



Recensioni

Nicola Lenoci, *È esistito ed è risorto Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo? Ricerca di un ingegnere*, AGA, Alberobello (BA), pp. 325, € 20,00.

Nicola Lenoci è un ingegnere che, a partire da un'esperienza personale di fede, ha deciso di condividere con altri il frutto delle proprie riflessioni e delle approfondite ricerche con cui le ha sostanziate. Il punto di partenza non consiste solo nell'esperienza di cattolico praticante in generale, ma in una sorta di "illuminazione" spirituale che l'autore ritiene di aver avuto, visitando la cripta della Basilica di Santa Maria dei Martiri di Molfetta, dove si trova una riproduzione del sepolcro in cui fu deposto Cristo. In quella cripta, Lenoci si è ricordato del celebre passo del Quarto Vangelo che narra di Pietro e Giovanni che corrono al sepolcro per verificare il contenuto dell'annuncio dato loro dalla Maddalena (cf. *Gv* 20,1-10). Giunti al sepolcro, gli apostoli poterono constatare il particolare stato in cui si trovavano i lini funerari del Signore: i teli essendo «posati» e il sudario «avvolto» (traduzione CEI

2008). All'esatta comprensione esegetica di questa descrizione della posizione dei lini funebri, Lenoci dedica ampio spazio della ricerca.

Lenoci si concentra, pertanto, sul tema della risurrezione corporea e storica di Cristo e lo collega alla dottrina della duplice natura (divina e umana) del Signore nell'unità della Persona. Da ingegnere aduso al calcolo e alla logica, egli indica l'assunto principale della trattazione mediante alcune domande sintetiche e precise: «1°Gesù Cristo [...] è una figura che si dissolve nel mito, oppure è una Persona realmente esistita? 2°Gesù Cristo è, al contempo, *vero Dio e vero uomo?*» (13). Lenoci ritiene giustamente di poter dimostrare che Gesù Cristo sia un personaggio storico realmente esistito. Egli si sposta quindi ad analizzare il punto più difficile, ossia se Cristo sia anche storicamente risorto dai morti. Il suo studio si propone di dimostrare la storicità della risurrezione, ma non solo questo. Secondo Lenoci, una volta dimostrata questa, sarà automaticamente dimostrata anche la dottrina della duplice natura di Cristo. Egli scrive: «Condizione necessaria e sufficiente affinché la tesi: "Gesù

Cristo: vero Dio e vero Uomo” sia vera, è che altrettanto vera sia l’ipotesi: “il Suo Corpo è risuscitato dai morti”» (14).

Il libro viene suddiviso in tre parti: la prima (capp. 1-9) dimostra il carattere fisico e storico della risurrezione di Cristo. Lenoci si rifà agli studi di F. Spadafora, A. Persili e secondariamente anche all’opera divulgativa di V. Messori. Lenoci estende la propria trattazione non solo all’analisi dei testi biblici (soprattutto Gv 20), ma anche a considerazioni di carattere teologico e dottrinale, nonché allo studio delle fonti extrabibliche (sia intra che extracristiane). Attenzione è data anche al tema della data di composizione dei Vangeli, rispetto alla quale Lenoci accoglie la linea della retrodatazione proposta nel sec. XX (con diverse sfumature di pensiero) da Carmignac, O’Callaghan, Robinson, de la Potterie, Theissen e altri. Lenoci ricostruisce brevemente anche l’aspra polemica scoppiata al riguardo tra i biblisti.

Nella seconda parte (capp. 11-17), Lenoci si occupa ampiamente della religione islamica, proponendo annotazioni riguardanti diversi aspetti, tra cui la visione islamica su Dio e su Cristo, o la modalità in cui è possibile dialogare e collaborare con i musulmani. La ragione di ciò è che la visione coranica di Cristo nega la sua divinità, affermando solo la natura umana di Gesù. Di conseguenza, l’Islam non può andare d’accordo con l’affermazione fondamentale del Cristianesimo, secondo cui Cristo è sia Dio sia uomo. La posizione espressa da Lenoci verso l’Islam è netta, ma in nessun luogo egli scade nella polemica sterile e tantomeno nell’offesa. Il cap. 17 è invece dedicato a recensire negativamente le posizioni su Cristo espresse da C. Augias e M. Pesce in un loro libro di alcuni anni fa.

