

Il martire e l'eretico. La discussione fra Castellione e Calvino sulla possibilità di errare

di Stefania Salvadori

Fra le idealizzazioni cui è stata sottoposta la figura di Calvino un ruolo di primo piano ricopre senz'altro quella che lo ha visto, e tutt'oggi continua a vederlo, quale simbolo della violenza e del fanatismo, di contro al carattere moderno e razionalistico della dottrina della tolleranza di Sebastiano Castellione¹. Questa opposizione, che ha senz'altro un suo fondamento storico nel dibattito sorto in occasione della nota condanna a morte di Michele Serveto, ha assunto in molti casi il carattere del mito² non solo in sede letteraria, ma anche nel contesto degli studi storiografici in cui il Riformatore continua spesso ad essere ridotto al solo «Calvino di Serveto»³. Tale trasposizione mitica viene però meno ad una considerazione più ampia ed organica dei testi calviniani, dove la difesa della libertà di coscienza non tarda ad emergere come uno dei temi basilari⁴. Lo stesso Castellione, d'altronde, non perde occasione proprio nei suoi scritti più legati al caso Serveto di far notare il carattere – apparentemente – contraddittorio della posizione assunta dal teologo di Ginevra, impegnato a invocare l'impossibilità di vincolare le coscienze tramite leggi esteriori e a promuovere instancabilmente, al tempo stesso, la condanna di ogni eretico pertinace⁵.

Nonostante questa duplicità di atteggiamenti e prospettive sia stata spesso sviluppata in maniera unilaterale⁶, è invece proprio nella tensione dovuta al convivere, nella riflessione calviniana, di libertà spirituale e condanna dell'errore che va colta la sua peculiarità⁷. Peculiarità costituita da elementi spesso difficili da mediare se non ricondotti alla loro fonte originaria: l'innegabile evidenza della Parola divina, il suo imporsi alla coscienza dei fedeli quale luogo manifestativo della Verità salvifica.

Proprio in quello «specchio della Parola» cui, per Calvino, la fede è chiamata a volgersi per contemplare Dio⁸, Castellione rinviene invece uno spazio per l'interpretazione e l'errore. È questa l'essenza più profonda dell'opposizione fra il teologo ginevrino e l'umanista savoardo, come ben dimostrano gli scritti degli anni 1554-55⁹. La discussione sul rapporto fra Scrittura e Verità divina quale luogo privilegiato dell'incontro con Cristo

e, quindi, quale metro di discriminazione fra il martire e l'eretico è proprio uno dei *leitmotiv* che percorre il dialogo fra la *Defensio orthodoxae fidei* di Calvin e il *Contra libellum Calvini* di Castellione, compilati entrambi nel 1554. Il confronto fra questi due testi e, in particolare, il diverso rapporto fra Parola ed errore in essi instaurato è al centro delle riflessioni qui presentate.

I ***La Defensio orthodoxae fidei e la condanna contro la blasfemia***

Quattro mesi dopo il rogo di Serveto, in un clima teso e polemico¹⁰, Calvin dava alle stampe un breve testo¹¹, stampato in quarto da Robert Hestienne alla fine del gennaio 1554 e intitolato *Defensio orthodoxae fidei de sacra Trinitate*¹². Già nella breve introduzione di carattere generale l'autore spiegava per quale motivo ritenesse necessario intervenire, anche tramite la condanna a morte, contro tutti i «Lucianicos et crassos Dei competentores»¹³, contro tutti coloro, cioè, che disonoravano Dio e mettevano in pericolo la Chiesa. L'opera, da molti considerata un manifesto di intolleranza fanatica¹⁴, mostra lo sforzo al contempo di ribadire la libertà del cristiano da ogni vincolo esterno e la necessità di punire l'errore manifesto e pertinace. A tal scopo, fra i molteplici argomenti messi in campo, assume un ruolo centrale l'attenta distinzione fra i martiri e i blasfemi, fra i veri fedeli e gli eretici.

Ogni errore commesso dagli uomini scaturiva, secondo Calvin, dall'ostinazione nel voler scandagliare i misteri divini che il Padre aveva preferito celare alla povera comprensione umana¹⁵. Questa impudenza si faceva particolarmente inaccettabile fra quanti, per la loro acutezza di analisi, sollevavano questioni tanto intricate quanto inutili alla vera pietà, come aveva ben dimostrato Serveto sostenendo la sua empia dottrina antitrinitaria fino alla condanna estrema¹⁶. Visto l'appello lanciato da molti a mantenere un atteggiamento improntato alla tolleranza in attesa del giudizio finale di Cristo e ad utilizzare solo le armi spirituali¹⁷, Calvin si riproponeva di chiarire nei testi introduttivi della sua *Defensio* se e per quale motivo fosse lecito al magistrato cristiano punire gli eretici. Più precisamente, contro chi difendeva Serveto, sostenendo la possibilità di formulare differenti interpretazioni scritturali ed oscurando così la Verità divina entro le nubi dei sogni personali¹⁸, l'autore sollevava alcune questioni:

