

## INTRODUZIONE

Alla base del ghiacciaio del Rodano, nelle alte Alpi svizzere, scaturisce un torrente che va a formare uno dei più grandi fiumi d'Europa. Prima che il Rodano si diriga verso sud per sfociare nel Mediterraneo, attraversa un grande lago, alla cui estremità occidentale, in periodo romano, si insediò un centro commerciale. I coloni romani, che si spostavano verso nord, in Germania, chiamarono il lago *lacus lemannus*, e il centro commerciale *Genava*. Al principio Genava era un *vicus*, un piccolo centro dipendente dalla città di Vienne, capitale dell'immenso territorio disomogeneo degli Allobrogi<sup>1</sup>. Verso la fine del secondo secolo, in seguito alle riforme amministrative di Diocleziano, Genava fu elevata al rango di città (*civitas*) della Gallia Narbonense, e prestò il suo nome – poi alterato in Genève/Ginevra – a una grande diocesi medievale. L'agognato rango di città imperiale fu alla fine ottenuto tramite gli sforzi di uno dei suoi vescovi, Ardutus, nel 1153.

In tempi più vicini a noi, Ginevra ha assunto un ruolo sempre più rilevante nella politica mondiale. Il Comitato internazionale della Croce Rossa vi fu istituito nel 1864 (per iniziativa di un protestante ginevrino e di un medico valdese del Piemonte, e derivò il suo simbolo familiare dall'inversione dei colori della bandiera nazionale svizzera). La Convenzione di Ginevra ha introdotto un aspetto umanitario nella guerra moderna. Molti organismi internazionali, dall'ONU al Consiglio Ecumenico delle Chiese, hanno la loro sede nella città. La reputazione internazionale odierna è tale che Ginevra è ora comunemente considerata la sede naturale per le conferenze sulla pace e il disarmo. Le speranze riguardanti l'odierna stabilità internazionale, così spesso andate in frantumi e così spesso rinate, tendono a trovare il loro centro focale in questa città.

Eppure nel XVI secolo Ginevra venne a trovarsi al centro di un movimento internazionale che minacciava di disgregare e destabilizzare l'ordine stabilito dell'Europa occidentale, e che più tardi parve idoneo a creare un ordine sociale radicalmente nuovo nell'America del Nord. La città divenne il simbolo

<sup>1</sup> Sulla storia antica di Ginevra cfr. MARTIN, *Les origines de la civitas et de l'évêché de Genève*; IDEM, *Histoire de Genève des origines à 1798*; BROISE, *Genève et son territoire dans l'antiquité*. Per la storia della diocesi di Ginevra, cfr. BAUD, *Le diocèse de Genève-Annecy*.

della sovversione religiosa e politica. Era chiaro che le idee provenienti da Ginevra esercitavano uno strano fascino su intere generazioni di europei; esse conservano ancora oggi tutta la loro forza. Proprio come il semplice sussurrare la parola: «Mosca», nel corso degli anni della guerra fredda, evocava potenti immagini di un ordine sociale, politico ed economico che minacciava di distruggere o di dominare la civiltà occidentale, così la parola «Ginevra» evocava un tempo l'immagine di un uomo e del suo movimento, che insieme cospiravano per modificare il volto dell'Europa del XVI secolo, ed esercitavano un'influenza possente in epoche e territori molto lontani. Quell'uomo era Giovanni Calvino e quel movimento il calvinismo internazionale.

La nostra analisi inizia nell'Europa del XVI secolo; questa Europa non deve essere confusa con l'Europa dei nostri giorni.

L'emergere dell'Europa moderna deve essere fatto risalire al XVIII secolo, con il costituirsi di entità politiche indipendenti, fondate su sentimenti nazionali molto diversi, che si escludevano reciprocamente. Gli Stati nazionali furono allora considerati strutture distinte e totalmente indipendenti, che esigevano lealtà dai loro abitanti sulla base di un'identità nazionale comune<sup>2</sup>. Nell'Europa del XVI secolo la situazione era ben diversa. I confini nazionali erano incerti, ed erano sostituiti da barriere più tangibili e rilevanti di lingua, di cultura e di classe sociale. Il senso d'identità nazionale era generalmente assente: gli individui tendevano a definirsi in relazione a una città o regione, anziché alla grande nazione di cui erano parte. Gli spostamenti della popolazione attraverso queste mal definite frontiere nazionali erano frequenti e senza complicazioni. Gli studenti migravano da una università all'altra senza alcuna necessità di passaporti o visti d'ingresso; i mercanti attraversavano le grandi strade del commercio internazionale con un minimo di formalità. Anche alcune istituzioni del XX secolo, come le grandi società multinazionali, hanno attribuito scarsa importanza all'esistenza di frontiere nazionali. Nel corso del Medioevo la più importante istituzione di questo genere era di gran lunga la chiesa d'Occidente, la cui organizzazione e influenza copriva l'intera regione europea. Questa istituzione stava passando attraverso profonde trasformazioni nel corso del XVI secolo, e in questi cambiamenti si può vedere rispecchiata la trasformazione dell'Europa stessa. Forse più per caso che per una precisa intenzione – o forse per completo esaurimento dopo la guerra dei cent'anni – si era gradatamente istituito un equilibrio di forze nell'Europa tardo-medievale, con la chiesa che assunse il ruolo di perno centrale del suo mantenimento. Si trattava, tuttavia, di un equilibrio instabile: qualunque rottura del delicato meccanismo di collegamento delle sue parti costituenti poteva provocare uno strappo, e forse anche un crollo generale. Riformare la chiesa d'Occidente, con tutto ciò che comportava, significava quindi ristrutturare praticamente l'intera Europa occidentale.

<sup>2</sup> D. HAY, *Europe: The Emergence of an Idea*, Edinburgh, 1968<sup>2</sup>.

Proprio quando il XV secolo stava per cedere il passo cautamente al XVI, la necessità di una riforma e di un rinnovamento di questa chiesa si rendeva sempre più evidente dovunque. La chiesa d'Occidente dava l'impressione di essersi esaurita nel rispondere alle esigenze poste dal Medioevo, che aveva visto il potere politico della chiesa, e in particolare del papato, assurgere ad altezze mai viste prima. Il meccanismo amministrativo, legale, finanziario e diplomatico della chiesa era ben oliato e in buono stato di funzionamento. Non v'è alcun dubbio che sui papi del Rinascimento gravi una pesante responsabilità per un periodo di degenerazione morale, d'intrighi finanziari e d'insuccessi spettacolari nella politica di potere, che misero seriamente a repentaglio la credibilità della chiesa come guida spirituale e morale. Eppure, come istituzione, la chiesa dell'Europa occidentale dava una chiara impressione di solidità e di continuità. Tuttavia, i segni di stanchezza e di decadenza erano tutti presenti. Molti in Europa occidentale si erano convinti che la chiesa avesse perso il senso d'orientamento. Con sempre maggior insistenza ci si chiedeva: tutto lo splendore del papato rinascimentale cos'ha a che fare con l'umile figura di Gesù di Nazaret?

Il progredire degli studi sulla chiesa dell'Europa occidentale nel periodo finale del Medioevo non fa che confermare la sua lenta caduta in uno stato di degenerazione<sup>3</sup>. C'era una diffusa insoddisfazione popolare per l'assenza del clero e dei vescovi dalle loro parrocchie e diocesi, per la dubbia moralità della vita clericale, per il basso livello di preparazione culturale dei sacerdoti, per l'apparente indifferenza della chiesa nei confronti delle gravi condizioni economiche e sociali agli inizi del XVI secolo, e per l'evidente assenza di guida spirituale all'interno della chiesa. Si assisteva a una crescente sclerotizzazione delle arterie ecclesiastiche in seguito a quello che molti consideravano un coinvolgimento eccessivo negli affari mondani. Per quanto proclamasse di essere al servizio dei valori della città di Dio, la chiesa dimostrava in realtà di essere pesantemente coinvolta nei bisogni, nelle ambizioni, nei desideri, nei piaceri e nei beni terreni.