La parte terza è molto breve e consta di un solo capitolo. Prima di proporre le nostre osservazioni su questa parte, vogliamo rilevare i non pochi meriti presenti in tutti i precedenti capitoli. Pur non essendo un biblista o teologo, Lenoci ha condotto una ricerca interessante, mostrando al contempo una discreta acribia nel suo modo di argomentare. Egli riproduce non solo il testo greco del NT, ma anche le fotografie di varie sezioni di papiri e codici antichi, accompagnandoli con la trascrizione e traslitterazione, sciogliendoli inoltre dalla *scriptio continua*. Lenoci si destreggia bene in un campo che, quanto a formazione intellettuale, originariamente non gli appartiene. Altro pregio del volume è che il Nostro è capace di accostare i dati biblici e teologici ad altri, filosofici ma soprattutto scientifici. Egli espone con competenza, ad esempio, il principio di indeterminazione di Heisenberg (87-89), lo illustra con formule e grafici, mostrandone anche le conseguenze per la teologia. Il numero di fonti primarie e secondarie consultate è ampio ed il lavoro condotto su di esse emerge chiaramente, sebbene le note a piè di pagina non siano numerose. Il costruito della trattazione risulta nell’insieme farraginoso, mettendo insieme troppi elementi e tematiche, non sempre afferenti allo stesso campo e che non in tutti i casi contribuiscono a delineare una linea chiara di ragionamento. Nel suo insieme, però, la lettura del volume è godibile, molte delle posizioni espresse sono condivisibili e il testo può essere utilmente usato per la formazione degli adulti cattolici.

Il punto più debole è – ahinoi – il capitolo finale, che dovrebbe essere quello decisivo. In tale capitolo, Lenoci ritiene – alla luce della documentazione da lui esibita – di poter dimostrare la propria

tesi, secondo cui la formula riguardante la reale resurrezione corporea di Cristo è condizione necessaria e sufficiente per dimostrare la verità dell'altra formula: «Cristo è vero Dio e vero uomo». Dopo una spiegazione semplificata, a livello di logica formale, del significato di “necessario” e “sufficiente” e dopo aver sottolineato che la formula sulla risurrezione di Gesù possiede entrambe queste qualità, Lenoci propone la formula della sua dimostrazione in questi termini: «*Ipotesi*: Gesù Cristo è risuscitato dai morti; *Tesi*: Gesù Cristo è vero Dio e vero Uomo» (302). In base alla trattazione offerta nel libro, Lenoci afferma correttamente che l'*Ipotesi* sia stata dimostrata. Lo studio che egli ha condotto circa il carattere storico e fisico della risurrezione di Cristo, effettivamente convince. Essendo l'*Ipotesi* condizione necessaria e sufficiente della *Tesi*, ciò implica che «*se e solo se* il Corpo di Gesù Cristo è risuscitato dai morti (*Ipotesi*), allora Gesù Cristo è vero Dio e vero Uomo (*Tesi*)» (302).

Il punto debole del ragionamento interviene qui, ossia quando si tratta di indicare il *trait-d'union* logico che salda la *Tesi* all'*Ipotesi*. Lenoci liquida sbrigativamente la questione così: siccome si è dimostrato che l'*Ipotesi* è vera, lo è anche la *Tesi*, perché la natura divina, immortale per definizione, richiede, *di necessità*, d'essere accompagnata da una natura umana divenuta del pari immortale, a seguito della risurrezione. Se fosse falsa l'*Ipotesi*, ossia se il Corpo di Gesù non fosse risuscitato dai morti, altrettanto falsa sarebbe la *Tesi* poiché non sarebbe possibile pensare come in un'unica Persona possano coesistere la natura mortale e quella divina (303).

