

INTRODUZIONE

di LAURA RONCHI DE MICHELIS

1. CALVINO NEL 1544-1545

Con una singolare coincidenza, gli anni Quaranta rappresentano un momento di svolta nella storia della Riforma, in generale, e nella vita di Giovanni Calvino, in particolare.

Il fallimento degli incontri di Worms e Ratisbona, così fortemente sostenuti anche dall'imperatore Carlo V, sancisce l'impossibilità di una ricomposizione della frattura che aveva segnato la cristianità occidentale, nonostante gli sforzi di Melantone, Bucero e Capitone, e la forte volontà del cardinale Contarini. Lungimirante e realista, Lutero aveva avvertito la delegazione luterana di non fare troppo conto sulla disponibilità del legato:

l'intenzione è buona, ma giammai né il papa né i vescovi ci faranno delle reali concessioni; noi, da parte nostra, non possiamo consentire a ciò che vogliono da noi. Voi tentate di cucire una stoffa nuova a vecchie pezze e vi si vuole spingere a ristabilire i vecchi idoli. Io preferisco ancora ricominciare la lotta¹.

Ratisbona segna, però, non la ripresa della lotta, ma uno spostamento negli interessi del mondo riformato ormai maturo e consapevole, che non sente più come primario il problema della riconciliazione con il papato, e si concentra piuttosto sulle strategie di evangelizzazione, sul consolidamento dei rapporti al proprio interno e sui problemi che le nuove chiese devono affrontare nelle mutate condizioni in cui si trovano a operare.

¹ Cfr. Mc. 2,21, cit. in: É.G. LEONARD, *Storia del Protestantismo*, vol. I: *La Riforma*, Milano, Il Saggiatore, 1961, p. 316.

Al seguito di Bucero e Capitone, nella delegazione di Strasburgo era presente anche Giovanni Calvino². Contrario alla disponibilità di Melantone, sospettoso verso le aperture del Contarini, Calvino conclude con la sua presenza discreta ai colloqui di Ratisbona il proprio ministero nella chiesa di Strasburgo; lo avrebbe ripreso, di lì a poco, nella città di Ginevra dove aveva appena accettato di ritornare.

La sua non era stata una decisione né ovvia né facile; in fondo, non aveva nessun buon motivo per abbandonare quanto aveva costruito negli ultimi anni, ben sapendo che il suo lavoro a Ginevra si sarebbe svolto in condizioni difficili, potenzialmente avare di gratificazioni, con risvolti anche sgradevoli³. Nel 1538, quando era stato cacciato dalla città insieme agli altri predicatori, Calvino aveva trovato a Strasburgo un'accoglienza fraterna, degli interlocutori interessati, un incarico stimolante; lì si era confrontato realmente, per la prima volta, con la complessa realtà riformata europea e ne aveva potuto conoscere direttamente le molteplici manifestazioni; aveva organizzato e guidato una comunità; aveva avuto la straordinaria opportunità di partecipare attivamente alla costruzione non soltanto di una chiesa, ma di una società riformata.

La libera città imperiale di Strasburgo aveva aderito alla Riforma ufficialmente, con l'abolizione della messa, nel 1529; ma già prima, pacificamente, il *Magistrato*⁴ si era sostituito con naturalezza al vescovo, aveva rivendicato a sé lo *jus reformandi* e sostenuto contro la condanna delle autorità ecclesiastiche la persona e le idee di Matteo Zell⁵, che per primo aveva diffuso con predicazione e scritti la teolo-

² Cfr. *Les Actes de la Journée imperiale, tenue en la cité de Regenspourg, autrement dite Ratispone, sur les differens qui sont aouiourd'hui en la Religion (1541)*, in: CO 5,509-684.

³ Nella *Vie de Calvin* (1569), Teodoro Beza racconta che nell'ultimo incontro con i pastori ginevrini, pochi giorni prima della morte, Calvino «remomera que quand il revint de Strasbourg ici il suyvit ceste vocation comme estant contraint, et ne voyant pas qu'il en deust venir grand fruit, aussi ne sçachant ce que Dieu vouloit faire» (CO 21,43)

⁴ Così era denominato il Consiglio che governava la città.

⁵ Mathias Zell (1477-1548) sacerdote della cattedrale dal 1518, aveva presto aderito alla Riforma e introdotto la comunione sotto le due specie e l'uso del volgare nella liturgia. Seguendo l'esempio di Bucero e degli altri riformatori, nel 1523 aveva sposato Catherine Schütz (1497-1562), e la città lo aveva mantenuto nelle sue funzioni, sfidando la scomunica del vescovo. Zell fu un appassionato sostenitore dell'accoglienza e della tolleranza verso i radicali, e la sua opera fu proseguita dopo la sua morte dalla moglie (cfr. M. LIENHARD, *La percée du mouvement évangélique*:

gia luterana. Il particolare rapporto costruttivo che si era instaurato con le autorità cittadine aveva attirato a Strasburgo numerosi teologi e predicatori che avevano affiancato Zell: Wolfgang Capitone, Caspar Hedio, Johannes Sturm e soprattutto Martin Bucero, che divenne l'anima instancabile del processo di riforma.

«Con la sua presenza Strasburgo diventa un vero e proprio laboratorio per la riforma della chiesa, a cui partecipano numerosi e diversi artigiani: è una riforma a più voci, pur segnata dalla teologia e dalla personalità di Bucero»⁶. «Riforma a più voci» è davvero la definizione che meglio illustra lo straordinario processo in atto nella città alsaziana dalla metà degli anni Venti; una riforma a cui concorrono in maniera significativa anche voci fuori dal coro e altrove impossibilitate a esprimersi, quelle dell'ala radicale, di quanti non si riconoscono nelle posizioni consolidate di Lutero o di Zwingli e propongono vie diverse per riformare la chiesa e la società in una prospettiva cristiana.

Gli esuli per motivi religiosi giungono numerosi a Strasburgo sin dal 1524, e alla metà del secolo rappresentano circa un decimo della popolazione⁷. In maggioranza artigiani o piccoli imprenditori, gli anabattisti che si rifugiano a Strasburgo non costituiscono mai un fronte unitario, perché, pur condividendo tutti il rifiuto del battesimo dei bambini, non sono disposti a mettere in discussione gli aspetti su cui si differenziano, anzi tendono piuttosto a enfatizzarli; il che, se da un lato favorisce i riformati, dall'altro rappresenta un elemento di continuo stimolo al dissenso⁸. Un dissenso su cui il Magistrato non in-

le rôle et la figure de Mathieu Zell (1477-1548), in: AA.VV., *Strasbourg au coeur religieux du XVIème siècle*, Strasburgo, 1977, pp. 85-98; e R. BAINTON, *Caterina Zell*, in: S. PEYRONEL RAMBALDI (a cura di), *Donne della Riforma*, Torino, Claudiana, 1992, pp. 93-116).

⁶ E. GENRE, *Introduzione*, in: M. BUCERO, *La Riforma a Strasburgo. Le carenze e i difetti delle chiese e come porvi rimedio (1546)*, a cura di E. Genre, Torino, Claudiana, 1992, p. 20.

⁷ R. GERBER, *Les Anabaptistes à Strasbourg entre 1536 et 1552*, in: *Anabaptistes et dissidents au XVIème siècle*, Actes du Colloque internationale d'histoire anabaptiste du XVIème siècle, Strasburgo, luglio 1984, a cura di V. Koerner, J.G. Rott, S.L. Verhens, Baden Baden-Bouxwiller, 1987, p. 312.

⁸ Cfr. E. GENRE, *Introduzione*, *op. cit.*, p. 26. Per la presenza anabattista a Strasburgo, cfr. *Quellen zur Geschichte der Täufer*, voll. VII-VIII, Elsass, I-II, Stadt Strasburg 1522-1532; 1533-1535, a cura di J. Adam, M. Krebs, H.G. Rott, Gütersloh, 1959-1960; voll. XV-XVI, Elsass, III-IV, Stadt Strassburg 1536-1542; 1543-1552, a cura di J. Adam, M. Krebs, M. Lienhard, S.F. Nelson, H.G. Rott, A. Gottwaldt, Gütersloh, 1986; cfr. oltre, nota 17, p. 14.

tende intervenire fino a che si contiene nell'ambito religioso, nonostante le insistenze di Bucero e dei suoi colleghi. Nel 1533, in occasione del Sinodo convocato per fissare dottrina e disciplina della chiesa riformata, proprio in contrapposizione alle posizioni di anabattisti e spiritualisti⁹, il Consiglio ribadisce che tra i suoi compiti non rientra costringere qualcuno a aderire a una determinata fede, ma soltanto impedire le conventicole che creano divisioni nella comunità¹⁰; anche quando riterrà necessario intervenire, le misure prese appaiono decisamente miti, e il bando resta, tranne pochissime eccezioni, la pena più severa¹¹.

