

INTRODUZIONE

di PAWEŁ GAJEWSKI

Nulla infatti differenzia l'uomo dalle bestie fuorché la comunione spirituale con Dio realizzata nella speranza della beatitudine eterna. Ogni nostra predicazione, anzi, tende a questo fine: innalzare e sollecitare l'animo di tutti affinché meditino e ricerchino quella beatitudine. Concordo d'altra parte pienamente con te sul fatto che a minacciare la nostra salvezza sia un culto erroneo e non dovuto. Ma è proprio sulla base di questo insegnamento che ci sforziamo di educare a fede e pietà autentiche coloro che vogliamo fare discepoli di Gesù Cristo; che evitino di inventare, seguendo i propri gusti e senza motivazioni, nuovi modi di adorare Dio e si rendano invece conto del fatto che è legittimo solo ciò che sin dall'inizio egli ha dichiarato essergli gradito. [...] Infine ci sforziamo in ogni modo di indurli ad abbandonare ogni forma di culto superstiziosa ed erronea, attenendosi unicamente alle norme e ai comandamenti di Dio così come egli li ha rivelati nella sua santa parola¹.

Con queste parole, nel 1539, Giovanni Calvino rispondeva alla missiva del cardinale Jacopo Sadoletto il quale esortava le autorità e la popolazione di Ginevra ad abbandonare ogni tentativo autonomo di riformare la vita religiosa della città e ritornare alla comunione con la chiesa di Roma². Lo scambio epistolare tra il cardinale e il Riformatore

¹ J. SADOLETO, G. CALVINO, *Aggiornamento o riforma della Chiesa? Lettere tra un cardinale e un riformatore del '500*, a cura di G. TOURN, Torino, Claudiana, 1976, pp. 60-64. Oltre allo scambio epistolare tra Sadoletto e Calvino, stampato nel 1976, sono stati finora pubblicati in italiano i seguenti scritti di G. Calvino: *Il Catechismo di Ginevra (1537)*, a cura di V. VINAY, Torino, Claudiana, 1983; *Il «Piccolo trattato sulla S. Cena» nel dibattito sacramentale della Riforma*, a cura di G. TOURN, Torino, Claudiana, 1987; inoltre G. TOURN ha curato *Istituzione della religione cristiana*, voll. I-II, Torino, UTET, 1971.

² Per la ricostruzione di tutta la vicenda, cfr. G. TOURN, in: J. SADOLETO, G. CALVINO, *Aggiornamento o riforma della Chiesa?* cit., pp. 7-27. Il tono della missiva di Sadoletto è particolarmente distinguibile in questa breve citazione: «Infatti mi è stato riferito che alcune persone astute, nemiche dell'unità e della pace cristiana, han-

matore può essere considerato un punto di riferimento anche per i testi contenuti in questo volume. I tre scritti di Calvino che lo compongono sono, infatti, caratterizzati da una vena polemica particolarmente marcata. Non si può però affermare che si tratti di una semplice ripresa della polemica con la chiesa di Roma iniziata nel 1539³. I nostri scritti risalgono agli anni 1544-1549. Il tempo che li separa dalla risposta alla lettera di Sadoletto hanno segnato una profonda evoluzione nella teologia di Calvino. Ripercorriamo le tappe più importanti di questo periodo.

Nel 1538 il Consiglio dei Duecento aveva sollevato dall'incarico ed espulso dalla città Calvino e Farel⁴. Calvino, rispondendo alla chiamata di Martin Bucero, si trasferisce a Strasburgo. Gli vengono affidati l'insegnamento di esegesi biblica e la cura della comunità degli esuli francesi. Di sicuro gli anni trascorsi in questa città possono essere considerati i più felici nella vita del Riformatore. Nel mese di agosto dello stesso anno 1539 Calvino dà alle stampe la seconda edizione latina dell'*Istituzione della religione cristiana*. L'opera, pubblicata per la prima volta nel 1536, ampiamente rifatta, si presenta come un esteso trattato teologico, in cui la visione del cristianesimo discussa nella prima edizione dell'*Istituzione* trova un'esposizione più articolata e incisiva. La risposta a Sadoletto, redatta in latino, porta la data del 1° settembre 1539. Il 21 settembre 1540 i magistrati di Ginevra gli rivolgono l'appello di tornare ad assumere l'incarico pastorale in città. Calvino accetta, ma il trasferimento avverrà solo il 21 settembre dell'anno successivo. L'anno 1541 vedrà Calvino partico-

no sparso anche fra voi e nella vostra città – cosa che del resto avevano già fatto in precedenza in alcuni centri e villaggi del coraggioso popolo svizzero – i semi funesti della discordia, hanno sviato questo fedele popolo di Cristo dal solco tracciato dai loro padri e antenati e lo hanno allontanato dagli infallibili decreti della chiesa cattolica; essi inoltre, secondo un modo di agire che è proprio di chi cerca per sé nuova potenza e nuovi onori rifiutando l'autorità della chiesa, hanno riempito ogni luogo di conflitti e di sedizioni», *op. cit.*, pp. 30-31.

³ Per una cronologia dettagliata della vita di Calvino, vedi *Istituzione*, vol. I, pp. 57-70. Le più recenti biografie di Calvino disponibili in italiano sono: A.E. MCGRATH, *Giovanni Calvino. Il Riformatore e la sua influenza sulla cultura occidentale*, Torino, Claudiana, 1991; W.J. BOUWSMA, *Giovanni Calvino*, Roma-Bari, Laterza, 1992. Vedi anche H.A. OBERMAN, *Zwei Reformationen. Luther und Calvin - Alte und Neue Welt*, Berlino, Siedler, 2003, pp. 171-233; 245-248.

⁴ Sul rapporto tra Calvino e Farel, vedi F.M. HIGMAN, *Calvin and Farel* in: AA. VV., *Calvinus sacrae scripturae professor*, a cura di W.H. NEUSER, Grand Rapids, B. Eerdmans Publishing Co., 1994, pp. 214-223.

larmente impegnato a redigere due scritti di carattere pastorale: il *Trattato della Santa Cena di Nostro Signore Gesù Cristo* e le *Ordonnances ecclésiastiques*, entrambi saranno fondamentali per costruire il sistema organizzativo e giuridico della chiesa di Ginevra. Nello stesso anno viene stampata anche la versione francese dell'*Istituzione*. Nel 1542 Calvino pubblica inoltre il *Catechismo della Chiesa di Ginevra* e il *Formulario delle preghiere e dei cantici ecclesiastici*.

Gli scritti che abbiamo menzionato non esauriscono la bibliografia delle opere di Calvino redatte negli anni 1539-1542⁵. Essi dimostrano tuttavia chiaramente che gli sforzi del Riformatore si sono concentrati in questo breve periodo sull'articolazione, piuttosto dettagliata, delle basi teologiche e giuridiche della sua visione della chiesa. Quando nel 1543 Calvino riprende l'attività di polemista, dando alle stampe la *Difesa della dottrina della servitù e liberazione della libertà umana*, il *Trattato delle reliquie* e il *Piccolo trattato per illustrare quale atteggiamento debba assumere un credente fra i papisti*, la sua teologia non soltanto è già ben articolata sul piano teorico (lo era già nella prima edizione dell'*Istituzione*), ma anche l'applicazione alla vita della chiesa di Ginevra di questa visione teologica è ben avviata. Tre sono quindi in questa fase i pilastri del pensiero di Calvino: la sovranità assoluta di Dio, la giustificazione per fede e la dottrina della chiesa.

Secondo W.J. Bouwsma, la sovranità assoluta di Dio nella teologia di Calvino non si contrappone al suo amore infinito, anzi essa è, di fatto, la massima espressione dell'amore di Dio:

Calvino non ha mai negato che Dio sia amore e a volte ha fatto capire che l'amore è il suo attributo principale. [...] Ma l'amore di Dio, per essere efficace, deve anche essere potente. Ritengo che questa sia la ragione per cui Calvino prestò meno attenzione a Dio come creatore, che a Dio come reggitore del mondo: un mondo che, in quanto creato da lui, è il luogo dove sperimentiamo il suo amore⁶.

⁵ Cfr. J.-F. GILMONT, *La place de la polémique dans l'oeuvre écrite de Calvin*, in: AA.VV., *Le contrôle des idées à la Renaissance. Actes du colloque de la Fisière tenu à Montréal en septembre 1995*, a cura di J.M. DE BUJANDA, Ginevra, Droz, 1996, pp. 113-139.

⁶ W.J. BOUWSMA, *op. cit.*, p. 238.

Per quanto riguarda la giustificazione, A.E. McGrath sintetizza così la posizione di Calvino:

La fede unisce il credente a Cristo in una «unione mistica». (Qui Calvino recupera l'importanza attribuita da Lutero alla presenza reale e personale di Cristo nei credenti, procedente dalla fede.) Tale unione con Cristo ha un doppio effetto che Calvino chiama una «duplice grazia». In primo luogo, l'unione con Cristo conduce direttamente alla giustificazione di chi crede. Per mezzo di Cristo il credente è dichiarato giusto agli occhi di Dio. In secondo luogo, a causa dell'unione del credente con Cristo, e non a causa della sua giustificazione, la persona credente comincia il processo che la farà diventare simile a Cristo mediante la rigenerazione⁷.

La dottrina della chiesa elaborata da Calvino è strettamente legata a questi due cardini della sua riflessione; tale legame è particolarmente visibile nella definizione della chiesa contenuta nella risposta a Sadoletto: «La chiesa è l'insieme di tutti i santi, dispersi nel mondo intero, ma uniti da un unico insegnamento quello di Cristo, e che mantengono l'unità della fede, insieme alla concordia e alla carità fraterna, unicamente in virtù del suo Spirito»⁸.

Il commento di G. Tourn a questa definizione mette in risalto la svolta operata da Calvino nel campo della riflessione teologica sulla chiesa:

Con un rovesciamento di posizioni originalissimo, Calvino associa l'ontologia ecclesiologica cattolica ed il soggettivismo anabattista, l'istituzione romana ed il frantumarsi settario. Il papa e i settari si riferiscono sempre e soltanto allo Spirito, se ne considerano depositari assoluti, ma non hanno termini di verifica, sono lasciati in balia di se stessi, la pietrificazione dogmatica e l'esplosione individualista sono frutti di diversi, opposti, ma riconducibili entrambi alla scelta di fondo della comunità cristiana che sfugge al controllo di Dio stesso nella parola dell'evangelo⁹.

C'è però nella vita del giovane Calvino un altro aspetto che conferisce ai suoi scritti polemici uno spessore e un rigore davvero singolari. È il suo coinvolgimento nei colloqui teologici fra cattolici e

⁷ A.E. MCGRATH, *Il pensiero della Riforma*, Torino, Claudiana, 1999³, p. 142.

⁸ J. SADOLETO, G. CALVINO, *Aggiornamento o riforma della Chiesa?* cit., p. 66.