I problemi di questa affermazione sono molteplici. Innanzitutto, fa problema l'inciso secondo cui la natura divina

debba «*di necessità*» “essere accompagnata” (meglio si sarebbe detto “essere unita”) da una natura umana divenuta immortale. I buoni teologi insegnano che l'unica vera necessità che si predica di Dio è l'essere (e tutti gli attributi divini che coincidono con esso). Nulla di ciò che avviene nell'economia salvifica è per Dio di necessità, neanche l'Incarnazione e il modo specifico in cui questa è avvenuta. Inoltre, se fosse necessario che la divinità sia unita ad un'umanità resa immortale con la risurrezione, come si potrebbe comprendere il fatto che Cristo, già prima di risorgere, era vero Dio e vero uomo, ossia che le due nature erano unite nella Persona quando la sua umanità era ancora sottoposta alla mortalità? Si aggiunga che, durante i “tre giorni” tra la morte e la risurrezione, l'umanità di Cristo era non solo mortale (passibile di morire) ma in atto di morte, essendo l'anima umana di Gesù separata dal suo corpo. Nonostante ciò, il Verbo continuava ad assumere nella sua Persona l'anima ed il corpo umani, sebbene separati tra loro. Non è affatto illogico – ed è storicamente successo – che la natura divina sia stata unita a quella umana, sia quando questa era in stato di mortalità sia quando fu in stato di morte. Per questo, non è sostenibile che «*di necessità*» la natura divina deve “accompagnarsi” a una natura umana resa immortale mediante la risurrezione. Se così fosse, il Verbo si sarebbe fatto carne dalla risurrezione in poi, non prima. Da ultimo, queste annotazioni rivelano un ultimo, serio problema nella proposta dell'autore: quello di un latente e certamente involontario razionalismo. Essendo egli esperto di scienze matematiche e di logica, ha pensato di poter ricondurre anche i più alti misteri della fede ad una soluzione puramente razionale. Naturalmente c'è molto

di razionale nella fede cristiana, come Lenoci stesso dimostra nel suo libro. E resta vero che la risurrezione di Cristo è una prova della sua divinità, oltre che del suo carattere messianico. Ma bisogna al contempo ricordarsi sempre che i misteri della fede sono soprannaturali, eccedono cioè le possibilità limitate della ragione e pertanto, pur essendo ragionevoli e per nulla assurdi (ossia “credibili”), essi non possono essere totalmente compresi dalla mera logica umana. Se ciò fosse possibile, non vi sarebbe bisogno alcuno della fede.

Le annotazioni al capitolo conclusivo dell'opera non tolgono i molti meriti che essa accumula nei capitoli precedenti. Ci sentiamo perciò di consigliare l'uso di questo, che resta comunque un bel volume, nella sua interezza eccetto il capitolo finale. Con questo accorgimento, il lettore avrà molto da imparare essendo al tempo stesso avvertito circa le caratteristiche della conclusione dell'opera che, per estensione e contenuto, non corrisponde alla qualità evidenziata dal testo nel suo insieme.

Mauro Gagliardi

Martin Lutero, *Confessione sulla Cena di Cristo* (A. Sabetta, ed.), Studium, Roma 2019, 294 pp., € 28,50.

Questo volume contiene la prima traduzione italiana integrale dell'ultimo dei numerosi scritti di Lutero sull'Eucaristia, dal titolo originale de *Von Abendmahl Christi, Bekenntnis*. Nel 2011, era stata già pubblicata la traduzione di P. Ricca dell'ultima delle tre parti che compongono l'opera, mentre ora lo scritto è disponibile per i lettori italiani nella sua interezza. L'edizione è curata

