

A PROPOSITO DI CALVINO E LA RIFORMA RADICALE

L'intervento di Massimo Firpo su «*Studi Storici*» (2007, n. 1, pp. 97-105) pone alcuni importanti problemi di metodo e, pur presentandosi inizialmente come una recensione al volume di Calvino uscito di recente, in realtà spazia dal Cinquecento alla contemporaneità seguendo il filo di due temi centrali per la tradizione riformata, quello della libertà e quello della autorità.

La sua riflessione, che mi auguro susciti altri interventi, gira intorno all'idea di una Riforma tradita nel volgere di pochi anni dagli stessi riformatori, che avrebbero sostituito alla libertà degli inizi «un'ortodossia dogmatica, normativa e repressiva» (p. 100) minando alla base i presupposti delle nuove Chiese, la loro stessa ragion d'essere.

Tradimento, questo è il nocciolo della sua contrarietà, che si cercherebbe di aggirare proponendo la dimensione teologica come strategica per la comprensione dell'operare dei riformatori in generale e di questi testi in particolare; tanto da chiedersi: «Merita leggere ancora oggi quei testi in chiave teologica e non storica, cercare in essi una presunta *correttezza* dottrinale o addirittura una norma di fede e di verità piuttosto che elementi utili a capire le origini della Riforma, le lacerazioni da essa prodotte nel tessuto religioso europeo, i molteplici sviluppi che ne nacquero, le ragioni, il significato, le premesse e gli esiti delle diverse posizioni che si vennero allora delineando e scontrando?» (p. 103). La domanda è retorica, ma anche gravemente fuorviante perché dà per scontato ciò che scontato non è, vale a dire che l'attenzione al criterio teologico di tanta parte dell'operato dei riformatori, da un lato sia alternativa a quella per la sua valenza storica e dall'altro si prefigga stolidamente di attribuire a quello una sorta di bollino doc, valido ora come allora.

Gli studiosi sono ormai concordi nel ritenere che la Riforma sia stato il frutto di crescenti e diffuse preoccupazioni religiose e dottrinali e non della lussuria di Lutero, o dell'odio per il papa, o degli interessi economici dei principi, o del disagio delle masse popolari; insomma sia stata, per dirla con Febvre, «il segno e l'opera di una profonda rivoluzione del sentimento religioso». Nel sistema dato era inevitabile che le ricadute sociali, economiche, politiche fossero pesanti, e su queste lo storico non può cessare di indagare; ma se di «rivoluzione del sentimento religioso» si tratta, proporsi di individuare la li-

nea teologica che innerva gli scritti di tutti i riformatori, le posizioni su cui convergono come quelle su cui si dividono, continua a sembrarmi un elemento essenziale, ma non certo l'unico, tra quelli «utili a capire le origini della Riforma» con quel che segue; ed è difficile non ricordare l'entusiasmo con cui Deilio Cantimori racconta la scoperta della «energia e intensità» della teologia che gli dischiudeva «mentalità» da lui tanto distanti.

È uno strumento in taluni casi indispensabile per la piena comprensione di testi che discutono di battesimo, eucarestia, sacramenti, e quant'altro, esattamente come la conoscenza della lingua in cui sono scritti, e a trascurarlo si rischiano fraintendimenti anche gravi.

Il richiamo alla «libertà», prima invocata e poi conculcata è significativo. Il testo di riferimento è quello dedicato da Lutero a Leone X, *La libertà del cristiano*: direi che non esiste testo più squisitamente teologico di questo che fonda la giustificazione per fede e proclama certamente una libertà assoluta e il-limitata, ma dell'uomo che crede, del cristiano appunto, non del suddito o dell'uomo come tale; una libertà donata, effetto della potenza trasformatrice della fede, che si realizza e vive esclusivamente nell'obbedienza e nel servizio, possiamo dire nella dimensione de *Il servo arbitrio*. I riformatori erano uomini d'ordine, tutti, anche Thomas Müntzer, anche gli anabattisti, e l'ordine che essi volevano difendere, pur nella diversità degli obiettivi e delle strategie, ai loro occhi di credenti era l'ordine voluto da Dio, non dagli uomini. Essi inquadravano la propria azione e gli eventi dei loro giorni in un disegno biblico-profetico unanimemente riconosciuto come l'unico valido; la citazione di passi biblici con cui glossavano il proprio discorso, si tratti della famosa antitesi con cui si apre *La libertà del cristiano*, o dell'invito a «non lasciare raffreddare la propria spada» del *Proclama ai cittadini di Allstedt* o di questi scritti di Calvino, non era affatto «pura argomentazione retorica» (p. 102) ma la base solida su cui l'argomentare si fondava, quello che lo faceva autorevole e significativo, sovente il vero oggetto del contendere. Profezia e apocalittica, categorie proprie del discorso teologico, trasferite nel concreto operare storico sono quelle che ci consentono di individuare lo snodo tra riforma magistrale e radicale, di rendere accessibile a noi, partecipi di una cultura non disincantata ma secolarizzata, la mentalità di uomini che leggevano la propria storia, il proprio impegno nella società sui parametri della Scrittura.