⁹ G. TOURN, in: J. SADOLETO, G. CALVINO, *op. cit.*, p. 25.

protestanti. In una serie di incontri tenutisi negli anni 1540-41 e promossi dall'imperatore Carlo V, i migliori teologi cattolici e protestanti si confrontarono sui temi dottrinali che costituivano il nocciolo del dissenso¹⁰. Calvino segue abbastanza assiduamente i colloqui di Francoforte, Hagenau, Worms e Colonia. Oltre ad apprendere bene le argomentazioni della parte cattolica, egli stringe conoscenze personali con i grandi protagonisti di questi colloqui: Melantone ed Eck, Bucero e Gropper, Sturm e Campeggi¹¹. Il punto finale di questa serie di dialoghi è il colloquio di Ratisbona nell'aprile 1541¹². Calvino vi partecipa a pieno titolo come membro della delegazione di Strasburgo su mandato del Consiglio della città¹³. La storia di questo colloquio è l'esempio alquanto clamoroso di un progetto preparato con tanta meticolosità e buona volontà da farlo fallire irrimediabilmente¹⁴. Il principale fautore del colloquio era il cardinale Gasparo Contarini¹⁵, il responsabile del *Consilium de emendanda ecclesia* voluto dal papa Paolo III. La base oggettiva di una possibile intesa sembrava il consenso raggiunto a Worms tra l'ottobre 1540 e il gennaio 1541 sulla giustificazione. L'inizio del colloquio dava l'impressione di confermare tutte le speranze: si era raggiunto un accordo sui punti controversi della dottrina della salvezza, optando per formulazioni più sfumate e comprensive. La frattura si era creata invece sui temi ecclesiologici e sacramentologici: l'autorità dei concili e del papa, il potere della chiesa nella confessione, la celebrazione dell'eucaristia e la questione della transustanziazione. La curia romana dal canto suo avrebbe rifiutato in seguito anche le tesi sulla giustificazione con-

¹⁰ Cfr. AA.VV., *Storia della Chiesa*, a cura di H. JEDIN, vol. VI, Milano, Jaca Book, 1975, pp. 443-451. Per una visione completa dei complicati rapporti tra Carlo V e il partito della Riforma, vedi J. LORTZ, *La Riforma in Germania*, voll. I-II, Milano, Jaca Book, 1979-1981.

¹¹ Cfr. G. TOURN, in: J. SADOLETO, G. CALVINO, *Aggiornamento o riforma della Chiesa?* cit., pp. 18-19.

¹² Cfr. AA.VV., *Die Vorbereitung der Religionsgespräche von Worms und Regensburg 1540/1541*, a cura di W.H. NEUSER, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1974.

¹³ Cfr. H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento*, vol. I, Brescia, Morcelliana, 1949, p. 312.

¹⁴ Cfr. H. JEDIN, *op. cit.*, pp. 314-319.

¹⁵ Sulla figura di Gasparo Contarini, cfr. G. FRAGNITO, *Gasparo Contarini*, Firenze, Olschki, 1988; E.G. GLEASON, *Gasparo Contarini, Venice, Rom and Reform*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1993.

cordate a Ratisbona, emarginando lo stesso Contarini¹⁶. Sarebbe iniziata quindi l'epoca delle dispute dai toni piuttosto accesi che avrebbe avuto in Calvino uno dei protagonisti indiscussi¹⁷.

Gli scritti contenuti in questo volume sono dunque la testimonianza di tale polemica rivolta contro la dottrina cattolica, la quale ha indubbiamente trovato la sua massima espressione nei decreti del Concilio di Trento.

Il concetto stesso di polemica quale è praticata da Calvino necessita tuttavia di alcune precisazioni. Ciò che colpisce il lettore, prima di tutto, è la forma dei suoi scritti polemici. Agli *Articoli della Sorbona*, nonché agli *Atti del Concilio di Trento*, Calvino propone un «antidoto»¹⁸, esprimendo già in questo vocabolo la sua valutazione dei documenti cattolici. Essi sarebbero un veleno che può provocare un grave danno alla salute delle anime o portarle addirittura alla morte spirituale. Il polemista Calvino, infatti, padroneggiava alla perfezione l'arte della retorica, non disdegnando la satira, l'ironia nonché il linguaggio che talvolta fa pensare piuttosto alle pubbliche piazze e non alle aule universitarie¹⁹. Sarebbe tuttavia un errore fermarsi solo all'aspetto formale dei suoi scritti polemici. Sotto la forma non priva di un notevole piglio satirico si cela una sostanza di enorme spessore. La preoccupazione principale di Calvino non è quella di battere l'avver-

¹⁶ A causa della sua azione in favore della concordia, Contarini è stato tacciato di essere luterano. L'intenzione di Contarini era di togliere di mezzo quel fatale malinteso che gravava sui rapporti con i protestanti dall'inizio del luteranesimo, e precisamente che la dottrina cattolica della salvezza fosse pelagiana, che essa intaccasse i meriti di Cristo quale fonte di tutta la salvezza, che sminuisse l'importanza della fede per la giustificazione, che non garantisse l'efficacia universale della grazia divina; a causa di tale posizione i suoi avversari l'hanno tacciato di essere filoluterano. D'altro canto l'incrollabile fermezza di Contarini nell'affermare il concetto di transustanziazione, e la difesa degli interessi del papa mostrano con evidenza l'atteggiamento fermamente cattolico del legato pontificio. Cfr. H. JEDIN, *op. cit.*, pp. 314 e 318.

¹⁷ Cfr. F.M. HIGMAN, *Calvin polémiste*, "Études Théologiques et Religieuses" 69 (1994), pp. 349-365.

¹⁸ Cfr. *Bibliotheca calviniana*, vol. I, pp. 155, 236.

¹⁹ Su questo argomento citiamo gli studi più recenti: P. VIALLANEIX, *Calvin polémiste*, in: H. BAADER (a cura di), *Onze études sur l'esprit de la satire*, vol. III, Tübinga, Günther Narr, 1978, pp. 23-41; O. MILLET, *Calvin pamphlétaire*, in: AA.VV., *Le pamphlet en France au XVI^e siècle*, a cura di R. AULOTTE, Parigi, Centre V. L. Saulnier, 1983, pp. 9-22; J.-F. GILMONT, *La place de la polémique dans l'oeuvre écrite de Calvin*, in: AA.VV., *Le contrôle des idées à la Renaissance. Actes du colloque de la Fisiar tenu à Montréal en septembre 1995*, a cura di J.M. DE BUJANDA, Ginevra, Droz, 1996, pp. 113-139.

sario con una dialettica più acuta, bensì di esporre esplicitamente le basi della teologia cristiana. La ricerca della forma assume dunque un ruolo piuttosto strumentale: l'erudizione, la cultura classica, il piglio satirico di Calvino sono messi al servizio di una dottrina fondata saldamente sulle Scritture dell'Antico e del Nuovo Testamento²⁰. Gli argomenti che il Riformatore presenta nel corso del dibattito sono di natura squisitamente biblica. Calvino non segue invece in maniera rigida le regole della retorica classica, sottomettendole alla necessità primaria di comunicare il messaggio evangelico e dimostrando in tale applicazione una notevole creatività²¹. Il suo modo di procedere è tuttavia facile da schematizzare, soprattutto negli *Articoli della Sorbona* e negli *Atti del Concilio di Trento*. Il punto di partenza è sempre la tesi sostenuta dalla parte avversa. Alla tesi dell'avversario Calvino contrappone un brano della Sacra Scrittura, citato esplicitamente o riassunto con parole proprie. Prendiamo a titolo d'esempio il secondo articolo della Sorbona. Il testo dell'articolo afferma:

Con la medesima fermezza nella fede bisogna ritenere che nell'uomo esiste il libero arbitrio, per mezzo del quale egli può agire bene o male e attraverso il quale, con l'aiuto di Dio, se anche si è trovato in peccato mortale, ha la possibilità di rinascere alla grazia (p. 63).

A questa tesi Calvino contrappone una serie di prove dalla Scrittura. Negli scritti di Calvino si nota facilmente che le citazioni bibliche solo raramente sono riconducibili al testo latino della Vulgata e quasi mai alla traduzione francese dell'Olivetano²². Il Riformatore cita direttamente dai testi originali, presentando la propria versione latina o francese del brano. D'altro canto il suo linguaggio è note-

²⁰ Cfr. W.J. BOUWSMA, *Giovanni Calvino* cit., pp. 146-147. Bouwsma cita una frase particolarmente indicativa di Calvino tratta dal suo commento a I Cor. 15,33: «Siamo liberi di attingere da qualsiasi fonte tutto ciò che viene da Dio», p. 146. Per un'analisi più approfondita del rapporto di Calvino con l'umanesimo, vedi il capitolo VII, *op. cit.*, pp. 165-188.

²¹ Cfr. W.J. BOUWSMA, *op. cit.*, pp. 169-172 e 187-188.

²² Pierre Robert, detto Olivetano, cugino di Calvino e suo compatriota, dopo la sua conversione, avvenuta nel 1528, si era rifugiato a Strasburgo per studiarvi l'ebraico e il greco. L'assemblea valdese di Chanforan del 1532, dopo aver preso la decisione di aderire alla Riforma, affida all'Olivetano la traduzione dell'intera Bibbia dalle lingue originali in francese; cfr. A. ARMAND HUGON, *Storia dei valdesi*, vol. II, Torino, Claudiana, 1984², pp. 9-11.

volmente influenzato da quello biblico, al punto che, in alcuni casi, il suo discorso è espresso in termini prettamente biblici²³:

Lo Spirito di Dio dice che ogni atteggiamento del cuore umano è malvagio fin dall'infanzia (Gen. 6,5 e 8,21; Sal. 14,3; Rom. 3,10) e aggiunge che non c'è nessun giusto, nessuno capace di comprendere, nessuno che cerchi Dio, tutti veramente sono inutili, corrotti, senza timore di Dio, pieni di frode, di aggressività e di ogni genere di malvagità, abbandonati e quindi privi della gloria di Dio; proclama, inoltre, che ogni sentimento della carne è di inimicizia nei confronti di Dio: pensa che da parte nostra non rimanga nessuna cosa, neppure un buon pensiero (Rom. 8,6; II Cor. 3,5) (p. 65).

Sulla base dell'esegesi biblica, il Riformatore sviluppa quindi l'esposizione dottrinale, sostenuta da un'accurata analisi dei testi patristici. Le conclusioni della sua ricerca vengono contrapposte, talvolta in maniera particolarmente esplicita, alla tesi discussa:

Noi, con Agostino, affermiamo che l'uomo si è servito in modo negativo del libero arbitrio e che ha mandato in rovina se stesso e quello. Così pure che, a causa del fatto che la volontà è stata vinta dal vizio nel quale è caduta, la natura è priva di libertà, e che la volontà, che è stata sottomessa dai desideri che vincono e vincolano, non è libera. Analogamente affermiamo con Ambrogio che il nostro cuore e i nostri pensieri non sono in nostro potere. In questo medesimo senso Dio chiarisce che è opera sua rinnovare il cuore, trasformarlo da cuore di pietra in cuore di carne, scrivere la sua legge nei cuori e scolpirla nella profondità del nostro essere, far sì che camminiamo nei suoi comandamenti, dare sia buona volontà che capacità di condurre a compimento le opere, mettere nei nostri cuori il timore del suo nome, affinché non ci allontaniamo mai da lui, completare, infine, la buona opera che egli cominciò in noi fino al giorno della manifestazione di Cristo (Sal. 51,12; Ez. 36,26; Ger. 31,33; Fil. 2,13; Ger. 32,39; Ez. 11,19; Fil. 1,6). Concordiamo nuovamente con Agostino che i figli di Dio sono spinti dal suo Spirito a fare ciò che è necessario; analogamente, che essi sono attratti da lui affinché da persone che si rifiutano diventino persone disponibili; e ancora, che, dopo la caduta, l'uomo possa accostarsi a Dio non dipende che dalla sua grazia e che non si allontani da lui non dipende da altro che dalla medesima grazia (pp. 65-67).

²³ Solitamente è Calvino stesso a indicare la collocazione dei brani biblici citati. Nella presente edizione sono tuttavia frequenti le note redazionali che indicano la provenienza esatta dei passi biblici citati.

