

COPIA DIGITALE RICHIESTA DALL'AUTORE
DA USARE UNICAMENTE NEI MODI CONSENTITI DALLA LEGGE
E IN OGNI CASO NON TRASMETTIBILE A TERZI
TORINO, 28 NOVEMBRE 2017

STUDI STORICI
POLITICA E STORIA

CALVINO E IL CALVINISMO POLITICO

a cura di
Corrado Malandrino e Luca Savarino

Claudiana - Torino
www.claudiana.it - info@claudiana.it

Corrado Malandrino

è professore ordinario di Storia delle dottrine politiche e preside della Facoltà di Scienze politiche dell'Università del Piemonte Orientale. Ha pubblicato fra l'altro: *Da Machiavelli all'Unione europea* (Carocci, 2003) e *Silvio Trentin. Pensatore politico antifascista, rivoluzionario, federalista* (Lacaita, 2008). Per Claudiana ha curato *La Politica* di J. Althusius (2009).

Luca Savarino

è ricercatore in Filosofia politica e professore aggregato di Bioetica all'Università del Piemonte Orientale. Per Claudiana ha curato: *Laicità della ragione, razionalità della fede? La lezione di Ratisbona e repliche* (2008) e *Celule staminali. Aspetti scientifici e questioni etiche* (2010).

Questo volume è stato pubblicato con il contributo dell'8‰ della Chiesa evangelica valdese (Unione delle chiese valdesi e metodiste) cui va il nostro ringraziamento.

Scheda bibliografica CIP

Calvino e il calvinismo politico / a cura di Corrado Malandrino e Luca Savarino

Torino : Claudiana, 2011

392 p. ; 24 cm. - (Studi storici)

ISBN 978-88-7016-861-7

1. Calvino, Giovanni
2. Politica - Concezione calvinista
3. Riforma - Temi [:] Politica

(22. ed.) 261.7 Cristianesimo e politica

284.2 Chiese calviniste e riformate di origine europea

320.1 Scienza politica. Filosofia e teoria

© Claudiana srl, 2011

Via San Pio V 15 - 10125 Torino

Tel. 011.668.98.04 - Fax 011.65.75.42

e-mail: info@claudiana.it

sito internet: www.claudiana.it

Tutti i diritti riservati - Printed in Italy

Ristampe:

17 16 15 14 13 12 11 1 2 3 4 5

Copertina: progetto grafico Umberto Stagnaro

Stampa: MultiMedia Soc. Coop. a r.l., Giugliano (Na)

In copertina: Jan VERMEER, *Veduta di Delft*, olio su tela, 1660-61 (Mauritshuis, L'Aja); ritratto di Giovanni Calvino da anziano.

PREFAZIONE

La presente pubblicazione raccoglie gli Atti di un Convegno scientifico internazionale, organizzato dal Dipartimento di Politiche pubbliche e Scelte collettive – Polis dell'Università del Piemonte Orientale e dal Centro evangelico di Cultura «Arturo Pascal», tenutosi a Torino e Torre Pellice nel maggio del 2009, in occasione della ricorrenza del cinquecentesimo anniversario della nascita di Giovanni Calvino (1509-2009). La scelta di proporre una discussione critica dello stato delle ricerche intorno al «calvinismo politico» e un approfondimento del suo statuto scientifico era guidata dall'intento di problematizzare l'immagine riduttiva della figura e dell'insegnamento del Riformatore ginevrino, assai diffusa nel dibattito pubblico italiano, come precursore dello spirito imprenditoriale capitalista, portato ad accumulare e a reinvestire capitali in nome di un agire economico privo di vincoli.

In realtà, come mostrano i contributi contenuti nel volume, che si è scelto di organizzare in ordine cronologico, il calvinismo, in quanto dottrina confessionale e movimento ecclesiale che originano dall'insegnamento di Calvino, si fonde ben presto in una più vasta e variegata corrente religiosa e politica, in cui confluiscono le esperienze di altri capi di comunità cittadine riformate dell'Europa centrale, come Bucer a Strasburgo e Zwingli a Zurigo. Il calvinismo politico segna perciò l'aumento progressivo e rivoluzionario dell'influenza del pensiero teologico-ecclesiale e civile di Calvino sulle società europee e poi extraeuropee a lui contemporanee, nel Cinquecento, e poi ancora nei secoli successivi, attraverso le guerre di religione e le rivoluzioni inglese, americana, fino all'età contemporanea. Esso diventa una sorta di modello politico composito e stratificato che tocca i temi delle forme di governo e del diritto di resistenza antiassolutista, dell'espressione della sovranità tra tendenze democratizzanti e totalizzanti, della teologia federale e del profederalismo della prima età moderna, della confessionalizzazione e della secolarizzazione, della modernizzazione economica, dell'internazionalizzazione delle forme di aggregazione politica.

All'interno di questo modello composito, la *Politica methodice digesta* di Johannes Althusius si afferma come la più rilevante espressione sistematica e teorica del Seicento: a tale opera – che nel corso del Convegno è stata presentata, per la prima volta in edizione scientifica integrale in lingua moderna con testo latino a fronte, nell'edizione Claudiana, a cura di Corrado Malandrino – è dedicata la sezione centrale del volume.

I nostri più sentiti ringraziamenti vanno alla Johannes-Althusius Gesellschaft, all'Associazione italiana degli Storici delle Dottrine politiche e alla Regione Piemonte, per il patrocinio e il contributo di idee offerto in occasione del Convegno da cui origina il volume.

CORRADO MALANDRINO e LUCA SAVARINO

COPIA DIGITALE
RICHIESTA DALL'AUTORE
DA USARE UNICAMENTE NEI MODI
CONSENTITI DALLA LEGGE
E IN OGNI CASO NON TRASMETTIBILE A
TERZI
TORINO, 28 NOVEMBRE 2017

PARTE PRIMA
CALVINO E IL CALVINISMO POLITICO
TRA CINQUE E SEICENTO

COPIA DIGITALE
RICHIESTA DALL'AUTORE
DA USARE UNICAMENTE NEI MODI
CONSENTITI DALLA LEGGE
E IN OGNI CASO NON TRASMETTIBILE A
TERZI
TORINO, 28 NOVEMBRE 2017

GOVERNO E COLLEGIALITÀ IN CALVINO

di MARIO MIEGGE

1. *Premessa*

Nelle opere di Calvino e dei suoi discepoli il governo collegiale rappresenta l'antitesi di ogni potere monocratico che si instaura nella *ecclesia* o nella *civitas* ed è sempre incline alla tirannide.

Jean-Jacques Rousseau denominava Calvino «le législateur de Genève». Il riformatore, però, non è mai stato un dirigente politico: esule dalla Francia, soltanto pochi anni prima della morte ha ottenuto la cittadinanza di Ginevra. La sua dottrina del governo e le sue direttive sono dunque indirizzate prioritariamente all'assetto della comunità ecclesiale – la «*Compagnie des fidèles*».

Ma è anche evidente che nel secolo XVI, a Ginevra come in tutta l'Europa, le istituzioni ecclesiastiche e quelle civili erano saldamente intrecciate, secondo i modelli tradizionali della *Respublica christianorum*. Pertanto, ogni riforma degli ordinamenti ecclesiastici aveva implicazioni e conseguenze dirette di ordine politico. A Ginevra questa interazione è stata continua, e sovente conflittuale.

Inoltre, Calvino era un giurista, di formazione umanistica. Nei suoi scritti – molto più che in quelli degli altri riformatori – si trova dunque una costante osmosi tra i lessici della teologia, del diritto e della politica. Nelle definizioni della vocazione cristiana ricorrono frequentemente le parole «governo» e «governare». E, nella polemica contro il papato romano, Calvino di solito non si avvale delle figurazioni apocalittiche dell'Anticristo, bensì del termine classico «*tyrannis*»-«*tyrannie*».

Nella esposizione darò spazio innanzi tutto ad alcuni passi di argomento politico: il primo è tratto dalle *Praelectiones in Danielelem* (pubblicate in latino a Ginevra nel 1561), gli altri – molto più noti – si trovano nel capitolo XX del Libro IV della *Institutio christianae religionis* (edizione latina del 1559, francese 1560), che tratta del governo civile. Passerò poi al tema del governo collegiale nella *Compagnie des fidèles*.

Nelle due parti introdurrò (a partire dai testi di Calvino) alcuni richiami alla *Politica* di Johannes Althusius, che è stata al centro del Convegno

internazionale *Calvino e il calvinismo politico* (7-9 maggio 2009). In quei giorni, infatti, è giunta a compimento l'eccellente impresa di Corrado Malandrino e dei suoi collaboratori, Francesco Ingravalle, Mauro Povero e Cornel Zwierlein: nei due volumi della *Politica* pubblicati dalla Claudiana, per la prima volta la traduzione integrale in lingua moderna si affianca al testo latino del 1614.

1. La migliore forma di governo

1.1 La «indomabile superbia dei re»

Nelle *Praelectiones in Danielem* (1561) Calvino affronta una insidiosa questione esegetica e teologica, che riguarda «l'ordine politico» e il destino dei regni terreni.

Nel secondo capitolo del *Libro di Daniele*, il profeta spiega il sogno che ha turbato il re di Babilonia. La grande statua, composta di vari metalli, rappresenta la successione degli imperi e viene colpita e distrutta da una pietra caduta dal monte. Dalla pietra sorge un regno che si estenderà su tutta la terra e non avrà fine (Dan. 2,37-45). Secondo tutti gli interpreti, ebrei e cristiani, il «lapis de monte» è l'immagine del Messia veniente, e Calvino non si discosta da questa interpretazione. Ma qui sorge una difficoltà:

Infatti, se Cristo è l'eterna sapienza di Dio, per via della quale regnano i re, sembra incongruo che al suo avvento egli distrugga l'ordine politico, che sappiamo essere approvato e istituito da Dio («Nam, si Christus aeterna est Dei sapientia, per quam reges regnant, videtur hoc minime esse consentaneum, ut suo adventu contriverit ordinem politicum, quem scimus Deo probari, et ab eo esse constitutum»).

Calvino risponde che sono stati i re a violare quell'ordine e, poiché si ribellano a Dio, vengono colpiti e annientati dal Messia.

Infatti, se i re esercitassero il loro ufficio giustamente, è certo che il regno di Cristo non sarebbe contrario al loro potere. Per quale ragione, dunque, Cristo percuote i re con ferreo scettro e li dirompe e distrugge e annienta? Appunto, perché è indomabile la loro superbia, e innalzano la testa sopra i cieli e vorrebbero (se fosse possibile) trarre Dio giù dal suo trono. Per questo accade che sentano la mano di Cristo a loro avversa: perché non possono sottomettersi a Dio, anzi, non vogliono («Nam si reges probe munus suum exercent, certum est Christi regnum non esse contrarium illorum imperiis. Unde igitur fit, ut reges sceptro ferreo percutiat Christus, et frangat et conterat, et in nihilum redigat? Nempe, quia indomabilis est eorum superbia, et efferunt capita supra coelos, et velint (si fieri posset) detrahere Deum ex suo

solio. Hinc fit ergo, ut sentiant manum Christi sibi adversam, quia non possunt se Deo subicere: hoc est, nolunt»¹.

1.2 «... ut alii aliis sint adiutores»

Anche nella *Institutio* (l. IV, cap. 20, par. 8) il riformatore esprime il suo sospetto nei confronti dei re. Ma qui l'oggetto del discorso non è la denuncia profetica dell'empietà dei sovrani di questo mondo, bensì l'esame delle forme di governo, svolto nel linguaggio laico della politica.

In base alla partizione tradizionale (governo di uno solo, di pochi, di molti), Calvino enuncia le rispettive deviazioni di questi tre regimi e dichiara subito che i re sono inclini alla tirannide: «proclivis est a regno in tyrannidem lapsus». Ma, a sua volta, il governo aristocratico può degenerare in fazione («in paucorum factionem») ed è ancora più facile il passaggio dalla democrazia alla sedizione («a populari dominatione in seditionem»).

Ora, se si considerano le tre forme di governo «di cui parlano i filosofi», appare evidente la superiorità di un regime che contempera l'aristocrazia e la libertà del popolo: «minime negaverim vel aristocratiam, vel temperatum ex ipsa et politia statum, aliis omnibus longe excellere» – ovvero, come è detto con altre parole in francese, il regime che assicura la «*prééminence de ceux qui gouverneront tenans le peuple en liberté*».

