

Adam Kieltyk*

Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale in Milano (Italia)

QUALE SACRIFICIO DELLA MESSA? LA CONTESTAZIONE DI MARTIN LUTERO

Riassunto: Durante il periodo della Riforma, la dottrina eucaristica e la sua pratica cultuale furono oggetto di aspre controversie. Martin Lutero sviluppò una concezione dell’Ultima Cena che si allontanava dalla Chiesa, accusandola di imprigionare “il nostro tesoro più eccelso” nelle ristrettezze di una dottrina papista. Così, nella sua opera *De captivitate babylonica Ecclesiae*, parla della triplice prigione in cui la tirannia romana (il Papato, regno di Babilonia) avrebbe rinchiuso il sacramento dell’Eucaristia, e da cui esso deve essere liberato: a) la negazione ai laici della comunione sotto le due specie; b) l’imposizione come dogma della dottrina tomistica della transustanziazione; c) il desiderio di aver fatto della Messa un sacrificio. Il presente articolo si propone di affrontare questa terza sottomissione. Un’analisi della posizione di Lutero sul carattere sacrificale permette di comprendere il successivo sviluppo della teologia sacramentale, che, a partire dal Concilio di Trento, ha dovuto ricercare una più profonda articolazione del legame tra l’offerta del Golgota e l’offerta sull’altare.

Parole chiave: sacrificio, Eucaristia, Lutero, Riforma, sacramento.

Nel periodo della Riforma la dottrina eucaristica e la sua prassi cultuale furono oggetto di aspre controversie. Martin Lutero ha sviluppato una concezione della Cena del Signore che ha preso le distanze dalla Chiesa accusandola di aver imprigionato *il nostro tesoro più eccelso* nelle strettezze di una dottrina papista. Così, nell’opera *De captivitate babylonica Ecclesiae* (Luter, 2005), lui parla della triplice *cattività* in cui la tirannide romana (il Papato, regno di Babilonia) avrebbe confinato il sacramento dell’Eucaristia, e dalla quale esso deve essere liberato: a) il rifiuto ai laici della comunione sotto le due specie; b) l’imposizione come dogma della dottrina tomistica della transustanziazione; c) l’aver voluto fare della Messa un sacrificio. Il presente articolo si prefigge l’obiettivo di trattare su questo terzo asservimento. Una delucidazione della posizione di Lutero sul carattere sacrificale permette di comprendere lo sviluppo successivo della teologia sacramentaria che, a partire dal concilio di Trento, ha dovuto cer-

* Indirizzo: don prof. dr. Adam Kieltyk; adamkieltyk@gmail.com; ORCID: 0009-0009-3271-9136.

care una più profonda articolazione del legame fra l'offerta del Golgota e quella dell'altare.

Negazione del sacrificio. La teologia scolastica ha riservato un'attenzione privilegiata al tema della presenza di Cristo sotto le specie consacrate. L'enfasi posta sull'identità tra l'Eucaristia e il corpo di Cristo ha finito nondimento con il relegare in secondo piano la questione del valore sacrificale della Cena del Signore. La scarsa riflessione teologica su tale argomento ha favorito, inoltre, la fioritura, a livello di prassi e di sensibilità diffusa, di concezioni allegoriche del sacrificio assai problematiche (Caspani, 2023³, p. 247–249; Dumoutet, 1926). Oltre ad una popolare devozione per il *Christus passus*, sono sorte anche pericolose tendenze a ritenere il sacrificio della croce *insufficiente* poiché necessitante dell'*integrazione* della celebrazione eucaristica¹. Si è prodotta così una divaricazione fra il sacrificio della croce e quello della messa, apendo la strada ad una concezione meritoria alla cui stregua l'Eucaristia ha cominciato ad assumere il significato di *opera buona*, compiuta dalla Chiesa a favore dei fedeli e dei loro defunti. In seguito al diffondersi di siffatta visione si è palesato il rischio di ascrivere il sacramento dell'altare al dominio della Chiesa piuttosto che all'azione di Cristo. Tale spostamento dell'accento sulla funzione celebrativa della Chiesa ha provocato la riduzione della sua dimensione sacrificale ad atto religioso umano.