Si noti in questo brano anche un uso piuttosto abbondante di riferimenti alla letteratura cristiana antica. Il riferimento alla patristica ha almeno due scopi. Prima di tutto risponde, come nel nostro caso, direttamente agli argomenti dell'avversario che fa della tradizione dei Padri della chiesa una delle sue prove fondamentali. Il vero proposito dell'uso della patristica nella risposta agli argomenti degli avversari cattolici è però più complesso. Per Calvino i Padri della chiesa sono, prima di tutto, conoscitori e studiosi delle Scritture²⁴. Il teologo di Ginevra usa però i loro scritti capovolgendo l'ermeneutica cattolica dell'epoca. Le posizioni degli scrittori cristiani antichi non aggiungono né tolgono niente a tutto ciò che si può ricavare da una corretta esegesi del testo biblico, anzi anche le loro affermazioni sono soggette al vaglio delle Sacre Scritture. Gli enunciati dei Padri della chiesa, secondo Calvino, sono una prova concreta che la corretta interpretazione della Bibbia è possibile e che, nella storia della chiesa, questa fedeltà alla Parola di Dio contenuta nelle Sacre Scritture è sempre esistita, nonostante numerose aberrazioni e infedeltà che si sono verificate nel corso dei secoli²⁵.

Tra gli scrittori cristiani antichi citati da Calvino, il posto principale spetta indubbiamente ad Aurelio Agostino (354-430), più noto come Agostino d'Ipbona. Il suo contributo principale fu quello di compiere la prima sintesi del pensiero cristiano²⁶. I suoi trattati di maggiore peso sono *De Trinitate*, *De civitate Dei* e *De gratia Christi et de peccato originali*. Naturalmente l'elemento che Calvino ha

²⁴ Riguardo all'uso dei testi patristici da parte di Calvino valgono le osservazioni contenute nella nota precedente. Si nota durante la lettura dei testi originali di Calvino che il Riformatore usava le citazioni tratte dalla letteratura patristica in maniera piuttosto libera, affidandosi alla propria memoria e/o ad appunti non particolarmente dettagliati. Nella presente edizione i curatori hanno cercato di ricondurre tutte le citazioni dei Padri della chiesa alla fonte originale. Un sussidio utile per orientarsi nella letteratura patristica utilizzata da Calvino è il manuale di M. SIMONETTI, E. PRINZIVALLI, *Storia della letteratura cristiana antica*, Casale Monferrato, Piemonte, 1999.

²⁵ B.W. FARLEY, *Recurring Hermeneutical Principles in Calvin's Sermons, Polemical Treatises and Correspondence*, in: AA.VV., *Calvin as Exegete. Papers and Responses Presented at the Ninth Colloquium on Calvin & Calvin Studies Sponsored by the Calvin Studies Society Held at Princeton Theological Seminary*, a cura di P. DE KLERK, Grand Rapids, Calvin Studies Society, 1995, pp. 69-87; B.L. MCCORMACK, *Recurring Hermeneutical Principles in Calvin's Sermons, Polemical Treatises and Correspondence (Response)*, in: *op. cit.*, pp. 89-93.

²⁶ Cfr. A.E. MCGRATH, *Teologia cristiana*, Torino, Claudiana, 1999, p. 27.

colto dal pensiero di Agostino è la sufficienza della sola grazia di Dio per la salvezza dell'essere umano. In Agostino però Calvino ha trovato anche un modello per sviluppare il nesso tra soteriologia ed ecclesiologia, un elemento che unisce tutte e tre le opere contenute nel presente volume²⁷.

Con l'esposizione della dottrina biblica e con le citazioni dei Padri della chiesa è intrecciata l'ironia, talvolta abbastanza tagliente, che diventa una delle armi padroneggiate da Calvino alla perfezione. Gli *Articoli del Concilio di Trento con Antidoto*, per esempio, contengono numerose espressioni particolarmente pungenti: «Qui ascoltiamo le nenie disgustose che i sofisti sono soliti snocciolare nelle aule delle scuole» (p. 209). «Che cosa accadrà dunque all'evangelo? Forse sarà appeso nell'angolo più remoto?» (p. 223).

Il vero modo rappresenta un genere letterario diverso; si tratta di una disputa teologica che assume però tratti di un documento programmatico. Il «bersaglio» di Calvino è l'*Interim* di Augusta redatto e promulgato nel 1548:

Questa controversia non si rivolge affatto ai Turchi e ai Giudei, che vorrebbero che il nome di Cristo fosse del tutto cancellato; né ai più rozzi papisti che ci domandano una esplicita abiura della vera dottrina; bensì agli architetti di non so quale concordia truccata che ci lasciano un Cristo dimezzato tanto che non c'è parte della sua dottrina che essi non oscurino o inquinino con qualche menzogna. E spacciano questo artificio destinato a deformare la pietà con il nome, se piace a Dio, di riforma (p. 297).

Ritorniamo in seguito all'episodio dell'*Interim*. Ci soffermiamo qui piuttosto sull'aspetto formale della risposta di Calvino al documento imperiale. Lo schema espositivo, che abbiamo individuato in precedenza, vale limitatamente anche per *Il vero modo*, lo stile è molto simile, l'uso del testo biblico è identico, non manca l'ironia pungente. Calvino non si sofferma in maniera particolarmente dettagliata sui singoli articoli dell'*Interim*, pur citandone correttamente i contenuti. Il suo interesse verte piuttosto sulla chiarezza dell'esposizione della dottrina evangelica; egli coglie quindi dall'*Interim* non tanto espressioni o formulazioni specifiche, ma piuttosto lo spirito del

²⁷ Sul rapporto tra Calvino e Agostino, cfr. J.M.S. LANGE VAN RAVENSWAAY, *Augustinus totus noster. Das Augustinverständnis bei Johannes Calvin*, Gottinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

documento, a suo avviso abbastanza ambiguo nonché slegato dall'argomentazione biblica elaborata dai suoi estensori. Il suo obiettivo, quindi, è di presentare una proposta alternativa, priva di ogni traccia di ambiguità e irrobustita biblicamente²⁸.

Per quanto riguarda l'impianto teologico dell'argomentazione di Calvino, in tutti e tre gli scritti al centro di tale impianto si trova la dottrina della giustificazione. Calvino individua in essa il vero cuore del problema. I suoi sforzi si concentrano sulla corretta esposizione del rapporto natura-grazia e del ruolo salvifico di Cristo. Partendo dall'impostazione biblicamente corretta di questi presupposti, Calvino sviluppa la sua critica alla sacramentologia cattolica e alle istituzioni ecclesiastiche.

Analizzando da questo punto di vista il pensiero di Calvino contenuto negli scritti che compongono il presente volume, si scopre un paradigma di riflessione teologica tuttora valido. Questo paradigma si può esprimere in maniera schematica con cinque termini: ermeneutica, soteriologia, sacramentologia, ecclesiologia, etica. La sequenza di questi termini non è casuale, bensì esprime un modo di procedere metodologicamente abbastanza rigoroso. Si parte dalla corretta interpretazione del testo biblico, poiché esso costituisce l'unico dato oggettivo. Il centro del messaggio biblico è la buona notizia relativa alla salvezza, offerta da Dio gratuitamente all'uomo peccatore che è resa efficace nella persona e nell'opera di Gesù Cristo. La fede è intesa nella sua dimensione di certezza: «Io dico che la fede è la ferma certezza della coscienza che abbraccia Cristo quale ci è offerto nell'evangelo» (p. 317). Al tempo stesso questa certezza è una particolare illuminazione che proviene da Dio: «Che la fede sia un'illuminazione divina, la Scrittura lo testimonia tanto spesso quanto frequentemente dice che la mente umana è cieca» (p. 323)²⁹.

Calvino, partendo da questi dati, critica la prassi sacramentale della chiesa cattolica, contrapponendola alla dottrina dei sacramenti elaborata in base all'analisi del dato biblico. L'ecclesiologia è sempre basata sull'esegesi dei testi biblici, la critica dell'istituzione cattolica è però condotta in uno stretto legame con la sua prassi sacramen-

²⁸ Cfr. H.A. OBERMAN, *Zwei Reformationen* cit., p. 230.

²⁹ Cfr. *Istituzione* III, 2,7: «Una piena definizione della fede è dunque questa: si tratta di una conoscenza stabile e certa della buona volontà di Dio nei nostri confronti, conoscenza fondata sulla promessa gratuita data in Gesù Cristo, rivelata al nostro intendimento e suggellata nel nostro cuore dallo Spirito Santo».

tale. In altre parole, per Calvino, la soteriologia e la sacramentologia determinano l'ecclesiologia, anche se, apparentemente, il suo discorso, il più delle volte, parte proprio dalla prassi e dall'organizzazione della chiesa. In questa struttura teologica l'agire del credente non è sottoposto alle norme del diritto canonico, bensì all'autorità della Parola di Dio; obblighi e doveri nei riguardi della chiesa scaturiscono non da un'imposizione autoritaria, bensì dalla libera sottomissione alla volontà di Dio, alla quale sono ugualmente sottomesse le autorità ecclesiastiche nonché quelle civili.

Queste osservazioni preliminari non esauriscono ovviamente la complessità dell'approccio di Calvino ai problemi sollevati dai suoi avversari. Tale complessità può essere affrontata solo attraverso la lettura e l'analisi dei singoli scritti polemici riuniti nel presente volume.

ARTICOLI DELLA SORBONA CON ANTIDOTO

Nel mese di agosto 1543 dalla tipografia di Étienne e Ponce Roffet usciva il libello intitolato *Articuli a facultate sacrae theologiae Parisiensi, determinati super materiis fidei nostrae hodie controversis*³⁰. I 25 articoli, contenuto principale dell'opuscolo, erano corredati dall'introduzione redatta dal decano della Facoltà e da un estratto da *Nova statuta facultatis*³¹. La pubblicazione a stampa di questo documento chiudeva un iter giuridico piuttosto complicato. Il 26 gennaio 1543 più di 60 docenti della Facoltà di teologia di Parigi avevano firmato i suddetti articoli, imponendo di seguito la loro osservanza a tutti gli studenti e candidati ai gradi accademici in teologia. La forma stessa dello scritto non era nuova. Il 15 aprile 1521 la Facoltà aveva condannato le 104 proposizioni attribuite a Lutero con un documento conosciuto come la *Determinatio* di Parigi³². Nell'universo accademico dell'epoca, infatti, la Facoltà teologica della Sor-

³⁰ Il testo separato si trova in CO 7,X-XII.

³¹ Cfr. M. FREUDENBERG, *Streitschrift gegen die Artikel der Sorbone (1544)*, SA, III, pp. 3-4.

³² Per una sintesi delle reazioni della cultura parigina, vedi A.E. MCGRATH, *Giovanni Calvino* cit., pp. 70-74. Il termine «luterano», nel gergo parigino dell'epoca, divenne sinonimo di «protestante».

bona era riconosciuta come sostenitrice tenace della *via antiqua* in filosofia e in teologia. Negli anni Trenta del Cinquecento la Facoltà manteneva la sua ben nota ostilità sia all'umanesimo sia al luteranesimo, ma il suo potere sembrava tuttavia in declino. In un complicato gioco di potere tra Margherita di Navarra e il re Francesco I, il quale guardava con un certo interesse alle posizioni riformistiche moderate, teorizzate da Erasmo e degnamente rappresentate in Francia da Lefèvre d'Étaples, la Facoltà si trovava a dover fronteggiare sia le pressioni politiche del re sia le simpatie evangeliche di Margherita di Navarra. Sotto la protezione di Margherita, l'evangelico Gérard Roussel cominciò ad attirare numerose persone con la sua predicazione nel periodo di quaresima del 1533. Il 1° novembre dello stesso anno, invece, Nicolas Cop, neoeletto rettore dell'Università di Parigi, affrontò nella sua prolusione inaugurale il problema della riforma all'interno della chiesa. La prolusione sollevò numerose e violente critiche, al punto da costringere Cop alla fuga. Questo episodio coinvolse anche Calvino che all'epoca, già laureato, faceva la spola tra Parigi, Orléans e Noyon³³. Il sospetto di aver collaborato attivamente alla stesura del discorso cadde su Calvino, già noto all'epoca a causa delle sue simpatie per la dottrina di Lutero. Nel 1539 la Facoltà di teologia, seriamente preoccupata per la situazione, promosse una serie di predicazioni contro la dottrina luterana e organizzò un centro di raccolta di informazioni riguardanti le dottrine considerate eterodosse. La stesura degli *Articoli* è in buona parte legata ai risultati ottenuti grazie a questa raccolta di informazioni. In questo caso il re, che in precedenza aveva tentato di ostacolare le critiche contro Roussel, appoggiò l'iniziativa della Facoltà. Il 6 marzo 1543 il re riceveva una bozza degli *Articoli*³⁴. Il testo ufficiale del documento fu sottoposto pochi giorni dopo alla valutazione del parlamento. L'iter parlamentare durò poco più di tre mesi e il 23 giugno il re promulgava solennemente il documento redatto dai teologi della Sorbona.