### *Le pressanti richieste di riforma*

Un certo numero di fattori, che raggiunsero il loro culmine nei primi decenni del XVI secolo, condussero a una crescente insoddisfazione nei confronti della chiesa, alla fine del Medioevo. Si deve sottolineare che questi fattori non sono semplicemente religiosi, ma comprendono settori sociali,

<sup>3</sup> Per esempio, cfr. J. TOUSSAERT, *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen Age*, Paris, 1963.

politici ed economici. Per comprendere la Riforma, e in particolare il ruolo cruciale svolto all'interno del suo svolgimento da Giovanni Calvino, è necessario valutare bene il carattere poliedrico del fascino da lui esercitato sulle persone dell'Europa occidentale, nei primi decenni del XVI secolo, particolarmente in Francia.

### *Lo sviluppo dell'istruzione*

Fin dal sorgere del XVI secolo l'istruzione ebbe un rapido e continuo aumento, reso possibile dallo sviluppo della stampa, dall'incremento delle industrie della carta, e dal crescente influsso esercitato dal movimento umanistico. Nell'alto Medioevo l'affascinante circolo dei letterati era praticamente riservato al clero. Il materiale scritto consisteva in manoscritti che venivano ricopiati coscienziosamente a mano ed erano generalmente conservati nelle biblioteche dei monasteri a motivo della loro rarità. Per risparmiare la preziosa pergamena, le parole erano abbreviate, rendendo così i manoscritti di difficile lettura. L'umanesimo, al contrario, rese la cultura una conquista sociale, una dote molto richiesta, che apriva la strada all'affinamento e all'avanzamento sociale. Lo stile rinascimentale di scrittura a mano era a un tempo elegante e leggibile, in netto contrasto con gli sgorbi illeggibili della scrittura gotica, preferita dagli scolastici. Con l'avvento della stampa e l'incremento delle nuove industrie della carta, diventava possibile per un laico colto procurarsi, leggere e comprendere opere che fino a quel momento erano state prerogativa esclusiva del clero. Quando le nuove classi professionali emergenti iniziarono a prendere il potere nelle città, strappandone gradatamente il controllo alle vecchie famiglie patrizie, esse portarono nella loro prassi e interpretazione della fede cristiana molto di quell'acume critico e di quella professionalità che utilizzavano nel loro lavoro secolare. Il monopolio clericale sulla cultura venne così definitivamente spezzato<sup>4</sup>. Questo processo aprì la strada a una valutazione sempre più critica da parte dei laici dei poteri del clero, e a una crescente competenza dei laici negli argomenti religiosi.

Un'analisi delle biblioteche personali dei borghesi francesi del XVI secolo dimostra l'importanza della nuova consapevolezza dei laici in materia religiosa, in parallelo con la crescita del livello culturale, e ci permette d'ipotizzare una dipendenza di quella da quest'ultimo. Molte famiglie patrizie della Firenze cinquecentesca possedevano copie del Nuovo Testamento. Il Nuovo Testamento in francese di Lefèvre, del 1523, rivolto «à tous les chrestiens et chrestiennes», insieme al suo Salterio francese del 1524, erano largamente letti in tutta la

<sup>4</sup> Cfr. P. SAENGER, *Silent Reading: Its Impact on Late Medieval Script*, «Viator» 13, 1982, pp. 367-414, specialmente pp. 408-413.

Francia, e venivano anche distribuiti gratuitamente nella diocesi di Meaux<sup>5</sup>. Esempolari di queste opere, insieme con i Commenti del Nuovo Testamento di Erasmo, di Filippo Melantone e di Lefèvre stesso, si trovano frequentemente, a quest'epoca, in lotta per lo spazio nelle biblioteche dei borghesi<sup>6</sup>.

Lo sviluppo di questo nuovo interesse dei laici si può vedere riflesso nell'attenzione prestata all'*Enchiridion* di Erasmo, un «Manuale del soldato cristiano», che apparve nel 1503<sup>7</sup>. Quest'opera, ripubblicata nel 1509, arrivò alla sua terza edizione nel 1515. Da quel momento in poi, divenne un oggetto di culto e, a quanto pare, raggiunse ventitré edizioni nei sei anni successivi. Fu letta avidamente in tutta l'Europa occidentale dai laici istruiti. Il libro sviluppava l'idea radicale – ma attraente per la mentalità dei laici – che la chiesa potesse essere riformata e rinnovata proprio dai suoi laici. Il clero poteva aiutare i laici nella comprensione della fede, ma non aveva alcuno *status* superiore al loro. La religione è un problema spirituale intimo di ciascun uomo, per cui il singolo credente cerca di approfondire la sua conoscenza di Dio mediante la lettura delle Scritture. Significativamente, l'*Enchiridion* sminuisce il ruolo della chiesa istituzionale, al fine di far risaltare l'importanza del singolo credente.

Oggi si è inclini a riconoscere che il XV secolo, lungi dall'indicare una diminuzione delle credenze religiose, testimonia in realtà di una sorprendente crescita d'interesse religioso da parte del popolo. Le pubblicazioni del tardo XV secolo e dei primi del XVI, in costante aumento, che presentano un elenco di lagnanze nei confronti della chiesa<sup>8</sup> – e che un tempo si riteneva dimostrassero il declino dell'influenza della religione in quel periodo – vengono invece considerate, di recente, un indizio della crescente capacità e impegno ad agire da parte dei laici nella critica alla chiesa con l'intenzione di riformarla. Per esempio, nel periodo 1450-1520, in Germania, si assiste a un notevole incremento della pratica religiosa fra il popolo. Qualunque criterio oggettivo tra quelli possibili si voglia adottare – il numero di messe pagate, la disponibilità a costituire confraternite religiose, le donazioni finanziarie per opere di assistenza, la costruzione di nuove chiese, il numero dei pellegrinaggi fatti e lo sviluppo della letteratura religiosa popolare – tutti i parametri indicano una notevole crescita dell'interesse del popolo per il fatto religioso<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> P. IMBART DE LA TOUR, *Origines de la Réforme*, 4 voll., Melun, 1946<sup>2</sup>, vol. 3, pp. 127, 324, 335, 336.

<sup>6</sup> A. LABARRE, *Le livre dans la vie amiénoise au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1971.

<sup>7</sup> Cfr. R. STUPPERICH, *Das Enchiridion Militis Christiani des Erasmus von Rotterdam*, ARG 69, 1978, pp. 5-23.

<sup>8</sup> Per esempio, cfr. G. STRAUSS, *Manifestations of Discontent in Germany on the Eve of the Reformation*, Bloomington, Ind., 1971.

<sup>9</sup> Cfr. B. MOELLER, *Piety in Germany around 1500*, in *The Reformation in Medieval Perspective*, a cura di S. Ozment, Chicago, 1971, pp. 50-75.