A fronte di questa tendenza ad attribuire valore meritorio alla messa si è sollevata la voce di protesta di Martin Lutero, il quale, riconoscendo che la giustificazione avviene solo attraverso la fede, censura il tentativo di guadagnarsi il favore divino a partire da se stessi come un atto di puro orgoglio: l'uomo diventa giusto solo perché Dio lo rende tale e non perché lo merita in virtù delle sue buone opere. Questo tratto fondamentale del pensiero teologico del Riformatore di Wittenberg non poteva non condizionare il suo modo d'intendere la questione sacramentaria, che, assunto il ruolo strategico della fede, rinviene nella sua correlazione con l'offerta della grazia (*promissio-fides*) il proprio principio euristico. Per il Riformatore la questione non era la validità in sé del sacramento, ma la sua corretta celebrazione in vista del beneficio spirituale per i celebranti (Lohse, 2011, p. 58). L'enfasi di Lutero era rivolta a rivendicare la centralità di Cristo nella Chiesa, la sua guida e il fatto che solo attraverso Cristo il credente può raggiungere la salvezza. Questo spiega perché egli era disposto ad abbandonare la teologia sacramentale della Chiesa, giacché, se pure i sacramenti sono amministrati, devono esserlo con la consapevolezza

¹ “Non si deve poi dimenticare che la Riforma reagisce non solo alla concezione del sacrificio eucaristico formulata dalla teologia del tempo, ma anzitutto a una prassi pastorale e liturgica, la quale inclinava verso una concezione magica dell'efficacia che era possibile attendersi dalla celebrazione della messa” (Maffei, 2012, p. 94).

che essi non hanno alcun potere in sé: “Il sacramento non può agire sulla sola base della celebrazione. La teologia luterana sposta la prospettiva e parte non dal sacramento stesso, ma dalla Parola di Dio, Parola che si dispiega in parola e sacramento” (Wüthrich, 2019, p. 139). Per Lutero, dunque, il sacramento rappresenta il modo con cui Dio comunica la salvezza all’uomo, poiché in esso la parola della promessa, unita al segno, raggiunge l’uomo peccatore, suscitando in lui una risposta di fede. Come afferma la *Formula concordiae*, un’autorevole raccolta dei testi luterani (1580), ciò che conferisce il carattere sacramentale è la parola della promessa, a cui spetta pertanto il primato rispetto alla fede: “Non è la nostra fede a fare il sacramento, ma unicamente la parola certa e l’istituzione del nostro Dio onnipotente e salvatore Gesù Cristo” (Fabbri, 1996, p. 940). Ma anche la fede possiede un ruolo fondamentale nella visione luterana dei sacramenti, seppure evidentemente non in ordine alla loro validità ma alla loro efficacia. È la fede, infatti, e non il mero compimento dei sacramenti che garantisce la loro recezione fruttuosa (Luter, 2005, p. 197). La parola di Dio che promette la remissione dei peccati diventa efficace in colui che la coglie nella fede e sperimenta così la realtà significata nel segno sacramentale. “I segni o sacramenti nostri e dei Padri recano con sé una parola di promessa, che richiede la fede e non può essere resa efficace con opera alcuna: perciò si chiamano sacramenti che giustificano, essendo sacramenti di fede e non fondati sulle opere” (WA 6, 532, 24–28). È quindi sul nesso *promissio-fides* e non sui segni considerati in sé e per sé che si fonda l’efficacia dei sacramenti. Per mezzo di questa concezione sacramentaria Lutero riteneva di poter superare la dottrina scolastica che attribuiva eccessiva importanza al segno sacramentale a scapito della dinamica innescata dalla parola promettente e dalla recezione credente.

Questa concezione sacramentale è anche alla base del rifiuto della dimensione sacrificale della messa². Lutero, in un testo aspramente polemico, *La cattività babilonese della chiesa* (1520), giudica l’identificazione del sacramento dell’altare con il sacrificio e l’opera buona come un abominio insopportabile che costituisce la terza e ultima *captivitas* nella quale è stata rinchiusa l’Eucaristia. Per lui intendere la messa come un sacrificio volto a disporre favorevolmente Dio è un abuso che “ha inondato la chiesa di infiniti altri abusi, finché