Quali sono, dunque, le ragioni di questa “eccellenza”? Il passo merita attenzione, perché enuncia con chiarezza il principio e la prassi della collegialità. Ne diamo lettura nella versione italiana della edizione francese del 1560:

[...] si verifica raramente, ed è quasi un miracolo, che i re sappiano moderare la loro volontà sì da non allontanarsi mai dalla giustizia e dalla rettitudine. È d'altra parte raro che abbiano la prudenza e l'intelligenza necessaria per sapere discernere ciò che è bene e utile. Perciò, in mancanza di uomini adatti e a causa del peccato, la forma di autorità maggiormente accettabile e più sicura risulta essere quella di un governo costituito da parecchie persone che si aiutino a vicenda e si ammoniscano nell'esercizio del loro compito; e qualora uno si innalzi oltre il dovuto siano gli altri a fungere da censori e da guida nei suoi riguardi².

Nel testo francese viene detto: «que plusieurs gouvernent, aidans les uns aux autres, et s'advertissant de leur office». Il latino dà ancora maggiore enfasi alla relazione di mutualità: «*ut alii aliis mutuo sint adiutores, doceant*

¹ Johannis CALVINI, *Praelectiones in Daniele* (1561), ad cap. 2, vv. 40-43, in: *Corpus Reformatorum* (CR), vol. LXVIII, *Calvini opera* (CO), vol. XL, p. 592.

² G. CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, a cura di Giorgio Tourn (traduzione dell'edizione francese del 1560), 2 voll., Torino, Utet, 1971, p. 1720; testo latino in: Johannis CALVINI, *Christianae religionis institutio*, 1559, CR, vol. XXX, CO, vol. II; testo francese in: J. CALVIN, *Institution de la religion chrétienne*, 1560, CR, vol. XXXII, CO, vol. IV, p. 1134.

ac moneant alii alios». In tal modo, nel governo politico collegiale si attua quella «*communication mutuelle entre les hommes*» (*mutua inter homines communicatio*), che André Biéler ha posto al centro della dottrina economica e sociale di Calvino³.

1.3 «*perfidi in officio et patriae suae proditores*»

La migliore forma di governo è dunque quella in cui si ha «una libertà ben regolata e destinata a durare». Perciò, «chi si trovi in tale condizione deve ritenersi felice» (lat.: «*sic et beatissimos censeo quibus hac conditione frui licet*»). All'elogio viene aggiunto un forte ammonimento:

I reggitori di un popolo libero debbono applicare ogni loro sforzo acciocché la libertà del popolo, di cui sono responsabili, non svanisca in alcun modo nelle loro mani. Che anzi, qualora si dimostrassero svogliati nel mantenerla, o tollerassero che essa decada, sarebbero da considerarsi traditori e sleali verso la patria («*Quin etiam huc summa diligentia intenti magistratus esse debent, ne qua in parte libertatem, cuius praesides sunt constituti, minui, nedum violari patiantur. Si in eo sunt segniores et parum solliciti, perfidi sunt in officio et patriae suae proditores*», IV,XX,8).

Questa frase sarà citata integralmente da Johannes Althusius nella *Politica* (1614, XXXVIII,43). Ma per meglio intendere la portata del riferimento, si deve dar conto di un altro passo dello stesso capitolo della *Institutio*.

La condanna dei magistrati che non difendono la libertà del popolo viene infatti ripetuta nel par. 31. Dopo aver dimostrato che a nessun «uomo privato» è concesso di rifiutare obbedienza alla autorità sovrana – neppure se essa è corrotta e agisce ingiustamente –, il riformatore dichiara che l'opposizione e la resistenza sono, invece, non soltanto lecite ma senz'altro obbligatorie, qualora vengano esercitate da «magistrati istituiti per la tutela del popolo e per porre freno alla eccessiva licenza e cupidigia dei sovrani» («*populares magistratus ad moderandam regum libidinem constituti*»). Menziona a questo proposito tre esempi dell'antichità classica: ai re di Sparta si opponevano gli *efori*, ai consoli romani i *tribuni della plebe*, al Senato ateniese i *demarchi*. E aggiunge che, nel nostro tempo, un analogo ruolo potrebbe essere affidato alle assemblee dei tre Stati, convocate in ogni regno («*et qua etiam forte potestate, ut nunc res habent, funguntur in singulis regnis tres ordines, quum primarios conventus peragunt*»).

³A. BIÉLER, *La pensée économique et sociale de Calvin*, Genève, Librairie de l'Université, 1959, pp. 253-256, 271 ss., 411 ss.; vedi M. MIEGGE, voce «*Communicatio mutua (Calvino e Althusius)*», in: *Il lessico della Politica di Johannes Althusius*, a cura di C. Malandrino e F. Ingravalle, Firenze, Olschki, 2005, pp. 115-124.

Ebbene – dice Calvino – coloro che sono investiti di tali cariche

li considererei spergiuri se, constatando che sovrani disordinati opprimono il popolo, non prendessero posizione, perché, così facendo, verrebbero meno al compito di tutelare la libertà del popolo cui sono stati preposti da Dio⁴.

Nel secondo volume de *Le origini del pensiero politico moderno* Quentin Skinner osserva che gli attori politici menzionati dal riformatore non sono «magistrati inferiori», inquadrati nei ranghi dello Stato e nominati dall'alto. Calvino, infatti, «sottolinea che essi sono eletti (“*constituti*”) – non dice “*ordinati*” – al fine di porre freno al potere del re»⁵. Potremmo dire che essi detengono un potere istituzionale di opposizione (nell'edizione latina gli efori e i tribuni della plebe sono «*oppositi*» ai re spartani e al Senato romano).

A partire da questo testo, il ruolo degli «efori» è stato elaborato e innalzato dal calvinismo politico, negli scritti dei monarcomachi ugonotti e infine nella *Politica* di Althusius⁶.

Qui gli efori sono il perno dell'assetto costituzionale: «sono magistrati attraverso i quali la sovranità del popolo si esplica ai vertici più alti del potere»⁷. Eletti dal popolo (*Pol.*, XVIII,59) a loro volta eleggono il sommo magistrato (XVIII,48). Collaborano con lui nell'amministrazione dello Stato, lo consigliano, censurano e, se diventa un tiranno, lo destituiscono (XVIII,63-64). L'attività degli efori si svolge sempre in forme *collegiali* (XVIII,62), e in tal modo instaura al culmine dell'edificio politico le strutture di cooperazione e mutualità che reggono, in ogni ordine e grado, la *consociatio* civile⁸.

Il richiamo di Althusius al testo di Calvino concerne per l'appunto i compiti e la responsabilità degli efori; e si colloca, non per caso, nel cap. XXXVIII, *De tyrannide eiusque remediis*, che è un vero e proprio trattato sul diritto di resistenza.

Nel par. 43 viene denunciata la condotta di quei magistrati che, non volendo opporsi a un potere superiore empio e tirannico, si dimettono dal loro incarico. Ma in tal modo – dichiara Althusius – essi vengono meno alla loro vocazione («*esset enim hoc a vocatione sua desciscere*»). E a questo punto ripete, pressoché alla lettera, il passo della *Institutio* (IV,20,8):

⁴ *Institutio*, trad. cit., p. 1747.

⁵ Q. SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. II, *The Age of the Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, p. 232 (trad. it.: *Le origini del pensiero politico moderno*, Bologna, il Mulino, 1989).

⁶ Sugli efori vedi in particolare: S. TESTONI BINETTI, voce «*Ephori*», in: *Il lessico della Politica di Johannes Althusius* cit., pp. 169-185.

⁷ *Ivi*, p. 175.

⁸ Vedi G. DUSO, *Il governo e l'ordine delle consociazioni: la Politica di Althusius*, in ID., *Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci, 1999, p. 88: «sempre l'istanza più alta è quella collegiale: ciò vale per le consociazioni minori e per il regno, dove il collegio degli efori, che rappresenta il popolo, è superiore al sommo magistrato, anche se i singoli efori con le realtà da essi rappresentate sono sottomessi al suo governo».

Quando vero ordines hi, qui publicae libertatis custodes et praesides sunt constituti, hoc non faciunt, eos perfidos esse in officio suo et patriae suae proditores, si patiantur eam libertatem aliqua in parte minui, vel violari, nedum sibi eripi et tolli, asserit Johan. Calvin in *Institut. lib. 4, c. ult. 20*.

2. «*Compagnie des fidèles*»

La parola che, negli scritti di Calvino in lingua francese, designa abitualmente la chiesa, trae origine dalla ricca prassi di consociazione che si è sviluppata nel mondo comunale e borghese degli ultimi secoli del Medioevo. *Compagnies* sono infatti le associazioni professionali dei *compagnons* (appellativo che verrà ereditato dai militanti del movimento operaio). Le ritroviamo nella *Politica* di Johannes Althusius, dove i *collegia* costituiscono il primo livello della *consociatio civilis*. Fondati su patti consensuali, i *collegia* si autogovernano per mezzo di cariche elettive (*Pol.*, 1614, IV, parr. 1, 4, 6, 7, 12).

Per segnalare le ricorrenze e la rilevanza della *compagnie* nel contesto dottrinale della *Istituzione*, da ora in avanti citerò il testo francese del 1560, che aderisce maggiormente al linguaggio comune e “moderno”.

Ma è necessaria una premessa: infatti, i concetti e l’impianto istituzionale della collegialità ecclesiale sono stati elaborati, a Ginevra, nel corso di un lungo conflitto in ordine all’autogoverno della chiesa.

2.1 *L’autonomia della chiesa*

Nelle sue robuste e talora veementi argomentazioni a favore della completa separazione della chiesa dallo Stato, il losannese Alexandre Vinet (1797-1847) ha scritto che le chiese di Stato «peuvent être appelées sans injure l’avortement du protestantisme».

Separandosi dalla Chiesa romana, la Riforma [...] doveva affidarsi o al popolo o all’autorità civile. Il suo principio la indirizzava al popolo; in generale non osò farlo e, per avere una autorità presente e visibile, si rivolse al potere e lo fece vescovo. Questo è il carattere della Chiesa di Stato: episcopato del governo civile [*épiscopat du gouvernement civil*]⁹.

Nel secolo XVI, al momento in cui la Riforma protestante innalzava decisamente lo statuto vocazionale del magistrato cristiano, soltanto i dissidenti battisti hanno messo in questione le compatte strutture istituzionali della *civitas christiana*.

⁹ A. VINET, *Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l’Eglise et de l’Etat*, Paris, Fishbacher Ed., 1880, p. 365 (traduzione mia).

E tuttavia, pur opponendosi duramente al separatismo anabattista, alcuni dirigenti della Riforma hanno chiaramente percepito il pericolo di un «governo civile» della chiesa, che, in forme diverse, si stava imponendo nei principati luterani della Germania e nelle repubbliche riformate della Svizzera. Bucer a Strasburgo ed Ecolampadio a Basilea hanno progettato ordinamenti e organismi associativi idonei a garantire l'autonomia ecclesiastica. Ma soltanto a Ginevra quei progetti hanno avuto attuazione, sia pure a prezzo di persistenti tensioni e inevitabili compromessi.

Pertanto, in uno dei più importanti studi del secolo scorso sul pensiero politico di Calvino (pubblicato a Ginevra nel 1937) il giurista Marc-Edouard Chenevière dichiara che Bucer e Calvino «ont sauvé la Réforme de la terrible décadence religieuse, qui allait l'atteindre dans tous les pays où l'Etat s'était emparé du gouvernement de l'Eglise»¹⁰.

Lo scontro del 1537-38, che provocò l'espulsione di Guillaume Farel e di Calvino da Ginevra, riguardava per l'appunto l'imposizione dei riti di Berna (potente e intrusiva alleata della neonata Repubblica ginevrina), alla quale era favorevole la Signoria e avversi i pastori.

Al termine del fecondo soggiorno a Strasburgo¹¹, Calvino accettò di tornare a Ginevra, a condizione che fosse istituito un nuovo ordinamento ecclesiastico. Le *Ordonnances ecclésiastiques* del 1541, e poi del 1561, aprirono la via all'autogoverno collegiale della chiesa per mezzo del Concistoro.

2.2 La pluralità dei ministeri

Il progetto delle *Ordonnances*, scritto da Calvino nel 1541, è stato in più luoghi emendato, nel corso delle trattative con la riluttante Signoria ginevrina. È rimasto però intatto (anche nelle redazioni successive) il primo articolo, che dichiara:

Premièrement il y a quatre ordres ou especes d'offices, que nostre Seigneur a institué pour le gouvernement de son Eglise: assavoir les Pasteurs, puis les Docteurs, après les Anciens, quartement les Diacres.

