

STUDI STORICI
POLITICA E STORIA

CALVINO E IL CALVINISMO POLITICO

a cura di
Corrado Malandrino e Luca Savarino

Claudiana - Torino
www.claudiana.it - info@claudiana.it

Corrado Malandrino

è professore ordinario di Storia delle dottrine politiche e preside della Facoltà di Scienze politiche dell'Università del Piemonte Orientale. Ha pubblicato fra l'altro: *Da Machiavelli all'Unione europea* (Carocci, 2003) e *Silvio Trentin. Pensatore politico antifascista, rivoluzionario, federalista* (Lacaita, 2008). Per Claudiana ha curato *La Politica* di J. Althusius (2009).

Luca Savarino

è ricercatore in Filosofia politica e professore aggregato di Bioetica all'Università del Piemonte Orientale. Per Claudiana ha curato: *Laicità della ragione, razionalità della fede? La lezione di Ratisbona e repliche* (2008) e *Celule staminali. Aspetti scientifici e questioni etiche* (2010).

Questo volume è stato pubblicato con il contributo dell'8% della Chiesa evangelica valdese (Unione delle chiese valdesi e metodiste) cui va il nostro ringraziamento.

Scheda bibliografica CIP

Calvino e il calvinismo politico / a cura di Corrado Malandrino e Luca Savarino

Torino : Claudiana, 2011

392 p. ; 24 cm. - (Studi storici)

ISBN 978-88-7016-861-7

1. Calvino, Giovanni
2. Politica - Concezione calvinista
3. Riforma - Temi [:] Politica

(22. ed.) 261.7 Cristianesimo e politica

284.2 Chiese calviniste e riformate di origine europea

320.1 Scienza politica. Filosofia e teoria

© Claudiana srl, 2011

Via San Pio V 15 - 10125 Torino

Tel. 011.668.98.04 - Fax 011.65.75.42

e-mail: info@claudiana.it

sito internet: www.claudiana.it

Tutti i diritti riservati - Printed in Italy

Ristampe:

17 16 15 14 13 12 11 1 2 3 4 5

Copertina: progetto grafico Umberto Stagnaro

Stampa: MultiMedia Soc. Coop. a r.l., Giugliano (Na)

In copertina: Jan VERMEER, *Veduta di Delft*, olio su tela, 1660-61 (Mauritshuis, L'Aja); ritratto di Giovanni Calvino da anziano.

PREFAZIONE

La presente pubblicazione raccoglie gli Atti di un Convegno scientifico internazionale, organizzato dal Dipartimento di Politiche pubbliche e Scelte collettive – Polis dell'Università del Piemonte Orientale e dal Centro evangelico di Cultura «Arturo Pascal», tenutosi a Torino e Torre Pellice nel maggio del 2009, in occasione della ricorrenza del cinquecentesimo anniversario della nascita di Giovanni Calvino (1509-2009). La scelta di proporre una discussione critica dello stato delle ricerche intorno al «calvinismo politico» e un approfondimento del suo statuto scientifico era guidata dall'intento di problematizzare l'immagine riduttiva della figura e dell'insegnamento del Riformatore ginevrino, assai diffusa nel dibattito pubblico italiano, come precursore dello spirito imprenditoriale capitalistico, portato ad accumulare e a reinvestire capitali in nome di un agire economico privo di vincoli.

In realtà, come mostrano i contributi contenuti nel volume, che si è scelto di organizzare in ordine cronologico, il calvinismo, in quanto dottrina confessionale e movimento ecclesiale che originano dall'insegnamento di Calvino, si fonde ben presto in una più vasta e variegata corrente religiosa e politica, in cui confluiscono le esperienze di altri capi di comunità cittadine riformate dell'Europa centrale, come Bucer a Strasburgo e Zwingli a Zurigo. Il calvinismo politico segna perciò l'aumento progressivo e rivoluzionario dell'influenza del pensiero teologico-ecclesiale e civile di Calvino sulle società europee e poi extraeuropee a lui contemporanee, nel Cinquecento, e poi ancora nei secoli successivi, attraverso le guerre di religione e le rivoluzioni inglese, americana, fino all'età contemporanea. Esso diventa una sorta di modello politico composito e stratificato che tocca i temi delle forme di governo e del diritto di resistenza antiassolutista, dell'espressione della sovranità tra tendenze democratizzanti e totalizzanti, della teologia federale e del profederalismo della prima età moderna, della confessionalizzazione e della secolarizzazione, della modernizzazione economica, dell'internazionalizzazione delle forme di aggregazione politica.

All'interno di questo modello composito, la *Politica methodice digesta* di Johannes Althusius si afferma come la più rilevante espressione sistematica e teorica del Seicento: a tale opera – che nel corso del Convegno è stata presentata, per la prima volta in edizione scientifica integrale in lingua moderna con testo latino a fronte, nell'edizione Claudiana, a cura di Corrado Malandrino – è dedicata la sezione centrale del volume.

I nostri più sentiti ringraziamenti vanno alla Johannes-Althusius Gesellschaft, all'Associazione italiana degli Storici delle Dottrine politiche e alla Regione Piemonte, per il patrocinio e il contributo di idee offerto in occasione del Convegno da cui origina il volume.

CORRADO MALANDRINO e LUCA SAVARINO

PARTE PRIMA
CALVINO E IL CALVINISMO POLITICO
TRA CINQUE E SEICENTO

GOVERNO E COLLEGIALITÀ IN CALVINO

di MARIO MIEGGE

1. *Premessa*

Nelle opere di Calvino e dei suoi discepoli il governo collegiale rappresenta l'antitesi di ogni potere monocratico che si instaura nella *ecclesia* o nella *civitas* ed è sempre incline alla tirannide.

Jean-Jacques Rousseau denominava Calvino «le législateur de Genève». Il riformatore, però, non è mai stato un dirigente politico: esule dalla Francia, soltanto pochi anni prima della morte ha ottenuto la cittadinanza di Ginevra. La sua dottrina del governo e le sue direttive sono dunque indirizzate prioritariamente all'assetto della comunità ecclesiale – la «*Compagnie des fidèles*».