² La contestazione del valore sacrificale della messa da parte di Lutero cominciò a prendere forma nel *Sermon vom Neuen Testament, das ist von der eiligen Messe*, scritto nel 1520 (cfr. WA 6,353–378). L’anno seguente egli ritornò sull’argomento nel *De captivitate babylonica Ecclesiae*, dedicando molte pagine della prima parte dell’opera a questo tema (cfr. WA 6,512–526). In seguito riaffermò e radicalizzò le sue posizioni, ad esempio, nel *De abroganda Missa privata*, anch’esso del 1521 (cfr. WA 8,413–481), o nella *Formula Missae et communionis pro Ecclesia Vitudenbergensi*, del 1523 (WA 2,205–220). Rimase fermo sulle sue posizioni fino alla fine della sua produzione teologica: cfr. *Die Schmalkaldischen Artikel* (1537–1538), II, a. 2: WA 50,200–204; *Contra XXXII articulos lovaniensium theologistarum* (1545), aa. 22–23: WA 54,426.

la fede nel sacramento non si è completamente estinta e del sacramento divino si è fatto un autentico mercato, pieno di traffici e lucrosi affari” (Luter, 2005, p. 123). All’origine di questa spregevole pratica sta una erronea concezione del sacramento dell’altare, tesa a ravvedervi un’attività della Chiesa invece che un dono gratuito del Signore.

Per evitare un simile fraintendimento occorre considerare la messa un testamento: “Chiediamoci dunque che cosa sia un testamento e avremo al tempo stesso saputo che cosa sia la messa e quali ne siano l’uso, i frutti e gli abusi che se ne fanno. Un testamento, senza alcun dubbio è la promessa di chi sta per morire, con cui egli indica la sua eredità e nomina i suoi eredi. Il testamento, pertanto, implica, prima di tutto, la morte del testatore e, in secondo luogo, la promessa dell’eredità e la designazione dell’erede” (Luter, 2005, p. 129). Il termine *testamento* consegna così una chiave di lettura della messa secondo la quale il suo contenuto è costituito dalla *promessa* di Dio, ossia la remissione di tutti i peccati e la vita eterna, confermata dalla morte del Figlio di Dio, gli *eredi* designati sono gli uomini, il *sigillo* è rappresentato dal pane e dal vino, sotto i quali ci sono il vero corpo e il vero sangue di Cristo, e il *dovere* degli eredi è racchiuso nel comandamento di fare memoria della morte del Signore. Tale ermeneutica si prefigge di cogliere il nucleo della celebrazione liturgica nella sua dinamica originaria *promissio-fides* e salvaguardare così l’assoluta gratuità del dono di salvezza. “Se la messa è una promessa, come è stato detto, non ci si accosta a essa né con le opere, né con le proprie forze, né per i propri meriti, ma solo per la fede. Dov’è la parola di Dio che promette, è necessario che vi sia la fede dell’uomo che accetta [la promessa], perché sia chiaro che il principio della nostra salvezza è la fede, che dipende dalla parola di Dio che promette. È lui che, prima ancora di ogni sforzo da parte nostra, ci previene con la sua gratuità e immettuta misericordia, offrendoci la parola della sua promessa” (Luter, 2005, p. 133). La *promissio* traccia quindi la direzione discendente del dono e contraddice la direzione ascendente del sacrificio perché il dono di salvezza non necessita di alcuna opera, ma solo della fede per accoglierlo. Nella sua ermeneutica eucaristica Lutero ascrive, inoltre, la priorità alla parola rispetto al segno: la promessa, composta da questi due elementi, rivela la sua efficacia sacramentale anzitutto attraverso la parola, giacché “tutte le cose dipendono, sono sostenute e preservate dalla parola della sua potenza (Eb 1,3), con cui ci ha generato, perché fossimo in qualche modo i primi della sua creazione (Gc 1,18)” (Luter, 2005, p. 133). Il segno assume di conseguenza il ruolo di conferma della veracità della promessa: “così anche alla messa, che è la più importante fra tutte le promesse, (Dio) ha aggiunto come segno, che di tanta promessa fosse memoria, il suo stesso corpo e il suo stesso sangue nel pane e nel vino, come egli ci dice: *Fate questo in memoria di me* (1 Cor 11,24)” (Luter, 2005, p. 143).

