distante dalle questioni accademiche di quanti

esercitano la loro arte e le loro sottigliezze per cercare dove rimane il pane, quando è trasformato nella carne di Cristo, e il vino nel suo sangue, e anche come in una così piccola particella di pane e di vino possa essere contenuto tutto il Cristo, la sua carne e il suo sangue. Ma non importa nulla, che tu non lo veda. Basta che tu sappia che è un segno divino, in cui la carne e il sangue di Cristo sono veramente contenuti; come e dove, rimettilo a lui³⁸.

Siamo così al terzo aspetto del sacramento dell'altare: la fede, da cui dipende l'efficacia del sacramento e che consiste nel credere che quanto è significato dal sacramento – la comunione con Cristo e coi suoi santi – «accade a te». L'invito a fortificare la fede è accompagnato dall'esortazione ad esercitare la comunione e la pratica dell'amore fraterno, senza accontentarsi della pura e semplice celebrazione del sacramento: «non basta che il sacramento venga celebrato (ciò è *opus operatum*), è anche necessario che venga ricevuto con fede (ciò è *opus operantis*)»³⁹, preoccupandosi del «corpo spirituale» di Cristo – la

³⁶ *Ivi*, 309-310.

³⁷ In questa linea, Congar segnala un testo degli anni 1519-1521 in cui Lutero istituisce un parallelo tra la «trasformazione» dei cibi eucaristici e la *transmutatio* del nostro peccato nella sua giustizia: «Efficimur cum Christo una caro et unum corpus per intimam et ineffabilem transmutationem peccati nostri in illius iustitiam, sicut nobis repraesentat venerabile altaris sacramentum, ubi panis et vinum in Christi carnem et sanguinem transformantur»: *Operationes in Psalmos*, WA 5,311: cit. in Y. CONGAR, «Lutherana. Théologie de l'eucharistie et christologie chez Luther», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 66 (1982) 169-197: 171.

³⁸ *Sermone sul venerabile sacramento*, 310-311.

³⁹ *Ivi*, 314. Lutero intende (ma sarebbe meglio dire «frintende») l'*opus operatum* come «un'opera che è per se stessa bene accetta a Dio, anche se non gli sono gradite le persone che la compiono»: *ivi*, 313.

«comunione dei santi» – più che del suo «corpo naturale». La parte del sermone dedicata all'eucaristia si conclude esaltandone la funzione di «porta» che, attraverso la morte, ci introduce nella vita eterna.

2.3. Un sermone sul Nuovo Testamento, cioè sulla santa messa (1520)⁴⁰

Scritto poco prima della pubblicazione della bolla *Exsurge Domine* (15 giugno 1520), il *Sermone sul Nuovo Testamento* si propone di mettere in luce «la parte essenziale e costitutiva della messa»⁴¹, distinguendola da ciò che invece è stato aggiunto. A questo scopo, lasciando da parte «tutto ciò che gli occhi e gli altri sensi possono indicare ed esibire durante l'azione liturgica»⁴², bisogna concentrarsi sulle parole dell'istituzione⁴³, cui occorre credere con la stessa fede di Abramo, Noè e Davide: esse, infatti, contengono la promessa di Cristo, o meglio il suo testamento, che diventa effettivo dopo la sua morte. In esso Cristo ci lascia in eredità la remissione di tutti i peccati e conferma tale promessa offrendo, accanto alla parola, «un potente e nobilissimo segno e sigillo, e cioè la sua stessa vera carne e il sangue sotto il pane e il vino»⁴⁴.

A ben guardare, dunque, nella messa si ritrovano tutti gli elementi che costituiscono un testamento:

Prima di tutto c'è il testatore, che fa il testamento, Cristo. In secondo luogo ci sono gli eredi, ai quali viene destinato il testamento, e questi siamo noi, i cristiani. In terzo luogo c'è il testamento stesso, cioè le parole di Cristo [...]. In quarto luogo il sigillo o segno è il sacramento, pane e vino, sotto il quale c'è il suo vero corpo e sangue [...]. In quinto luogo, i beni che ci vengono dati in eredità e che le parole descrivono, cioè la remissione dei peccati e la vita eterna. In sesto luogo, il dovere che abbiamo di mantenere viva la meditazione della morte di Cristo e la sua memoria⁴⁵.

E l'unica preparazione necessaria per partecipare alla messa è la fede nelle parole di Cristo e in ciò che esse promettono.

A questo punto, Lutero denuncia il modo in cui di fatto è stata ridotta la messa, «nascondendo» le parole del testamento e riservandole

⁴⁰ In M. LUTERO, *Messa, sacrificio e sacerdozio (1520-1521-1533)* (= Opere scelte 7), Torino, Claudiana, 1995, 97-145.

⁴¹ *Ivi*, 101.

⁴² *Ivi*.

⁴³ Lutero le cita così come le riporta il *canon missae*, che non segue una tradizione evangelica particolare, ma utilizza elementi di quattro testi: «Prendete e mangiate, questo è il mio corpo, il quale è dato per voi. Prendete e bevete tutti, questo è il calice del nuovo ed eterno testamento nel mio sangue, il quale è sparso per voi e per molti per la remissione dei peccati»: *ivi*, 103.

⁴⁴ *Ivi*, 109.

⁴⁵ *Ivi*, 111.

alla recitazione silenziosa da parte del prete. In tal modo, nella messa, il popolo percepisce solo il sacramento, cioè i «segni divini» del pane e del vino, ma gli è sottratto il testamento, cioè le parole che sono più importanti dei segni; senza di esse la messa non raggiunge la finalità per cui Cristo l'ha voluta: nutrire e fortificare la fede. Ciò che resta della messa è dunque un involucro vuoto, «dato che [celebrare] il sacramento senza il testamento è come custodire un astuccio senza la gemma»⁴⁶.

Dove mancano le parole del testamento e la fede inevitabilmente emergono le opere dell'uomo, con la falsa presunzione che su di esse si basa. In effetti, molti hanno trasformato la messa in «una buona opera con la quale essi pensano di rendere un grande servizio a Dio onnipotente»⁴⁷; ma ciò snatura la messa che, in quanto testamento, è un *beneficium* ricevuto da Dio, non un *officium* (un'opera, un servizio) a Lui offerto. L'idea che la messa sia un'«opera buona» offerta a Dio richiama immediatamente il peggiore di tutti gli abusi: la comprensione della messa come sacrificio. Evidentemente l'idea di sacrificio e quella di «opera buona» si sovrappongono fino ad identificarsi.

Riconoscendo comunque che la terminologia sacrificale è entrata nella messa, Lutero chiarisce anzitutto che «non è il sacramento che viene offerto da noi a Dio, ma solo le offerte in danaro e quelle dei cibi e dei beni raccolti»⁴⁸; il riferimento è alla prassi apostolica di raccogliere, in concomitanza con la messa, denaro e generi di prima necessità per distribuirli ai bisognosi; una prassi di cui resta una labile traccia nell'usanza di offrire un centesimo nei giorni di festa. A chi ribadisce che «tante volte nell'ufficio si parla del sacrificio», Lutero risponde invitando a «separare nettamente la messa dalle preghiere e dai gesti aggiunti dai santi padri, e mettere tra queste due cose la stessa distanza che c'è tra cielo e terra»; in tal modo si mette in luce la genuina essenza della messa: non un sacrificio, bensì «il testamento e il sacramento contenuti nelle parole di Cristo»⁴⁹.

E tuttavia Lutero si sofferma ancora sul termine e sulla realtà del sacrificio, affermando che

doobbiamo offrire noi stessi alla volontà divina, affinché Dio faccia di noi quel che vuole secondo il suo divino beneplacito; inoltre gli offriamo come sacrificio una lode e un ringraziamento di tutto cuore per la sua ineffabile grazia e la sua dolcissima misericordia che ci ha promesso e dato in questo sacramento⁵⁰.

E benché un simile sacrificio non appartenga all'essenza della messa e possa essere compiuto anche al di fuori di essa, è più appropriato

⁴⁶ *Ivi*, 117.

⁴⁷ *Ivi*, 118.

⁴⁸ *Ivi*, 124.

⁴⁹ *Ivi*, 125-126.

⁵⁰ *Ivi*, 127.

che avvenga nel quadro dell'assemblea liturgica, i cui membri si incoraggiano a vicenda nella preghiera, nella lode e nell'offerta di sé. «In questo senso è sopportabile, anzi persino utile, che chiamiamo la messa un sacrificio, non perché essa lo sia in sé, ma perché noi ci affidiamo a Cristo con una fede salda nel suo testamento»⁵¹. Un sacrificio così inteso può essere offerto non solo dal sacerdote, ma dalla fede di ogni singola persona: «questa fede» che «è il vero ufficio sacerdotale, per mezzo del quale Cristo viene offerto in sacrificio davanti a Dio»⁵². E per questo tutti i cristiani, uomini e donne, sono sacerdoti.

Chi però «celebra una messa senza la fede [...], non aiuta se stesso né altri, perché il sacramento di per sé, senza la fede non produce nulla». Ciò comunque non significa che l'efficacia della messa dipenda dalla dignità morale del ministro: «una messa è efficace, sia essa celebrata da un sacerdote onesto oppure da uno malvagio, in quanto va accettata in virtù della forza che le è propria e non in virtù della dignità del celebrante»⁵³. Lutero, dunque, nega che il sacramento possa essere un'«opera» umana e in questo senso combatte la dottrina dell'*opus operatum*; d'altra parte, però, non fa dipendere la validità del sacramento dalle condizioni morali del ministro e in questo senso – almeno in questa fase – è un sostenitore dell'*opus operatum*.

Il riferimento alla fede è determinante anche in rapporto alla questione del valore delle messe celebrate per le anime del purgatorio, una consuetudine della chiesa, sulla quale occorre vigilare per evitare che accadano abusi o si ingeneri l'idea che si possa «pagare Dio in questo modo». E nella convinzione che la fede «può davvero ogni cosa in cielo, in terra, all'inferno e in purgatorio», Lutero afferma:

Se vogliamo aiutare in altro modo le povere anime o qualcuno [...], non affidiamoci alla messa intesa come opera di riparazione ma raduniamoci per la messa e con la fede sacerdotale gettiamo su Cristo tutta la pena che ci opprime e portiamola con Cristo davanti a Dio, pregando per le anime e non dubitando che saremo esauditi⁵⁴.

L'insistenza sul ruolo della fede pone la domanda circa la necessità dell'effettiva celebrazione della messa, cui Lutero risponde interrogando a sua volta gli ascoltatori: «È vero che la fede è sufficiente anche senza di essi [i sacramenti] [...] – però, se non fossero celebrati

⁵¹ *Ivi*, 128. Più avanti, Lutero giustifica addirittura un certo modo di intendere l'affermazione secondo cui noi sacrificiamo Cristo, che pure poco prima aveva vigorosamente contestato (cf *ivi*, 128): «Io "sacrifico" Cristo, nel senso che desidero e credo che egli accolga me, la mia lode e la mia preghiera»: *ivi*, 129.

⁵² *Ivi*, 129-130.

⁵³ Nel testo originale troviamo l'espressione: *opere operati nit opere operantis*, dove la formula *opere operati* equivale a quella, molto più frequente, di *opere operato*: *ivi*, 131+ nn. 61 e 62.

⁵⁴ *Ivi*, 134.

da nessuna parte, chi ci potrebbe pensare e credere?». E in ogni caso, anche se non ci fosse alcuna ragione per celebrare materialmente la messa [...], sarebbe sufficiente il fatto che Dio l'ha istituita e la vuole [...]. Ma il motivo principale per cui si deve celebrare materialmente la messa è la parola di Dio della quale nessuno può fare a meno⁵⁵.

La messa, dunque, è stata istituita in funzione della predicazione della parola di Dio, che viene accompagnata da «un segno materiale, cioè il sacramento»: entrambi – parola di Dio e segno – sono destinati ad irrobustire la fede. È quindi assurdo che «tante messe vengano celebrate e, d'altra parte, l'evangelo venga completamente taciuto»; in effetti, l'occultamento di quel «sommario dell'evangelo» che sono le «sante parole del testamento» è il «segno che tutto l'evangelo non è più predicato apertamente al popolo»⁵⁶.

Così molti cristiani, perdendo il vero significato della messa, ne hanno fatto una specie di «incantesimo» per propiziarsi ricchezza, fortuna e salute. In realtà, poiché la messa serve solo per accrescere la fede, quando non risponde a questa finalità, non va celebrata. In quest'ottica, si auspica che «in una città vi sia solo una messa al giorno e che venga celebrata nell'assemblea del popolo in modo corretto»⁵⁷. Dopo aver ricordato che le prime destinatarie della messa sono le «povere e misere coscienze [...] agitate e tormentate dai loro peccati»⁵⁸, Lutero conclude il suo scritto con un invito a guardarsi dalle leggi e dalle opere buone per prestare attenzione solo alla promessa divina e alla fede.

2.4. De captivitate babilonica Ecclesiae (1520)⁵⁹

Il *De captivitate* segue quasi immediatamente l'appello *Alla nobiltà cristiana della nazione germanica* e rappresenta un attacco radicale contro la Chiesa di Roma: non si limita infatti a contestare gli abusi pratici, ma sottopone a dura critica alcuni aspetti della dottrina sacramentale. Dopo aver negato che i sacramenti siano sette, Lutero dichiara di volerne trattare solo tre (battesimo, penitenza ed eucaristia), essi pure «falsati e sfruttati in modo indegno dalla curia romana»⁶⁰. Di fatto, la parte più ampia dello scritto è dedicata all'eucaristia, «primo

⁵⁵ *Ivi*, 135. In questa linea, il comando «Fate questo in memoria di me» viene inteso come se significasse: «Ogni volta che celebrate questo sacramento e testamento, dovete predicare parlando di me»: *ivi*. Siamo ben lontani dal senso biblico-patristico della categoria di «memoria-/memoriale».

⁵⁶ *Ivi*, 137.

⁵⁷ *Ivi*, 140.

⁵⁸ *Ivi*.

⁵⁹ «La cattività babilonense della Chiesa (1520)», in M. LUTERO, *Scritti politici*, a cura di L. FIRPO, Torino, UTET, 1959, 234-275.

⁶⁰ *Ivi*, 234.

tra i sacramenti.⁶¹ A questo proposito, Lutero nega anzitutto che Gv 6 contenga riferimenti all'eucaristia: il capitolo, in realtà, si riferisce alla fede nel Verbo incarnato. Esplicitamente riferiti all'eucaristia sono invece i racconti sinottici dell'ultima cena e il passo paolino di 1Cor 11, tutti «concordi nell'affermare che Gesù Cristo diede a tutti i discepoli il sacramento per intero»⁶², cioè sotto le due specie.

Si delinea già qui un primo motivo di polemica contro Roma: l'esame delle parole «bevetene tutti» rivela infatti che esse prevedono *per tutti* la comunione al calice; non si capisce quindi perché essa sia stata vietata ai laici. La tesi per cui il divieto si giustifica a partire dal fatto che nell'ultima cena il sacramento fu dato sotto le due specie solo ai sacerdoti (gli apostoli) è insostenibile: se questa interpretazione fosse vera, anche il pane avrebbe dovuto essere dato soltanto ai sacerdoti, ma ciò avrebbe reso impossibile la comunione ai laici anche sotto la sola specie del pane. «Se dunque Cristo concesse l'uso delle due specie anche ai laici, a nessuno è lecito negarlo loro», andando contro «le azioni, gli esempi e le istituzioni di Cristo»⁶³. Se infatti si toglie autorità alla Scrittura su di un punto, si corre il rischio di minare completamente tale autorità:

Se la Chiesa può togliere ai laici il sacramento sotto la specie del vino, ciò significa che può togliere loro tutto il sacramento dell'altare distruggendo completamente l'istituzione di Cristo, e dico, con quale autorità? Se, invece non può togliere il pane, o tutte e due le specie, non ha neppure la facoltà di togliere il vino⁶⁴.

D'altra parte, «il sangue è dato a tutti coloro a beneficio dei quali è stato versato»; e nessuno «avrebbe il coraggio di dire che non è stato versato per i laici»⁶⁵. In conclusione, «è da sacrileghi e tiranni negare l'uso delle due specie ai laici, servendosi di un'autorità che non hanno neppure gli angeli»⁶⁶.

Proprio il rifiuto del calice ai laici è la prima delle tre cattività a cui è stato sottoposto il sacramento dell'eucaristia. A questo proposito, non pecca chi fa uso di una sola specie; pecca invece chi, in contrasto con le parole di Cristo, proibisce le due specie. Il sacramento non deve essere privilegio dei sacerdoti, che non ne sono i padroni ma i ministri: in quanto tali, sono tenuti a concedere le due specie a chiunque le richieda.

La seconda cattività – ritenuta «meno grave» – è costituita dalla dottrina della transustanziazione. In proposito, dopo una fase di

⁶¹ *Ivi.*

⁶² *Ivi*, 236.

⁶³ *Ivi*, 237.

⁶⁴ *Ivi*, 238.

⁶⁵ *Ivi.*

⁶⁶ *Ivi*, 240.

incertezza, Lutero, provocato da uno scritto di Pietro d'Ailly⁶⁷, si è convinto che «nel sacramento dell'altare c'è vero pane e vero vino, in cui si trovano la vera carne e il vero sangue di Cristo»⁶⁸. La transustanziazione è un'opinione teologica formulata da Tommaso sulla scia della filosofia aristotelica, ma non ha alcun fondamento nella Scrittura; come tale non può essere imposta come articolo di fede vincolante per la coscienza dei cristiani.

Da parte sua, Lutero si attiene alla Scrittura che, intesa nel suo significato più semplice e letterale, parla del pane eucaristico come di un vero pane. D'altronde, la Chiesa stessa per 1200 anni ha professato la vera fede nell'eucaristia senza mai far cenno a «codesta transustanziazione (vocabolo mostruoso e frutto di fantasia)»⁶⁹. Per sé Lutero non parla di «consustanziazione», ma gli esempi cui si riferisce rivelano che egli pensa all'eucaristia come compresenza di due sostanze, intese peraltro in chiave piuttosto fisicista:

Ferro e fuoco [...] sono due sostanze che si mescolano nel ferro rovente in modo tale che ogni parte è ferro e fuoco contemporaneamente: perché dunque il glorioso corpo di Cristo non può, a maggior ragione, essere contenuto in ogni parte della sostanza del pane?⁷⁰

Analogamente Cristo è nato dal «corpo intatto della madre» (*ex utero matris illaeso*), senza alcuna transustanziazione della carne di Maria, così come è passato attraverso la porta chiusa del sepolcro: in questi casi si è avuta la coesistenza del corpo di Cristo con un'altra sostanza. In questo quadro trova posto anche il parallelo con l'Incarnazione, in cui la presenza della divinità in Cristo non ha comportato una transustanziazione della sua natura umana, per cui, «considerando integre le due nature, diciamo: "Quest'uomo è Dio, questo Dio è uomo"».

Così, perché nel sacramento ci siano vero corpo e sangue, non è necessario che il pane ed il vino siano transustanziati e che Cristo si trovi negli accidenti, ma, rimanendo contemporaneamente tutti e due, si dice giustamente: «Questo pane è il mio corpo, questo vino è il mio sangue», e viceversa⁷¹.

⁶⁷ Si tratta del suo commento alle *Sentenze* di Pier Lombardo. Stando a Lutero, Pietro d'Ailly (1350-1425) «afferma con grande acutezza che sarebbe molto più verosimile, senza necessità di introdurre miracoli superflui, ritenere che sull'altare ci sono vero pane e vero vino, non solo i puri accidenti, se la Chiesa non avesse deliberato diversamente»: *ivi*, 244-245. Questa posizione riecheggia da vicino quella di Ockham.

⁶⁸ *Ivi*, 245.

⁶⁹ *Ivi*, 247.

⁷⁰ *Ivi*, 248.

⁷¹ *Ivi*, 251.

In ultima analisi, però, l'attitudine con cui Lutero si pone di fronte a questi temi ci pare ben espressa da questa affermazione, che rivela ciò che veramente sta a cuore al riformatore di Wittenberg:

Se non riesco a capire come il pane sia divenuto corpo di Cristo, sono pronto a sottomettere il mio intelletto alla sua parola e, attenendomi semplicemente ad essa, credo fermamente non solo che il corpo di Cristo sia nel pane, ma che il pane sia corpo di Cristo⁷².

Ci pare opportuno introdurre a questo punto qualche osservazione che aiuti a percepire la portata effettiva dell'affermazione luterana, che dichiara la permanenza della sostanza del pane nell'eucaristia. Come già accennato, gli esempi utilizzati da Lutero rivelano una comprensione piuttosto fisicista di cosa sia la sostanza; comprensione certamente influenzata dalla prospettiva di Ockham, per il quale la sostanza di una determinata realtà coincide con la sua quantità fisica. Se questa è l'idea di sostanza sottesa al discorso di Lutero, la sua negazione della transustanziazione può essere intesa come rifiuto di ammettere un mutamento fisico e materiale del pane eucaristico. In questa prospettiva, «la condanna luterana della transustanziazione non tocca la concezione cattolica, che [...] intende la sostanza in senso metafisico» e quindi non concepisce la transustanziazione come mutamento della realtà fisico-chimica del pane⁷³. D'altra parte, però, il modello della consustanziazione, nella misura in cui suggerisce la compresenza/giustapposizione di due sostanze fisiche, risulta inadeguato a spiegare la presenza eucaristica, essenzialmente diversa dalla presenza di un'entità fisica.

Tornando al testo del *De captivitate*, la terza prigionia cui la Chiesa di Roma ha sottoposto l'eucaristia è quella di aver ridotto la messa a opera buona e sacrificio. A questo proposito, Lutero riprende a tratti quasi letteralmente le argomentazioni già esposte nel *Sermone sul Nuovo Testamento*: prescindiamo quindi dall'analisi di questa parte dello scritto.

⁷² *Ivi*, 250. Qualche riga più sopra, Lutero si era chiesto: «Perché, abbandonando la curiosità, non ci fermiamo con semplicità alle parole di Cristo, pronti ad ignorare ciò che avviene, contenti di sapere che lì c'è il corpo di Cristo, in virtù del divino operare?»: *ivi*, 249. G. Colombo rileva la «radice» nominalista di questa posizione: «Professando la filosofia nominalista assunta in forma radicale, Lutero deve logicamente concludere che in teologia le ragioni di tutte le cose sono solo quelle fornite dalla Bibbia»: G. COLOMBO, «La transustanziazione», *Teologia* 20 (1995) 8-33: 18.

⁷³ *Ivi*, 30. Qui Colombo riprende le affermazioni che si trovano in *Lehrverurteilung-Kirchentrennend?, I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, hrg. von K. LEHMANN - W. PANNENBERG, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, 105. A sua volta, questo contributo rimanda a J. RATZINGER, «Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie», *ThQ* 147 (1967) 129-158: 153 [tr. it.: J. RATZINGER - W. BEINERT, *Il problema della Transustanziazione e del significato dell'Eucaristia*, Roma, Edizioni Paoline, 1969].

3. Lutero alla Wartburg - *De abroganda missa privata* (1521)

3.1. Lutero alla Wartburg col cuore a Wittenberg⁷⁴

L'anno 1520 viene sigillato da un gesto inequivocabile di rottura, con cui Lutero ed i suoi seguaci dimostrano di essersi ormai definitivamente separati dalla Chiesa di Roma: il 10 dicembre vengono pubblicamente bruciate alcune decretali papali ed alcuni testi di autori scolastici, tra cui un fascicolo contenente la bolla *Exsurge Domine*, che Lutero stesso getta nel fuoco. Una successiva bolla papale del 3 gennaio 1521 sancisce la scomunica di Lutero e dei suoi sostenitori, ratificando così quella che era ormai una situazione di fatto. Nel maggio dello stesso anno, con l'editto di Worms, l'imperatore Carlo V bandisce dall'Impero Lutero e i suoi seguaci. A questo punto, Federico il Saggio dà ordine di inscenare un falso rapimento e fa mettere al sicuro Lutero nella fortezza della Wartburg, dove Lutero resta dieci mesi, dal maggio 1521 al marzo 1522.

Questi mesi sono caratterizzati da un'attività letteraria intensa e fruttuosa. Nel contempo Lutero segue l'evolversi della situazione a Wittenberg, dove con molta rapidità vengono introdotte una serie di riforme, relative alla celebrazione e al culto dell'eucaristia. La prima iniziativa di cui abbiamo sicura notizia si deve a Melantone, che il 29 settembre 1521 partecipa insieme ai suoi studenti ad una messa «evangelica», celebrata omettendo i riferimenti al sacrificio, usando il volgare e distribuendo la comunione sotto le due specie. Il circolo più radicale si viene però formando attorno al monaco agostiniano Gabriele Zwilling, che predica contro l'idea di sacrificio, l'elevazione-adorazione dell'ostia e le messe private⁷⁵. Il 13 ottobre il priore degli agostiniani, prendendo atto del fatto che la maggior parte dei monaci è favorevole a queste innovazioni, abolisce la celebrazione delle messe private; a fine novembre quindici dei quaranta monaci hanno ormai abbandonato il convento.