Tra il 1538 e il 1541, nel periodo in cui Calvino vive a Strasburgo, la città appare uno dei centri strategici della Riforma, luogo di elaborazione teologica e culturale dove Riforma e umanesimo lavorano l'una a fianco dell'altro per il rinnovamento etico e religioso della società¹², essa diviene anche per gli anabattisti la «città della speranza» e il «rifugio dei giusti». Lì si dirigono Clemens Ziegler e Hans Denck, Melchior Hoffman, Otto Brunfels, Michael Sattler, Sebastian Franck, Pilgram Marpeck, ma anche David Joris e Kaspar Schwenckfeld, Michele Serveto, Bernard Rothman, Johannes Wülf, per citare solo alcuni dei nomi più noti¹³; molti vi si fermano e propongono le

⁹ In quell'occasione il Sinodo approvò *Sedici articoli*, che furono ratificati dal Consiglio cittadino il 4 marzo del 1534 (il testo degli *Articoli* è pubblicato in: M. BUCERO, *La Riforma* cit., Appendice 1, pp. 154-151). Insieme alla *Confessione teopolitana* essi formarono l'ossatura della chiesa strasburghese.

¹⁰ Cfr. *Quellen zur Geschichte* cit., Elsass, II, nota 441, pp. 178, 27, cit. in: M. LIENHARD, *Les autorités civiles et les anabaptistes: attitude du Magistrat de Strasbourg (1526-1532)*, in: *Les debuts et les caracteristiques de l'Anabaptisme*, Actes du Colloque organisé par la Faculté de Theologie de Strasbourg, 20-22 febbraio 1975, a cura di M. Lienhard, M. Nijhoff, L'Aja, 1977, nota 24, p. 202. Le colpe generalmente imputate ai radicali riguardavano il rifiuto di giurare, di montare la guardia, di portare la spada, insieme all'accusa di turbare la pace della città e di creare divisioni all'interno della comunità civile; non appare mai l'accusa di blasfemia, altrove ampiamente utilizzata.

¹¹ In genere, gli anabattisti erano convocati e detenuti per essere interrogati, ma non erano sottoposti alla tortura; dal 1528 si parla anche di pene pecuniarie; la pena di morte viene inflitta, in questo periodo, soltanto a un antiritornario, Thomas Saltzman, che non ha alcun rapporto con l'anabattismo cittadino.

¹² Cfr. F. WENDEL, *L'Eglise de Strasbourg: sa constitution et son organisation*, Parigi, 1942, e AA.VV., *Strasbourg au coeur religieux* cit.

¹³ Cfr. sopra, nota 8, p. 11; U. GASTALDI, *Storia dell'Anabattismo*, vol. I, Torino, Claudiana, 1972, cap. V; G.H. WILLIAMS, *The Radical Reformation*, Filadelfia, The Westminster Press, 1962, cap. 10.

loro dottrine, le discutono con i predicatori e invocano pubblici dibattiti, organizzano le proprie comunità e tengono i loro culti; alcuni ricevono la cittadinanza e si iscrivono alle gilde cittadine; tra i compiti a cui Calvino, chiamato a curare la comunità francofona, deve far fronte vi è quello di contrastare la propaganda anabattista che trova largo ascolto tra i confratelli¹⁴.

Gli anabattisti rappresentano senza dubbio il gruppo radicale più consistente; al loro interno un certo numero di seguaci si raccoglie intorno a Melchior Hoffman e a Kaspar Schwenckfeld; nel 1540 si ricostituisce una modesta presenza di Fratelli svizzeri, che si mantengono in rapporto con Marpeck, tenuto lontano dal bando. Sono presenti, poi, altri tipi di dissidenti: i cosiddetti «epicurei», di tendenza sostanzialmente radicale, a cui nelle discussioni del Sinodo del 1533 Anton Engelbrecht dà voce con vivacissimi interventi, contestando soprattutto l'intervento del potere civile nelle questioni religiose; essi giocheranno un ruolo importante, al momento dell'*Interim*, nell'espulsione dei pastori¹⁵; un piccolo gruppo di «libertini spirituali», cui si fa cenno in alcune lettere del 1538 di Capitone e Bucero¹⁶; alcune singole personalità che Gerber classifica come «visionari»: Martin Steinbach, per esempio, che riteneva di essere il profeta Elia, o anche i due fratelli Ziegler, o Justus Velsius, che si riteneva inviato dello Spirito santo; e poi diversi antitrinitari, tra cui Serveto,

¹⁴ Alcune fonti affermano che Calvino avrebbe convertito molti anabattisti (cfr. J.W. BAUM, *Capito und Butzer*, Elberfeld, 1860, p. 525, cit. in: W. BALKE, *Calvin and the Anabaptist Radicals*, Grand Rapids (Michigan), 1981, nota 20, p. 128); di certa vi è la conversione di Herman de Gerbihan e Jean Stordeur, entrambi noti a Calvino sin dagli anni ginevrini. Calvino sposerà nel 1540 la vedova di Stordeur, Idelette de Bure, e ne alleverà i due figli. Quando Calvino ricevette la cittadinanza di Strasburgo, si iscrisse nella gilda dei sarti, i cui membri erano in gran numero anabattisti.

¹⁵ Sulle posizioni di Anton Engelbrecht si posero attivamente Otto Brunfels, Jakob Ziegler, il pastore Wolfgang Schultheiss (cfr. F. WENDEL, *L'Eglise de Strasbourg* cit., pp. 39-40). Nel *De proprio fidelis Christi ministri munere* del 1549, Bucero li identifica come «qui non Deum, sed potentes mundi credunt, res suas et vitam moderari» (cit. in: E. GENRE, Introduzione, *op. cit.*, nota 51, p. 30); cfr. anche M. LIENHARD, *Les epicuriens à Strasbourg entre 1530 et 1550 et le problème de l'incroyance au XVIème siècle*, in: *Croyantes et Sceptiques au XVIème siècle*, a cura di M. Lienhard, Strasburgo, 1981, pp. 17-45.

¹⁶ R. GERBER, *Les Anabaptistes* cit., p. 314. Pocqué, Des Moulins e Perceval, che Calvino nomina espressamente, risiederanno a Strasburgo tra il 1542 e il 1544, dopo la sua partenza dalla città.

e, per concludere con Gerber, «toute une galerie, de non-conformistes isolés»¹⁷.

L'esperienza di quegli anni arricchisce enormemente il giovane Calvino e lascia un segno profondo nella sua successiva attività: il teologo e il predicatore, l'organizzatore e il politico, il fiero difensore dell'autonomia della chiesa contro l'autorità civile, l'instancabile corrispondente con i dotti di tutta Europa, e anche l'arguto polemista degli scritti qui editi: tutto reca l'impronta della vivacità, varietà e profondità dei dibattiti strasburghesi prima dell'*Interim*. La sconfitta della Lega di Smalcalda a Mühlberg nel 1547 segna la fine della cucina di Strasburgo. Ginevra, tramite Calvino, ne raccoglie in larga misura l'eredità¹⁸.

2. DELLE TRE OPERE

I tre testi qui pubblicati hanno rappresentato un punto di riferimento importante per il mondo della Riforma nel Cinquecento perché affrontano temi centrali per le nuove chiese, e le nuove ortodosie, che andavano stabilizzandosi. L'avvento della Riforma aveva fatto emergere una quantità insospettata di risposte, e proposte, sulla fede, la salvezza, le Scritture, la chiesa; insomma, sull'insieme di quel mondo interiore che la chiesa aveva per secoli indicato come centrale e mantenuto sotto lo stretto controllo della propria autorità. Una volta che il monopolio di quell'autorità era stato infranto, l'ampiezza e la varietà del dibattito religioso avevano assunto dimensioni inaspettate, preoccupanti anche per gli stessi riformatori che volevano, certo, il rinnovamento della cristianità, ma nel rispetto dell'ordine e della dottrina. Tale visione irenica della restaurazione cristiana era

¹⁷ Ivi, p. 317; cfr. anche la ricca bibliografia indicata dall'Autore; il denso saggio di R. CRAHAY, *Le non-conformisme religieux du XVIème siècle entre l'humanisme et les Eglises. Reflexions historiographiques*, in: *Les dissidents du XVIème siècle entre l'Humanisme et le Catholicisme*, Actes du Colloque de Strasbourg, 5-6 febbraio 1982, a cura di M. Lienhard, V. Koerner, Baden-Baden, 1983, pp. 15-34; e J.D. DERKSEN, *From Radicals to Survivors. Strasbourg's Religious Nonconformists Over Two Generations (1525-1570)*, Utrecht, Hes-De Graaf, 2002.

¹⁸ Cfr. R. STAUFFER, *L'apport de Strasbourg à la Reforme Française par l'intermédiaire de Calvin*, in: *Strasbourg au coeur religieux* cit., pp. 285-295.

apparsa rapidamente impossibile: le strategie per raggiungere uno scopo che era certamente comune e condiviso si erano presto rivelate molto diverse tra di loro, spesso radicalmente contrapposte, e i riformatori avevano dovuto far fronte non soltanto allo scontro con la chiesa di Roma, ma anche a una opposizione interna che insidiava pericolosamente la fede dei credenti e l'unità delle loro comunità.