A conforto di tale argomentazione il Riformatore riporta anche le parole di Agostino: *crede et manducasti* “Credi e avrai (già) mangiato. Ma a che cosa si crede, se non alla parola di Colui che promette? Io posso avere ogni giorno, anzi ogni ora, la messa, fin tanto che posso pormi davanti le parole di Cristo tutte le volte che voglio e in esse alimentare e fortificare la mia fede. Questo è davvero un mangiare e un bere spiritualmente” (Luter, 2005, p. 143). Da qui si evince la definizione della messa: “secondo la sua sostanza, dunque, la messa propriamente in altro non consiste che nelle parole di Cristo che abbiamo già riportato: *Prendete e mangiate* (Mt 26,26)” (Luter, 2005, p. 135). Ma tale intendimento della cena conosce un ulteriore sviluppo quando il Riformatore allarga l’oggetto della promessa e vi aggiunge, accanto alla remissione dei peccati, il corpo e il sangue di Cristo. Senza negare la centralità della promessa Lutero mira ad evidenziare che le specie eucaristiche non assumono una mera funzione di conferma, ma esprimono anch’esse un significato soteriologico in quanto sono il corpo e il sangue offerti *per la remissione dei peccati*. Nello scritto del 1523 *Vom Anbeten des Sakramentes des heiligen Leichnams Christi Cfr.* (WA 11,431–456). Lutero ribadisce ancora il primato della parola nella celebrazione della messa, ma allo stesso tempo esige che ne sia riconosciuta l’efficacia della parola in ordine alla liberazione da tutti i peccati e all’attuazione di ciò che essa indica: Cristo con la sua carne e sangue e tutto quello che egli è e ha (Cfr. WA 11,433). Si profila una nuova comprensione della presenza reale di Cristo, che non viene più letta come un semplice sigillo per il testamento, ma esprime una chiara intenzionalità dell’offerta: il corpo è *dato per me*³. “Ma quando viene la fede, che abbraccia la parola e dice ‘la parola l’ha detta Cristo’, io credo che è vero e sono disposto a morire e sono certo e sicuro che egli è presente, che egli mi è dato, che è mio e dunque che lo accolgo come un mio bene proprio, che Dio mi ha donato. Questa fede è assai distante da quella [che riconosce la presenza reale in sé e] che non ti dà nulla, mentre questa ti dà e ti porta, secondo la tua fede, tutto il tesoro di cui la parola parla” (WA 12,480). Se la parola rende presente il corpo di Cristo *per me* e mi rende partecipe di esso, quando viene ricevuta con fede nel *per voi*, allora può diventare una vera consolazione.

L’enfasi posta sulla parola conduce Lutero a concepire l’istituzione della messa come momento di consegna del Vangelo e non come anticipazione del suo sacrificio: “Cristo, nell’ultima cena, mentre istituiva questo sacramento e dava il suo testamento, non ha offerto se stesso, né ha compiuto un’opera buona

³ “Questa acquisizione si riconosce nelle prediche della Domenica delle Palme e del Giovedì Santo del 1523. Sullo sfondo si intravede ancora lo schema ‘parola e segno di conferma’, ma tale schema viene sempre più sostituito dalla contrapposizione tra la fede nella presenza reale in sé e la fede nella presenza reale per me. La fede che Cristo è presente, sottolinea Lutero, non ha alcuna utilità né rappresenta il retto uso del sacramento fino a quando non si riconosca per quale ragione Cristo è presente” (Maffeis, 2022, p. 100).