Qualis enim estabit religio, quibus notis discernetur vera Ecclesia, quid denique erit Christus ipse, si incerta sit ac suspensa pietatis doctrina? Quantum vero Dei probum, si ita flexiloquus censemur in suis oraculis ut nobis iocose illudat? Atqui nisi certa religio prodita sit in Scriptura, sequitur, nos ambagimus, imo fallaciis

ab ipso frustra occupati. Quid superest, nisi ut eiusmodi homines via petulantiae suae facturi, Scripturam, quae obstaculo est, penitus submoveant?¹⁹

Reso cioè inutile ogni riferimento alla Scrittura e alla dottrina in essa trasmessa, in che modo sarebbe stato possibile mantenere salda la vera religione, unico mezzo per riconoscere la vera Chiesa e con essa Cristo? In che modo mantenere i credenti al riparo dai marosi dei dubbi umani? Impossibile per Calvino, che vedeva negli appelli degli avversari alla mansuetudine e alla libertà di coscienza uno stratagemma di Satana per strappare a Cristo il suo gregge. L'eresia non poteva, infatti, essere considerata un semplice errore, soprattutto quando negava il valore della Scrittura e i fondamenti della vera religione, quando cioè altro non era che impudente blasfemia.

Lungi però dall'affermare in maniera autoritaria ed immediata la necessità di uniformare tutti i credenti alla confessione della dottrina evangelica, Calvino sottolineava subito dopo anche la malvagità dei "papisti" che – peccando in senso opposto, ma non meno lieve – vincolavano le coscienze dei singoli con riti e leggi insopportabili facendo della Parola divina non il rifugio offerto da Dio ai suoi figli, ma il giogo della loro perversa autorità²⁰. Cosciente di essere stato paragonato a tali tiranni, definito talvolta il papa di Ginevra²¹, Calvino ricordava perciò come proprio fra le persecuzioni fosse sorta e fiorita la Chiesa di Cristo e come proprio in virtù della semplice predicazione evangelica molte coscenze fossero state strappate al dispotismo romano e ricondotte alla libertà spirituale²². Qual era allora, si chiedeva Calvino, la differenza essenziale fra la morte di un vero fedele perseguitato dai principi malvagi e la morte di chi, come Serveto, era stato giustamente punito da un magistrato cristiano?

2 L'eretico e il martire

Quasi prevedendo le accuse che gli sarebbero state successivamente mosse, Calvino non sembra voler semplicemente affermare un principio di unità confessionale, quanto individuare una via media fra due opposti ed ugualmente pericolosi errori: quello di una libertà di coscienza vuota perché svincolata dalla Verità manifestata nella Parola e quello della "tirannia papale", dove la Parola era divenuta strumento di legge ed oppressione. Via media aperta proprio nella netta distinzione fra martiri ed eretici accomunati, citando Agostino²³, forse nella pena subita – che poteva, al limite, essere anche la stessa –, ma diametralmente opposti quanto alla causa che li spingeva ad agire.

Denique sicut inter martyres et blasfemos in poenae similitudine, culpa tamen discrimen statuit: sic pios et rectos zelotas cognitio, iniquos et perversos temeritas et caecus impulsus facit. Trahetur ad supplicium qui figmentum esse contendet quicquid Sacris oraculis proditum est, quis talis monstrum onorifico martyris titulo ausit ornare?²⁴

Nella *Defensio* le motivazioni che stanno alla base dell'agire antitetico del martire e dell'eretico sono dunque espressione diretta del rapporto instauratosi fra la coscienza del singolo e Dio: mentre il primo è guidato da una conoscenza piena della Verità salvifica e da un sincero zelo nell'obbedienza alla Parola, il secondo è spinto solo da un impulso perverso, temerario e cieco²⁵. Nonostante quindi entrambi possano essere perseguitati e uccisi in nome della loro fede, ben diverso è il giudizio espresso su di loro da Dio e, di conseguenza, dai pastori e dai ministri ecclesiastici, strumenti divini tramite cui la stabilità della Chiesa viene preservata²⁶.

Quanti predicavano una misericordia indiscriminata, ricordando come gli Apostoli fossero stati muniti della sola predicazione spirituale ed inviati come agnelli in mezzo ai lupi, si dimostravano in ultima analisi degli ipocriti. Se, infatti, anche per Calvino l'unica arma a disposizione per convertire gli animi e suscitare la vera fede rimaneva la predicazione della Parola, certo non si poteva negare la necessità di difenderne poi la purezza contro tutti coloro che laceravano il nome di Dio e, confondendo i più deboli, mettevano in pericolo l'unità della Chiesa. In caso contrario la misericordia eccessiva avrebbe privato la predicazione dei pastori di ogni efficacia, lasciando così il gregge dei fedeli all'arbitrio di ogni belva feroce²⁷.