Si vivevano, inoltre, anni di grande travaglio per le sorti delle nuove chiese: fallito ogni tentativo di ricomposizione; aperto il Concilio a Trento e acquisite le definizioni dogmatiche che scavano un fossato tra la chiesa di Roma e le altre chiese cristiane; incerti gli equilibri politici dell'Impero; non facili i rapporti tra le diverse anime della Riforma; insistente la pressione dei radicali. Nella difficoltà, i riformati conoscono un solo mezzo per contrastare gli attacchi, da qualunque parte provengano, l'unico che giustifichi la loro esistenza e la loro resistenza: l'appello alla parola di Dio.

I temi su cui Calvino si confronta sono di grande rilievo nel dibattito culturale e religioso del Cinquecento, ed esulano anche dai limiti di quello, perché alcune tipologie di credenti non allineati, pensiamo soprattutto ai nicodemiti e ai libertini, e i temi da loro sollevati, avranno una vita lunga e innumerevoli trasformazioni fino a tempi a noi più vicini. Non intendiamo seguire il percorso che li porta così lontano, ma anche a differenziarsi tanto da quelli a cui Calvino si rivolge e che identifica con tanta pregnanza, e neppure adentrarci nella descrizione del mondo di complesse relazioni, personali e intellettuali, in cui gli interlocutori di Calvino vivono e operano, limitandoci a rimandare alla ricca bibliografia che se ne è occupata¹⁹; qui ci interessa collocare la polemica di Calvino all'interno delle discussioni che l'hanno originata e dei problemi a cui vuole rispondere in una prospettiva squisitamente teologica, a cui è stata riservata minore attenzione, tentando di fare emergere i valori forti che difende e su cui crede vada costruito l'uomo nuovo, specchio della fede rinnovata.

Calvino scrive sulla spinta di sollecitazioni precise provenienti dall'interno del mondo riformato francofono, con un'attenzione par-

¹⁹ Come osserva Turchetti nel suo saggio su Bauduin, «Il fenomeno era più esteso di quanto possa apparire a prima vista, e coinvolgeva motivi sociali, economici e psicologici, oltre che politici e religiosi, di una portata che solo studi recenti cominciano a chiarire» (M. TURCHETTI, *Concordia o tolleranza? François Bauduin (1520-1573) e i "Moyenneurs"*, Milano, Franco Angeli, 1984, p. 52). Cfr. oltre le indicazioni della nota 31, p. 20, e della nota 99, p. 56.

ticolare ad alcune situazioni “ambigue” della sua patria, a comportamenti avvertiti come estremamente pericolosi per l’ortodossia, demolitori della dottrina; e nulla gli sta più a cuore della corretta dottrina.

Per lui, osserva Subilia, «il termine *doctrine* ha il senso antico di proclamazione, di evangelo: su questo terreno Calvino è irremovibile perché ogni concessione relativizzante gli apparirebbe sotto il profilo di un rinnegamento della fede e di un venir meno della ragione stessa della Riforma. [...] “Nostre fianche est bien autre. Il faut que nostre doctrine consiste eslevée et insupérable par dessus toute la gloire et puissance du monde. Car elle n’est pas nostre, mais de Dieu vivant et de son Christ”»²⁰.

L’arbitrio spiritualistico e dottrinario che nicodemiti, anabattisti e libertini gli oppongono minaccia direttamente la dottrina del «Dio vivente e del suo Cristo» a cui egli ha dedicato la vita; insidia l’integrità della verità di Dio che, come non si stanca di ripetere nelle pagine che seguono, ha solo nella Scrittura basi e contenuti certi, e che al di fuori di quella, contro quella, non può essere altro che menzogna e inganno.

2.1 Difesa di Giovanni Calvino ai signori Nicodemiti che si lamentano del suo eccessivo rigore

Nella sua compiuta brevità, la *Excuse de Iean Calvin a messieurs les Nicodemites sur la complaincte qu’ilz font de sa trop grand’ riguer* è una sorta di compendio dello scritto più ampio dell’anno precedente *Petit traicté monstrant que c’est que doit faire un homme fidèle congnoissant la verité de l’evangile, quand il est entre les Papistes*²¹; ma già nel *De fugiendis impiorum illicitis sacris et puritate christianae religionis observanda* e nel *De Christiani hominis officio in sacerdotiis papalis Ecclesiae vel administrandis vel abiiciendis* del

²⁰ V. SUBILIA, *Libertà e dogma secondo Calvino e secondo i Riformati italiani*, in: AA.VV., *Ginevra e l’Italia*, Firenze, Sansoni, 1959, p. 199; la citazione interna è tratta dalla *Lettera dedicatoria a Francesco I* premissa alla *Istituzione della religione cristiana (Istituzione)*, p. 118).

²¹ CO 6,537-578. Nelle edizioni successive i due testi saranno accorpati (Cfr. ill. 2).

1537²², dedicati rispettivamente a Nicholas Duchemin²³ e a Gérard Roussel²⁴, Calvino aveva affrontato la stessa problematica e impostato la questione nei medesimi termini.

Il tema di fondo è di capitale importanza, tanto più nella fase in cui le differenze confessionali attraversavano non solo l'Europa ma i singoli Stati: come deve comportarsi un convertito all'evangelo che viva in una realtà a maggioranza cattolica? Gli è lecito dissimulare la propria fede e, senza convinzione, simulare una partecipazione alle cerimonie della chiesa di Roma?

A chi difende questo atteggiamento ambiguo non mancano motivi e giustificazioni, e molti esempi vengono attinti dalla Scrittura: necessità di salvaguardare la propria vita e proteggere famiglia e beni; tutelare la concordia, evitare gli scandali, anche conservarsi una possibilità di testimonianza. Un suo ruolo gioca inoltre la speranza, ancora viva almeno fino a Ratisbona, che la frattura non sia irreversibile e che l'attesa della riconciliazione ormai prossima giustifichi la simulazione e la mancata confessione della verità cristiana; ma anche, per taluni, la lettura in molti segni della imminente fine dei tempi che al cristiano impone, nell'attesa, di «dissimulare e aspettare»²⁵. Un

²² I due testi erano stati pubblicati insieme come *Epistulae duo de rebus hoc saeculo apprime necessariis*, Basilea, 1537 (cfr. CO 5, coll. 232-278 e 279-312); l'epigrafe recitava. «Usquequo claudicatis in duas cogitationes? Si Dominus est Deus, sequimini eum; si autem Baal, sequimini illum» (I Re 18,20).

²³ L'amicizia con il giurista Nicholas Duchemin datava dagli anni degli studi comuni a Orléans e della frequentazione con il greco luterano Melchiorre Wolmar, con cui Calvino studiava. All'epoca, Calvino aveva anche scritto la prefazione per un libretto dell'amico, intervenuto a sostegno di Pierre de l'Estoile nella polemica che lo aveva contrapposto all'Alciati. Duchemin, costretto a vivere tra i papisti per motivi di lavoro, chiedeva a Calvino come mantenere la sua fede senza assumere comportamenti che avrebbero attirato su di lui eccessiva attenzione.

²⁴ Piccardo come Calvino, Gérard Roussel è uno dei protagonisti dell'evangelismo francese. Allievo e collaboratore di Lefevre d'Étaples, lo aveva seguito nell'esilio a Strasburgo nel 1525. Con lui era poi tornato in patria, dove visse sino alla morte (1550) sotto la protezione di Margherita di Valois. Come il suo maestro, Roussel non uscirà mai dall'obbedienza a Roma; già abate di Cleirac, nel 1536 divenne, tramite Margherita, vescovo di Oloron; questo spingerà Calvino a scrivergli il *De christiani hominis officio*. Su Roussel, cfr. Ch. SCHMIDT, *Gérard Roussel predicateur de Marguerite de Navarre*, Strasburgo, 1845.

²⁵ Ginzburg sottolinea questo elemento in Brunfels («Ma intanto, cosa deve fare il cristiano? Come deve comportarsi tra questi lupi, tra i tiranni che detengono l'autorità? Bisogna dissimulare e aspettare. La giustificazione di quest'atteggiamento viene cautamente proposta nelle *Annotationes*, prima di venire clamorosamente pro-

problema di interesse generale, dunque, anche se avvertito soprattutto negli strati socialmente più elevati, e la diffusione di questi testi testimonia quanto essi rispondessero a esigenze largamente sentite. Pur non sfuggendogli questo aspetto, Calvino lo affronta avendo però di mira persone ben precise, quelle che si ritrovano intorno a Margherita d'Angoulême innanzitutto, e più in generale l'ambiente del cosiddetto evangelismo francese, di quanti non vogliono compiere una scelta netta e con leggerezza e insolenza aggirano i precetti fondanti della fede cristiana. Un ambiente che Calvino conosceva bene; da lì era uscito nel 1534 il manifesto contro «les horribles grand et importants abus de la messe papale, inventée directement contre la sainte Cène de Jèsus-Christ», che aveva rappresentato nell'evangelismo francese un momento decisivo di svolta, una scelta teologicamente rilevante tra chi dalla denuncia della chiesa di Roma passava alla Riforma (come Farel, Viret, Calvino e tanti altri) ed emigrava, e chi si fermava alla critica, ripiegando su una pietà individuale e interiore forte della convinzione che nessuna delle chiese esistenti, in fondo, fosse la Chiesa di Cristo²⁶.