Anche Lutero intanto si occupa del problema delle messe, affrontandolo nel *De abroganda missa privata* e in una versione tedesca del medesimo scritto, *Von Mißbrauch der Messen* (WA 8,477-536)⁷⁶. L'11 novembre scrive a Spalatino: «Con questo libro che ti

⁷⁴ Cf E. Iserloh, «La Riforma protestante», 96-113; A. Gallas, «Introduzione», in M. Lutero, *Contro i profeti celesti sulle immagini e sul sacramento* (1525) (= Opere scelte 8), Torino, Claudiana, 1999, 7-112: 28-46.

⁷⁵ Nel contesto dell'epoca, la «messa privata» non è necessariamente la messa celebrata dal sacerdote alla presenza del solo ministrante. La celebrazione è «privata» perché, anche in presenza di qualcuno che vi «assiste», il rito coinvolge solo il sacerdote ed il ministrante, ignorando completamente il ruolo di un'eventuale assemblea.

⁷⁶ Il fatto che Lutero stesso abbia messo mano alla traduzione in tedesco del suo scritto (cosa che normalmente demandava ad altri) rivela l'importanza che Lutero attribuisce a questo testo, pubblicato già nei primi mesi del 1522.

mando confermo l'abrogazione delle messe». Di fatto, però, questi scritti influiscono sulla situazione solo con un certo ritardo, perché Spalatino indugia a renderli pubblici, nel timore delle reazioni che essi avrebbero potuto suscitare.

3.2. De abroganda missa privata (1521)⁷⁷

Il *De abroganda missa privata* è suddiviso in tre parti, precedute dall'appassionata lettera dedicatoria «ai confratelli agostiniani del convento di Wittenberg» e da una sorta di dichiarazione metodologica preliminare, la cosiddetta *protestatio*.

La *lettera dedicatoria*. Fin dalle prime righe, Lutero si dimostra pienamente a conoscenza degli avvenimenti in corso a Wittenberg e vede in essi il segno di come la parola di Cristo si sia radicata nei suoi confratelli. Dalle sue riflessioni emerge subito il travaglio personale di chi sperimenta sulla propria pelle quanto sia «arduo opporsi alla consuetudine di tanti secoli, al parere di così grande moltitudine e all'autorità di gente così importante»⁷⁸. Un travaglio che fa «tremare il cuore» con domande drammatiche⁷⁹ e al quale solo Cristo può porre fine:

Alla fine Cristo mi rese saldo con le sue parole, vere e fedeli, così che il mio cuore non trema né palpita più [...]. Mosso da queste esperienze e riflessioni ho deciso di mandarvi questa lettera a fortificare e consolare quelli fra voi che, ancora deboli, non fossero in grado di reggere l'attacco di un avversario che atterrisce e di ogni dubbiosa coscienza⁸⁰.

L'oggetto della lettera sono ancora una volta le messe private, di cui Lutero ha già parlato in precedenza, ma sulle quali è necessario ritornare, «di fronte alla resistenza dei vescovi idolatri»⁸¹.

La *protestatio*. Se solo la parola di Dio è fonte di «infallibile certezza», il metodo che muove tutte le argomentazioni successive non è che il rigoroso dispiegarsi del principio della *sola Scriptura*. La dichiarazione metodologica esclude ogni possibilità di accoglienza di argomentazioni non biblicamente fondate, siano esse papali, teologiche o patristiche. «In materia di fede e di vita cristiana», infatti, non bisogna «fondarsi solo su opinioni umane», perché «le cose divine [...] vogliono e devono essere trattate secondo la Parola di Dio»⁸².

⁷⁷ «Giudizio di Martin Lutero sulla necessità di abolire la messa privata (1521)», in M. LUTERO, *Messa, sacrificio e sacerdozio*, 149-281.

⁷⁸ *Ivi*, 151.

⁷⁹ «Tu solo sei saggio? Sbagliano tutti? Tante generazioni sono state nell'ignoranza? E se invece sbagliassi tu, e trascinassi tanta gente con te alla dannazione eterna?»: *ivi*.

⁸⁰ *Ivi*, 152.

⁸¹ *Ivi*.

⁸² *Ivi*, 155.

La *prima parte* contesta la visione «romana» del sacerdozio, sferrando contro di essa un triplice attacco. Lutero dichiara anzitutto che «nel Nuovo Testamento non esiste un sacerdozio visibile ed esteriore»: c'è invece «un solo sacerdozio», quello di Cristo che «ha offerto se stesso per noi, e noi tutti con lui»⁸³; di questo «sacerdozio spirituale» tutti i cristiani sono partecipi. Il «sacerdozio papistico», pertanto, ha usurpato «un titolo che abbiamo in comune»; di conseguenza «le leggi del papa sono finzioni e menzogne, il suo sacerdozio è un idolo e un fantasma, le messe che chiamano sacrifici, sono la peggiore empia idolatria»⁸⁴.

In secondo luogo, il sacrificio puro e accetto a Dio è il sacrificio spirituale, che si identifica col dono di sé ed è richiesto ad ogni credente. Partendo da Rm 12,1ss, Lutero ripercorre la tradizione salmica e antico-testamentaria in genere, per mostrare quanto l'intera Scrittura attesti che il sacrificio gradito a Dio è quello spirituale, non quello culturale. Se questo è dunque il «sacrificio» secondo le Scritture (e perciò secondo Dio), non si può chiamare ancora sacrificio ciò che Dio non chiama con questo nome. Sia pure con rapidi cenni, la concezione cattolica della messa come sacrificio viene contestata anche su un secondo fronte:

Cristo ha offerto se stesso una volta; non ha voluto essere offerto di nuovo, da nessun, ma ha voluto che il suo sacrificio fosse ricordato. E da dove vi viene l'audacia di trasformare questo ricordo in sacrificio? [...] Temo, anzi lo vedo, ahimè, che il vostro sacrificio è veramente una nuova offerta di Cristo, come predisse Ebrei 6: «Crocifiggono di nuovo per conto loro il Figlio di Dio e lo espongono a infamia». Veramente risacrificare è più empio [di] ricrocifiggere»⁸⁵.

Il rifiuto di Lutero nei confronti della comprensione sacrificale della messa dipende dal fatto che, ai suoi occhi, tale visione implica una sorta di reduplicazione dell'unico sacrificio del Calvario.

Il terzo attacco riguarda il ministero della Parola. A tal proposito, mentre «i sacerdoti papistici [...] pensano che il magistero spetti a loro», Lutero si propone di mostrare «che l'unico legittimo ministero della Parola è comune a tutti i cristiani, come il sacerdozio e il sacrificio»⁸⁶. Il modello cui egli si riferisce è l'assemblea descritta in 1Cor 14: in essa tutti possono profetizzare, ma contemporaneamente tutti possono, ascoltando, giudicare. Benché infatti il papa identifichi i consacrati dallo Spirito con i membri del clero, in realtà lo Spirito di Dio è stato effuso su ogni credente. Ciò fa venir meno qualsivoglia struttura gerarchica: «Non solo il laico, ma anche il papa è sottoposto

⁸³ *Ivi*, 159.

⁸⁴ *Ivi*, 165.

⁸⁵ *Ivi*, 171.

⁸⁶ *Ivi*, 174.

a chi è istruito da Dio, in quanto è sottoposto allo Spirito e alla parola di Dio»⁸⁷.

Nella *seconda parte* Lutero ripercorre analiticamente le pericopi neotestamentarie relative all'istituzione della santa cena. Tali parole non vanno nascoste, perché ci rivelano l'autentica identità della messa, escludendone anzitutto ogni possibile interpretazione in senso sacrificale:

Che significa «fate questo»? • non significa «quello che io adesso faccio con voi»? E che fa? Forse compie un sacrificio [...] Niente affatto; invece prende il pane e, con la parola, dicendo «questo è il mio corpo», lo muta nel suo corpo⁸⁸ e lo dà ai discepoli perché lo mangino. Se dunque trovi dei fedeli che ripetono • vogliono ripetere questo rito semplicissimo eliminando tutto il resto che è stato aggiunto dagli uomini, stai attento a non chiamarli eretici, se non vuoi accusare con loro di eresia anche Cristo⁸⁹.

Le aggiunte umane al «rito semplicissimo» istituito da Cristo hanno portata diversa: per quanto riguarda elementi quali le «cerimonie» o l'«abbigliamento», «l'unico pericoloso sbaglio è considerarle essenziali e farle diventare un tormento per le coscienze»; quando invece si trasforma un sacramento in sacrificio, «questo non è aggiungere qualcosa di esteriore, bensì cambiare la sostanza stessa del sacramento»⁹⁰.

In effetti, le parole «corpo dato per voi»/«sangue sparso per voi» si riferiscono ad una gratuita promessa divina di remissione dei peccati; promessa che è donata indipendentemente da qualsiasi opera umana e richiede solo la fede di chi la riceve; promessa «sigillata» dal pegno più prezioso: il corpo e il sangue del Signore, sotto i segni del pane e del vino. Contrariamente alla promessa, «il sacrificio è un'azione che compiamo noi per offrire a Dio qualcosa di nostro»; pertanto è «un'assoluta follia [...] trasformare la promessa di Dio in un sacrificio degli uomini»⁹¹.

Quanti presentano la messa come un sacrificio e presumono con essa di poter placare Dio evidentemente ritengono che Egli sia ancora irato e non riconciliato con loro. Così facendo, in realtà, pensano a «un dio che certo nell'eucaristia non c'è più» e «danno forma nel loro cuore ad un idolo»⁹². In realtà

⁸⁷ *Ivi*, 177. Segue un interessante *excursus* sul ministero delle donne: solo per convenienza ad esse è chiesto tacere, e soltanto in una assemblea nella quale siano già presenti degli uomini.

⁸⁸ Lutero parla di una mutazione del pane nel corpo di Cristo, senza però introdurre alcuna ulteriore precisazione a proposito della natura di tale mutazione.

⁸⁹ *Ivi*, 199.

⁹⁰ *Ivi*, 201.

⁹¹ *Ivi*, 202.

⁹² *Ivi*, 210.

il corpo di Cristo è offerto, il suo sangue versato: così Dio è riconciliato. Per te è stato offerto e versato; infatti dice: «Per voi». Perché per noi, se non per placare l'ira di Dio che incombe sui nostri peccati? Placata l'ira, i peccati sono perdonati⁹³.

Lutero sembra dunque condividere una comprensione del sacrificio come gesto destinato a placare l'ira di Dio, suscitata dai peccati degli uomini. Per lui, però, questo sacrificio è già avvenuto nel corpo offerto di Cristo e nel suo sangue versato. Ciò rende inutile ogni «sacrificio di riconciliazione» da parte dell'uomo: «ha valore solo la fede nel corpo [di Cristo] offerto e nel sangue versato per la riconciliazione»; una fede che propriamente non compie la riconciliazione, ma «afferra e si tiene stretta la riconciliazione, quella realizzata da Cristo»⁹⁴; una fede che ciascuno ha per sé e non «può applicare o trasferire ad altri»: di conseguenza «l'eucaristia o la messa non possono assolutamente essere applicate e trasferite a nessun altro»⁹⁵.

Un argomento ulteriore che impedisce di attribuire all'eucaristia la qualifica di sacrificio sta nel fatto che Cristo stesso l'ha definita col termine «testamento». Rispetto ad una generica promessa, il testamento è fatto da uno che sta per morire e, per essere valido, deve comprendere quattro elementi:

il testatore; la parola o la formula della dichiarazione e della promessa; l'eredità; gli eredi. Tutte queste cose sono visibili nel testamento del Signore. Il testatore è Cristo che sta per morire; le parole del testamento sono quelle che ora chiamano parole della consacrazione; l'eredità è la remissione dei peccati che è promessa nel testamento; gli eredi sono tutti i credenti⁹⁶.

La comprensione sacrificale della messa elimina tutti e quattro questi quattro elementi, svuotando di significato il dono di Dio.

La seconda parte dello scritto si conclude con una violenta confutazione delle argomentazioni a favore della messa come sacrificio. In primo luogo, Lutero rifiuta l'autorità tradizionalmente riconosciuta al canone, contrapponendole nuovamente il principio della *sola Scriptura*, cui anche il canone, in quanto semplice «parola d'uomo», deve «sottomettersi». Neppure va accolta la testimonianza dei santi, che non disdegnarono di servirsi del canone e considerarono la messa un sacrificio: «non c'è niente di più pericoloso al mondo delle azioni dei santi non sostenute da una testimonianza biblica»⁹⁷. I santi stessi, infatti, sono dei salvati a motivo del loro «affidamento

⁹³ *Ivi*, 211.

⁹⁴ *Ivi*.

⁹⁵ *Ivi*.

⁹⁶ *Ivi*, 215.

⁹⁷ *Ivi*, 225.

sulla sola misericordia di Dio». E se, grazie a questa fede, le loro azioni dubbie non li danneggiarono personalmente, tali azioni diventano «esempi pericolosissimi per quelli che non hanno la fede e fanno affidamento sui sacrifici e sulle opere»⁹⁸.

Quanto ai numerosi casi nei quali le anime dei defunti «apparvero ad uomini anche buoni e santi, chiedendo [loro] di celebrare delle messe per la propria redenzione»⁹⁹, Lutero replica che nella Scrittura non si trova alcun esempio di fatti del genere; da essa risulta, invece, che «Dio stesso non opera mai solo con dei segni, senza la parola. Prima parla, poi aggiunge dei segni». Di conseguenza, «quei segni che si presentano da soli, senza la Parola o prima della Parola» vanno considerati come «evidenti macchinazioni di Satana» che mette alla prova la fede del credente¹⁰⁰.

La terza parte dello scritto descrive il sacerdozio, le leggi ed i sacrifici del papa, che vengono contrapposti a quanto la Scrittura dice a proposito di tali realtà. Riprendendo poi ampiamente il Decalogo, Lutero, mostrandone il rovesciamento operato dalla Chiesa Romana, giunge ad elaborare due grandi antitesi: la prima tra il decalogo di Cristo e quello del papa, la seconda tra il sacerdozio cristiano e quello «papista»¹⁰¹. Lo scritto si conclude con una serie di episodi anticotestamentari di apostasia, ribellione e tradimento, allegoricamente riletti come prefigurazioni della Chiesa di Roma.

4. Il ritorno di Lutero a Wittenberg (1522)

Le innovazioni introdotte a Wittenberg non mancano di suscitare tensioni. Il 3 e il 4 dicembre 1521 gruppi di studenti e di cittadini, alcuni dei quali armati di coltello, impediscono con la forza la celebrazione delle messe. Il Natale dello stesso anno Carlostadio, dopo aver tenuto un sermone sulla nuova concezione dell'eucaristia, si avvia all'altare in abiti civili e pubblicamente celebra una messa «evangelica»: tralascia l'elevazione e le parole del canone relative al sacrificio, legge il racconto dell'istituzione in tedesco e distribuisce la comunione sotto le due specie, consegnando nelle mani dei fedeli il calice e (forse) il pane. A questo punto Carlostadio è diventato l'uomo di punta del «movimento di Wittenberg», ormai entrato nella fase della traduzione pratica del rinnovamento teologico, in una dimensione che coinvolge l'intera città e non più solo le università e i monasteri.

⁹⁸ *Ivi*, 227.

⁹⁹ *Ivi*, 230.

¹⁰⁰ *Ivi*, 232.

¹⁰¹ Le due antitesi sono sintetizzate e schematicamente presentate in *ivi*, 267-269.

All'inizio del nuovo anno – il 1522 – la situazione è ormai matura perché le innovazioni trovino riscontro in uno statuto¹⁰²: il 24 gennaio il Consiglio della città emana una *Gemeindeordnung*, che regola la nuova forma in cui devono essere celebrate le messe ed affronta due questioni di grande rilievo: la distruzione delle immagini e l'assistenza ai poveri. Il Consiglio agisce senza coinvolgere il Principe Elettore, ritenendo probabilmente che la situazione di emergenza offrisse un maggior margine di iniziativa, se non addirittura l'occasione di allargare l'ambito delle proprie competenze nei confronti dell'Elettore. I problemi più seri sono legati alla distruzione delle immagini, che viene messa in atto in modo tumultuoso, con l'intervento di cittadini non autorizzati e con azioni violente.

Il 2 febbraio il principe Federico riceve dal governo imperiale un'ordinanza datata 22 gennaio, in cui gli viene imposto di porre un freno alle riforme religiose. Negli incontri personali ed epistolari che caratterizzano i giorni successivi e che coinvolgono gli emissari del principe ed i rappresentanti della città¹⁰³, Carlostadio, che effettivamente aveva incoraggiato la distruzione delle immagini, viene indicato (da solo o con Zwilling) come il principale responsabile delle innovazioni introdotte a Wittenberg. In ogni caso le trattative tra le parti non pare siano state in grado di riportare sotto controllo la situazione; lo lascia supporre anche il fatto che, a questo punto, Lutero abbia deciso di intervenire direttamente.

Il 1° marzo, infatti, Lutero lascia la Wartburg ed il 6 rientra a Wittenberg, deciso a riprendere in mano la situazione¹⁰⁴. A partire dalla domenica seguente al suo ritorno, il 9 marzo 1522, fino alla domenica successiva, nella chiesa parrocchiale Lutero tiene un ciclo di otto sermoni, nei quali contesta non tanto le innovazioni realizzate a Wittenberg, quanto la fretta eccessiva con cui esse sono state introdotte, senza distinguere le questioni dove è in gioco un dovere

¹⁰² Su questa fase cf. A. GALLAS, «Introduzione», 47-56.

¹⁰³ Oltre al Consiglio della città, era stata costituita una commissione che comprendeva rappresentanti dell'Università e del Capitolo di Wittenberg; di essa faceva parte anche Carlostadio.

¹⁰⁴ Cf. A. GALLAS, «Introduzione», 56-62. «Sui possibili motivi di questa decisione si è molto discusso. Se si esamina il problema sotto il profilo del rapporto tra Lutero e Carlostadio, il primo da notare è che la *leadership* assunta da quest'ultimo appariva ormai a Lutero come un ostacolo sulla via di una corretta realizzazione delle riforme [...]. Secondo Preus, non sono tanto i "disordini" avvenuti a Wittenberg a suscitare la reazione di Lutero, quanto, all'opposto, l'istituzionalizzazione delle riforme avvenuta attraverso la *Gemeindeordnung* [...]. La procedura seguita appariva a Lutero incompatibile con la priorità della parola che rappresenta l'unico mezzo con cui chi annuncia l'evangelo può creare consenso alle riforme stesse [...]. Si deve poi ricordare che la presa di posizione di Lutero non avveniva in astratto, ma all'interno di una situazione politicamente in evoluzione, nella quale i rapporti tra la città, il Consiglio e l'Elettore minacciavano di degenerare: *ivi*, 56-57.

(es.: non si deve considerare la messa un sacrificio) da quelle dove va lasciata libertà di scelta (es.: la questione delle immagini).

Questa predicazione ha un effetto enorme e gli consente di riprendere il controllo della situazione. Ad essa segue uno scritto, pubblicato verso la metà di aprile (*Von beider Gestalt des Sakraments zu nehmen* – WA 10/II, 11-41), nel quale Lutero, da un lato, reintroduce alcuni aspetti della liturgia «romana» (l'elevazione delle specie consacrate e l'uso del latino anche per le parole della consacrazione) e, dall'altro, conferma alcune innovazioni (l'omissione delle parole relative al sacrificio e l'abolizione delle messe private). Quanto alla comunione sotto le due specie, lo scritto ribadisce che essa rappresenta la modalità veramente evangelica di assumere il sacramento, ma aggiunge che nella pratica bisogna decidere caso per caso, a seconda della situazione del luogo. In base a questo principio, Lutero decide che per il momento si torni alla comunione *sub una*¹⁰⁵, mentre condanna senza sfumature la pratica di dare pane e calice nelle mani dei fedeli.

Con il recupero del controllo sulla situazione a Wittenberg alcuni storici fanno coincidere la fine del periodo «radicale» di Lutero. In effetti, la sua ripugnanza nei confronti di ogni rivolgimento violento riemerge in occasione di due rivolte: quella degli anabattisti a Zwickau, nel 1522, e quella dei contadini, sostenuti dalla predicazione di Thomas Müntzer, negli anni 1524-1525. Soprattutto nel secondo caso, Lutero prende posizione decisamente, esortando i principi ad intervenire contro i sovvertitori dell'ordine sociale. Con la sconfitta dei contadini nel 1525, la Riforma – almeno nella sua componente «luterana» – cessa di essere un movimento popolare e cade sempre più sotto il controllo delle autorità politiche.

A partire da questo momento, inoltre, la «mappa» del movimento riformatore si fa più vasta e complessa, poiché viene a costituirsi un'area che, pur distinguendosi da Müntzer, resta ancorata al progetto di un sostanziale e rapido rinnovamento delle tradizioni liturgiche, degli ordinamenti ecclesiastici e dell'organizzazione sociale. Assieme a quella di Müntzer, quest'area costituisce l'«ala sinistra» della Riforma, ● «Riforma radicale», di cui Carlostadio sarà uno dei *leaders*¹⁰⁶. Per certi versi, le sue posizioni sull'eucaristia anticipano quelle di Zwingli; Lutero le confuta nella seconda parte dell'opera *Contro i profeti celesti*, scritta nel 1525¹⁰⁷.

¹⁰⁵ La comunione sotto le due specie viene reintrodotta alla fine del 1523, quando viene pubblicata la *Formula missae et communionis*.

¹⁰⁶ Su Carlostadio e Müntzer, cf. E. ISELOH, «La Riforma protestante», 141-164.

¹⁰⁷ M. LUTERO, *Contro i profeti celesti sulle immagini e sul sacramento (1525)* (= Opere scelte 8), Torino, Claudiana, 1999. Le posizioni di Carlostadio sull'eucaristia vengono così sintetizzate da Gallas: «Carlostadio [...] nega tanto la presenza reale del corpo e del sangue di Cristo nell'eucaristia quanto la mediazione sacramentale della

IV. SCRITTI SULLA LITURGIA

In questo quadro, Lutero dedica alla liturgia della messa due scritti, dai quali traspare la sua preoccupazione di assicurare maggiore compattezza alle comunità che si riconoscono nel movimento riformatore. Significativo il fatto che egli persegua tale obiettivo proprio mediante la regolamentazione dell'azione celebrativa di tali comunità.

1. *Formula missae et communionis* (1523)¹⁰⁸

Fin dall'inizio Lutero chiarisce l'intento di questo scritto, indirizzato alla «chiesa di Wittenberg»: non si tratta di abolire del tutto il culto a Dio, quanto piuttosto di purificare quello in uso, corrotto da pessime aggiunte. Se infatti è innegabile che la messa e la comunione siano state istituite da Cristo, col passare dei secoli, del rito originario è rimasto solo il nome. E se le aggiunte introdotte dai «primi Padri» furono lodevoli, non altrettanto si può dire di quelle successive (soprattutto quelle relative al canone), che hanno sottoposto la messa al «monopolio sacerdotale», inducendone una comprensione sacrificale ed aprendo la strada ad una moltitudine di abusi.

È decisivo dunque anzitutto riconoscere che la messa non è un sacrificio o un'opera buona: in latino può essere chiamata *sacramentum*, *testamentum* o *benedictio*, oppure in greco *eucharistia*; può essere qualificata come «mensa del Signore», «cena del Signore», «memoria del Signore» o «comunione», purché non sia profanata col titolo di «sacrificio» o di «opera». In questa prospettiva, Lutero passa in rassegna l'intera struttura della messa, indicando analiticamente gli elementi che a suo giudizio devono comporre il rito¹⁰⁹.

1. Gli «introiti» domenicali e delle feste di Cristo (Pasqua, Pentecoste e Natale) vanno mantenuti, anche se sarebbe preferibile utilizzare i salmi da cui sono tratti. Pur non condannando chi vuole mantenere l'*introitus* nelle celebrazioni degli Apostoli, della Vergine e degli altri santi, Lutero precisa che a Wittenberg vengono santificate solo la domenica e le feste del Signore.

grazia [...]. La funzione della cena è quella di commemorare pubblicamente la morte di Cristo; essa non ha valore per la fede e non come segno esteriore dell'"appassionato ricordo" con cui il credente deve rivivere spiritualmente la passione e morte del Signore»: A. GALLAS, «Introduzione», 72. Poiché le argomentazioni emerse nella polemica di Lutero con Carlstadt riemergeranno nella discussione con Zwingli, ne riprenderemo in quella sede la presentazione.

¹⁰⁸ *Formula missae et communionis*, 1523, in WA 12,205-220.

¹⁰⁹ La numerazione corrisponde a quella utilizzata da Lutero.

2. Il *kyrieleison* può essere inglobato nel *Gloria* oppure omesso, secondo il parere del ministro (comunemente qualificato come *episcopus*).

3. Dopo l'orazione • *collecta*, ha luogo la lettura dell'epistola. Anche in vista di una celebrazione in lingua volgare, è auspicabile un riordino delle letture bibliche che riduca lo spazio accordato alle sezioni morali, per privilegiare i passi dedicati alla fede.

4. Il *graduale* può essere cantato insieme con l'*alleluia*, a meno che il ministro decida di omettere una di queste due parti per non appesantire il rito: «non vogliamo che in chiesa lo spirito dei fedeli sia spento dalla noia»¹¹⁰ – annota Lutero.

5. Non è ammessa alcuna *sequenza*, a meno che il ministro non voglia introdurre quella breve del giorno di Natale e quelle allo Spirito Santo.