Lo stesso vale per il principio del *sola Scriptura*, che scardina il concetto di autorità della Chiesa ma non si traduce nella libera e arbitraria interpretazione del testo sacro. Su questo punto il discorso dei riformatori è complesso ma molto chiaro. La Scrittura è il luogo in cui Dio parla agli uomini e annuncia loro il suo perdono, indicando in Gesù Cristo il percorso obbligato per la salvezza promessa, ma occorre anche non dimenticare che «Dio e la Scrittura di Dio sono due cose ben distinte» (*Il servo arbitrio*); e per sottolineare il rifiuto di ogni atteggiamento che oggi diremmo «fondamentalista» nei confronti

del testo sacro, Lutero amava dire che «la Bibbia non è un papa di carta». Quanto alla sua interpretazione i riformatori non hanno dubbi: essa può essere compresa esclusivamente «*per seipsam et suo Spiritu*»; il che implica che né la Chiesa né il credente possono disporre della Parola di Dio, vantare alcuna autorità su di essa. Come spiega bene Bruno Corsani: «per lui [Lutero] la Scrittura rimane sempre *in potestate Dei* e non diventa mai possesso dell'uomo. L'uomo può solo udire la parola, mai esserne padrone, e per udirla è necessario l'intervento dello Spirito Santo. Ma senza l'intervento dello Spirito, cioè di Dio, la bibbia non parla agli uomini con l'autorità del Signore» (*Lutero e la Bibbia. L'ermeneutica di Lutero*, in *Lutero nel suo e nel nostro tempo*, Torino, 1983, p. 167). Per questo una norma non vale affatto l'altra, come suggerisce Firpo; e gli uomini del tempo non nutrivano dubbi al riguardo.

La via proposta dai «libertini» per arrivare alla salvezza con mezzi propri, attingendo l'esperienza del divino in se stessi grazie a una ispirazione che li avrebbe resi simili a Dio, significava eliminare la Rivelazione, cioè nei fatti fare a meno di Cristo; esattamente l'opposto di quanto la Scrittura indica ai cristiani.

Senza entrare nel merito delle considerazioni riguardanti una folta schiera di nicodemiti italiani, ravveduti o pertinaci che siano stati, desidererei solo rispondere a due osservazioni indirizzate direttamente a me, in quanto curatricce della edizione italiana di Calvino.

Come esempio di un appiattimento «senza riserve» sull'ottica di Calvino (p. 102) viene contestata l'espressione «corretta lettura rispetto ad alcuni passi biblici utilizzati dai suoi interlocutori». La frase completa è «corretta lettura *alla luce di altre, numerosissime testimonianze bibliche*», e l'attributo è naturalmente riferito a Calvino; nella fattispecie, però, l'argomento in discussione è quello molto particolare della teoria del sonno delle anime dopo la morte del corpo, rispetto alla quale Calvino non formula nulla di originale ma con molte argomentazioni ribadisce la dottrina della immortalità dell'anima, patrimonio comune di tutta la Chiesa cristiana, d'Oriente e d'Occidente, ricorrendo non solo alla testimonianza della Scrittura ma anche alla autorità dei Padri.

Quanto, poi, alla definizione del dogma e della sua funzione che nella teologia riformata è radicalmente diversa da come vengono intese dalla Chiesa di Roma e da Firpo (p. 103), posso precisare che sono debitrice alla lettura dei saggi (citati in nota) di Vittorio Subilia, allievo di Karl Barth e apprezzato teologo; e che quella che il dogma serve a preservare è la «libertà della Parola», di Dio, si intende, non «la libertà di parola» in senso secolare e generico.