Nella *Histoire des Eglises reformées*, Teodoro Beza delinea in poche parole la situazione a cui gli scritti di Calvino si riferiscono:

Le plus grand mal fut que la pluspart de l'étude des grands fut de s'accomoder à l'humeur du roi, et peu à peu s'éloignerent tellement de l'étude des saintes lettres que finalement sont devenus pires que les autres, voire même la reine de Navarre, commençant de se porter tout autrement, se plongent aux idolâtries: non pasqu'elle approuvât telles superstitions en son coeur; mais d'autant que Russi et autres semblables lui persuadaient que s'étaient choses indifférentes²⁷.

clamata nelle *Pandectae*» (C. GINZBURG, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Torino, Einaudi, 1970, p. 48).

²⁶ Cfr. L. FEBVRE, *La Messe et les Placards*, in: "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance", VII, 1945; cfr. le osservazioni di G. TOURN, *Calvino in prospettiva ecumenica*, in: "Protestantesimo", 3, 2005, pp. 249-251.

²⁷ T. BEZA, *Histoire ecclesiastique des Églises Reformées au Royaume de France*, I, Nieukoop, B. De Graaf, 1974, pp. 36-37. A questi anni risale un interessante libretto pubblicato a Ginevra nell'aprile 1539 e dedicato a Margherita, opera di una anonima «femme Chrestienne de Tournay» che denuncia quella situazione: «Tu le voys assez apertement en ceux qui veulent prescher purement Jésus et sa Parolle, comme ilz sont déchasséz de cours de roys, princes et seigneurs. Mais en abjurant et retournant baiser la pantoufle de ce grand serrurier, adversaire de Jésus, sont bénéficies, prébendez, rentéz, coronnez et mittréz: voire, qui pis est, soubz ombre de l'É-

Il «Russi» stigmatizzato da Beza è Gérard Roussel, predicatore alla corte di Margherita e allievo di Lefèvre d'Étaples, già animatore del circolo di Meaux che si suole porre all'origine del movimento evangelico in Francia. L'esperienza del vescovo Briçonnet, che mai era stato sfiorato dall'idea di abbandonare la chiesa di Roma, aveva avuto vita breve e molti dei suoi collaboratori, a partire da Lefèvre, avevano dovuto rifugiarsi a Strasburgo; passata la fase di repressione più dura, alcuni di loro erano tornati in patria, trovando accoglienza presso Margherita. La corte di Nérac, dove Margherita risiede di preferenza dopo il matrimonio con il re di Navarra, diviene un centro di richiamo per intellettuali pii e per religiosi pieni di sincera pietà e scarsi di coraggio²⁸, che alimentano un interesse per riforme della chiesa che pongano fine agli abusi ma non ne tocchino strutture e tradizioni²⁹. Con loro Margherita, donna coltissima e scrittrice raffinata, legge la Scrittura e discute molto di Dio, fede e salvezza in un'ottica spiritualistica e mistica che nulla ha di luterano o di riformato; come sottolinea Autin

Plus encore que cette attitude incertaine, dans le voies de la Reformation, l'exemple de l'Eglise de Nérac qui, à tant de titres, s'imposait aux fidèles, autorisait ici ou là les compromissions, les calculs, tout ce que suggerait la peur ou l'humaine prudence [...] tout ne se

vangile» (*M.D. à Marguerite de Navarre*, in: HERMINJARD, V, n. 785, p. 299; Herminjard identifica l'autrice in Marie Dentière).

²⁸ Roussel, candidamente, lo dichiarava di sé, rispondendo a Farel che lo incitava a uscire allo scoperto, a scrivere e dibattere pubblicamente: «Affermare cose in contrasto con la Sorbona, fino a quando è considerata la sola casa dei teologi, richiede non poca forza di fede, e servirebbe una rivelazione dello spirito ben diversa da quella che finora sento in me» (lettera di G. Roussel a G. Farel, Meaux, 6 luglio 1524, in: HERMINJARD, I, n. 104, p. 234). Era un ambiente che Calvino conosceva bene: nel 1534 anch'egli, fuggendo da Parigi, si era recato a Nérac e anche in seguito aveva mantenuto rapporti diretti con Margherita.

²⁹ Il legame con l'attività di Roussel è ripreso dal saggio di Causse che ritiene che Calvino definisca «nicodemismo» la «Réforme évangélique modérée en Guyenne et en Béarn, étendue peut-être en Languedoc» promossa da Roussel, mettendo in luce numerose corrispondenze tra le contestazioni di Calvino e il contenuto del *Catechismo* a quello attribuito, conservato manoscritto a Parigi, che molto insiste sul carattere "indifferente" delle cerimonie e sulla preminenza dello spirito. Non ci pare condivisibile, invece, la sua convinzione che libertini e nicodemiti siano di fatto un unico soggetto (M. CAUSSE, *La "Familière Exposition" de Gérard Roussel et l'aventure "Nicodemite" en Guyenne*, "Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français", CXXXI, 1985, 1, pp. 5-33).

résorbât enquelque sorte dans un attitude équivoque de demi-soumission à l'Eglise et de protestation secrète contre ses défauts³⁰.

Nel suo bel saggio *La giustificazione della simulazione nel Cinquecento*³¹, Albano Biondi delinea la genesi della contrapposizione simulazione/dissimulazione, risalendo sino alla testimonianza evangelica, al dissidio tra Pietro e Paolo narrato nell'Epistola ai Galati³², e alla lettura contrapposta che ne diedero Agostino e Gerolamo. Il riferimento più alto che ci offre per il XVI secolo è il commento di Lefèvre D'Étaples del 1512, particolarmente importante ai nostri fini. Lefèvre condivide la posizione di Agostino che condanna Pietro, ma introduce di suo alcune osservazioni riguardo a un analogo passato comportamento di Paolo, da cui si sente di trarre una originale deduzione che sposta i termini della discussione:

Vogliamo dire che la simulazione in quanto tale non è un male [...] ma può essere indifferentemente tanto bene che male. Infatti, se opera per la salvezza [...] se è edificante è buona. Se è distruttiva, se elimina la carità, se è contraria all'edificazione, è cattiva e da condannare³³.

³⁰ A. AUTIN, *Traité des reliquies. Suivi de l'Excuse a messieurs les nicodemites*, Parigi, Brossard, 1921, p. 22.

³¹ In AA.VV., *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Firenze-Chicago, Sansoni-The Newberry Library, 1974, pp. 7-68. Biondi contesta convincentemente la tesi di Ginzburg, che pone all'origine del fenomeno del nicodemismo i *Pandectarum veteris et novi Testamenti libri XII* (Strasburgo, 1527) di Otto Brunfels (C. GINZBURG, *Il nicodemismo* cit.). Il libro di Ginzburg delinea con molti dati il fenomeno del nicodemismo cinquecentesco in ambito riformato, suggerendo un'infinità di influenze e legami non sempre documentati; il capitolo IV è dedicato al rapporto di Calvino con l'evangelismo francese. Sul tema della sua ricaduta nella realtà italiana, trattato anche da Ginzburg, cfr. D. CANTIMORI, *Nicodemismo e speranze conciliari nel Cinquecento italiano*, "Quaderni di Belfagor", 1, 1948, pp. 12-23; e A. ROTONDÒ, *Atteggiamenti della vita morale italiana del Cinquecento. La pratica nicodemitica*, "Rivista Storica Italiana", LXXIX, 1967, pp. 991-1030, numero in memoria di Delio Cantimori.

³² Gal. 2,11-13: «Ma quando Cefa venne ad Antiochia, gli resistei in faccia perché era da condannare. Infatti, prima che fossero venuti alcuni da parte di Giacomo, egli mangiava con persone non giudaiche; ma quando quelli furono arrivati, cominciò a ritirarsi e a separarsi per timore dei circoncisi. E anche gli altri Giudei si misero a simulare con lui; a tal punto che perfino Barnaba fu trascinato nella loro ipocrisia».

³³ A. BIONDI, *La giustificazione* cit., p. 18; la citazione è tratta dal commento alle Epistole di Paolo di Lefèvre d'Étaples (1512), il quale, per tale via, giunge alla

Per Lefèvre, dunque, di per sé la simulazione non è né un male né un bene, è indifferente; quello che la qualifica è il risultato che ne consegue, e apparirà buona o cattiva a seconda degli effetti che avrà prodotto. Veniva così recuperato un concetto caro agli stoici e ai cinici: quello di *adiaphora*, con cui essi indicavano le cose «medie» rispetto alla virtù, quelle che non appartenevano né al bene né al male, che rappresentavano (insieme alla sospensione del giudizio) l'ideale del saggio.