A differenza della *Determinatio*, gli *Articoli* non condannavano apparentemente nessuna dottrina particolare, usando esclusivamente lo stile propositivo e affermativo. È però abbastanza evidente che

³³ Per un approfondimento sul rapporto tra Calvino e Cop, nonché sulla prolusione del giorno di Ognissanti 1533, cfr. A.E. MCGRATH, *op. cit.*, pp. 88-94.

³⁴ Prima dell'atto ufficiale di promulgazione da parte della Facoltà, avvenuto il 10 marzo 1543.

il documento da un lato cancellava tutti i tentativi di riforma rappresentati da Roussel e dai suoi seguaci, dall'altro prendeva di mira l'*Istituzione della religione cristiana* di Calvino. La prima edizione di quest'opera, redatta in latino, era stata stampata all'inizio di marzo del 1536. La seconda edizione fu pubblicata in latino nel 1539, durante il periodo strasburghese di Calvino. Quest'edizione dell'opera comprendeva 17 capitoli, contro i 6 della prima edizione. Nel 1541 uscì anche la versione francese, leggermente diversa sia dalla prima sia dalla seconda edizione latina. Una successiva edizione latina apparve nel 1543, con la relativa traduzione francese nel 1545 e quindi dopo la pubblicazione sia degli *Articoli* stessi sia della risposta polemica di Calvino³⁵. I teologi della Sorbona avevano compreso bene l'importanza di quest'opera. Già il 1° luglio 1542 il parlamento francese emanava un editto redatto dalla Facoltà in cui i possessori delle copie dell'opera venivano costretti a restituirla alle autorità competenti; contemporaneamente si vietava la stampa e la vendita dell'*Istituzione* sia in latino sia in traduzione francese. A questo editto seguì anche la prima bozza dell'indice dei libri proibiti. In questo documento Calvino ottiene un singolare primato: su 65 libri valutati negativamente dai censori parigini, 7 titoli riportavano la sua firma³⁶. A questo punto bisogna notare che fino alla pubblicazione dell'*Istituzione* la Riforma sembra seguire due orientamenti intrecciati ma distinti. Il primo è quello squisitamente teologico; esso ruota intorno al problema della giustificazione. Il secondo, non privo di contaminazioni di carattere politico, si manifesta come tentativo di cambiare la forma delle istituzioni ecclesiastiche. Si può affermare che Calvino, con la sua *Istituzione*, è il primo a mettere chiaramente in risalto il nesso esistente tra questi due orientamenti.

³⁵ Sulla storia delle edizioni dell'*Istituzione della religione cristiana*, vedi A.E. McGRATH, *op. cit.*, pp. 194-95.

³⁶ Si trattava dei seguenti scritti: *Commento alla Lettera ai Romani* (1539), *Istituzione della religione cristiana* (edizione francese e latina del 1541), *Piccolo trattato sulla Santa Cena* (1541), *Piccolo trattato per illustrare quale atteggiamento debba assumere un credente fra i papisti* (1543), *Trattato sulle reliquie* (1543), *Lettera a Giacomo Sadoletto* (1539), cfr. J.M. DE BUJANDA (a cura di), *Index des livres interdits. Volume I: Index de l'Université de Paris (1544-1556)*, Ginevra, Droz, 1985, pp. 428-430. Per un esame completo dell'argomento, vedi F.M. HIGMAN, *Censorship and the Sorbonne. A Bibliographical Study of Books in French Censured by the Faculty of Theology of the University of Paris, 1520-1551*, Ginevra, Droz, 1979.

I teologi parigini avevano dunque in un certo senso ripreso lo stesso modo di procedere usato da Calvino³⁷. In che modo si può tutelare l'integrità della chiesa? Solo definendo bene ciò che la chiesa deve credere e predicare. Questo ragionamento vale sia per Calvino sia per la Facoltà di teologia di Parigi. Bisogna però riconoscere ai parigini la capacità di saper valutare bene l'importanza di una formulazione dottrinale breve e concisa. Non è da escludere che nella scelta della forma i teologi della Sorbona si siano ispirati alle Tesi di Losanna e alla Confessione di Ginevra, entrambi i documenti redatti nel 1536 da Guglielmo Farel³⁸. Al di là della sostenibilità della tesi sulle somiglianze formali, resta il fatto che nel dibattito dottrinale del Cinquecento gli *Articoli* rappresentano la prima formulazione organica dell'ortodossia cattolica paragonabile solo con le formulazioni del Concilio di Trento.

I primi dieci articoli si concentrano sui sei dei sette sacramenti della chiesa cattolica romana: battesimo, penitenza, eucaristia, sacramento dell'ordine, cresima e l'estrema unzione (ossia unzione degli infermi). Fanno eccezione il secondo articolo dedicato al libero arbitrio, nonché il quarto riguardante il valore salvifico delle buone opere. I seguenti sei articoli (XI-XVI) delineano le coordinate della devozione cattolica: il culto dei santi, i pellegrinaggi, l'intercessione di Maria e dei santi. L'articolo XVII si concentra sul purgatorio e sull'importanza del suffragio a favore delle anime che vi si trovano. Gli ultimi otto articoli trattano le questioni ecclesologiche: la chiesa visibile, il magistero della chiesa, l'autorità del papa, il carattere assolutamente vincolante della disciplina ecclesiastica.

Gli *Articoli* raggiunsero Ginevra verso la fine del 1543 o all'inizio del 1544. In un primo momento Calvino cercò di convincere Pierre Viret³⁹ a redigere una replica; sembra tuttavia che alla fine, non senza difficoltà, si assunse egli stesso il compito di preparare la risposta alle tesi della Sorbona.

³⁷ La Facoltà di teologia della Sorbona ha seguito attentamente il pensiero di Calvino e gli sviluppi della Riforma a Ginevra. Cfr. Y. TATARENKO, *Les 'Sorbonnistes' face à Genève. La perception de Calvin et de la Réforme genevoise par les théologiens catholiques parisiens (1536-1564)*, in: AA.VV., *Calvin et ses contemporains. Actes du colloque de Paris 1995*, a cura di O. MILLET, Ginevra, Droz, 1998, pp. 135-148.

³⁸ Cfr. R. FABBRI (a cura di), *Confessioni di fede delle chiese cristiane*, Bologna, EDB, 1996, pp. 652-662.

³⁹ Pierre Viret (1511-1571), riformatore di Losanna e stretto amico di Giovanni Calvino.

Lo scritto uscì finalmente dalle stampe nel 1544. La sua versione originale fu redatta in latino, probabilmente per mettere in risalto la sua chiara destinazione al mondo accademico. Nello stesso anno apparve anche la versione francese dello scritto⁴⁰, ma le due versioni non sono identiche. La versione latina, rivolta a un pubblico colto usa piuttosto copiosamente l'arte della retorica, con alcuni riferimenti espliciti agli autori classici. La versione francese è semplificata nel linguaggio e nell'esposizione, non vi mancano espressioni colloquiali tese a spiegare anche al lettore meno istruito i concetti trattati. La sostanza dei contenuti rimane tuttavia uguale nelle due versioni linguistiche, e pressoché identico è anche il metodo usato. Proprio questo metodo merita una particolare attenzione. Abbiamo già spiegato in precedenza i tratti caratteristici del metodo polemico di Calvino. La replica di Calvino agli *Articoli della Sorbona* contiene però un elemento di particolare originalità. Si tratta delle prove a sostegno di ogni singolo articolo introdotte nella maggioranza dei casi con la formula: *probatur sic*. A un lettore distratto queste argomentazioni possono apparire parte integrante degli articoli stessi, i protestanti sono chiamati «luterani», l'argomentazione e lo stile assomigliano ai trattati teologici della tarda scolastica. Solo l'uso saltuario della prima persona singolare permette di capire che chi scrive è Calvino stesso. È un esercizio di alta retorica. Calvino recita il ruolo del custode dell'ortodossia cattolica, contrapponendo alle invenzioni dei «luterani» la dottrina cattolica e la prassi sacramentale della chiesa di Roma.

Usando questo metodo apparentemente corretto, Calvino parte dalle argomentazioni degli *Articoli* a sostegno della tesi cattolica e le sviluppa fino a ridurre *ad absurdum* la tesi enunciata senza risparmiare espressioni talvolta particolarmente pungenti⁴¹. In ogni articolo a questa preparazione di carattere retorico segue la parte esplicativa chiamata da Calvino stesso *antidotum*. L'uso di questo sostantivo è già in sé una marcata critica all'oggetto della controversia: gli articoli sono un veleno, è «velenoso» anche il modo di argomentare dell'avversario. Calvino dunque offre al lettore la possibilità di difendersi da tali veleni⁴². L'antidoto si sviluppa in due dimensioni: l'esposizione del-

⁴⁰ Cfr. *Bibliotheca Calviniana*, vol. I, pp. 151-157.

⁴¹ Cfr. M. FREUDENBERG, *op. cit.*, SA, III, 10-12. Il termine di paragone più immediato è l'opera di F. RABELAIS, *Gargantua e Pantagruel*; cfr. W.J. BOUWSMA, *op. cit.*, p. 19.

⁴² L'edizione francese del 1544 riporta sul frontespizio la dicitura: «Auec le remede contre la poison»; cfr. *Bibliotheca Calviniana*, vol. I, pp. 151-152.

la dottrina evangelica e la spiegazione del metodo di analizzare le prove a sostegno di tale dottrina. L'esposizione dottrinale si riferisce esplicitamente alla tesi dell'avversario, tuttavia questi riferimenti servono solo da esordio per il discorso vero e proprio. La reazione di Calvino a ogni articolo della Sorbona ha una sua autonomia; più che una risposta polemica diventa un'esposizione organica della dottrina evangelica. Sfruttando lo schema tracciato dai teologi della Sorbona, Calvino presenta quindi un'esposizione sintetica della teologia riformata, contrapponendola a quella cattolica. Proprio questo accostamento delle due teologie rende gli *Articoli della Sorbona con Antidoto* un documento di enorme importanza. Da un lato ci troviamo davanti alla chiesa cattolica romana prima del Concilio di Trento; una chiesa in cui s'incontravano e talvolta scontravano diverse correnti, tra cui alcune che guardavano con una certa simpatia alle dottrine dei riformatori, in particolare quelle di Martin Lutero⁴³. Dall'altro lato però, nella stessa chiesa, quegli elementi dell'insegnamento e della prassi contestati dai riformatori, in particolare la dottrina della giustificazione e l'amministrazione dei sacramenti, erano ben codificati⁴⁴. Il documento ufficiale della Facoltà di teologia di Parigi esprimeva dunque una dottrina e una prassi comuni a tutta la chiesa cattolica. Un raffronto tra l'estrema sintesi degli *Articoli della Sorbona* e la complessità dei pronunciamenti del Concilio di Trento conferma in ogni caso la sostanziale continuità della dottrina della chiesa di Roma.