Ma è anche evidente che nel secolo XVI, a Ginevra come in tutta l'Europa, le istituzioni ecclesiastiche e quelle civili erano saldamente intrecciate, secondo i modelli tradizionali della *Respublica christianorum*. Pertanto, ogni riforma degli ordinamenti ecclesiastici aveva implicazioni e conseguenze dirette di ordine politico. A Ginevra questa interazione è stata continua, e sovente conflittuale.

Inoltre, Calvino era un giurista, di formazione umanistica. Nei suoi scritti – molto più che in quelli degli altri riformatori – si trova dunque una costante osmosi tra i lessici della teologia, del diritto e della politica. Nelle definizioni della vocazione cristiana ricorrono frequentemente le parole «governo» e «governare». E, nella polemica contro il papato romano, Calvino di solito non si avvale delle figurazioni apocalittiche dell'Anticristo, bensì del termine classico «*tyrannis*»-«*tyrannie*».

Nella esposizione darò spazio innanzi tutto ad alcuni passi di argomento politico: il primo è tratto dalle *Praelectiones in Danielelem* (pubblicate in latino a Ginevra nel 1561), gli altri – molto più noti – si trovano nel capitolo XX del Libro IV della *Institutio christianae religionis* (edizione latina del 1559, francese 1560), che tratta del governo civile. Passerò poi al tema del governo collegiale nella *Compagnie des fidèles*.

Nelle due parti introdurrò (a partire dai testi di Calvino) alcuni richiami alla *Politica* di Johannes Althusius, che è stata al centro del Convegno

internazionale *Calvino e il calvinismo politico* (7-9 maggio 2009). In quei giorni, infatti, è giunta a compimento l'eccellente impresa di Corrado Malandrino e dei suoi collaboratori, Francesco Ingravalle, Mauro Povero e Cornel Zwielerlein: nei due volumi della *Politica* pubblicati dalla Claudiana, per la prima volta la traduzione integrale in lingua moderna si affianca al testo latino del 1614.

1. *La migliore forma di governo*

1.1 *La «indomabile superbia dei re»*

Nelle *Praelectiones in Daniele* (1561) Calvino affronta una insidiosa questione esegetica e teologica, che riguarda «l'ordine politico» e il destino dei regni terreni.

Nel secondo capitolo del *Libro di Daniele*, il profeta spiega il sogno che ha turbato il re di Babilonia. La grande statua, composta di vari metalli, rappresenta la successione degli imperi e viene colpita e distrutta da una pietra caduta dal monte. Dalla pietra sorge un regno che si estenderà su tutta la terra e non avrà fine (Dan. 2,37-45). Secondo tutti gli interpreti, ebrei e cristiani, il «lapis de monte» è l'immagine del Messia veniente, e Calvino non si discosta da questa interpretazione. Ma qui sorge una difficoltà:

Infatti, se Cristo è l'eterna sapienza di Dio, per via della quale regnano i re, sembra incongruo che al suo avvento egli distrugga l'ordine politico, che sappiamo essere approvato e istituito da Dio («Nam, si Christus aeterna est Dei sapientia, per quam reges regnant, videtur hoc minime esse consentaneum, ut suo adventu contriverit ordinem politicum, quem scimus Deo probari, et ab eo esse constitutum»).

Calvino risponde che sono stati i re a violare quell'ordine e, poiché si ribellano a Dio, vengono colpiti e annientati dal Messia.

Infatti, se i re esercitassero il loro ufficio giustamente, è certo che il regno di Cristo non sarebbe contrario al loro potere. Per quale ragione, dunque, Cristo percuote i re con ferreo scettro e li dirompe e distrugge e annienta? Appunto, perché è indomabile la loro superbia, e innalzano la testa sopra i cieli e vorrebbero (se fosse possibile) trarre Dio giù dal suo trono. Per questo accade che sentano la mano di Cristo a loro avversa: perché non possono sottomettersi a Dio, anzi, non vogliono («Nam si reges probe munus suum exercerent, certum est Christi regnum non esse contrarium illorum imperiis. Unde igitur fit, ut reges sceptro ferreo percutiat Christus, et frangat et conterat, et in nihilum redigat? Nempe, quia indomabilis est eorum superbia, et efferunt capita supra coelos, et velint (si fieri posset) detrahere Deum ex suo

solio. Hinc fit ergo, ut sentiant manum Christi sibi adversam, quia non possunt se Deo subicere: hoc est, nolunt»¹.

1.2 «... ut alii aliis sint adiutores»

Anche nella *Institutio* (l. IV, cap. 20, par. 8) il riformatore esprime il suo sospetto nei confronti dei re. Ma qui l'oggetto del discorso non è la denuncia profetica dell'empietà dei sovrani di questo mondo, bensì l'esame delle forme di governo, svolto nel linguaggio laico della politica.

In base alla partizione tradizionale (governo di uno solo, di pochi, di molti), Calvino enuncia le rispettive deviazioni di questi tre regimi e dichiara subito che i re sono inclini alla tirannide: «proclivis est a regno in tyrannidem lapsus». Ma, a sua volta, il governo aristocratico può degenerare in fazione («in paucorum factionem») ed è ancora più facile il passaggio dalla democrazia alla sedizione («a populari dominatione in seditionem»).

Ora, se si considerano le tre forme di governo «di cui parlano i filosofi», appare evidente la superiorità di un regime che contempera l'aristocrazia e la libertà del popolo: «minime negaverim vel aristocratiam, vel temperatum ex ipsa et politia statum, aliis omnibus longe excellere» – ovvero, come è detto con altre parole in francese, il regime che assicura la «*prééminence de ceux qui gouverneront tenans le peuple en liberté*».

Quali sono, dunque, le ragioni di questa “eccellenza”? Il passo merita attenzione, perché enuncia con chiarezza il principio e la prassi della collegialità. Ne diamo lettura nella versione italiana della edizione francese del 1560:

[...] si verifica raramente, ed è quasi un miracolo, che i re sappiano moderare la loro volontà sì da non allontanarsi mai dalla giustizia e dalla rettitudine. È d'altra parte raro che abbiano la prudenza e l'intelligenza necessaria per sapere discernere ciò che è bene e utile. Perciò, in mancanza di uomini adatti e a causa del peccato, la forma di autorità maggiormente accettabile e più sicura risulta essere quella di un governo costituito da parecchie persone che si aiutino a vicenda e si ammoniscano nell'esercizio del loro compito; e qualora uno si innalzi oltre il dovuto siano gli altri a fungere da censori e da guida nei suoi riguardi².