da Antonio Sabetta. In realtà, la traduzione è stata operata (cf. 72) da Charbel Bteich e rivista da Edmondo Carocchia. Sabetta l'ha successivamente rifinita dal punto di vista stilistico e ha redatto la corposa introduzione al volume. A nostro avviso, sarebbe stato più corretto indicare nel frontespizio del libro (o almeno nel *colophon*) anche i nomi del traduttore e del primo revisore, mentre il volume accredita in frontespizio solo l'opera del curatore. Al di là di questo dettaglio, il Prof. Sabetta propone un'introduzione alla lettura di alto livello. Egli ricostruisce la linea del pensiero eucaristico di Lutero ripercorrendo i vari scritti che hanno preceduto la *Confessione sulla Cena di Cristo*, dedicando poi l'ultima parte della sua introduzione al contenuto di quest'opera. L'esposizione di Sabetta si segnala per la notevole chiarezza, dote sempre apprezzabile in chi scrive e insegna. Il curatore avrebbe potuto segnalare, assieme ai meriti, anche i demeriti della riflessione luterana. Cercheremo di colmare noi tale lacuna, seppure nei ristrettissimi limiti di una recensione.

Come ha notato Paolo Ricca, per quanto possa sorprendere, «non c'è tema teologico particolare (neppure la giustificazione per fede!) su cui Lutero abbia scritto di più che sulla Cena» (cit. 7). Vi sono due motivi principali che giustificano simile attenzione al tema eucaristico. Da un lato, la polemica contro la dottrina cattolica della Messa come Sacrificio ha rappresentato per Lutero uno sprone a esporre ampiamente la sua diversa concezione dell'Eucaristia. Dall'altro, e questa ragione è stata ancor più decisiva, Lutero dovette fronteggiare la polemica interna al mondo protestante, quella contro coloro che egli definiva *Schwärmer*, «fanatici». Si tratta di esponenti della Riforma quali Honius, Carlostadio o

Zwingli, che negano qualsiasi carattere di realtà ontologica alla presenza di Cristo nel sacramento eucaristico. Per costoro, il pane e il vino della Cena non sono, bensì solo *rappresentano* il corpo ed il sangue di Cristo. La riflessione di Lutero, dunque, mentre si occupa, contro i cattolici, di negare il Sacrificio eucaristico e la Transustanziazione, si sforza anche, contro gli *Schwärmer*, di sostenere la Presenza Reale (mediante una tesi alternativa alla Transustanziazione). Al primo fronte Lutero dedica gli scritti eucaristici fino al 1524, anno in cui comincia a disputare soprattutto contro i suoi omologhi protestanti. Questa seconda fase culmina nel 1528, anno in cui Lutero pubblica la *Confessione sulla Cena di Cristo*. Possiamo notare che la polemica eucaristica più accesa fu la seconda, contro gli *Schwärmer*, al punto tale che, nella *Confessione*, Lutero scrisse: «piuttosto che avere puro vino con i fanatici, preferirei considerarlo puro sangue con il papa» (219).

A livello di sacramentaria generale, Lutero si attiene al suo ben noto biblicismo, affermando che vi sono solo due sacramenti, ossia «il Battesimo e il Pane, perché solo in questi vediamo e il segno divinamente istituito e la promessa di remissione dei peccati» (*La cattività babilonese*, cit. 15). I sacramenti sono per lui composti da tre elementi: la fondazione nella Scrittura, la parola della promessa di grazia (o remissione dei peccati), la fede. Altrove egli propone anche la triade di: segno esterno, realtà significata, fede (cf. 23-26). Oltre al già menzionato biblicismo, quest'impostazione fa notare un altro elemento tipico del pensiero luterano: la centralità della fede. E questo non solo nel senso che il tema della giustificazione mediante la fede è fondativo del pensiero della Riforma, ma anche

nel senso che un principio – per così dire – soggettivo entra a far parte della definizione ontologica (oggettiva) del sacramento. Per il pensiero cattolico, la fede del credente è necessaria per la fruttuosità del sacramento. Per Lutero, invece, la fede è un elemento costitutivo di esso. Le conseguenze di una simile svolta teologica sono enormi e restano visibili fino ai nostri giorni, anche se è impossibile accennarvi in questa sede. Sabetta precisa che, in realtà, Lutero mantiene ancora l'idea secondo cui «la fede concerne non la validità ma l'efficacia dei sacramenti» (16), tuttavia il principio è posto e sarà sviluppato in seguito, anche oltre le intenzioni di Lutero.