a favore di altri, ma, sedendo a tavola, ha presentato a ciascuno il medesimo testamento e ne ha mostrato il segno” (Luter, 2005, p. 161). In questa prospettiva la morte di croce, costituendo la condizione necessaria affinché il testamento entri *in vigore*, viene ad assumere un *carattere esteriore* rispetto alla parola di promessa che dona la grazia a chi la accoglie con fede. A questo proposito rimane sintomatica l'affermazione di Lutero sull'irripetibilità del sacrificio della croce: il Golgota è unico e perciò non può essere riattualizzato sacramentalmente, ma al massimo ricordato. In uno scritto successivo al *La cattività babilonese, De abroganda missa privata* (1521), Lutero afferma che “Cristo ha offerto sé stesso una volta; non ha voluto essere offerto di nuovo, da nessuno, 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 che ricrocifiggere” (Lutero, 1995, p. 171). Tale asserzione ha chiaramente una motivazione polemica, che contrasta la tendenza a considerare insufficiente l'offerta del Golgota. Per Lutero l'identificazione della messa con sacrificio è inammissibile perché essa comporterebbe una sorta di duplicazione dell'unico sacrificio e quindi metterebbe in dubbio la sua assoluta portata salvifica. Se, dunque, nella celebrazione eucaristica si può unicamente commemorare quell'evento che ha redento l'umanità una volta per tutte, non è difficile intuire quale difficoltà una simile affermazione induca nell'intendere la commemorazione in rapporto al sacrificio della croce⁴. Lutero è persuaso profondamente della presenza reale del Signore nella messa, ma al contempo si rifiuta di riconoscere qualsiasi tentativo di accentuarne la dimensione sacrificale. La sua chiave di lettura della messa, secondo cui la memoria della croce è custodita dalla celebrazione della cena ma non ne costituisce il fondamento, che è dato invece dal binomio *promissio-fides*, offre una comprensione discendente del mistero celebrato, mettendo in risalto la dinamica del dono che deve essere ricevuto nella fede. Il comando di Cristo di ripetere il sacramento in sua memoria significa pertanto rivivere la promessa del perdono per nutrire e rafforzare la fede. Ammettere la possibilità del movimento ascendente, tipico dell'offerta, comporterebbe negare l'assoluta gratuità del dono.

L'affabilità della promessa suscita la fede che diventa la condizione *sine qua non* dell'accesso al dono di salvezza: “da questo tu vedi che per celebrare degnamente la messa non si richiede altro che una fede che si fonda fiduciosamente su

⁴ Emerge qui chiaramente la mancanza della concezione biblica del *fare memoria* su cui si fonda la comprensione del sacramento come luogo in cui l'evento salvifico diventa presente. Tale situazione, secondo E. Iserloh e J. Lortz, sarebbe dovuta al fatto che Lutero rimane vincolato nel suo modo di pensare dalla concezione nominalista che fatica a comprendere la memoria in termini biblici (cfr. Maffei, 2012, p. 93–94).

questa promessa, che creda nella verità di queste parole di Cristo e non dubiti del dono che le è stato fatto di questi immensi beni” (Luter, 2005, p. 135–137). La *manducatio promissionis Christi* non vuole minimizzare la *manducatio oralis*, ma custodire la precedenza della promessa sul segno e indicare parimenti la fede come l’unico modo di accostarsi al sacramento dell’altare: “È facile vedere ora quel che doveva necessariamente tener dietro all’estinzione della fede: ovviamente, le più sacrileghe fra tutte le superstizioni, quelle legate alle opere. Dove, infatti, tramonta la fede e diventa muta la parola della fede, là spuntano presto al loro posto le opere e le loro tradizioni” (Luter, 2005, p. 151). Da questa affermazione Lutero trae le conseguenze pratiche che impediscono di offrire le messe per i defunti o per i viventi: non si può “accettare per conto di un altro o applicare a un altro una promessa divina, che da ciascuno esige individualmente la fede” (Luter, 2005, p. 155). All’obiezione che la stessa Scrittura richiede di pregare gli uni per gli altri (Gc 5,16), il Riformatore risponde che la preghiera è opera della messa perché nasce dalla fede che si riceve o si alimenta nel sacramento. “La messa, o promessa di Dio, non si adempie con il pregare, ma solo con il credere. Ora, se crediamo, noi preghiamo e possiamo compiere qualsiasi opera buona” (Luter, 2005, p. 159). Lutero traccia quindi una distinzione fra la messa e la preghiera per ribadire che l’*oratio* a favore degli altri è frutto della fede sacramentale e come tale può essere considerata un’opera buona.

Tale ragionamento è un riverbero della precedente riflessione, contenuta in una opera minore, *Un sermone sul Nuovo Testamento, cioè sulla Santa Messa* (1520), dove il Riformatore riconosce persino l’ammissibilità del concetto di *sacrificio* per designare la partecipazione dei fedeli all’unica offerta del Figlio. Prima però di ammettere tale possibilità Lutero delinea il campo semantico del gesto sacrificale ascrivibile alla Cena. Per lui il sacrificio non può assolutamente essere inteso come un’azione che potesse completare il dono divino: “Dobbiamo esaminare attentamente la parola ‘sacrificio’, affinché non presumiamo di dare qualcosa a Dio nel sacramento, mentre in esso è lui che ci dà ogni cosa” (Lutero, 1995, p. 126). Ciò che invece diventa oggetto dell’atto sacrificale è la vita stessa dell’uomo insieme alla lode per il dono elargito nel sacramento: “Che cosa dobbiamo sacrificare? [...] dobbiamo 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 sacramento” (Lutero, 1995, p. 127). Questo sacrificio spirituale, che non è identico a quello di Cristo, deve essere comunque unito ad esso affinché sia presente al Padre. L’unico mediatore è Gesù Cristo, che dopo essere salito al cielo, intercede costantemente per gli uomini e rende così i loro sacrifici graditi a Dio. Lungi dal sindacare il carattere irripetibile e sufficiente del sacrificio della