ATTI DEL CONCILIO DI TRENTO CON ANTIDOTO

La richiesta di convocare un concilio veniva sollevata con forza, soprattutto in Germania, sin dall'inizio del movimento riformatore. Caduta la possibilità di un accordo alla Dieta di Augusta (1530), Pao-

⁴³ Basta menzionare qui i tre riformatori provenienti dalle file dell'alto clero italiano: Pier Martire Vermigli, Bernardino Ochino e Pier Paolo Vergerio. Le simpatie per la Riforma hanno raggiunto anche le sfere più alte della nobiltà romana; su questi argomenti, vedi E. CAMPI, *Michelangelo e Vittoria Colonna. Un dialogo artistico-teologico ispirato da Bernardino Ochino, e altri saggi di storia della Riforma*, Torino, Claudiana, 1994.

⁴⁴ Una base dottrinale ben codificata dalla chiesa di Roma emerge chiaramente dalla bolla *Exsurge Domine* di Leone X, rivolta contro le posizioni di Lutero e promulgata il 15 giugno 1520. Cfr. DENZINGER, 1451-1492.

lo III il 2 giugno 1536 convocò il Concilio generale a Mantova; la guerra tra Carlo V e Francesco I di Francia ne impedì l'apertura fissata per il 23 maggio 1537. Il papa l'8 ottobre 1537 ordinò il trasferimento del concilio a Vicenza. Il concilio tuttavia non poté aver luogo a causa dell'esiguo numero di partecipanti⁴⁵.

L'Assemblea di Smalcalda⁴⁶ aveva decisamente rifiutato l'idea di accettare l'invito papale a partecipare al concilio. Lutero, in linea di massima, era però favorevole alla partecipazione al concilio, malgrado tutta la sfiducia che nutriva verso il papato. Infatti, nel 1537, a Smalcalda, in attesa dell'inizio dei lavori dell'assemblea, Lutero scrisse una breve opera intitolata *Considerazioni sulla partecipazione al concilio*. Tra le considerazioni più importanti contenute in questo scritto, bisogna notare che, secondo Lutero, il concilio poteva costituire, almeno in parte, un'occasione per ristabilire la verità sulla fede evangelica, dato che moltissimi sapevano delle chiese riformate solo menzogne che gli avversari avevano sparso a piene mani sul loro conto. Il Riformatore sosteneva necessaria la convocazione del concilio anche perché la chiesa versava comunque in una grave crisi, indipendentemente dalla «questione Lutero». Nello stesso anno Filippo Melantone dava alle stampe il suo *Trattato sul potere e sul primato del papa*, nel quale il potere decisionale del papa per quanto riguarda tutta la chiesa veniva fermamente contestato perché privo del fondamento evangelico⁴⁷.

⁴⁵ Cfr. D. MENOZZI, *Il cattolicesimo dal Concilio di Trento al Vaticano II*, in: G. FILORAMO (a cura di), *Cristianesimo*, Roma-Bari, Laterza, 2000, p. 290.

⁴⁶ Filippo d'Assia, sostenitore di Lutero, aveva fin dal 1525 stretto un'alleanza difensiva con il principe elettore Giovanni di Sassonia contro le province imperiali fedeli al papa. Era la cosiddetta Lega di Torgau, a cui aderirono anche le province protestanti del nord. L'alleanza fu ribadita e ampliata nel 1531 con la Lega di Smalcalda, a cui aderirono il Braunschweig-Lüneburg e il Grubenhagen, ma soprattutto città protestanti come Strasburgo, Costanza, Ulm, Lubecca, che organizzarono un esercito federale nel 1535. L'assemblea della lega si tenne a Smalcalda nel 1537. L'accusa di bigamia (punibile secondo il diritto imperiale con la perdita della sovranità e la morte) contro Filippo d'Assia costrinse nel 1541 il margravio ad accettare un patto segreto con l'imperatore. Questo fatto indebolì fortemente la Lega di Smalcalda, contro cui Carlo V iniziò una guerra terminata nel 1547 con la sconfitta della lega nella battaglia di Mühlberg in Sassonia. Cfr. M. LUTERO, *Gli Articoli di Smalcalda. I fondamenti della fede (1537-38)*, a cura di P. RICCA, Opere scelte, 5, Torino, Claudiana, 1992.

⁴⁷ In: M. LUTERO, *Gli Articoli di Smalcalda* cit., pp. 131-169. In uno dei suoi ultimi scritti, intitolato *Contro il papato di Roma, fondato dal diavolo*, del 1545, Lu-

Il 14 marzo 1539, in una lettera indirizzata a Filippo Melantone, Lutero annuncia che ha terminato i lavori su uno scritto dedicato interamente ai concili e alla chiesa⁴⁸. Lo scritto, dato alle stampe a Wittenberg qualche giorno dopo, s'intitolava *Von den Conzilijs vnd Kirchen*⁴⁹.

La sfiducia nei confronti dell'istituzione romana e del concilio come una delle sue espressioni, è il vero filo conduttore dello scritto *I concili e la chiesa*. Questa sfiducia, però, si trasforma sotto la penna di Lutero in una serie di proposte molto concrete che rompono il classico paradigma conciliare. Egli estende la conciliarità sia alle comunità locali (parrocchie) sia alle scuole. La vera rivoluzione sta nella tesi che un grande concilio (qui insieme con Lutero si potrebbe citare, per esempio, Calcedonia⁵⁰) può essere accostato quanto alla rispettabilità a un piccolo «concilio-consiglio» parrocchiale oppure a una scuola in cui i ragazzi studiano la Bibbia. Il criterio secondo cui si valuta tale rispettabilità è la fedeltà dell'insegnamento al messaggio contenuto nelle Sacre Scritture⁵¹.

tero illustra quali sono le condizioni per considerare un concilio veramente affidabile e libero: 1. I suoi poteri non sono subordinati a quelli del papa; 2. Le lingue e gli orecchi sono liberi; 3. Specialmente e soprattutto la Parola di Dio, ossia la Sacra Scrittura, è libera e non incatenata. Prosegue quindi Lutero: «Perciò vi devono essere anche dei buoni teologi, che hanno comprensione ed esperienza della Scrittura. Questo significa "libero", perché il concilio è libero e la Scrittura, cioè lo Spirito Santo, sono liberi» (WA 54,211,17,pp. 21-26); cfr. P. RICCA, in: M. LUTERO, *Gli Articoli di Smalcalda* cit., p. 54, nota 9. Questo scritto, insieme con gli *Articoli di Smalcalda* nonché con le *Considerazioni sulla partecipazione al concilio*, costituiscono una cornice nella quale bisogna collocare l'opera *I concili e la chiesa*.

⁴⁸ WABr 8,391, pp. 23 s.

⁴⁹ WA 50,(488), pp. 509-653. Edizione italiana: M. LUTERO, *I concili e la chiesa (1539)*, a cura di G. FERRARI, Opere scelte, 9, Torino, Claudiana, 2002. Non è facile ricostruire il percorso che ha portato alla stesura definitiva dell'opera, sta di fatto che la riflessione teologica sui concili trova una sua espressione piuttosto matura già negli *Articoli di Smalcalda*, elaborati negli anni 1535-1537. Lutero termina l'introduzione a questo scritto, redatta nel 1538, con questa particolare preghiera: «Ah, caro Signore Gesù Cristo, tieni tu stesso un concilio e redimi i tuoi con il tuo glorioso avvento! Con il papa e i suoi tutto è perduto. Essi non ti vogliono; aiuta, quindi, noi poveri e miseri che aneliamo a te e ti cerchiamo con serietà, secondo la grazia che ci hai donato, mediante il tuo santo Spirito che con te e il Padre vive e regna benedetto in eterno. Amen» (M. LUTERO, *Gli Articoli di Smalcalda* cit., p. 60).

⁵⁰ Cfr. M. LUTERO, *I concili e la chiesa* cit., pp. 233-258.

⁵¹ M. LUTERO, *op. cit.*, p. 283.

Questa visione teologica e il rispettivo nodo dell'autorità nella chiesa contribuì al fallimento dei colloqui di Worms e di Ratisbona del 1541. Il 22 maggio 1542, in seguito a questo insuccesso, il papa decise di convocare il concilio a Trento. Un'altra guerra tra Carlo V e Francesco I, però, costrinse il papa a sospenderne l'apertura. Dopo la pace di Crépy (settembre 1544) ci fu il via libera per la nuova convocazione resa ufficiale il 30 novembre 1544. Il concilio tuttavia poté iniziare solamente il 13 dicembre 1545⁵². Mancava però la rappresentanza protestante. Prima che terminasse la guerra smalcaldica, iniziata nel luglio 1546⁵³, il concilio l'11 marzo 1547 si era trasferito a Bologna. Giulio III il 14 novembre 1550 dispose il ritorno del concilio a Trento, dove il 1° maggio 1551 sarebbe iniziato il secondo periodo tridentino. Le trattative con i protestanti, presenti a Trento dal gennaio 1552, si sarebbero bloccate, allorché il concilio, il 28 aprile 1552, a motivo dell'insurrezione del principe elettore Maurizio di Sassonia, sarebbe stato di nuovo sospeso. Dopo molteplici peripezie di carattere politico, Pio IV il 29 novembre 1560 dispose la continuazione del concilio, il cui terzo periodo sarebbe iniziato il 18 gennaio 1562 per concludersi solennemente il 4 dicembre 1563 a Trento⁵⁴.

Sul piano teologico è particolarmente importante il primo periodo tridentino, vale a dire le otto sessioni che si sono svolte dal dicembre 1545 fino al marzo 1547⁵⁵. Sono da ricordare: la quarta sessione (8 aprile 1546) con il decreto sulla Sacra Scrittura e le tradizioni da accogliere⁵⁶, la quinta sessione (17 giugno 1546) con il decreto sul peccato originale⁵⁷, la sesta sessione (13 gennaio 1547) con il decreto sulla giustificazione⁵⁸, la settima sessione (3 marzo 1547) con il decreto sui sacramenti in generale e sul battesimo e la cresima in particolare⁵⁹.

⁵² Per un'introduzione alla storia del Concilio di Trento, vedi: S. PEYRONEL, *Il Concilio di Trento*, in: AA.VV., *Storia della società italiana*, vol. X: *Il tramonto del Rinascimento*, Milano, Teti, 1987, pp. 315-367; A. PROSPERI, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, Torino, Einaudi, 2001.

⁵³ Cfr. H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento*, vol. II, Brescia, Morcelliana, 1962, pp. 227-274.

⁵⁴ Cfr. H. JEDIN, *op. cit.*, vol II, pp. 457-511.

⁵⁵ DENZINGER, 1497-1850.

⁵⁶ DENZINGER, 1501-1508.

⁵⁷ DENZINGER, 1510-1516.

⁵⁸ DENZINGER, 1520-1583.

⁵⁹ DENZINGER, 1600-1630.