Per quanto riguarda l'elemento della promessa (che Lutero sviluppa anche in forma di una “teologia del testamento”), l'ex agostiniano evidenzia che proprio il carattere della Messa come promessa rende impossibile ritenerla un sacrificio. L'accettazione di una promessa è incompatibile con la celebrazione di un sacrificio, perché il sacrificio viene offerto da noi, mentre la promessa si riceve da Dio (28). Il senso del «fate questo in memoria di me», pertanto, consiste nell'invito a ripetere la Cena in modo che la promessa risuoni ancora e ancora, sì da nutrire la fede. Invece, con la loro teologia del Sacrificio, i «papisti» fanno della Messa un'opera buona, pretendendo di salvarsi da sé, mediante i propri meriti. Per quanto riguarda la Transustanziazione, Lutero rigetta anche quella, ritenendola un'invenzione della mente umana, non fondata sulla Scrittura né sulla sana ragione, ma solo sulla falsa filosofia di Aristotele (29). Un altro elemento tipico dell'impostazione luterana consiste nel sottolineare il primato della Parola sul sacramento, dato che «la Parola di Dio è la cosa più grande, più necessaria, più sublime

del cristianesimo (perché i sacramenti non possono sussistere senza la Parola, e invece la Parola può sussistere senza i sacramenti...)» (*La messa privata*, cit. 19). Il motivo stesso per celebrare i sacramenti è la Parola, che in essi viene donata e resa visibile per mezzo di un segno. Anche quest'idea rivela un tratto tipico del protestantesimo, mentre il cattolicesimo ha sempre enfatizzato la sacramentalità, visione e pratica più fedele all'evento e alla dottrina dell'Incarnazione del Verbo. Lutero, a ogni modo, mantiene una posizione meno radicale rispetto ai «fanatici», riconoscendo che la Parola è comunque una parola «esterna» e non puramente interiore, ossia una Parola che non può essere ridotta a una qualche azione interiore dello Spirito nell'animo dei credenti, ma che si manifesta nello scritto biblico e attraverso il segno sacramentale. È interessante che, da quest'ottica, il padre della Riforma difenda anche i riti liturgici esteriori stabiliti dalla Chiesa, in quanto «noi poveri uomini viviamo con i cinque sensi» (20) e perciò abbiamo bisogno di segni esterni per cogliere la realtà spirituale invisibile. Il Concilio di Trento difenderà i riti liturgici mediante un'argomentazione molto simile a questa: uno dei pochi punti su cui i Padri tridentini avrebbero potuto concordare con Lutero.

Per quanto riguarda la polemica contro gli *Schwärmer*, potremmo dire che, tra le tante argomentazioni addotte da Lutero a sostegno delle proprie tesi e per confutare quelle degli avversari, ve n'è una che appare centrale e che, formulata già nel 1520, si ritrova in tutte le sue opere eucaristiche posteriori al 1524. Tale argomentazione sostiene che le parole divine «devono essere rispettate nel loro più semplice significato e, a meno che il contesto non imponga di fare altrimenti,

non devono essere interpretate al di fuori del senso letterale, che è loro proprio, per non dare agli avversari il pretesto per travisare l'intera Scrittura» (*Sulla santa Messa*, cit. 29). Applicando questo principio alle parole di istituzione dell'Eucaristia, bisogna riconoscere che il pane e il vino della Cena contengono realmente il corpo e sangue di Cristo.

Sviluppando questo principio contro i «fanatici», Lutero sostiene che non si deve ridurre la parola *est* a *significat*: dove Cristo dice «questo è il mio corpo», non bisogna intendere «questo *significa* il mio corpo». Chi, come Zwingli, volesse interpretare in questo modo, dovrebbe provare la propria posizione adducendo altri esempi scritturistici. E non basterebbe un solo esempio, perché *1Cor* 10,4, in effetti, richiede che *est* sia inteso come *significat*, dato che san Paolo scrive: «Cristo è la roccia». Ma ciò non autorizza a interpretare come *significat* ogni altra ricorrenza biblica dell'*est* e quindi non autorizza una lettura simbolica delle parole dell'Ultima Cena.