Un rinnovato interesse nella fede cristiana da parte di persone più inserite nella vita accademica, unita alla percezione della necessità di rimodellare e rinnovare quella fede, se essa doveva riacquistare la sua vitalità, è evidente anche a partire dall'ultima decade del XV secolo in avanti. Il dinamismo sviluppato dall'improvviso (ancora largamente non chiarito) e notevole sviluppo del misticismo spagnolo nell'ultima decade del XV secolo fu imbrigliato dalle riforme suggerite dalla chiesa cattolica spagnola, guidata dal cardinale Ximènes de Cisneros, e che conduce a una nuova considerazione per l'istruzione religiosa e a una rinascita delle vocazioni religiose in Spagna. L'Università di Alcalá e la *Polyglotta Complutensis* (un'edizione della Bibbia in cinque lingue parallele) furono forse i risultati più tangibili di queste riforme. C'era un rinnovato interesse per gli scritti di Paolo e di Agostino da parte dei circoli di umanisti italiani, che rifletteva il grande desiderio umanistico di tornare *ad fontes* – alle fonti originali della fede cristiana – al fine di attingere direttamente l'acqua fresca alla sorgente della tradizione cristiana, piuttosto che sopportare le acque inquinate e stagnanti del tardo Medioevo. Un fiume è più puro alla sua sorgente: perché qualcuno dovrebbe essere obbligato a leggere il Nuovo Testamento attraverso il filtro dell'oscurantismo dei commentatori medievali, quando poteva leggerlo direttamente nella lingua greca originale?

### *Il fenomeno della religione personale*

La nascita dell'autocoscienza personale – forse uno dei contributi più significativi del Rinascimento italiano alla comprensione di sé dell'Europa occidentale, agli inizi del XVI secolo – fu l'occasione che suscitò un nuovo interesse per un più stretto collegamento tra il cristianesimo e i bisogni dell'individuo. Un cristianesimo puramente istituzionale, che si definisce soltanto con parametri esterni e ufficiali (presenze al culto, accettazione formale dell'insegnamento ecclesiastico, e simili) si sentiva inadeguato per la nuova era. Iniziò a farsi strada uno degli sviluppi più delicati e significativi nell'autocomprensione del cristianesimo, proprio come una religione che, cresciuta utilizzando le forme esteriori per esprimersi e definirsi, iniziò a riscoprire il suo stesso richiamo a una consapevolezza interiore. Gli scrittori cristiani del Rinascimento riconobbero la necessità di radicare fermamente l'evangelo nel mondo esperienziale dell'individuo, come qualcosa che possa e debba essere personalmente e interiormente adeguata. L'appello di vecchia data sia di Paolo che di Agostino per la coscienza introspettiva dell'individuo<sup>10</sup> condusse a una

<sup>10</sup> Su questo vedi K. STENDAHL, «The apostle Paul and the Introspective Conscience of the West», in *Paul among Jews and Gentiles*, Philadelphia, 1976, pp. 78-96; trad. ital.: *Paolo tra ebrei e pagani*, Torino, Claudiana, 1995.

riappropriazione di questi scrittori con rinnovato interesse, sia nei sonetti del Petrarca, sia nei nuovi scritti religiosi di teologi, predicatori e commentatori biblici del Rinascimento<sup>11</sup>.

In seguito, alla vigilia della Riforma, venne alla ribalta una nuova generazione di pensatori che accettò la sfida. A Parigi, Lefèvre d'Étaples esplorò la concezione della fede di Paolo, mettendone in luce l'importanza per l'individuo. A Oxford, John Colet sottolineò l'importanza dell'incontro personale con il Cristo risorto per la vita cristiana. Nei Paesi Bassi, Erasmo avvinse i cuori e le menti dell'*élite* culturale europea grazie al programma di riforme presentato nell'*Enchiridion*, con la sua insistenza su una fede interiore, personalmente assimilata, che Erasmo contrappose alla preoccupazione per gli aspetti esterni caratteristici della chiesa istituzionale, facendone rilevare i punti negativi. In Italia, il movimento indicato spesso con il nome di «evangelismo cattolico» o «evangelismo», con il suo accento sul problema della salvezza personale, piantò salde radici nell'ambito della chiesa, penetrando in profondità anche all'interno della sua gerarchia, senza essere considerato in alcun modo eretico.

L'origine di questi movimenti – lo si deve sottolineare con forza – non aveva nulla a che fare con Lutero. Mentre Lutero era ancora un oscuro monaco, che teneva pazientemente lezione a un piccolo uditorio in una delle più insignificanti università d'Europa, grandi e famose personalità stavano ancora una volta respirando l'aria fresca del Nuovo Testamento. Nei primi due decenni del XVI secolo molti gruppi e singoli studiosi di rilievo svolgono un'importante funzione caratterizzata da un nuovo e diffuso interesse per una fede religiosa assimilata personalmente e per gli scritti di Paolo e di Agostino. L'odio suscitato in seguito dal nome di Martin Lutero sarà talmente forte che le affinità tra le idee di questi gruppi o singoli e quelle di Lutero vennero considerate prove evidenti di eresia a carico dei primi, anziché di ortodossia a favore di quest'ultimo. Lefèvre a Parigi, Guillaume Briçonnet a Meaux e gli *alumbrados* (un gruppo di scrittori mistici) in Spagna, caddero in sospetto di eresia solo dal momento in cui furono ampiamente divulgate le posizioni di Lutero. Per quanto il contributo di Lutero alla Riforma sia stato indubbiamente altissimo, rimane il fatto che egli finì per danneggiare involontariamente quei movimenti riformistici cattolici che avrebbero forse potuto iniettare nuove energie vitali nell'organismo esausto della chiesa, se non fossero stati considerati eretici per la loro affinità con le tesi di Lutero. Non v'è dubbio che la violenta opposizione suscitata dagli scritti di Lutero abbia avvelenato l'atmosfera, rendendo tutto molto più difficile.

Questo rinnovamento, sia nella religione popolare, sia in quella degli intellettuali, non fu certo stimolato dall'istituzione ecclesiastica, che anzi fu vista sempre più come sfruttatrice della religiosità del laicato, alla quale non offriva alcun contributo. La religione popolare, a esempio, era centrata

<sup>11</sup> B. COLLETT, *Italian Benedictine Scholars and the Reformation*, Oxford, 1985, pp. 1-76.

sui problemi di una comunità rurale, e ne rifletteva i ritmi e le stagioni. Le necessità agricole di queste comunità rurali – come a esempio la fienagione e la mietitura – erano fortemente radicate nei culti della religione popolare. Così, nella diocesi francese di Meaux, troviamo culti religiosi nei quali si invocavano i santi per tener lontano dagli animali e dai bambini le malattie, la peste e i disturbi della vista, oppure per assicurare che le ragazze trovassero un marito adatto<sup>12</sup>. Forse l'aspetto più rilevante della religione tardo-medievale era l'insieme di credenze e di pratiche riguardanti la morte, per cui era indispensabile la partecipazione di un sacerdote<sup>13</sup>. Le spese attinenti a questo culto dei morti erano elevate: un dato dimostrato dalla nascita di confraternite religiose destinate a garantire gli opportuni riti di passaggio ai loro componenti. In tempi di ristrettezze economiche un risentimento anticlericale era inevitabile: il clero finì per essere visto come profittatore delle paure dei viventi impoveriti, che si preoccupavano della sorte dei loro defunti.

In Germania, Lutero giudicò il traffico delle indulgenze uno sfruttamento, moralmente vergognoso e teologicamente discutibile, dell'affetto naturale dell'uomo comune verso i propri morti. Le sue 95 Tesi (del 31 ottobre 1517) erano una critica diretta contro chi sosteneva che l'anima di un defunto potesse essere liberata immediatamente dal purgatorio mediante il pagamento di un'adeguata somma di denaro a un funzionario ecclesiastico autorizzato a tale commercio. All'offesa recata alla dottrina cristiana si aggiungeva un insulto: le somme pagate dai tedeschi venivano infine dirottate in Italia, per finanziare le stravaganze e gli sperperi del papato rinascimentale. Lutero criticò in particolare lo *slogan* con cui Johann Tetzel propagandava le indulgenze:

Appena la moneta tintinna nella cassa,  
l'anima via dal purgatorio passa.