Ripercorrendo le date della prima fase del Concilio di Trento sorprende la velocità con la quale Calvino stese il suo scritto *Acta Synodi Tridentinae. Cum antidoto* (CO 7,365-506): l'introduzione allo scritto è datata 11 novembre 1547, otto mesi esatti dall'ottava sessione (11 marzo 1547) che decideva di trasferire il concilio a Bologna. Lo scritto è suddiviso in sette sezioni:

1. il discorso dei legati pontifici pronunciato all'apertura del concilio;
2. il decreto promulgato dalla seconda sessione (7 gennaio 1546), una sorta di dichiarazione programmatica del concilio;
3. il decreto approvato dalla terza sessione (4 febbraio 1546) sul Credo niceno-costantinopolitano come simbolo di fede;
4. il primo decreto e il secondo decreto della quarta sessione (8 aprile 1546) sulle Sacre Scritture e sulle tradizioni da accogliere;
5. il primo e il secondo decreto della quinta sessione (17 giugno 1546) sul peccato originale e sui benefici ecclesiastici;
6. il decreto sulla dottrina della giustificazione, approvato dalla sesta sessione (13 gennaio 1547), inclusi i 23 canoni di carattere disciplinare;
7. il decreto sui sacramenti della settima sessione (3 marzo 1547).

È piuttosto difficile da ricostruire la genesi dell'elaborato di Calvino e del modo in cui egli entrò in possesso dei documenti conciliari. Molto probabilmente il primo a ottenere alcune copie degli atti conciliari fu Filippo Melantone. Non è chiaro il modo in cui Melantone entrò in possesso di tali documenti⁶⁰. R. Peter e J.-F. Gilmont intanto hanno riportato alla luce lo scritto di Melantone, pubblicato a Basilea nel 1546 e intitolato *Acta Concilii Tridentini anno MDXLVI celebrati una cum annotationibus pijs et lectu dignissimis. Item, ratio, cur qui Confessionem Augustanam profitentur, non esse assentiendum Concilij Tridentini sententijs iudicarunt*⁶¹. Sembra tuttavia che l'opera di Melantone non abbia ottenuto risultati particolarmente incisivi sul dibattito teologico dell'epoca. Lo stile di Melantone è in questo scritto particolarmente polemico, la mancata accoglienza

⁶⁰ Cfr. E. BUSCH, *Die Akten des Trienter Konzils (1547)*, SA, III, p. 109.

⁶¹ Cfr. *Bibliotheca Calviniana*, vol. I, p. 328.

della Confessione di Augusta da parte del concilio aveva irritato il Riformatore al punto da considerare l'assemblea una *cloaca diaboli* che riunisce *vera diaboli membra*. L'altra ragione della scarsa ricezione dello scritto di Melantone fu però, prima di tutto, il problema della giustificazione. Mancava, infatti, in quel momento, la versione definitiva del decreto sulla giustificazione⁶². Melantone inserì, comunque, nella sua raccolta dei documenti, la prima bozza del decreto del 27 luglio del 1546, tale bozza era però ben diversa dalla versione definitiva approvata il 13 gennaio 1547. Questo decreto, nella sua versione definitiva, giunse invece nelle mani di Calvino molto probabilmente nell'agosto 1547.

Calvino seguì i lavori conciliari sin dall'inizio con una particolare attenzione, ma anche con un atteggiamento abbastanza critico. La sua perplessità era per lo più legata all'autorità del papa. Calvino già nella sua risposta a Sadoletto scriveva:

Il prestigio e il potere di cui il papa gode attualmente sono stati da lui conquistati approfittando del fatto che il mondo aveva vissuto nell'ignoranza e nella credulità, come oppresso da un sogno pesante. La posizione del capo della chiesa non gli deriva certo né dalla legittima vocazione di questa, né dalla volontà di Dio. Tale si è proclamato da solo con atto di autorità⁶³.

Pur contestando l'autorità papale e quindi anche quella di un concilio convocato dal vescovo di Roma, Calvino ha dimostrato un notevole interesse per i pronunciamenti conciliari. Il suo approccio nel commentare i decreti del concilio segue il modello proposto da Melantone: la trascrizione dei pronunciamenti conciliari e la loro critica. Le differenze riguardano per lo più il modo di argomentare. Melantone contrappone le tesi del concilio alla Confessione di Augusta e agli Articoli di Smalcalda, mentre Calvino predilige la sua consueta argomentazione basata sull'esegesi biblica e l'attento studio della letteratura patristica. Lo stile è ben lontano da una mera apologia della Riforma. Gli argomenti biblici servono soprattutto per un'analisi critica dei pronunciamenti conciliari, la letteratura patristica è spesso argomento principe per contestare la legittimità del concilio stesso.

⁶² Cfr. E. BUSCH, *op. cit.*, p. 110, note 11 e 13.

⁶³ J. SADOLETO, G. CALVINO, *Aggiornamento o riforma della Chiesa?* cit., p. 96. Su questo argomento cfr. A.A. HELLEMAN, *The Nature of Calvin's Rejection of Papal Primacy*, in: "Calvin Theological Journal" 29 (1994), pp. 432-450.

Nella presente edizione abbiamo inserito soltanto la critica alla sesta sessione, la più ampia sezione dello scritto di Calvino e indubbiamente la più importante sul piano teologico. I punti cardine della disputa sono: il libero arbitrio, la natura e il ruolo della fede, e i frutti della giustificazione. Per Calvino, all'interno della relazione tra Dio e l'essere umano, non esiste alcun libero arbitrio umano, se non quello generato direttamente da Dio, in base alla sua sovrana decisione. Anche la fede è donata gratuitamente da Dio, la sua dimensione fondamentale è l'incondizionata fiducia posta nella misericordia di Dio. Solo tale fede può rendere fruttuosa la giustificazione che si manifesta per mezzo dell'obbedienza al comandamento di Dio. Tuttavia la ricompensa per i frutti della giustificazione resta sempre un libero dono di Dio, indipendente dalle opere umane. Sulla base di questi presupposti, Calvino dimostra l'insostenibilità della distinzione tra la fede priva dei frutti della giustificazione (*fides informis*) e la fede resa completa dai frutti della conversione, cioè dalle opere buone (*fides formata*)⁶⁴. In questo modo decade anche l'obbligo della confessione che si fonda su una visione sempre incompleta e provvisoria della riconciliazione operata da Dio. Se la fede data una volta da Dio è sufficiente per la giustificazione dell'empio, non si può affermare che la stessa fede deve essere rinvigorita e indirizzata verso le opere buone per mezzo della confessione sacramentale. L'essere umano (inclusa Maria, madre di Gesù), secondo Calvino, è sempre bisognoso di essere giustificato da Dio, tuttavia l'atto della giustificazione compiuto da Dio una volta sola diventa risolutivo e irrevocabile.

La dottrina della giustificazione esposta da Calvino nel suo commento ai pronunciamenti della sesta sessione del Concilio di Trento ha senz'altro sancito la più importante divergenza teologica nel seno del cristianesimo occidentale. Sono anche differenti nella loro evo-

⁶⁴ «Dobbiamo in primo luogo esaminare la distinzione che ha sempre avuto corso tra i Sorbonisti, concernente la fede, che chiamano *formata e informe*. Essi immaginano infatti che coloro che non sono toccati da qualche timore di Dio o da sentimenti di pietà, non mancano di credere tutto quanto è necessario alla salvezza; quasi non fosse lo Spirito Santo, illuminando il nostro cuore alla fede, ad essere testimone della nostra adozione. Quantunque vogliano, con loro presunzione e contro tutta la Scrittura, che tale conoscenza sia fede, non occorrerà dibattere molto o disputare più a lungo contro la loro definizione, a condizione che quanto la Scrittura ce ne dice sia ben spiegato. Questo ci farà vedere che, su un argomento così elevato, essi, più che parlare, grugniscono sciocamente e animalescamente» (*Istituzione* III,2,8).

luzione i percorsi che portano Calvino e la chiesa di Roma alla formulazione definitiva delle proprie posizioni. Nel commento agli atti conciliari Calvino riprende sostanzialmente le sue tesi esposte già nel 1535 nella prima edizione dell'*Istituzione*⁶⁵. Le idee del magistero cattolico hanno subito invece una notevole evoluzione.

In un primo momento il dibattito con i luterani si concentrava piuttosto sulle questioni pratiche, derivanti dalla dottrina della salvezza per grazia. Diversi ecclesiastici di Roma sembravano abbastanza aperti verso le tesi di Lutero⁶⁶. Lo stesso dibattito su questo argomento durante i lavori conciliari è stato particolarmente vivace e, a tratti, acceso⁶⁷. Il decreto conciliare accoglie, infatti, tutto il pessimismo antropologico della Riforma, definendo gli uomini «servi del peccato» (Rom. 6,20), rivendicando al tempo stesso la libertà dell'arbitrio umano caratteristica del pensiero erasmiano. D'altro canto però il concilio, nel quinto capitolo del decreto, accoglie la dottrina della grazia preveniente e della chiamata incondizionata da parte di Dio⁶⁸. Al tempo stesso, nel capitolo successivo, la risposta alla chiamata di Dio è subordinata alla volontà umana⁶⁹. Apparentemente il Concilio di Trento ha scelto una soluzione che potrebbe sembrare la classica via di mezzo⁷⁰. È stato riconfermato il primato della grazia preveniente, è stato salvaguardato il libero arbitrio. Nella sostanza del discorso conciliare Calvino scopre però una trappola teologica piuttosto pericolosa. Nell'impostazione conciliare la grazia non è una grazia operante in tutta la sua pienezza, ma diventa piuttosto uno stimolo e un supporto agli sforzi umani. Il concilio parla della cooperazione umana alla grazia e non della cooperazione divina alla volontà umana; alla luce però della soteriologia biblica rivendicata da Calvino, il risultato è alla fine lo stesso.

⁶⁵ Cfr. A.A. HELLEMAN, *op. cit.*, pp. 439-445.

⁶⁶ Alcuni teologi conciliari legati per lo più all'ordine degli agostiniani, nella prima fase del dibattito, si pronunciarono in favore della passività della volontà umana nella giustificazione. Il vescovo di Milapotamos e Chironissa, già il 25 giugno 1546, aveva indicato come luterani il defunto cardinal Contarini, i cardinali Pole, Ridolfi e Morone nonché il patriarca di Aquileia, Giovanni Grimani; cfr. H. JEDIN, *op. cit.*, vol. II, pp. 208-210.

⁶⁷ Cfr. H. JEDIN, *op. cit.*, vol. II, pp. 191-226 e 327-365.

⁶⁸ Cfr. DENZINGER, 1525.

⁶⁹ Cfr. DENZINGER, 1526.

⁷⁰ La dottrina cattolica della giustificazione, definita dal concilio, si poneva a eguale distanza sia dal pelagianesimo, che escludeva nel processo di salvezza la soprannaturale azione della grazia di Dio, sia dalla dottrina protestante, nella quale scompare la cooperazione dell'uomo; cfr. H. JEDIN, *op. cit.*, vol. II, p. 354.

La centralità della dottrina della giustificazione ritorna con forza nella reazione di Calvino al tentativo di riconciliazione tra protestanti e cattolici che ha trovato la sua espressione nell'*Interim*, promulgato ad Augusta nel 1548.