Ciò premesso, Calvino precisava subito dopo come non tutti gli errori richiedessero la medesima severità, visto che lo scopo ultimo a cui doveva mirare la Chiesa era quello di istruire e convertire i cuori con dolcezza ed umanità²⁸. Se quindi nel caso di lievi superstizioni si doveva ricorrere, secondo la raccomandazione di Paolo, ad un paziente ammonimento privato, una punizione moderata ma ferma richiedevano invece coloro che si dimostravano in grado di mettere in pericolo l'unità della Chiesa. Ogni qual volta ci si trovava a combattere contro l'ostinata negazione di una verità fondamentale della religione – e fra queste non poteva non essere inclusa anche la Trinità messa in discussione da Serveto – occorreva però applicare, secondo il decreto veterotestamentario, la pena capitale, in quanto l'errore negava l'essenza stessa di Dio e sovvertiva la vera pietà introducendo fra i fedeli empie fantasticherie²⁹. In questo caso, infatti, l'eresia finiva col corrispondere pienamente all'empietà.

La distinzione fra martiri ed eretici poteva essere così precisata ulteriormente: mentre i primi erano mossi dall'amore verso il vero Dio, i secondi si lasciavano guidare dalla loro temeraria e scellerata natura; i

primi mantenevano quale oggetto della loro fede la genuina immagine del Padre riflessa nello specchio della Parola, i secondi, invece, abbandonato il chiaro insegnamento della Scrittura, non potevano che rincorrere fantasmi senza consistenza, riflessi vaghi ed effimeri nello specchio della loro malvagità³⁰.

Se il segno distintivo della vera Chiesa risiedeva allora, come affermava Calvin, nella «parola di Dio o, se qualcuno preferisce, nel fatto che Cristo è il suo capo»³¹, a quella stessa Parola divina occorreva far riferimento per una chiara ed irrefutabile distinzione fra Verità ed errore, compito quest'ultimo che Dio stesso aveva riservato ai pastori della Chiesa, suoi ministri fedeli³².

3 Uccidere un uomo non è difendere una dottrina: la risposta del *Contra libellum Calvini*

Proprio alla possibilità di distinguere sempre la Verità dall'errore si oppone Castellione nel *Contra libellum Calvini* che, redatto già nel 1554, usciva postumo in Olanda solo nel 1612³³. Il testo, in effetti, riprendeva in un dialogo fittizio fra un misterioso Vaticanus ed il teologo ginevrino i passaggi principali dell'argomentazione sviluppata nelle prime sessanta pagine della *Defensio*, confutandone puntualmente le proposte e, in particolare, l'equazione fra eretico ed empio.

Dopo aver sottolineato come la tirannia delle coscenze fosse un male antico che l'avvento della Riforma sembrava aver sconfitto col solo ricorso alle armi spirituali, l'umanista savoiardo denunciava nell'introduzione del *Contra libellum Calvini* come la dottrina evangelica fosse a sua volta divenuta lo strumento per instaurare un nuovo regime di terrore di cui Calvin era la guida e Serveto l'ultima e più eclatante vittima³⁴. Scopo del testo non era certo difendere le tesi proposte dallo spagnolo sulla Trinità – di cui anzi l'autore riconosceva l'inesattezza dovuta all'ingenuità e all'ignoranza – quanto piuttosto dimostrare come una vera fede nell'onnipotente Parola divina dovesse condurre a tollerare l'errore: la Verità avrebbe, infatti, alla fine trionfato su ogni cosa, anche senza il ricorso dei giudici e dei magistrati³⁵. Infondato si rivelava quindi, pure ad una riflessione superficiale, l'utilizzo della spada per combattere gli eretici e confutarne le dottrine.

Hominem occidere, non est doctrinam tueri, sed est hominem occidere. Cum Genevenses Servetum occiderunt, non doctrinam defenderunt, sed hominem occiderunt. Doctrinam tueri non est Magistratibus (quid gladio cum Doctrina?), sed doctoris. Doctorem autem tueri est Magistratus, sicut agricolam et fabrum et medium et coeteros contra injuriam tueri. Itaque si Calvinum ucidere Servetus

voluisset, recte Calvinum defendisset Magistratus. Sed cum rationibus et scriptis Servetus pugnaret, rationibus et scriptis repellendus erat³⁶.

Contro l'affermazione, contenuta nella *Defensio*, secondo cui i magistrati avevano il compito preciso di difendere la vera dottrina con la spada, Castellione ricordava come essi non fossero stati istituiti per combattere idee, ma solo per mantenere l'ordine pubblico su cui si basava ogni società, non da ultimo la Chiesa. Il loro compito era proteggere i pastori così come tutti gli altri cittadini dalla violenza dei malvagi, ma non dalle discussioni e dagli argomenti degli avversari che dovevano essere rifiutati con il solo utilizzo della ragione. Se quindi Serveto avesse attentato alla vita di Calvino o di qualcun altro, giustamente avrebbe subito la condanna comminatagli, ma dal momento che la sua era una richiesta di discussione e confronto doveva essere istruito e strappato all'errore con le sole parole³⁷.