L'insegnamento di Lutero sulla giustificazione per sola fede rendeva superflua la necessità del purgatorio e delle indulgenze: i morti potevano riposare in pace sulla base della loro fede, che li rendeva giustificati davanti a Dio, e non del pagamento di una «bustarella» alla chiesa<sup>14</sup>. In Francia, fin dal 1515, Leone X e Francesco I avevano concordato una campagna per la vendita delle indulgenze, allo scopo di raccogliere fondi per una crociata; tuttavia, nel 1518, la Facoltà di teologia di Parigi aveva protestato contro alcune idee superstiziose che questa campagna aveva suscitato; condannò come «falso e scandaloso» l'insegnamento che «chiunque getta nella cas-

<sup>12</sup> R. LECOTTE, *Recherches sur les cultes populaires dans l'actuel diocèse de Meaux*, Paris, 1953, p. 260.

<sup>13</sup> Per le pratiche in Francia, cfr. S. LEBECQ, *Sur la mort en France et dans les contrées voisines à la fin du Moyen Age*, «Information Historique» 40, 1978, pp. 21-32.

<sup>14</sup> A.E. MCGRATH, *Reformation Thought*, Oxford/New York, 1988, pp. 78-82 (trad. ital.: *Il pensiero della Riforma. Una introduzione*, Claudiana, Torino, 2000<sup>3</sup>).

setta della colletta per la crociata un «testone», o il corrispondente valore di un'anima in purgatorio, libera immediatamente quell'anima, che andrà immancabilmente in paradiso»<sup>15</sup>.

Così pure, l'affermarsi di opinioni evangeliche – siano esse d'origine erasmiana o monastica – indussero a considerare gli uomini dell'istituzione ecclesiastica dei reazionari, ostili alle nuove conoscenze e timorosi tanto dei suoi progressi quanto della preminenza data all'appropriazione personale della fede. Negli anni venti del '500 cominciarono a diffondersi varie pubblicazioni le quali dichiaravano che il clero aveva degli interessi ben consolidati da difendere per mantenere la vecchia rilassatezza di costumi e che la morale del tempo richiedeva ben poco da loro come maestri, guide spirituali, esempi di moralità o rappresentanti. Rabelais non era davvero solo nel denunciare e nel deridere gli abusi monastici, e non lo era Erasmo nel criticare l'aridità della scolastica e l'inadeguatezza del clero.

### *La crescita dell'anticlericalismo*

Fra gli aspetti più significativi della nostra visione del quadro generale della Riforma va considerato il nuovo disprezzo per il clero dimostrato da un laicato progressivamente sempre più acculturato e organizzato. Il fenomeno dell'anticlericalismo era diffuso dappertutto, e non limitato a una determinata regione d'Europa. In parte, questo fenomeno è imputabile al basso livello della «truppa e dei graduati» della classe clericale. Nell'Italia rinascimentale era normale che un prete di parrocchia non avesse ricevuto praticamente alcuna istruzione; quel poco che sapeva lo raccoglieva qua e là osservando, assistendo gli altri e imitandoli. Le visite del responsabile diocesano rivelavano puntualmente che i sacerdoti erano incolti, e che, a quanto sembra di regola, avevano smarrito i loro breviari. Il basso profilo intellettuale del clero parrocchiale rifletteva il loro modesto *status* sociale: nella Milano dei primi anni del XVI secolo, gli stipendi dei cappellani erano più bassi di quelli dei lavoratori non specializzati. Molti, per risolvere le loro difficoltà finanziarie, si diedero al commercio di cavalli e di pecore<sup>16</sup>. Nello stesso periodo, nelle regioni rurali della Francia, il basso clero aveva più o meno lo stesso *status* sociale dei vagabondi: fatta eccezione per il pagamento delle tasse, il «foro ecclesiastico» (il non essere sottoposti alla giurisdizione dei tribunali civili) e l'obbligo del servizio militare, da cui erano esentati, essi non erano praticamente distinguibili da altri vagabondi itineranti dell'epoca<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> CLERVAL, *Registre des procès-verbaux*, p. 237.

<sup>16</sup> D. HAY, *The Italian Renaissance*, Cambridge, 1977<sup>2</sup>, pp. 49-57.

<sup>17</sup> M. VENARD, *Pour une sociologie du clergé du XVI<sup>e</sup> siècle: recherches sur le recrutement sacerdotal dans la province d'Avignon*, «Annales ESC» 23, 1968, pp. 987-1016.

I privilegi fiscali goduti dal clero erano fonte di particolare malcontento, specialmente in periodi di difficoltà economiche. Nella diocesi francese di Meaux, che sarebbe diventata un centro di attivo riformismo negli anni 1521-1546, il clero era esentato da ogni imposizione fiscale, comprese le spese relative all'approvvigionamento e all'acquartieramento di truppe, il che provocava un profondo risentimento locale. Nella diocesi di Rouen vi fu una protesta popolare per gl'imprevedibili guadagni ottenuti dalla chiesa locale, che aveva venduto il grano a prezzo maggiorato in un periodo di grave carestia<sup>18</sup>. Il «foro ecclesiastico» isolava ancor di più il clero dal popolo. In Francia la ricorrente penuria dei mezzi di sussistenza, negli anni venti del '500, esercitò un gran peso nel rafforzare l'atteggiamento anticlericale. Nel suo noto libro sui contadini della Linguadoca, *Le Roy Ladurie* ha sottolineato che il periodo intorno al 1520 vide l'inversione del processo di espansione e di ripresa economica, che aveva caratterizzato le due generazioni successive alla fine della guerra dei cent'anni<sup>19</sup>. Da quel momento in poi iniziò a svilupparsi una forte crisi, contrassegnata dalla peste, dalla carestia e dalla migrazione dei poveri dai villaggi alle città, in cerca di cibo e lavoro. Nello stesso periodo un fenomeno analogo si riscontra anche in gran parte della Francia a nord della Loira<sup>20</sup>. Questa crisi dei mezzi di sussistenza concentrò l'attenzione popolare sull'enorme disparità tra la sorte delle classi sociali più umili e quella della nobiltà e degli alti gradi ecclesiastici.

In Francia la grande maggioranza dei vescovi, verso la fine del Rinascimento, proveniva dalle file della nobiltà<sup>21</sup>, una tendenza che si riscontra facilmente esaminando diocesi dopo diocesi. A Meaux, la percentuale più alta di membri degli alti gradi ecclesiastici proveniva dal patriziato urbano; lo stesso si riscontra nel clero più anziano in tutto il Brie<sup>22</sup>. Una situazione analoga si nota anche a Rouen<sup>23</sup>, e nella città natale di Calvino, a Noyon, dove la famiglia de Hangest aveva il monopolio degli affari ecclesiastici ed esercitava il potere sostanziale sia mediante il diritto di patronato, sia fornendo la maggior parte dei vescovi della diocesi per più di un quarto di secolo<sup>24</sup>.

<sup>18</sup> H. HELLER, *The Conquest of Poverty: The Calvinist Revolt in Sixteenth-Century France*, Leiden, 1986, pp. 11-12, 53-54.

<sup>19</sup> E. LE ROY LADURIE, *Les paysans de Languedoc*, 2 voll., Paris, 1966, vol. 1, pp. 320-326.

<sup>20</sup> T. BOUTIOT, *Etudes historiques: recherches sur les anciennes pestes de Troyes*, Troyes, 1857, pp. 15-23; A. CROIX, *Nantes et pays nantais au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1974, pp. 109-110; H. HELLER, *Famine, Revolt and Heresy at Meaux, 1521-1525*, ARG 68, 1977, pp. 133-157.

<sup>21</sup> M.M. EDELSTEIN, *Les origines sociales de l'épiscopat sous Louis XII et François I<sup>er</sup>*, «Revue d'histoire moderne et contemporaine» 24, 1977, pp. 239-247.