Pourtant si nous voulons avoir l'Eglise bien ordonnee et l'entretenir en son entier, il nous faut observer ceste forme de regime¹².

Il «governo spirituale» della chiesa si fonda dunque sulla distinzione e interazione dei ministeri. Nella *Compagnie des fidèles* la pluralità e varietà dei «doni» e delle vocazioni viene a comporre un concerto a più voci («sicuti

¹⁰ M.E. CHENEVIÈRE, *La pensée politique de Calvin*, Genève, Labor et Fides, 1937, p. 258.

¹¹ I rapporti tra Calvino e Bucer sono presi in esame, in questo stesso volume, da Maria Antonietta FALCHI PELLEGRINI, *Autorità e diritto di resistenza in Calvino e Bucer*, vedi pp. 35-47.

¹² *Ordonnances* del 1561, in CR, vol. XXXVIII, CO, vol. X, pp. 91-124. Mi attengo alla grafia originale del testo francese come farò anche nelle successive citazioni della *Institution* del 1560, tratte dal libro IV, capp. XI e XII (CR, vol. XXXII, CO, vol. IV, pp. 797 ss.).

in symphonia multi sunt cantus», come è detto nel Commento di Calvino a I Cor. 12)¹³.

Di conseguenza, la forma del governo è necessariamente collegiale. E questa collegialità non si attua solamente (e “clericamente”) nella *Vénérable Compagnie des Pasteurs*: nel Concistoro infatti ai pastori si affiancano – con eguale potere decisionale – gli anziani.

2.3 «Disciplina» ecclesiastica e gestione collegiale della potestas clavium

2.3.1 In un fondamentale capitolo della *Institution* (1560, IV, XI, *De la jurisdiction de l'Eglise et de l'abus qui s'y commet en la Papauté*) Calvino dimostra che, per promuovere la disciplina della vita cristiana, la chiesa, come ogni altra società («ville» o «village»), deve avere una sua forma di governo, una «police», che è però «spirituelle» e del tutto diversa dalla «police terrienne».

Et pour ceste fin ont esté anciennement ordonnées par les Eglises certaines compagnies de gouverneurs, lesquels eussent le regard sur les moeurs, corrigéassent les vices, et usassent d'excommunication quand mestier seroit (XI,1).

Questa giurisdizione, che dispone del potere di scomunica, si fonda interamente sulle “chiavi”, che Gesù Cristo ha dato alla sua chiesa. Ma Calvino aggiunge che, in tal modo, Cristo ha confermato e trasmesso alla chiesa «le droit et la superintendance qui avoit esté jusques alors en la synagogue des Juifs». Infatti

ce peuple-là avoit eu tousjours sa façon de gouverner, de laquelle Jésus-Christ veut qu'on use en la compagnie des siens, moyennant qu'on retienne la pure institution (ivi).

E, un poco più avanti, ripete che

Jésus-Christ n'a rien institué de nouveau en ce passage, mais a suivi la coustume ancienne, qui avoit tousjours esté observée au people judaique (XI,4).

Può apparire sconcertante che il riformatore riaffermi la continuità, persino istituzionale, tra il popolo dell'Antico Patto e quello del Nuovo. Ma questa lettura della storia della salvezza è condivisa da Zwingli, da Bullinger e da Calvino, e costituisce un tratto specifico e differenziale della loro ermeneutica biblica. Non per caso la «teologia del Patto» (o «teologia federale») è

¹³ Johannis CALVINI, *Epistulae Pauli ad Corinthios I Commentarius*, 1551, CO, vol. XLIX, cap. 12, v. 4.

sorta ed è stata elaborata nelle sedi egemoni e nelle accademie della corrente «riformata» del protestantesimo: Zurigo, Basilea e Ginevra; Heidelberg e Herborn in Germania, Leida e Franeker nei Paesi Bassi. E, nelle controversie dottrinali di quell'epoca, i luterani e altri avversari hanno sovente accusato i calvinisti di essere «giudaizzanti».

2.3.2. La questione della scomunica sta al centro della contesa ginevrina, e si deve perciò dare spazio alle argomentazioni di Calvino, che vengono ampliate nel capitolo successivo (IV,XII, *De la discipline de l'Eglise, dont le principal usage est aux censures et en l'excommunication*).

In primo luogo, la scomunica non è affatto l'amministrazione ecclesiastica del giudizio sovrano di Dio e del destino ultraterreno dei reprobati. Essa, invece, mira al pentimento e ravvedimento dei traviati.

Or l'Eglise lie celuy qu'elle excommunie: non pas qu'elle le jette en ruine et désespoir perpétuel: mais pourtant qu'elle condamne sa vie et ses moeurs et desjà l'avertit de sa damnation, s'il ne retourne en la voye (XI,2).

Il fine, insomma, è «que ceux qu'on chastie par excommunication, estant confus de leur honte se repentent, et par telle repentance viennent à amendement» (XII,5).

In secondo luogo, la scomunica non ha alcuna attinenza e interferenza con la giustizia civile e penale. La chiesa, infatti, non ha il potere della spada per punire i malfattori.

Il y a doncques grande différence, d'autant que l'Eglise n'attente et n'usurpe rien de ce qui est propre du Magistrat: et le Magistrat ne peut faire ce qui est fait par l'Eglise (XI,3).

Ma, in terzo luogo, la «giurisdizione spirituale» della chiesa si applica egualmente a tutti i fedeli e anche ai più alti magistrati. E Calvino ripropone l'esempio di s. Ambrogio, che non esitò a scomunicare l'imperatore Teodosio, reo di strage, e lo convinse a ravvedimento e penitenza (XII,7). Questa azione dell'antico vescovo è «digne de grande louange». Dunque:

Les grands Roys ne doyvent point prendre cela à déshonneur de s'humilier et ployer le genou devant Jésus-Christ leur Prince souverain, et ne leur doit point faire mal d'estre jugez par l'Eglise (ivi).

Possiamo aggiungere che, sottomettendosi umilmente al potere spirituale del Cristo, il magistrato eviterà la dirompente sentenza che, nella profezia di Daniele, annienta i sovrani di questo mondo (vedi sopra, I,1).

2.3.3 Ora, la confusione e commistione dei due poteri – che Calvino denuncia e combatte – prende figure diverse e opposte. La polemica del rifor-

matore si svolge su due fronti: da una parte contro la «usurpazione» della giurisdizione ecclesiastica da parte della autorità civile; dall'altra, contro la trasformazione del governo della chiesa in forme di potere monocratico e, simultaneamente, «temporale» e mondano («terrien»).

Sul primo fronte, gli avversari sostengono che inizialmente, poiché non vi erano a quel tempo magistrati cristiani, la giurisdizione della chiesa era di ordine «temporale»; e in seguito, a partire dalla conversione degli imperatori romani, essa è stata trasferita e affidata al governo civile (XI,3-4).

Calvino controbatte che il potere della chiesa non è mai stato «temporale» ma sempre e soltanto «spirituale». Ma quel potere spirituale è anche «perpetuo», e perciò non è stato affatto abolito e sostituito dall'avvento dello Stato cristiano.

Dunque, «coloro che spogliano la Chiesa di questo potere per esaltare il Magistrato e la giustizia terrena, corrompono il senso delle parole di Cristo per mezzo di una falsa interpretazione». E inoltre calunniano i santi vescovi che hanno governato la chiesa senza usurpare la dignità e l'ufficio del magistrato (XI,4).

Insomma, il «vray usage» della giurisdizione ecclesiastica e della *pote-stas clavium* si fonda su due principi: il primo è «che questo potere spirituale sia sempre del tutto separato dalla spada»; il secondo è che esso non venga esercitato da un solo agente («au plaisir d'un seul homme») bensì in forma collegiale, «*par une bonne compagnie députée à cela*» (XI,5).

Si apre a questo punto il secondo fronte, che riguarda la degenerazione del potere della chiesa. E qui Calvino ripropone le analogie con la vita e le istituzioni politiche. Ripartendo dalla chiesa antica dice infatti:

Ceste puissance, comme nous avons récité, n'estoit point en la main d'un homme seul [...]: mais il y avoit la compagnie des Anciens, laquelle estoit en l'Eglise comme le Sénat ou Conseil est en une ville (XI,6).

Ma questo ordinamento si è, un poco alla volta, corrotto. Già s. Ambrogio ha denunciato le pretese e le pratiche dei chierici, che riservavano soltanto a se stessi «les jugements de l'Eglise». Il potere, infine, si è concentrato nelle mani dei vescovi: «ce qui estoit donné à toute l'Eglise, les Evesques l'ont usurpé à eux seulement».

Tale usurpazione è identica a quella che avverrebbe, sul piano politico, qualora «in un Parlamento o in un Consiglio di città, un Presidente o un Console o un Sindaco scacciasse i Consiglieri per regnare da solo». In conclusione:

Il faut que toute l'assemblée ou congrégation ait plus d'autorité qu'un seul homme: ç'a esté doncques un acte trop téméraire et désordonné, qu'un homme seul attirant à soy la puissance commune, a premièrement ouvert la porte à une tyrannie desbordée. Secondement, a ravi à l'Eglise ce qui luy appartenoit. Tiercement, a renversé et aboly l'ordre institué par Christ (XI,6).

Non darò conto del serrato esame storico che, nel seguito, Calvino dedica alla «debordante tirannia» che si è insediata nel papato romano. Basti osservare che, in questi due capitoli della *Istituzione*, il riformatore di Ginevra trae continuamente appoggio dalle opere dei Padri della chiesa (Cipriano e Ambrogio, Giovanni Crisostomo e Gregorio Magno), alle quali aggiunge una lunga citazione di Bernardo di Chiaravalle (XI,11) e infine l'elogio di Lorenzo Valla, che ha smascherato la falsa «donazione di Costantino» (XI,12).

2.4 «Collegium presbyterorum»

2.4.1 Le *Ordonnances ecclésiastiques* del 1541 sono, in larga misura, il risultato di un compromesso. In una lettera dello stesso anno, il riformatore addebita alla immaturità dei tempi quell'esito, per lui deludente e ottenuto comunque a prezzo di «molto sudore»¹⁴.

Nella formazione del Concistoro le prerogative dell'autorità civile restano pesanti: i dodici anziani, infatti, sono scelti ed eletti nell'ambito dei vari consigli, in cui si articola il governo repubblicano di Ginevra. Quanto all'esercizio della scomunica, le *Ordonnances* non dicono esplicitamente che esso spetta al Concistoro, lasciando adito a opposte interpretazioni e pretese. Nelle recrudescenze del conflitto istituzionale, nel 1553 la Signoria avocò quel potere esclusivamente a sé stessa¹⁵.

Ma nel 1555 gli schieramenti politici di Ginevra si capovolsero. Fallita la sommossa degli avversari capitanati da Ami Perrin, i sostenitori di Calvino prevalsero nelle sessioni del Conseil Général (l'assemblea di tutti i cittadini), anche grazie alla presenza di un ragguardevole gruppo di immigrati, ai quali erano stati concessi i diritti di cittadinanza. La vittoria fu ratificata dalle elezioni del 1556.

Di conseguenza, si rafforzarono decisamente le strutture e la prassi di autogoverno della *Compagnie des fidèles*. Il potere di scomunica del Con-

¹⁴ «Nunc habemus quaecumque presbyterorum iudicium et formam disciplinae, qualem ferebat temporum infirmitas. Sed ne putes id nos sine maxime sudore fuisse consecutos». La lettera si trova nella raccolta di A.-L. HERMINJARD, *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française, 1512-1544*, 9 voll., Genève-Paris, 1864-1897, t. VII, p. 439, ed è citata in CHENEVIÈRE, *op. cit.*, p. 262.

¹⁵ Questo provvedimento, peraltro, non si discostava dalla prassi vigente nei cantoni protestanti elvetici. Nel suo saggio su Calvino, Alister McGrath scrive: «Il problema della disciplina ecclesiastica aveva molto preoccupato le autorità delle città svizzere riformate. Se è possibile dire che sia emerso uno schema generale dominante negli anni Trenta del Cinquecento, questo era il modello zwingliano della subordinazione della disciplina ecclesiastica ai magistrati secolari. Sotto il successore di Zwingli, Heinrich Bullinger, la città di Zurigo considerava la scomunica un argomento di competenza civile, che doveva essere riservata ai giudici civili, anziché ai pastori» (A.E. MCGRATH, *A life of John Calvin*, Oxford, 1990, trad. it.: *Giovanni Calvino. Il Riformatore e la sua influenza sulla cultura occidentale*, Torino, Claudiana, 2009³, p. 132, vedi anche le note alle pp. 131-135). Su questo piano, dunque, la posizione di Calvino è palesemente distante da quella di Zwingli.

cistoro fu riconosciuto in linea di fatto e non venne più rimesso in discussione. E Calvinò ottenne altresì che le candidature degli anziani fossero sottoposte all'esame dei pastori prima delle procedure di elezione da parte dei consigli cittadini¹⁶.