croce, Lutero riconosce il valore sacrificale della messa nel senso che “non noi sacrificiamo Cristo, ma Cristo ‘sacrifica’ noi; 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 sacrificiamo con Cristo, cioè ci affidiamo a Cristo con una salda fede nel suo testamento e davanti a Dio non ci presentiamo con la nostra preghiera, lode e sacrificio in altro modo che per mezzo di lui e della sua mediazione, e non dubitiamo che egli sia il nostro pastore o sacerdote nel cielo davanti a Dio” (Lutero, 1995, p. 128). A queste condizioni, Lutero ammette ulteriormente la possibilità che il sacrificio di lode possa indurre il Figlio a sacrificare se stesso e i credenti con lui: “il senso sarebbe non che noi offriamo in sacrificio il sacramento ma che noi, con il nostro lodare, pregare e offrire sacrifici di lode, lo *solicitiamo e motiviamo* (corsivo ns.) a offrire se stesso per noi in cielo e noi con lui” (Lutero, 1995, p. 128–129). In questo contesto la fede si carica dell’*ufficio sacerdotale*⁵ e si unisce a quello di Cristo che ha assunto su di sé tutte le *funzioni* di mediazione⁶. Il credere alla promessa diventa così un atto attraverso il quale l’uomo consegue la grazia sacramentale, compiendo un sacrificio che *sollecita e motiva* Cristo affinché, per mezzo suo, riceva ciò che chiede.

L’obiezione luterana presenta quindi una struttura analoga alla critica delle opere nel contesto della dottrina della giustificazione. In entrambi i casi non si può infatti accettare l’idea di potersi procurare la salvezza in virtù della propria azione, ma occorre riconoscere che solo accogliendo con fede il perdono gratuito di Dio si conquista la vita redenta. Per salvaguardare il primato della grazia sulle opere il Riformatore concepisce la messa come parola della promessa che necessita della fede per dispiegare la sua efficacia. Ammette la possibilità di definire la Cena come un sacrificio soltanto alla condizione che si tratti del sacrificio che nulla aggiunge alla perfetta offerta di Cristo ma esprime il proprio affidamento a lui o la lode per il dono della salvezza. Sotto ogni altro aspetto disconosce il carattere sacrificale della messa perché teme di negare l’unicità

⁵ “Infatti, tutti coloro che credono che Cristo è per loro un pastore in cielo davanti agli occhi di Dio, e si appoggiano a lui, e per mezzo suo portano davanti a Dio preghiere, lode, pene e loro stessi, e non dubitano che egli faccia lo stesso e offra se stesso in sacrificio per loro, e prendono corporalmente o spiritualmente il sacramento e il testamento come segno di tutto questo e non dubitano che ogni peccato è stato rimesso e che Dio è diventato padre pieno di grazia e ha preparato la vita eterna: ecco tutti costoro, dovunque siano, sono veri sacerdoti e celebrano veramente in modo giusto la messa, e così ottengono pure quel che desiderano. E la fede infatti che deve fare tutto. Lei sola è il vero ufficio sacerdotale e non lascia che altri lo siano; perciò tutti i cristiani sono sacerdoti, tutte le donne sono sacerdotesse, che si sia giovani o vecchi, signori o servi, padrona o donna di servizio, persone istruite o prive di cultura” (Lutero, 1995, p. 130).