Le pagine di Firpo dispiacciono, però, per un altro motivo, perché offrono una visione non tanto parziale quanto distorta di questi scritti che anch'egli ritiene importanti per la storia del dibattito religioso del Cinquecento; ad esempio, ciò che sappiamo dei libertini dipende essenzialmente dalla testimonianza offerta qui da Calvino. Poi, però, dei tanti temi di grande interesse

per lo storico che riguardano non solo i rapporti interni alle comunità ma anche quelli con il potere civile, di cui Calvino discute per oltre 200 pagine, ricorda solo alcune espressioni ingiuriose (come era uso comune nelle polemiche del tempo) quasi che si trattasse esclusivamente di una rabbiosa requisitoria. L'aspetto della contrapposizione è presente, naturalmente, ma non meno significativo è quello positivo e propositivo. Calvino esprime la propria condanna con chiarezza, senza mezzi termini, ma ricorda e sottolinea le idee condivise, discute e confuta con tenacia quanto lo divide dai suoi interlocutori con una volontà profonda di convincerli, distinguendo tra le diverse posizioni, accumulando buone ragioni per il ravvedimento, anche mettendo in gioco se stesso e il suo ministero pastorale.

Tra gli autori del Cinquecento Calvino è stato uno dei più letti, da cattolici, riformati ed «eretici», anche in Italia; solo in Italia, però, si perpetuano pregiudizi negativi, che poco hanno a che fare con il lavoro dello storico, e nonostante la tanta acqua passata sotto i ponti sembra più utile ripetere formule un po' stantie che non arrivare a un giudizio, critico o meno che sia, fondato sul confronto con le sue opere.

Porsi di fronte ai testi di quegli anni con particolare attenzione alla linea teologica che difendono, che in questo caso continuo a ritenere il vero campo di scontro ma anche di possibile incontro, non significa affatto voler ricercare in essi «una presunta correttezza dottrinale» e tanto meno giudicare chi era con Cristo e chi no, e neppure «schierarsi così apertamente sul fronte della battaglia controversistica» (p. 104), atteggiamenti poco consoni a uno studioso (che tra l'altro così facendo mostrerebbe di ignorare il grande cammino compiuto da allora ad oggi dalla teologia riformata); significa semplicemente cercare di capire quanto stava accadendo dentro e intorno alla Riforma, e le ricadute che avrebbero segnato per decenni la storia europea, nella convinzione che a discutere di battesimo, eucarestia, scomunica, incarnazione e resurrezione fossero dei credenti, che da posizioni contrapposte si scontravano sul terreno della fede con il linguaggio che avevano in comune.

Se con sufficienza e fastidio passiamo oltre gli specifici temi teologici al centro della controversia, non solo ci precludiamo una piena comprensione del fenomeno Riforma – magistrale o radicale non fa differenza – con tutto ciò che ha significato per la storia sociale e politica dell'Europa moderna, ma facciamo un torto proprio a quanti sono stati disposti a pagare con l'esilio e spesso con la vita le proprie diverse letture della Scrittura, a cominciare da Serveto.

Altro è il discorso sulla cristallizzazione dogmatica della Riforma, che alcuni non hanno esitato a qualificare come «scolastica protestante», e che ritengo vada collocata in un'epoca successiva, a partire dalle definizioni del *Libro della Concordia* e del Sinodo di Dordrecht.

Certo, nel mondo dei dissidenti cinquecenteschi, ma non sempre grazie a loro, ha iniziato il suo lungo cammino la lotta per la libertà di coscienza; e allo

889 *A proposito di Calvino e la Riforma radicale*

storico che se ne occupi non può sfuggire che è nata nella Ginevra di Calvino; è cresciuta nelle comunità mennonite morave e tra gli unitari polacchi; si è rafforzata tra le armi degli ugonotti francesi, dei pezzenti del mare, dei puritani inglesi; è maturata oltre oceano tra i pellegrini del May Flower e gli esuli quaccheri; insomma nel mondo nato, con tutti i suoi limiti, dalla Riforma, non certo in quello post-tridentino.

Sul contributo che gli «eretici del Cinquecento» hanno portato in tale dibattito il discorso sarebbe assai lungo e richiederebbe molte distinzioni; certo ho difficoltà a vedere come punto di riferimento la Chiesa di Roma dei nostri tempi, soprattutto se, da cittadini italiani, consideriamo come essa ostacoli la approvazione della legge sulla libertà religiosa in discussione in parlamento, o come apprezzi la nuova, utile figura (molto italiana e certamente aliena da ogni tentazione teologica) dell'ateo devoto, o laico cattolico, a cui non avrebbe voluto essere assimilato nessuno dei nostri amici del Cinquecento, ortodosso o eterodosso che fosse.