Nella sua analisi delle parole di istituzione, Lutero difende anche un'altra sua idea tipica, comunemente chiamata teoria della «consustanziazione», anche se egli non ha mai utilizzato questa parola. Per il riformatore, oltre a riconoscere la presenza del corpo e sangue di Cristo, bisogna affermare anche la permanenza del pane e del vino. Per i cattolici, le oblate della Messa si trasformano ontologicamente nel corpo e sangue di Cristo, mentre per Lutero Cristo si rende presente nel pane e nel vino, che rimangono tali. Lutero sostiene che il testo biblico li chiama pane e vino e quindi tali essi sono. In realtà, Cristo dice «questo è il mio corpo» e non «questo pane è il mio corpo». Lutero stesso, quindi, non applica fino in fondo il principio di letteralismo biblico da lui

stesso avanzato. San Tommaso, trecento anni prima di lui, aveva dimostrato un eccezionale acume nel presentare le implicazioni dottrinali di tutti i dettagli delle parole di istituzione. Tra le altre cose, l'Angelico aveva rigettato, *ante litteram*, anche la teoria luterana che chiamiamo della consustanziazione, proprio notando che Cristo nel Cenacolo disse «questo è il mio corpo» e non «qui (ossia dentro questo pane) c'è il mio corpo». Dal canto suo, Zwingli rimprovererà a Lutero che Cristo non disse «questo è il mio corpo sotto il pane» (*Eine klare Unterrichtung*, cit. 45). Un altro passo spesso invocato da Zwingli è Gv 6,63: «la carne non giova a nulla». Ma Lutero ha gioco facile nel rispondergli, riprendendo una celebre esegesi di sant'Agostino su questo brano. Invece, un'argomentazione dei fanatici che lo stesso Lutero ritenne come la più forte è la seguente: se corpo e sangue di Cristo sono nella Cena, Cristo non può trovarsi alla destra del Padre in Cielo, dato che un corpo non può stare in due luoghi simultaneamente. Ora, l'Ascensione di Cristo al Cielo è un evento chiaramente rivelato dalla Scrittura, ragion per cui non può negarsi che il corpo di Cristo sia in Cielo e non nella Cena. Anche qui dobbiamo annotare che san Tommaso aveva già affrontato e risolto la questione con quasi tre secoli di anticipo, sottolineando che la presenza di Cristo nell'Eucaristia è reale ma non locale, il che si spiega molto bene grazie alla Transustanziazione. Ma siccome Lutero rifiuta questa dottrina, egli deve trovare una risposta alternativa all'obiezione di Zwingli. Così, Lutero giunge a formulare la sua famosa tesi sull'ubiquità del corpo di Cristo. Egli afferma che l'espressione biblica «destra di Dio» non vada interpretata con riferimento ad un luogo specifico, ma come esprime la

forza onnipotente di Dio, che non è in un luogo perché è in ogni luogo. Di passaggio, facciamo notare che su questo punto Lutero ritiene di avere motivo per distaccarsi dal significato immediato, strettamente letterale, del testo biblico. Ora questa onnipresenza, che di per sé è caratteristica della natura divina, a causa della *communicatio idiomatum* viene trasferita anche alla natura umana di Cristo ed è per questo che il suo corpo e il suo sangue, ricevendo l'ubiquità divina, possono essere e in Cielo e nel/sotto il pane e il vino della Cena (54).

Come nota Sabetta, «il vero punto che separa Zwingli e Lutero non è esegetico ma è la comprensione del rapporto tra la natura umana e divina di Cristo nell'unicità della persona» (59). Mentre il secondo accetta la dottrina della *communicatio idiomatum*, il primo invece predilige l'*alloiosis*, ossia la figura retorica del salto terminologico per cui, parlando di una natura di Cristo, ci si serve di termini che sono propri dell'altra natura. Zwingli mostra, quindi, una spiccata preferenza per un'impostazione cristologica fortemente antiochena (cristologia "divisiva"), che porta notevoli conseguenze a livello di teologia eucaristica. Si può anche dire che l'umanità di Cristo condivide l'onnipresenza della sua divinità, ma questa è appunto solo una forma retorica, mentre al contrario per Lutero l'unione ipostatica delle due nature fa sì che la *communicatio idiomatum* sia reale e non solo una forma espressiva. Scrive: «Se Egli [Cristo] è presente naturalmente e personalmente dovunque si trova, allora deve esserlo anche come uomo, perché non si tratta di due persone separate, ma di un'unica persona. Dovunque Egli è, è come singola persona unica e indivisibile, e se puoi dire "qui è Dio", devi anche dire "l'uomo Cristo è anch'egli