<sup>22</sup> E. MARCEL, *Le Cardinal de Givry, évêque de Langres, 1529-1561*, 2 voll., Dijon, 1926, vol. 1, pp. 69-109.

<sup>23</sup> P. BENEDICT, *Rouen during the Wars of Religion*, Cambridge, 1981, p. 10.

<sup>24</sup> LEFRANC, *Jeunesse de Calvin*, p. 34.

Nella regione della Linguadoca il clero anziano era costituito generalmente da persone di provenienza esterna, spesso membri della nobiltà imposti alle diocesi dal patronato del re. Raramente residenti nelle loro diocesi, questi ecclesiastici consideravano il loro incarico spirituale e temporale poco più di una fonte d'entrata guadagnata senza fatica, utile per realizzare altrove le proprie ambizioni politiche. L'ambiente e la condizione nobiliare di provenienza dell'episcopato e del clero anziano contribuirono ad approfondire la distanza fra costoro e il ceto degli artigiani e contadini, e a isolarli durante la grave crisi alimentare degli anni intorno al 1520. È proprio questa crescente tensione nelle relazioni fra l'alto clero – generalmente residente nelle città e nei maggiori centri di provincia – e la popolazione rurale che, nel corso del 1520, formò il terreno di coltura per le origini della Riforma in Francia<sup>25</sup>.

### *Crisi d'autorità nella chiesa*

Parlando di «crisi d'autorità» all'interno della chiesa tardo-medievale potrei espormi alla critica di indulgere alla tendenza diffusa di ricorrere a *cliché* frusti e abusati<sup>26</sup>. E tuttavia lo utilizzo con cognizione di causa: l'espressione mette a fuoco chiaramente un aspetto della situazione generale della società e in particolare della vita religiosa nel basso Medioevo, che inizialmente favorì lo sviluppo della Riforma e successivamente impedì che fossero prese misure efficaci contro di essa. Si possono individuare due aspetti in questa crisi. In primo luogo, non era molto chiaro chi avesse l'autorità per parlare a nome della chiesa; in secondo luogo, a motivo di uno sfortunato amalgama d'incomprensione teologica, confusione politica e impotenza militare, la chiesa venne a trovarsi nella condizione di una progressiva incapacità d'imporre l'ortodossia (ammesso che si riuscisse a trovare un accordo su che cosa era «ortodosso»). Di fronte allo sviluppo di una nuova tesi teologica, qual era l'autorità competente per decidere se questa era in accordo con l'insegnamento della chiesa?).

La rapida espansione delle università in tutta l'Europa occidentale, alla fine del XIV secolo e nel XV, determinò il sorgere di un maggior numero di Facoltà di teologia, con un incremento proporzionale della produzione di libri teologici. Anche allora, come oggi, i teologi dovevano in qualche modo giustificare la propria esistenza. Questi libri, generalmente, battevano nuove piste di ricerca; ma quale autorità potevano rivendicare queste nuove dottrine? Il fallimento generale nel tracciare una chiara distinzione fra opinioni

<sup>25</sup> Si pensa che le origini della Riforma a Strasburgo riflettano tali tensioni: F. RAPP, *Réformes et réformation à Strasbourg*, Paris, 1979.

<sup>26</sup> A.E. MCGRATH, *The Intellectual Origins of the European Reformation*, Oxford/New York, 1987, pp. 12-28.

teologiche e insegnamento ufficiale della chiesa, fra opinione privata e dottrina riconosciuta, era causa di enorme confusione. È senz'altro possibile che Martin Lutero abbia confuso un'opinione teologica con l'insegnamento ufficiale della chiesa, e abbia iniziato quindi il suo programma di riforma sulla base di un'incomprensione di questo genere. Lo storico moderno può criticarlo per questa sua mancanza di comprensione; e tuttavia il riformatore sassone appare come il rappresentante tipico dei molti disorientati e confusi dalla vastità del panorama teologico tardo-medievale. E chi avrebbe dovuto distinguere fra opinione e dottrina? Il papa? Un Concilio ecumenico? Un professore di teologia? La mancata soluzione di questi problemi cruciali contribuì in non piccola parte alla crisi di autorità nella chiesa del basso Medioevo. In Francia, come altrove in Europa, si verificò un «lungo periodo di magnifica anarchia religiosa» (Lucien Febvre).

L'incertezza sull'insegnamento ufficiale della chiesa aveva notevolmente favorito il nascere del programma di riforma di Lutero in Germania. La dottrina della giustificazione – il problema di come una persona entri in relazione con Dio – era di centrale importanza per Lutero<sup>27</sup>. Le ultime dichiarazioni autorevoli da parte di organi ufficiali riguardanti questa dottrina, che ci siano note, risalgono al 418, più di un millennio prima della Riforma, e le sue espressioni confuse e datate erano di scarso aiuto per chiarire la posizione ufficiale della chiesa sull'argomento nel 1518. A Lutero sembrò che la chiesa del suo tempo fosse caduta nel pelagianesimo, una teoria inaccettabile del modo in cui un essere umano può entrare in comunione con Dio. La chiesa – egli credeva – insegna che gli individui potevano guadagnarsi favore e accoglienza da parte di Dio sulla base delle proprie opere e della propria condizione (*status*), negando con ciò l'intera dottrina della grazia. Lutero potrebbe anche essere stato in errore in questo suo modo di vedere le cose; ma c'era una tale confusione nella chiesa del suo tempo che nessuno poteva illuminarlo sull'argomento con il suo parere autorevole. Persino nell'*enclave* di Avignone, soggetto alla sovranità papale, dominava l'anarchia delle idee. «Ciascuno ha la propria opinione», scriveva Bonifacio Amerbach, che aggiunse maggior confusione al caos esistente, nel corso degli anni venti del '500, facendosi promotore delle dottrine di un «eccellente dottor Martino» proprio all'interno di quella fortezza papale.

Più significativa, tuttavia, in riferimento alla Riforma per quanto riguarda Giovanni Calvino, era la crescente incapacità della chiesa d'imporre l'ortodossia. In Germania, la complessa rete di sinodi diocesani e provinciali – incaricati di scoprire e annientare l'eresia – non riuscirono a convocarsi, e tantomeno ad agire concretamente, proprio nel momento in cui le posizioni di Lutero cominciavano ad attrarre l'attenzione. Il tentativo congiunto delle autorità ecclesiastiche e civili francesi di eliminare i valdesi del Delfinato

<sup>27</sup> A.E. MCGRATH, *Luther's Theology of the Cross*, Oxford/New York, 1985, pp. 8-12.

con la crociata del 1488, guidata da Alberto Cattaneo, non fu particolarmente fortunato; ebbe il risultato di disperdere nella regione il gruppo considerato eretico, anziché di eliminarlo.

La minaccia più grande era rappresentata dalla stampa. Le tradizionali frontiere medievali erano impotenti contro le parole stampate. Una cosa era emanare leggi contro la circolazione di libri non ortodossi, altra cosa invece era scoprirli e impedire che venissero letti. Quando le autorità francesi decisero di prendere provvedimenti generali più severi per bloccare l'importazione di scritti sediziosi dall'estero, gli editori adottarono delle contromisure per nascondere l'origine dei loro prodotti. Libri pubblicati a Ginevra (e per questo assolutamente vietati in Francia) camuffavano le loro origini con falsi indirizzi dei loro stampatori, e anche mimetizzando i «marchi» di stampa adoperati abitualmente dagli stampatori francesi<sup>28</sup>.