6. Per la lettura del vangelo, l'uso delle candele e dell'incenso è facoltativo.

7. Sempre attenendosi al giudizio del ministro, si può cantare il simbolo niceno, dopo il quale può trovare posto un discorso in lingua volgare, che però sarebbe più opportuno collocare prima della messa per chiamare alla fede gli increduli.

8. Si giunge così all'offertorio:

Segue tutta quella abominazione [...] che si chiama offertorio. E da lì tutto suona e puzza offerta. In mezzo furono collocate quelle parole di vita e di salvezza [le parole della consacrazione], che stanno come stava una volta l'arca del Signore nel tempio degli idoli come Dagon. [...] Di conseguenza, ripudiate tutte quelle parole che suonano offerta e l'intero canone, tratteniamo quelle che sono pure e sante¹¹¹.

Lutero dunque isola le parole della consacrazione, disancorandole dal dinamismo unitario della preghiera eucaristica, che egli non comprende più nella sua valenza teologica, nel suo funzionamento liturgico e nella sua corrispondenza all'agire rituale di Gesù¹¹². In questa prospettiva vanno lette le indicazioni relative agli elementi che costituiscono la struttura della messa «luterana». Da notare che esse rivelano una tendenziale riduzione dell'atto rituale (l'*ordo*) alla sola dimensione verbale.

¹¹⁰ *Formula missae*, 210.

¹¹¹ *Ivi*.

¹¹² «Si perde la forma originale di Cristo stesso e degli Apostoli [...] ignorando i veri fatti storici per concentrarsi biblicamente nelle sole parole di Cristo»: B. NEUNHEUSER, «Il movimento liturgico protestante. Origini ed aspetti fondamentali», *Salesianum* 36 (1974) 33-67: 40.

- I. Lutero richiama in primo luogo la preparazione del pane e del vino «per la benedizione con il rito usuale»; al vino non va aggiunta acqua perché il vino puro meglio raffigura la purezza della dottrina evangelica.
- II. Segue il prefazio, ridotto al dialogo iniziale e ad una breve formula di azione di grazie.
- III. Le parole dell'istituzione riprendono quelle del canone romano, semplificandole senza modifiche sostanziali¹¹³. Al riguardo, Lutero raccomanda che tali parole siano recitate nel medesimo tono di voce con cui sono cantate le altre orazioni del Signore, in modo che i presenti possano udirle. Neppure questa indicazione però è assolutamente obbligatoria, perché alle «pie coscienze» è lasciata la libertà di recitare quelle parole silenziosamente o apertamente.
- IV. Al termine della benedizione, il coro canta il *sanctus* e, al momento del *benedictus*, ha luogo l'elevazione del pane e del calice. Questo rito viene mantenuto per rispetto nei confronti di quanti potrebbero sentirsi offesi dal repentino mutamento di una parte così evidente della messa.
- V. Viene quindi letta la preghiera del Signore, cui segue immediatamente il *Pax domini*, che si configura come pubblica assoluzione di chi sta per comunicarsi e che, come tale, costituisce l'unica e la più degna preparazione alla mensa del Signore.
- VI. Mentre si canta l'*Agnus Dei*, il celebrante comunica se stesso ed il popolo. Prima di comunicarsi, il celebrante può recitare l'apologia *Domine Iesu Christe*, volgendo però la formula al singolare.
- VII. Dopo alcune indicazioni sull'orazione finale, Lutero propone che, al posto dell'*Ite missa*, si dica *Benedicamus Domino*, aggiungendo eventualmente l'*alleluia*.
- VIII. La consueta benedizione finale può essere ripresa da quella di Nm 6 o del Sal 96.

¹¹³ «Qui pridie quam pateretur, accepit panem gratias agens, fregit deditque discipulis suis dicens: Accipite, comedite, Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur. Similiter et calicem, postquam caenavit, dicens: Hic calix est novi testamenti in meo sanguine, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Haec quotiescunque feceritis, in mei memoriam faciatis»: *Formula missae*, 212.

Un'ultima postilla riguarda la libertà lasciata al ministro quanto all'ordine con cui assumere e amministrare entrambe le specie: a sua discrezione, potrà benedire assieme pane e vino prima di assumere il pane; oppure, tra la benedizione del pane e quella del vino, potrà comunicare col pane se stesso e quanti vorranno, per poi benedire il vino e darlo da bere a tutti. In effetti sembra questo il rito usato da Cristo.

La descrizione degli elementi che strutturano la messa si conclude con l'esortazione a non trasformare in legge la libertà: i riti, infatti, appartengono ai cristiani che, nella libertà dei figli di Dio, li osservano spontaneamente e possono mutarli come e quando vogliono. Solo nella Chiesa Romana, infatti, si trovano riti codificati, che però non fanno parte della più antica ed autorevole tradizione dei Padri.

La presentazione della messa è seguita da un breve capitolo che affronta il tema della comunione del popolo. Lutero rileva anzitutto l'assurdità delle messe private nelle quali, in mancanza degli ospiti, i ministri che hanno preparato la cena siedono essi stes i alla mensa vuota, mangiando e bevendo ciò che doveva servire ad altri. Salvo casi particolari, questa prassi va eliminata, se si vuole veramente aderire a ciò che Cristo ha istituito.

Quanto alle «condizioni» necessarie per accedere alla comunione, Lutero indica anzitutto la capacità di render ragione della propria fede e di comprendere cosa sia la cena del Signore; fede ed intelligenza che devono trovare conferma nella condotta e nei costumi del candidato. Di conseguenza, quanti si sono resi colpevoli di crimini manifesti vanno esclusi dalla cena, a meno che non abbiano intenzione di mutare vita; chi si converte e si duole per il suo peccato, infatti, è destinatario privilegiato della cena. È opportuno inoltre che quanti si accostano alla comunione occupino uno spazio riservato nell'assemblea, in modo che tutti possano vederli e verificare la loro condotta: il gesto di ricevere la comunione, infatti, è parte della pubblica professione di fede cristiana ed è quindi sensato (anche se non necessario) che abbia un rilievo pubblico. Quanto alla confessione privata prima della comunione, essa è utile e non va condannata, ma non può essere imposta come necessaria. Altrettanto liberi sono il digiuno e le preghiere che precedono la comunione. «La migliore preparazione – conclude Lutero – è un'anima tormentata dal peccato, dalla morte, dalla tentazione, che ha fame e sete di rimedio e forza»¹¹⁴. Per quanto concerne la comunione sotto le due specie, Lutero fa appello alla Scrittura, osservando che Cristo ha istituito il pane ed il vino e che entrambi devono essere assunti da tutti. Per ripristinare questa prassi, dunque, non occorre un Concilio: «Noi abbiamo l'autorità

¹¹⁴ *Ivi*, 217.

di Cristo e non vogliamo né perder tempo, né ascoltare alcun Concilio a proposito di queste cose che sono chiaramente evangeliche»¹¹⁵. La Chiesa di Roma, pertanto, riconosca di aver agito in maniera arbitraria e renda grazie perché, andando contro i suoi dogmi, i sostenitori delle due specie si sono sottratti all'abominio e alla perdizione.

Dopo un cenno all'opportunità di introdurre nella messa canti in volgare che favoriscano la partecipazione di tutto il popolo, Lutero richiama ancora una volta lo spirito di libertà che permea tutte le indicazioni date: in materia liturgica, infatti, la Scrittura non definisce nulla, mentre la prassi dei Padri in parte è ignota ed in parte lascia trasparire una grande varietà¹¹⁶.

2. *Messa in volgare e ordine del servizio divino* (1526)¹¹⁷

Il medesimo spirito di libertà si ritrova all'inizio dello scritto dal titolo *Messa in volgare e ordine del servizio divino*, che vede la luce tre anni dopo, nel 1526: con le sue indicazioni in ambito liturgico, Lutero, lungi dall'imporre una «legge vincolante», viene incontro alla diffusa richiesta di messe e culti in tedesco, dando ad essi quell'«ordine esteriore» che non impegna «la coscienza davanti a Dio», ma serve ad evitare «che la gente si scandalizzi o faccia confusione a causa delle diverse usanze»¹¹⁸. Se pertanto non si deve esigere che tutta la Germania adotti l'«ordine del culto» disposto per Wittenberg, è comunque auspicabile che vi sia una certa omogeneità rituale all'interno di una medesima area territoriale. Significativa in questo quadro l'osservazione circa la valenza essenzialmente pedagogica della liturgia: l'ordine del culto è necessario principalmente per consentire alle persone semplici e ai giovani di esercitarsi ed educarsi nella conoscenza della Scrittura.

In concreto, Lutero individua tre diverse forme del culto e della messa. La prima è la forma latina (la *Formula missae*), presentata nello scritto del 1523, che può essere liberamente usata dove le circostanze lo richiedano. Per Lutero, in effetti, la lingua latina ha dei valori formativi dei quali soprattutto la gioventù non dev'essere privata; il suo desiderio sarebbe anzi quello di celebrare la messa una domenica in tedesco, una in latino, una in greco ed una in ebraico. Al secondo posto troviamo la messa tedesca, argomento specifico del

¹¹⁵ *Ivi*.

¹¹⁶ Lo scritto si conclude con alcune notazioni relative alla liturgia dei giorni feriali. A questo proposito, Lutero propone l'abolizione della messa feriale, mentre incoraggia la recita del mattutino e dei vesperi, snelliti quanto a numero di salmi, responsori ed inni ed arricchiti di *lectiones* su testi della Scrittura: si riprenderebbe così l'antica tradizione dell'*homilia* nel mattutino e del *capitulum* nei vesperi: *ivi*, 219.

¹¹⁷ In *Scritti religiosi di Martin Lutero*, 655-672.

¹¹⁸ *Ivi*, 656.

testo in esame. Insieme alla *Formula missae*, essa rappresenta la forma pubblica del culto e come tale, costituisce «uno stimolo pubblico alla fede e al cristianesimo» per i molti che ancora non credono e non sono cristiani¹¹⁹.

Accanto a queste due forme, esiste «la vera maniera dell'ordine liturgico evangelico», destinata non a tutto il popolo, ma a «coloro che desiderano essere seriamente cristiani e confessare il Vangelo con atti e parole». Costoro «dovrebbero iscriversi nominalmente e radunarsi a parte, in qualche casa per la preghiera, per la lettura, il battesimo, la celebrazione del sacramento, e la pratica di opere cristiane»¹²⁰. Consapevole di non essere ancora in grado di organizzare una comunità di questo genere¹²¹, Lutero dichiara di volersi attenere alle prime due forme culturali indicate ed apre una parentesi sull'importanza del catechismo in vista di un servizio divino in tedesco:

Si chiama catechismo un insegnamento per mezzo del quale si ammaestrano i pagani che vogliono divenire cristiani e si mostra loro quello che devono credere, fare, evitare e conoscere nel cristianesimo¹²².

In concreto, il catechismo si configura come elementare spiegazione dei dieci comandamenti, del simbolo della fede e del Padre nostro, che condensano quasi tutto ciò che il cristiano deve conoscere. Il luogo dove viene impartito l'insegnamento catechistico è anzitutto il pulpito; ma anche tra le pareti domestiche i fanciulli verranno istruiti dai loro genitori e tutori attraverso la lettura, la ripetizione e le domande poste per verificare la comprensione e l'assimilazione dei principali contenuti della fede¹²³. È proprio sull'assimilazione che Lutero insiste, convinto che «si è abbastanza scritto nei libri, ma non tutto è entrato nei cuori»¹²⁴.

¹¹⁹ *Ivi*, 658.

¹²⁰ *Ivi*. Più in dettaglio, Lutero precisa che «in quest'ordine del culto si può riconoscere, punire, emendare, espellere • scomunicare quanti non si conducono da cristiani [...]. Si potrebbe imporre ai cristiani un'elemosina comune, da fare volontariamente per distribuirla ai poveri [...]. Non sarebbero necessari inni numerosi e lunghi. Si potrebbe pure osservare una forma breve di battesimo e di sacramento e centrare tutto sulla parola e la preghiera e la carità. Si dovrebbe avere anche un buono e breve catechismo sulla fede, i dieci comandamenti e il Padre nostro»: *ivi*, 658-659.

¹²¹ In ogni caso, sia con il cenno a «la vera maniera dell'ordine liturgico evangelico», sia con le indicazioni date per il culto in tedesco, Lutero pone le basi per quella che diverrà per secoli la principale espressione della liturgia delle chiese della Riforma: il «servizio divino del sermone» (*Predigt Gottesdienst*). Esso è una sorta di liturgia della Parola in lingua volgare, dove alla lettura del testo sacro, si accompagna il sermone ed il canto corale dell'assemblea.

¹²² *Ivi*, 359-360.

¹²³ Lutero esemplifica sia le domande che le corrispondenti risposte, indicando che esse si possono prendere dal *Libriccino delle preghiere* (*Betbüchlein*), da lui pubblicato nel 1522.

¹²⁴ *Ivi*, 663. In questa linea si colloca il suggerimento a rinchiudere «nel proprio cuore

Dopo questa lunga prefazione, Lutero entra nelle determinazioni concrete relative al «servizio divino» in lingua tedesca. Sul presupposto che «la parte più importante e più elevata di tutto il servizio divino è la predicazione e l'insegnamento della parola di Dio»¹²⁵, egli elabora un articolato programma di letture bibliche, sia per la domenica che per i giorni della settimana. Alla domenica si conserva l'uso per nulla riprovevole di leggere «le Epistole ed i Vangeli distribuiti secondo le epoche dell'anno»: così si favoriscono i numerosi studenti che devono imparare a predicare dove questa organizzazione delle letture ancora sussiste. «Ma con ciò non vogliamo biasimare quelli che prendono gli interi libri degli Evangelisti»¹²⁶.

Se l'istruzione domenicale è sufficiente per il laico, a chi lo desidera Lutero offre un programma settimanale, che alterna la spiegazione dei contenuti del catechismo con la lettura dei libri del Nuovo Testamento, tra i quali hanno particolare rilievo il vangelo di Matteo e quello di Giovanni. Ugualmente articolato è il programma previsto «per esercitare i ragazzi e gli alunni nella conoscenza della Bibbia». In proposito, si può notare l'uso alternato del latino e del tedesco, allo scopo di «mantenere la gioventù nella pratica della lingua latina nella Bibbia»¹²⁷.

La trattazione della messa domenicale («la domenica dei laici») inizia con un'annotazione relativa agli indumenti per la messa, all'altare e alle candele: Lutero dichiara che tutto ciò può essere mantenuto, ma non si oppone a chi vuole procedere diversamente. Puntualizza comunque che «nella vera messa, fra veri cristiani, l'altare non dovrebbe rimanere com'è e il sacerdote dovrebbe volgersi sempre verso il popolo, come senza dubbio ha fatto Cristo durante la cena. Ma – conclude – attendiamo che il tempo sia maturato per ciò»¹²⁸.

Segue quindi lo schema della messa in tedesco, che prevede anzitutto quella che potremmo definire la «liturgia della Parola»: essa si apre con un inno ecclesiastico o un salmo in tedesco, prosegue con il triplice *Kyrie*, cui fa seguito una colletta che il sacerdote recita rivolto verso l'altare. Quando invece legge l'epistola ed il vangelo, il sacerdote si rivolge verso il popolo; dopo il vangelo, tutta l'assemblea canta in tedesco il simbolo niceno-costantinopolitano, che Lutero aveva tradotto nel 1524, proprio per favorirne il canto da parte dei fedeli. Ha luogo quindi la predica sul vangelo della domenica o della festa. In proposito, Lutero auspica la redazione di un «sermonario» in tedesco

tutta la somma della saggezza cristiana in due parti come in due sacchetti, che sono: fede e amore»: *ivi*, 661.

¹²⁵ *Ivi*, 663.

¹²⁶ *Ivi*, 664.

¹²⁷ *Ivi*, 665.

¹²⁸ *Ivi*, 665-666.

da leggere in pubblico, sia «per aiutare i predicatori che non sapessero far di meglio», sia per proteggere i fedeli «dai fanatici e dalle sette»; c'è il rischio infatti che ogni predicatore dica quel che vuole, finendo per predicare fantasie e non il vangelo¹²⁹.

Alla predicazione segue una «parafrasi pubblica del Padre Nostro» ed un'esortazione rivolta a quanti vogliono accostarsi al sacramento¹³⁰. Se la formula che Lutero propone a tale scopo non è normativa, i ministri devono comunque preparare questi interventi, perché le loro parole abbiano la continuità necessaria per evitare di confondere il popolo. È pure auspicabile che, almeno all'interno della stessa chiesa, si utilizzi la medesima forma di parafrasi ed esortazione. Comincia a questo punto l'«ufficio e la consacrazione», cioè il momento della cena vera e propria: la consacrazione del pane è seguita immediatamente dalla sua distribuzione, accompagnata dal canto del *Sanctus* in tedesco o di altri inni¹³¹; si benedice quindi il calice e lo si distribuisce ai fedeli, mentre si conclude il canto degli inni oppure si esegue l'*Agnus Dei*. La ricezione del sacramento deve avvenire con ordine, prima da parte degli uomini e poi delle donne, che in chiesa occupano posti distinti. Quanto all'elevazione, a differenza di quanto detto tre anni prima, Lutero dichiara espressamente di volerla conservare «perché si accorda bene col *Sanctus* in tedesco, e poiché indica che il Cristo ha comandato di ricordarsi di lui»¹³². Il rito si conclude con la colletta e la benedizione, che riprende il testo di Nm 6.

A questo punto, Lutero osserva che il «culto quotidiano» e l'insegnamento della parola di Dio sono «destinati anzitutto a educare la gioventù e a ravvivare la fede delle persone semplici». Quanti invece «per curiosità e desiderio di vedere delle novità, vengono a guardare con gli occhi spalancati e la bocca aperta, saranno ben presto stanchi e disgustati» ed abbandoneranno il culto in tedesco come hanno fatto con quello in latino¹³³.

Dopo alcune indicazioni sull'opportunità di mantenere temporaneamente il culto in latino in certe feste e di conservare la Quaresima, la Domenica delle Palme e la Settimana Santa «perché restino nella liturgia la Passione e i Vangeli fissati per quel tempo», Lutero ricorda che «gli ordini del culto devono servire a fortificare la fede e l'amore [...]». Se non rispondono più allo scopo, sono già morti» e pronti per

¹²⁹ *Ivi*, 666-667.

¹³⁰ Per quanto riguarda la «confessione segreta» prima di accostarsi al sacramento, Lutero rimanda al suo *Libriccino delle preghiere*, cui aveva già fatto riferimento nella *Formula missae*: *ivi*, 669-670.

¹³¹ Si tratta dell'inno «Gott sei gelobt», composto da Lutero nel 1524, oppure dell'inno «Jesus Christus nostra salus», scritto da Hus e tradotto e rielaborato da Lutero sempre nel 1524.

¹³² *Ivi*, 670.

¹³³ *Ivi*.

essere gettati via come una moneta falsificata o un paio di scarpe invecchiate. E conclude:

L'ordine del culto è una cosa esteriore. Può essere buono finché si vuole ma se ne può fare un uso cattivo. Allora non è più un ordine ma un disordine. Perciò nessun ordine esiste e ha valore per se stesso [...]; ma la vita, la dignità, la forza e la virtù di ogni ordine stanno nel buon uso, altrimenti esso non vale nulla e non è buono a nulla¹³⁴.

3. Osservazioni sull'opera liturgica di Lutero

L'opera liturgica di Lutero non si presenta come un tutto organico e coerente: il Riformatore procede tra continue incertezze e successivi ripensamenti, focalizzando di volta in volta le questioni di prassi liturgica che gli paiono bisognose di un intervento regolativo in senso innovatore. Il punto che resta in ogni caso nitidissimo è la radicale eliminazione dal canone di ogni riferimento al carattere sacrificale della messa e, in seconda battuta, l'eliminazione della stessa preghiera eucaristica, sostituita dalla lettura del racconto dell'istituzione. In questo caso, Lutero rivela una percezione istintiva, ma non tematizzata o riflessa, dell'adagio *Legem credendi lex statuat supplicandi*, o meglio di quello che tende a rovesciare i rapporti tra la «regola della fede» e la «regola della supplica liturgica»: *Lex credendi legem statuat supplicandi*. Egli intuisce che, se la confessione di fede cambia (se, ad es., la messa non va considerata un sacrificio), è giocoforza procedere a cambiare la formulazione della preghiera liturgica; se la fede rompe con la tradizione che la porta – e la liturgia ne è elemento costitutivo – subentra inesorabilmente l'urgenza di riplasmare il «vaso» della «supplica liturgica»¹³⁵.

Lutero è preoccupato dell'efficacia formativa e pedagogica dell'azione liturgica e, forse, solo di questo. La liturgia è un'occasione popolare di educazione alla fede, quella fede che – intesa in modo separato dal sacramento – sembra quasi poter bastare a se stessa. Egli procede secondo criteri di «razionalizzazione» e «didatticismo», percorrendo di volta in volta le vie della semplificazione e dell'abbandono dell'esistente o dell'invenzione del nuovo, affinché il rito evochi nell'animo dei fedeli la nuova *forma fidei* nei suoi accenti fondamentali. In prima istanza, dunque, per Lutero, il rito è *locus theologicus* non in senso attivo (in quanto originante la teologia riformata), ma in senso rigorosamente passivo (in quanto originato dalla teologia riformata). Solo in seconda istanza – una volta cioè ridisegnato come

¹³⁴ *Ivi*, 671-642.

¹³⁵ «Fu perfettamente giusto che al tempo della Riforma i protestanti cambiassero la liturgia. Se non l'avessero fatto sarebbero stati degli ipocriti»: B. HOUGHTON, «Orazione, grazia, liturgia», *Conoscenza Religiosa* 1 (1969) 90-108: 100.

locus theologicus della teologia della Riforma – esso torna ad esserlo anche in senso attivo.

Lutero è legislatore liturgico suo malgrado. Egli, che si richiama unicamente alla Scrittura, è costretto – infedele a se stesso – a determinare in certa misura ciò che la Scrittura non determina. Frequenti sono le profferte di libertà di scelta che egli lascia nel campo del rito, il che lascia trasparire una certa sua «indifferenza» nei confronti dei segni liturgici e della concreta struttura del rito. E si può dire che la sua discesa nell'arena della legislazione liturgica non sia determinata principalmente dalla necessità di contrapporsi ai «papisti», quanto piuttosto dall'esigenza di rettificare gli interventi liturgici degli altri riformatori (Carlostadio, Zwingli, Ecolampadio), spesso troppo radicali ed affrettati nell'introdurre innovazioni.

Lutero lascia infine trasparire una nostalgia indistinta e confusa di un'eredità – quella dei primi cristiani o, meglio, dei Padri – poco conosciuta sia sotto il profilo strettamente storico-archeologico, sia sotto il profilo teologico-spirituale. Caso esemplare è l'assoluta incomprensione della valenza teologica e del funzionamento liturgico dell'anafora cristiana (in concreto, il *canon missae* romano), da lui considerata più come espressione della degenerazione teologica successiva che come genuina eredità biblico-patristica. Paradossalmente ancorato al pensiero tardo-scolastico, egli radicalizza la questione della *forma sacramenti* (le parole della consacrazione), disancorandola definitivamente dal dinamismo orante della preghiera eucaristica, strettamente fedele all'agire rituale di Gesù («rese grazie»/«benedisse»)¹³⁶. In quest'ottica, non sorprende il severo giudizio di B. Neunheuser al termine della sua analisi della riforma liturgica di Lutero:

La riforma della liturgia progettata da Lutero non è dunque riuscita come oggi ammettono perfino molti dotti di parte evangelica. Egli ha cercato, ma non ha trovato il contatto con la genuina tradizione del servizio divino; è rimasto infine «un cumulo incoerente di macerie» (Bruno Stählin). Per conseguenza la storia della liturgia protestante nei secoli successivi, fino all'illuminismo compreso, è una storia di dissolvimento delle antiche forme del culto divino nelle chiese evangeliche della Germania¹³⁷.

¹³⁶ «Segue tutta quella abominazione, alla quale è costretto a servire ciò che nella messa aveva preceduto [la liturgia della Parola], che si chiama offertorio. E da lì tutto suona e puzza offerta. In mezzo furono collocate quelle parole di vita e di salvezza [le parole della consacrazione], che stanno come stava una volta l'arca del Signore nel tempio degli idoli come Dagon [...]. Di conseguenza, ripudiate tutte quelle [parole] che suonano offerta e l'intero canone, tratteniamo quelle che sono pure e sante»: M. LUTERO, *Formula missae et communionis*, WA 12,211.

¹³⁷ B. NEUNHEUSER, «Il movimento liturgico protestante», 37-47.

V. LA CONTROVERSIA CON ZWINGLI

1. Il contesto storico¹³⁸

Nell'estate 1525, uno dei teologi di Wittenberg, Johannes Bugenhagen, pubblica lo scritto *Contra novum errorem de sacramento corporis et sanguinis domini nostri Jesu Christi epistula*. La critica è indirizzata contro Zwingli, che risponde con un'opera in latino: *Ad Johannis Borgenbagii Pomerani epistolam responsio*. Tutto sembra finire lì, senza alcun intervento da parte di Lutero. Ecolampadio però riaccende il dibattito, pubblicando un testo a favore dell'interpretazione simbolista di Zwingli: *De genuina verborum Domini, Hoc est corpus meum, iuxta vetustissimos auctores expositione liber*. Nel gennaio 1526, un altro teologo di Wittenberg, Johannes Brenz, pubblica il *Syngramma Suevicum*, sottoscritto dai teologi luterani; l'edizione tedesca è introdotta da una prefazione di Lutero, che entra così direttamente nella polemica. Il mese successivo, Zwingli pubblica la *Chiara istituzione sulla santa cena di Cristo*, cui fanno seguito, in primavera, i *Sermoni sul sacramento della carne e del sangue di Cristo*, coi quali Lutero attacca violentemente sia Carlostadio sia Zwingli.