IL VERO MODO DELLA PACIFICAZIONE CRISTIANA E DELLA RIFORMA DELLA CHIESA

La morte di Lutero nel 1546 e la sconfitta della Lega di Smalcalda nel 1547, durante la battaglia di Mühlberg, posero il protestante tedesco in una situazione di crisi. L'imperatore Carlo V, sfruttando le condizioni favorevoli al partito cattolico, durante la Dieta di Augusta nel 1548, costrinse i principi protestanti ad accettare un compromesso dottrinale conosciuto come *Interim*⁷¹. Questo nome comune è legato alla formula giuridica usata nel decreto imperiale del 30 giugno 1548: fino al definitivo chiarimento della questione religiosa grazie a un concilio, la questione confessionale viene regolata nell'impero *ad interim*, cioè in maniera transitoria. La formula di concordia fu redatta da due teologi cattolici, Johannes Pflug e Michel Helding, e da Johannes Agricola (al secolo Islebius), predicatore alla corte dell'elettore protestante di Brandeburgo⁷². Il documento si componeva di 26 articoli che trattavano le verità fondamentali della fede. Ecco il loro elenco dettagliato:

- I. La condizione dell'essere umano prima della caduta
- II. La condizione dell'essere umano dopo la caduta
- III. La redenzione per mezzo del Nostro Signore Gesù Cristo
- IV. La giustificazione

⁷¹ Cfr. J. MEHLHAUSEN (a cura di), *Das Augsburger Interim von 1548*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1970; L. SCHORN-SCHÜTTE, *La Riforma protestante*, Bologna, il Mulino, 1998, pp. 83-85; H. SCHEIBLE, *Filippo Melantone*, Torino, Claudiana, 2001, pp. 192-193.

⁷² Cfr. E. FUCHS in: J. CALVIN, *La vraie façon de réformer l'église*, Ginevra, Labor et fides, 1957, p. 5. Uno dei consulenti teologici durante la Dieta di Augusta fu Filippo Melantone. È sua la distinzione tra quanto è indispensabile per la salvezza e quanto è irrilevante: i cosiddetti *adiafora*; digiuni, preghiere, canti sono *adiafora* e quindi possono essere accolti. Melantone sottolineava che questa estrema accondiscendenza deve valere solo se da essa dipende la pace. Cfr. H. SCHEIBLE, *op. cit.*, p. 197.

- V. L'efficacia della giustificazione e i suoi frutti
- VI. Il modo in cui l'essere umano riceve la giustificazione
- VII. La carità cristiana e le buone opere
- VIII. La remissione dei peccati
- IX. La chiesa
- X. I tratti caratteristici della vera chiesa
- XI. L'autorità e il potere nella chiesa
- XII. I ministri della chiesa
- XIII. Il sommo pontefice e i vescovi
- XIV. I sacramenti in generale
- XV. Il battesimo
- XVI. La confermazione
- XVII. Il sacramento della penitenza
- XVIII. Il sacramento dell'eucaristia
- XIX. L'estrema unzione
- XX. Il sacramento dell'ordine
- XXI. Il sacramento del matrimonio
- XXII. Il sacrificio della messa
- XXIII. La commemorazione dei santi durante il sacrificio dell'altare, l'invocazione e l'intercessione dei santi
- XXIV. La commemorazione dei morti in Cristo
- XXV. La partecipazione alla comunione con il sacrificio dell'altare
- XXVI. Le cerimonie e l'amministrazione dei sacramenti⁷³.

Nei punti essenziali la formula di concordia si conformava alle posizioni cattoliche, la cui parte consistente nel frattempo era stata ufficialmente approvata dal Concilio di Trento. Due erano le concessioni ai protestanti: i preti sposati potevano esercitare le proprie funzioni senza la necessità di allontanare le mogli, ai laici era permesso di ricevere durante la comunione anche il calice del vino. La prima versione del documento fu approvata nel giugno 1548⁷⁴. Nel dicembre dello stesso anno l'accordo fu modificato a Lipsia, nell'attesa delle decisioni del Concilio di Trento che era stato sospeso

⁷³ Cfr. CO 7,546-590.

⁷⁴ H. SCHEIBLE, *op. cit.*, p. 201.

nel febbraio dello stesso anno. A questa seconda stesura dell'*Interim* contribuì Melantone, riequilibrandolo leggermente sulle posizioni luterane⁷⁵. Il documento nella sua duplice redazione ha generato una forte contestazione sul piano teologico. In Germania uno dei primi riformatori a schierarsi contro l'*Interim* fu Flacio Illirico, che non esitò a contrapporsi a Melantone, trasferendosi da Wittenberg a Magdeburgo⁷⁶. Flacio considerò tutta la faccenda dell'*Interim* indegna, pericolosa, perfino blasfema; nell'aprile 1549 egli pubblicava il suo primo scritto contro Melantone, mentre due mesi dopo dava alla stampe una lunga lettera personale al teologo di Wittenberg. Al contrario di Melantone, Flacio Illirico sosteneva necessaria anche la contestazione degli *adiafora* per mantenere pura non solo la dottrina, ma anche la prassi evangelica⁷⁷.

Una delle più illustri vittime dell'*Interim* sul piano politico fu invece Martin Bucero. Sempre nel 1549 l'imperatore costrinse la città di Strasburgo ad accogliere l'*Interim*. Per Bucero questo documento significava l'abbandono della Riforma. Per proteggere la città da eventuali rappresaglie imperiali, Bucero decise di rifugiarsi in Inghilterra. Il re Edoardo VI gli conferì la cattedra di teologia presso l'Università di Cambridge⁷⁸.

⁷⁵ Si tratta del cosiddetto «compromesso» sassone. Con la deliberazione della Conferenza di Meissen del luglio 1548, favorita da Melantone, il principe elettore Maurizio e i suoi consiglieri decisero definitivamente che la legislazione in materia religiosa emanata dalla Dieta di Augusta non poteva essere accolta. Seguì una lunga trattativa, conclusasi con un compromesso appunto, in cui Melantone rivendicava la centralità della giustificazione per sola fede. Cfr. H. SCHEIBLE, *op. cit.*, pp. 205-208.

⁷⁶ Flacio Illirico (al secolo Matthias Vlachich, Albona in Istria 1520 - Strasburgo 1575), dopo un'ottima formazione umanistica alla Scuola di San Marco a Venezia, approfondì i propri studi a Basilea, Tubinga e Wittenberg. Docente di greco ed ebraico a Wittenberg, autore di scritti storici ed ermeneutici, stimato da Lutero e amico di Melantone, aderì alla Riforma e si adoperò con vigore in diverse controversie contro la chiesa di Roma. La sua opera più nota sono le *Centurie di Magdeburgo*, una serie di opuscoli che contengono una critica storica sistematica del cattolicesimo. Cfr. S. CAPONETTO, *La riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Torino, Claudiana, 1997², p. 189; F. ILLIRICO, *Comprendere le Scritture*, a cura di U. NERI, Bologna, EDB, 1998, pp. 8-12.

⁷⁷ Sui particolari della controversia tra Flacio Illirico e Melantone, cfr. H. SCHEIBLE, *op. cit.*, pp. 208-211.

⁷⁸ Cfr. E. CAMPI (a cura di), *Protestantesimo nei secoli. Fonti e documenti*, vol. I, Torino, Claudiana, 1991, pp. 127-128.

La situazione che veniva a crearsi nei principati e nelle città dell'impero destava non poche preoccupazioni soprattutto nei cantoni elvetici. In Germania l'*Interim* fu imposto dall'imperatore come rimedio alle divisioni politiche e religiose. I principi tedeschi non opposero particolare resistenza a questa soluzione provvisoria perché, in sostanza, il documento non negava loro la facoltà di controllare la vita religiosa dei propri sudditi. L'imperatore riuscì a ottenere anche il consenso dei più importanti avversari protestanti, tra gli altri del principe elettore Maurizio di Sassonia⁷⁹. Nell'impero però si sollevarono forme di dissenso massiccio contro i provvedimenti sanciti dall'*Interim*. Si trattava piuttosto di una protesta «dal basso» che «venne portata avanti fino nell'ultima comunità protestante di villaggio», come afferma L. Schorn-Schütte⁸⁰.

La debole ma tenace opposizione si manifestava anche nelle facoltà di teologia in Germania; qui però l'autorità di Melantone impediva al dissenso di esprimersi con una voce unica. Tuttavia la questione dell'*Interim* cominciò a coinvolgere tutta l'Europa protestante generando diverse polemiche. Le forze pronte al compromesso si riunirono intorno a Melantone; il partito degli intransigenti trovò il suo portavoce nella persona di Calvino.

Il vero modo, tuttavia, non è soltanto una voce nell'acceso dibattito dell'epoca. La portata dell'opera va oltre la situazione storica che ha determinato la stesura dello scritto. E. Fuchs afferma che «questo trattato è una delle opere magistrali di Calvino che è sopravvissuto, senza dubbio, alle circostanze che l'hanno fatto nascere»⁸¹. L'opera segue i contenuti e la struttura dell'*Interim* anche se, a differenza degli *Articoli della Sorbona con Antidoto* e degli *Atti del Concilio di Trento con Antidoto*, la sua suddivisione non corrisponde esattamente ai 26 articoli del documento imperiale. Le sezioni I, III, IV sono la base teologica dell'opera e sono dedicate rispettivamente alle seguenti

⁷⁹ Cfr. L. SCHORN-SCHÜTTE, *op. cit.*, p. 85.

⁸⁰ L. SCHORN-SCHÜTTE, *op. cit.*, p. 86.

⁸¹ E. FUCHS in: J. CALVIN, *La vraie façon de réformer l'église* cit., p. 1. Un fatto piuttosto singolare conferma la tesi di Fuchs: nel 1561 a Ginevra, dai tipi di François Duron usciva la traduzione italiana dell'opera di Calvino intitolata: *Il vero modo de la pacificatione cristiana e de la reformatione de la Chiesa*, cfr. *Biblioteca Calviniana* cit., II, p. 868. Allo stato attuale delle ricerche non è possibile individuare l'autore della traduzione, il quale apparteneva probabilmente alla folta schiera degli esuli italiani a Ginevra. Bisogna notare che questa impresa editoriale seguì, a distanza di soli tre anni, la prima traduzione italiana dell'*Istituzione*, compiuta da Giulio Cesare Pascali; cfr. *op. cit.*, pp. 642-644.

questioni: la giustificazione, la chiesa, i sacramenti. Le sezioni II, V, VI, VII e VIII hanno un taglio marcatamente più polemico e affrontano in maniera critica la prassi culturale della chiesa cattolica-romana. La sezione finale dell'opera è un'ampia nota polemica contro Roberto Cenalis, vescovo di Avranches: Cenalis, in un suo *pamphlet* accusava l'*Interim* di fare troppe concessioni ai protestanti.

In questo scritto i veri avversari di Calvino non sono né la chiesa di Roma, né i suoi vescovi. Il Riformatore si rivolge contro coloro che nel testo latino chiama *mediatores* un termine piuttosto neutro, reso nella versione francese con lo spregiativo *moyenneurs* e nella traduzione italiana del 1561 con «Mezani» (con una sola «z» secondo la grafia dell'epoca).

Nella versione latina i *mediatores*, prima di tutti gli altri, sono i fautori dell'*Interim*, talvolta chiamati anche *moderatores*, che formalmente appartengono al partito della Riforma. In questa categoria rientrerebbe dunque Johannes Agricola⁸². Ma i *mediatores* sono per Calvino anche i principi protestanti tedeschi che accettano senza alcuna resistenza le imposizioni dell'*Interim*. In secondo luogo, però, i *moyenneurs* sono quegli illustri rappresentanti del protestantesimo tedesco e francese che sono disposti ad accettare lo stratagemma del compromesso escogitato dall'imperatore. In particolare, in questo gruppo potrebbero essere annoverati Filippo Melantone e François Baudin. Quest'ultimo non aveva alcun legame diretto con l'*Interim*, ma rappresentava tuttavia un'ala irenista del protestantesimo di lingua francese⁸³. Il termine stesso in lingua francese non è una semplice traduzione del vocabolo latino. Mentre la parola latina indica sia una posizione mediana in un conflitto, sia l'azione stessa di avvicinare le posizioni avverse, il termine francese nella prosa di Calvino assume sfumature abbastanza negative, indicando il più delle volte astuzia, malizia, inaffidabilità degli avversari⁸⁴.

⁸² Uno dei principali estensori della prima versione dell'*Interim*.