La drammatica vittoria di Francesco I a Marignano, nel settembre 1515, sugli eserciti riuniti papali e svizzeri, elevò il re di Francia al rango di grande potenza che aveva voce in capitolo nei problemi italiani, e accrebbe la sua autorità sulla chiesa francese. Il successivo Concordato di Bologna (1516) assicurò a Francesco I il diritto di scegliere tutti gli alti gradi del clero della chiesa francese, indebolendo realmente il diretto controllo papale su di essi. Il movimento graduale di Francesco I verso l'assolutismo, per quanto temporaneamente interrotto dalla sua sconfitta alla battaglia di Pavia (1525) e dal successivo imprigionamento a Madrid, determinò una corrispondente diminuzione dell'influenza papale sugli affari francesi, sia pubblici che ecclesiastici. Il risultato fu che i movimenti riformistici all'interno della Francia vennero trattati come una questione che riguardava Francesco I anziché il papa. Se il papa avesse voluto intervenire negli affari interni della chiesa di Francia, si sarebbe scontrato con una formidabile serie di ostacoli diplomatici e legali. Avendo poco prima sconfitto il papa in battaglia, Francesco I mostrava scarso interesse per la difesa degli interessi papali in Francia, salvo che essi, per caso, coincidessero con quelli della monarchia francese.

Il Concordato di Bologna evidenzia una radicale differenza fra la situazione ecclesiastica della Germania e quella della Francia all'alba della Riforma. Come dimostrano libri e *pamphlets* di critica alla situazione della chiesa, vi è presente un forte risentimento contro il papa. In parte, ciò rispecchiava un nazionalismo incipiente, contrassegnato da una viva avversione per tutto ciò che era italiano; rifletteva pure una crescente irritazione popolare per il fatto che le entrate ecclesiastiche (inclusi i proventi dalla vendita delle indulgenze) fossero destinate a Roma, al mantenimento di uno stile di vita alquanto stravagante, a un programma di sontuose costruzioni e a finanziare le avventure politiche dei papi rinascimentali. La classe governante in Germania era risentita per il modo in cui la sua autorità politica era compromessa dall'interferenza

<sup>28</sup> E. DROZ, *Faussees adresses typographiques*, BHR 23, 1961, pp. 380-386, 572-574.

papale sugli affari ecclesiastici e politici. Sotto molti aspetti, il programma riformatore di Lutero lanciò un appello al nazionalismo tedesco e all'antipapismo (forse giungendo fino al punto di strumentalizzarli) e consentendo così alla Riforma di cavalcare la cresta dell'onda del risentimento popolare antipapale. Il Concordato di Bologna, tuttavia, disinnescò ampiamente il risentimento antipapale in Francia. La centralizzazione dell'autorità politica ed ecclesiastica nella persona del monarca francese – un programma radicale di politica monarchica assolutista perseguito da Francesco I e dai suoi immediati successori – creò una struttura di potere in cui il papa brillava per la sua assenza. Se l'antipapismo alimentò il movimento riformatore in Germania, il suo equivalente francese doveva attingere acqua da altre fonti per crescere.

Queste, in sintesi, sono alcune delle forze operanti all'interno della chiesa e della società dell'Europa occidentale all'alba del XVI secolo. Retrospectivamente, gli storici hanno così caratterizzato sinteticamente il periodo: «L'Europa alla vigilia della Riforma». Nella realtà dei fatti, naturalmente, coloro che vivevano quei momenti erano ben lungi dal condividere questa visione delle cose, anzi non si vedevano neppure come europei, né potevano immaginare di vivere alla vigilia di un'imminente riforma di qualsiasi genere. In effetti, gli scritti dell'epoca non lasciano trapelare nessuna reale consapevolezza dello sconvolgimento sociale, politico e religioso che si stava verificando sotto i loro occhi, nonostante i consueti avvertimenti profetici di alcuni.

In questo mondo così caratterizzato, a Noyon, nel nord della Francia, nacque il secondo figlio di Gérard Cauvin il 10 luglio 1509. Si presume che sia stato battezzato con il nome di Jehan pochi giorni dopo, nella chiesa di Santa Godoberta, benché non abbiamo alcuna prova documentaria di questa cerimonia. Sia il mondo di lingua inglese come quello neo-latino ricordano Jehan Cauvin con la versione latinizzata del suo nome: Johannes Calvinus, Giovanni Calvino. Della sua fanciullezza non abbiamo informazioni aventi un grado sufficiente di certezza, nonostante la diligenza dei suoi primi biografi del XVII secolo, che perlustrarono a fondo la cattedrale di Noyon e i registri del capitolo per trovare qualche traccia del suo nome interrogando i *noyonnais* locali nella speranza che potessero rievocare qualcosa del figlio di Gérard Cauvin dalla memoria di un passato lontano. Il contenuto storico genuino che si può trarre da queste memorie è probabilmente poco più di una serie di luoghi comuni: «un ragazzo intelligente, quel Jehan Cauvin»<sup>29</sup>. Qui, come in tutta la sua carriera, uno strano silenzio avvolge la vicenda che riguarda la personalità di Calvino. Sappiamo molto degli stimoli intellettuali che egli inserì nella storia delle idee, mentre della persona storica che li pro-

<sup>29</sup> DESMAY, *Remarques sur la vie de Jean Calvin* (1621), p. 388. Altre tradizioni locali, tutte risalenti all'inizio del XVII secolo, si trovano in LE VASSEUR, *Annales* (1633), e MASSON, *Elogia varia* (1638).

duisse sappiamo davvero molto poco e ne siamo delusi. Come essere umano, Calvino rimane per noi in larga misura un enigma.

### *La genesi di un enigma*

A prima vista, sostenere che Calvino costituisca un enigma storico può sembrare assurdo. Grazie ai suoi scritti e al suo epistolario le notizie che abbiamo su di lui non sono forse più numerose di quelle che abbiamo su molti altri personaggi del XVI secolo? Prima di iniziare l'analisi e la ricostruzione storica della eccezionale carriera di Calvino, tuttavia, la cosa più adatta da fare è prestare attenzione al fatto che conosciamo molto meno di lui, in particolare del suo primo periodo, di quanto avremmo voluto. L'eredità più importante che egli ha lasciato alla civiltà occidentale sono le sue idee e la forma letteraria in cui furono espresse. Infatti, più di uno storico ha tentato di tracciare un difficile parallelo fra Calvino e Lenin, in quanto ambedue erano dotati al massimo grado di capacità di elaborazione teorica e di genio organizzativo<sup>30</sup>. Ambedue diedero un fondamento teorico a movimenti rivoluzionari che risultò essenziale per la loro organizzazione, per lo sviluppo e il successo finale. Ma la persona di Calvino, come uomo in carne e ossa che sta dietro a queste idee, rimane molto sfuggente. Non è difficile capirne le ragioni, e forse lo si coglie meglio se si paragona Calvino al grande riformatore sassone, Martin Lutero.

In primo luogo, la prolifica penna di Lutero ci offre abbondanti testimonianze che risalgono anche al periodo precedente al suo affacciarsi sulla scena mondiale come grande riformatore. L'inizio della sua attività di riformatore può essere datata in riferimento alle 95 Tesi sulle indulgenze (31 ottobre 1517), alla Disputa di Lipsia del giugno-luglio 1519 e ai tre scritti riformatori del 1520. A partire dal 1520 – all'età di 37 anni – Lutero fu chiaramente riconosciuto come un riformatore popolare carismatico. Questa vocazione era tuttavia sorretta da un insieme di idee religiose che avevano avuto una lenta evoluzione prima della sua attività pubblica. Negli anni 1513-17 Lutero si era impegnato nell'insegnamento teologico all'Università di Wittenberg, nel corso del quale iniziò un combattimento con le idee che erano destinate a esercitare un'influenza così grande sugli avvenimenti successivi. Possediamo la maggior parte dei suoi scritti, in una forma o nell'altra, di quegli anni formativi, che ci permettono di seguire lo sviluppo di queste idee religiose fondamentali.