Su consiglio di Bucero – il riformatore di Strasburgo – Zwingli scrive l'*Amica exegesi*, nella quale si sforza di esporre in modo sistematico la dottrina della santa cena, fondata sulla parola evangelica e liberata dai concetti della teologia di Wittenberg; verso la fine marzo 1526 ne viene pubblicato un riassunto in tedesco. Lo scritto ed il riassunto, inviati a Wittenberg, non ricevono risposta da Lutero, che nel frattempo aveva scritto l'opera polemica *La parola di Cristo «Questo è il mio corpo» resiste ancora fortemente contro gli spiriti settari*, cui Zwingli reagisce con *Le parole di Cristo «Questo è il mio corpo» manterranno sempre l'antico e unico senso*.

Nel 1527 Lutero viene a conoscenza di quest'ultimo scritto e nel novembre di quell'anno comincia ad elaborare la sua risposta, pubblicata nel marzo 1528 col titolo *La cena di Cristo – Confessione*. La violenta reazione degli zurighesi prende corpo nelle *Due risposte al libro di Lutero intitolato Confessione*, pubblicate nel luglio 1528, alle quali, tuttavia, Lutero non dà risposta (ritenendo conclusa la diatriba). Solo nel 1544 Lutero scrive la *Breve confessione sul Santo Sacramento*, in cui si limita a ribadire le posizioni già compiutamente espresse nell'opera del 1528, che resta quindi la sua parola definitiva nella disputa con Zwingli.

¹³⁸ Una sintetica presentazione dei diversi elementi di conflittualità che opponevano Lutero e Zwingli si trova in G. TOURN, «Introduzione», in G. CALVINO, *Il «Piccolo trattato sulla S. Cena» nel dibattito sacramentale della Riforma*, Torino, Claudiana, 1987, 7-57: 28-35.

2. La cena di Cristo – Confessione (1528)¹³⁹

Il testo è una violenta confutazione degli scritti di Zwingli ed Ecolampadio. Redatto piuttosto di getto, spesso riprende e ripete i medesimi concetti. In apertura vengono indicate le tre finalità dell'opera: mostrare che i «fanatici»¹⁴⁰ non hanno per nulla risposto alle sue argomentazioni, analizzare le parole della cena e confessare tutti gli articoli della fede¹⁴¹. A queste finalità corrispondono sostanzialmente le tre parti dell'opera, che possiamo qualificare rispettivamente come parte «confutativa», parte «esegetica» e «confessione di fede»; tra la prima e la seconda parte, quasi a mo' di «intermezzo», si colloca la sezione che ha per titolo *De praedicatione identica*.

2.1. Prima parte: confutativa

A. *Contro Zwingli*. Per dare ordine alle argomentazioni che Lutero oppone alle contestazioni di Zwingli, le raccogliamo attorno a tre parole della Scrittura, che assumiamo come punti di coagulo di un discorso il cui procedere impetuoso non si lascia agevolmente sistematizzare.

«Questo è il mio corpo offerto per voi» (Lc 22,19)

Le diverse «sette», pur concordi nell'interpretazione puramente simbolica della cena, sono in disaccordo sul modo di intendere questo testo: Carlostadio, per esempio, afferma che τοῦτο indica il corpo di Cristo, mentre Zwingli lo ritiene riferito al pane. Nello stesso contesto, dunque, la medesima parola è interpretata in modi diversi e tra loro contraddittori. La Scrittura però non è mai contraddittoria: il testo biblico deve essere uno e semplice, deve avere un senso unico, chiaro ed in grado di fondare un articolo di fede certo. Tra i «fanatici», invece, regna il più grande disaccordo e questo è un chiaro segno che le loro interpretazioni non vengono dallo Spirito Santo, ma dalla manipolazione del testo biblico, di cui essi hanno alterato il senso.

Per Zwingli il pane eucaristico è puro simbolo del corpo di Cristo, segno che rimanda ad una realtà che rimane esteriore al segno stesso e che il segno in nessun modo comunica. In questa linea, si colloca

¹³⁹ M. LUTHER, «De la Cène du Christ – Confession (1528)», in Id., *Oeuvres*, 1964, t. VI, 9-185.

¹⁴⁰ Traduciamo così il termine *Schwärmer*, che può essere reso anche con «entusiasti» o «esaltati». La versione francese cui ci riferiamo parla di «visionnaires».

¹⁴¹ M. LUTHER, «De la Cène», 14.

l'interpretazione dell'*est* delle parole della cena nel senso di *significat*. A sostegno della sua ipotesi, Zwingli osserva che, nelle frasi «Giovanni è Elia» (Mt 11,14) e «Cristo è una vite» (Gv 15,1), tra i due termini in gioco c'è una relazione di significazione e non di identità.

Da parte sua, Lutero fa notare che, in questi casi, siamo di fronte alla figura retorica del tropo, che implica l'uso di una parola in senso figurato, metaforico. Il tropo non comporta il passaggio da *est* a *significat*, ma fa sì che la stessa parola, oltre al suo senso corrente, acquisti altre accezioni. In questo modo, con la frase «Cristo è una vite», non si dice che Cristo significa una vite, ma che Cristo è la vera vite. È dunque la vite a significare Cristo, non viceversa. L'interpretazione di Zwingli, invece, capovolge i termini, trasformando il significato in significante e portando all'assurda conclusione che Cristo significa una vite.

*In terzo luogo*¹⁴², contro la rivendicazione di Zwingli che si attribuisce il merito di aver inaugurato il metodo esegetico della Scrittura che spiega se stessa, Lutero afferma che questo è il metodo che egli ha sempre utilizzato, prima ancora che Zwingli entrasse in scena. Zwingli osserva che sulla croce il corpo di Cristo è stato donato visibilmente; anche nella cena, dunque, dovrebbe essere visibile, se si trattasse dello stesso corpo: così almeno vanno intese le parole «Questo è il mio corpo che è dato per voi» (*quod pro vobis offertur*). Poiché ciò non avviene, l'*est* va inteso nel senso di *significat*.

Lutero mostra l'inconsistenza del ragionamento di Zwingli, che erroneamente attribuisce il *quod* non ad una sostanza, quale il corpo di Cristo, ma ad una *qualitas* (e quindi ad un accidente) che, nel caso, è la visibilità del corpo. Si dovrebbe dunque concludere che, poiché sulla croce è stato offerto il corpo visibile, il corpo di Cristo non può essere da nessuna parte in modo invisibile: stando al ragionamento di Zwingli, infatti, se il corpo non si vede non c'è e se c'è deve necessariamente essere visibile. Ma così si introduce nella logica un'assurda *regula nova*, che sancisce il nesso inseparabile – se non addirittura l'identità – tra l'accidente (la visibilità) e la sostanza (il corpo di Cristo).

In quarto luogo, Zwingli analizza le parole della cena separandole in due sintagmi tra loro indipendenti: «Prendete e mangiate» e «Questo è il mio corpo». A suo giudizio, le prime sono parole di comando (imperative), mentre le seconde sono semplicemente affermative e si limitano a narrare ciò che è accaduto. Quando Dio comanda, utilizza

¹⁴² A questo punto Lutero introduce questa sorta di «numerazione» delle argomentazioni in gioco, che anche noi seguiamo nei tre punti successivi. I primi due punti, invece, non sono così chiaramente identificati.

parole *imperative* («Non avrai altro Dio al di fuori di me»); laddove invece opera qualcosa, le sue parole sono *attive* («Sia la luce»). Quando si tratta di parole attive, qualora io le pronunciassi, non accadrebbe nulla di particolare; niente di particolare accadrebbe se io o un altro uomo dicessi per esempio: «Sia la luce». Allo stesso modo si comportano le parole *narrative* della cena: se anche Cristo avesse offerto il suo corpo nella cena attraverso le parole «Questo è il mio corpo», ciò non significa che, quando un uomo ripete le medesime parole, il pane divenga il corpo di Cristo. Mai infatti Cristo ha ordinato che il suo corpo venga dato attraverso una parola umana.

Queste riflessioni sono confutate con acribia da Lutero. Egli rileva anzitutto che Zwingli ammette il fatto che, nella «prima santa cena», Cristo ha offerto il suo corpo ai discepoli, e ciò a motivo del carattere attivo delle parole «Questo è il mio corpo»: parole di potenza che, analogamente alle parole di Gn 1, creano quello che annunciano. Lutero nega quindi che le parole della cena debbano essere disgiunte: anche le parole «Questo è il mio corpo» si trovano senza soluzione di continuità all'interno della stessa proposizione dove compaiono le parole imperative «Prendete e mangiate». Nell'insieme sono tutte parole di Cristo, per cui non possono essere scisse.

Ma se le parole attive sono comprese nelle parole imperative, non sono più semplicemente delle parole attive, ma sono pure parole imperative, perché tutto ciò che esse enunciano si realizza, per la virtù delle parole imperative di Dio attraverso le quali esse sono pronunciate¹⁴³.

Quindi il corpo di Gesù è certamente nella cena, non in forza della nostra affermazione, ma in virtù del suo comandamento e della sua azione. Per questo motivo, noi possiamo affermare che il corpo di Cristo è presente non solamente nella prima cena, ma in tutte le successive che sono celebrate secondo l'ordine e l'istituzione di Gesù.

A mo' di conclusione su questo punto, Lutero introduce una distinzione tra le parole imperative: ad alcune è legata la fede, come nel caso dello spostamento delle montagne in Mt 21; altre invece sono indipendenti dalla fede di chi le pronuncia o di chi le ascolta, poiché è lo stesso Cristo che le pone non in forza della nostra santità, ma in forza della sua parola: le parole della cena appartengono a questa seconda categoria; di conseguenza, anche gli indegni e gli increduli mangiano il corpo di Cristo, come dimostrano i casi di Giuda e dei Corinti. Ciò Cristo ha voluto, perché potessimo «essere sicuri della parola e del sacramento»¹⁴⁴.

¹⁴³ M. LUTHER, «De la Cène», 30.

¹⁴⁴ *Ivi*, 34.

In quinto luogo, Zwingli ritiene infondata la presenza di Cristo nel pane e nel vino della cena, a partire dalla convinzione che il perdono dei peccati si acquisisce non mangiando il corpo di Cristo, ma credendo nella sua morte per i nostri peccati. Lutero, da parte sua, mentre condivide la fede nella morte salvifica di Cristo, non ritiene che questa verità contraddica la presenza di Cristo nel pane e nel vino.

L'argomentazione di Lutero fa perno sulla distinzione tra *meritum Christi* e *distributio meriti*¹⁴⁵: sulla croce, una volta per tutte, Cristo ha meritato quel perdono dei peccati, che Egli distribuisce là dov'è, in tutti i luoghi e per tutti i tempi, come attesta Lc 24,46. Per questo

noi diciamo che il perdono dei peccati è nella santa cena non a causa della manducazione [...], ma a causa della parola attraverso la quale egli distribuisce tra noi questo perdono acquisito [sulla croce] e ci dice: «Questo è il mio corpo, offerto per voi»¹⁴⁶.

La cena, dunque, è il «luogo» in cui è «distribuito» il perdono acquistato una volta per tutte sulla croce. E ciò vale non solo per la cena, ma anche per la predicazione, il battesimo, lo Spirito, la lettura [della Scrittura] e la fede. Per ciò che riguarda specificamente la cena, Lutero afferma che essa «comporta due elementi: la parola e l'atto del mangiare»; la parola, da parte sua, accanto alla manducazione corporale esige «la fede ed una manducazione spirituale»: così Lutero risponde alle accuse di quanti affermano che egli riduce la cena ad un gesto di manducazione corporale, al quale la fede resta estranea.

In sesto luogo, Lutero mostra che la Scrittura non è contro la sua interpretazione delle parole della cena; a questo scopo riprende puntualmente tutte le citazioni bibliche cui il riformatore di Zurigo si era riferito. Secondo Zwingli, le parole «Questo è il mio corpo offerto per voi» non affermano la presenza nella cena del corpo di Gesù: tale corpo, infatti, è stato a noi donato visibilmente sulla croce; se fosse presente nella cena, dovrebbe esserlo in modo altrettanto visibile. A ciò Lutero risponde:

Noi non diciamo che il corpo di Cristo è nella cena come o sotto la forma nella quale è stato donato per noi, ma che è lo stesso corpo, che è donato per noi, non sotto la medesima forma e nella stessa maniera, ma nella stessa essenza e natura. Perché un solo e medesimo essere può essere qui visibile e là invisibile¹⁴⁷.

¹⁴⁵ La distinzione è riproposta poco più avanti come distinzione tra il *factum passionis*, compiutosi una volta per tutte, e l'*usus passionis*, attraverso la parola ed i sacramenti: *ivi*, 39.

¹⁴⁶ *Ivi*, 37.

¹⁴⁷ *Ivi*, 40.

Secondo Zwingli, poiché nella frase «Ogni volta che mangiate questo pane» il termine «questo» si riferisce al pane, la stessa cosa va detta per il pronome «questo» nella frase «Questo è il mio corpo». Lutero invece ritiene di aver già dimostrato che i due «questo» indicano quel pane che è il corpo di Cristo e non semplicemente un pane ordinario. Per Zwingli le affermazioni evangeliche relative all'ascensione del Signore escludono la possibilità che il suo corpo sia presente nella cena; Lutero ribadisce invece la non incompatibilità dei due tipi di presenza.

«Queste sono le parole che vi dissi, quando ero ancora tra voi» (Lc 24,44): questo modo di esprimersi è per Zwingli un'ulteriore dimostrazione che Cristo non può essere presente nel pane, perché lui stesso dichiara di non essere più tra noi in maniera visibile. Lutero, invece, riafferma con forza che Gesù è ancora presente tra noi, sia pure in un modo diverso da come lo era nei giorni della sua vita terrena. Il procedimento impiegato da Zwingli è illogico, perché utilizza *substantiam pro accidente* e procede *a particolari ad universale*, concludendo che se Cristo non è presente nella cena in una certa forma (quella visibile), allora non è per nulla presente. Al termine di questa prima parte confutativa, Lutero afferma che, nonostante i numerosi tentativi, i «fanatici» non sono ancora riusciti a persuaderlo che le parole dell'istituzione debbano essere intese come un tropo.

«Cristo è assiso alla destra di Dio» (Col 3,1)

Zwingli interpreta Col 3,1 come dimostrazione dell'assenza del corpo di Cristo nel sacramento: il pane eucaristico, infatti, è sulla terra, mentre Cristo è nei cieli, alla destra di Dio, e quindi non può essere contemporaneamente in quel pane. D'altronde sono le cose del cielo quelle che il cristiano deve ricercare, non quelle della terra. Ma allora – obietta Lutero – perché Zwingli predica sulla terra, invitando i suoi discepoli ad amarsi e a far del bene al prossimo sulla terra? E for e gli apostoli agirono male quando seguirono Cristo sulla terra? Lutero precisa quindi che il riferimento di Paolo alla «terra» (da cui bisogna rifuggire) allude alla vita «terrestre», ad una vita cioè vissuta secondo la logica del mondo.

Analoga osservazione va fatta per il termine «carne»: anticipando un discorso che svilupperà in seguito, Lutero mostra come anche il termine «carne» abbia per Paolo un significato profondamente diverso da quello inteso da Zwingli: «*Secundum carnem non significat in carnem [...] sed more adverbii significat "carnaliter" vel "studio et affectu carni."*» vel «*quomodo caro facit*». Paolo stesso, in effetti, viveva «nella carne», ma non «secondo la carne».

Lutero ricorda quindi ancora una volta la contraddizione di Zwingli che nega la presenza di Gesù nel pane eucaristico, mentre ammette tale presenza durante la prima cena: se infatti nella prima cena il corpo di Cristo poté essere assiso alla tavola e contemporaneamente

essere presente nel pane, allo stesso modo esso può trovarsi in cielo (o dovunque voglia essere) e contemporaneamente essere nel pane. In effetti oggi il corpo di Cristo è dappertutto, perché la «destra di Dio» è dappertutto: esso può dunque trovarsi nel contempo in cielo e nella cena, contrariamente a quanto sostiene Zwingli che, conformandosi a quanto vedono i nostri occhi, dice che ciò che è sulla terra non può essere in cielo e viceversa.

Per sostenere la propria posizione, Zwingli introduce una netta divisione in Cristo. Per esempio, laddove la Scrittura afferma che Cristo doveva soffrire, Zwingli ritiene che qui ci si riferisca solo alla natura umana; le parole che riguardano la sofferenza di Cristo vanno cioè attribuite solamente all'umanità e non alla divinità. Ma se solo la natura umana ha sofferto – osserva Lutero – Cristo è un cattivo salvatore, che a sua volta ha bisogno di essere salvato. Più radicalmente, il ragionamento di Zwingli finisce per ritrovare in Cristo una duplicità di persone. Se è vero che la natura divina non può soffrire né morire, «tuttavia, poiché in Cristo umanità e divinità sono una sola persona, la Scrittura, a causa di quest'unità personale, attribuisce anche alla divinità tutto quello che riguarda l'umanità e viceversa»¹⁴⁸. Quando perciò dico che Cristo soffre, poiché questa persona è Dio, a ragione posso dire che il Figlio di Dio soffre. Benché infatti una delle due «parti» (la divinità) non soffra, la persona che è Dio soffre nella sua umanità. Si tratta dunque di essere fedeli al dettato di Calcedonia, per cui Cristo è vero Dio e vero uomo, senza confusione di nature e senza divisione di persona.

Ciò che sta a cuore a Lutero è comunque mostrare che tra la presenza di Cristo in cielo e quella del suo corpo nella cena non c'è contraddizione, per cui le parole «Questo è il mio corpo» vanno prese così come sono enunciate. Quattro ragioni sostengono Lutero nella sua convinzione:

La prima è questo articolo della nostra fede: «Gesù Cristo è essenzialmente, naturalmente, veramente, pienamente Dio e uomo in una persona senza separazione né divisione». La seconda è che la destra del Padre è dovunque. La terza che la Parola di Dio non è falsità né menzogna. La quarta è che Dio ha e sa diverse maniere di essere in un luogo¹⁴⁹.

Viene così introdotto il discorso sulle diverse forme di presenza di Cristo. A questo proposito, Lutero riprende, adattandola, la triplice distinzione degli scolastici sulle forme di presenza. Si parla anzitutto di presenza *sensibile*, quando una cosa è presente *localiter*, cioè in modo percepibile ai sensi e circoscrivibile in un luogo: in questo

¹⁴⁸ *Ivi*, 52.

¹⁴⁹ *Ivi*, 55.

caso, il luogo ed il corpo che si trova in esso si accordano, si uniscono e si misurano reciprocamente; si pensi, ad esempio alla presenza del vino nel bicchiere.

Secondariamente, una cosa può essere in un luogo *diffinitive*, in un modo non percepibile ai sensi e non misurabile a partire dallo spazio in cui si trova. È il modo di presenza proprio agli spiriti, sia angelici che demoniaci (Mt 8,28, ad esempio, parla di una legione di demoni presenti in una sola persona). È la modalità utilizzata da Cristo quando uscì dalla tomba e quando, risorto, venne verso i suoi discepoli, attraverso la porta chiusa. Per analogia, questa è pure la modalità della presenza di Cristo nel pane e nel vino: infatti come la pietra o la porta chiusa rimasero inalterate quando il suo corpo passò attraverso di esse, così nel sacramento pane e vino rimangono inalterati insieme al corpo e al sangue di Cristo.

Si parla infine di una presenza di tipo soprannaturale (*repletive*), quando una cosa «è nello stesso tempo assolutamente in tutti i luoghi e riempie tutti i luoghi, senza essere, tuttavia, in qualche modo misurata o percepita secondo lo spazio del luogo nel quale è».¹⁵⁰ Si tratta di un modo di presenza che può essere attribuito esclusivamente a Dio.

Questa triplice distinzione dimostra che Zwingli sbaglia, quando afferma che Cristo può essere presente solo in modo corporale e sensibilmente percepibile. In realtà,

oltre a questa maniera, egli può utilizzare anche l'altra maniera non percepibile [...]. Di più: poiché Cristo è l'uomo che è soprannaturalmente una sola persona con Dio, ne consegue che egli è e può essere dappertutto dove è Dio, secondo la terza maniera soprannaturale: tutto è dunque assolutamente pieno di Cristo anche secondo l'umanità, non in maniera corporale e percepibile, ma in maniera divina e soprannaturale¹⁵¹.

Di fronte a questo discorso arduo per la ragione interviene la fede che eleva la ragione stessa dal modo di essere sensibile e corporale fino all'altro non sensibilmente percepibile, che essa non comprende, ma che non può tuttavia negare. La ragione dunque s'inchina alla fede, il che rappresenta uno dei capisaldi del pensiero di Lutero. Riprendendo e controbattendo una per una le obiezioni di Zwingli, Lutero ribadisce e sottolinea la triplice modalità di presenza di Cristo, riaffermando che il fondamento di ogni riflessione teologica è la Scrittura e non gli artifici dell'immaginazione.

¹⁵⁰ *Ivi*, 56.

¹⁵¹ *Ivi*, 58.

«La carne non giova a nulla» (Gv 6,63)

La «carne» cui si fa riferimento qui non è la carne intesa come insieme delle componenti fisiche della creatura (sangue, ossa, pelle, midollo...), bensì quella che, priva dello spirito, pretende di trattare le cose divine secondo la propria intelligenza e la propria forza: questa è la carne che non giova a nulla e che viene condannata. E Lutero confuta le osservazioni di Zwingli che, a proposito della frase «la carne non giova a nulla», gli rimprovera tre grandi «vizi».

In primo luogo, secondo Zwingli, Lutero si contraddice poiché, da un lato, insegna che mangiare il corpo di Cristo corporalmente non serve, mentre dall'altro ne afferma l'utilità. Lutero precisa che la carne di Cristo non solo è inutile, ma è addirittura «velenosa» quando è mangiata senza fede; quando invece viene assunta con fede, essa è utile, necessaria e salutare. È Zwingli che non può ritenere utile mangiare corporalmente la carne di Cristo, poiché non crede che la carne sia nel pane.

Il secondo «vizio» che Zwingli rimprovera a Lutero riguarda la traduzione di Gv 6,63: mentre in greco la frase suona «la carne non giova a nulla», Lutero tralascia l'articolo e traduce «carne non giova a nulla». Da parte sua, Lutero osserva che in tedesco l'inserimento dell'articolo non ha una regola fissa: occorre seguire l'uso linguistico comune, verificando l'eleganza o meno della costruzione. Capita così che nella traduzione tedesca di un testo greco, manchino articoli che si trovano invece nell'originale e viceversa. In ogni caso, la presenza o meno dell'articolo non cambia il senso della frase. Nel nostro caso, dunque, la frase senza l'articolo (più elegante come costruzione) equivale quanto a senso a quella con l'articolo. Zwingli, inoltre, interpreta l'articolo come fosse un pronome: secondo lui, Cristo, riferendosi alla propria carne di cui aveva parlato in precedenza, avrebbe detto: «Proprio questa carne non giova a nulla». Ma *ex articulo pronomen [...] facere* è una «volgare asineria»: a differenza dell'articolo, infatti, il pronome designa qualcosa di particolare, distinguendolo da altro. Nel nostro testo, è dunque impossibile che «carne» designi specificamente la carne di Cristo; si tratta invece della carne in generale, nel senso che abbiamo sopra indicato. E Zwingli, che sostituisce un articolo con un pronome, palesemente falsa la Parola di Dio.

Chiarita la questione dell'articolo, Lutero passa a controbattere le osservazioni di Zwingli, relative all'esegesi di Gv 6. I punti di confronto sono sei. In primo luogo, secondo Zwingli, i discepoli mormorano perché Cristo insegna loro che essi devono mangiare la sua carne; la loro protesta non è contro l'intelligenza dello spirito, ma contro il nutrimento corporale. Lutero afferma invece che i discepoli mormorano perché non capiscono cosa Cristo voglia dire: questa è l'interpretazione più semplice ed immediata del passo evangelico. Un'interpretazione

che non contraddice il fatto che la carne di Cristo possa essere mangiata corporalmente nella cena mediante la fede come carne spiritualmente imperitura.

In secondo luogo, poiché i discepoli si indignano di fronte alle parole di Cristo relative alla manducazione corporale della sua carne, Zwingli conclude che Cristo, nella sua risposta, continua a riferirsi a tale carne. In realtà, Cristo parla di due tipi di carne: la carne che «non giova a nulla» indica precisamente quella condizione «carnale» per cui l'uomo, in assenza dello Spirito, non è in grado di comprendere cosa significhi mangiare la carne di Cristo ed esserne vivificati.

In terzo luogo, l'ascensione di Cristo al cielo rappresenta per Zwingli un'ulteriore conferma del fatto che la carne che non giova a nulla è proprio la carne di Cristo. Lutero, da parte sua, non vede alcuna connessione logica tra le due affermazioni.