Nel testo francese viene detto: «que plusieurs gouvernent, aidans les uns aux autres, et s'advertissant de leur office». Il latino dà ancora maggiore enfasi alla relazione di mutualità: «*ut alii aliis mutuo sint adiutores, doceant*

¹ Johannis CALVINI, *Praelectiones in Daniele* (1561), ad cap. 2, vv. 40-43, in: *Corpus Reformatorum* (CR), vol. LXVIII, *Calvini opera* (CO), vol. XL, p. 592.

² G. CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, a cura di Giorgio Tourn (traduzione dell'edizione francese del 1560), 2 voll., Torino, Utet, 1971, p. 1720; testo latino in: Johannis CALVINI, *Christianae religionis institutio*, 1559, CR, vol. XXX, CO, vol. II; testo francese in: J. CALVIN, *Institution de la religion chrétienne*, 1560, CR, vol. XXXII, CO, vol. IV, p. 1134.

ac moneant alii alios». In tal modo, nel governo politico collegiale si attua quella «*communication mutuelle entre les hommes*» (*mutua inter homines communicatio*), che André Biéler ha posto al centro della dottrina economica e sociale di Calvino³.

1.3 «*perfidi in officio et patriae suae proditores*»

La migliore forma di governo è dunque quella in cui si ha «una libertà ben regolata e destinata a durare». Perciò, «chi si trovi in tale condizione deve ritenersi felice» (lat.: «*sic et beatissimos censeo quibus hac conditione frui licet*»). All'elogio viene aggiunto un forte ammonimento:

I reggitori di un popolo libero debbono applicare ogni loro sforzo acciocché la libertà del popolo, di cui sono responsabili, non svanisca in alcun modo nelle loro mani. Che anzi, qualora si dimostrassero svogliati nel mantenerla, o tollerassero che essa decada, sarebbero da considerarsi traditori e sleali verso la patria («*Quin etiam huc summa diligentia intenti magistratus esse debent, ne qua in parte libertatem, cuius praesides sunt constituti, minui, nedum violari patiantur. Si in eo sunt segniores et parum solliciti, perfidi sunt in officio et patriae suae proditores*», IV,XX,8).

Questa frase sarà citata integralmente da Johannes Althusius nella *Politica* (1614, XXXVIII,43). Ma per meglio intendere la portata del riferimento, si deve dar conto di un altro passo dello stesso capitolo della *Institutio*.

La condanna dei magistrati che non difendono la libertà del popolo viene infatti ripetuta nel par. 31. Dopo aver dimostrato che a nessun «uomo privato» è concesso di rifiutare obbedienza alla autorità sovrana – neppure se essa è corrotta e agisce ingiustamente –, il riformatore dichiara che l'opposizione e la resistenza sono, invece, non soltanto lecite ma senz'altro obbligatorie, qualora vengano esercitate da «magistrati istituiti per la tutela del popolo e per porre freno alla eccessiva licenza e cupidigia dei sovrani» («*populares magistratus ad moderandam regum libidinem constituti*»). Menziona a questo proposito tre esempi dell'antichità classica: ai re di Sparta si opponevano gli *efori*, ai consoli romani i *tribuni della plebe*, al Senato ateniese i *demarchi*. E aggiunge che, nel nostro tempo, un analogo ruolo potrebbe essere affidato alle assemblee dei tre Stati, convocate in ogni regno («*et qua etiam forte potestate, ut nunc res habent, funguntur in singulis regnis tres ordines, quum primarios conventus peragunt*»).

³A. BIÉLER, *La pensée économique et sociale de Calvin*, Genève, Librairie de l'Université, 1959, pp. 253-256, 271 ss., 411 ss.; vedi M. MIEGGE, voce «*Communicatio mutua (Calvino e Althusius)*», in: *Il lessico della Politica di Johannes Althusius*, a cura di C. Malandrino e F. Ingravalle, Firenze, Olschki, 2005, pp. 115-124.

Ebbene – dice Calvino – coloro che sono investiti di tali cariche

li considererei spergiuri se, constatando che sovrani disordinati opprimono il popolo, non prendessero posizione, perché, così facendo, verrebbero meno al compito di tutelare la libertà del popolo cui sono stati preposti da Dio⁴.

Nel secondo volume de *Le origini del pensiero politico moderno* Quentin Skinner osserva che gli attori politici menzionati dal riformatore non sono «magistrati inferiori», inquadrati nei ranghi dello Stato e nominati dall'alto. Calvino, infatti, «sottolinea che essi sono eletti (“*constituti*”) – non dice “*ordinati*” – al fine di porre freno al potere del re»⁵. Potremmo dire che essi detengono un potere istituzionale di opposizione (nell'edizione latina gli efori e i tribuni della plebe sono «*oppositi*» ai re spartani e al Senato romano).

A partire da questo testo, il ruolo degli «efori» è stato elaborato e innalzato dal calvinismo politico, negli scritti dei monarcomachi ugonotti e infine nella *Politica* di Althusius⁶.

Qui gli efori sono il perno dell'assetto costituzionale: «sono magistrati attraverso i quali la sovranità del popolo si esplica ai vertici più alti del potere»⁷. Eletti dal popolo (*Pol.*, XVIII,59) a loro volta eleggono il sommo magistrato (XVIII,48). Collaborano con lui nell'amministrazione dello Stato, lo consigliano, censurano e, se diventa un tiranno, lo destituiscono (XVIII,63-64). L'attività degli efori si svolge sempre in forme *collegiali* (XVIII,62), e in tal modo instaura al culmine dell'edificio politico le strutture di cooperazione e mutualità che reggono, in ogni ordine e grado, la *consociatio* civile⁸.

Il richiamo di Althusius al testo di Calvino concerne per l'appunto i compiti e la responsabilità degli efori; e si colloca, non per caso, nel cap. XXXVIII, *De tyrannide eiusque remediis*, che è un vero e proprio trattato sul diritto di resistenza.