presente qui”» (130). Per quanto la posizione cristologica di Lutero sia da lodare, se confrontata con quella di Zwingli, resta il fatto che la sua spiegazione della Presenza Reale in base all’ubiquità di Cristo presenta diversi problemi teoretici. L’ubiquismo luterano non coincide esattamente con la teoria della multilocalizzazione di Cristo nell’Eucaristia, ma è molto simile a questa e, di conseguenza, può essere sottoposta alle stesse critiche. Anche in questo caso, la dottrina della Transustanziazione, che libera dalla necessità di predicare una presenza locale di Cristo nelle specie eucaristiche, rappresenta senza dubbio una soluzione migliore, sia in termini di fedeltà al dato rivelato, sia in termini speculativi.

In conclusione, la lettura di quest’opera di Lutero, come pure del saggio introduttivo di Antonio Sabetta, rappresenterà di certo un arricchimento in termini di conoscenza per tutti coloro che si dedicano agli studi teologici, e in particolare per gli studiosi di sacramentaria e di ecumenismo. La pubblicazione di questo volume, ben curato anche dal punto di vista editoriale (abbiamo notato pochi refusi), è da valutare senz’altro in modo positivo. A margine di questa recensione, vorremmo terminare con un’annotazione. Leggendo sia il testo della *Confessione sulla Cena di Cristo* sia l’introduzione generale al volume, si viene confermati in due osservazioni. La prima è che gli sviluppi successivi della Riforma protestante sono andati ben oltre gli iniziali intenti di Lutero, rappresentando una frattura sempre più marcata tra protestantesimo e cattolicesimo. Lutero ha di certo impugnato molte dottrine cattoliche, ma ne ha anche mantenute un certo numero, che poi sono state negate da altri riformatori. Un esempio è appunto quello della Presenza Reale,

che Lutero mantiene, per quanto in forma diversa rispetto ai cattolici, e che invece Melantone, Carlostadio, Zwingli e altri hanno negato fermamente. La seconda osservazione riguarda la Chiesa Cattolica del presente. Bisogna prendere atto che una porzione numericamente consistente del clero cattolico attuale non avrebbe difficoltà a riconoscersi nella teologia eucaristica proposta da Lutero. Non sono pochi i sacerdoti che oggi affermano (o almeno pensano) che la Transustanziazione sia un’ipotesi formulata dagli scolastici aristotelici, ipotesi che ai nostri giorni andrebbe “superata” (mentre invece essa è, se non nel termine di certo nel contenuto, dogma di fede definito). Non sono pochi i sacerdoti che – pur senza cattiva intenzione, ma solo a causa degli insegnamenti ricevuti durante gli anni di formazione – oggi non riescono più a concepire la Messa per ciò che essa davvero e principalmente è: la celebrazione del Sacrificio di Cristo. Questi sacerdoti la ritengono piuttosto la Cena, l’incontro della Comunità con il Signore e con la sua promessa. Si potrebbe continuare con altri esempi. In altri termini, lo studio dei testi dei nostri fratelli separati (in questo caso, del padre stesso della Riforma protestante) può anche renderci consapevoli del fatto che, per quanto la dottrina cattolica non sia cambiata nei testi magisteriali ufficiali, nel vissuto della Chiesa vi è stato, negli ultimi decenni, un avvicinamento, nella coscienza collettiva, molto più marcato di quanto la cosiddetta “dottrina ufficiale” registri. Ma è anche da evidenziare che tale avvicinamento è molto più quello del pensiero di tanti cattolici verso il modello protestante, che non viceversa.

Mauro Gagliardi