In quarto luogo, Zwingli sostiene che se «è lo Spirito che dà vita», allora la carne di Cristo non giova a nulla, perché essa non è Spirito. Se le cose stanno così – obietta Lutero – la carne di Cristo sarebbe inutile anche quando è sulla croce o in cielo, dato che neppure lì essa si identifica con lo Spirito. Inutilmente, dunque, la carne di Cristo sarebbe stata crocifissa ed inutilmente sarebbe salita al cielo.

In quinto luogo, dall'affermazione per cui le parole di Gesù sono «spirito e vita», Zwingli deduce che invece la sua carne non giova a nulla. Deduzione «insensata e stupida» – osserva Lutero.

In sesto luogo, poiché in Gv 6 Gesù parla anche della fede e della parola, Zwingli conclude che la frase «la carne non giova a nulla» debba riferirsi alla carne di Cristo. Anche in questo caso Lutero, con sferzante ironia, bolla come totalmente infondata tale conclusione.

In sintesi, in Gv 6, Gesù

dà un insegnamento sulla manducazione della sua carne e tratta poi della differenza dei discepoli che ascoltano questo insegnamento. Egli ne trova alcuni carnali ed altri spirituali ed è a questo proposito che egli pronuncia questo giudizio secondo cui la carne non serve a niente, mentre lo spirito dà la vita¹⁵².

Il terzo «vizio» di cui Lutero sarebbe colpevole agli occhi di Zwingli riguarda la regola per cui, quando nella Scrittura spirito e carne sono opposti l'uno all'altro, il termine «carne» non designa la carne di Cristo, ma quella del vecchio Adamo. A Lutero la cosa pare ovvia: la carne di Cristo non può essere opposta allo Spirito, perché essa è nata dallo Spirito santo e di tale Spirito è piena. D'altra parte, a differenza del passo in cui Gesù dice «la *mia* carne è vero cibo», in Gv 6,63 parla genericamente di «carne», non della «sua» carne.

¹⁵² *Ivi*, 83-84.

B. *Contro Ecolampadio*. La posizione di Ecolampadio sul mistero della cena giunge a conclusioni praticamente identiche a quelle di Zwingli e della corrente spiritualista: nella cena non è presente nient'altro che pane e vino. Anche per questo motivo, l'analisi di Lutero appare concentrata sul metodo adottato più che sul dato teologico messo in discussione. Si capisce dunque per quale motivo la riflessione sviluppata nel testo sia prettamente incentrata su problematiche di tipo linguistico, dalle quali emergono interessanti conclusioni circa il valore ed il ruolo delle Sacre Scritture per qualsiasi discorso teologico.

Per favorire una lettura più chiara e comprensibile dei testi della cena, Ecolampadio propone di sostituire le parole «corpo» e «sangue» con «segno del mio corpo» e «segno del mio sangue». Le frasi concernenti l'istituzione dell'eucaristia verrebbero così trasformate: «Questo è *il segno del mio corpo*»; «Questo è *il segno del mio sangue*» (cf Mc 14,22b.24b). La sua analisi giunge a due conclusioni: anzitutto, nei passi concernenti la cena di Cristo, la Scrittura utilizza un linguaggio figurato, metaforico, reso mediante la figura retorica del «tropo»; in secondo luogo, la sua interpretazione del testo è coerente con lo stile espressivo della Scrittura stessa. Per tutta risposta, Lutero dimostrerà che nei testi riguardanti la cena non c'è alcun tropo (il che renderebbe questi testi assurdi); più radicalmente, la figura retorica di cui parla Ecolampadio non ha nulla a che fare con il tropo, ricorrente in altri testi biblici. Si tratta, invece, di una sua invenzione, creata *ad hoc* per confermare in maniera subdola le proprie personali concezioni sulla santa cena.

Parte linguistica. Ecolampadio ritiene, dunque, che nei testi riguardanti l'istituzione della cena, la Scrittura utilizzi un linguaggio metaforico e, più precisamente, la figura retorica del tropo. Per comprendere meglio in cosa consista, ci riferiamo a Gv 15,1, dove si afferma che Cristo è una vite (cf Gv 15,1). Evidentemente, l'evangelista, utilizzando questo termine, non vuole assolutamente paragonare Cristo alla pianta dell'uva, ma sfrutta un linguaggio di tipo figurato, nel quale la parola «vite» assume un significato radicalmente nuovo, in relazione alla realtà particolare (l'identità di Cristo), di cui deve indicare una caratteristica specifica. Il legame con il vecchio significato (la pianta che produce l'uva) è decisamente rotto e il termine, per mezzo di questa trasformazione, viene ad indicare l'essere in se stesso della realtà predicata (nel nostro caso l'identità di Cristo), non la sua eventuale similitudine con la realtà originariamente designata dal termine (nel nostro caso, la pianta dell'uva). Per sottolineare tale trasformazione del termine, il versetto di Gv 15,1 va tradotto: «Cristo è la nuova vera vite».

Il tropo di cui parla Ecolampadio, invece, non corrisponde assolutamente al tipo di linguaggio figurato utilizzato dalla Scrittura. Esso infatti non utilizza un determinato concetto, dandogli un

significato nuovo, al fine di predicare l'essere della realtà in questione; mantiene invece il vecchio significato, istituendo fra la parola utilizzata e la realtà predicata un semplice legame di similitudine. Se dovessimo applicarlo al testo di Giovanni, arriveremmo quindi a dire che «Cristo è il segno di una vite». L'assurdità di tale proposta è fin troppo evidente.

In secondo luogo, non si può assolutamente dimostrare che nei testi della cena sia presente una figura retorica di questo tipo. Se infatti applicassimo il tropo ai testi in questione, rimanendo rigorosamente fedeli all'uso che di esso fa la Scrittura, otterremmo una frase di questo tipo: «Questo è il mio nuovo vero corpo». In questo caso, il risultato sarebbe ancora più eclatante: mostrando il pane, durante la cena, Cristo indicherebbe in esso non il suo corpo storico, ma un altro misterioso corpo, diverso da quello naturale. Dunque nei testi della cena non vi è nessun tipo di linguaggio metaforico; più radicalmente, Ecolampadio non ha capito secondo quale meccanismo linguistico la Scrittura utilizzi queste figure retoriche.

Per confermare ulteriormente la propria opinione, Lutero mostra che anche nel linguaggio comune funziona lo stesso dinamismo, da lui riscontrato nei testi scritturistici. Quando per esempio io mostro a qualcuno una rosa fatta di legno, posso accompagnare il mio gesto con la frase: «Questa è una rosa». Anche alla lingua di tutti i giorni, insomma, l'uso di tale strategia linguistica ha come unica funzione quella di designare l'essere della realtà indicata, non la sua possibile valenza significativa. Nel momento in cui mi esprimo così, non mi interessa affermare a cosa questa rosa rimandi, ma cosa essa sia in se stessa. Se dovessi, infatti, indicare il suo rimando simbolico, potrei esprimerlo con frasi di altro genere, quali per esempio: «Questo significa una rosa» o «questo è segno di una rosa». Allo stesso modo, nei testi della cena, il verbo utilizzato è «essere», non «significare», come invece intendeva erroneamente Zwingli. Di conseguenza, le parole di Cristo hanno lo scopo di indicare l'essenza di quel pane, non la sua valenza significativa, che peraltro, secondo Lutero, risulta piuttosto scadente.

Il risultato dell'argomentazione linguistica è chiaro: il linguaggio metaforico, anche quando viene utilizzato nella quotidianità, ha sempre uno spessore ontologico, che i «fanatici» rischiano di svuotare.

Parte teologica. Analizzato il versante linguistico della polemica, Lutero cerca di mettere in luce le conseguenze teologiche, che emergerebbero dalla lettura dei testi biblici, operata dai «fanatici». Il risultato più preoccupante è la svalutazione della cena di Cristo. Per quanto i procedimenti e le sottolineature teologiche delle varie correnti siano differenti, il risultato a cui tutti pervengono è unico: al grande mistero del corpo e del sangue di Cristo presenti sotto le specie del pane e del vino, i «fanatici» sostituiscono dei simboli vuoti, senza alcuna consistenza ontologica e con una limitatissima capacità di

significazione. In proposito, Lutero non usa mezzi termini: se dovessimo valutare la cena di Cristo sul versante della sua capacità di rimando simbolico, dovremmo constatarne l'assoluto fallimento. Pane e vino, infatti, hanno una valenza simbolica ridottissima: in essi non c'è nulla che assomigli al corpo e al sangue di Cristo. Sul versante della significazione, la cena mosaica appare certamente superiore rispetto a quella cristiana: l'agnello sacrificato, infatti, «designa il corpo di Cristo molto più luminosamente e chiaramente di quanto non faccia il semplice pane»; la stessa cosa si può dire per il sangue dell'agnello, che rimanda al sangue di Cristo molto più di quanto non faccia del semplice vino. La superiorità della cena cristiana si colloca esclusivamente sul versante ontologico: se infatti gli elementi della cena pasquale ebraica rimandano efficacemente al mistero della liberazione esodica, il pane e il vino della nuova cena pasquale sono in se stessi il corpo e il sangue del nostro Redentore.

Per sostenere le loro teorie, i «fanatici» si richiamano spesso a testi come 1Cor 11,24 («Questo è il mio corpo, che è rotto per voi»), nei quali – a loro giudizio – il riferimento soggiacente è alla croce di Cristo, luogo proprio, in cui il suo corpo è stato offerto per la nostra salvezza. Questo sarebbe un elemento a sostegno del fatto che nei testi della cena il linguaggio utilizzato è strettamente simbolico e non ontologico. Secondo Lutero, invece, il linguaggio dei racconti dell'istituzione non ha alcun richiamo esplicito alla Passione di Cristo, ma rimane ancorato al contesto della cena. Nel nostro caso, solo ad uno stolto il verbo «rompere» potrebbe richiamare, in maniera così diretta, il verbo «crocifiggere» o il verbo «morire».

Queste osservazioni di Lutero lasciano emergere una separazione abbastanza netta tra il versante ontologico del sacramento e la sua valenza di segno. Una separazione che probabilmente è dovuta anche al tenore essenzialmente apologetico dello scritto: ai «fanatici» che riducono la cena alla dimensione simbolica, annullandone la portata ontologica, Lutero oppone un discorso così preoccupato di evidenziare la verità ontologica del mistero eucaristico al punto da negare ad esso qualsiasi valore di segno.

Parte biblica. Come abbiamo già accennato, nella polemica contro Ecolampadio, a Lutero interessa soprattutto comprendere come il suo interlocutore sia potuto giungere ad elaborare dottrine tanto assurde sulla cena. Il motivo principale sta nella modalità superficiale, con cui egli ha accostato il testo biblico. Una superficialità che ha stravolto non solo il suo discorso sulla cena, ma anche tutto il suo impianto teologico. Questa osservazione vale più in generale per tutti i «fanatici», che si perdonano in sofismi, senza mai mettere a tema il fondamento stesso di ogni riflessione teologica cristiana, cioè le Sacre Scritture.

Ora, se essi non hanno un testo, non possono neppure avere un significato o un'interpretazione della cena. Se essi non hanno un'in-

terpretazione, non possono nemmeno sapere se hanno solo del pane e del vino, oppure no. Perché devono arrivare prima di tutto a sapere che cosa hanno nella cena. Ma essi non possono arrivarci senza fare riferimento ad un testo e ad un'interpretazione sicuri¹⁵³.

Se tutti gli esponenti della Riforma – sia Lutero che i «fanatici» – riconoscono la Scrittura come unica autorità, resta il problema del modo con cui riferirsi a tale autorità. In effetti, sulla questione della cena, Lutero e i «fanatici», pur partendo dai medesimi testi biblici, giungono a posizioni diametralmente opposte. Ciò spinge a precisare il modo in cui le due «parti» concepiscono l'accostamento del credente al testo sacro. Lutero è convinto che la Bibbia sia assolutamente chiara e comprensibile agli occhi del credente; nel caso in cui un passo risulti ostico, la Scrittura stessa è in grado di spiegare il proprio messaggio, attraverso altri testi più semplici. Se infatti la Scrittura contiene la Rivelazione di Dio, il suo messaggio non potrà restare incomprensibile a colui che vi si accosta con fede. E se anche il testo biblico necessita di un'interpretazione da parte del lettore, tale operazione ermeneutica è assolutamente semplice e lineare: il testo va letto e inteso così come esso ci appare, senza rielaborazione alcuna. E tuttavia, in un passo dell'opera, questa certezza sembra incrinarsi:

Io ho reso questo testo [quello concernente la cena di Cristo] sufficientemente chiaro e ho dato questa regola: nella Scrittura, bisogna lasciare alle parole il valore che esse hanno, così come sono enunciate, ciascuno alla sua maniera, e non dar loro alcun altro significato, a meno che un articolo pubblico della fede non ci obblighi. [...] Ora, poiché queste parole «questo è il mio corpo» designano, secondo l'uso e l'impiego di tutte le lingue, non il pane o il segno del corpo, ma il corpo di Cristo, bisogna lasciarle sussistere come esse sono e non interpretarle diversamente, a meno che la Scrittura non ci obblighi¹⁵⁴.

Lutero riconosce dunque la possibilità che «un articolo pubblico della fede» determini la modalità di leggere la Bibbia; ma ciò non è forse in contraddizione con l'assoluta chiarezza e trasparenza del testo sacro? O forse Lutero stesso si è accorto che il principio dell'assoluta chiarezza del testo biblico risulta troppo semplicistico? L'opera che stiamo analizzando non offre elementi ulteriori, che consentano di rispondere a queste domande.

Da parte loro, i «fanatici» elaborano un modello di interpretazione delle Scritture più complesso di quello luterano e, per certi versi, più attento al punto di vista filologico. Al pari di qualsiasi altro testo, anche la Scrittura ha una sua complessità. Le verità profondissime in essa contenute sono espresse con un linguaggio pienamente umano; è questo il segno di una connotazione culturale dell'opera, che non

¹⁵³ *Ivi*, 91-92.

¹⁵⁴ *Ivi*, 101.

può essere trascurata nel momento della sua lettura e della sua interpretazione. Stanti questi presupposti, la valutazione che Lutero dà delle opinioni dei «fanatici» si rivela piuttosto superficiale: è probabilmente riduttivo pensare che essi volessero cambiare il testo biblico divinamente ispirato per sostituirlo con uno più conforme alle loro opinioni teologiche. Il loro percorso di analisi linguistica, invece, partendo dal riconoscimento della complessità del testo, cerca di elaborarne un'interpretazione, che lo renda più chiaro e ne trasmetta in maniera più efficace l'autentico contenuto.

In ogni caso, su questo punto, il contrasto fra le due posizioni appare insanabile. Anzitutto Lutero ritiene che la chiarezza di un testo non dipenda dalla semplicità o meno del suo «oggetto». Di ciò la Bibbia è un esempio chiarissimo: il fatto che essa parli del mistero stesso di Dio non implica che il suo linguaggio sia così complesso da richiedere una radicale interpretazione che lo renda più esplicito. Così, nella cena, è evidente per tutti che il corpo di Cristo, presente sotto la specie del pane, non è visibile agli occhi dei discepoli; non è dunque necessario cambiare le parole pronunciate da Cristo per renderle più comprensibili, col risultato di distruggere il contenuto stesso dell'eucaristia. Qui invece deve intervenire l'atto di fede: si tratta di accogliere ciò che le parole di Cristo chiaramente affermano, riconoscendo il grande mistero, nascosto sotto le specie eucaristiche.

Questa tesi trova conferma anche nella «struttura» degli altri sacramenti cristiani: per quanto la realtà in essi contenuta sia straordinariamente profonda (la grazia divina, che si dona a noi per rinnovare il nostro spirito), il linguaggio con cui i gesti sacramentali vengono accompagnati e descritti è estremamente semplice e chiaro. La profondità della *res sacramenti* non implica direttamente una complessità di linguaggio, con cui tale *res* viene esplicitata. Per questo motivo, non è assolutamente necessaria alcuna complessa interpretazione, che renda esplicito ciò che è già sufficientemente chiaro. Il linguaggio sacramentale esplica, infatti, con assoluta chiarezza il mistero, che si comunica mediante il rito. Questo discorso può essere applicato, senza alcuna difficoltà anche al sacramento eucaristico.

Sintesi. Lutero conclude il suo discorso contro Ecolampadio con due precisazioni, che recuperano argomenti già ampiamente trattati nella polemica contro Zwingli. La prima riguarda l'idea di «presenza» di Cristo, che emerge dalle dottrine dei «fanatici». In fondamentale sintonia col riformatore di Zurigo, essi ritengono che anche nella dimensione soprannaturale e divina ci sia un'unica modalità di presenza che è quella fisica, sperimentabile e sensibile. Di conseguenza, se dal giorno della sua ascensione Cristo siede alla «destra di Dio» (intesa come un luogo ben determinato), egli non può contemporaneamente essere presente nel pane consacrato. Per Lutero, però, questo non si può dire a priori: Dio, infatti, può mantenere il

corpo di Cristo in cielo, secondo una certa modalità, e nel pane secondo un'altra. L'errore dei «fanatici» è quello di ritenere che il corpo di Cristo possa avere un solo modo di essere, e cioè quello locale; ciò però va dimostrato attraverso la Scrittura, cosa che essi non riescono a fare.

In un passaggio, però, Lutero sembra riconoscere che anche i suoi avversari ammettono forme di presenza diverse da quella sperimentabile: esiste una presenza spirituale, che nessun teologo cristiano potrebbe sensatamente escludere:

Egli [Ecolampadio] attacca, dicendo che Cristo non è legato a dei luoghi e che non vuole essere trovato qui o là, ma riconosciuto nello spirito. Là, essi vanno di nuovo più lontani e non fanno attenzione a quello che scrivo contro di loro. In breve: chi lega Cristo a dei luoghi particolari? Non sono forse i fanatici che lo fanno, essi che pongono Cristo nel cielo in un luogo particolare e ci obbligano a dire: guarda qui, guarda, là è Cristo? E come fanno essi, quando indirizzano le persone al Vangelo e al prossimo? Il prossimo e il Vangelo non sono forse luoghi particolari sulla terra? Cristo non è forse nei credenti? Egli è là spiritualmente (dicono essi). Cosa significa spiritualmente? Ciò vuol dire falsamente o veramente? È come se noi dicessimo che egli è corporalmente o visibilmente nel sacramento¹⁵⁵.

Normalmente, però, la vigorosa difesa della presenza reale di Cristo sotto le specie del pane e del vino (presenza in qualche modo corporea, ma non per questo visibile) porta Lutero a presentare in modo piuttosto semplificato le posizioni dei suoi interlocutori. In ogni caso, comunque, le due teologie rimangono profondamente diverse; e si può ipotizzare che la diversità di approccio al mistero eucaristico sia il riflesso di due diverse accentuazioni nel modo di intendere la figura di Gesù Cristo:

Lutero era più interessato all'evento dell'abbassamento di Dio nella natura di Gesù, che costituiva il pegno della salvezza. Zwingli [ma anche Ecolampadio ed i «fanatici»] più attento a sottolineare il Cristo asceso in cielo, che «ritorna» ai suoi come Spirito, e a respingere quindi l'idea sconveniente che lo Spirito potesse diventare cibo ed essere mangiato. Ma proprio questa sembrava a Lutero una preoccupazione da «uomo vecchio», che non si sottomette alla logica della teologia della croce: Dio ha scelto di esercitare la sua potenza nella debolezza di un uomo crocifisso, di manifestare la sua divinità diventando uomo. Dunque il «miracolo» della presenza reale di Cristo nelle specie del pane e del vino non è un'assurdità inaccettabile, o una minaccia alla maestà di Dio, perché il vero miracolo è l'incarnazione, e la vera minaccia alla sua maestà è non prendere sul serio le sue parole¹⁵⁶.

¹⁵⁵ *Ivi*, 110.

¹⁵⁶ S. NITTI, «Introduzione», in M. LUTERO, *Messa, sacrificio e sacerdozio*, 52-53.

La seconda precisazione conclusiva riguarda l'interpretazione di Gv 6,63: «La carne non giova a nulla». Mentre i «fanatici» ritengono che il termine «carne» si riferisca alla carne fisica di Cristo, Lutero sostiene che esso indica piuttosto un modo sbagliato di accogliere i suoi insegnamenti. Durante il discorso nella sinagoga di Cafarnao, infatti, Cristo si trova di fronte due diversi gruppi di ascoltatori: mentre gli uni accolgono con fede il suo insegnamento, gli altri si dimostrano refrattari alle sue parole. La terminologia della «carne» e dello «spirito» esprime proprio la contrapposizione fra questi due atteggiamenti e non contiene alcun cenno alla carne fisica di Cristo, la quale non potrebbe assolutamente essere contrapposta allo Spirito, di cui essa è sommamente ricolma.

C. *Contro Schwenkfeld e Krautwald.* Le tesi di questi due esponenti della corrente «spiritualista» si avvicinano molto, quanto agli esiti, alle opinioni degli altri «fanatici»; diversa è invece la strategia di analisi testuale da loro adottata. Si spiega così perché Lutero non dedichi molto spazio all'analisi di questa dottrina che, peraltro, non avrà grande seguito e risonanza nell'evoluzione del Protestantismo. Come gli altri autori già citati, anche gli «spiritualisti» rileggono i testi dell'istituzione, spostando il *τοῦτο* greco dall'inizio della frase alla fine e aggiungendovi una specificazione («cioè un nutrimento spirituale»), volta a svalutare la carnalità del gesto della manducazione, per riaffermarne, invece, la valenza esclusivamente spirituale. Seguendo questo procedimento, il testo di Matteo viene tradotto: «Il mio corpo che è donato per voi è *questo, cioè un nutrimento spirituale*». Il medesimo procedimento viene applicato anche alla frase sul calice. L'intento è quello di non legare la salvezza offerta nella cena ad un semplice gesto come quello del mangiare, perché ciò significherebbe svalutare il ruolo della fede, percepita come unico atteggiamento necessario per ricevere la salvezza offerta gratuitamente da Dio.

Contro questa corrente di pensiero, Lutero formula tre accuse che, in un certo qual modo, ricalcano quelle già espresse in precedenza. Anzitutto, la trattazione del tema da parte degli «spiritualisti» mostra come difetto di fondo un'intollerabile presunzione nei confronti del testo sacro. Senza alcun pudore essi manipolano a proprio piacimento i testi ispirati, in modo che possano più facilmente essere utilizzati come giustificazione delle proprie teorie. In secondo luogo, l'idea che la corporeità sia incompatibile con la fede è totalmente infondata. Infine, il riformatore di Wittenberg afferma che il suo modo di intendere l'eucaristia non è per nulla contrario all'onore di Dio: egli ritiene invece che la presenza di Cristo nel pane e nel vino consacrati rientri in quell'atteggiamento kenotico, che ha caratterizzato tutta la vita di Gesù e che, dunque, non può apparire come un'onta inaccettabile alla maestà divina.

2.2. Intermezzo: *De praedicatione identica*

Questa sezione – una sorta di «intermezzo», la cui collocazione qui non si spiega facilmente – tratta la dottrina cattolica della transustanziazione, analizzandone la presunta utilità e contrappo-nendola all'opinione di Wyclif, che ha trovato seguito tra Zwingli ed i «fanatici». Nei confronti dell'argomento, Lutero mostra comunque un certo distacco¹⁵⁷; in effetti, egli considera la transustanziazione come una semplice opinione teologica e si oppone con forza a quanti pretendono di imporla come verità di fede. Forse proprio questo relativo disinteresse ne giustifica la trattazione in questo punto dell'opera, quasi ci trovassimo di fronte ad un argomento da mettere tra parentesi.

L'interesse primario sta piuttosto nel ribadire con forza la presenza reale di Cristo sotto le specie del pane e del vino, senza preoccuparsi della modalità concreta con cui ciò si realizza. In proposito, Lutero prende le distanze sia dai cattolici che da Zwingli: secondo la dottrina cattolica, al momento della consacrazione, la sostanza del pane sparisce, per lasciare posto a quella del corpo di Cristo; Wyclif, al contrario, mantiene solo la sostanza del pane, trasformando le specie eucaristiche in simboli vuoti, senza alcuna consistenza ontologica. Lutero, da parte sua, precisa in questi termini la propria posizione:

Sebbene io ritenga con Wyclif che il pane resti là [nel pane consacrato], io ritengo inversamente con i sofisti [i teologi cattolici] che il corpo di Cristo sia là. E dunque, io ritengo contro tutta la ragione e contro tutta l'alta logica che due esseri distinti possano essere e chiamarsi un solo essere¹⁵⁸.

L'interesse del discorso svolto da Lutero sta soprattutto nel fatto che la questione viene affrontata con un approccio di tipo linguistico. Egli parte dalla considerazione della cosiddetta *praedicatio identica de diversis naturis*, ovvero dalla possibilità che due realtà diverse possano divenire una nuova realtà unitaria e, dunque, essere considerate e predicate come una cosa sola. Sia i cattolici sia quanti sostengono la tesi di Wyclif, ritengono che questo principio sia contrario ad ogni logica e assolutamente inesistente nella realtà. In relazione alla problematica eucaristica essi ritengono dunque impossibile che due sostanze sussistano insieme e si uniscano per costituire una realtà unitaria: di conseguenza, una delle due deve sparire.

¹⁵⁷ «Or, io ho insegnato e insegno ancora, che un tale combattimento [sulla transustanziazione] non è necessario, e che non è di così grande importanza, se rimanga o no il pane»: M. LUTHER, «De la Cène», 122.