Nel par. 43 viene denunciata la condotta di quei magistrati che, non volendo opporsi a un potere superiore empio e tirannico, si dimettono dal loro incarico. Ma in tal modo – dichiara Althusius – essi vengono meno alla loro vocazione («*esset enim hoc a vocatione sua desciscere*»). E a questo punto ripete, pressoché alla lettera, il passo della *Institutio* (IV,20,8):

⁴ *Institutio*, trad. cit., p. 1747.

⁵ Q. SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. II, *The Age of the Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, p. 232 (trad. it.: *Le origini del pensiero politico moderno*, Bologna, il Mulino, 1989).

⁶ Sugli efori vedi in particolare: S. TESTONI BINETTI, voce «*Ephori*», in: *Il lessico della Politica di Johannes Althusius* cit., pp. 169-185.

⁷ *Ivi*, p. 175.

⁸ Vedi G. DUSO, *Il governo e l'ordine delle consociazioni: la Politica di Althusius*, in ID., *Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci, 1999, p. 88: «sempre l'istanza più alta è quella collegiale: ciò vale per le consociazioni minori e per il regno, dove il collegio degli efori, che rappresenta il popolo, è superiore al sommo magistrato, anche se i singoli efori con le realtà da essi rappresentate sono sottomessi al suo governo».

Quando vero ordines hi, qui publicae libertatis custodes et praesides sunt constituti, hoc non faciunt, eos perfidos esse in officio suo et patriae suae proditores, si patiantur eam libertatem aliqua in parte minui, vel violari, nedum sibi eripi et tolli, asserit Johan. Calvin in *Institut. lib. 4, c. ult. 20*.

2. «*Compagnie des fidèles*»

La parola che, negli scritti di Calvino in lingua francese, designa abitualmente la chiesa, trae origine dalla ricca prassi di consociazione che si è sviluppata nel mondo comunale e borghese degli ultimi secoli del Medioevo. *Compagnies* sono infatti le associazioni professionali dei *compagnons* (appellativo che verrà ereditato dai militanti del movimento operaio). Le ritroviamo nella *Politica* di Johannes Althusius, dove i *collegia* costituiscono il primo livello della *consociatio civilis*. Fondati su patti consensuali, i *collegia* si autogovernano per mezzo di cariche elettive (*Pol.*, 1614, IV, parr. 1, 4, 6, 7, 12).

Per segnalare le ricorrenze e la rilevanza della *compagnie* nel contesto dottrinale della *Istituzione*, da ora in avanti citerò il testo francese del 1560, che aderisce maggiormente al linguaggio comune e “moderno”.

Ma è necessaria una premessa: infatti, i concetti e l’impianto istituzionale della collegialità ecclesiale sono stati elaborati, a Ginevra, nel corso di un lungo conflitto in ordine all’autogoverno della chiesa.

2.1 *L’autonomia della chiesa*

Nelle sue robuste e talora veementi argomentazioni a favore della completa separazione della chiesa dallo Stato, il losannese Alexandre Vinet (1797-1847) ha scritto che le chiese di Stato «peuvent être appelées sans injure l’avortement du protestantisme».

Separandosi dalla Chiesa romana, la Riforma [...] doveva affidarsi o al popolo o all’autorità civile. Il suo principio la indirizzava al popolo; in generale non osò farlo e, per avere una autorità presente e visibile, si rivolse al potere e lo fece vescovo. Questo è il carattere della Chiesa di Stato: episcopato del governo civile [*épiscopat du gouvernement civil*]⁹.

Nel secolo XVI, al momento in cui la Riforma protestante innalzava decisamente lo statuto vocazionale del magistrato cristiano, soltanto i dissidenti battisti hanno messo in questione le compatte strutture istituzionali della *civitas christiana*.

⁹ A. VINET, *Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l’Eglise et de l’Etat*, Paris, Fishbacher Ed., 1880, p. 365 (traduzione mia).

E tuttavia, pur opponendosi duramente al separatismo anabattista, alcuni dirigenti della Riforma hanno chiaramente percepito il pericolo di un «governo civile» della chiesa, che, in forme diverse, si stava imponendo nei principati luterani della Germania e nelle repubbliche riformate della Svizzera. Bucer a Strasburgo ed Ecolampadio a Basilea hanno progettato ordinamenti e organismi associativi idonei a garantire l'autonomia ecclesiastica. Ma soltanto a Ginevra quei progetti hanno avuto attuazione, sia pure a prezzo di persistenti tensioni e inevitabili compromessi.

Pertanto, in uno dei più importanti studi del secolo scorso sul pensiero politico di Calvino (pubblicato a Ginevra nel 1937) il giurista Marc-Edouard Chenevière dichiara che Bucer e Calvino «ont sauvé la Réforme de la terrible décadence religieuse, qui allait l'atteindre dans tous les pays où l'Etat s'était emparé du gouvernement de l'Eglise»¹⁰.

Lo scontro del 1537-38, che provocò l'espulsione di Guillaume Farel e di Calvino da Ginevra, riguardava per l'appunto l'imposizione dei riti di Berna (potente e intrusiva alleata della neonata Repubblica ginevrina), alla quale era favorevole la Signoria e avversi i pastori.

Al termine del fecondo soggiorno a Strasburgo¹¹, Calvino accettò di tornare a Ginevra, a condizione che fosse istituito un nuovo ordinamento ecclesiastico. Le *Ordonnances ecclésiastiques* del 1541, e poi del 1561, aprirono la via all'autogoverno collegiale della chiesa per mezzo del Concistoro.

2.2 La pluralità dei ministeri

Il progetto delle *Ordonnances*, scritto da Calvino nel 1541, è stato in più luoghi emendato, nel corso delle trattative con la riluttante Signoria ginevrina. È rimasto però intatto (anche nelle redazioni successive) il primo articolo, che dichiara:

Premièrement il y a quatre ordres ou especes d'offices, que nostre Seigneur a institué pour le gouvernement de son Eglise: assavoir les Pasteurs, puis les Docteurs, après les Anciens, quartement les Diacres.

Pourtant si nous voulons avoir l'Eglise bien ordonnee et l'entretenir en son entier, il nous faut observer ceste forme de regime¹².