2.4.2 Nella diaspora ugonotta e nell'espansione europea – dai Paesi Bassi alla Scozia – le chiese di matrice calvinista sono rapidamente pervenute a un più alto livello di autonomia, superando i limiti istituzionali delle *Ordonnances* ginevrine.

Cinquant'anni dopo la morte di Calvinò questo ordinamento («*ordo sacer vel ecclesiasticus*») viene riproposto con chiarezza nella *Politica* (1614, VIII,1-39) di Johannes Althusius – che fu anche a lungo membro del Consistoro di Emden, «Ginevra del Nord».

Nella presentazione dei ministeri e delle «vocazioni» dei pastori, degli anziani (*presbyteri*) e dei diaconi Althusius si attiene alla dottrina di Calvinò, con precisi riferimenti al testo della *Institutio* (*Pol.*, VIII,12,21.22). E viene continuamente menzionato l'ordinamento della «ecclesia genevensis» (VIII,21-26).

Ma, rispetto alle *Ordonnances* del 1541, la svolta istituzionale è palese. I *presbyteri* laici, infatti, non sono più designati ed eletti dagli organi consiliari della *civitas* bensì direttamente da tutti i membri delle «parrocchie», che sono la struttura di base della *ecclesia* (VIII,6.10).

Il «presbiterio», dunque, deve essere istituito in ogni parrocchia, ed è subito definito «collegio» (VIII,10: «*presbyterium hoc est collegium*»). Ne fanno parte i pastori, «ministri della Parola» e i laici (presbiteri e diaconi), a cui è affidata l'amministrazione delle «materie della chiesa» (VIII,12). Ma, stabilita questa distinzione, Althusius così prosegue:

D'altra parte, congiuntamente e insieme, i ministri, i presbiteri e i diaconi, ovvero il collegio e il presbiterio tutto, trattano e curano ciò che concerne la comunione dei santi di tutta la parrocchia. [...] Su queste materie della chiesa discutono deliberano e decretano tra loro in assemblea (VIII,16)¹⁷.

E infine, il presbiterio ha ricevuto da Dio la *potestas clavium* (ivi).

Quali sono dunque i rapporti tra il governo presbiterale della chiesa e il magistrato? Al termine dell'esposizione dell'*ordo ecclesiasticus* Althusius dichiara:

La cura e l'amministrazione di queste cose e degli affari ecclesiastici non spetta al magistrato secolare, ma al collegio dei presbiteri [...]. Anche il magistrato è soggetto all'amministrazione del presbiterio, quanto ad ammoni-

¹⁶ Su questi avvenimenti vedi CHENEVIÈRE, *op. cit.*, p. 265, e MCGRATH, *op. cit.*, pp. 143 ss.

¹⁷ Johannes ALTHUSIUS U.J.D., *La Politica*, a cura di Corrado Malandrino, Torino, Claudiana, 2009, t. I, p. 455.

menti, atti di censura e altri provvedimenti necessari alla salute dell'anima (VIII,31-32)¹⁸.

In un altro capitolo (XXVIII,48) il magistrato viene ammonito a non mettere le mani negli affari ecclesiastici («hac in re omnino cavendum est magistratui politico, ut manus suas hisce negotiis non applicet»). E quel «*caveat*» è corroborato da un grave esempio biblico, in cui la mano del re Geroboamo, levata contro il profeta di Dio, è colpita da paralisi (I Re 13,4).

In chiusura, propongo un paio di annotazioni, ovviamente esposte a discussione.

In primo luogo – a mio parere – il disegno dell'autogoverno ecclesiastico tracciato nella *Politica* di Althusius conferma e porta a compimento il progetto che Calvino non aveva potuto attuare interamente a Ginevra.

In secondo luogo, quel disegno configura un modello eminente dell'agire collegiale. Ma, inoltre, procedendo dal basso verso l'alto – dalla congregazione locale alla assemblea sinodale – esso prelude anche alle forme propriamente politiche di una gestione consensuale e tendenzialmente democratica del potere.

¹⁸ Ivi, p. 465.

CALVINISMO E DIRITTO IN HAROLD J. BERMAN (1918-2007)*

di DIEGO QUAGLIONI

In una pagina celebre della prima *Democrazia in America*, nel 1835, Tocqueville indica in una dottrina religiosa, che si confonde con le teorie democratiche e repubblicane più assolute, le originarie basi costituzionali degli Stati Uniti; e citando il proemio del *New England's Memorial* del vecchio segretario della colonia del Massachusetts, Nathaniel Morton (1669), come esemplare dello spirito di quei «pii avventurieri», scrive a questo proposito di avvertirvi «quasi un sentore biblico»¹:

Non si può leggere questo inizio senza sentirsi involontariamente penetrati da un sentimento religioso e solenne: sembra che vi spiri un'aura di antico e quasi un sentore biblico.

La convinzione che anima lo scrittore eleva il tono del suo linguaggio. Ai vostri occhi, come ai suoi, non si presenta una piccola schiera di avventurieri in cerca di fortuna di là dai mari, ma il seme di un grande popolo che Dio depone con le sue mani in una terra predestinata.

Una variante d'autore, appuntata in margine al manoscritto della *Democrazia in America* e poi cassata dall'autore stesso, ci parla di un'atmosfera primitiva, tale quale si potrebbe leggere ad apertura d'un capitolo della Scrittura, e avente in sé qualcosa della grandezza e della maestà divine². È per questa ragione che le colonie americane contengono fin dalla loro origine, «se non lo sviluppo, quanto meno il germe di una completa democrazia»³;

* Questa relazione anticipa parzialmente il contenuto della *Presentazione* di H.J. BERMAN, *Diritto e rivoluzione*, II. *L'impatto delle Riforme protestanti sulla tradizione giuridica occidentale*, edizione italiana a cura di D. Quaglioni, Bologna, il Mulino, 2010.

¹ A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, a cura di C. Vivanti, traduzione di A. Vivanti Salmon, Torino, Einaudi, 2006, p. 38.

² A. DE TOCQUEVILLE, *De la Démocratie en Amérique I*, in TOCQUEVILLE, *Œuvres*, II, édition publiée sous la direction d'A. Jardin avec la collaboration de J.-C. Lamberti et J.T. Schleifer, Paris, Éditions Gallimard, 1992 («Bibliothèque de la Pléiade», 385), *Notes et variantes*, pp. 949-950: «En le lisant on se croit reporté au siècle primitif; il semble qu'on ouvre un chapitre des livres saints. En associant la Divinité au succès de l'entreprise il en augmente l'importance et prête à son sujet quelque chose de la grandeur et de la majesté de Dieu».

³ A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, trad. it. cit., p. 34.

e la democrazia, quale l'antichità stessa non aveva mai osato immaginare, «scaturiva già grande e bene armata dal seno della vecchia società feudale»⁴, con i suoi nuovi cittadini, convinti che «l'osservanza delle leggi divine conduce l'uomo alla libertà»⁵, e perciò «si danno leggi quasi dipendessero solo da Dio»; e con i suoi legislatori, che «si occupano anzitutto delle leggi penali, e per redigerle concepiscono la strana idea di attingere ai testi sacri»⁶. Il giurista Tocqueville vi ritrova insomma dei «principi generatori», e più precisamente «i principi generali» del costituzionalismo moderno⁷:

I principi generali su cui poggiano le costituzioni moderne, quei principi che la maggior parte degli europei del secolo XVII stentavano a comprendere e che allora trionfavano in modo incompleto in Gran Bretagna, sono tutti riconosciuti e fissati dalle leggi della Nuova Inghilterra: l'intervento del popolo nei pubblici affari, il voto libero delle imposte, la responsabilità dei rappresentanti del potere, la libertà individuale e il giudizio espresso mediante una giuria vi sono stabiliti senza discussione e di fatto.

Quei principi generatori vi ricevono applicazione e sviluppi che nessuna nazione europea aveva fino allora osato conferire loro.

In un saggio apparso sette anni fa, nel 2002, sul fascicolo speciale del “Pensiero politico” che con Lea Campos Boralevi abbiamo voluto intitolare *Politeia biblica*, Maria Teresa Pichetto ha posto nuovamente in luce la «forte persistenza del pensiero ebraico, della legge mosaica e della Bibbia come fonte politica per legittimare dottrine o istituzioni esistenti o per proporre nuovi modelli costituzionali» nelle origini ideologiche e culturali dei “Padri Fondatori” della repubblica americana⁸. Al contempo, in un grande affresco che a venti anni di distanza ha fatto seguito alle pagine ormai notissime di *Law and Revolution*, Harold J. Berman ha mostrato le conseguenze, sul piano della storia costituzionale d'Europa e d'America, delle trasformazioni della tradizione giuridica occidentale che ebbero luogo sotto l'impatto delle Riforme luterana e calvinista dei secoli XVI e XVII, avvertendo che tale impatto deve essere considerato «as part of a still larger story, in a millennial perspective»⁹, cioè come parte della lunga storia della tradizione giuridica occidentale e dei suoi istituti caratteristici, tanto nel diritto pubblico quanto in quello privato.

⁴ Ivi, p. 40.

⁵ Ivi, p. 46.

⁶ Ivi, p. 42.

⁷ Ivi, p. 44.

⁸ M.T. PICHETTO, *La «Respublica Hebraeorum» nella Rivoluzione americana*, in: *Politeia biblica*, a cura di L. Campos Boralevi e D. Quaglioni, Firenze, Olschki, 2003 (“Il pensiero politico” n. 3, XXXV [2002], pp. 365-521), pp. 481-500, con ampia e aggiornata bibliografia sull'intera questione.

⁹ H.J. BERMAN, *Law and Revolution, II. The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*, Cambridge (Mass.)-London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, *Introduction*, p. 9.

Tocquevilliana è l'atmosfera che si respira nelle pagine di *Law and Revolution*, II. *The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition* (2003). Con le parole «del grande storico e profeta» Harold J. Berman chiude l'ampio dittico sulle grandi rivoluzioni della «seconda età moderna», la Riforma luterana e la lunga Rivoluzione inglese, e sul loro *impact* sulla tradizione giuridica occidentale: «The past can illuminate the future. Indeed, in the words of the great historian and prophet Alexis de Tocqueville, “When the past no longer illuminates the future, the spirit walks in darkness”»¹⁰.

Il richiamo alla profezia, e alla relazione tra storia e profezia, lascia appena affiorare l'ironia per l'incomprensione dei critici della *historical jurisprudence* bermaniana, del particolare senso della *storicità* che nutre le tesi del primo *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition* (1983)¹¹: «In the early twenty-first century, the Western legal tradition is no longer alive and well. Some critics have said that in making that argument, and in viewing history from that perspective, the earlier volume of *Law and Revolution* departed from history to prophecy. But there is an element of prophecy in all historiography. It has been well said that a historian is a prophet in reverse! But even if references to what has happened during the past century may seem, at first, to be out of place in books on earlier centuries, it surely is plausible, on reflection, that the present can illuminate the past – and that the decline of the Western legal tradition in our century illuminates the nature of that tradition in the centuries in which it flourished»¹².

Il libro rinnova con ostinazione le tesi mal comprese perché estranee alla storiografia convenzionale (e perché lontane dalla teoria sociale e dalla filosofia giuridica convenzionali). Fin dalle pagine della sua prefazione Berman avverte che il suo intento non è però solo quello di svolgere nuovamente il filo

¹⁰ Ivi, *Conclusion*, p. 382.

