

master-slave, male-female, and Jew-Greek — are better understood as “polarities” in history between which it is possible for individuals and communities, if they live in a state of freedom and love, to navigate a *via media*. The authors stress that such qualities arrive only as a grace for those who enjoy a personal encounter with Jesus Christ. Bishop Robert Barron explains how the Jesuit Fessard identified a notion of polarity at work in the *Spiritual Exercises of St. Ignatius*. Susan K. Wood, relates the notion of polarity to that of paradox in Henri de Lubac. Rodrigo Guerra López expands such links to include Hans Urs von Balthasar and Luigi Giussani.

Part Three of the book is entitled “North American Theology of the People” and has a contribution from Peter J. Caserella, who notes that the USA itself is a multi-cultural reality, in need of more than one contextual theology.

This book leaves the reader in little doubt that the theology of Pope Francis is deeply rooted in Catholic theological tradition. Some might question the degree to which it depends on the perspective of Massimo Borghesi and whether this does not bind the thought of Pope Francis a little too closely to the Bonaventurian orientation of his predecessor, Pope Benedict XVI. Guerra López recognizes that Pope Francis represents a shift of “methodological moment” in the Church and speaks of the dangers of “imprisoning and freezing the new contributions of Pope Francis within previous categories and arguments” (153). Similarly, Borghesi acknowledges that there is a Thomism in Bergoglio’s thought that cannot be reduced to the thought of Guardini or Fessard, but he does not develop this point (108). This book could have benefitted from a chapter on the thought of Rafael Tello who introduced Thomism into the theology of the people and who was much appreciated by Bergoglio. It could also have benefitted from contributions from interpreters who relate such Thomism to a dimension of discontinuity between the teaching of Pope Francis and that of his two predecessors, with consequences for ecclesiology, moral theology, etc. Given the aims of the conference that prompted this book, it is understandable that contributors would stress continuity between Pope Francis and Pope Benedict. However, one wonders if more might not have been done to achieve what Guerra López describes as interpreting “the preceding magisterium in the light of the present one” (153).

Gerard WHELAN, S.I.

SABETTA, ANTONIO, ed., *Martin Lutero. Confessione sulla cena di Cristo*, Cultura. Studium 160, Edizioni Studium, Roma 2019; pp. 294. € 28,50. ISBN 978-88-382-4778-1.

L’opera di Lutero qui presentata è del 1528, ed è, secondo la dichiarazione del curatore, alla sua prima traduzione nella lingua italiana (per una collaborazione tra Charbel Bteich, Edmondo Coccia e Antonio Sabetta, secondo il testo della Weimariana raccolto in M. Luther, *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis*, in ID., *Studienausgabe*. In Zusammenarbeit mit M. Beyer, H. Junghans und J. Rogge, herausgegeben von H.-U. DELIUS, Band 4, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1986, pp.13-358). L’iniziativa editoriale è il risultato di una sensibilità accademica avviata nel 2001 dall’Area internazionale di Ricerca *Temi di Teologia Fondamentale in prospettiva ecumenica*, costituita da docenti della Pontificia Università Lateranense (tra i quali il curatore e

l'autore della Postfazione sulla *Teologia e spiritualità eucaristica in Martin Lutero*, Giuseppe Lorizio) e docenti luterani delle università Di Tubinga e Heildelberg. Per Lutero siamo di fronte a una riflessione matura, che ha intrecciato propositi controversistici, polemici, dottrinali e spirituali, con strumentario retorico ed esegetico intorno alla fede eucaristica, per circa un decennio.

Ne *La cattività babilonese della chiesa* Lutero aveva affermato che «le cose stanno nel sacramento come stanno in Cristo», e il *modo* della presenza di Cristo nella Cena, dal 1524 entra nella riflessione di Lutero non soltanto contro i cosiddetti papisti, ma soprattutto e incisivamente contro quei riformatori più radicali (*Schwärmer*: “fanatici”, o “entusiasti”, e peccato che nel saggio introduttivo di Sabetta il termine “fanatici”, venga, dopo la prima volta adoperato senza virgolette). Tre parti sviluppano la polemica e dispongono i tasselli fondamentali delle convinzioni di Lutero. Ai suoi interlocutori contesta il ruolo che fanno giocare a *Giovanni* 6,63, vedendovi una contrapposizione tra Spirito e carne, non considerando la possibilità che la legittima ermeneutica sacramentale del versetto biblico — «È lo spirito che dà la vita, la carne non giova a nulla» — si custodisca realisticamente nella relazione.

Quell'interpretazione offriva a Zwingli il sostegno a una comprensione meramente simbolica di «questo è il mio corpo» nella Cena. La posta in gioco delle controversie interne ai Riformati, è di comprendere attraverso il sacramento dell'Eucaristia l'incarnazione e viceversa, e quindi custodire il valore, nell'unicità della Persona di Cristo, del rapporto tra natura umana e divina, fino ai suoi effetti: difendendo l'unione sacramentale, diversamente da chi indicava la presenza di Cristo nell'azione celebrante, si tutelava l'integrità della cristologia nei suoi nessi soteriologici e comunitari. Altro aspetto (seconda parte) è quello che suggerisce di dare rilievo alla sacramentalità della Parola, o a quel conduttore di evidenza salvifica che passa da una *lettera* (se certa e chiara) che deve essere assunta nella fede come parola di Gesù e non come solo ‘figura’ (nella tensione relazionale pane-corpo-comunità).

L'ermeneutica di accertamento dell'evidenza necessaria alla fede, analizza *Matteo* 26,28, *Marco* 14, 22-24, *Luca* 22,9 ss, e *1Corinzi* 11, 23-25, di fronte a *1Corinzi* 10, 16. La tradizione cristiana aveva fin dai primi secoli, attribuito potenza salvifica alle parole, finanche le singole lettere, della Parola di Dio (e paradossalmente questa tradizione riprende Lutero, nonostante avesse polemizzato grandemente contro quell'allegorismo, in specie alessandrino, che ebbe il merito di sostanziare di fiducia sacramentale l'esegesi). E tale convinzione, carsicamente, giunge fino a *Verbum Domini* (56), a seguito del Sinodo del 2008 che intende stimolare la promozione di una riflessione teologica sulla *sacramentalitas* e *qualitas sacramentalis Verbi*, innervata nella tensione rivelativa evocata da *Dei Verbum* 2 (*gestis verbisque*), passando attraverso *Fides et ratio* 13. La terza parte dello scritto di Lutero ha proprio la forma e incide il genere del titolo dell'opera, *Confessione*, una sorta di lascito ultimo, sintetico per le dottrine che vi convergono, e spirituale per le ammonizioni, il cui riflesso incrocia autobiografia e prospettive della Riforma.

Misurarsi con la lettura integrale della *Confessione sulla Cena di Cristo* offre, ora, ai lettori italiani, la possibilità di trovare spazi, e in essi pietre da guado di sintonia cattolica, dove realisticamente, si aderisce, in fede, alla presenza unificante pane-carne-corpo di Cristo, generante comunità eucaristica.

Giuseppe BONFRATE