Il «governo spirituale» della chiesa si fonda dunque sulla distinzione e interazione dei ministeri. Nella *Compagnie des fidèles* la pluralità e varietà dei «doni» e delle vocazioni viene a comporre un concerto a più voci («sicuti

¹⁰ M.E. CHENEVIÈRE, *La pensée politique de Calvin*, Genève, Labor et Fides, 1937, p. 258.

¹¹ I rapporti tra Calvino e Bucer sono presi in esame, in questo stesso volume, da Maria Antonietta FALCHI PELLEGRINI, *Autorità e diritto di resistenza in Calvino e Bucer*, vedi pp. 35-47.

¹² *Ordonnances* del 1561, in CR, vol. XXXVIII, CO, vol. X, pp. 91-124. Mi attengo alla grafia originale del testo francese come farò anche nelle successive citazioni della *Institution* del 1560, tratte dal libro IV, capp. XI e XII (CR, vol. XXXII, CO, vol. IV, pp. 797 ss.).

in symphonia multi sunt cantus», come è detto nel Commento di Calvino a I Cor. 12)¹³.

Di conseguenza, la forma del governo è necessariamente collegiale. E questa collegialità non si attua solamente (e “clericamente”) nella *Vénérable Compagnie des Pasteurs*: nel Concistoro infatti ai pastori si affiancano – con eguale potere decisionale – gli anziani.

2.3 «Disciplina» ecclesiastica e gestione collegiale della potestas clavium

2.3.1 In un fondamentale capitolo della *Institution* (1560, IV, XI, *De la jurisdiction de l'Eglise et de l'abus qui s'y commet en la Papauté*) Calvino dimostra che, per promuovere la disciplina della vita cristiana, la chiesa, come ogni altra società («ville» o «village»), deve avere una sua forma di governo, una «police», che è però «spirituelle» e del tutto diversa dalla «police terrienne».

Et pour ceste fin ont esté anciennement ordonnées par les Eglises certaines compagnies de gouverneurs, lesquels eussent le regard sur les moeurs, corrigeassent les vices, et usassent d'excommunication quand mestier seroit (XI,1).

Questa giurisdizione, che dispone del potere di scomunica, si fonda interamente sulle “chiavi”, che Gesù Cristo ha dato alla sua chiesa. Ma Calvino aggiunge che, in tal modo, Cristo ha confermato e trasmesso alla chiesa «le droit et la superintendance qui avoit esté jusques alors en la synagogue des Juifs». Infatti

ce peuple-là avoit eu tousjours sa façon de gouverner, de laquelle Jésus-Christ veut qu'on use en la compagnie des siens, moyennant qu'on retienne la pure institution (ivi).

E, un poco più avanti, ripete che

Jésus-Christ n'a rien institué de nouveau en ce passage, mais a suivi la coutume ancienne, qui avoit tousjours esté observée au peuple judaique (XI,4).

Può apparire sconcertante che il riformatore riaffermi la continuità, persino istituzionale, tra il popolo dell'Antico Patto e quello del Nuovo. Ma questa lettura della storia della salvezza è condivisa da Zwingli, da Bullinger e da Calvino, e costituisce un tratto specifico e differenziale della loro ermeneutica biblica. Non per caso la «teologia del Patto» (o «teologia federale») è

¹³ Johannis CALVINI, *Epistulae Pauli ad Corinthios I Commentarius*, 1551, CO, vol. XLIX, cap. 12, v. 4.

sorta ed è stata elaborata nelle sedi egemoni e nelle accademie della corrente «riformata» del protestantesimo: Zurigo, Basilea e Ginevra; Heidelberg e Herborn in Germania, Leida e Franeker nei Paesi Bassi. E, nelle controversie dottrinali di quell'epoca, i luterani e altri avversari hanno sovente accusato i calvinisti di essere «giudaizzanti».

2.3.2. La questione della scomunica sta al centro della contesa ginevrina, e si deve perciò dare spazio alle argomentazioni di Calvino, che vengono ampliate nel capitolo successivo (IV,XII, *De la discipline de l'Eglise, dont le principal usage est aux censures et en l'excommunication*).

In primo luogo, la scomunica non è affatto l'amministrazione ecclesiastica del giudizio sovrano di Dio e del destino ultraterreno dei reprobati. Essa, invece, mira al pentimento e ravvedimento dei traviati.

Or l'Eglise lie celuy qu'elle excommunie: non pas qu'elle le jette en ruine et désespoir perpétuel: mais pourtant qu'elle condamne sa vie et ses moeurs et desjà l'advertit de sa damnation, s'il ne retourne en la voye (XI,2).

Il fine, insomma, è «que ceux qu'on chastie par excommunication, estant confus de leur honte se repentent, et par telle repentance viennent à amendement» (XII,5).

In secondo luogo, la scomunica non ha alcuna attinenza e interferenza con la giustizia civile e penale. La chiesa, infatti, non ha il potere della spada per punire i malfattori.

Il y a doncques grande différence, d'autant que l'Eglise n'attente et n'usurpe rien de ce qui est propre du Magistrat: et le Magistrat ne peut faire ce qui est fait par l'Eglise (XI,3).

Ma, in terzo luogo, la «giurisdizione spirituale» della chiesa si applica egualmente a tutti i fedeli e anche ai più alti magistrati. E Calvino ripropone l'esempio di s. Ambrogio, che non esitò a scomunicare l'imperatore Teodosio, reo di strage, e lo convinse a ravvedimento e penitenza (XII,7). Questa azione dell'antico vescovo è «digne de grande louange». Dunque:

Les grands Roys ne doyvent point prendre cela à déshonneur de s'humilier et ployer le genou devant Jésus-Christ leur Prince souverain, et ne leur doit point faire mal d'estre jugez par l'Eglise (ivi).

Possiamo aggiungere che, sottomettendosi umilmente al potere spirituale del Cristo, il magistrato eviterà la dirompente sentenza che, nella profezia di Daniele, annienta i sovrani di questo mondo (vedi sopra, I,1).