¹¹ H.J. BERMAN, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1983; trad. it. di E. Vianello, *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, Bologna, il Mulino, 1998. Tra i molti contributi di Berman e della sua scuola, vedi H.J. BERMAN, *Religious Foundations of Law in the West. An Historical Perspective*, “Journal of Law and Religion” 1 (1983), pp. 3-43, che anticipa in parte il primo *Law and Revolution* e prospetta già uno sviluppo delle sue tesi; ID., *The Religious Sources of General Contract Law. An Historical Perspective*, “Journal of Law and Religion” 4 (1986), pp. 103-124; ID., *Conscience and Law. The Lutheran Reformation and the Western Legal Tradition*, “Journal of Law and Religion” 5 (1987), pp. 177-202; H.J. BERMAN e J. WITTE JR., *The Transformation of Western Legal Philosophy in Lutheran Germany*, “Southern California Law Review” 62 (1989), pp. 1573-1660; H.J. BERMAN, *Law and Religion in the Development of a World Order*, “Sociological Analysis” 52 (1991), pp. 27-36; ID., *The Spiritualization of Secular Law. The Impact of the Lutheran Reformation*, “Journal of Law and Religion” 14 (1999-2000), pp. 313-349; ID., *The Origins of Historical Jurisprudence. Coke, Selden, Hale*, “The Yale Law Journal” 103 (1994), pp. 1651-1738; H.J. BERMAN e CH.J. REID JR., *Roman Law in Europe and the Jus Commune. A Historical Overview with Emphasis on the New Legal Science of the Sixteenth Century*, “Syracuse Journal of International Law and Commerce” 20 (1995), pp. 1-27.

¹² H.J. BERMAN, *Law and Revolution*, II cit., *Conclusion*, p. 382.

di un discorso in sé compiuto col primo volume, nel 1983, ma di accentuare il senso della radicale deviazione prodotta dalle riforme protestanti nel flusso della tradizione giuridica occidentale, iniziata con la «Rivoluzione papale» del secolo XI. Tra i due volumi, a distanza di venti anni l'uno dall'altro, non c'è soltanto una relazione di complementarità: si tratta di un'ulteriore messa in discussione di intere categorie storiografiche e di consolidate partizioni cronologiche, e in sostanza di una contestazione del carattere unilaterale e difettivo di tanta parte delle correnti di pensiero tra religione, etica, politica, diritto, sulla via di quella che Berman chiama «integrative jurisprudence»¹³. Per farla breve, il secondo volume interpreta il primo.

La prospettiva interpretativa indicata da Berman sulla scia del suo maestro Eugen Rosenstock-Huessy (l'autore di *Out of Revolution. The Autobiography of Western Man*, del 1938) è confermata in una densa *Introduzione*, che riassume una linea di pensiero il cui significato non è limitato alla «scoperta» del carattere dirompente dell'istituzionalizzarsi, nel secolo XI, di un dualismo permanente e di una tensione concorrenziale tra due poli, lo spirituale e il temporale, ognuno dei quali tende ad assumere una posizione egemonica nella società occidentale¹⁴. Essa in realtà non riguarda tanto gli «inizi» della tradizione occidentale come rielaborazione di un complesso di principi affermatosi con l'avvio della secolarizzazione del diritto e del potere temporali grazie alla Riforma gregoriana (la «Rivoluzione papale» di Harold Berman), ma la sua «crisi», la radicale cesura dalla quale ha origine, agli inizi del secolo XVI, una nuova dimensione del potere e quindi una nuova stagione del diritto e del pensiero giuridico: la «prima modernità» e la «secolarizzazione» secondo la storiografia convenzionale; la «seconda modernità» e la «spiritualizzazione del secolare» secondo Berman¹⁵.

¹³ Si veda a questo proposito il contributo della scuola bermaniana (William E. Butler, Richard H. Helmholz, Peter B. Maggs, Peter R. Teachout e John Witte Jr.), in *The Integrative Jurisprudence of Harold J. Berman*, a cura di H.O. Hunter, Boulder (Col.), Oxford, Westview Press, 1996, con la recensione di T. Vallinder, «Law & Politics Book Review» 7 (1997), n. 10, pp. 481-482.

¹⁴ Si veda l'articolato e penetrante giudizio, di più di un decennio precedente l'uscita dell'edizione italiana, di P. PRODI, *Suggerimenti (da H.J. Berman) per lo studio del ruolo del diritto papale tra medio evo ed età moderna*, in *Nuovi moti per la formazione del diritto*, Atti del convegno internazionale (Roma, Consiglio nazionale delle ricerche, 2-3 giugno 1987), Padova, 1988, pp. 93-103, sfociato poi in un ampio confronto in ID., *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, il Mulino, 2000. Si può dire che solo dopo la traduzione italiana di *Diritto e rivoluzione* (1998), e forse più ancora dopo l'apparizione di *Una storia della giustizia* di Prodi, si sia presa coscienza della radicale novità interpretativa del dibattito suscitato da Berman e raccolto dalla migliore storiografia contemporanea. Credo di averne dato conto in *À une déesse inconnue. La conception pré-moderne de la justice*, a cura di M.-D. Couzinet, Paris, Publications de la Sorbonne, 2003 (poi in trad. it.: *La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 2004).

¹⁵ Sul concetto di secolarizzazione e sul suo uso problematico si vedano i contributi raccolti in *Cristianesimo, secolarizzazione e mondo moderno*, a cura di G. Dilcher e L. Lombardi Vallauri, Milano, Giuffrè, 1981, e in *Christentum und modernes Recht. Beiträge zum Problem der Säkularisierung*, a cura di G. Dilcher e I. Staff, Frankfurt am Main, Suhrkamp,

Nella lunga tradizione giuridica occidentale quella cesura radicale non separa il «medievale» dal «moderno», ma taglia in due, per così dire, la modernità stessa: non si tratta della persistenza delle radici «medievali» nell'esperienza giuridica «moderna», ma della messa in discussione della tradizionale periodizzazione. Ciò non ha nulla a vedere con il vecchio e ricorrente vizio anacronistico del “precorrimiento” e della “anticipazione” di concetti e istituti giuridici, cioè con l'antistorica proiezione all'indietro di categorie ed esperienze della «modernità», ma con la lunga durata della tradizione giuridico-istituzionale dell'Occidente, che ha i suoi snodi e le sue cesure – le sue “rivoluzioni” – proprio in quanto tradizione e continua rielaborazione.

In una bella pagina, che è anche un'aperta confessione, di *Law and Revolution*, II, Berman sintetizza ancora una volta in modo estremo il suo pensiero: «Very few», egli dice, «have put law together with both history and religion, although the three intersect with one another in remarkable ways»; e prosegue¹⁶:

Most people who have read the earlier volume of *Law and Revolution*, including even professional legal scholars and historians, may have been surprised to learn from it that the Western legal tradition was formed in the twelfth and thirteenth centuries under the impact of the Papal Revolution, which liberated the hierarchy of the Roman Catholic Church from control by emperors, kings, and feudal lords, and resulted in the creation of the first modern Western legal system, the Roman Catholic canon law. Partly in response, secular systems of royal law, feudal law, urban law, and mercantile law were gradually created throughout Europe. The dualism of spiritual and secular jurisdictions and the pluralism of secular jurisdictions within the same polity were at the heart of the formation of the Western legal tradition. Judging from the existing body of legal and historical literature, one may safely predict that most people who read the present volume, including specialists, will also be surprised to learn that German Lutheranism and English Calvinism exerted enormous influence on the transformation of the Western legal tradition from the early sixteenth to the early eighteenth centuries. Protestantism transferred spiritual authority and spiritual responsibilities to the secular lawmakers of the various principalities and nation-states, whose supreme authorities now embraced all the jurisdictions that had previously been autonomous. Secular law may thus be said to have been spiritualized at the same time that it became nationalized. These important historical facts were well known to earlier generations of scholars but were forgotten in the twentieth century, as secularism itself became secularized and the common legal heritage of the West dissolved into intense nationalisms.

1984. A Gerhard Dilcher si deve, con un puntuale richiamo all'opera di Harold Berman, anche la nota più recente: G. DILCHER, *Säkularisierung von Herrschaft durch Sakralisierung der Gerechtigkeit? Überlegungen zur Gerechtigkeitskonzeption bei Kaiser Friedrich II. und Ambrogio Lorenzetti*, in: *Recht – Religion – Verfassung. Festschrift für Hans-Jürgen Becker zum 70. Geburtstag*, a cura di I. Kroppenberg, M. Löhnig, D. Schwab, Bielefeld, Giesecking Verlag, 2009, pp. 9-47.

¹⁶ H.J. BERMAN, *Law and Revolution*, II cit., *Preface*, pp. ix-x.

Il libro perciò racconta la storia di due successive svolte nella tradizione giuridica occidentale sotto l'impatto di due grandi rivoluzioni: la Rivoluzione tedesca del XVI secolo, della quale la Riforma luterana fu una parte decisiva, e la Rivoluzione inglese del secolo XVII, «of which the Calvinist Reformation was a critical part»¹⁷. La necessità di sintetizzare i risultati della precedente ricerca porta Berman a raffinarne il significato, esplicitandone ulteriormente i canoni interpretativi. A chi gli aveva obiettato che il suo primo libro appariva «curiosamente più un libro sul presente che un libro sul passato»¹⁸, rimproverandogli un'enfasi eccessiva sulla "crisi" del presente, egli ora risponde confermando di aver voluto «ultimately» raccontare la storia delle origini della nove volte centenaria tradizione giuridica occidentale «from the perspective of the present crisis»¹⁹.

Nella visione di Berman la continuità intessuta di rotture rivoluzionarie, che è la tradizione giuridica occidentale, può essere osservata – e compresa nella sua autonoma dinamica entro la complessità dei processi sociali, politici ed economici che formano la storia dell'Occidente – solo dalla crisi del tempo che è il nostro, comunque la si voglia valutare e denominare. Essa però, per Berman, è soprattutto crisi dei *belief systems* dell'Occidente, nella quale una perdita della memoria collettiva deforma il volto del passato attribuendogli responsabilità che esso non ha negli approdi del presente. In

¹⁷ Ivi, *Introduction*, p. 1. Alla Rivoluzione luterana è dedicata tutta la prima parte del libro (*The German Revolution and the Transformation of German Law in the Sixteenth Century*, pp. 29-197), articolata in sei capitoli che trattano rispettivamente della Riforma della chiesa e dello Stato dalle 95 Tesi alla *Confessione di Augusta*, al pensiero giuridico luterano, alla trasformazione della scienza giuridica tedesca, alla riforma del diritto penale in Germania, alla trasformazione del diritto civile in Germania e infine a quella del diritto sociale. In pressoché perfetta simmetria, la seconda parte del volume (*The English Revolution and the Transformation of English Law in the Seventeenth Century*, pp. 199-371) si divide in sei capitoli, consacrati rispettivamente alla Rivoluzione inglese nella sua «lunga durata» comprensiva della Restaurazione, e alle trasformazioni del pensiero giuridico, della scienza giuridica, del diritto penale, del diritto civile e del diritto sociale in Inghilterra.

¹⁸ Berman allude a recensioni come quella di D. IBBETSON, *Law, Religion and Revolution in the Twelfth Century*, "Oxford Journal of Legal Studies" 6 (1986), pp. 137-144. Pur senza negare a *Diritto e rivoluzione* il merito scientifico di una sintesi della storia giuridica europea centrata sul secolo dodicesimo, Ibbetson criticava l'indole "ideologica" del libro, asserendo che nella sua accentuazione di un elemento (la religione) come fattore dell'evoluzione dei sistemi giuridici in Occidente, Berman era andato molto vicino ai modelli «negativi» rappresentati da Marx e Weber. Il libro gli appariva «in a curious way [...] as much a book about the present as about the past» (p. 137) e molti degli assunti di Berman, come il carattere unitario della tradizione giuridica occidentale, la sua dimensione storica, la funzione resistenziale del diritto e il pluralismo giuridico gli apparivano superati. Lo stesso carattere della crisi presente appariva al recensore come il frutto di un'enfasi eccessiva: «"Crisis" is too strong a word. Certainly there is no justification for his near-hysterical picture of contemporary Western society» (p. 139). A quasi un quarto di secolo di distanza però quel "ritratto" sembra dare sempre più ragione a Berman. Vedi quanto scrive R. ZIMMERMANN, *Harold Berman. Some Personal Reflections*, "Emory Law Journal" 57 (2008), pp. 1465-1469, sulla scia delle riflessioni di R.H. HELMHOLZ, *Harold Berman's Accomplishment as a Legal Historian*, "Emory Law Journal" 42 (1993), pp. 475-496.

¹⁹ H.J. BERMAN, *Law and Revolution*, II cit., *Introduction*, p. 2.

questo senso il declino della tradizione giuridica occidentale nel nostro secolo illumina la natura di quella tradizione nei secoli che l'hanno vista fiorire. Nella visione di Berman la Rivoluzione papale si svolse all'insegna di una riconciliazione dialettica degli opposti: dello spirituale e del secolare, del papato e della regalità, dei chierici e dei laici. E nella visione di Berman le riforme protestanti dei secoli XVI-XVII ruppero quel processo evolutivo, sopprimendo la giurisdizione ecclesiastica e trasferendo all'autorità politica secolare la responsabilità della disciplina nelle materie spirituali che prima ricadevano nella giurisdizione della Chiesa cattolica.