⁶ Lutero sviluppa qui la sua concezione del ministero sacerdotale che, a differenza di quella presentata nell’*Appello alla nobiltà cristiana*, non si basa sul battesimo, ma sulla fede. “Così, dopo che nell’*Appello alla nobiltà cristiana* il sacerdozio comune a tutti i credenti era stato fondato nella grazia del battesimo, qui è la fede che viene a costituirlo, in questa forma paradossale e rovesciata: tutti sono sacerdoti, di un sacerdozio che ha perso ogni connotato di separazione e sacralizzazione” (Nitti, 1995, p. 71).

del sacrificio della croce: per questo motivo l'immolazione sul Golgota non può essere in alcun modo ripetuta e durante la messa la si celebra come *commemoratio* e non come *repraesentatio* nel senso forte della parola⁷.

Conclusione

La contestazione luterana impone pertanto alla Chiesa cattolica di chiarire il suo insegnamento rispondendo quantomeno ai seguenti due quesiti: da un lato, come si deve articolare il legame tra il sacrificio della croce e la sua celebrazione sacramentale⁸; dall'altro lato, che cosa si intenda esattamente significare quando si definisce la messa come sacrificio. A tale esigenza ha dato la voce il Concilio di Trento, riconfermando la lettura sacramentale del sacrificio eucaristico. La visione dei padri conciliari, discussa durante la XXII sessione e espressa nella *Dottrina ed i canoni sul santissimo sacrificio della Messa*⁹, riconferma che il sacrificio celebrato è lo stesso di Gesù sulla croce che si protrae nel tempo in forma sacramentale. Invece, il senso dell'oblazione della Chiesa va compreso come partecipazione al dono di Cristo, il suo corpo e il suo sangue, che accoglie nella fede e poi lo offre al Padre, non separatamente da Cristo, suo capo, ma con Lui e in Lui, senza che per questa venga moltiplicato l'unico sacrificio di Cristo. Occorre però osservare che tale verità di fede viene ribadita ed esposta con nitidezza, ma non viene fatta oggetto di un'elaborata argomentazione teologica. Pur tracciando una direzione giusta di comprensione sacramentale del sacrificio eucaristico, i teologi di allora non approfondirono il significato del concetto di *repraesentatio*, usato per mettere in rapporto la messa e il sacrificio cruento della croce¹⁰. La teologia del Concilio di Trento rimane, in fondo, troppo ipotecata dalla concettualità scolastica per poter sviluppare una comprensione sacramentale capace di dire come la Chiesa diventa partecipe dell'unico sacrificio redentore.

⁷ “Di fatto per Lutero l'Eucaristia è ‘memoriale’, ma, appunto per questo, egli ritiene che essa non sia ‘sacrificio’; non ammette altra presenza del sacrificio unico di Cristo che quella generata dalla fede dei credenti, nella cui memoria tale sacrificio sarà sempre percepito come *assente*” (Ibáñez, 2006, p. 227).

⁸ La risposta a tali quesiti viene formulata dal concilio di Trento che si pronunciò in maniera autorevole promulgando il decreto *Doctrina et canones de ss. Missae sacrificio*, il 17 settembre 1562, in occasione della XXII sessione.

⁹ Per il contesto storico-teologico in cui fu elaborato il decreto (cfr. Jedin, 1982², p. 273–326).

¹⁰ “La questione dell'identità tra la Messa e il sacrificio redentore della croce fu delineata, dal Concilio di Trento, nei termini essenziali (identica vittima e identico sacerdote offerente), ma il discorso teologico non arrivo fino in fondo: in effetti, i Padri conciliari non riuscirono ad affermare che il sacrificio della Messa è l'unico e lo stesso sacrificio della croce (come poi farà il Catechismo Romano), anche a causa della diversità delle tesi sui rapporti Messa – sacrificio della croce sostenute dalle diverse scuole e dai singoli teologi partecipanti al Concilio, e della mancata riflessione sul sacrificio eucaristico a partire dalla prospettiva sacramentale” (Ibáñez, 2006, p. 321).