¹⁵⁸ *Ivi*.

Per Lutero, invece, la *praedicatio identica*, con tutte le conseguenze ontologiche che essa comporta, appare perfettamente applicabile. Infatti, in virtù dell'unità sacramentale fra pane e corpo che si instaura al momento della consacrazione, si crea effettivamente una realtà nuova ed unitaria. Né tale possibilità si scontra in alcun modo con il dettato della Scrittura e con la dottrina cristiana. Nell'ambito della fede cristiana, infatti, troviamo diversi casi di *praedicatio identica*: le tre persone divine sono accomunate dall'unica natura e possono dunque essere designate come un'unica realtà; la natura umana e quella divina sono unite nell'unica persona di Cristo, dando così vita ad un'unità personale. E la Scrittura attesta pure un'«unità d'azione» e un'«unità formale»: il primo caso si verifica quando due realtà distinte realizzano un'unica azione (è il caso degli angeli, che si manifestano attraverso fiamme di fuoco); il secondo si ha, per esempio, quando lo Spirito santo si manifesta sotto forma di colomba e i due esseri distinti (Spirito e colomba) costituiscono in qualche modo una sola realtà. Nel caso dell'eucaristia, dunque, in forza dell'unità sacramentale, ciò che si fa al pane è giustamente detto anche del corpo di Cristo; di conseguenza, chi mangia e spezza coi denti il pane eucaristico, mangia e spezza coi denti il corpo di Cristo¹⁵⁹.

Per completare la sua dimostrazione, Lutero ricorre ad un'osservazione di tipo grammaticale:

Quando due esseri diversi sono integrati in un solo essere, la lingua percepisce anche questi due esseri con un'espressione unica e, considerando l'unità dei due esseri, parla dei due per mezzo di un'unica espressione¹⁶⁰.

Questa figura retorica, detta «sineddoche», si ritrova in tutte le lingue. Si pensi a quando, mostrando a qualcuno un sacchetto contenente delle monete, io esclamo: «Queste sono cento monete», benché alla vista del mio interlocutore appaia solamente il sacchetto e non il contenuto. Anche in questo caso, l'unità stretta fra contenitore e contenuto permette la *praedicatio identica*. E per Lutero è immediato istituire il parallelismo con il pane e il vino dell'eucaristia: se il pane ed il corpo considerati separatamente sono effettivamente due nature diverse, quando sono riuniti nell'eucaristia diventano una cosa sola, per cui «li si chiama e se ne parla come di una cosa sola». Il pane, infatti, non è più pane comune, ma è «pane-carne» o «pane-corpo», cioè «un pane che è diventato un solo essere ed una sola cosa sacramentale con il corpo di Cristo»¹⁶¹.

¹⁵⁹ In questo quadro, Lutero difende vigorosamente la prima professione di fede sottoposta a Berengario: *ivi*, 125.

¹⁶⁰ *Ivi*, 126.

¹⁶¹ *Ivi*, 127-128.

Il ragionamento svolto da Lutero rivela una comprensione piuttosto fisicista della presenza reale: il pane eucaristico infatti costituirebbe una sorta di involucro fisico, che contiene al suo interno un'altra realtà (il corpo di Cristo), intesa anch'essa in maniera tendenzialmente fisica. Anche espressioni quali «Il corpo e il sangue di Cristo sono *sotto* o *nelle* specie del pane e del vino» sono indizi di una visione tendenzialmente «localizzata» della presenza eucaristica. Un'altra perplessità è dovuta all'accostamento che Lutero opera fra tipi di unità piuttosto diversi fra loro: non si vede, ad esempio, come sia possibile mettere sullo stesso piano l'unità intratrinitaria e l'unità tra un contenitore (il sacchetto) ed il suo contenuto (le monete).

2.3. Seconda parte: esegetica

Nella seconda parte dell'opera, Lutero propone una lettura approfondita ed ordinata delle pericopi bibliche sulla santa cena, introducendo solo qualche timido accenno alle posizioni dei «fanatici». L'andamento dello scritto si fa più pacato, meno disordinato e ripetitivo ed è quindi più semplice seguire il filo logico dell'argomentazione.

La prima pericope considerata è Mt 26,26-29: l'analisi di questo brano ha come scopo primario quello di riaffermare con insistenza la chiarezza assoluta delle Scritture. Soffermandosi su Mc 14,22-25, che molto si avvicina al testo di Matteo, Lutero si concentra sulla singolarità dei gesti compiuti da Gesù nel corso dell'ultima cena e sulla particolarità delle parole che li hanno accompagnati e spiegati. La cena di Cristo si caratterizza infatti come radicalmente diversa rispetto a quella ebraica, sviluppando una gestualità che rompe in maniera decisa con lo schema antico, per veicolare un significato radicalmente nuovo. Era assolutamente inusuale infatti che, al termine di un convito, uno dei partecipanti prendesse un pezzo di pane, lo spezzasse e lo distribuisse a tutti i commensali; ancora più inusuale era il gesto di prendere la propria coppa e di invitare ciascuno a sorseggiare un po' di quel vino, in modo che esso potesse bastare per tutti, senza dover riempire ulteriormente il calice. Questa gestualità, di per sé incomprensibile ai discepoli, venne accompagnata da parole ancora più enigmatiche, che sfioravano il paradossale, pur avendo in se stesse la pretesa di indicare con chiarezza il senso di ciò che si stava compiendo.

Pur non nascondendo la loro incomprensione, i Dodici ubbidirono ciecamente al loro Maestro: compirono quei gesti, senza alcuna opposizione o richiesta di spiegazione ulteriore e, di fronte alle sue parole, non fecero altro che credere e tacere. Da ciò Lutero conclude che quelle parole avevano chiaramente un valore esplicativo: la loro finalità era quella di fare comprendere ai discepoli il mistero di quei gesti, di per sé difficili da capire. Se anche le parole fossero state

oscuire, la situazione si sarebbe ulteriormente complicata e il momento più significativo della vita di Cristo sarebbe rimasto lettera morta, incapace di comunicare alcunché.

Accostando il passo di Lc 22,19-20, ricordiamo anzitutto che Lutero non ha mai nascosto la propria stima sia per Luca, sia soprattutto per Paolo; stima giustificata dalla ricchezza e dalla precisione con cui questi due autori hanno riportato l'evento dell'ultima cena. Grazie alla loro attenzione nel riportare anche più piccoli particolari, è possibile sconfessare le opinioni dei «fanatici» che si riferiscono di preferenza ai testi più imprecisi e sintetici di Marco e Matteo. Il primo particolare interessante attestato da Luca è il commento di Gesù sull'ultima coppa di vino: quella sarà l'ultima occasione in cui egli potrà gustare il frutto della vite sulla terra coi suoi discepoli. Lutero si sofferma sul fatto che, poco dopo, Cristo presenta ai suoi una nuova coppa, sulla quale vengono pronunciate le parole dell'istituzione. Con questa successione di gesti e di parole, Cristo mostra ai suoi che in quella seconda coppa non era contenuto del semplice vino, ma una realtà nuova e straordinaria: il suo stesso sangue.

Il secondo particolare, che merita una certa attenzione, è la qualifica del pane come «dato per voi». Questa precisazione suggerisce ad alcuni «fanatici» (soprattutto a Carlostadio) l'idea che Cristo qui si riferisca non alla cena, ma al corpo dato durante la Passione. Per questo Carlostadio suggeriva di tradurre la frase col verbo al futuro: «Questo è il mio corpo *che sarà donato per voi*». Il tentativo di svalutare la cena passa dunque attraverso la «scissione» tra la cena e la croce.

Un'ultima e decisiva osservazione riguarda la frase pronunciata sul calice: «Questo calice è la Nuova Alleanza nel mio sangue, che viene versato per voi». Se dovessimo tradurla più precisamente, il verbo «essere» andrebbe omissso e la traduzione («*Questo calice, la Nuova Alleanza nel mio sangue, che viene versato per voi*») sottolineerebbe ancor più chiaramente la natura di quel calice: quella di essere la Nuova Alleanza di Cristo. In tal modo la pericope riesce a smontare agevolmente tutte le teorie dei «fanatici» i quali, proprio per questo motivo, preferiscono fare riferimento ai testi di Marco e Matteo.

È il caso di Carlostadio che può spostare il «questo» in fondo alla frase, aggiungendovi una sua specificazione («Il mio sangue è *questo, cioè una bevanda spirituale*») proprio perché né Marco, né Matteo pongono direttamente il dimostrativo τοῦτο in relazione al calice; l'operazione è invece impossibile col testo di Luca, che chiaramente lo riferisce al calice della cena. Anche Ecolampadio, condotto «davanti al tribunale di Luca», non può riconoscere qui il linguaggio figurato del tropo senza arrivare a conclusioni insostenibili. Se infatti si applicasse il tropo al termine «sangue», la frase suonerebbe: «Questo calice è la Nuova Alleanza *nel segno del mio sangue*»; ciò signi-

ficherebbe però identificare la Nuova Alleanza con una semplice sorsata di vino. Se invece il tropo venisse riconosciuto nel termine «Nuova Alleanza», la conclusione sarebbe ancora più assurda: «Questo calice è *il segno della Nuova Alleanza* nel mio sangue»; il sangue di Cristo, cioè, non sarebbe in grado di donare agli uomini la Nuova Alleanza, ma ne sarebbe solamente un segno vuoto. L'ultima ipotesi, che Lutero semplicemente cita senza neppure commentarla, consiste nell'applicazione del tropo ad entrambi i termini: «Questo calice è *il segno della Nuova Alleanza nel segno del mio sangue*».

L'attenzione di Lutero si concentra infine sulla sostituzione del verbo «essere» col verbo «significare», proposta da Zwingli. In realtà Zwingli, proprio a motivo del testo di Luca, proponeva una traduzione ulteriore: «Questo calice *significa* la Nuova Alleanza, *che è* nel mio sangue». Si cerca così di separare il termine «calice» da «Nuova Alleanza» e da «sangue», per rafforzare l'ipotesi secondo cui quel calice è semplicemente un puro segno della Nuova Alleanza nel sangue di Cristo, la quale si sarebbe invece realizzata più tardi sulla croce. In proposito, Lutero muove tre obiezioni: anzitutto, laddove Zwingli introduce il verbo «significa», l'evangelista non usa alcuna forma verbale; secondariamente, anche la specificazione «che è» non ha nessun riscontro nel testo originale; infine, l'aggettivo «versato» è al femminile e, dunque, non si riferisce al «sangue», ma a «calice», che in greco è di genere femminile. La traduzione proposta in conclusione è un po' articolata, ma linguisticamente corretta: «Questo calice, la Nuova Alleanza nel mio sangue, calice che è versato per voi». Le parole «calice», «Nuova Alleanza» e «sangue» sono dunque in stretta connessione: nel calice presentato durante la cena si realizza la Nuova Alleanza di Cristo, in quanto esso contiene lo stesso sangue versato sulla croce.

Presentando la cena di Cristo, Marco e Matteo non riportano alcuna espressione che espliciti un comandamento del Maestro relativo alla ripetizione della cena da parte della Chiesa; e per quanto sia più esplicito, nemmeno il testo lucano da solo sarebbe sufficiente a giustificare la ripetizione della cena nella Chiesa. È dunque soprattutto grazie a Paolo che tale ripetizione è stata possibile: è lui infatti che ci documenta la presenza di celebrazioni della cena nell'ambito delle prime comunità cristiane; per questo motivo, Lutero non esita a definirlo «il vero Dottore della cena» e svolge un'accurata esegesi dei testi paolini in proposito. Poiché l'analisi ripropone concetti già emersi in sezioni precedenti, ci limitiamo ad alcune osservazioni, relative a 1Cor 11,23-29 e 1Cor 10,16-18. Analizzando 1Cor 11, Lutero nota anzitutto che le parole sul pane, oltre a non possedere nell'originale versione greca il verbo «essere», collegano al termine «corpo» il participio «rotto», «spezzato»; per la verità, qui Lutero sembra forzare un po' il testo greco di 1Cor 11,24, nel quale tale participio non

compare. Probabilmente questa traduzione può essere spiegata attribuendo al Riformatore di Wittenberg l'intenzione di sostituire il verbo «essere» («che è per voi»), con una forma verbale più esplicita («spezzare») che Paolo utilizza sia nel medesimo versetto sia in 1Cor 10,16. Quanto alle parole sul calice, l'originale greco si presta ad essere tradotto spostando il verbo «essere»: «Questo calice, la Nuova Alleanza, è nel mio sangue». Una traduzione questa che elimina ogni possibilità di interpretare il testo in una linea puramente simbolica. In quel calice, dunque, è veramente presente il sangue di Cristo; pertanto la Nuova Alleanza è effettivamente offerta ai credenti che ad esso si accostano con fede.

La seconda osservazione riguarda il legame fra la santa cena e la remissione dei peccati. Partendo dalla pericope paolina, Lutero ritiene che fra le due realtà sia possibile istituire un solido legame. Nella cena, infatti, si realizza quella che egli definisce «unità sacramentale», in virtù della quale il pane ed il vino costituiscono un tutt'uno con il corpo e il sangue di Cristo e con la Nuova Alleanza, cui è connessa la remissione delle colpe; di conseguenza, chi accede con fede al sacramento riceve la remissione dei propri peccati. È dunque l'essenza stessa del sacramento che rende possibile questa remissione.

Esaminando 1Cor 10,16-18, Lutero si chiede cosa significhi «essere in comunione» con Cristo, mediante la partecipazione alla sua cena. Secondo i «fanatici» – soprattutto Zwingli ed Ecolampadio – la comunione, che si instaura con Cristo grazie alla cena è semplicemente figurata, spirituale e non, in qualche modo, «corporale». Per Lutero, invece, se quel pane e quel vino sono veramente il corpo e il sangue di Cristo (come chiaramente Paolo afferma), la comunione che essi attuano tra il credente e Cristo non può essere semplicemente figurata, ovvero non reale, non effettiva e, dunque, non efficace per la salvezza dell'anima. Se la posizione dei «fanatici» nasce dalla preoccupazione di salvaguardare il ruolo ed il valore della fede, tale intento non si raggiunge svalutando la manducazione fisica. Le due dimensioni – fede e manducazione fisica – non vanno contrapposte: nel sacramento della cena, infatti, la manducazione fisica del pane e del vino consente all'uomo di ricevere il corpo e il sangue del Signore, mentre la fecondità di questo dono e la sua fruttificazione spirituale nell'animo del credente dipendono dalla fede del singolo e non semplicemente dall'atto del mangiare.

Prendendo spunto dal riferimento alla comunione dei pagani con gli idoli (1Cor 10,18), i «fanatici» cercano ancora una volta di svalutare la dimensione corporale e concreta della comunione con Cristo, attuata grazie alla cena. L'analogia esistente fra la comunione tra il credente e Cristo realizzata dalla cena ed il rapporto che i sacrifici pagani attuano tra gli idoli ed i loro adepti depone a favore del carattere esclusivamente spirituale e non corporale della comunione eucaristica: la comunione con gli idoli, infatti, è in realtà comunione con i demoni

(1Cor 10,20) i quali non hanno un corpo e coi quali dunque ci si rapporta solo in termini spirituali. In realtà – nota Lutero – parlando della comunione coi demoni, Paolo usa un linguaggio molto realistico e si riferisce anche alla manducazione delle vittime ad essi offerte.

Resta infine da osservare che Paolo non parla genericamente di comunione con Cristo, ma di comunione al corpo e sangue di Cristo, il che non si spiega nel caso in cui quella comunione avesse un carattere esclusivamente spirituale. Per Paolo, in effetti, sono in gioco non semplicemente dei segni vuoti, bensì gli elementi concreti del corpo e del sangue del Signore, presenti sotto le specie eucaristiche. Tale realismo esclude quindi la possibilità di ridurre in senso puramente spirituale gli effetti della manducazione del pane e vino eucaristici.

2.4. Terza parte: Confessione di fede

La parte conclusiva dell'opera si configura come una vera e propria professione di fede¹⁶². Al fine di prevenire possibili fraintendimenti del suo pensiero, Lutero presenta gli articoli fondamentali di quella fede nella quale egli conta di perseverare sino al momento in cui verrà chiamato di fronte al tribunale di Nostro Signore. L'esposizione segue lo schema del simbolo, ampliandolo in alcuni punti con osservazioni che stanno particolarmente a cuore all'Autore.

Dopo aver confessato la maestà dell'unico Dio trinitario, Lutero professa la propria fede nell'incarnazione del Figlio e nella sua azione redentrice, assolutamente necessaria in vista della salvezza eterna dell'uomo, erede per nascita della colpa di Adamo. Una necessità che rende inaccettabili sia le dottrine che svalutano la grazia di Cristo in nome del libero arbitrio, sia la posizione di quanti tendono a minimizzare la portata negativa del peccato originale. In questa linea, sono da rifiutare tutti quegli ordini, regole, monasteri e fondazioni che ingenerano l'erronea convinzione secondo cui il cammino di ascesi consentirebbe di sfuggire al peccato e alla morte: anche questa persuasione, infatti, finisce per negare il valore salvifico assoluto della grazia di Cristo, che l'uomo è chiamato ad accogliere con fede.

Professando la propria fede nello Spirito santo, Lutero insiste soprattutto sulla sua funzione di insegnarci a riconoscere e far fruttificare i benefici di Cristo e della redenzione da Lui operata. Lo Spirito agisce sia interiormente all'uomo, attraverso la fede ed altri doni spirituali, sia esteriormente, mediante il Vangelo, il battesimo ed il sacramento dell'altare: tre «mezzi o maniere», attraverso cui lo Spirito «viene a noi ed esercita in noi la sofferenza di Cristo applicandola a

¹⁶² Quest'ultima parte dello scritto viene pubblicata anche a parte, sempre nel 1528, col titolo *Confessione degli articoli della fede contro i nemici dell'Evangelo e ogni sorta di eresia* (WA 26,253).

noi per la nostra salvezza». Ciascuno di questi tre «mezzi» è unico: ciò vale per il battesimo come per il Vangelo. E come il Vangelo non può essere falso, nonostante l'uso falso che molti ne fanno, così «il battesimo non è falso né inautentico anche se molti lo ricevono o lo danno senza la fede»; pertanto, va rifiutata la posizione di quanti propongono un nuovo battesimo. La stessa cosa vale per la cena, nella quale «il corpo e il sangue sono veramente mangiati e bevuti», a prescindere dalla fede del sacerdote o di chi li riceve¹⁶³.

A questo punto Lutero introduce l'articolo di fede relativo alla Chiesa, «che è la comunità e il numero o l'assemblea di tutti i cristiani nel mondo intero, l'unica sposa di Cristo ed il suo corpo spirituale di cui Egli è anche l'unico capo». I vescovi ed i pastori che ad essa sovrintendono non sono né i suoi capi né i suoi padroni, bensì i suoi servitori. E poiché «è spiritualmente radunata in un solo Vangelo ed una sola fede sotto un solo capo che è Gesù Cristo»¹⁶⁴, non può in alcun modo essere identificata con la Chiesa di Roma.

All'interno della Chiesa è possibile trovare il perdono dei peccati: donato in modo radicale nel battesimo, può essere ottenuto ogni volta che se ne abbia bisogno. Viene così introdotto il discorso sulla confessione segreta, seguita dall'assoluzione parimenti segreta, individuale e ripetibile. Lutero le riconosce valore in ordine alla remissione dei peccati, ma ne sottolinea soprattutto la funzione di consolazione e di consiglio. In questa prospettiva, la confessione è «una cosa preziosa e utile per le anime nella misura in cui non la si impone con leggi e comandamenti, ma si lascia ciascuno libero di utilizzarla secondo le sue esigenze e quando vuole»¹⁶⁵, senza l'obbligo di elencare in maniera dettagliata i peccati.

Dopo aver ribadito il rifiuto nei confronti delle indulgenze, dei suffragi per i defunti, delle invocazioni dei santi e della sacramentalità di unzione degli infermi, ordine e matrimonio, Lutero ritorna sulla convinzione che l'abominio peggiore è la messa «predicata e venduta come sacrificio o buona opera»¹⁶⁶. Immagini, campane, abiti liturgici, ornamenti delle chiese, ceri per l'altare... sono invece cose «indifferenti» che possono anche essere lasciate da parte, benché abbiano certamente una loro utilità. La confessione della risurrezione dei morti chiude questo testo, i cui contenuti restano espressione definitiva e non ritrattabile della fede di Lutero, quasi un testamento spirituale, cui egli stesso confermerà la propria fedeltà, introducendo gli *Articoli di Smalcalda*.

¹⁶³ M. LUTHER, «De la Cène», 181.

¹⁶⁴ *Ivi*, 182.

¹⁶⁵ *Ivi*, 183.

¹⁶⁶ *Ivi*, 184.

3. *Il colloquio di Marburgo (1529)*

Come conclusione – peraltro interlocutoria – della controversia tra Lutero e Zwingli, va ricordato l'esito del colloquio di religione promosso dal langravio Filippo d'Assia e svoltosi a Marburgo nei primi giorni dell'ottobre 1529¹⁶⁷. Gli interlocutori sono i wittenberghesi Lutero e Melantone e gli svizzeri Zwingli ed Ecolampadio; altri teologi di ambo le parti sono presenti, ma solo in qualità di osservatori. Nonostante le profonde divergenze di impostazione ed i contrasti a tratti violenti, si giunge all'accordo unanime su 14 dei 15 articoli redatti da Lutero dietro pressione di Filippo d'Assia. L'ultimo articolo, dedicato alla cena, raccoglie il consenso a proposito di cinque punti: la necessità dell'uso di ambedue le specie, il rifiuto di considerare la messa come un'opera mediante la quale si ottiene la grazia, il riconoscimento dell'eucaristia come «sacramento del vero corpo e sangue di Gesù Cristo», l'affermazione della necessità per ogni cristiano dell'«uso [*niessung*] spirituale» di questo corpo e sangue; l'individuazione del rafforzamento della fede come finalità del sacramento e della Parola. L'ultimo punto è formulato in questi termini:

Pur non avendo trovato un accordo riguardo al fatto se il vero corpo e sangue di Cristo siano corporalmente [*lyplich* = *leiblich*] nel pane e nel vino, tuttavia dobbiamo esercitare gli uni verso gli altri la carità cristiana per quanto lo permette la coscienza di ognuno e pregare con assiduità il Signore onnipotente di confermarci mediante il suo Spirito nella vera conoscenza¹⁶⁸

Il tono conciliante non nasconde il dissenso. D'altra parte, neppure l'accordo raggiunto sugli altri punti appare molto solido: si trattò piuttosto di «un concordato apparente, nel senso che ciascuno dei partecipanti al dialogo sottoscrisse soltanto ciò che fino ad allora aveva già professato, e supposeva erroneamente che l'altro sottoscrivesse le stesse cose»¹⁶⁹.

¹⁶⁷ Per un inquadramento storico ed una più analitica presentazione dello svolgimento del colloquio, cf E. ISELOH, «La Riforma protestante», 300-303.

¹⁶⁸ *Corpus Reformatorum*, Berlin, Schwetschke, vol. 92/2, 523 (tr. nostra. Il testo degli articoli si trova anche in WA 30/III, 160-171).

¹⁶⁹ S. HAUSAMANN, «Die Marburger Artikel – eine echte Konkordie?», *ZKG* 77 (1966) 288-321: 318: cit. in E. ISELOH, «La Riforma protestante», 303. L'accordo tra chiese di matrice luterana e riformata (calvinista e zwingliana) sul tema dell'eucaristia è raggiunto con la *Concordia di Leuvenberg* del 1973 (artt. 18-20): «In virtù della promessa della sua parola, nell'eucaristia Gesù Cristo risorto con il pane e il vino dà se stesso nel suo corpo e nel suo sangue che sono stati offerti per tutti. Egli si dà senza riserve a tutti coloro che ricevono il pane e il vino; la fede riceve il convito per la salvezza, l'incredulità lo riceve per il giudizio. Non possiamo scindere la comunione con Gesù Cristo nel suo corpo e nel suo sangue dall'atto del mangiare e bere. L'interesse circa il modo in cui Cristo è presente nell'eucaristia non può prescindere da questo fatto

VI. I CATECHISMI (1529)

Nello stesso anno del colloquio di Marburgo, Lutero dà alle stampe i *Catechismi*, all'origine dei quali c'è anche un fatto contingente: l'esperienza delle «visite» alle comunità riformate, promosse dal principe di Sassonia, cui Lutero aveva partecipato personalmente tra l'ottobre 1528 e il marzo successivo. Da esse ricava quell'impressione desolante che si riflette nella prefazione ai Catechismi: oltre che dalla diffusa ignoranza religiosa, imputabile all'inettitudine dei ministri, Lutero è particolarmente preoccupato dalla «caricatura blasfema della libertà evangelica, capita e vissuta da molti come semplice autorizzazione all'indisciplina e alla grossolanità spirituale ed etica»¹⁷⁰.