<sup>30</sup> WALZER, *Revolution of the Saints*, pp. 310, 313-314. Trad. ital. *La rivoluzione dei santi. Il puritanesimo alle origini del radicalismo politico*, Torino, Claudiana, 1996.

Nel caso di Calvino, invece, ci troviamo di fronte a un'assenza quasi totale di materiale scritto dalla sua penna durante il periodo formativo. Gli inizi della sua attività di riformatore possono essere datati con una certa approssimazione alla fine del 1533 o all'inizio del 1534; non è affatto chiaro in quale momento preciso. Il suo commento al *De clementia* di Seneca, che apparve nell'aprile del 1532, ci offre ben poche notizie riguardanti il suo autore, salvo la sua evidente erudizione e forse un certo grado di ambizione giovanile come studioso umanista. Il motivo di questa scarsità di notizie non è difficile da comprendere. I rapporti fra la corona francese e gli attivisti evangelici erano rapidamente peggiorati nel corso dei primi anni trenta del '500. Nelle prime ore della domenica 18 ottobre 1534, i minacciosi nuvoloni che si erano addensati per un certo tempo esplosero infine, con l'«*Affaire des placards*»<sup>31</sup>. Dei manifesti che denunciavano duramente alcune pratiche religiose cattoliche, redatti dal pamphlettista Antoine Marcourt, vennero affissi in luoghi molto visibili in tutto il regno di Francia, perfino nell'anticamera della stanza da letto del re al castello di Amboise.

Fortemente irritato da questi avvenimenti, Francesco I fu spinto a prendere tutta una serie di misure repressive molto dure, già da tempo minacciate, contro gli «evangelici» all'interno della Francia<sup>32</sup>, rendendo del tutto sconsigliabile, per coloro che nutrivano simpatie per la Riforma, scoprire le loro posizioni. A questa conclusione era già arrivato Calvino nel novembre del 1533, quando lasciò Parigi per la relativa sicurezza offertagli da Angoulême il giorno dopo che Nicolas Cop – da poco tempo eletto rettore – aveva pronunciato una infiammata prolusione nella festa di Ognissanti all'Università di Parigi. Come vedremo in seguito, il discorso di Cop, che sembrava difendere posizioni apertamente «evangeliche», suscitò una decisa opposizione da parte degli elementi più conservatori. Calvino, forse sospettato di aver scritto il discorso (vedi pp. 81 ss.), pensò bene di lasciare Parigi il più rapidamente possibile, un comportamento ampiamente giustificato dagli avvenimenti successivi. Come sottolineano i suoi biografi, si trattò di una fuga improvvisa<sup>33</sup>: poche ore dopo la polizia aveva già perquisito la sua stanza e confiscato le sue carte personali. Queste carte personali, che senza dubbio avrebbero gettato una luce preziosa sullo sviluppo del pensiero di Calvino in questa fase molto importante, non sono mai state ritrovate. Siamo quindi costretti a considerare il suo periodo formativo un vero enigma. Rifiutandosi di

<sup>31</sup> G. BERTHOUD, *Antoine Marcourt, réformateur et pamphlétaire, du «Livre des Marchands» aux placards de 1534*, Genève, 1973, pp. 157-222. Per il testo dei *placards* cfr. pp. 287-289.

<sup>32</sup> Cfr. *Ordonnance du Roy François contre les imitateurs de la secte Luthérienne* (1° febbraio 1535), Bibliothèque National F. 35149, citato in *Recueil général des anciennes lois françaises*, a cura di F. Isambert, A. Jourdain e A. Recosy, 20 voll., Paris, 1821-1833, vol. 12, pp. 50-75.

<sup>33</sup> Cfr. il resoconto di Colladon, CO 21, 56. Cfr. DOUMERGUE, *Jean Calvin*, vol. 1, p. 354.

accettare i limiti di questa carenza di documentazione storica, alcuni biografi dei suoi primi anni sono caduti vittime della tentazione di presentare ipotesi e deduzioni storiche come fatti storici accertati. Anche il maggior biografo, Doumergue, il quale osserva giustamente che è necessario ammettere che almeno una parte dell'attività di Calvino rappresenta «un enigma cronologico»<sup>34</sup>, è incline ad accettare le deduzioni dei suoi predecessori, anziché tentarne una ricostruzione critica.

In secondo luogo, Lutero è eccezionalmente generoso per quanto riguarda i suoi riferimenti autobiografici, che si possono trovare disseminati un po' in tutti i suoi libri. Il più noto, tra questi è, forse, il cosiddetto «frammento autobiografico» del 1545, scritto l'anno precedente la sua morte. Questo testo fa da introduzione alla prima edizione della raccolta di scritti latini di Lutero, con cui egli presenta se stesso ai suoi lettori. Nel corso di questa prefazione, egli presenta in dettaglio il suo quadro personale, lo sviluppo delle sue idee religiose e il modo in cui si è prodotta la crisi che avrebbe condotto alla Riforma luterana. Per quanto i ricordi personali di una persona anziana siano notoriamente poco affidabili, la ricostruzione storica di Lutero, nella misura in cui può essere verificata, sembra abbastanza accurata. Il modo in cui sostiene che si siano sviluppate le sue idee religiose (sulle quali si sarebbe fondato il suo programma di riforma) può essere messo a confronto con gli scritti di quel periodo formativo del suo sviluppo<sup>35</sup>. Calvino, invece, sembra reticente nell'includere un qualsiasi riferimento autobiografico nei suoi scritti. È probabile che un brano nella sua *Risposta al cardinale Sadoletto* (1539), in cui l'interlocutore protestante descrive la sua rottura con la chiesa medievale, sia autobiografico<sup>36</sup>, ma una tale rivendicazione, in verità, non è fatta da Calvino stesso. L'esplicita sezione autobiografica nella prefazione del 1557 al *Commento dei Salmi*<sup>37</sup>, è stuzzicante, ma breve, e in alcuni punti di difficile interpretazione. Nei suoi sermoni, Calvino parla spesso in prima persona, ma non si può necessariamente concludere che, così facendo, presentasse ampiamente se stesso<sup>38</sup>. La sua modestia personale gli impediva di esternare le riflessioni e le reminiscenze su cui si basa gran parte della ricostruzione storica.

La ricostruzione storica della complessa personalità di Calvino è stata fortemente ostacolata dalla costante influenza esercitata dalla presentazione decisamente negativa del riformatore fatta da Jerome Bolsec, con cui Calvino ebbe un duro scontro nel 1551. Furente per l'episodio, Bolsec pubblicò una sua *Vie de Calvin*, a Lione, nel giugno del 1557. Nella descrizione di Bolsec,

<sup>34</sup> *Ibid.*, vol. 1, p. 127.

<sup>35</sup> Vedi McGRATH, *Luther's Theology of the Cross*, pp. 95-181.

<sup>36</sup> CO 5,411-13.

<sup>37</sup> CO 31,21-4.

<sup>38</sup> STAUFFER, *Le discours à la première personne dans les sermons de Calvin*.

Calvino è dipinto come irrimediabilmente noioso e malizioso, frustrato e assetato di sangue; convinto com'era che le sue parole fossero parola di Dio, aveva acconsentito che lo adorassero come Dio. Dal punto di vista morale, il quadro di Bolsec è ancora più a fosche tinte: oltre a cadere vittima delle sue tendenze omosessuali, aveva l'abitudine di attentare alla virtù di qualsiasi donna che incontrasse sulla sua strada. Secondo Bolsec, Calvino rinunciò al suo beneficio ecclesiastico, a Noyon, in seguito a una pubblica denuncia della sua attività omosessuale. Bisogna tuttavia ammettere che – nonostante le sue incredibili invenzioni e falsità – la biografia di Bolsec è molto più leggibile e interessante di quella di Teodoro di Beza o di Nicolas Colladon; la sua ricostruzione si basa ampiamente su racconti orali anonimi, non sostanziati da alcuna prova, provenienti da quelle ch'egli definisce persone «degne di fede» (*personnes dignes de foy*), che la ricerca storica moderna ha scoperto invece di fede molto discutibile. Nonostante tutto questo, la ricostruzione fantasiosa fatta da Bolsec della vita di Calvino ha trovato udienza ed è stata ripresa da molte presentazioni moderne poco favorevoli della vita e dell'opera del riformatore, che presentano una linea divisoria sempre più confusa e meno netta tra fatti storici ed episodi inventati o romanzeschi. E così il mito divulgato da Bolsec, come tanti altri miti riguardanti Calvino, continua a vivere come una sacra tradizione mediante ripetizioni acritiche<sup>39</sup>, nonostante l'evidente mancanza di ogni fondamento storico.