Simile argomentazione, come visto, veniva rifiutata nella *Defensio* sulla base della sostanziale equazione fra errore e blasfemia³⁸. Calvino vedeva infatti in Serveto un empio rinnegatore di Dio che non meritava nessuna indulgenza. Dal momento che non era possibile onorare davvero il Padre se non se ne possedeva una conoscenza perfetta e completa, contro coloro che affermavano l'errore fosse dettato da ignoranza o debolezza non restava che citare Paolo, secondo il quale «questa conoscenza di Dio, mutevole ed erronea, è ignoranza di Dio. “Quando non conoscete Dio”, egli dice, “servivate a coloro che per natura non sono Dio” [Gal 4, 8]»³⁹. Per difendere la sua dottrina della tolleranza Castellione doveva quindi strappare l'errore al campo dell'empietà per inserirlo in quello neutro dell'interpretazione.

4

Errare non est maledicere

Nel *Contra libellum Calvini* la forza della Parola salvifica, a cui lo stesso Calvino si era appellato quale metro sicuro per distinguere il martire dall'eretico e, più in generale, la Verità dall'errore, veniva utilizzata in primo luogo da Castellione per smascherare la volontà dell'avversario di instaurare un nuovo papato a Ginevra utilizzando la violenza e il potere secolare per tacciare tutti gli avversari di blasfemia e consegnarli alla morte⁴⁰. Sotto il pretesto della Parola divina, Calvino difendeva infatti i suoi interessi personali sfruttando l'autorità di cui godeva per perseguitare i suoi oppositori⁴¹.

L'unico risultato ottenuto per questa via, concludeva nella sua prefazione l'umanista, non era certo quello di instaurare la vera Chiesa, ma semplicemente di accendere una guerra fraticida fra cristiani,

contravvenendo al chiaro insegnamento di amore e di pace annunciato da Cristo⁴². Occorreva quindi sconfessare il malinteso su cui si reggeva tutta l'argomentazione della *Defensio*, ossia l'infondata equazione in essa introdotta fra errore ed empietà⁴³.

Promiserat Calvinus se loquiturum de poena haereticorum. Multa deinde locutus est de errantibus, et impiis et blasphemis, quasi errantes, impii blasfemi, Apostatae et haeretici sint iidem. Ac ne quis discriminem videre et divini fallaciam possit animadvertere, nusquam definit quid sit haereticus. Ita nobis focose illudit in re tam seria. Iam quod de Apostatis dicit, male dicit. Apostata enim in sacris literis dicitur, qui ad alium Deum deficit; Haereticus vero eiusdem Dei cultum retinens, alicui falsae sectae aut opinioni pertinaciter inhaeret⁴⁴.

Lo scopo cui mira Castellione è quindi dimostrare il principio secondo cui «errare non est maledicere»⁴⁵: se l'empietà indica infatti la negazione cosciente ed ostinata di Dio e della sua Verità, l'errore si produce invece nel campo neutro dell'interpretazione che, per quanto inesatta – se diretta ad argomenti poco chiari e condotta con ignoranza e debolezza –, non è necessariamente scissa dai fondamenti della vera religione.

Per meglio chiarire la sua posizione, l'autore ricordava subito dopo per bocca di Vaticanus l'esempio di Paolo e Tommaso, sottolineando come il primo avesse a lungo perseguitato i cristiani e il secondo, pur essendo stato un Apostolo, avesse confessato la resurrezione del Maestro solo dopo averne toccate le piaghe. Stando alla *Defensio*, tanto Paolo quanto Tommaso non avevano creduto in Dio, avevano errato e quindi peccato di empietà, ma c'era da dubitare che tale conclusione venisse sottoscritta dall'avversario. La Scrittura, se considerata equamente, offriva invece un insegnamento ben diverso: empi erano solo coloro che coscientemente e con animo perverso, non vinti dalla debolezza o sedotti dall'ignoranza, peccavano gravemente. Gli esempi più chiari erano quelli di Caino, che aveva ucciso il fratello, o di Saul, che perseguitava Davide, pur sapendo di commettere ingiuria. Questi erano «il mondo» per il quale Cristo si rifiutava di pregare (Gv 17, 9), mentre era disposto a chiedere la misericordia del Padre a favore di quanti per ignoranza o debolezza erravano (Lc 23, 34)⁴⁶. Era così individuato per l'umanista savoiardo il modello perfetto di clemenza a cui anche i pastori si sarebbero dovuti uniformare.