⁸³ François Baudin (1520-1573) seguì un percorso di studi simile a quello di Calvino, dedicandosi alle questioni teologiche dopo aver studiato giurisprudenza. Aveva conosciuto personalmente Calvino, restando affascinato dal suo programma di riforma. Fu tuttavia accusato da Calvino di «nicodemismo», perché si oppose fermamente alla punizione degli eretici «semplici» con la morte. Su questo argomento cfr. M. TURCHETTI, *Calvin face aux tenants de la concorde (moyenneurs) et aux fauteurs de la tolérance (castellionistes)*, in: AA.VV., *Calvin et ses contemporains. Actes du colloque de Paris 1995*, a cura di O. MILLET, Ginevra, Droz, 1998, pp. 43-56.

⁸⁴ Cfr. M. TURCHETTI, *op. cit.*, p. 43.

Qual è, secondo Calvino, la più grave colpa dei *moyenneurs*? La risposta che il Riformatore dà attraverso tutto lo scritto è semplice: essi antepongono la concordia alla verità. Calvino non condanna *tout court* i tentativi di mediazione e di riappacificazione nella chiesa cristiana. Egli formula però un atto di accusa contro coloro che rinunciano all'integrità della dottrina evangelica per raggiungere un equilibrio politico, nonché la cessazione dei conflitti militari. Per Calvino, anzi, solo la dottrina evangelica nella sua totalità può essere la base di una vera pace. Naturalmente il cuore di questa dottrina è la questione della giustificazione in cui non sono ammesse posizioni «mediane». La dottrina della giustificazione è dunque la base stessa dell'esistenza e della chiesa e della sua prassi sacramentale. In questo punto le tesi di Calvino, esposte nello scritto *Il vero modo*, sono in perfetta sintonia con la sua ecclesiologia sviluppata nel quarto libro dell'*Istituzione*⁸⁵.

La chiesa, secondo le tesi espresse nella risposta all'*Interim*, è rivestita di autorità spirituale⁸⁶. La sua autorità spirituale è nettamente distinta da quella civile. I due poteri, quello religioso e quello civile, sono considerati complementari⁸⁷. L'autorità secolare non può dunque interferire in alcun modo nelle questioni dottrinali, né, tanto meno, imporre una dottrina. Dalla lettura de *Il vero modo* si può dedurre la convinzione di Calvino che la dottrina predicata dalla chiesa e la sua organizzazione non dipendono dalle contingenze storiche, né da tensioni sociali risolvibili con prescrizioni puramente giuridiche. Calvino sembra essere pienamente convinto che la chiesa non può essere governata dall'autorità secolare, né dalle forze esistenti nella comunità, ma da Cristo per mezzo dello Spirito santo e dei suoi doni⁸⁸. Secondo Calvino, deve essere sempre e soltanto la Scrittura a imporre un ordinamento specifico riguardante il governo e la prassi della chiesa. Le funzioni vitali della chiesa, secondo Calvino, sono essenzialmente quelle della predicazione, dell'amministrazione dei sacramenti, dell'insegnamento della Parola di Dio, della disciplina e la pratica della carità di Cristo nell'assistenza ai più deboli della società⁸⁹. Qualsiasi tentativo di strumentalizzare la chiesa a scopi puramente politici, anche se nobili, non è dunque ammissibile.

⁸⁵ A.A. HELLEMAN, *op. cit.*, pp. 446-447.

⁸⁶ Cfr. *Istituzione* IV,8,1.

⁸⁷ Cfr. *Istituzione* IV,20.

⁸⁸ Cfr. V. VINAY, *Ecclesiologia ed etica politica in Giovanni Calvino*, Brescia, Paideia, 1973, p. 62.

⁸⁹ Cfr. V. VINAY, *op. cit.*, p. 66.

CONCLUSIONE

«Per comprendere Calvinò è necessario leggere Calvinò», afferma Alister E. McGrath nella sua biografia di Giovanni Calvinò⁹⁰. Affrontando i testi di Calvinò, contenuti in questo volume, già dopo la lettura delle prime pagine, si ha la netta sensazione che le parole del Riformatore nascano da una profonda convinzione interiore. I suoi scritti polemici non sono un esercizio di retorica e di erudizione: essi trasmettono piuttosto un messaggio che parte da una profonda meditazione della Scrittura e si fonda nella Scrittura stessa. Non deve ingannare lo stile aspro e talvolta aggressivo. L'obiettivo del Riformatore non è di ridicolizzare la dottrina cattolica. Si tratta piuttosto del confronto tra due teologie. Nella sua polemica, Calvinò non separa mai la disputa teologica dall'esposizione della Scrittura, in altre parole il suo approccio è nettamente esegetico. In questo quadro emerge in maniera particolarmente chiara il ruolo del commentatore rispetto al testo: Calvinò non impone il suo commento al testo. Egli usa piuttosto la sua preparazione filologica, filosofica e teologica per costruire una griglia interpretativa, mediante la quale il lettore può comprendere il testo senza essere per questo legato a un'unica interpretazione rigida e chiusa. Da questa esposizione scaturiscono diverse considerazioni pratiche che sono proposte alla riflessione del lettore, mai imposte.

Infine, una considerazione riguardo al metodo teologico di Calvinò usato nei suoi scritti polemici. Il suo sistema teologico è costruito come una sorta di rete. In questa rete esistono i nodi portanti, quali la sovranità di Dio, la giustificazione dell'essere umano peccatore, la centralità di Cristo, la guida dello Spirito santo, la dottrina della chiesa invisibile. Le continue interrelazioni tra le varie parti costitutive di questo sistema non sono sempre facilmente individuabili durante la lettura di un singolo scritto. Confrontando vari scritti tale rete di collegamenti si rende più visibile. Dal punto di vista bibliografico il centro di convergenza dell'intero sistema è l'*Istituzione* nelle sue varie versioni⁹¹. Le tesi discusse in tutti gli altri scritti, in particolare nelle opere polemiche, trovano nell'*Istituzione* o un riscontro o un'ulteriore elaborazione.

⁹⁰ A.E. McGRATH, *Giovanni Calvinò* cit., p. 191.

⁹¹ «Calvinò stesso ha esplicitamente individuato nell'*Istituzione* l'unica esposizione autorevole della sua dottrina religiosa» (A.E. McGRATH, *op. cit.*, p. 192).

Nel suo discorso di addio rivolto ai ministri di Ginevra Calvino affermava: «Nulla ho scritto per odio contro qualcuno, ma ho sempre proposto fedelmente ciò che ho creduto potesse servire alla gloria di Dio»⁹². È una frase importante che protegge da letture affrettate e superficiali degli scritti polemici di Calvino. Espressioni pungenti e il sarcasmo nei confronti del papa e della chiesa di Roma, sovente presenti nell'esposizione del Riformatore, sono testimonianza di un'epoca che nel campo teologico, a differenza di quello politico, amava forme espressive particolarmente dirette. Il modo in cui Calvino tratta i suoi avversari è aggressivo e scostante, talvolta con una spiacevole tendenza a collegare la critica delle idee alla critica delle persone. Questi elementi non possono tuttavia oscurare il carattere propositivo di una visione, la quale non vuole danneggiare, ma piuttosto riscoprire e rendere pienamente comprensibile il patrimonio originale del cristianesimo.

NOTA BIOGRAFICA SU JEAN GIRARD,
EDITORE DELLE OPERE DI CALVINO

Le prime edizioni degli scritti contenuti in questo volume sono usciti per i tipi di Jean Girard, tipografo e editore a Ginevra dal 1536 al 1557⁹³. Le vicende di questo personaggio sono strettamente legate alla storia del protestantesimo in Italia.

Il dato fondamentale da mettere in evidenza relativamente a Girard è la sua origine: si tratterebbe di un barba valdese, sostenitore convinto della Riforma in Piemonte, emigrato a Ginevra. La testimonianza di questo fatto è stata trasmessa da uno dei primi storici della chiesa valdese, Gerolamo Miolo, nella sua *Historia breve e vera de gl'affari de i Valdesi delle Valli* (1587). In un elenco intitolato: «I nomi de i Barba, o sia Ministri Valdesi» il Miolo menziona anche: «Giovanni Girardo di Meana il quale andò poi a Geneva et fu stampatore»⁹⁴. Girard

⁹² E. CAMPI, *Protestantesimo nei secoli cit.*, p. 156.

⁹³ Cfr. *Bibliotheca Calviniana*, III, p. 1096.

⁹⁴ G. MIOLO, *Historia breve e vera de gl'affari de i Valdesi delle Valli*, Torino, Claudiana, 1971, p. 109. L'opera di Gerolamo Miolo, redatta negli anni Ottanta del Cinquecento, è rimasta manoscritta fino al 1899. L'edizione del 1971 è stata curata da E. Balmas.

sarebbe arrivato a Ginevra nel 1536; nello stesso anno vi stampa *Il Nuovo Testamento* di Calvino e Olivetano in francese⁹⁵.

Il 27 maggio 1541 «Jehan Girard», figlio del defunto Pietro di Susa nel vescovato di Torino, stampatore, riceveva la «borghesia» ginevrina⁹⁶. Secondo Ugo Rozzo la produzione di Girard⁹⁷ ha raggiunto oltre 200 titoli, tra i quali si segnalano le circa 40 edizioni di Calvino, le 31 di Viret, le 18 di Farel, nonché le 5 di Lutero. Inoltre Girard ha pubblicato 15 scritti di Bernardino Ochino tra cui, nel 1542, le sue *Prediche* e la coeva *Immagine di Anticristo*, nonché di Celio Secondo Curione, nel 1547, il suo *Pasquillus ecstaticus*⁹⁸.

Relativamente alla lingua usata, su un totale di 181 opere uscite tra il 1536 e il 1549, ben 144 sono in francese, 24 in latino e appena 13 in italiano, cioè quasi solo le opere di Ochino. Diversi di questi volumi mancano del nome dell'autore e/o, più spesso, del luogo di stampa e dell'editore; per alcuni di tali testi esistono emissioni prive di quasi tutti i riferimenti bibliografici, accanto a edizioni «pubbliche», con dati completi. Ad esempio la traduzione italiana del *Catechismo* di Calvino, stampata dal Girard nel 1545, riporta sul frontespizio due soli elementi: titolo e anno di stampa⁹⁹.

Jean Girard dominò la scena ginevrina fino all'inizio degli anni Cinquanta. L'arrivo a Ginevra di Robert Estienne nel 1551 e successivamente di altri tipografi francesi di primissimo piano, quali, per esempio, Jean Crespin e Conrad Badius, mutò profondamente la situazione del mercato librario, facendo perdere a Girard la sua posizione privilegiata¹⁰⁰. Le sue ultime rare stampe sono riferibili ancora al 1557. La sua morte risale probabilmente ai primi mesi del 1558¹⁰¹.

⁹⁵ Cfr. U. ROZZO, *Editori e tipografi italiani operanti all'estero «religionis causa»*, in: AA. VV. *La stampa in Italia nel Cinquecento*, a cura di M. SANTORO, Roma, Bulzoni Editore, 1992, p. 93.

⁹⁶ G. JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte fino alla morte di Emanuele Filiberto, 1517-1580*, vol. I, Firenze, Claudiana, 1914, p. 379.

⁹⁷ Nel saggio di U. Rozzo il cognome del tipografo è scritto «Gérard».

⁹⁸ U. ROZZO, *op. cit.*, p. 94.

⁹⁹ Cfr. U. ROZZO, *op. cit.*, p. 95.

¹⁰⁰ Cfr. U. ROZZO, *op. cit.*, p. 97.

¹⁰¹ Cfr. *Bibliotheca Calviniana cit.*, III, p. 1096.