2.3.3 Ora, la confusione e commistione dei due poteri – che Calvino denuncia e combatte – prende figure diverse e opposte. La polemica del rifor-

matore si svolge su due fronti: da una parte contro la «usurpazione» della giurisdizione ecclesiastica da parte della autorità civile; dall'altra, contro la trasformazione del governo della chiesa in forme di potere monocratico e, simultaneamente, «temporale» e mondano («terrien»).

Sul primo fronte, gli avversari sostengono che inizialmente, poiché non vi erano a quel tempo magistrati cristiani, la giurisdizione della chiesa era di ordine «temporale»; e in seguito, a partire dalla conversione degli imperatori romani, essa è stata trasferita e affidata al governo civile (XI,3-4).

Calvino controbatte che il potere della chiesa non è mai stato «temporale» ma sempre e soltanto «spirituale». Ma quel potere spirituale è anche «perpetuo», e perciò non è stato affatto abolito e sostituito dall'avvento dello Stato cristiano.

Dunque, «coloro che spogliano la Chiesa di questo potere per esaltare il Magistrato e la giustizia terrena, corrompono il senso delle parole di Cristo per mezzo di una falsa interpretazione». E inoltre calunniano i santi vescovi che hanno governato la chiesa senza usurpare la dignità e l'ufficio del magistrato (XI,4).

Insomma, il «vray usage» della giurisdizione ecclesiastica e della *pote-stas clavium* si fonda su due principi: il primo è «che questo potere spirituale sia sempre del tutto separato dalla spada»; il secondo è che esso non venga esercitato da un solo agente («au plaisir d'un seul homme») bensì in forma collegiale, «par une bonne compagnie députée à cela» (XI,5).

Si apre a questo punto il secondo fronte, che riguarda la degenerazione del potere della chiesa. E qui Calvino ripropone le analogie con la vita e le istituzioni politiche. Ripartendo dalla chiesa antica dice infatti:

Ceste puissance, comme nous avons récité, n'estoit point en la main d'un homme seul [...]: mais il y avoit la compagnie des Anciens, laquelle estoit en l'Eglise comme le Sénat ou Conseil est en une ville (XI,6).

Ma questo ordinamento si è, un poco alla volta, corrotto. Già s. Ambrogio ha denunciato le pretese e le pratiche dei chierici, che riservavano soltanto a se stessi «les jugements de l'Eglise». Il potere, infine, si è concentrato nelle mani dei vescovi: «ce qui estoit donné à toute l'Eglise, les Evesques l'ont usurpé à eux seulement».

Tale usurpazione è identica a quella che avverrebbe, sul piano politico, qualora «in un Parlamento o in un Consiglio di città, un Presidente o un Console o un Sindaco scacciasse i Consiglieri per regnare da solo». In conclusione:

Il faut que toute l'assemblée ou congrégation ait plus d'autorité qu'un seul homme: ç'a esté doncques un acte trop téméraire et désordonné, qu'un homme seul attirant à soy la puissance commune, a premièrement ouvert la porte à une tyrannie desbordée. Secondement, a ravi à l'Eglise ce qui luy appartenoit. Tiercement, a renversé et aboly l'ordre institué par Christ (XI,6).

Non darò conto del serrato esame storico che, nel seguito, Calvino dedica alla «debordante tirannia» che si è insediata nel papato romano. Basti osservare che, in questi due capitoli della *Istituzione*, il riformatore di Ginevra trae continuamente appoggio dalle opere dei Padri della chiesa (Cipriano e Ambrogio, Giovanni Crisostomo e Gregorio Magno), alle quali aggiunge una lunga citazione di Bernardo di Chiaravalle (XI,11) e infine l'elogio di Lorenzo Valla, che ha smascherato la falsa «donazione di Costantino» (XI,12).

2.4 «Collegium presbyterorum»

2.4.1 Le *Ordonnances ecclésiastiques* del 1541 sono, in larga misura, il risultato di un compromesso. In una lettera dello stesso anno, il riformatore addebita alla immaturità dei tempi quell'esito, per lui deludente e ottenuto comunque a prezzo di «molto sudore»¹⁴.

Nella formazione del Concistoro le prerogative dell'autorità civile restano pesanti: i dodici anziani, infatti, sono scelti ed eletti nell'ambito dei vari consigli, in cui si articola il governo repubblicano di Ginevra. Quanto all'esercizio della scomunica, le *Ordonnances* non dicono esplicitamente che esso spetta al Concistoro, lasciando adito a opposte interpretazioni e pretese. Nelle recrudescenze del conflitto istituzionale, nel 1553 la Signoria avocò quel potere esclusivamente a sé stessa¹⁵.

Ma nel 1555 gli schieramenti politici di Ginevra si capovolsero. Fallita la sommossa degli avversari capitanati da Ami Perrin, i sostenitori di Calvino prevalsero nelle sessioni del Conseil Général (l'assemblea di tutti i cittadini), anche grazie alla presenza di un ragguardevole gruppo di immigrati, ai quali erano stati concessi i diritti di cittadinanza. La vittoria fu ratificata dalle elezioni del 1556.

Di conseguenza, si rafforzarono decisamente le strutture e la prassi di autogoverno della *Compagnie des fidèles*. Il potere di scomunica del Con-

¹⁴ «Nunc habemus quaecumque presbyterorum iudicium et formam disciplinae, qualem ferebat temporum infirmitas. Sed ne putes id nos sine maxime sudore fuisse consecutos». La lettera si trova nella raccolta di A.-L. HERMINJARD, *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française, 1512-1544*, 9 voll., Genève-Paris, 1864-1897, t. VII, p. 439, ed è citata in CHENEVIÈRE, *op. cit.*, p. 262.