5

L'insufficienza della Scrittura e il campo delle possibili interpretazioni

Il rifiuto di far coincidere completamente errore ed empietà esprime, ad un livello più profondo, la separazione nel pensiero castellioniano fra l'interpretazione della Scrittura e la negazione di Dio. È questo il pre-

supposto che nel *De haereticis an sint persequendi* viene sviluppato verso una nuova concezione dell'eresia⁴⁷ intesa non più in senso puramente negativo ma, riprendendo le tre categorie introdotte dalla *Defensio* di Calvino⁴⁸, volta a distinguere fra il semplice malfattore – colpevole di contravvenire al diritto naturale universale –, l'eretico semplice – a cui si rimproverava una diversa opinione circa un particolare dogma spesso oscuro o addirittura inessenziale alla salvezza – e, infine, l'eretico ostinato – che non doveva essere ucciso, ma al massimo evitato o isolato dal resto della comunità⁴⁹.

La scissione fra interpretazione della Scrittura e negazione di Dio assume anche nel *Contra libellum Calvini* particolare importanza nella definizione dell'eresia⁵⁰. Nonostante l'eretico fosse spesso considerato un blasfemo, un ateo o un estraneo al culto di Dio, Castellione sottolineava come, stando all'etimologia greca, il termine *eresia* designasse semplicemente una scelta che, a seconda della minore o maggiore coerenza con la Parola divina, doveva essere giudicata buona – se si credeva e si agiva secondo l'insegnamento di Cristo –, empia – se si disprezzava il Padre dopo averlo conosciuto – oppure media – se si confessava Dio e si credeva alle Scritture, ma non le si interpretava rettamente⁵¹. Quest'ultimo era stato il caso di Serveto, che mai aveva negato la Trinità in quanto tale, ma ne aveva invece offerto un'interpretazione rozza ed imprecisa⁵².

Proprio l'individuazione di una scelta intermedia fra la verità e la blasfemia rendeva possibile l'errore. Esso più precisamente sorgeva ogni qual volta si interpretavano passi in cui non era possibile appellarsi alla chiarezza del messaggio biblico – costituito di parole umane imperfette, soggette a varie interpretazioni e quindi non totalmente equivalenti alla Parola – e si formulavano proposizioni su misteri non comprensibili alla ragione umana o non necessari alla vera pietà, invece di mantenersi entro i limiti del semplice insegnamento di Cristo.

Veniva così introdotta una netta distinzione fra la fede nel senso generale della Parola e la sua comprensione in ogni aspetto. Data, infatti, l'innegabile oscurità di alcuni passi della Scrittura, la religione, concludeva il *Contra libellum Calvini*, si fondava sulla semplice «fide certa de rebus quae sperantur, non cernuntur» e la vera Chiesa poteva essere riconosciuta non tanto da una purezza della dottrina – che non era mai totalmente sottratta all'ambito delle possibili interpretazioni – ma dalla carità reciproca che Cristo aveva indicato come segno distintivo dei suoi discepoli (Gv 13, 35). Questa dottrina della pietà fondava la comunità dei fedeli e rendeva possibile la distinzione fra i martiri e i blasfemi, «etiamsi ignorentur obscurae ille questiones de Trinitate, de Predestinatione, de Electione et ceterae, propter quas Haeretici habentur homines, et quas multi pii ignorarunt»⁵³. La Trinità, fondamento della religione cristiana

la cui negazione per Calvino meritava la condanna a morte, diveniva così nel *Contra libellum Calvini* uno degli aspetti oscuri della dottrina su cui era lecito discutere e possibile errare senza cadere nell'empietà⁵⁴.

6 L'errore nello specchio della Parola

Nel *Contra libellum Calvini* l'appello alla Parola quale metro sicuro per distinguere con certezza la verità dall'errore si mostra quindi solo in parte efficace: essa risulta accessibile al fedele solo nella mediazione del testo sacro che rimane per il savoardo una produzione storica e linguistica umana, soggetta non solo ad una naturale corruzione col passare del tempo, ma imperfetta nella sua stessa formulazione⁵⁵. Se lo specchio della Parola invocato da Calvino poteva essere contemplato dai fedeli solo attraverso il velo della Scrittura, come accusare di empietà e condannare a morte chi errava nell'interpretarne alcuni aspetti particolari ed oscuri? Come ignorare l'invito di Cristo ad istruire con pazienza ed amore i deboli?

L'eretico, da questo punto di vista, si collocava per Castellione a metà strada fra il credente e l'apostata: come ogni altro cristiano confessava Dio e coglieva il senso generale della Parola; al tempo stesso si differenziava dal credente perché, addentrandosi in questioni poco chiare, interpretava la Scrittura in modo inesatto. Il suo errore però non lo portava a negare il Padre, come nel caso degli apostati, ma semplicemente ad allontanarsi, per ignoranza o debolezza, dalla semplicità della dottrina di pietà a cui poteva essere ricondotto con l'amore e la pazienza. Nell'imperfezione ed oscurità della Scrittura si apriva in conclusione lo spazio all'eretico per la legittimità dell'interpretazione e, quindi, la possibilità dell'errore soprattutto in relazione a quei misteri – Trinità compresa – che nessuno, nemmeno Calvino, poteva pretendere di conoscere perfettamente⁵⁶.