Purtuttavia, è probabilmente corretto ammettere che Calvino non doveva essere una persona particolarmente attraente, dato che sembra privo dell'arguzia, dello *humour* e del calore che facevano di Lutero un conversatore particolarmente piacevole a pranzo. La personalità di Calvino, quale appare dai suoi scritti, sembra quella di un uomo in certo qual modo piuttosto freddo e distaccato, sempre più incline all'irritabilità man mano che la salute declinava, e facile a lasciarsi andare ad attacchi personali diretti, contro le persone con cui non andava d'accordo, anziché confutare in primo luogo le loro idee. Nell'anno della sua morte scrisse ai medici di Montpellier, descrivendo i sintomi delle sue malattie del momento che avevano gravi conseguenze sulla sua salute. È significativo che tra questi sintomi vi siano dolorose emicranie e un'irritazione intestinale: ambedue indicativi di una condizione di *stress*. Non è più possibile oggi accertare se furono le situazioni eccezionalmente stressanti, cui Calvino dovette far fronte, specialmente nel corso degli anni cinquanta, a determinare questo stato di salute, o se egli fosse endemicamente vulnerabile allo *stress* a motivo di alcuni tratti del suo carattere. Comunque, nonostante la sua riluttanza a parlare di se stesso, è chiaro che era un uomo travagliato, per il quale è difficile che il lettore moderno avverta un immediato trasporto di simpatia. Per tutta una serie di motivi che sarebbe lungo

<sup>39</sup> Come ha dimostrato Pfeilschifter nel caso di scritti contemporanei di cattolici francesi su Calvino: PFEILSCHIFTER, *Das Calvinbild bei Bolsec*.

elencare, è molto facile essere predisposti inconsciamente a un atteggiamento ostile nei suoi confronti.

Perché Calvino sarebbe stato così introverso, così poco disposto a svelare l'intimo del proprio animo? La chiave della sua complessa personalità risiede nella comprensione della sua vocazione. In un raro momento di apertura personale, egli dichiarò che credeva appassionatamente di essere stato messo a parte da Dio per un compito specifico. Riflettendo sulla sua attività di riformatore, poteva discernere la mano nascosta di Dio – così credeva – che dirigeva la sua vita nei momenti cruciali. Riteneva che, nonostante la sua personale indegnità, Dio lo aveva chiamato, aveva cambiato il corso della sua vita, lo aveva condotto a Ginevra e gli aveva conferito l'ufficio di pastore e di predicatore dell'evangelo<sup>40</sup>. Qualunque sia stata l'autorità che Calvino possedeva, egli comprese che derivava direttamente da Dio, e non dai suoi talenti innati o dalle sue doti naturali: non era altro che uno strumento nelle mani di Dio. Si deve sottolineare che Calvino condivideva il comune patrimonio teologico della Riforma, che aveva trovato espressione nella dottrina luterana della giustificazione per fede, nella dottrina riformata della elezione senza alcun riferimento a meriti precedenti (*ante praevisa merita*) e nella peccaminosità e indegnità totale dell'umanità caduta. Che Dio scegliesse Calvino era un'espressione della benignità e generosità divina, piuttosto che di qualsiasi merito o qualità personali che Calvino potesse possedere. Affermare che questo suo senso della vocazione divina rifletterebbe la sua arroganza personale tradisce una singolare mancanza di familiarità con la spiritualità della Riforma.

È questa comprensione della sua vocazione che puntella le evidenti tensioni della nostra conoscenza della personalità di Calvino. Di carattere timido e riservato, egli fu tuttavia capace di un coraggio che rasentava l'intransigenza: il rifiuto di ogni compromesso, quando riteneva che fosse in gioco la volontà di Dio. Pur accettando di essere deriso come persona (per quanto spesso ne risultasse profondamente ferito), Calvino non era affatto disposto a permettere che il ridicolo si trasferisse dalla sua persona alla propria causa e in particolare a quel Dio di cui era convinto di essere al servizio. E soprattutto si rivela convinto di non essere altro che uno strumento con il quale Dio poteva operare, una bocca con cui Dio poteva parlare. Si rese ben conto che la sua personalità poteva costituire un ostacolo potenziale a queste attività divine, e sembra che, in risposta, abbia coltivato con impegno la sua modestia personale.

Il lettore deve quindi essere messo in guardia fin dall'inizio sulle difficoltà cui va incontro ogni ricostruzione storica dell'attività e della personalità di Calvino, e della nostra propensione naturale – comprensibile, fino a un certo punto – ad assumere un atteggiamento ostile nei suoi confronti. Nelle pagine

<sup>40</sup> CO 31,26.

che seguono, ci proponiamo di utilizzare tutte le risorse oggi disponibili agli storici del tardo Rinascimento per costruire un quadro reale, il più plausibile possibile, delle forze religiose, sociali, politiche e intellettuali che hanno dato forma ad alcuni dei mondi che Calvino ha abitato e successivamente trasformato. Vi sono tuttavia delle gravi lacune nelle nostre conoscenze. Calvino fu un individuo introverso, poco propenso a dare in pasto al pubblico il suo mondo privato; preferì quindi negare allo storico quegli elementi che ci avrebbero consentito di illuminare le ombre della sua vicenda umana<sup>41</sup>. È perciò inevitabile che egli si stagli come una figura piuttosto incolore, un uomo di cui è impossibile conoscere, in gran parte, i pensieri, le ambizioni e gli atteggiamenti più profondi. Insoddisfatti del quadro monocromatico che ne risulta, alcuni storici moderni sono caduti nella costante tentazione di supplire agli scarsi dati della storia, colmandone le lacune. Mentre, da un lato, questo atteggiamento è comprensibile, dall'altro è necessario denunciarne immediatamente i gravi pericoli: il ritratto che viene tracciato può essere condizionato dai pregiudizi inconsci e dalle precomprensioni dello storico, i cui occhiali colorati possono impedirci di accedere al «Calvino della storia»<sup>42</sup>.

Il posto che spetta a Calvino nella storia degli uomini è dovuto in gran parte alle sue dottrine. È pertanto essenziale, non solo indicare quali siano state quelle idee, ma consentire al lettore di accedere alle tradizioni intellettuali che possono aver giocato un ruolo nel contribuire a formarle. I due capitoli che seguono si propongono di identificare quelle tradizioni intellettuali: i testi, i metodi, i concetti che Calvino può averne tratto per forgiare la sua nuova concezione del mondo. Dobbiamo quindi raccontare le vicende di tre città e delle loro Università: Parigi, Orléans e Bourges.

<sup>41</sup> Calvino ha sottolineato che uno dei suoi obiettivi maggiori che si proponeva da giovane era stato quello di vivere una vita appartata, evitando la notorietà pubblica: CO 31,19-34.

<sup>42</sup> Vedi HALL, *The Calvin Legend*; IDEM, *Calvin against the Calvinists*; STAUFFER, *L'humanité de Calvin*, pp. 9-17.