La storia che *Law and Revolution*, II racconta è la storia delle trasformazioni indotte dalle grandi lotte politico-religiose dei secoli XVI e XVII nella pluridimensionalità del diritto, nel suo passaggio dalla «prima» alla «seconda modernità». Il libro segue quelle trasformazioni negli eventi politico-istituzionali, nel pensiero giuridico, nella scienza del diritto e nei settori più delicati e vitali degli ordinamenti giuridici (quelli sui quali le grandi perturbazioni ideali, sociali e politiche “stingono”: il diritto e il processo penale, il diritto e il processo civile, il diritto nella sua relazione con la produzione e l'accumulo della ricchezza, così come con le molte declinazioni della povertà. In questo contesto si situa la “riscoperta” della via originale della cultura giuridica tedesca del XVI secolo, con la sua ansia di riforma dei costumi che si riflette nella nuova liturgia così come nei primi conati di “codificazione”, e naturalmente nella nuova elaborazione della tradizione di *ius commune* in senso sistematico da parte dei grandi umanisti e riformatori luterani (un «*usus modernus protestantium*», nei termini di Berman): Melantone, Schneidewein, Apel, Lagus, Oldendorp, fino ai più tardi giuristi, spesso attratti nell'orbita calvinista, come Johannes Althusius. In quel vasto campo spiccano la personalità e l'opera di Johann Oldendorp, il giurista che per Berman rappresenta tutta un'epoca e tutto un moto di spiritualità, di pensiero, di riforme politiche, economiche e sociali.

Parallelamente alla storia della Rivoluzione luterana e tedesca del secolo XVI, corre quella dei conati assolutistici dei monarchi Tudor-Stuart e dalla lunga resistenza parlamentare inglese, sfociata nella Rivoluzione calvinista che per Berman abbraccia, senza soluzioni di continuità, tutto il periodo che corre dal 1640 al 1688, includendo dunque, come un necessario “momento” dialettico, la stessa Restaurazione. È il campo più accidentato, entro il quale giganteggiano le personalità dei grandi giuristi del *common law* – Coke, Selden, Hale, Mansfield, Vaughan, Gilbert, Hawkins, Blackstone, tra le quali, per diversi motivi, primeggiano le personalità e le opere di Hale e di Blackstone (ma Matthew Hale rappresenta e compendia, per Berman, il trionfo del *common law* come espressione di una continuità “piegata” dalla riforma religiosa a un nuovo corso della sua storia, con il rafforzarsi e il rinnovarsi dei suoi istituti tipici, la giuria e il precedente giudiziale).

La storia delle riforme protestanti e del loro “impatto” sulla tradizione giuridica occidentale si intreccia con la critica delle grandi correnti di pensiero e della storiografia del secolo appena passato, sia che si tratti di

fare i conti con la duplice prospettiva marxista e weberiana, che Berman respinge in nome di una concezione “integrale” del diritto come fatto spirituale e sociale, sia che si tratti di prendere le distanze da una sociologia della religione alla Troeltsch, con la sua tendenziale riduzione del protestantesimo a solo «pensiero e sentimento religioso» di “relativo” impulso nella evoluzione al moderno²⁰, sia che si tratti di mostrare la vulnerabilità dei giudizi di un Quentin Skinner sui «forerunners» del luteranesimo nel diritto inglese e sulla estraneità del costituzionalismo moderno alla dimensione religiosa²¹.

Berman precisa che non fu, naturalmente, solo la tradizione giuridica a essere investita da queste rivoluzioni; vi furono coinvolte anche nuove forme di nazionalità, nuove forme di governo, nuove istituzioni economiche, nuove relazioni fra le classi, nuove concezioni della storia, nuove concezioni della verità. Si trattò di due sommovimenti politici e sociali totali, «two total political and social upheavals, reflecting two new belief systems, whose repercussions were felt throughout Europe»²².

Fondendosi con le correnti umanistiche già vive e operanti in senso riformatore entro la cultura giuridica occidentale, il protestantesimo portò sullo specifico terreno del diritto un’ansia di ricomposizione unitaria, di “sistematicità” che approdò a un nuovo *jus commune*, comprensivo di principi, dottrine e regole derivati dalla precedente tradizione di diritto comune. «This was also biblical law», scrive Berman. «As Roman Catholic jurists had systematized the canon law on the basis of the seven sacraments, so Lutheran jurists used Melanchthon’s topical method in basing the various branches of the law on the Ten Commandments»²³. Era un metodo nuovo di sintesi giuridica, che andava oltre la vecchia divisione fra ordinamenti giuridici coesistenti entro la medesima comunità politica. Una nuova ermeneutica, che trattava i testi dell’Antico e del Nuovo Testamento come un tutto organico, fu applicata anche al diritto. Essa trovò espressione nella codificazione si-

²⁰ Vedi E. TROELTSCH, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (1906/1911) in: ID., *Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (1906-1913)*, Berlin-New York, de Gruyter, 2001 (*Kritische Gesamtausgabe*, Bd 8), pp. 199-315: 297, con la prefazione alla trad. inglese (1912), *Protestantism and Progress. A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World*, p. 317.

²¹ M. MIEGGE, *Introduzione*, in M. WALZER, *La rivoluzione dei santi. Il puritanesimo all’origine del radicalismo politico*, trad. it. di M. Sbaffi Girardet, Torino, Claudiana, 1996, pp. 7-28: 21, con riferimento alla «argomentazione [...] vulnerabile» di Quentin Skinner, secondo cui «la rilevanza storica e teorica di queste opere non dipende dalle convinzioni religiose degli autori bensì dalla continuità di un linguaggio laico e razionale, organizzato nei concetti del diritto pubblico e della politica, distinto e distante dalla teologia» (vedi Q. SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought*, II. *The Age of Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, p. 314). Forti e fondate riserve si leggono anche nella recensione della raccolta in tre volumi degli scritti dello storico inglese (Q. SKINNER, *Visions of Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002) a opera di J. KIRSHNER, “Renaissance Quarterly”, LVII (2004), pp. 264-268.

²² H.J. BERMAN, *Law and Revolution*, II cit., *Introduction*, p. 1.

²³ Ivi, pp. 7-8.

stematica del diritto penale tedesco – «the first comprehensive modern code of a branch of the law»²⁴.

La stretta relazione tra le rivoluzioni religiose della «seconda modernità» e le trasformazioni radicali del diritto in senso moderno è ancor più evidente nella vicenda della Rivoluzione inglese del 1640-1689. Come la Rivoluzione tedesca del secolo XVI produsse un ordine giuridico che rifletteva un sistema di valori luterano, la Rivoluzione inglese del secolo XVII produsse un ordine giuridico che rifletteva un sistema di valori calvinista. «The Revolution also produced a fundamental and lasting transformation of the English legal system»²⁵:

Judges were no longer to serve at the will of the monarch but were given independence and life tenure. The so-called prerogative courts established by the Tudor monarchs, of which the High Court of Star Chamber and the Court of High Commission were the most notorious, were abolished, and the common law courts were made supreme over the courts of Chancery and Admiralty. Jury trial was transformed: the jury could no longer be dominated by the judge, and witness proof and rules of evidence were introduced. The ancient forms of action were preserved but were now used to help modernize the English law of property, contract, and tort. The doctrine of precedent – the hallmark of the English common law – was given its modern meaning by the introduction of the distinction between the rule of law that is necessarily implicit in the decision of a given case, called “the holding” of the case, and reasons stated by the court in its opinion that are not necessary to the decision, called “dicta”. As the German emphasis on the consistency of legal principles was related to the emergence of the monarchical civil service state, the prince and his councilors, so the English emphasis on the historical continuity of the law was related to the emergence of the aristocratic parliamentary state, with his party system of Whigs and Tories and its guilds of judges and barristers. The conceptualism of the former had led to a legal science in which the principles, being drawn from cases, were subject to argument in an adversary procedure.

Le innovazioni del secolo XVII e degli inizi del XVIII nel diritto inglese avevano parte delle loro radici nelle concezioni del calvinismo. I puritani inglesi, malgrado forti differenze di credo fra le loro diverse componenti, condividevano una fede fondamentale in una missione riformatrice della realtà mondana, che esaltava il ruolo del diritto come strumento di tale riforma. Inoltre il puritanesimo anglo-calvinista fu essenzialmente «a communitarian religion»: «It emphasized the existence of a divine covenant, under which the congregation of the faithful was to be “a light to all the nations of the world”, “a city on a hill”. This, in turn, led to an emphasis not only on the virtues of hard work, austerity, frugality, discipline, self-improvement, and other features of what has come to be called the Puritan work ethic, but also

²⁴ Ivi, p. 8.

²⁵ Ivi, pp. 9-10.

on the sanctity of human covenants of public responsibility, community service, corporate enterprise, mutual trust, and other qualities associated with the concept of public spirit»²⁶.

Una forte ripresa di interesse per la relazione fra politica e religione e fra religione e diritto caratterizza la storiografia degli ultimi anni (tra le più recenti espressioni di questo indirizzo ricorderò qui solo il volume di Christoph Strohm, *Calvinismus und Recht. Weltanschaulich-konfessionelle Aspekte im Werk reformierter Juristen in der Frühen Neuzeit*, del 2008, e la silloge *Konfessionalität und Jurisprudenz in der frühen Neuzeit*, a cura di Heinrich de Wall e dello stesso Strohm, del 2009)²⁷. In quel contesto l'opera di Berman costituisce l'espressione più alta e più felice di un moto di affermazione della storicità del diritto, vale a dire della forza normativa della storia, nonché dell'esigenza di riscoprire la relazione storico-attuale tra il diritto e i suoi *belief systems*, le sue fondamenta etico-politiche e religiose, o, che è lo stesso, tra le leggi e la coscienza²⁸.

In un'intervista, rilasciata poco prima della sua scomparsa, avvenuta a Brooklyn il 13 novembre del 2007, all'età di 89 anni²⁹, alla domanda sul perché della centralità del nesso religione-diritto (*Why Law and Religion?*), Harold Berman così rispondeva³⁰:

Every Legal System rests on a belief system and what has been called civil religions. We believe in democracy or freedom with the same passion that in religious circles people believe in God [...]. Religion is what comes from the heart as well as in the mind. It's the belief system, what you're committed to, what you're willing to fight for, even to die for.

We have deep in our tradition and deep in our constitutional law this concept of belief underlying legal rules. But most of the courses teach legal ru-

²⁶ Ivi, p. 10.

²⁷ CH. STROHM, *Calvinismus und Recht. Weltanschaulich-konfessionelle Aspekte im Werk reformierter Juristen in der Frühen Neuzeit*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008 («Spätmittelalter, Humanismus, Reformation», 42), sul quale si possono vedere le recensioni di M. STOLLEIS, *Genf, Heidelberg, Emden*, "Rechtsgeschichte" 14 (2009), pp. 196-199, e di L. BIANCHIN, "Sehepunkte" 9 (2009); *Konfessionalität und Jurisprudenz in der frühen Neuzeit*, a cura di Ch. Strohm, H. de Wall, Berlin, Duncker & Humblot, 2009 («Historische Forschungen», 89).

²⁸ Su questo punto vedi l'ampia recensione di N. ARONEY, *Law, Revolution, and Religion. Harold Berman's Interpretation of the English Revolution*, "Journal of Markets & Morality" 8 (2005), pp. 355-385. Una lettura fortemente adesiva è nella recensione di TH. GLYN WATKIN, "Journal of Law and Religion" 21 (2007), pp. 479-484, dove di Berman si dice che «his own work is prophetic in the best sense» (p. 484). Vedi anche la recensione di T. MURPHY, "The Modern Law Review" 69 (2006), pp. 480-484.

²⁹ Necrologio e *tributes* nel sito del Center for the Study of Law and Religion della Emory Law School ad Atlanta. Si veda anche il necrologio di D. MARTIN, pubblicato sul "New York Times" del 18 novembre 2007 col titolo *Harold J. Berman, 89, Who Altered Beliefs About Origins of Western Law*, *Dies*, e col titolo *Harold J. Berman, Authority on Origins of Western Law* sul "Boston Globe" il 22 novembre 2007. Vedi infine E. DUPRAZ, *In Memoriam. Harold J. Berman, 1918-2007. A Scholar of Great Social Account*, "Harvard Law Bulletin", 2008.