È su questo punto, non tanto su una generica difesa della libertà di coscienza o sull'imposizione di un'unità confessionale, che va colta in conclusione la lontananza fra i due autori. Se infatti per Castellione Dio si manifesta parzialmente, ma non si specchia perfettamente nella Scrittura, per il teologo di Ginevra è proprio in essa che si impone alle coscienze dei singoli l'eterna Parola e si fonda la stabilità della dottrina. Anzi, in essa risiede quel sicuro rifugio dai dubbi e dalle debolezze che Dio aveva offerto agli uomini e che Castellione era stato costretto ad abbandonare per ricavare uno spazio dove la realtà salvifica potesse essere soggetta all'interpretazione. Come però rinunciare, ribatteva Calvino, a simile rifugio dal momento che:

l'intelligenza dell'uomo, accecata ed oscurata, è ben lungi dall'essere così penetrante ed acuta da conoscere la volontà di Dio, e il cuore, solito a vacillare in dubbi

ed incertezze, non può essere rassicurato sì da riposare in tale convincimento. [...] Una piena definizione della fede è dunque questa: si tratta di una conoscenza stabile e certa della buona volontà di Dio nei nostri confronti, conoscenza fondata sulla promessa gratuita data in Gesù Cristo, rivelata al nostro intendimento e suggellata nel nostro cuore dallo Spirito Santo⁵⁷.

Tutta l'argomentazione di Calvin può essere letta quindi non tanto come volontà di imporre con la violenza una dottrina, quanto piuttosto come richiamo a quello specchio della Parola che satura le possibili interpretazioni nella diretta manifestazione della Verità. Ciò non significa certo che la Scrittura sia linguisticamente perfetta e che non richieda, anche per il teologo di Ginevra, l'utilizzo di determinate tecniche interpretative per meglio coglierne il senso al di là di ogni difficoltà filologica⁵⁸. Nella dinamica della Parola salvifica, però, la certezza finale e la comprensione della Verità risiedono nella sola testimonianza interiore dello Spirito⁵⁹ in cui si manifesta l'indissolubile legame fra dottrina e fede e dove non rimane spazio alcuno né per l'interpretazione né per l'errore⁶⁰. Più precisamente, la *Defensio* costituiva nell'intenzione del suo autore un atto di carità e di sollecitudine che il buon pastore era chiamato a compiere verso i suoi fedeli per indicare loro la Verità divina, unica a segnare la netta distinzione fra credente ed empio⁶¹.

Da questo punto di vista, il rifiuto di ridurre la dottrina cristiana al solo insegnamento etico annunciato da Cristo e di sottoporre la Parola alle interpretazioni umane esprime in Calvin l'impossibilità di trattare Dio come un qualsiasi oggetto di comprensione per incontrarlo invece nell'interiorità di una relazione personale dettata non dalla debole volontà umana, ma direttamente dall'onnipotenza dell'amore divino⁶². Un rapporto personale con il Padre che si schiude nel pensiero calviniano proprio nella coscienza illuminata da una fede che «riposa essenzialmente sull'attesa della vita futura che la Parola di Dio ha posto al di fuori di ogni dubbio»⁶³.

Note

1. Fra la vasta letteratura sull'argomento, cfr. di H. M. Stückelberger, *Calvin und Castellio*, in “Zwingliana”, VII, 1939, pp. 91-128. Su Sebastiano Castellione e la sua dottrina della tolleranza, cfr. in particolare F. Buisson, *Sébastien Castellion, sa vie et son œuvre (1515-1563). Étude sur les origines du protestantisme libéral français*, 2 voll., Hachette, Paris 1892 (ristampa, Nieuwkoop 1964); H. R. Guggisberg, *Sebastian Castellio 1515-1563. Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz im konfessionellen Zeitalter*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997. Per una discussione generale su Castellione e per maggiori riferimenti bibliografici ci sia permesso rimandare a S. Salvadori, *Sebastiano Castellione e la ragione della tolleranza, L'«ars dubitandi» fra conoscenza umana e «veritas» divina*, Mimesis, Milano 2009.

2. Cfr. ad esempio S. Zweig, *Castellio gegen Calvin. Ein Gewissen gegen die Gewalt*,

LA DISCUSSIONE FRA CASTELLIONE E CALVINO SULLA POSSIBILITÀ DELL'ERRORE

Herbert Reichner Verlag, Wien 1936; V. Zuber, *Les conflits de la tolérance. Michel Servet entre mémoire et histoire*, Honoré Champion, Parigi 2004.

3. Cfr. P. Cabanel, *Le Calvin de Ferdinand Buisson*, in B. Cottret, O. Millet (eds.), *Jean Calvin et la France*, Droz, Parigi 2009, pp. 269-80.