¹⁵ Questo provvedimento, peraltro, non si discostava dalla prassi vigente nei cantoni protestanti elvetici. Nel suo saggio su Calvino, Alister McGrath scrive: «Il problema della disciplina ecclesiastica aveva molto preoccupato le autorità delle città svizzere riformate. Se è possibile dire che sia emerso uno schema generale dominante negli anni Trenta del Cinquecento, questo era il modello zwingliano della subordinazione della disciplina ecclesiastica ai magistrati secolari. Sotto il successore di Zwingli, Heinrich Bullinger, la città di Zurigo considerava la scomunica un argomento di competenza civile, che doveva essere riservata ai giudici civili, anziché ai pastori» (A.E. MCGRATH, *A life of John Calvin*, Oxford, 1990, trad. it.: *Giovanni Calvino. Il Riformatore e la sua influenza sulla cultura occidentale*, Torino, Claudiana, 2009³, p. 132, vedi anche le note alle pp. 131-135). Su questo piano, dunque, la posizione di Calvino è palesemente distante da quella di Zwingli.

cistoro fu riconosciuto in linea di fatto e non venne più rimesso in discussione. E Calvinò ottenne altresì che le candidature degli anziani fossero sottoposte all'esame dei pastori prima delle procedure di elezione da parte dei consigli cittadini¹⁶.

2.4.2 Nella diaspora ugonotta e nell'espansione europea – dai Paesi Bassi alla Scozia – le chiese di matrice calvinista sono rapidamente pervenute a un più alto livello di autonomia, superando i limiti istituzionali delle *Ordonnances* ginevrine.

Cinquant'anni dopo la morte di Calvinò questo ordinamento («*ordo sacer vel ecclesiasticus*») viene riproposto con chiarezza nella *Politica* (1614, VIII,1-39) di Johannes Althusius – che fu anche a lungo membro del Consistoro di Emden, «Ginevra del Nord».

Nella presentazione dei ministeri e delle «vocazioni» dei pastori, degli anziani (*presbyteri*) e dei diaconi Althusius si attiene alla dottrina di Calvinò, con precisi riferimenti al testo della *Institutio* (*Pol.*, VIII,12,21.22). E viene continuamente menzionato l'ordinamento della «ecclesia genevensis» (VIII,21-26).

Ma, rispetto alle *Ordonnances* del 1541, la svolta istituzionale è palese. I *presbyteri* laici, infatti, non sono più designati ed eletti dagli organi consiliari della *civitas* bensì direttamente da tutti i membri delle «parrocchie», che sono la struttura di base della *ecclesia* (VIII,6.10).

Il «presbiterio», dunque, deve essere istituito in ogni parrocchia, ed è subito definito «collegio» (VIII,10: «*presbyterium hoc est collegium*»). Ne fanno parte i pastori, «ministri della Parola» e i laici (presbiteri e diaconi), a cui è affidata l'amministrazione delle «materie della chiesa» (VIII,12). Ma, stabilita questa distinzione, Althusius così prosegue:

D'altra parte, congiuntamente e insieme, i ministri, i presbiteri e i diaconi, ovvero il collegio e il presbiterio tutto, trattano e curano ciò che concerne la comunione dei santi di tutta la parrocchia. [...] Su queste materie della chiesa discutono deliberano e decretano tra loro in assemblea (VIII,16)¹⁷.

E infine, il presbiterio ha ricevuto da Dio la *potestas clavium* (ivi).

Quali sono dunque i rapporti tra il governo presbiterale della chiesa e il magistrato? Al termine dell'esposizione dell'*ordo ecclesiasticus* Althusius dichiara:

La cura e l'amministrazione di queste cose e degli affari ecclesiastici non spetta al magistrato secolare, ma al collegio dei presbiteri [...]. Anche il magistrato è soggetto all'amministrazione del presbiterio, quanto ad ammoni-

¹⁶ Su questi avvenimenti vedi CHENEVIÈRE, *op. cit.*, p. 265, e MCGRATH, *op. cit.*, pp. 143 ss.

¹⁷ Johannes ALTHUSIUS U.J.D., *La Politica*, a cura di Corrado Malandrino, Torino, Claudiana, 2009, t. I, p. 455.

menti, atti di censura e altri provvedimenti necessari alla salute dell'anima (VIII,31-32)¹⁸.

In un altro capitolo (XXVIII,48) il magistrato viene ammonito a non mettere le mani negli affari ecclesiastici («hac in re omnino cavendum est magistratui politico, ut manus suas hisce negotiis non applicet»). E quel «*caveat*» è corroborato da un grave esempio biblico, in cui la mano del re Geroboamo, levata contro il profeta di Dio, è colpita da paralisi (I Re 13,4).

In chiusura, propongo un paio di annotazioni, ovviamente esposte a discussione.

In primo luogo – a mio parere – il disegno dell'autogoverno ecclesiastico tracciato nella *Politica* di Althusius conferma e porta a compimento il progetto che Calvino non aveva potuto attuare interamente a Ginevra.

In secondo luogo, quel disegno configura un modello eminente dell'agire collegiale. Ma, inoltre, procedendo dal basso verso l'alto – dalla congregazione locale alla assemblea sinodale – esso prelude anche alle forme propriamente politiche di una gestione consensuale e tendenzialmente democratica del potere.

¹⁸ Ivi, p. 465.

INDICE

<i>Prefazione</i>	5
PARTE PRIMA	
CALVINO E IL CALVINISMO POLITICO TRA CINQUE E SEICENTO	7
1. Governo e collegialità in Calvino di MARIO MIEGGE	9
1. Premessa	9
1. La migliore forma di governo	10
1.1 La «indomabile superbia dei re»	10
1.2 «... ut alii aliis sint adiutores»	11
1.3 «perfidi in officio et patriae suae proditores»	12
2. « <i>Compagnie des fidèles</i> »	14
2.1 L'autonomia della chiesa	14
2.2 La pluralità dei ministeri	15
2.3 «Disciplina» ecclesiastica e gestione collegiale della <i>potestas clavium</i>	16
2.4 « <i>Collegium presbyterorum</i> »	19
2. Calvinismo e diritto in Harold J. Berman (1918-2007) di DIEGO QUAGLIONI	23
3. Autorità e diritto di resistenza in Calvino e Bucer di MARIA ANTONIETTA FALCHI PELLEGRINI	35
4. Etica e politica nei <i>Discours</i> di François de La Noue (1531-1591) di SAFFO TESTONI BINETTI	49
1. Principi etici per una politica della ripresa nell'azione e nel pensiero di François de La Noue	49
2. Il progetto educativo per la nobiltà	56
3. La tolleranza per la salvezza dello Stato e nella politica internazionale	61