³⁰ Il testo dell'intervista è reperibile sul sito del Center for the Study of Law and Religion della Emory Law School ad Atlanta (Georgia).

les which are then viewed from a political policy orientation. What does the legislature want to accomplish by this rule and not where did this rule come from historically and morally.

E a una domanda successiva, a proposito dei modelli di educazione giuridica nelle *Law Schools* americane (*What should law schools be doing differently?*), Berman dava una risposta che costituisce un monito non solo per la cultura giuridica d'oltre Atlantico e che al tempo stesso rende ragione dei più profondi convincimenti dell'autore:

Two defects which I attribute to American legal education, the lack of historical perspective and the lack of let's call it a universal or a comparative perspective, are very detrimental in preparing people to practice [...]. In my experience, I'm amazed at the consequences of a lack of a historical perspective.

COPIA DIGITALE AUTENTICA
RICHIESTA DALL'AUTORE
DA USARE UNICAMENTE NELLA LEGGENDA
CONSENTITI DALLA LEGGENDA
E IN OGNI CASO NON TRASMETTIRE A
TERZI
TORINO, 28 NOVEMBRE 2017

AUTORITÀ E DIRITTO DI RESISTENZA IN CALVINO E BUCER

di MARIA ANTONIETTA FALCHI PELLEGRINI

La vita, il pensiero, l'opera riformatrice di Martin Bucer e Giovanni Calvino attraversano e animano l'Europa della prima metà del Cinquecento. I loro percorsi si incontrano, e i due riformatori entrano in contatto, si stimano, si confrontano nella diversità dei loro caratteri e dei loro atteggiamenti, nei loro rapporti si verificano sinergie e divergenze¹.

Entrambi, prima di aderire alla Riforma, hanno ricevuto una formazione umanistica, che rimane più radicata in Calvino; entrambi possono dirsi, nei primi anni della loro attività, erasmiani e martiniani, utilizzando una locuzione riferita a Bucer². Nel prosieguo sarà soprattutto Calvino a contrapporsi, in molte occasioni, a Lutero.

La formazione che Bucer riceve nei conventi domenicani, dove legge i Padri della chiesa, gli scolastici, gli umanisti cristiani, gli lascia un'impronta permanente. Bucer comincia il suo percorso come domenicano. Diventato pastore e riformatore di Strasburgo, conserva una profonda connotazione teologica ed esegetica. La Bibbia rimane la sua prima fonte per la costruzione di modelli politici, anche se il riformatore alsaziano non disconosce il valore della classicità.

Calvino compie studi giuridici nelle università francesi, diventa avvocato e si forma nell'ambiente dell'umanesimo cristiano. Questa impronta rimane in lui anche quando, lasciata la Francia nel 1534, risponde alla chiamata che ritiene di aver ricevuto da Dio attraverso le parole di Farel³, si ferma a

¹ Vedi W. VAN'T SPIJKER, *Bucer und Calvin*, in: *Martin Bucer and Sixteenth Century Europe*, Actes du colloque de Strasbourg, 28-31 août 1991, a cura di C. Krieger, M. Lienhard, Leiden, Brill, 1993, pp. 461-470.

² Vedi M. GRESCHAT, *Martin Bucer. Ein Reformator und seine Zeit 1491-1551*, München, Beck, 1990, pp. 33-58.

³ I. CALVIN, *Aux fideles et débonnaires lecteurs, salut*, Geneve, 22 de Iullet, 1557, in I. CALVINI, *Opera quae supersunt omnia*, a cura di G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, Brunsvigae, apud Schwtschke (citato come CO), vol. XXXI, 1887, p. 26: «Maistre Guillaume Farel me reteint à Geneve, non pas tant par conseil et exhortation, que par une adiuuration espovantable, comme si Dieu cust d'enhaut estendu sa main sur moy pour m'arrester».

Ginevra, per risolvere i problemi di quella chiesa e qui riceve l'incarico di lettore della Sacra Scrittura⁴.

Il pensiero politico di Calvino, giurista e umanista, è sistematico, si costruisce progressivamente attraverso le opere e in particolare attraverso le diverse edizioni della *Institutio christianae religionis* dal 1536 al 1559⁵. L'ultima parte dell'opera, *De politica administratione*, in origine all'interno del capitolo VI, *De libertate christiana, potestate ecclesiastica et politica administratione*, si trasforma nelle edizioni successive in un capitolo autonomo, il XX, e diventa un piccolo trattato sulla *politia* cristiana.

Il pensiero politico di Bucer invece non è sistematico, ma ricco e articolato, deve essere ricostruito attraverso dettagli, incisi, riferimenti sparsi nelle sue numerose e complesse opere, prevalentemente esegetiche, e nelle loro successive edizioni.

Più profonda l'opera esegetica di Bucer, che lo stesso Calvino riconosce e apprezza: nei commentari biblici Bucer manifesta il meglio di sé. Nel 1537, mentre lavora alla stesura del commentario all'epistola di Paolo ai Romani, Calvino scrive da Ginevra a Viret⁶, chiedendogli di portare i commentari di Bucer, riferendosi molto probabilmente a quello ai Romani, pubblicato nel marzo 1536⁷.

Diversi sono i contesti politici dei due autori: Ginevra e la Francia per l'uno, Strasburgo, l'impero tedesco e l'Inghilterra per l'altro, con diverse ricadute nelle rispettive teorie politiche. Diversi sono quindi i destinatari dei loro discorsi politici, anche se entrambi sono protagonisti della riforma delle città.

Nel 1538 Calvino, stabilitosi a Strasburgo, ha modo di frequentare Bucer, ma già negli anni precedenti vi sono scambi epistolari, che denotano conoscenza e stima reciproca tra i due riformatori, e che manifestano i loro diversi caratteri.

Nonostante la differenza di età e la posizione di Bucer nell'Europa riformata, nel 1538 la schiettezza e l'impetuosità di Calvino lo portano a esprimere critiche, anche a nome dei colleghi di Ginevra, verso il riformatore alsaziano, considerato troppo irenico, conciliante e incline al compromesso con i cattolici⁸.

⁴ Vedi A.E. MCGRATH, *Giovanni Calvino. Il Riformatore e la sua influenza sulla cultura occidentale*, Torino, Claudiana, 1990, pp. 128-134.

⁵ Vedi F. WENDEL, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, Genève, Labor et fides, 1985, pp. 79-88.

⁶ I. CALVIN, to Pierre Viret, Geneva, 3 May [1537], in I. CALVINI, *Epistolae*, in: ID., *Opera Omnia*, Genève, Droz, (citato come OO), Series VI, vol. I, a cura di C. Augustijn, F.P. van Stam, 2005, p. 201: «Mihi gratum fuerit si tecum Buceri commentarios afferas».

⁷ M. BUCERUS, *Metaphrasas et enarrationes perpetuae epistolarum D.Pauli Apostoli, Tomus primus continens metaphrasim et enarrationem in Epistolam ad Romanos*, Argentorati, Wendelinus Rihelius, 1536.

⁸ I. CALVIN, to Martin Bucer, Geneva, 12 January 1538, in I. CALVINI, *Epistolae*, in: OO, Series VI, vol. I cit., pp. 301-302: «Nobis videris [...] quod in tractando verbo Domini ac presertim in capitibus hodie controversis, ita orationem temperare studes, ut quam paucissimos

«L'atteggiamento di Calvino verso Bucero fu assai complesso. Egli criticò Bucero ritenendo che giocasse con le parole, che modificasse le proprie opinioni per adeguarsi ai suoi avversari teologici, nonché per le sue decisioni di tipo amministrativo, pur cercando di convincere se stesso che lo criticava per il suo bene»⁹.

Nell'evoluzione di Calvino appaiono decisivi gli anni trascorsi a Strasburgo, dal 1538 al 1541¹⁰, esule da Ginevra. Amareggiato per il fallimento e nuovamente incerto sulla sua vocazione, Calvino è chiamato a Strasburgo e ammonito sui suoi doveri verso le chiese da Bucero¹¹, che lo accoglie amichevolmente¹². Il ruolo fondamentale, svolto dal teologo alsaziano in questo frangente, è ricordato con gratitudine da Calvino: «Lors par ce moyen estant en liberté et quitte de ma vocation, i'avoye deliberé de vivre en repos sans prendre aucune charge publique, iusque à ce que l'excellent seveur de Christ Martin Bucero, usant d'une semblable remonstrance et protestation..., me rappela à une autre place»¹³.

Nel periodo strasburghese¹⁴ Calvino, pastore della comunità riformata francese della città, è apprezzato da Bucero per il suo impegno in difesa dell'evangelo¹⁵ e acquista l'esperienza pastorale e politica che gli era mancata nei suoi primi anni a Ginevra. Acquista così esperienza nell'organizzazione ecclesiale e nel governo civile di una città riformata, nonché nella diplomazia ecclesiastica, partecipando con Bucero e gli altri teologi evangelici ai colloqui che si svolgono tra protestanti e cattolici, a Worms e a Ratisbona. L'esperienza acquisita a Strasburgo e l'influenza di Bucero non scalfiscono però l'autonomia del suo carattere.

offendas [...]. Sed concilium hoc magnopere nobis reprobatur. [...] Neque vero id una in re facis, sed ubique videris velle inter Christum et papam partiri medium quoddam regnum». Vedi W. VAN'T SPIJKER, *Bucero und Calvin* cit., p. 464.

⁹ W.J. BOUWSMA, *Giovanni Calvino*, Roma-Bari, Laterza, 1992, p. 32.

¹⁰ Vedi F. WENDEL, *Calvin. Sources et evolution de sa pensée religieuse* cit., pp. 100-106.

¹¹ Martin BUCERO, *To Calvin*, [Strasbourg, about the end of July 1538], in OO, p. 420: «Post multam deliberationem huc devenimus Capito, Sturmio, ego: nisi loculenta spes obiciatur fructus alicuius maioris quam ex ocio tuo et simul eo negotio quod te Christo hic suscipere cupimus, adhuc censemus te debere ad nos venire [...] in ista ministrorum qui idonei sint inopia, tu, istis dotibus non tibi sed ecclesiis ornatus, oblatum ministerium repudies!».

¹² Vedi M. GRESCHAT, *Martin Bucero. Ein Reformator und seine Zeit 1491-1551* cit., pp. 157-158.

¹³ I. CALVIN, *Aux fideles et débonnaires lecteurs, salut*, Geneve, 22 de Iuliet, 1557 cit., pp. 26-28.

¹⁴ R.S. WALLACE (*Calvin, Geneva and the Reformation*, Edinburgh, Scottish Academic Press, 1988, pp. 20-24) segnala come molto recente il riconoscimento da parte della storiografia dell'importanza di Strasburgo e di Bucero per la teoria e per l'azione riformatrice di Calvino. Per i rapporti tra il pensiero religioso dei due autori, Vedi F. WENDEL, *Calvin. Sources et evolution de sa pensée religieuse* cit., pp. 88-106.

¹⁵ BUCERO, *Ministris bernensibus*, mense iun. 1540, in CO, vol. XI, p. 54: «Valde necessaria nobis est opera Calvini nostri. Praelegit in teologia admodo feliciter, et ad defendendum contra sophistas impios evangelium Christi plurimum institutus est, non tantum eruditione rara sed etiam eloquentia insigni».

Nel 1540, a Strasburgo, Calvino pubblica il commentario all'epistola di Paolo ai Romani. Nella dedica a Simone Grineo, premessa al commentario, parla dell'eccellenza di Bucer, «propter reconditam eruditionem, copiosam multarum rerum scientiam, ingenii perspicaciam, multam lectionem, aliasque multas ac varias virtutes»¹⁶. Lo critica tuttavia per la prolissità, che lo porta a voler dire il più possibile su ogni argomento, «ut manum de tabula tollere nesciat»¹⁷.

Per ricostruire la teoria calviniana dell'autorità e del diritto di resistenza occorre seguire un percorso diacronico, poiché tale teoria non è unitaria, ma si sviluppa, si evolve e si modifica negli anni, principalmente, ma non solo, attraverso le successive edizioni dell'*Institutio*. Questa evoluzione si accompagna alle diverse tappe della vita di Calvino e alle vicende della Riforma in Europa.