4. A. Dufour, *La notion de liberté chez les Réformateurs*, in *La liberté de conscience (xviie-xviiie siècles)*, Actes du Colloques du Mulhouse et Bâle, 1989, éds. H. R. Guggisberg, F. Lestringant, J. C. Margolin, Droz, Genève 1991; F. Moreau, *Calvin et la tolérance*, in N. Piqué, G. Waterlot (eds.), *Tolérance et Réforme. Éléments pour une généalogie du concept de tolérance*, L'Harmattan, Paris-Montréal 1999, pp. 31-43.

5. Calvino è infatti inserito fra gli autori citati contro la persecuzione degli eretici anche in S. Castellione, *De haereticis an sint persequendi*, Georg Rausch, Magdeburg [Oporinus, Basel] 1554 (cfr. la traduzione di R. Bainton, *Concerning heretics*, Columbia University Press, New York 1935, pp. 202 s.) e in S. Castellione, *Contra libellum Calvinii*, s.e., s.l., s.d. [Olanda? 1612], artt. 6, 31 e 82, pp. 4, 28 e 69 s. [numerazione mia].

6. Cfr. C. E. Delormeau, *Sébastien Castellion. Apôtre de la Tolérance et de la Liberté de Conscience*, Messeiller, Neuchâtel 1964; C. Gallicet Calvetti, *Sébastien Castellion. Il riformato umanista contro il riformatore Calvino. Per una lettura filosofico-teologica dei Dialogi IV postumi di Castellion*, Vita e Pensiero, Milano 1989.

7. Cfr. G. Waterloo, *Les ruptures de l'ecclesiologie calvinienne: une origine de la tolérance moderne?*, in Piqué, Waterlot (eds.), *Tolérance et Réforme*, cit., pp. 45-70; Chr. Strohm, *Calvin et la tolérance religieuse*, in M. Hirzel, M. Sallmann (eds.), *Calvin et le Calvinisme. Cinq siècles d'influences sur l'Eglise et la Société*, Labor et Fides, Genève 2008, pp. 267-90; G. Tourn, *Calvino in prospettiva ecumenica*, in "Protestantesimo", LX, 3, 2005, pp. 249-51.

8. Citiamo da G. Calvino, *Istituzione della religione cristiana*, a cura di G. Tourn, UTET, Torino 2009. Cfr. Id., *Istituzione*, III, 2, 6, p. 681.

9. Per il contesto storico, cfr. U. Plath, *Calvin und Basel in den Jahren 1552-1556*, Theologischer Verlag, Basel-Stuttgart 1974.

10. Già nei mesi immediatamente successivi al rogo di Serveto, Calvino annunciava l'intenzione di compilare un libello per controbattere alle accuse degli avversari. Cfr. CO 14, coll. 121, 672 e 683 s.

11. A Bullinger, che gli rimprovera uno stile forse troppo conciso (cfr. CO 15, col. 90), Calvino rispondeva che non aveva voluto entrare troppo nei dettagli trattandosi nel caso di Serveto non di discussione teologica ma di rozza blasfemia; CO 15, col. 124.

12. G. Calvino, *Defensio orthodoxae fidei de sacra Trinitate contra prodigiosos errores Michaelis Serveti Hispani*, Robertus Stephanus, Ginevra 1554, riprodotto in CO 36, coll. 453-644. Segue a fine febbraio una traduzione francese, J. Calvin, *Déclaration pour maintenir la vraye foy qui tiennent tous Chrétiens de la Trinité de personnes en un seul Dieu*, Jean Crespin, Genève 1554. Citiamo qui dalla cinquecentina in latino.

13. Calvino, *Defensio*, cit., p. 12.

14. Giudizio sostanzialmente immutato nella letteratura storiografica più recente; cfr. J. Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Albin Michel, Parigi 1994, p. 318, dove la *Defensio* viene definita «l'un des traités les plus effrayants qui aient été écrits pour justifier la persécution des hérétiques».

15. Calvino, *Defensio*, cit., pp. 4 s.

16. Ivi, p. 7.

17. Ivi, p. 10.

18. Ivi, pp. 8 s.

19. Ivi, pp. 11 s.

20. Cfr. G. Calvino, *Istituzione*, cit., lettera di dedica, pp. 115-36, in particolare pp. 121 s.

21. Calvino, *Defensio*, cit., p. 34.

22. Esemplari a questo proposito le pagine di G. Calvino, *Difesa di Giovanni Calvino*

ai signori nicodemiti che si lamentano del suo eccessivo rigore, in Id., *Opere scelte*, vol. II, *Contro nicodemiti, anabattisti e libertini*, a cura di L. Ronchi De Michelis, Claudiana, Torino 2006, pp. 87-134.

23. Cfr. Agostino, *Ep. 61 ad Dulcitium, PL 40*, col. 170.

24. Calvino, *Defensio*, cit., p. 15.

25. Ivi, pp. 14-8.

26. Ivi, pp. 25 s.

27. Ivi, pp. 29 ss.

28. Cfr. Calvino, *Istituzione*, cit., IV, 12, 5-11, pp. 1438-46.

29. Calvino, *Defensio*, cit., pp. 39-40 con riferimento a Es 32, 29 e ss. e Dt 13, 7. Cfr. anche G. Calvino, *Istituzione*, cit., IV, 20, 10, p. 1724.