5. Il pensiero di Bullinger e Calvino sul <i>foedus</i> o <i>testamentum Dei</i> di MAURO POVERO	65
1. Premessa. La fortuna dell'opera bullingeriana	65
2. La formazione di Bullinger e il suo avvicinamento alla dottrina riformata	67
3. Il cammino della Riforma a Zurigo tra teologia e politica	70
4. Bullinger a Zurigo	72
5. Le controversie dottrinali con gli anabattisti	77
6. L'elaborazione sul <i>foedus</i> e la teologia federale	82
7. I rapporti fra Bullinger e Calvino negli anni Trenta	88
8. Il <i>foedus</i> per Bullinger e per il primo Calvino	95
9. Il pensiero maturo di Calvino intorno al <i>foedus</i> . Le edizioni dell' <i>Institutio christianae religionis</i> successive al 1536	104
10. Il pensiero maturo di Calvino intorno al <i>foedus</i> . <i>Le Homiliae</i> <i>in primum librum Samuelis</i>	117
6. Il ruolo delle leggi nella <i>Respublica christiana</i> : Calvino, Daneau, Althusius di LUCIA BIANCHIN	121
1. Fra teologia, diritto e politica	121
2. L'impostazione del problema delle leggi in Calvino	125
3. Sviluppi sul piano teologico in Lambert Daneau	129
4. Sviluppi sul piano politico in Althusius	133
7. I puritani e la teologia politica del XVI secolo di MERIO SCATTOLA	141
1. Modelli di teologia politica	141
2. I puritani e la teologia federale	142
3. Patto religioso e patto politico	147
4. I puritani e la tradizione calvinista	150
5. Ecclesiologia puritana	151
6. Teologia politica riformata o calvinismo politico	156

PARTE SECONDA	
IL CALVINISMO POLITICO DI JOHANNES ALTHUSIUS	159
8. La teologia federale calvinista e il federalismo nel pensiero di Althusius di CORRADO MALANDRINO	161
1. La teologia federale del <i>covenant</i> e il calvinismo politico	161
2. Lo sviluppo della teologia federale	168
3. La ricaduta delle dottrine teologico-federali nel pensiero profederale di Althusius	174
4. Il significato calvinista del termine «politica symbiotica» nell'accezione althusiana	177
5. <i>Foedus</i> e <i>pactum</i> nel profederalismo althusiano	181
9. Presentazione dell'edizione italiana della <i>Politica methodice digesta</i> di Johannes Althusius di ANNA MARIA LAZZARINO DEL GROSSO	193
10. Presentazione dell'edizione italiana della <i>Politica</i> di Johannes Althusius con testo latino a fronte e tesi sul tema «Althusius e la “seconda Riforma”» di DIETER WYDUCKEL	205
1. L'edizione italiana della <i>Politica</i> di Althusius	205
2. 10 tesi sul tema «Althusius e la “seconda Riforma”»	208
11. State and Church in the Political Thought of Althusius di THOMAS O. HUEGLIN	217
12. Teologia e calvinismo politico nel capitolo XXVIII della <i>Politica methodice digesta</i> di Johannes Althusius di FRANCESCO INGRAVALLE	229
1. Il posto dell'amministrazione ecclesiastica nell'amministrazione dello Stato	229
2. Il sommo magistrato e l'organizzazione ecclesiastica	231
3. Ortodossia ed eterodossie: che cosa bisogna fare	239
4. Amministrare la religione	242

PARTE TERZA	
IL CALVINISMO POLITICO DALL'ETÀ DEI LUMI ALL'EPOCA CONTEMPORANEA	245
13. Il modello istituzionale della teoria politica calvinista dei secoli XVI e XVII di WOLFGANG E.J. WEBER	247
1. Introduzione	247
2. Da Calvino sino a Beza	248
3. Lambert Daneau e Johannes Althusius	251
4. Bartolomeo Keckermann	255
5. Riepilogo	258
14. Esperienze calviniste in Francia alla vigilia della Rivoluzione: il caso di Jacques e Suzanne Necker di ALDO NICOSIA	259
15. Calvinismo, repubblicanesimo e costituzionalismo: la libertà religiosa nell'America rivoluzionaria di GIUSEPPE BUTTÀ	271
1. Il puritanismo delle origini: teologia e politica	271
2. Dal <i>Great Awakening</i> alla Rivoluzione	273
3. Il principio della libertà religiosa nelle «carte costituzionali»	276
4. L'interpretazione del «muro di separazione»	283
16. Lo «spirito della Riforma» e le istituzioni ginevrine del Settecento di GABRIELLA SILVESTRINI	287
1. Lo «spirito della Riforma» fra principio di autorità e libero esame	290
2. Il «principio dei protestanti» e il «principio della costituzione»	295
3. La Riforma e lo «spirito della costituzione»	298
17. Il calvinismo alle radici della modernità di DEBORA SPINI	307
1. Calvinismo politico?	307
2. Modernità e secolarizzazione	310
3. Categorie della politica: sovranità e legittimità	311

18. Il calvinismo e una storia dell'assicurazione di CORNEL ZWIERLEIN	319
1. Max Weber, l'etica protestante, Calvino/il calvinismo e l'economia	320
2. Una lacuna storiografica: a proposito del rapporto tra storia dell'assicurazione/senso di sicurezza e confessione religiosa	323
3. Storia dell'assicurazione e protestantesimo: alla ricerca di indizi	326
3.1 Le pratiche assicurative nei secoli XIV-XIX	326
3.2 Teoria dell'assicurazione	331
3.3 Assicurazioni, luteranesimo, cattolicesimo, calvinismo	339
3.4 La tesi di Weber e la rivoluzione finanziaria vista quale «rivoluzione della sicurezza»	340
19. Calvino ispiratore di un costituzionalismo protestante? di JÖRG LUTHER	345
1. Premesse	345
2. Un autore classico per i costituzionalisti del novecento	346
3. In principio fit verbum: costituere ordo ecclesiae	349
4. Calvino padre costituente della Chiesa riformata a Ginevra	355
5. Quel che la storia costituzionale insegnò a Ginevra	360
6. Il contesto europeo della politica costituzionale di Calvino	365
7. Il dono dello Stato costituzionale	367
<i>Indice dei nomi</i>	371