Commentando questo passo paolinico nel 1519, anche Lutero ricorre alla categoria dell'«indifferenza» e ritiene che le pratiche giudaiche non siano normative per il cristiano, che è guidato da criteri diversi. In commenti più tardi, essendo stato formulato, nella polemica riformata, il parallelo tra opere della legge e cerimonie romane, Lutero specifica meglio che «indifferente» va considerato solo ciò che è sicuramente irrivelante al fine della salvezza, e soltanto se questo punto è stato apertamente dichiarato, è possibile anche presenziare ad alcune cerimonie romane; ma certo, nella polemica del 1521 con Ambrogio Catarino, non esita a definire l'insieme delle cerimonie e dei precetti papisti «inganni e apparenze» diaboliche con cui l'Anticristo segna la condanna e la perdizione dei credenti ingannati, sia che li osservino, sia che non li osservino.

Nel concreto dei problemi con cui ci si deve confrontare, si tratta perciò di dare indicazioni precise e di valutare il comportamento di coloro che vivono in terra cattolica, e pur avendo conosciuto la vera dottrina ed essendosi convertiti, non confessano apertamente la loro fede per preservare la propria tranquillità, pensando che le cerimonie papiste a cui si prestano solo esteriormente siano un piccolo peccato, non inficino la loro fede, e anzi lascino aperta la possibilità di convertire altri all'evangelo.

La situazione in cui si trovano è assimilabile alla prigionia del popolo di Israele in Egitto o in Babilonia; l'analogia biblica indica comportamenti precisi, diversi da quelli che essi suggeriscono e che in realtà li portano a muoversi su un crinale pericoloso perché, mentre tacciono pieni di timore,

conclusione che in Paolo, tutto, anche la simulazione, è spirituale. Ginzburg segnala che la prima edizione delle *Pandectae* di Brunfels conteneva una lettera dedicata a Lefèvre, poi scomparsa nelle edizioni successive (C. GINZBURG, *Il nicodemismo* cit., p. 85).

tollerano che la verità di Dio sia bestemmata, e qualunque sia l'oltraggio fatto a Gesù Cristo, non solo non replicano nulla contro, ma fanno in modo che si noti bene che essi sono d'accordo, preoccupandosi soltanto di stare molto attenti che nessuno possa da qualcosa accorgersi che sono cristiani. [...] E alla fine il Diavolo si impossessa di loro per aizzarli contro l'Evangelo e spingerli a perseguitare con rabbia e folle crudeltà la dottrina che essi avevano appreso essere di Dio³⁴.

Adorare Dio nella propria «coscienza segreta» e non rendergli onore con tutto il nostro essere, anche con il corpo, che la Scrittura definisce «tempio di Dio», non è ammissibile; come inammissibile è anche la posizione di coloro che cercano di scusare se stessi rivendicando la irrilevanza e la indifferenza delle cerimonie papistiche che coinvolgono solo l'esteriorità dell'uomo; quei *moderatores*³⁵ che ritengono del tutto giustificata la simulazione di una pietà che non hanno e la dissimulazione di quella che pretendono di avere. Calvino mette in luce la differenza tra i due atteggiamenti, entrambi condannabili pur se non egualmente gravi, ribadendo, come osserva Biondi, che «se il criterio della vocazione può permettere talvolta al privato la *dissimulazione* della propria fede, purché egli si impegni a fare della sua famiglia una piccola chiesa, è sempre peccaminosa la *simulazione* di adesione al papismo»³⁶.

Nel *Petit traicté* Calvino ripercorre quanto ha scritto nel 1537, e ironizza su quelli che continuano a interrogarlo:

³⁴ CO 6,542-543.

³⁵ La figura dei *mediatores* ricompare, duramente condannata, nella *Vera Christianae pacificationis et Ecclesiae reformandae ratio* del 1549, con cui Calvino rifiuta l'*Interim* di Augusta e contesta coloro che lo hanno steso e accettato; cfr. *Il vero modo della pacificazione cristiana e della riforma della Chiesa*, in: G. CALVINO, *Dispute con Roma*, a cura di G. Conte e P. Gajewski, Collana Calvino - Opere scelte, vol. I, Torino, Claudiana, 2004, pp. 294-537. La promulgazione dell'*Interim* apre, infatti, un secondo fronte nella polemica; in alternativa a quello di Augusta, Melantone stende con alcuni collaboratori il cosiddetto *Interim di Lipsia* che elenca una serie di cose «indifferenti» che potevano essere praticate nell'attesa di una riforma anche della chiesa di Roma, autorizzando un avvicinamento esteriore dei protestanti al cattolicesimo. Il documento, definito «collusio cum Satana», veniva duramente contestato da Flacio Illirico e da molti altri, e la controversia si concludeva soltanto nel 1580 con la *Formula di concordia*. Nel dibattito tra rigoristi e moderati inizia a farsi largo anche l'aspirazione alla libertà di coscienza.

³⁶ A. BIONDI, *La giustificazione* cit., p. 50.

questi qui, essendo nella loro coscienza pressoché convinti che prostarsi davanti agli idoli è malfatto, si interrogano e chiedono cosa devono fare, non certo per sottomettere a Dio il loro volere arrendendosi alla sua parola, ma perché li si lasci liberi, per sentirsi rispondere ciò che desiderano, e potersi adagiare nel loro peccato per vane lusinghe³⁷.

Riprendendo le posizioni dottrinali già fissate con chiarezza, Calvino pone subito la questione in termini espliciti che non lasciano alcuno spazio al concetto di «indifferenza» di cui i suoi interlocutori si fanno forti: non si tratta, dichiara, di chiedersi se sia male dissimulare, bensì se sia lecito simulare, cioè fingere quello che non è, tollerare e avallare ciò che contrasta con la verità; e di certo questo è apertamente condannato in tutta la Scrittura. Le cerimonie della chiesa di Roma vanno esaminate alla luce delle indicazioni bibliche per distinguere quali siano neutre, perché toccano ambiti su cui Dio non ha espresso divieti ma ci ha lasciati liberi; e quali invece non consentano alcun margine di tolleranza perché contraddicono un esplicito comandamento di Dio, come nel caso dell'idolatria. Calvino propone poi un esempio per tutti, e analizza lucidamente la messa. Tanto per come è impostata, quanto per come si svolge,

chiunque sia progredito solo un pochino nell'Evangelo sa bene che quello che il prete fa là è sacrilegio e abominio. Di grazia, un uomo può andare a prostrarsi di fronte a un idolo, con l'intenzione che chiunque capisca che mostra devozione a una cosa malvagia, e non peccare facendolo? [...] Trasformeremo noi talmente le cose come a noi pare da chiamare luce le tenebre? [...] Dunque è questo l'onore che noi rendiamo a Dio nostro Padre, a Gesù Cristo, nostro Maestro e Redentore? Che quando vediamo compiere una tale ignominia contro l'uno e l'altro, invece di contrastarla noi ci uniamo a chi la compie e, quel che è peggio, con il nostro esempio spingiamo altri a fare altrettanto?³⁸.

Esamina, poi, con attenzione, funzione e significato della messa nelle diverse situazioni a cui può essere collegata (matrimoni, funerali, battesimi, commemorazione dei santi e dei defunti), mettendo in evidenza il sommarsi di idolatrie che comportano; la stessa comunione:

³⁷ CO 6,541.

³⁸ Ivi, 552-553.

quand'anche fosse veramente la Cena, sarebbe comunque una fantasia dannosa e deprecabile volere adorare un pezzo di pane invece di Gesù Cristo, ovvero cercarlo in quello. Il prete, come un incantatore o un giocatore delle tre carte, soffia sul pane per fare il sortilegio [...] Per farla corta, ce ne vuole perché la messa papale e la Cena di nostro Signore si assomiglino, c'è maggiore differenza che tra il giorno e la notte. Indegna idolatria; ce ne è mai stata una più greve e stupida tra i pagani?³⁹.

La simulazione, allora, non è più neutra, non tocca più cose indifferenti, ma la sostanza stessa dell'essere cristiano; nulla la può legittimare o giustificare perché, simulando, «l'uomo si imbratta di sacrilegio» e viola direttamente il primo comandamento; incoraggia l'idolatria, favorisce la diffusione dell'inganno, allontana dalla parola di Dio. Questa colpa è certo più grave per chi abbia conosciuto l'evangelo e non abbia la forza di testimoniare; l'unica possibile soluzione resta la fuga, allontanarsi da «tale Babilonia» ed essere pronti ad affrontare tutte le prevedibili difficoltà di una simile scelta, antepo- nendo la gloria di Dio alla propria vita e affidandosi a Lui. La verità, conclude Calvino, è che la «prudenza carnale» è più forte della loro fede, in realtà costoro non credono che Dio sarà capace di proteggerli, di salvarli dalle persecuzioni, di condurli a un approdo sereno.