Laura Ronchi De Michelis

Solo due parole di chiarimento. Nella mia recensione avevo sollevato forti riserve sull'introduzione agli scritti calviniani pubblicati dalla prof. Ronchi De Michelis, poiché mi sembrava che essa fosse ispirata da uno spirito di militanza confessionale poco proficuo, e anzi pericoloso, in sede di ricerca e riflessione storica. Mi pare che le sue considerazioni in risposta alle mie osservazioni critiche (delle quali comunque la ringrazio vivamente) offrano un'esplicita conferma di tale giudizio laddove la stessa prof. Ronchi De Michelis, precisando di essere «debitrice alla lettura dei saggi (citati in nota) di Vittorio Subilia, allievo di Karl Barth e apprezzato teologo», afferma di ritenere che secondo i protestanti «quella che il dogma serve a preservare è la "libertà della Parola", di Dio, si intende, non "la libertà di parola" in senso secolare e generico». Poiché invece a quest'ultima (per generica che sia) io mi riferisco, mi paiono del tutto chiare le ragioni del dissenso, dal momento che appunto sulle conseguenze di tale concezione teologica della luterana libertà del cristiano concentravo la mia attenzione. È ovvio che per studiare e capire la Riforma bisogna entrare nel merito dei dibattiti che videro protagonisti i fondatori delle nuove Chiese e i loro avversari; ed è altrettanto ovvio che occorre farlo contestualizzandone nel loro tempo dottrine e comportamenti: il che tuttavia non significa, a mio avviso, accettare ancor oggi quelle premesse teologiche per capire un passato in cui risuonarono anche voci molto diverse, delle quali è compito dello storico tener conto per restituire il senso delle alternative possibili, della pluralità di concezioni della fede e dell'identità cristiana che allora si delinearono e si scontrarono.

Può darsi che anche gli anabattisti fossero «uomini d'ordine», come scrive la prof. Ronchi De Michelis, ma resta il fatto che essi si ribellarono alle leggi dello Stato e della Chiesa in cui erano nati, che erano soliti portare al fianco una spada di legno come segno della loro teoria e prassi della non violenza, che dopo le tragiche vicende di Münster furono sempre perseguitati da cattolici e riformati e mai persecutori: il che non è differenza da poco. Allo stesso modo, Sebastiano Castellione, Bernardino Ochino, Iacopo Aconcio, Mino Celsi, Lelio e Fausto Sozzini erano uomini di fede e teologi, eppure vollero teorizzare la tolleranza dei dissidenti, a differenza di Giovanni Calvino. Per converso, se Lutero amava dire che «la Bibbia non è un papa di carta», come scrive la prof. Ronchi De Michelis, certo è che nel condannare Serveto per difendere la «gloria di Dio» il riformatore di Ginevra si comportò da papa in carne e ossa, ed è difficile riferire a lui l'affermazione che secondo i riformati «né la Chiesa né il credente possono disporre della Parola di Dio, vantare alcuna autorità su di essa», dal momento che nel polemizzare contro libertini, nicodemiti e anabattisti Calvino stesso era convinto di scrivere né più né meno «ciò che si trova nella Scrittura» e di «far spazio alla pura verità di Dio», come ricordavo nella mia recensione, il che a suo parere gli attribuiva il diritto di trarne le debite conseguenze sul piano normativo, politico e repressi-

vo. Non discuto quindi sul fatto che secondo i grandi riformatori del Cinquecento e i loro seguaci di oggi l'unica libertà che «il dogma serve a preservare» fosse quella della parola di Dio, ma in sede storica non si può non constatare come tale parola e tale libertà abbiano avuto nel corso dei secoli molti esegeti convinti di poterla e doverla interpretare nei modi più disparati e financo contrapposti, a dispetto della convinzione di Calvin di detenerne un infallibile grimaldello esplicativo. Il problema storico è quindi quello di capire il senso attribuito alla parola di Dio dalle schiere di teologi che di volta in volta si presentarono come gli autentici custodi di essa, arrogandosi il diritto di condannare quanti la pensavano diversamente, oppure da quegli eretici e libertini che invece si impegnarono ad affermare la libertà di coscienza, propria e degli altri.