Bibliography

- Caspani Pierpaolo, 2023³, *Pane vivo spezzato per il mondo. Linee di teologia eucaristica*, Cittadella Editrice, Assisi.
- Dumoutet Edouard, 1926, *Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement*, Beauchesne, Paris.
- Fabbri Romeo, 1996, *Formula concordiae. Solida declaratio VII*, in R. FABBRI (ed.) *Confessioni di fede delle chiese cristiane*, EDB, Bologna.
- Ibáñez Ángel Garcia, 2006, *L'Eucaristia, dono e mistero. Trattato storico-dogmatico sul mistero eucaristico*, Edizioni di Università della Santa Croce, Roma.
- Jedin Hubert, 1982², *Storia del Concilio di Trento*, IV/1, Morcelliana, Brescia.
- Lohse Bernhard, 2011, *Martin Luther's Theology, Its Historical and Systematic Development*, Fortress Press, Minneapolis.
- Lutero Martin, 1995, *Giudizio di Martino Lutero sulla necessità di abolire la Messa privata*, in: Martin Lutero, *Messa, sacrificio e sacerdozio*, Silvana Nitti (ed.) Claudiana, Torino.
- Lutero Martin, 1995, *Un sermone sul Nuovo Testamento, cioè sulla Santa Messa*, in: Martin Lutero, *Messa, sacrificio e sacerdozio*, Silvana Nitti (ed.) Claudiana, Torino.
- Lutero Martin, 2005, *La cattività babilonese della chiesa*, Fulvio Ferrario, Giacomo Quartino (eds.) Claudiana, Torino.
- Luther Martin, 1833–1948, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe), 58 voll., Weimar.
- Maffeis Angelo, 2012, *Il dibattito sull'eucaristia al Concilio di Trento tra riflessione teologica, controversia confessionale e definizione dogmatica*, w: *Theologia*, vol. 1, p. 67–108.
- Maffeis Angelo, 2022, *La critica di Martin Lutero alla dottrina della transustanziazione*, w: Dieter Kamper, Lubomir J. Zak, *Lutero e la Santa Cena. Storia, ontologia e attualità*, Claudiana, Torino, p. 87–111.
- Nitti Silvana, 1995, *Introduzione*, w: Martin Lutero, *Messa, sacrificio e sacerdozio*, Silvana Nitti (ed.) Claudiana, Torino.
- Wüthrich Serge, 2019, *Martin Luther théologien*, Lessius, Paris.

Jaka Ofiara Mszy? Wyzwanie Marcina Lutra

Streszczenie: W okresie Reformacji doktryna eucharystyczna i jej kultowe praktyki były przedmiotem zacieklej kontrowersji. Marcin Luter rozwinął koncepcję Wieczerzy Pąńskiej, która dystansowała go od Kościoła, oskarżając go o uwięzienie „naszego najwznięlszego skarbu” w cieśninie papieskiej doktryny. Tak więc w swojej pracy *De captivitate babylonica Ecclesiae* mówi o potrójnej niewoli, w której rzymska tyrania (papiestwo, królestwo Babilonii) rzekomo ograniczyła sakrament Eucharystii i z której musi zostać uwolniona: a) odmowa świeckim komunii pod dwiema postaciami; b) narzucenie jako dogmatu tomistycznej doktryny transsubstancjacji; c) pragnienie, aby uczynić mszę ofiarą. Niniejszy artykuł ma na celu omówienie tego trzeciego podporządkowania. Wyjaśnienie stanowiska Lutra w sprawie charakteru ofiarniczego umożliwia zrozumienie późniejszego rozwoju teologii sakramentalnej, która od Soboru Trydenckiego musiała poszukiwać głębszej artykulacji związku między ofiarą na Golgotie a ofiarą oltarzową.

Slowa kluczowe: ofiara, Eucharystia, Luter, Reformacja, sakrament.

What is the Sacrifice of the Mass? Martin Luther's Challenge

Summary: During the Reformation period, Eucharistic doctrine and its associated practices were the subject of intense controversy. Martin Luther developed a conception of the Lord's Supper that distanced himself from the Church, accusing it of imprisoning "our most exalted treasure" in the straits of a papist doctrine. Thus, in his work *De captivitate babylonica Ecclesiae*, he speaks of the threefold captivity in which the Roman tyranny (the Papacy, the kingdom of Babylon) allegedly confined the sacrament of the Eucharist, and from which it must be freed: a) the denial to the laity of communion under the two species; b) the imposition as dogma of the Thomistic doctrine of transubstantiation; c) the desire to have made the Mass a sacrifice. The present article aims to deal with this third subjugation. An elucidation of Luther's position on the sacrificial character enables an understanding of the subsequent development of sacramental theology, which, since the Council of Trent, has sought a deeper articulation of the link between the Golgotha offering and the altar offering.

Keywords: sacrifice, Eucharist, Luther, Reformation, sacrament.