La nettezza del giudizio di Calvino e la scarsa considerazione per i motivi che adducevano, confortati da esempi biblici che a loro apparivano del tutto calzanti, erano dispiaciute a molti, in Francia, e Antoine Fumée, legato a lui sin dagli anni di studio a Orléans, gliene parla in una lettera della fine del 1543:

i più ritengono che quel che predichi è davvero esagerato. Si lagnano che tu sei spietato e troppo severo: che puoi agevolmente predicare e raccomandare queste cose perché te ne stai lì, e che se tu stessi qui, forse la penseresti diversamente⁴⁰.

³⁹ Ivi, 554.

⁴⁰ HERMINJARD, IX, n. 1316, p. 126. Consigliere del Parlamento parigino dal 1536, A. Fumée apparteneva a una famiglia molto in vista: suo zio Paul era stato medico personale di Carlo VIII e Luigi XI, e il padre Adam un noto giurista. Prima di immatricolarsi a Parigi (1532), Fumée aveva studiato a Orléans con Nicholas Duchemin, a casa del quale Calvino aveva vissuto tra il 1528 e il 1529. Firmava le sue lettere con lo pseudonimo di «Capnius».

Calvino affida la sua replica alla *Difesa ai signori Nicodemiti*, regalandoci uno scritto polemico brillante e, oseremmo dire, leggero, quasi che voglia concludere all'insegna dell'ironia una discussione seria che si protrae ormai da anni e in cui tutto ciò che era importante è stato già detto.

Egli accetta – salvo poi dimostrare l'improprietà del paragone – di chiamare i suoi detrattori «nicodemiti», perché essi così si definiscono, introducendo nel dibattito un termine che godrà di grande favore nella storiografia successiva⁴¹; e l'esempio di Nicodemo oscurerà quello sino ad allora utilizzato di Naaman, il generale siriano che dopo essersi convertito al Dio di Israele chiede al profeta Eliseo di essere perdonato quando si sarebbe inginocchiato di fronte a un idolo per non scontentare il proprio sovrano⁴². Calvino respinge il parallelo con Nicodemo, «santo personaggio» che diventa l'ultimo baluardo dietro il quale cercano di nascondere la propria infedeltà, facendo «come le pernici, che quando riescono a trovare un buco dove infilare la testa sono convinte di essere tutte nascoste» (608). Costoro non hanno nulla in comune con Nicodemo⁴³. È vero che Nicodemo ha cercato il Signore di nascosto, ha finto di essergli estraneo, ma all'inizio del proprio cammino di fede;

dopo che il sole della giustizia ebbe fatto risplendere la sua luce su di lui, [...] dopo essere stato ammaestrato Nicodemo confessa Gesù apertamente, di giorno, e proprio nel momento in cui il pericolo era più grande che mai. Per questo coloro che si nascondono dietro il suo esempio lo offendono profondamente [608].

Forse gli assomigliano, ironizza, solo nel seppellire Gesù, ma «Nicodemo ha sepolto Cristo dopo che era morto. Questi qui vogliono metterlo sotto terra dopo che è risuscitato» (609).

L'oggetto del contendere è chiarissimo: coloro che praticano le superstizioni papiste offendono Dio, arrogandosi il diritto di onorar-

⁴¹ La definizione di «nicodemita» resta strettamente connessa agli scritti di Calvino, anche se C.M.N. EIRE ha segnalato alcuni esempi precedenti (*Calvin and Nicodemism: a Reappraisal*, "Sixteenth Century Journal", 1979, X).

⁴² Cfr. II Re 5,1-19; nel *Petit Traicté*, Calvino aveva già discusso, e contestato, il parallelo con Naaman, concludendo che «Non è certo con sotterfugi così vili e insulsi che si soddisfa Dio» (*Petit Traicté*, 560). Biondi indica una serie di esempi posteriori sull'uso in Calvino della definizione di «nicodemiti» sempre nel senso di «criptoriformati» (cfr. *La giustificazione* cit., pp. 55-56).

⁴³ La vicenda del fariseo Nicodemo è narrata in Giov. 3,1-21; 7,50-51; 19,38-42.

lo solo a metà e dividendosi tra Dio e il Diavolo, e trasgrediscono il primo comandamento; perciò è inutile che pretendano di «fingere davanti agli uomini» mantenendo «la loro devozione interiore per Dio» (594): la causa contro Dio è persa in partenza.

A differenza del percorso seguito negli scritti del 1537 e del 1543, nella *Difesa* Calvino limita all'essenziale l'esposizione delle sue ragioni e sceglie di definire al meglio il tipo di credente di cui si tratta, individuando nella sua esperienza quattro diverse categorie di «nicodemiti».

Nella prima colloca quegli uomini di chiesa che hanno cominciato a studiare l'evangelo e quel poco che hanno imparato lo hanno subito messo a frutto per ricavarci un proprio posto nel mondo. La predicazione serve loro a ottenere denaro e lustro; il resto poco importa, e men che meno che la dottrina sia corretta. Mostrano disprezzo per i riformati, hanno sempre un versetto a portata di mano, riversano parole edificanti su chi li ascolta, ma centellinano la verità ai loro adepti per paura di perderli. Calvino scusa il loro astio nei suoi confronti: «in fondo gli tolgo il pane di bocca» (597)⁴⁴.

Alla seconda appartengono «i protonotarii raffinati»: uomini di mondo ben istruiti, con leggerezza discettano nei salotti di fede e di evangelo, ma la loro vita non cambia, resta sempre la stessa. Parlano «tra risa e sberleffi di tutte le corbellerie con cui il mondo si trastulla per rendere il culto a Dio» (599)⁴⁵, ma storcono il naso per le parole di Calvino, immusoniti borbottano contro di lui e lo tacciano di invidia, e poi tornano soddisfatti alle loro frivole occupazioni, incuranti del giudizio di Dio.

La terza raccoglie gli intellettuali: medici e avvocati, giuristi, filosofi, studiosi di Sacre Scritture⁴⁶. Nella loro sapienza, amano assimilare la fede alla filosofia, ragionano di Dio in astratto e con supe-

⁴⁴ Calvino pensa probabilmente a Gérard Roussel e in generale agli evangelici francesi che restano nella chiesa di Roma e non rifiutano incarichi prestigiosi e remunerativi.

⁴⁵ Il pensiero corre alla corte di Nérac, ma anche a quella di Renata di Francia a Ferrara, o (suggerisce Williams) agli aristocratici del circolo napoletano di Juan de Valdès (G.H. WILLIAMS, *The Radical Reformation* cit., p. 604; cfr. anche BOURGEON, *La Réforme à Nérac (1530-60)*, I, Parigi, Sandon-Fischbacher, 1880; e C. GINZBURG, *Il nicodemismo* cit., pp. 159-181).

⁴⁶ In questi intellettuali autoreferenziali è riconoscibile il tipo dell'emigrato italiano *religionis causa*, che Calvino conosceva bene e di cui condannava la *vana curiositas*, mai appagata, che gli appariva talora fine a se stessa.

riorità si disinteressano di quel che succede nella chiesa. Hanno delle idee ben precise sulla dottrina e sulla salvezza, ma le tengono per sé e aspettano che Dio cambi le cose; sono troppo dotti per impelagarsi in simili basse questioni!

La quarta è forse la meno numerosa, fatta di uomini semplici, mercanti e gente comune che essenzialmente vogliono vivere tranquilli, senza troppi pensieri. Vedono Calvino come la loro cattiva coscienza e lo detestano; anche Dio, a costoro, dà fastidio, li irrita, crea un problema, finiscono per odiarlo perché «non canta la canzoncina che gli piace» (602).

Calvino non assimila tutti costoro agli atei, a quei «seguaci di Luciano e di Epicuro» con cui è del tutto inutile ragionare (603)⁴⁷ vede la differenza e comprende che essi cercano di ingannare Dio perché non riescono a fare davvero a meno di Lui. Sono, in fondo, cristiani timidi e pigri, chiedono a Dio di accomodarsi alle loro esigenze e non viceversa, e da Calvino vorrebbero un'approvazione che impegnasse Dio e rassicurasse le loro coscienze.

Pur comprendendo pienamente il travaglio di questi fratelli, Calvino può solo ribadire che «non è lecito fare il male con lo scopo che ne derivi un bene» (603): chi ha conosciuto l'evangelo deve darne testimonianza, oppure fuggire «e talora, emigrando, un uomo annunzia la parola di Dio con maggiore efficacia che non parlando» (606). Il silenzio è sempre colpevole, e piegarsi all'idolatria, anche solo per finta, offende irrimediabilmente Dio; ed è Lui che alla fine pronuncerà il giudizio.

La *Difesa* non si conclude, però, con la nettezza della condanna, ma con l'esortazione alla speranza e al ravvedimento rivolta a quanti vivono tale condizione con afflizione e ansia per la propria salvezza, «affinché nel frattempo non si adagino nella negligenza e non si ostinino contro Dio» (611).