Non merita insistere, come ricordavo, sulla vecchia e dolente questione del «de iudice et norma controversiarum fidei» di san Roberto Bellarmino, che almeno aveva alle spalle la millenaria tradizione papale, mentre Lutero, Zwingli e Calvin tale tradizione avevano cercato di distruggere in nome di quello che per loro era il vero significato delle Scritture, tradito dall'Anticristo romano. Il loro sostanziale insuccesso nell'impegno di negare ad altri il diritto di fare nei loro confronti ciò di cui essi stessi avevano dato l'esempio, intitolandosi a portavoce della vera parola di Dio, come ricordavo, è alla base della infinita «*histoire des variations des Églises protestantes*», per dirla con un altro apologeta del cattolicesimo quale Jacques-Bénigne Bossuet o, per dirla con parole mie, del secondo pluralismo protestante: un pluralismo tale da smentire clamorosamente nei fatti che quella parola di Dio, anche al di fuori del chiuso, autoritario, repressivo ovile cattolico, avesse un significato così limpido e chiaro, che la sua «libertà» fosse univocamente recepibile e recepita, che il *sola Scriptura* potesse fare a meno di Chiese strutturate e di autorità normative, tali tuttavia da generare sempre nuove contestazioni e scissioni, come quelle appunto di anabattisti, nicodemiti e antitrinitari. È del tutto inaccettabile quindi, e storicamente falso, affermare che «la via proposta dai "libertini" per arrivare alla salvezza con mezzi propri, attingendo l'esperienza del divino in se stessi grazie a una ispirazione che li avrebbe resi simili a Dio, significava eliminare la Rivelazione, cioè nei fatti fare a meno di Cristo; esattamente l'opposto di quanto la Scrittura indica ai cristiani». E mi sfugge come queste parole – «eliminare la Rivelazione», «fare a meno di Cristo» e «l'opposto di quanto la Scrittura indica ai cristiani» – siano compatibili con l'assicurazione della prof. Ronchi De Michelis di non voler in alcun modo «giudicare chi era con Cristo e chi no», perché è esattamente quello che tali parole sentenziano.

Tra alcuni di quei libertini (Juan del Valdés? Sebastian Franck? Caspar Schwenkfeldt? Bernardino Ochino? Sebastiano Castellione?) si annoverarono infatti alcune grandi anime cristiane che spesero la loro intera vita a inter-

rogarsi sulla parola di Dio, poiché l'ispirazione dello spirito che aspettavano per sé (e rispettavano negli altri) era quella che doveva insegnare loro il vero significato della Rivelazione, non di qualche altra cosa. Non solo i persecutori, infatti, ma anche i perseguitati leggevano la Bibbia, vivevano, pregavano e morivano in nome di Dio e di Gesù Cristo. A meno di non ritenere che il vero significato della parola di Dio e della sua «libertà» sia così chiaro che solo la diabolica empietà degli eretici possa negarlo o contraddirlo, e che la venerabile compagnia dei pastori ginevrini avesse il monopolio della sua «corretta» interpretazione, con il conseguente diritto alla repressione dei dissidenti che ciò comportava. Così riteneva Giovanni Calvino, com'è noto, e così storicamente occorre capire il suo modo di pensare e di agire. Ma per fortuna – a Dio piacendo, si usava dire – così non fu, e il mondo protestante continuò a dividersi e frammentarsi in virtù dei suoi stessi principi costitutivi, a combattersi al proprio interno con indicibile durezza (gnesioluterani contro filipisti, presbiteriani contro indipendenti, gomaristi contro arminiani e via dicendo) fino a indurre le autorità politiche olandesi e inglesi a porre un argine alla faziosità dei teologi e a varare leggi di tolleranza. Ed è noto che in questo tormentato percorso fondamentale fu il ruolo di anabattisti, antitrinitari, sociniani e di quei libertini che secondo la prof. Ronchi De Michelis pensavano e agivano all'«opposto di quanto la Scrittura indica ai cristiani». Quanto all'intransigenza ginevrina, infine, è noto che anche nella roccaforte dell'ortodossia calvinista finiranno con l'affermarsi nel Settecento quello spirito di tolleranza e quel razionalismo religioso che avrebbero infine indotto Voltaire e D'Alembert a parlare ironicamente del loro «socinianisme parfait». Erogenesi dei fini o paradossi della storia, che sarà pur lecito a chi crede leggere come esito della «libertà» della parola di Dio, ma sempre distinguendo con cura tra storia della teologia e teologia della storia.

Massimo Firpo