30. Cfr. Calvino, *Istituzione*, cit., I, 5, 12, pp. 166 s.

31. G. Calvino, *Articoli formulati dalla Facoltà della Sacra teologia di Parigi riguardanti argomenti della nostra fede oggi controversi. Con Antidoto*, in Id., *Opere scelte*, I, *Dispute con Roma*, a cura di G. Conte e P. Gajewski, Claudiana, Torino 2004, p. 131.

32. Calvino, *Defensio*, cit., pp. 18-21.

33. Sulla compilazione del *Contra libellum Calvini* e per una sua esposizione generale, cfr. Buisson, *Sébastien Castellion*, cit., pp. 29-55.

34. Castellione, *Contra libellum Calvini*, cit., *Epistola*, pp. 1-4.

35. Ivi, *Praefatio*, pp. 4 s.

36. Ivi, art. 77, p. 73.

37. *Ibid.*

38. Cfr. Calvino, *Defensio*, cit., pp. 9 s.

39. Calvino, *Istituzione*, cit., I, 4, 3, p. 149.

40. Castellione, *Contra libellum Calvini*, cit., *Praefatio*, p. 3.

41. Ivi, art. 8, p. 7 ss.

42. Ivi, art. 119, p. 110.

43. Ivi, art. 47, p. 46.

44. Ivi, art. 62, p. 52.

45. Ivi, art. 116, p. 106.

46. Ivi, art. 2, pp. 3 s.

47. Cfr. H. R. Guggisberg, «Ich hasse die Ketzer»: Der Ketzerbegriff Sebastian Castellios und seine Situation im Basler Exil, in S. Seidel Menchi (hrsg.), *Ketzerverfolgung im 16. und 17. Jahrhundert*, Harrassowitz, Wiesbaden 1992, pp. 249-65.

48. Calvino, *Defensio*, cit., pp. 39 s.

49. S. Castellione, *De haereticis an sint persecundi*, réproduction en fac-similé de l'édition de 1554, éd. S. van der Woude, Droz, Genève 1954, pp. 12 s. Stesse considerazioni in Castellione, *Contra libellum Calvini*, cit., *Ex annotationibus in secundam ad Corinth.*, pp. 191 e ss.

50. Ivi, art. 117, pp. 107 s., con riferimento a Mt 22, 29; Gv 20, 25 e At 10.

51. Ivi, *Quid fit haereticus et quoniam modo tractandus*, pp. 130-40.

52. Ivi, art. 133, pp. 151 s.

53. Ivi, art. 28, pp. 25-26.

54. Per una presentazione dell'ermeneutica castellioniana si rimanda a H. Liebing, *Die Schriftauslegung Sebastian Castellios*, in Id., *Humanismus – Reformation – Konfession. Beiträge zur Kirchengeschichte*, W. Bienert, W. Hage (hrsg.), N. G. Elwert, Marburg 1986, pp. 11-124.

55. Cfr. Salvadori, *Sebastiano Castellione*, cit., pp. 85-121, 163-98.

56. Castellione, *Contra libellum Calvini*, cit., pp. 4 s.

57. Calvino, *Istituzione*, cit., III, 2, 7, pp. 683 s.

58. Cfr. O. Millet, *Calvin et la dynamique de la parole: étude de rhétorique réformée*, Slatkine, Genève 1992.

59. Cfr., ad esempio, Calvino, *Istituzione*, cit., I, 7,4-5, pp. 179 ss.; I, 9, 1-3, pp. 194-8.

LA DISCUSSIONE FRA CASTELLIONE E CALVINO SULLA POSSIBILITÀ DELL'ERRORE

Fra la letteratura critica, cfr. T. H. L Parker, *The Doctrine of the knowledge of God. A study in the Theology of John Calvin*, Oliver and Boyd, London 1952; P. Opitz, *Calvins theologische Hermeneutik*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1994; E. A. Dowey, *The knowledge of God in Calvin's theology*, Eedermans, Grand Rapids 1994.

60. Calvino, *Istituzione*, cit., III, 2, 3-7, pp. 677-84. Cfr. B. Pitkin, *What pure eyes could see: Calvin's doctrine of faith in its exegetical context*, Oxford University Press, New York 1999.

61. Cfr. N. Szczzech, «*Délivrer de la gueule des loups, infinies âmes*» – *Polémique calvinienne et identité confessionnelle dans la France des années 1543-1562*, in Cottret, Millet (éds.), *Jean Calvin et la France*, cit., pp. 77-99, in particolare pp. 90 s.

62. Cfr. Opitz, *Calvins theologische Hermeneutik*, cit., pp. 190 ss. e V. Subilia, *Tempo di confessione e di rivoluzione*, Claudiana, Torino 1968, p. 113.

63. Calvino, *Istituzione*, cit., III, 2, 28, p. 709.