Nelle prime pagine, Calvino aveva fatto un rapido cenno a costoro per distinguerli dai «nicodemiti» pertinaci; ora, con sollecitudine pastorale, si rivolge direttamente alle «coscienze timide e impaurite» di chi vive «in un paese in cui non esista alcuna forma di chiesa strut-

⁴⁷ È probabile che qui Calvino si riferisca a persone ben precise, legate alla sua esperienza strasburghese, che separavano in maniera nettissima l'ambito religioso da quello civile, e che dopo l'*Interim* esercitarono una forte pressione sul *Magistrato* affinché Bucero e gli altri pastori lasciassero la città (cfr. nota 15, p. 13, e R. GERBER, *Les Anabaptistes à Strasbourg* cit., p. 314 e note 17-20).

turata come si conviene»⁴⁸, consolandole perché non cedano alla disperazione, invitandole a cercare conforto nella preghiera, spronandole a tirar fuori tutto il loro coraggio, perché solo confidando in Lui si potrà indurre Dio ad agire nel mondo.

E mette in gioco anche se stesso e la sua fede: la responsabilità del silenzio di Dio è di tutti noi cristiani – pastori e membri delle comunità –, dell'apprensione in cui viviamo, «frutto della sfiducia, perché avremo commisurato la infinita grazia del Signore alla nostra paura» (614) della nostra incapacità di predicare, e della nostra fede debole.

Prima abbiamo accennato alla larga diffusione che ha segnato la fortuna di questo testo, sintomo dell'interesse che il problema della simulazione religiosamente motivata rivestiva nel Cinquecento. Calvino scrive guardando alla Francia e ai suoi pavidi evangelici cattolici (o cattolici evangelici), ma i nicodemiti di cui parla, di tutte e quattro le tipologie, si incontrano un po' dappertutto, rappresentano un problema non più circoscritto. Rispondendo a questa esigenza diffusa, nel 1549 Calvino prepara un volume che con il titolo *De vitandis superstitionibus* presentava in traduzione latina il *Petit Traicté* e la *Excuse a messieurs les Nicodemites*, aggiungendovi tre *Consilia*, rispettivamente di Filippo Melantone, Martino Bucero e Pietro Martire Vermigli, e una sua breve conclusione⁴⁹.

I tre pareri, datati 1545, convergono sulla posizione di Calvino, ma con toni e accentuazioni significativamente diversi. Mentre Bucero segue senza esitazione la linea segnata da Calvino, e insiste sulla necessità di denunciare e condannare «ciò che appartiene all'Anticristo», certo che «il Signore Gesù radunerà egli stesso le sue pe-

⁴⁸ Ivi, 611-612; cfr. anche 595.

⁴⁹ La sollecitazione a richiedere un parere a Melantone e Bucero era giunta da Antoine Fumée, il quale, letta la *Difesa*, gli aveva scritto di ritenere ingiuste le accuse e aveva descritto la difficile situazione degli evangelici parigini: «Ci sono molti che invocano Dio e pregano, e ignorano di contaminarsi partecipando ai riti papisti. Molti non possono evitarli, e se lo sapessero abbandonerebbero subito tutto per seguire Giovanni Calvino. Noi speriamo che, tramite te, Dio ci mostri la sua volontà». (*Lettera di A. Fumée a G. Calvino*, Parigi, fine 1544, in: HERMINJARD, IX, n. 1430, pp. 444-448; la cit. è a p. 446). Negli ultimi anni Quaranta, la difesa della liceità della simulazione religiosa trovava spazio in alcuni trattatelli che giravano manoscritti a Strasburgo e che Schmidt riconduce all'ambiente libertino (C. SCHMIDT, *Les libertins spirituels. Traytès mystiques écrits dans les années 1547 à 1549*, Parigi, 1876).

core e le pascerà»⁵⁰, Melantone e Pietro Martire concedono che «si possono osservare invece i riti corretti, oppure indifferenti»⁵¹, e reintroducendo senza meglio specificarlo il concetto di «indifferenza», individuano come piccoli spazi di comunione lecita il battesimo e la lettura dei salmi. La fuga, o il martirio, restano anche per loro le due scelte obbligate; e se Vermigli invita i veri credenti a ritrovarsi comunque tra loro anche nella «prigionia di Babilonia», Melantone li esorta a ponderare bene le proprie scelte, avanzando alcuni consigli che ci dicono molto delle diverse sfumature con cui si leggevano anche posizioni sostanzialmente condivise. Innanzitutto, suggerisce Melantone, è importante essere ben certi della base della propria fede, per non incappare in altri errori o farsi ghermire dagli anabattisti; non si deve neppure essere troppo indulgenti con se stessi, come i molti che nelle corti si chiamano nicodemiti e con sottigliezze sofistiche lusingano i potenti e tentano Dio. Inoltre, prima di mettere a repentaglio la propria vita, è bene misurare le proprie forze: troppi, al dunque, ripiegano sull'abiura, o perdono del tutto la fede. A chi sente la propria debolezza, la dissimulazione è perdonata, purché sia temporanea: il primo comandamento è perentorio e l'obbedienza al volere divino va anteposta a qualunque altra considerazione. Infine, riallacciandosi alla prima considerazione, Melantone sottolinea l'importanza della dimensione comunitaria in cui vivere la propria fede: è necessario scegliere con cura una chiesa e una comunità a cui aderire per non trovarsi a vagabondare qua e là in una solitudine foriera di molti errori⁵². Calvino, che riassume il centro del dibattito, sorvola sui margini di tolleranza aperti da Vermigli e da Melantone, e preferisce far emergere il punto di incontro, la condanna dell'idolatria, unanime e senza incertezze.

Calvino, e con lui Melantone, Bucero e Vermigli, si rivolgono a chi, in realtà, una scelta precisa l'ha già fatta, solo che non intende stravolgere la propria vita per portarla sino in fondo. Il dibattito si tra-

⁵⁰ *Appendix ad libellum de vitandis superstitionibus latine editum. Phil. Melanctonis, Mart. Buceri, Pet. Martyris responsa de eadem re. Calvini ultimum responsum cum appendicibus, quibus accessit responsum pastorum Tigrinae ecclesiae*, 1549-1550, CO 6,625-626.

⁵¹ Ivi, 622 e 627.

⁵² Melantone cita l'esempio di due persone ben precise: Kaspar Schwenkfeld (1489-1561) e Johannes Wülf (1500-1575) detto Campano, entrambi teologi, che dall'iniziale luteranesimo erano poi giunti a convinzioni antitrinitarie. Essi trascorsero gran parte della loro vita il primo in esilio, e il secondo in carcere (ivi, 624).

sferisce allora nel vivo di uno dei temi centrali della Riforma, quello della libertà del cristiano e dell'uso che deve farne.

Il cristiano è signore di tutte le cose, assolutamente libero, non sottoposto ad alcuno;
il cristiano è servo zelantissimo in tutte le cose, sottoposto a tutti

aveva scritto Lutero nel 1520; la libertà del credente è totale, ma non incondizionata: è libertà imputata, «dono gratuito di Dio, che non modifica i limiti del volere [dell'uomo] ma lo trasforma tutto intero da creatura carnale, asservita a Satana, in vaso di grazia destinato alla salvezza», rigenerando la sua vita e impegnandolo da quel momento nella lotta contro il male»⁵³.

Sulla stessa linea, Calvino sottolinea che la libertà donatagli da Dio restituisce all'uomo ciò che il peccato gli aveva tolto, non la sua volontà, ma una «sana volontà», vale a dire la capacità di scegliere il bene e non il male, come spiega bene nella *Istituzione*:

Se quando il Signore ci converte al bene è come se si trasformasse una pietra in carne, è certo che quanto appartiene alla nostra propria volontà è annullato, e quanto vi succede viene da Dio. Dico che la volontà è abolita non in quanto essa è «volontà», perché nella conversione dell'uomo quanto appartiene alla natura originaria permanente. Dico anche che essa è creata «nuova», non perché incominci a essere volontà, ma perché è trasformata da cattiva in buona. Dico che tutto questo è compiuto interamente da Dio⁵⁴.

L'operare libero del credente muove da Dio e a Dio ritorna, teso al suo proprio fine che è rendergli gloria; e ai nicodemiti Calvino ricorda, rimproverandoli, che

non si rendono minimamente conto che non è con me che devono vedersela, ma che il loro interlocutore è Dio⁵⁵.

⁵³ M. LUTERO, *La libertà del cristiano*, a cura di P. Ricca, Torino, Claudiana, 2005, p. 80); su questo tema si era misurato con Erasmo nel 1525, rispondendo alla *De libero arbitrio Diatribé sive Collatio* (ed. it. a cura di R. Jouvenal, Torino, Claudiana, 1969) con il *De servo arbitrio* (ed. it. a cura di F. De Michelis Pintacuda, Torino, Claudiana, 1993). La citazione è tratta dall'Introduzione alla nuova edizione del *Libero arbitrio* curata da F. De Michelis Pintacuda (Torino, Claudiana, 2004, p. 37).

⁵⁴ *Istituzione*, p. 411.