In questo clima maturano i due testi del 1529: *l'Enchiridion* o *Piccolo Catechismo per pastori e predicatori semplici*¹⁷¹ e il *Catechismo tedesco* o *Grande Catechismo*. Il loro obiettivo è l'«alfabetizzazione cristiana» delle masse, cui Lutero si era dedicato fin dagli anni giovanili. I due scritti non sono l'uno il riassunto dell'altro, ma rappresentano due opere autonome benché parallele. Mentre redige il *Catechismo tedesco*, infatti, Lutero pubblica una serie di tavole e manifesti da appendere alle pareti delle scuole e delle chiese. Nel marzo 1529 questo materiale, integrato dalla «tavola domestica», da una prefazione e da illustrazioni, viene pubblicato in forma di volumetto: è il *Piccolo Catechismo*. A metà aprile invece esce la prima edizione del *Catechismo tedesco*, successivamente rivista e ampliata fino all'ultima edizione, rivista da Lutero nel 1538. La struttura dei due scritti può agevolmente essere messa a confronto:

Il Piccolo Catechismo	Il Grande Catechismo
Prefazione	Prefazione
I dieci comandamenti	I comandamenti
Il Credo	Il Credo
Il Padre Nostro	Il Padre Nostro
Il sacramento del s. battesimo	Il battesimo
La confessione	

senza correre il rischio di oscurare il senso dell'eucaristia. Là dove fra le chiese esiste un tale accordo, le condanne delle confessioni della Riforma non si applicano alla dottrina di queste chiese: *Enchiridion oecumenicum. Documenti del dialogo teologico internazionale, 1. Dialoghi locali 1965-1987*, a cura di G. CERETI - S.J. VOICU, Bologna, EDB, 1988, 168, nn° 336-336. L'accordo rende possibile la comunione di pulpito e di altare tra le chiese che l'hanno sottoscritto.

¹⁷⁰ F. FERRARIO, «Introduzione», in M. LUTERO, *Il Piccolo Catechismo. Il Grande Catechismo (1529)* (= Opere Scelte 1), Torino, Claudiana, 1998, 9-41: 13.

¹⁷¹ Lutero definisce «pastori e predicatori semplici» quelli che, oltre il tedesco, conoscono solo il latino; «dotti» sono invece definiti quelli che padroneggiano anche il greco e l'ebraico.

Il sacramento dell'altare
La benedizione del mattino e della sera
Il *benedicite* e *gratias*
Tavola domestica¹⁷²

Il sacramento dell'altare

Esortazione
alla confessione

Come risulta dallo schema, in ambedue i catechismi Lutero si occupa tra l'altro del «sacramento dell'altare», presentando i medesimi contenuti con uno stile diverso. L'esposizione dell'*Enchiridion* è strutturata attorno a cinque domande ed altrettante risposte estremamente concise. In primo luogo, l'identità del «sacramento dell'altare» viene delineata in questi termini:

È il vero corpo e sangue del nostro Signore Gesù Cristo, che egli ha dato a noi cristiani affinché sia mangiato e bevuto sotto [le specie del] pane e [del] vino¹⁷³.

Ciò è attestato dalle parole di Gesù, riportate dai racconti dell'istituzione¹⁷⁴. In particolare, le frasi sul corpo «dato per voi» e sul sangue «versato per il perdono dei peccati» rivelano che nel sacramento «ci sono elargiti perdono dei peccati, vita e beatitudine»¹⁷⁵. E l'efficacia salvifica dell'eucaristia è legata non tanto all'azione fisica del mangiare e del bere, quanto piuttosto alle parole che, «accanto al mangiare e bere, sono la componente principale del sacramento». La fede in queste parole ottiene quel «perdono dei peccati» che esse promettono e rappresenta dunque la migliore preparazione per ricevere degnamente l'eucaristia¹⁷⁶. Osserviamo però che le parole della promessa, indicate come «componente principale» del sacramento, sono semplicemente collocate «accanto» (*neben*) al mangiare e al bere il corpo e il sangue di Cristo, senza che venga ulteriormente precisato il rapporto tra questi due aspetti.

I medesimi contenuti sono riproposti in modo più ampio ed articolato nel *Grande Catechismo*, la cui esposizione ruota attorno a tre domande: cos'è il «sacramento dell'altare», a cosa serve e chi lo

¹⁷² Si tratta di un elenco di passi biblici ad uso dell'istruzione della comunità domestica.

¹⁷³ M. LUTERO, *Il Piccolo Catechismo*, 93. Il collegamento tra il pane e il vino, che rimangono tali, ed il corpo e sangue di Cristo è qui espresso dalla preposizione «sotto» (*unter*).

¹⁷⁴ «Il nostro Signore Gesù Cristo, nella notte in cui fu tradito, prese il pane, rese grazie, lo spezzò, lo diede ai suoi discepoli e disse: "Prendete, mangiate, questo è il mio corpo, dato per voi, fate questo in mia memoria". Allo stesso modo, dopo la cena, prese anche il calice, rese grazie, lo diede loro e disse: "Prendete e bevetene tutti. Questo calice è il nuovo testamento nel mio sangue, che è versato per voi per il perdono dei peccati. Fate questo, ogni volta che ne bevete, in mia memoria": *ivi*, 94.

¹⁷⁵ *Ivi*.

¹⁷⁶ *Ivi*, 95.

deve ricevere. In risposta alla prima domanda, Lutero ribadisce la verità della presenza del corpo e sangue del Signore «nel pane e nel vino e sotto di essi» [*in und unter Brot und Wein*] e precisa che è la Parola di Dio a «costituire» questo sacramento¹⁷⁷. Proprio perché la verità del sacramento dipende dalla Parola di Dio e non dalla santità di colui che lo riceve, «anche se è uno scellerato a ricevere o a dare il sacramento, egli riceve il vero sacramento, cioè il corpo e il sangue di Cristo»¹⁷⁸.

Chi si accosta al sacramento fa propria quella remissione dei peccati che, acquistata da Cristo sulla croce, «può giungere a noi soltanto mediante la parola»: senza la predicazione, infatti, non potremmo sapere che il nostro perdono «è accaduto e che deve esserci donato»¹⁷⁹ attraverso il sacramento. E la condizione necessaria per ricevere degnamente l'eucaristia è solamente «la fede del cuore, che riconosce qui questo tesoro e lo desidera»¹⁸⁰. In questo quadro, Lutero insiste sull'importanza di ricevere spesso il «venerabile sacramento». Egli fa appello sia al comando del Signore («fate questo in memoria di me»), sia alla promessa racchiusa nelle parole «per voi», con cui Cristo ci offre «l'intero tesoro che ci ha recato dal cielo»¹⁸¹. Accennando anche alla propria personale esperienza, Lutero osserva che se ci si allontana a lungo dal sacramento per pigrizia e negligenza, «si diventa giorno per giorno sempre più aridi e freddi e si giunge sino a gettarlo al vento»¹⁸². A chi si sente indegno di accedervi, il Riformatore propone una distinzione:

A quanti sono arroganti e grossolani, si deve dire di tenersi lontani; essi infatti non sono nella condizione di ricevere il perdono dei peccati, poiché non lo desiderano [...]. Ma gli altri, che non sono così barbari e malvagi, e volentieri sarebbero giusti, non dovrebbero astenersi, anche se, per il resto, sono deboli e imperfetti¹⁸³.

E, nella stessa linea:

Se dunque sei aggravato e avverti la tua debolezza, vai lieto [al sacramento] e lasciati ristorare, consolare e corroborare. Se infatti volessi attendere di essere puro e degno di accostarti al sacramento dovresti astenertene in eterno¹⁸⁴.

A quanti non percepiscono la propria debolezza e non sentono la necessità di essere corroborati dalla forza del sacramento, Lutero raccomanda di lasciarsi giudicare dalla parola della Scrittura che è in

¹⁷⁷ M. LUTERO, *Il Grande Catechismo*, 309.

¹⁷⁸ *Ivi*, 310.

¹⁷⁹ *Ivi*, 314.

¹⁸⁰ *Ivi*, 315.

¹⁸¹ *Ivi*, 320.

¹⁸² *Ivi*, 318.

¹⁸³ *Ivi*, 318-319.

¹⁸⁴ *Ivi*, 321.

grado di rivelare all'uomo la sua situazione di peccato. E comunque, «quanto meno avverti i tuoi peccati e le tue imperfezioni, tanto più hai motivo di accostarti al sacramento e cercarvi aiuto e cura»¹⁸⁵.

VII. DOPO LA *Dieta di Augusta* (1530)

Nel tentativo di sanare la frattura prodottasi con la scomunica di Lutero e con le riforme da lui attuate, il neo imperatore Carlo V convoca ad Augusta una dieta che, a partire dal giugno 1530, riunisce principi e teologi cattolici e protestanti della Germania. Di fatto, il fallimento delle trattative finisce per provocare un irrigidimento delle posizioni e spinge i riformatori a cercare un'intesa fra loro, in vista anche di una comune resistenza contro l'autorità imperiale. A questo scopo, nel febbraio 1531, nasce la Lega di Smalcalda, che riunisce gli stati «evangelici» tedeschi in un'alleanza militare a carattere difensivo¹⁸⁶. In questo contesto politico e religioso si collocano i testi che ci accingiamo a presentare: lo scritto di Lutero su *La messa privata e la consacrazione dei preti*, stampato a Wittenberg nel 1533, e gli *Articoli di Smalcalda* (1537-1538), che Lutero redige come «manifesto teologico», in vista dell'assemblea dell'omonima Lega.

1. *La messa privata e la consacrazione dei preti* (1533)¹⁸⁷

L'analisi di un primo abbozzo dello scritto rivela che inizialmente Lutero voleva occuparsi anzitutto della figura del prete, contestando il valore sacramentale che la Chiesa di Roma attribuiva all'ordinazione sacerdotale. Evidentemente però l'interpretazione della figura del sacerdote nella Chiesa romana è legata all'interpretazione della messa come sacrificio; così, al momento di scrivere per esteso il trattato,

¹⁸⁵ *Ivi*, 322. Per completezza ricordiamo che, nella «breve esortazione alla confessione», Lutero scrive: «Se vuoi disprezzarla e procedere senza confessione, traine la conseguenza che non sei cristiano, e dunque non devi gustare il sacramento»: *ivi*, 331. Commenta Ferrario: «A partire dal 1523 Lutero ristabilisce, come condizione per accedere alla Cena del Signore, una sorta di colloquio annuale, in cui il membro di chiesa deve mostrare di conoscere le parole dell'istituzione e il loro significato, nonché di testimoniare con la vita tale fede; a questo piccolo esame si associa di solito una confessione volontaria, alla quale segue l'assoluzione»: *ivi*, 331-332, n. 10.

¹⁸⁶ Per una presentazione della dieta di Augusta e della *Confessio Augustana* con la rispettiva *Apologia*, redatte in quell'occasione da Melantone, cf. E. ISELOH, «La Riforma protestante», 306-318. Sulla Lega di Smalcalda, cf. *ivi*, 320-322.

¹⁸⁷ M. LUTERO, «La messa privata e la consacrazione dei preti (1533)», in *Id.*, *Messa, sacrificio e sacerdozio*, 285-376; per un quadro delle vicende in cui lo scritto si colloca, cf. S. ורדון, «Introduzione», in M. LUTERO, *Messa, sacrificio e sacerdozio*, 81-82. Nell'originale tedesco, l'espressione «messa privata» suona *Winckelmesse*: si tratta di un neologismo composto con il termine *Winckel* (angolo, cantuccio) e che ha evidentemente una valenza spregiativa.

questo secondo tema diventa l'argomento principale, come si evince anche dal titolo, che nomina prima la messa privata e poi la consacrazione dei preti.

Stilisticamente il testo è complesso, prolisso, pieno di digressioni e di ripetizioni. Nonostante queste impressioni che si ricavano da una prima lettura, «è possibile individuare i settori principali di un vero e proprio impianto retorico»¹⁸⁸: un *exordium*, che ripercorre le vicende del conflitto con Roma fino alla dieta di Augusta; una *narratio* in cui, nel corso di un immaginario dialogo notturno, il diavolo accusa Lutero di avere lui pure celebrato per quindici anni la messa privata; la parte centrale e più complessa dello scritto – l'*argumentatio* – che sviluppa gli argomenti coi quali Lutero sostiene la propria tesi; la *peroratio* finale. Nella nostra analisi, seguiamo questa proposta di organizzazione del testo.

1.1. Exordium

Lo scritto nasce dalla necessità di rigettare quegli «articoli non cristiani» che papa e vescovi continuano ad imporre, nel tentativo di costringere Lutero e i suoi seguaci a recedere dalle loro posizioni. Un tentativo vano, perché Dio, dopo aver «soppresso le indulgenze, spento il fuoco del purgatorio, abolito i pellegrinaggi» e distrutto molti altri aspetti «dell'idolatria dei papisti», spazzerà via il «rancido crisma, introdotto contro la sua volontà dalla mera immaginazione umana»¹⁸⁹.

1.2. Narratio

Attraverso l'artificio letterario della discussione col diavolo (che pure Lutero era convinto di aver incontrato «personalmente» nel corso della sua vita), vengono presentate una serie di obiezioni contro i sacerdoti che celebrano le messe private. Tali obiezioni vengono formulate come accuse che il diavolo rivolge contro lo stesso Lutero, reo di aver celebrato per quindici anni messe di questo genere.

In primo luogo, Lutero viene accusato di aver celebrato con una fede simile a quella dei demoni, che conoscono tutto ciò che è scritto a proposito di Cristo (Gc 2,19), senza però affidarsi a Lui come salvatore. Inoltre, in diversi modi, egli ha contraddetto l'intenzione per cui Cristo ha istituito l'eucaristia: Cristo vuole che essa sia distribuita ai cristiani, mentre Lutero l'ha ricevuta da solo; Cristo vuole che la celebrazione del sacramento sia una pubblica confessione di fede in lui e nella sua morte, mentre Lutero ha bisbigliato tutto da solo; Cristo ha istituito un sacramento da condividere con gli altri cristiani, mentre Lutero è stato consacrato per offrirlo in sacrificio a Dio; Cristo

¹⁸⁸ *Ivi*, 87 + n. 206.

¹⁸⁹ M. LUTERO, *Messa, sacrificio e sacerdozio*, 290.

ha voluto che l'eucaristia fosse distribuita alla comunità, mentre Lutero ne ha fatto un'«opera propria». Drastica la conclusione:

Sei stato consacrato contro Cristo, per compiere tutto ciò che è contrario a lui. [...] La tua consacrazione è sicuramente falsa, anticristiana e assolutamente nulla. È perciò sicuro che tu non hai trasformato [gli elementi], e non hai offerto in sacrificio, ricevuto e adorato altro che semplice pane e vino¹⁹⁰.

Nella messa celebrata da Lutero, infatti, mancava «la persona che debba e possa operare la trasformazione, cioè un credente in Cristo»; mancava il destinatario del sacramento, cioè «la comunità o il popolo cristiano»; mancavano «l'autentica intenzione e il frutto o l'uso voluti da Cristo», cioè il nutrimento ed il rafforzamento della comunità¹⁹¹.

A questo punto, Lutero cerca di difendersi:

Dissi di avere celebrato la messa secondo la fede e l'intenzione della chiesa. Sebbene io non avessi né la retta fede né la retta intenzione, la chiesa le ha entrambe. Per questa ragione la mia messa e la mia consacrazione dovevano essere valide¹⁹².

Ma la Chiesa – ribatte il diavolo – non può credere ed intendere qualcosa di diverso rispetto all'intenzione di Cristo, attestata dalla parola di Dio. E Lutero deve riconoscere che il diavolo, pur essendo menzognero, «non mente quando ci mostra le nostre cattive opere e la nostra vita malvagia»¹⁹³; mente però quando ci spinge a disperare del perdono di Cristo. Contro la disperazione sta la parola di Dio, grazie alla quale colui che è in Cristo può sfidare il diavolo dicendogli:

Se anche sono un peccatore, pure io non sono un peccatore. Io sono un peccatore in me stesso, lontano da Cristo. Lontano da me stesso, e in Cristo, io non sono un peccatore, in quanto egli ha distrutto il mio peccato mediante il suo sangue. Non ho dubbi riguardo a questo. E ho battesimo, assoluzione e sacramento come sicuri sigilli e attestati¹⁹⁴.

1.3. Argumentatio¹⁹⁵

Primo attacco alla messa privata. Questa parte è tutta attraversata dal dubbio circa la presenza del corpo e sangue di Cristo nelle messe private. Un dubbio che Lutero non sembra voler sciogliere¹⁹⁶, pro-

¹⁹⁰ *Ivi*, 296. Più avanti, in modo ancor più stringato, Lutero fa dire al diavolo: «Tu non sei un sacerdote, e il pane, nella tua messa, non è il corpo di Cristo»: *ivi*, 297.

¹⁹¹ *Ivi*, 296-297.

¹⁹² *Ivi*, 299-300.

¹⁹³ *Ivi*, 303.

¹⁹⁴ *Ivi*, 304.

¹⁹⁵ Per la suddivisione di questa sezione centrale dello scritto, seguiamo sostanzialmente quella proposta dall'edizione cui ci stiamo riferendo: *ivi*, 304-371.

¹⁹⁶ «Lasciamo che siano i papisti a preoccuparsi se nella loro messa privata ci sia o non ci sia semplice pane e vino, o il corpo e il sangue di Cristo»: *ivi*, 304.

ponendo invece un'alternativa: se nelle messe private c'è soltanto pane e vino (cosa peraltro «molto dubbia e discutibile»), i papisti sono «i più grandi imbroglioni e seduttori sulla terra», perché «hanno offerto ai cristiani pane e vino, presentandolo come corpo e sangue di Cristo»¹⁹⁷; «se, invece, il corpo e il sangue di Cristo sono presenti», i celebranti di messe private «sono i più grandi ladri di Dio e predatori della chiesa che siano mai venuti sulla terra», perché «prendono [il sacramento] e lo tengono solo per sé»¹⁹⁸.

Ai preti Lutero rivolge l'invito ad abbandonare le messe private per dedicarsi ad altri servizi¹⁹⁹. Si tratta comunque solo di un invito, dato che subito aggiunge: «Lascio che il prete della messa privata faccia quello che fa. La sua messa non mi dà e non mi toglie nulla»²⁰⁰. E conclude:

Essendo dubbio se il corpo e il sangue di Cristo siano presenti nella messa privata, e [invece] indubbio che questa è una pura invenzione umana, tu non sei affatto tenuto a credere che là vi siano il corpo e il sangue di Cristo, perché la fede non deve avere dubbi sul suo oggetto e deve aver un fondamento non dubbio, sul quale non si possa né si debba avere un'ambiguità. Io, per quanto mi riguarda, non posso considerare né rendere senza dubbi [il fondamento delle messe private]. Per questa ragione non voglio rischiare la mia fede su di esso [...]. Con ciò sono e rimango sicuro, lascio perdere la messa privata, vacillante e sospesa nel vuoto [...]: Dio non mi ha ordinato di osservarla, di parteciparvi, o di fare, dire o commemorare alcunché in questo contesto²⁰¹.

Il ruolo dei preti nelle messe private. Vengono quindi indicati i motivi che spingono «un laico o comune cristiano» a dubitare della presenza del corpo e sangue di Cristo nella messa privata:

[il laico] non sa se il suo sacerdote della messa privata consacra, oppure (come si dice) opera la transustanziazione²⁰². Non lo sa e non lo può nemmeno sapere, perché non gli si permette di udire la parola che il sacerdote deve pronunciare sul pane e sul vino²⁰³.

¹⁹⁷ *Ivi*.

¹⁹⁸ *Ivi*, 307.

¹⁹⁹ In questo contesto, Lutero sembrerebbe propendere per una soluzione negativa circa la presenza del corpo e sangue di Cristo nelle messe private: «Chi vuoi che costringa te o me a credere che nella messa privata ci sono il corpo e il sangue di Cristo? Io non conosco nessun comandamento di Dio al riguardo»: *ivi*, 312.

²⁰⁰ *Ivi*.

²⁰¹ *Ivi*, 312-313.

²⁰² Il fatto che Lutero qui parli di «transustanziazione» non implica una sua adesione a tale dottrina: presumibilmente qui egli parla riproponendo le argomentazioni dei cattolici, così come esse venivano formulate.

²⁰³ *Ivi*, 314. A questo proposito, vengono riferiti diversi episodi che «dovrebbero metterci in guardia a sufficienza, e farci guardare con sospetto a tutte le messe private, anzi giudicarle prive di valore»: *ivi*, 318.

Ed anche qualora fosse sicuro che il sacerdote ha pronunciato le parole della consacrazione, il cristiano non ha modo per accertarsi se le abbia pronunciate con fede. Né può dar credito a ciò che il prete dichiara: se già in «questioni mondane» non si può formulare un giudizio sulla base della parola di un solo uomo, a maggior ragione ciò è impossibile quando si ha a che fare con questioni «elevate e divine», relative alla vita eterna. Neppure vale l'appello al fatto che il sacerdote è una persona pubblica: il fatto stesso che si parli di «messa privata» smentisce il carattere pubblico di colui che la celebra.

«Retta fede», vera e falsa «intenzione della chiesa». Chi ha la «retta fede» non può accettare né la messa privata né la comprensione della messa come sacrificio/opera buona, mediante la quale anche un ateo potrebbe assicurarsi la riconciliazione con Dio e la grazia. Qui di nuovo riemerge il dubbio circa la presenza del corpo e del sangue di Cristo in questo tipo di celebrazioni: in base al principio per cui «dove non c'è fede non c'è nemmeno lo Spirito santo e la sua opera», chi ha la retta fede non è tenuto a credere «che lì [nella messa privata] ci sia altro che pane e vino», poiché il prete che celebra una simile messa non ha né può avere la retta fede. La conseguenza, espressa dapprima in termini radicali («in queste messe nulla è amministrato o comunicato ai cristiani o alla chiesa»), viene poi sfumata con una considerazione ulteriore: nel caso in cui qualcosa fosse comunicato, «si potrebbe dire che, sebbene il corpo e il sangue di Cristo non sono presenti a motivo del prete, lo sarebbero a motivo di coloro che ricevono il sacramento nella vera fede»²⁰⁴.

Lutero si sofferma quindi sul tema della «intenzione/fede della chiesa»: se si attiene alla parola di Dio e all'intenzione di Cristo stesso, essa è autentica e si configura come un buon esempio capace di fortificare un cristiano debole. Falsa è invece quella intenzione/fede della Chiesa, svincolata dalla parola di Dio ed utilizzata per imporre come articoli di fede cose che sono semplicemente invenzioni umane. Proprio in conformità a questa falsa intenzione della Chiesa, è stata introdotta la messa privata, che in realtà è «una blasfema menzogna dell'Anticristo».

La gerarchia. Benché ormai i vescovi si limitino ad ordinare «preti privati per le messe private», trasformando così la Chiesa nel «luogo santo dell'abominio», alcuni elementi autentici continuano a permanere:

In primo luogo, il santo battesimo; poi, sul pulpito, il testo del santo Vangelo nella lingua di ogni paese; terzo la santa remissione dei peccati e l'assoluzione, sia nel confessionale, sia pubblica; quarto il santo sacra-

²⁰⁴ *Ivi*, 319.

mento dell'altare, che a Pasqua e durante l'anno è stato offerto ai cristiani, sebbene essi l'abbiano privato di una delle sue specie; quinto, la vocazione ed ordinazione²⁰⁵ al ministero pastorale, al ministero della predicazione, o alla cura d'anime, per legare e sciogliere i peccati e consolare in punto di morte e in altri momenti [...]; da ultimo, anche la preghiera, come il Salterio, il Padre nostro, il Credo e il Decalogo, e anche molti buoni inni e cantici, sia in latino sia in tedesco²⁰⁶.

Di questi elementi però non si cura la gerarchia ecclesiastica che, a partire dal gradino più basso («l'abominevole banda dei preti») fino al vertice, rappresentato dal papa (il «re dei parassiti»), si occupa solo delle messe private. Purtroppo i «papisti» non si limitano a vivere oziosamente, ma impediscono ad altri di insegnare e fare ciò che è utile alla Chiesa. Ciò viene illustrato in riferimento a ciascuno dei diversi elementi indicati sopra.

Il sacramento dell'altare. Riguardo al sacramento dell'altare, i papisti ne hanno compromesso il valore, anzitutto dando un rilievo maggiore alla messa privata rispetto al «sacramento ricevuto in comunità»; hanno poi insistito sulle condizioni che rendono degni di accostarsi alla comunione eucaristica, facendo di essa un'opera di obbedienza alla Chiesa; infine, con un gesto del tutto arbitrario, hanno sottratto ai fedeli una delle due specie²⁰⁷.

Battesimo e sacerdozio dei battezzati. Anche il valore del battesimo è stato compromesso dalla diffusione di una serie di pratiche, finalizzate ad ottenere il perdono dei peccati: opere penitenziali, confessione, messe private, professione dei voti monastici, pellegrinaggi, indulgenze, venerazione dei santi... Per non parlare della «blasfema dottrina secondo cui Cristo ha dato soddisfazione solo per il peccato originale e per i peccati commessi prima» del battesimo, mentre per le colpe commesse in seguito toccherebbe a noi «dare soddisfazione»²⁰⁸. Anche la dottrina secondo cui *charitas est forma fidei* risulta inaccettabile, se intesa nel senso che la grazia si ottiene per mezzo delle opere. Se infatti la fede e l'amore rappresentano la sintesi della vita cristiana, è la fede che «esercita l'amore e lo rende attivo». Pertanto «ogni dottrina che ci rinvia alle opere è contraria al

²⁰⁵ Poco prima Lutero aveva distinto nettamente «la consacrazione o crisma [...] dall'ordinazione o vocazione al pubblico ministero cristiano della predicazione e al ministero parrocchiale»: *ivi*, 329.