⁵⁵ *Difesa*, 596.

In questa prospettiva discutere di dissimulazione e simulazione non ha alcun senso; appare evidente che tra i cristiani non c'è spazio né per l'una né per l'altra, e che la risposta è semplice e obbligatoria: ciò che offende Dio non può essere considerato «indifferente», neutro, non può essere contrabbandato come tributo alla sua gloria, e i cristiani non possono fare altro che rifiutarlo.

Il problema della simulazione e dissimulazione attraversa nel Cinquecento un po' tutti i paesi, e l'etichetta di «nicodemita» ha avuto un uso prolungato nel tempo, con il risultato di servirsene anche per indicare situazioni e comportamenti molto diversi da quelli per cui Calvino la conia e la usa⁵⁶. Non intendiamo dilungarci qui su questo problema, su cui esiste una ricca bibliografia⁵⁷, ma ci limitiamo soltanto a pochi cenni relativi alla situazione italiana, nella quale esso si presenta con maggiore ampiezza e visibilità proprio quando questi scritti vedono la luce. Gli anni Quaranta, come ha ben analizzato Cantimori, segnano in Italia un momento di non-ritorno per quanti nutrivano ancora speranze di rinnovamento religioso: la fuga di Ochino e di Vermigli; l'istituzione dell'Inquisizione romana; la convocazione del Concilio; e poi le vicende dei cardinali Pole e Morone, la repressione dei tanti, piccoli spazi coltivati negli anni precedenti in tutta la penisola⁵⁸; la delusione per le risoluzioni delle prime sessioni tridentine. Si apriva una stagione di delusione, e persecuzione, da cui non si sarebbe usciti. In questo contesto, e probabilmente in relazione a eventi clamorosi⁵⁹ che generarono tra i contemporanei accessi di

⁵⁶ Rimandiamo al percorso delineato efficacemente da Biondi nella parte finale del suo saggio, che da Erasmo arriva fino al *Della dissimulazione onesta* (1641) di Torquato Accetto (A. BIONDI, *La giustificazione* cit., pp. 57-68); ma per strada la dimensione religiosa che interessa Calvino si perde a vantaggio di una più squisitamente politica.

⁵⁷ A quelli indicati da Biondi aggiungiamo lo studio più recente di P. ZAGORIN, *Ways of Lying. Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe*, Cambridge-Londra, Harvard University Press, 1990.

⁵⁸ Cfr. l'utile visione di insieme di S. CAPONETTO, *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Torino, Claudiana, 1997, che offre anche una ricca bibliografia; la storia della simulazione religiosamente motivata, d'altronde, va di pari passo con quella della repressione religiosamente motivata.

⁵⁹ Possiamo ricordare in particolare il caso di Francesco Spiera (1548), o la fuga del vescovo Vergerio (1549), l'esecuzione di Fanino Fanini (1549), la drammatica fine di Giorgio Siculo (1551), la repressione del movimento anabattista (1551); ma in quel torno di anni i processi si moltiplicano e così pure i tentativi di sottrarsi con la fuga (cfr. D. CANTIMORI, *Prospettive di storia ereticale*, in: *Eretici italiani del Cinquecento*, a cura di A. Prosperi, Torino, Einaudi, 1992, pp. 423-462).

scussioni e divergenti interpretazioni, il *De vitandis superstitionibus* esce in due diverse traduzioni italiane a poca distanza l'una dall'altra, nel 1551 e nel 1553.

La prima, come ha dimostrato in maniera convincente Enrico Garavelli, che ha riconosciuto e recentemente editato l'unico esemplare esistente, è opera di Ludovico Domenichi, piacentino, approdato alla letteratura dopo studi giuridici e trasferitosi prima a Venezia (1543) e poi a Firenze (1546), in contatto con molti esponenti del dissenso religioso sin dagli anni degli studi padovani⁶⁰. A Firenze il Domenichi traduce il *De vitandis superstitionibus* e nel 1551 lo stampa, con la falsa indicazione di Basilea, con il titolo *Del fuggir le superstizioni che contrastano alla sincera confessione della Fede*. Denunciato insieme allo stampatore e agli amici che gli avevano sollecitato il lavoro, nel 1552 viene processato, costretto all'abiura e condannato al carcere a vita (poi tramutato in un anno di confino in convento) e l'edizione viene completamente distrutta.

La seconda, anonima, esce invece a Ginevra nel 1553 dai torchi di Jean Crespin a cura di due esuli italiani rifugiatisi a Ginevra nei primi anni Cinquanta. Si tratta del bresciano Massimiliano Celso Martinengo e del senese Lattanzio Ragnoni, entrambi legati alla comunità italiana ginevrina, di cui furono anche pastori: al primo viene attribuita la traduzione e al secondo l'introduzione⁶¹. Nelle pagine introduttive viene preso esplicitamente di mira uno scritto di Giulio Della Rovere, la *Esortazione al martirio* (1552) che scusava e suggeriva la fuga come unico mezzo per poter continuare a confessare la propria fede⁶². Il Della Rovere giustificava questa sua indicazione con la particolarità della situazione italiana, da lui dipinta a tinte fosche:

⁶⁰ E. GARAVELLI, *Lodovico Domenichi e i «Nicodemiana» di Calvino. Storia di un libro perduto e ritrovato*, presentazione di J.-F. Gilmont, Manziana, Vecchiarelli, 2004. Garavelli ricostruisce con ricchezza di dati la situazione italiana del decennio 1542-1553 e la vicenda personale del Domenichi. Sul Domenichi (1515-1564), cfr. A. PISCINI, *Domenichi, Lodovico*, in: DBI, XL, Roma, 1990, pp. 595-600.

⁶¹ Un esemplare di questa edizione, conservato nel Fondo Guicciardini della Biblioteca Nazionale di Firenze, è stato segnalato da D. CANTIMORI, *Prospettive di storia ereticale* cit., pp. 440-446. Sul Martinengo traduttore di Calvino, cfr. E. DROZ, *Chemins de l'hérésie, Textes et documents*, I, Ginevra, Slatkine, 1970, pp. 161-165; sul Ragnoni, vedi la recente monografia di M. CIGNONI, *Messer Lattanzio Ragnoni (1509-1559). Dalla repubblica di Siena alla Ginevra di Calvino*, Firenze, Pagnini e Martinelli, 2001, che pubblica in appendice l'Introduzione al *Del fuggir le superstizioni*.

⁶² Cfr. U. ROZZO, *L'Esortazione al martirio di Giulio da Milano*, in: *Riforma e società nei Grigioni. Valtellina e Valchiavenna tra '500 e '600*, a cura di A. Pastore,

I cristiani d'Italia sono come membri dispersi e morti, senza guida e senza capo [...] L'Evangelio è bandito, e ci par molto strano il patire la persecuzione, perché non sentiamo un Cristo vivo ne' cuori nostri [...] Da questo disordine nasce che non essendo nella maggior parte d'Italia faccia di Chiesa, [...] ognuno si fa lecito di vivere a suo modo [...] Non è dunque meraviglia, se per ogni picciol soffiare di contrario vento i nostri italiani tremano, spaventansi, volontariamente rinnegano⁶³.

Mancanza di organizzazione ecclesiale, disordine nell'amministrazione dei sacramenti, incertezza dottrinale, sostanziale indifferenza, disponibilità al compromesso; ma anche rassegnazione e preferenza per una pietà personale, una «riforma interiore» che non richieda di uscire allo scoperto e passare all'azione: nell'Italia di quegli anni i vari tipi di «nicodemiti» sarcasticamente censurati nella *Difesa* si ritrovano tutti.

Il Domenichi, come il Martinengo, sono certi che il fermo richiamo alla dottrina e al ravvedimento pensato da Calvino per i suoi confratelli francesi possa essere loro di stimolo e di conforto, a evitare che la simulazione si trasformi in indifferenza e disprezzo; gli eventi successivi dovevano, però, portare a un esito diverso:

Nel giro di una generazione, e anche meno, l'adesione simulata «per far come fanno li altri» alle pratiche cattoliche, accompagnata dalla speranza, sempre meno convinta, che «un dì... si dovesse dilucidar tutte queste cose» doveva sfociare in un ossequio senza problemi alla religione dominante⁶⁴.

Milano, Franco Angeli, 1991, pp. 63-88; e ID., *Della Rovere, Giulio*, in: DBI, XXXVII, Roma, 1989, pp. 353-356.

⁶³ G. DELLA ROVERE, *Esortazione al martirio*, cit. in: D. CANTIMORI, «Nicodemismo» e speranze conciliari nel Cinquecento italiano, in: *Studi di Storia*, Torino, Einaudi, 1959, p. 528. Della Rovere aveva fatto in prima persona l'esperienza della «debolezza» italiana abiurando nel 1542.

⁶⁴ C. GINZBURG, *Il nicodemismo* cit., p. 179. La citazione interna è tratta dal costituito del 1° ottobre 1568 di Francesco Borrone conservato nell'Archivio di Stato di Venezia (ivi, nota 2).