²⁰⁶ *Ivi*, 330-331.

²⁰⁷ L'arbitrarietà della posizione romana è ulteriormente evidenziata dalle concessioni fatte ai «boemi»: il riferimento è alle decisioni del concilio di Basilea, che nel 1433 permise agli utraquisti di Praga la comunione sotto le due specie: *ivi*, 336 + n. 133.

²⁰⁸ *Ivi*, 338.

battesimo, per mezzo del quale, senza le opere, abbiamo ricevuto la grazia che siamo chiamati a conservare per sempre»²⁰⁹.

La più radicale svalutazione del battesimo si ha però con la consacrazione dei preti, vista come gesto che colloca chi la riceve in «uno stato molto più elevato e santo di quello conferito dal battesimo»²¹⁰. In questo modo, il «rancido crisma» della consacrazione sacerdotale ha oscurato «la gloria e la potenza del santo battesimo [...] e il crisma spirituale di Dio in esso racchiuso, cioè lo Spirito santo»²¹¹. Una qualche legittimità può essere riconosciuta alla consacrazione, nella misura in cui essa viene intesa come «una ordinazione al ministero pastorale o a quello della predicazione»: ordinazione che, nell'ambito del sacerdozio che accomuna tutti i cristiani in forza del battesimo²¹², costituisce alcuni in un ministero da svolgere a favore di tutti.

La predicazione. A questo proposito, benché il Vangelo sia proclamato ad alta voce e in lingua volgare, «l'arte della predicazione» consiste generalmente «nel tenersi alla larga dal testo»²¹³, incoraggiando gli ascoltatori a compiere opere che li distolgono dalla fede in Cristo. E l'azione diabolica si è spinta fino ad innalzare i comandamenti del papa al di sopra delle parole di Dio: il papa, infatti, si considera superiore alla Scrittura e si è arrogato il potere di modificarla a suo piacimento.

La chiamata al ministero. Sotto il papato, il ministero pastorale e della predicazione (*Ministerium* o *Vocationem*) è stato completamente eliminato ad esclusivo vantaggio della consacrazione in vista delle messe private: ai preti ordinati a tale scopo, infatti, non è consentito né amministrare il sacramento alla comunità, né predicare. Riaffiora in proposito il dubbio circa la validità delle messe private e qui Lutero appare più deciso di quanto non fosse in precedenza: facendo appello alle tesi della giurisprudenza canonica, egli mostra infatti che la messa privata stravolge l'ordinamento voluto da Cristo, al punto da privare il sacramento della sua stessa *substantia*.

²⁰⁹ *Ivi*, 339.

²¹⁰ *Ivi*.

²¹¹ *Ivi*, 341.

²¹² In proposito Lutero si richiama in particolare a 1Pt 2,9 e Rm 12,1, ricordando che nel Nuovo Testamento l'appellativo *sacerdos* è riferito non agli apostoli o ad altri ministri della comunità, bensì ai battezzati. Il Riformatore riconosce anche le buone intenzioni dei Padri della Chiesa antica che, quando hanno cominciato a dare risalto all'ordinazione dei ministri anche mediante l'uso del crisma, l'hanno fatto per indicare con certezza le persone che nella comunità ricoprivano certi uffici. Poi però le buone intenzioni dei Padri sono degenerare «e ora non è più una consacrazione per la chiamata o per il ministero, ma è diventata una consacrazione privata, per ordinare preti privati per le messe private»: *ivi*, 342.

²¹³ *Ivi*, 346.

Di fronte al radicalizzarsi del contrasto con Roma, Lutero prospetta un distacco definitivo per quanto riguarda la scelta e l'ordinazione dei pastori, sulla cui validità non possono esserci dubbi: se infatti il diritto ecclesiastico riconosce valida la consacrazione fatta da eretici, a maggior ragione hanno valore le ordinazioni dei «luterani», i quali non possono essere qualificati come eretici. In ogni caso, qualunque sia la posizione di Roma in proposito, Lutero si dichiara sicuro di avere «la parola di Dio, pura e certa, come non ce l'ha il papa»²¹⁴.

Il sacramento, opera di Cristo e non della Chiesa. Lutero prende quindi di mira la «rancida menzogna puzzolente», secondo cui «un sacerdote, in forza del crisma e della consacrazione, trasforma il pane in corpo di Cristo *ex opere operato*, per mezzo delle sue parole e delle sue azioni»²¹⁵. In realtà, come colui che esercita il ministero della predicazione non fa che «porgere» la parola di Dio, colui che battezza propriamente non fa che «porgere» il battesimo di Cristo. Non è dunque l'*opus operatum*, cioè l'agire del ministro umano, a «fare» il battesimo, bensì il comando del Signore:

Egli soltanto è e rimane l'unico, vero, eterno battezzatore che, per mezzo del nostro fare o del nostro servire, amministra quotidianamente il suo battesimo [...]. Allo stesso modo il fatto che il pane e il vino diventino corpo e sangue non dipende dal nostro fare, parlare o operare, e meno ancora è il risultato del crisma o della consacrazione, ma è causato dall'ordinamento, comando e istituzione di Cristo²¹⁶.

Dove l'ordinamento voluto da Cristo è rispettato, si ha vero sacramento, a prescindere dalla situazione morale di colui che lo celebra. Non si può fare a meno di rilevare che, proprio mentre contesta la dottrina cattolica dell'*ex opere operato*, Lutero in fondo ne esprime il senso autentico. Sembra logico concludere che la sua contestazione nei confronti di tale dottrina dipenda dal fatto di averne fraintesa l'intenzione profonda.

La santa Cena nella comunità evangelica. Nonostante la «devastazione del sacramento» operata dai papisti, nella Chiesa «è rimasta, salda e pura, la convinzione che Cristo ha istituito e comandato che ogni cristiano deve ricevere il suo corpo e il suo sangue»²¹⁷. La comunione sotto una sola specie, invece, «dimezza» il sacramento, perché ciò che il prete beve da solo non è nient'altro che vino. A questo punto, Lutero delinea i tratti fondamentali di una «vera messa cristiana», presieduta da un ministro «unto e nato nel battesimo come

²¹⁴ *Ivi*, 354.

²¹⁵ *Ivi*, 356.

²¹⁶ *Ivi*, 357.

²¹⁷ *Ivi*, 365.

sacerdote di Cristo»²¹⁸, il quale pronuncia ad alta voce le parole dell'istituzione ed offre ai fedeli il corpo ed il sangue di Cristo, a sostegno della loro fede.

Una *peroratio* finale chiude lo scritto, senza aggiungere rilevanti novità a quanto detto fino ad ora.

2. *Gli articoli di Smalcalda (1537-1538)*

Il 2 giugno 1536, con la bolla *Ad Dominici gregis curam*, papa Paolo III convoca a Mantova per l'anno successivo un concilio con lo scopo di «estirpare tutte le eresie e gli errori dal campo del Signore ed emendare i costumi del popolo cristiano», anche in vista di un'ennesima crociata contro i musulmani²¹⁹. Il principe elettore di Sassonia, Giovanni Federico, pur molto scettico sull'esito di un concilio convocato con questi obiettivi, chiede a Lutero di redigere uno scritto dal quale risulti con chiarezza ciò che egli ritiene fondamentale ed irrinunciabile nella sua comprensione della fede cristiana; uno scritto che possa in certo modo essere considerato il suo testamento. Nei progetti del principe elettore, l'assemblea della Lega di Smalcalda, convocata per il 7 febbraio 1537, avrebbe dovuto far proprio questo «manifesto» teologico del protestantesimo «luterano» e presentarlo al concilio che si sarebbe dovuto riunire a Mantova²²⁰.

Lutero, ufficialmente incaricato della stesura l'11 dicembre 1536, si mette subito al lavoro e il testo viene inviato a Giovanni Federico il 3 gennaio 1537, sottoscritto anche da altri teologi evangelici, tra cui F. Melantone²²¹. Approvati dal principe elettore, gli *Articoli* sono accolti dalla maggioranza dei teologi presenti, ma non vengono sottoposti all'assemblea della Lega. Ciò si deve sia a un'improvvisa malattia di Lutero, sia al fatto che Melantone, preoccupato per le dispute che tale discussione avrebbe potuto suscitare in seno all'assemblea, fa in modo che la Lega si limiti a confermare l'accordo sulla *Confessio*

²¹⁸ *Ivi*, 368.

²¹⁹ Per l'inquadramento storico e teologico degli *Articoli di Smalcalda*, cf P. RICCA, «Introduzione», in M. LUTERO, *Gli Articoli di Smalcalda. I fondamenti della fede (1537-1538)* (= Opere Scelte 5), Torino, Claudiana, 1992, 7-43.

²²⁰ L'assemblea della Lega, convocata per il 7 febbraio, ma aperta soltanto il 10, fu un successo sul piano della partecipazione: il protestantesimo di lingua tedesca era presente al completo, con anche Bucero a rappresentare gli zwingliani. A Smalcalda era presente anche il vice-cancelliere imperiale M. Held e vi giunse pure il nunzio pontificio P. van der Vorst con una copia autenticata della bolla di convocazione del concilio.

²²¹ Nel sottoscrivere gli articoli, Melantone introduce la seguente precisazione: «Io, Filippo Melantone, considero gli articoli che precedono come giusti e cristiani. Riguardo al papa, però, penso che, se volesse lasciar libero corso all'Evangelo, dovremmo anche da parte nostra concedergli ed ammettere la sua superiorità sui vescovi, che possiede *iure humano*, per amor di pace e per l'unità generale dei cristiani»: M. LUTERO, *Gli Articoli di Smalcalda*, 130.

Augustana, sull'*Apologia* e sulla *Concordia di Wittenberg*²²², senza considerare la nuova professione di fede.

Erroneamente convinto che gli *Articoli* fossero stati approvati dalla Lega, Lutero li pubblica nel 1538, presentandoli come una sorta di «manifesto teologico» degli evangelici²²³; in effetti, benché non siano stati formalmente ratificati dalla Lega di Smalcalda, essi erano stati pensati come una «confessione corale in cui le chiese che avevano aderito alla Riforma potessero vedere rispecchiato l'essenziale della loro fede»²²⁴. A buon diritto, dunque, godranno ben presto di grande apprezzamento, fino ad essere accolti nel *Libro della concordia* (1580), tra gli scritti confessionali del luteranesimo. D'altra parte – come ancora dichiara lo stesso Lutero – gli *Articoli* sono pure una sorta di testamento teologico personale, che egli volentieri associa alla *Confessione* con cui aveva concluso il lungo scritto del 1528 sulla Cena²²⁵.

L'opera è divisa in tre parti, la prima delle quali riprende il Simbolo Apostolico e quello Atanasiano, che contengono gli articoli essenziali della fede trinitaria e cristologica della Chiesa antica: si tratta quindi di affermazioni condivise sia dai riformatori che dai cattolici romani. La seconda parte comprende quattro articoli «che trattano del ministero e dell'opera di Gesù Cristo, ossia della nostra redenzione»²²⁶. Se tutti hanno un'importanza decisiva, quello fondante ed assolutamente irrinunciabile è il primo che proclama la giustificazione del peccatore per pura grazia, mediante la fede (cf Rm 3,28); gli altri tre rappresentano sostanzialmente la ricaduta di questo messaggio su tre diverse tematiche: la messa, i monasteri ed il papato.

Intesa come opera che l'uomo offre a Dio per la remissione dei peccati, la messa viene definita «la più grande o orribile abominazione», in quanto «contraddice direttamente e brutalmente» la fede nella giustificazione ottenuta per grazia²²⁷. A questo fondamentale articolo

²²² Poiché in questi tre testi non era trattata la questione del papato, Melantone redige un *Trattato* su questo tema. Il testo riflette le posizioni intransigenti della Lega ed in esso nulla traspare dell'idea di riconoscere al papa una superiorità sui vescovi *iure humano*. Approvato dalla Lega, il testo viene elevato al rango di «scritto confessionale» del luteranesimo. La traduzione italiana dal titolo *Il potere e il primato del papa. Trattato composto dai teologi radunati a Smalcalda nell'anno 1537* si trova in *ivi*, 131-169.

²²³ L'originale tedesco degli *Articoli* si trova nella WA 50,192-254. Questa edizione riproduce sia il testo del 1537, inviato a Giovanni Federico di Sassonia, sia il testo pubblicato nel 1538 con diverse modifiche e aggiunte: quest'ultimo sta alla base della traduzione italiana cui ci riferiamo: M. LUTERO, *Gli Articoli di Smalcalda*, 48.

²²⁴ P. RICCA, «Introduzione», 26.

²²⁵ «Con questa pubblicazione quelli che vivranno e rimarranno dopo di me potranno presentare la mia testimonianza e confessione di fede, oltre a quella che ho fatto pubblicare precedentemente, alla quale finora sono rimasto fedele e voglio continuare ad esserlo con la grazia di Dio»: M. LUTERO, *Gli Articoli di Smalcalda*, 56.

²²⁶ *Ivi*, 64.

²²⁷ *Ivi*, 66.

di fede si contrappone pure tutta una serie di abusi legati alla messa: la credenza nel purgatorio; le apparizioni di anime dei defunti che chiedono di celebrare messe in loro suffragio; la pratica dei pellegrinaggi; le confraternite che gestiscono la compravendita delle messe; il culto delle reliquie; il mercato delle indulgenze e l'invo-cazione dei santi. Netta la conclusione:

Ciò che la messa è, ciò che ne è venuto fuori e ciò che le è collegato non lo possiamo tollerare e lo dobbiamo condannare, per poter mantenere puro e certo il santo sacramento celebrato e ricevuto mediante la fede secondo l'istituzione di Gesù Cristo²²⁸.

Lutero è convinto che al concilio questo sarà un punto decisivo, anche se non si fa illusioni circa la possibilità di raggiungere un accordo: intuisce infatti che su questo tema Roma non farà concessioni, perché «se cade la messa, crolla anche il papato»²²⁹.

Se i quattro articoli della seconda parte sono irrinunciabili, le questioni contenute nella terza parte possono essere oggetto di trattativa²³⁰. A proposito del sacramento dell'altare, Lutero ribadisce che «pane e vino nella santa Cena sono il vero corpo e sangue di Cristo», sottolineando che essi sono ricevuti come tali non solo dai veri credenti, «sed etiam a malis christianis et impiis»²³¹: con questa precisazione Lutero ripropone il proprio punto di vista sul tema della *manducatio impiorum*, contraddicendo la *Concordia di Wittenberg* e suscitando le riserve di Melantone che vede così smentito l'accordo con Bucero²³².

Con forza Lutero afferma poi la necessità che la comunione venga distribuita sotto le due specie, perché «anche se fosse vero che sotto una specie c'è altrettanto che sotto entrambe, una sola specie non costituisce l'intero ordinamento e tutta l'istituzione creata e comandata

²²⁸ *Ivi*, 80.

²²⁹ *Ivi*, 71.

²³⁰ Le quindici questioni sono: il peccato, la Legge, la penitenza con un'ampia critica nei confronti della falsa penitenza dei papisti, l'Evangelo, il battesimo con una brevissima nota a favore del battesimo dei bambini, il sacramento dell'altare, le chiavi, la confessione, la scomunica, l'ordinazione e la vocazione, il matrimonio dei preti, la chiesa, la giustizia davanti a Dio e le opere buone, i voti monastici, gli ordinamenti umani. A proposito di questi articoli, Lutero dichiara che non saprebbe apportare «alcuna modifica» né si sentirebbe di «fare concessione alcuna»; se però qualche altro riformatore «vuole concedere qualcosa, lo faccia secondo la sua coscienza»: *ivi*, 128.

²³¹ *Ivi*, 114 + n. 207.

²³² Nel testo della *Concordia di Wittenberg*, redatto da Melantone nel 1536, il dissidio tra Lutero che affermava la *manducatio impiorum* (per cui il corpo di Cristo è ricevuto anche da quanti non hanno fede) e Bucero che la negava è risolto affermando che «gli indegni [non gli empi] ricevono il corpo del Signore» (1Cor 11,27). L'accordo è dunque raggiunto sull'affermazione della *manducatio indignorum*, ma la questione della *manducatio impiorum* resta irrisolta. Per un inquadramento storico della *Concordia di Wittenberg*, cf E. ISELIÖH, «La Riforma protestante», 324-325.

da Cristo»; del tutto riprovevole resta soprattutto l'atteggiamento di quanti «non solo accantonano la comunione sotto le sue specie, ma anche in maniera assolutamente tirannica la vietano, [...] ponendosi così contro e sopra Cristo»²³³. Infine, la transustanziazione viene liquidata come «sottigliezza sofistica», che non si accorda con la testimonianza della Scrittura, secondo cui il pane resta tale.

VIII. LINEE CONCLUSIVE

1. Al termine dell'analisi svolta, non è opportuno parlare di «conclusioni» in senso stretto: il materiale che abbiamo considerato difficilmente può essere ricondotto ad una sintesi unitaria e coerente senza introdurre forzature nel pensiero di Lutero. A questo proposito, l'esame dei testi sull'eucaristia ci ha dato modo di toccare con mano un aspetto caratteristico di tutta la produzione del riformatore di Wittenberg: ogni suo contributo è profondamente segnato dalla situazione in cui ha avuto origine, dalle esigenze che ne hanno determinata la redazione e dagli interlocutori (o avversari) ai quali è diretto. Lutero non ha nulla del sistematico²³⁴, al contrario

è un oceano di energie, di impulsi, di percezioni ed impressioni [...]. E la maggior parte delle sue affermazioni traducono quasi unicamente le sue preoccupazioni del momento nelle situazioni più diverse. Si avverte la pressione di una soggettività insufficientemente contenuta nei quadri di un «sistema»²³⁵.

2. Ciò non significa che il pensiero di Lutero non abbia un suo centro e, quindi, una sua coerenza. Già abbiamo rilevato che attualmente molti studiosi identificano questo centro nella dottrina della giustificazione *sola fide*. Essa rappresenterebbe la chiave ermeneutica del pensiero di Lutero e, come tale, consentirebbe di comprendere appieno anche la posizione del Riformatore sull'eucaristia. La ricerca svolta conferma questa affermazione: il centro della riflessione di Lutero sull'eucaristia è il rifiuto della messa come sacrificio, dove sacrificio è inteso nel senso di «opera buona» che l'uomo offre a Dio per ottenere la remissione dei peccati. La messa è invece la gratuita *promessa* della remissione dei peccati, sostenuta, rafforzata e confermata dalla presenza reale di Cristo nel pane e nel vino della cena; una promessa che l'uomo non può che accogliere con *fede*,

²³³ M. LUTERO, *Gli Articoli di Smalcalda*, 115.

²³⁴ «Il vero sistematico distingue nettamente i contorni dell'oggetto della sua intuizione, sa esplicitarne il contenuto, ordinarne le componenti, descriverne i loro reciproci rapporti e dire come si equilibrano le eventuali tensioni»: J. Lortz, citato da M. GALZIGNATO, «La Messa come sacrificio», 213-214.

²³⁵ *Ivi*, 212.

abbandonandosi ad essa in atteggiamento di totale fiducia. A ben vedere, questo modo di considerare la messa rivela una profonda coerenza con il principio della giustificazione *sola fide*; ne è, per così dire, una «ritrascrizione» in riferimento all'eucaristia.

3. Per valutare le implicazioni di questa impostazione, ci sembra utile proporre un confronto con lo schema tripartito con cui la Scolastica – soprattutto a partire da Pier Lombardo – ha analizzato i sacramenti, uno schema che ancora riecheggia almeno nei primi scritti luterani. In riferimento all'eucaristia, la Scolastica identificava il *sacramentum tantum* nel rito del pane e del vino, la *res et sacramentum* nel corpo e sangue di Cristo e la *res tantum* nell'unione con Cristo. In Lutero questi elementi sono fondamentalmente ridotti a due: la presenza reale del corpo e sangue di Cristo costituisce il segno che convalida, conferma e rafforza la *realità* ultima del sacramento, cioè la promessa dell'unione con Cristo (così Lutero si esprime nel *Sermone sul venerabile sacramento* del 1519) o della remissione dei peccati (espressione che prevale negli scritti successivi). Così facendo, Lutero riporta l'attenzione sulla finalità dell'eucaristia, sul suo essere «per me»; si tratta di un richiamo quanto mai opportuno, a fronte di una riflessione e di una prassi che, lungo il Medioevo, si erano progressivamente incentrate in maniera unilaterale sulla presenza reale come realtà conclusa in se stessa. Questa sottolineatura comporta però l'«emarginazione» dell'aspetto rituale: la funzione di segno – che lo schema scolastico attribuisce al rito del pane e del vino – viene qui assunta dalla presenza reale: è tale presenza che svolge il ruolo di segno della promessa. Al punto che, a tratti, il valore di segno del pane e del vino viene negato per evidenziare che quel pane e quel vino sono realmente il corpo e il sangue di Cristo e, di conseguenza, non possono esserne i segni.

4. La presenza reale è forse il punto dove più sensibili sono le oscillazioni della dottrina eucaristica di Lutero. Negli scritti della prima fase (quella più direttamente «anticattolica»), l'accento è posto con forza sulla fede, come unico requisito necessario per accedere all'eucaristia. In questa linea, nel *Sermone sulla santa messa* del 1520, Lutero afferma che la Parola è più importante del sacramento, al punto che l'uomo può essere salvato dalla Parola senza il sacramento, ma non viceversa. Nella polemica contro Zwingli, invece, la presenza reale è vigorosamente affermata contro ogni visione che rischi di ridurla a puro simbolismo. Nello scritto del 1533 su *La messa privata e la consacrazione dei preti*, infine, Lutero più volte ripropone il dubbio circa la presenza del corpo e del sangue di Cristo nelle messe private. Benché egli stesso definisca «cosa molto dubbia e discutibile» l'ipotesi che nelle messe private ci siano solamente pane e vino, il problema non trova una risposta risolutiva; resta invece netta l'im-

pressione che il rifiuto della sacramentalità dell'ordinazione sacerdotale e delle messe private «rifluisca» sulla comprensione dell'eucaristia, indebolendo l'affermazione della presenza reale.

5. Queste oscillazioni ci spingono a riproporre la perplessità che avevamo segnalato in sede introduttiva: l'esistenza di un sacramento che non sia puro rimando simbolico, ma implichi realmente la presenza di ciò che esso significa, non rivela nel pensiero di Lutero una sua logica intrinseca. Essa sembra piuttosto legata a un dato positivo: il sacramento dell'eucaristia (con la presenza del vero corpo e sangue di Cristo) c'è perché Cristo l'ha voluto, come inequivocabilmente attesta la Scrittura. Per sé, però, il principio della giustificazione attraverso la sola fede tende a rendere superfluo tutto ciò che non è la sola fede. In questo senso, l'esito del pensiero di Zwingli, che attribuisce all'eucaristia un valore puramente commemorativo, è più coerente coi suoi presupposti di quanto non lo sia il pensiero di Lutero.

6. La perplessità relativa al ruolo della dimensione liturgico-sacramentale nel pensiero di Lutero trova conferma anche nell'analisi della sua opera liturgica. Egli infatti si preoccupa quasi esclusivamente dell'efficacia formativa e pedagogica delle forme rituali. La liturgia è per lui fondamentalmente un'occasione popolare di educazione alla fede: una fede che – pensata a prescindere da un rapporto strutturale col sacramento – sembra in ogni caso bastare a se stessa. Anche le frequenti dichiarazioni circa la libertà di scelta che vige in ambito liturgico possono essere lette come sintomo di una certa sua «indifferenza» nei confronti della concreta struttura del rito.

7. Queste osservazioni suscitano domande rilevanti sotto il profilo della teologia fondamentale: le forme liturgico-sacramentali sono realtà organiche all'annuncio evangelico e all'esercizio della fede oppure rappresentano degli elementi sovrastrutturali? In che senso Lutero può parlare di *sola fides* e *sola Scriptura* senza concludere ad una radicale negazione dei sacramenti e di ogni altra forma rituale? A questo proposito, il concetto stesso di fede meriterebbe di essere più attentamente considerato. Bisognerebbe cioè verificare in che misura sia adeguata una visione che identifica la fede con lo slancio fiduciale, con il puro abbandono a Dio nella certezza che Egli *mi* giustifica e rimette *i miei* peccati. Non sarebbe invece necessario riconoscere che la fede, già nel suo nascere, già nelle sue radici, ha bisogno del gesto sacramentale per strutturarsi compiutamente come fede?

Ma la «riduzione» che Lutero opera in ambito liturgico-sacramentale ci pare abbia pure implicazioni ecclesiologiche e persino cristologiche, che ci limitiamo a segnalare in forma interrogativa: la convinzione che non si possa in alcun modo parlare dell'azione sacramentale

come azione della Chiesa non rivela forse un'ecclesiologia «debole»? E l'indifferenza nei confronti del concreto spessore celebrativo dei sacramenti (e, più in generale, della forma sensibile dell'esperienza) non potrebbe essere sintomo di una comprensione «intellettualistica» dell'uomo, che finisce per compromettere lo spessore concreto dell'incarnazione²³⁶?

PIERPAOLO CASPANI
Seminario Arcivescovile
Venegono Inferiore (VA)

CLAUDIO MAGNOLI
Seminario Arcivescovile
Milano

²³⁶ Sul rapporto tra la dottrina eucaristica di Lutero e la sua visione cristologica, cf Y. CONGAR, «Lutherana».