Nel 1536 Calvino, già esule dalla Francia, pubblica a Basilea la prima edizione della *Institutio christianae religionis*¹⁸, accompagnandola con una dedica a Francesco I. L'opera, che propone ai francesi che aderiscono alla riforma una linea dottrinale e catechetica organica, ha un intento pastorale e apologetico. Vuole essere politicamente rassicurante per il re, dimostrando la totale diversità tra i riformati francesi e gli anabattisti o altri movimenti sovvertitori dell'ordine, affinché venga posto termine alle persecuzioni.

L'obiettivo di Calvino quando scrive quest'opera non è la giustificazione del diritto di resistenza, ma la presa di distanza dalle posizioni che rifiutano l'autorità politica e in particolare quella regia, per ottenere dal re riconoscimento e sostegno contro il papato.

Nella riflessione politica calviniana, i magistrati sono ordinati da Dio, sono suoi vicari e come tali debbono essere obbediti. Secondo Romani 13 tutte le forme di autorità derivano da Dio: Calvino riferisce il plurale *potestates* dell'espressione paolina alla pluralità delle forme di governo. Non c'è una forma migliore delle altre, tutte possono degenerare: la monarchia in tirannide, l'aristocrazia in lotta tra fazioni, la democrazia in sedizione. Ai privati non compete disputare delle forme di governo, giudicarle o criticarle. Loro dovere e compito è obbedire alle autorità costituite, anche a quelle tiranniche.

«De privatis hominibus semper loquor. Nam si qui nunc sint populares magistratus, ad moderandum regum libidinem constituti, quales olim erant qui lacedaemoniis regibus oppositi erant Ephori, aut romanis consulibus tribuni plebis, aut Atheniensium senatui Demarchi, et qua etiam forte potestate, ut nunc res habent, funguntur in singulis regnis tres ordines, eum primarios conventus peragunt, adeo illos ferocienter regum licentiae, pro officio intercedere non veto, ut si regibus impotenter grassantibus et humili plebeculae

¹⁶ I. CALVINUS, *Simoni Grynaeo viro ornatissimo*, in I. CALVINI, *Commentarius in Epistolam ad Romanos*, in OO, *Series II, Scripta eseugetica*, vol. XIII, a cura di Th. Parker, D.C. Parker, Genève, Droz, 1999, p. 4.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ I. CALVINI, *Institutio christianae religionis*, Basileae, 1536, in CO, vol. I, 1863.

insultantibus conniveant, eorum dissimulationem nefaria perfidia non care-
re affirmem, qua populi libertatem, cuius se Dei ordinatione tutores positos
norunt, fraudulenter produunt»¹⁹.

Viene così introdotta la deroga all'obbligo di obbedienza, relativa ai ma-
gistrati popolari, ordinati da Dio come difensori della libertà del popolo. Tra
questi sono citati gli efori, di cui Calvino aveva già parlato in tono esplicativo
nel commentario al *De clementia* di Seneca²⁰, pubblicato a Parigi nel 1532,
attualizzati con il riferimento ai tre stati, nei regni dove sono istituiti.

Precedentemente, nel marzo del 1530, Bucer aveva riconosciuto ai
principi e ai magistrati delle città dell'impero il diritto-dovere di resisten-
za contro l'imperatore: «Demonstratum enim est illud: ne resistatis malo,
privatis esse dictum. [...] Quicumque potestate, meroque imperio [...] pollet,
eius fuerit [...] tueri contra vim suae fidei commissos, idque cum exigit
Deus, haud licebit omittere, secus iubente potestate superiore, etiam si per
illam inferior ius gladii accepit»²¹. Pochi mesi dopo anche Lutero²² si era
timidamente adeguato, in considerazione della particolare struttura plura-
listica dell'impero.

Quindi Calvino, parlando degli efori e dei loro compiti, non introduce
un argomento nuovo, ma si inserisce in un percorso già tracciato, iniziato
da Bucer. Entrambi negano il diritto di intervenire ai privati²³, e lo riserva-
no ai magistrati inferiori, diversi sono però i fondamenti e gli obiettivi del
loro discorso.

Bucer costruisce un'argomentazione prescrittiva, su base esegetica, fon-
data sul modello biblico di poliarchia, applicata all'impero e pensata per un
utilizzo politico immediato. «Porro ut praesens rerum status habet, super est
et alius scrupus, num Principi, vel Reipublicae liceat suos defendere, contra
vim cuiusque, etiam fungentis potestate superiore»²⁴.

Calvino invece presenta un'ipotesi teorica, costruita secondo una pro-
spettiva umanistica e romanistica, anche per il richiamo alla *libertas populi*.
Tale ipotesi è fondata sulle fonti classiche e sull'osservazione della struttura
istituzionale degli Stati, in particolare della Francia. L'argomentazione di

¹⁹ I. CALVINI, *Institutio christianae religionis* (1536) cit., p. 247.

²⁰ J. CALVIN, *Commentary on the Seneca's De clementia*, a cura di F.L. Battles, A.M. Hugo, Leiden, Brill, 1969, p. 200. «Erant enim eo regnante constituti Ephori, qui non permitterent vagari regiam libidinem».

²¹ M. BUCERUS, *Enarrationes perpetuae in sacra quatuor Evangelia*, Argentorati, apud Georgium Ulricherum Andlanum, 1530, f. 57r. Vedi A. GÄUMANN, *Bucer und das Widerstandsrecht*, in: *Bucer und das Recht*, a cura di Ch. Strohm, Genève, Droz, 2002, pp. 231-244.

²² Vedi *Verhandlung* [in Torgau, 26-28 Oktober 1530]: *Erklärung Luthers, Jonas, Melanchtons, Spalatinus und anderer Theologen und protokollarische Aufzeichnung über die weiteren Voten der Theologen und Juristen*, in: *Das Widerstandsrecht als Problem der deutschen Protestanten 1523-1546*, a cura di H. Scheible, Gütersloh, Mohn, 1969, pp. 67-68.

²³ M. BUCERUS, *Enarrationes perpetuae in sacra quatuor Evangelia* cit., f. 58r: «Non sit privati munus vim vi repellere».

²⁴ M. BUCERUS, *Enarrationes in sacra quatuor Evangelia* cit., f. 57r.

Calvino²⁵ è priva, per il momento, di ricadute politiche, anche se avrà ricadute molto significative nel calvinismo politico.

Manca inoltre, nell'*Institutio* del 1536, l'orientamento antimonarchico manifestato da Bucer nelle *Enarrationes in sacra quatuor Evangelia* nell'edizione del 1530 con le parole: «Qui in unum transferre hominem conatur, potestatem quam pridem Deus, ut rebus humanis maxime conducebat, dispartitus est in plurimos, is ordinationi Dei resistit»²⁶.

Nel 1536, Calvino ha ancora fiducia nella monarchia, per lui rappresentata da Francesco I re di Francia, o sceglie di esternare tale fiducia per realismo politico.

Quando, nel 1540, Calvino pubblica il commentario all'epistola di Paolo ai Romani²⁷, la sua posizione è immutata. La previa lettura del commentario di Bucer pare aver lasciato in lui scarse tracce, per quanto riguarda la teoria politica.

De Kroon ritiene che il commento di Calvino a Romani 13 sia influenzato dal testo di Bucer²⁸. In realtà, nelle poche pagine che Calvino, a differenza dell'amico prolisso, dedica a Romani 13, la teoria dell'autorità nelle linee generali è simile a quella buceriana. In particolare viene riaffermato che «Non enim privati est hominis abrogare imperium ei quem Dominus cum potestate nobis praefecit»²⁹, quasi sottintendendo che è compito di altri, non privati, ma magistrati.

Non si ritrova tuttavia in questo passo il carattere innovativo dell'argomentazione buceriana. La novità di Bucer, che consiste nell'interpretazione poliarchica del passo paolino³⁰, fondata teologicamente e giuridicamente nel commentario ai Romani, e applicata alla struttura istituzionale dell'impero³¹, è in Calvino del tutto assente. Quando il riformatore di Ginevra introdurrà

²⁵ M.E. CHENEVIÈRE (*La pensée politique de Calvin*, 1936¹, Genève, Slatkine reprints, 1970, pp. 332-349) illustra la teoria calviniana dei magistrati inferiori e le sue fonti, senza menzionare Bucer. Ancora oggi non è appieno compresa l'importanza di Bucer, per la formazione della teoria politica calviniana e del calvinismo politico, che si completa in Althusius.

²⁶ M. BUCERUS, *Enarrationes perpetuae in sacra quatuor Evangelia* cit., f. 57v.

²⁷ I. CALVINI, *Commentarius in Epistolam ad Romanos* cit.

²⁸ M. DE KROON, *Martin Bucer und Johannes Calvin*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 185: «Der Genfer Reformator in seinem Verständnis dieses Bibelwortes und damit auch der Bedeutung der weltlichen Obrigkeit stark durch den Straßburger Kollegen beeinflusst worden ist».

²⁹ I. CALVINI, *Commentarius in Epistolam ad Romanos* cit., p. 275.

³⁰ M. BUCERUS, *Enarrationes perpetuae in sacra quatuor Evangelia* cit., f. 57v: «Paulus scripsit: Quae vero sunt potestates (non dixit potestas) a Deo ordinatae sunt»; ID., *Metaphrases et enarrationes perpetuae epistolarum D. Pauli Apostoli, Tomus primus continens metaphrasim et enarrationem in Epistolam ad Romanos* cit., p. 479: «Quae vero potestates sunt. Non inquit potests, sed potestates».

³¹ *Metaphrases et enarrationes perpetuae epistolarum D. Pauli Apostoli, Tomus primus continens metaphrasim et enarrationem in Epistolam ad Romanos* cit., p. 483: Nell'impero «sunt principes electores, sunt alii principes, comites et reguli, tum civitates, qui omnes mero imperio pollent, qui ius habent apud suos leges condendi, et potestatem animadvertendi in facinorosos, ut etiam praesente apud eos imperatore, ipsorum tamen sit iurisdictio et animadversio».

nella sua teoria politica il pluralismo dei poteri, non lo fonderà sull'epistola di Paolo ai Romani, bensì sull'Antico Testamento e sulle esigenze politiche del suo tempo.

Dopo il periodo passato a Strasburgo, tornato a Ginevra nel 1541 Calvino vi riprende il suo incarico di predicatore³². Adesso qualcosa comincia a cambiare nella teoria calviniana dell'autorità, quale viene proposta nell'edizione dell'*Institutio* del 1543. Il cambiamento non è relativo alla valutazione della resistenza all'autorità, ma a quella delle forme di governo. All'indifferenza per la scelta della forma di costituzione, si sostituisce l'apprezzamento per il governo civile delle città, considerato il migliore. La posizione di Calvino si allinea così con quella degli altri protagonisti della riforma urbana, a cominciare da Bucer, e fa tesoro dell'esperienza del governo civile di Strasburgo. Già Erasmo, nel 1514, aveva utilizzato l'esempio di Strasburgo per delineare il paradigma del buon governo cittadino: una monarchia senza dispotismo, una aristocrazia senza fazioni, una democrazia senza disordini³³.

«Si in se considerentur tres illae [...] regiminis formae, minime negaverim vel aristocratiam, vel temperatam ex ipsa et politia statum aliis omnibus longe excellere»³⁴. La forma di governo migliore è quindi una forma mista di aristocrazia e *politia*³⁵. Ciò è confermato dall'autorità di Dio che volle questa forma di governo per il popolo di Israele. Anche Calvino richiama qui il modello biblico, non per fondare, ma per rafforzare la sua scelta politica.

In questi stessi anni (probabilmente nel 1544) Bucer scrive il commentario al libro dei Giudici³⁶ e addita ai contemporanei il modello dei giudici dell'antico Israele, magistrati eletti dal popolo, con potere limitato, contrapposti dall'autore ai sovrani assoluti dell'Europa del Cinquecento, indifferenti alla causa della religione, ma pronti ad atteggiarsi a suoi difensori in guerra. «Et valde peccant hodie Principes nostri, ideòque tam malè res cadit, quòd non restituta religione, contra Turcam pugnant»³⁷.

Negli anni Quaranta è palpabile nelle lettere la preoccupazione di entrambi i riformatori, Bucer e Calvino, per le sorti degli evangelici, di fronte alle minacce dell'imperatore, e la scarsa fiducia nei principi. A Bucer e

³² Vedi R. PETER, *Geneve dans la predication de Calvin*, in: *Calvinus Ecclesiae genevensis Custos*, a cura di W.H. Neuser, Frankfurt am Main, Lang, 1984, pp. 23-48.

³³ ERASME DE ROTTERDAM, à *Jacques Wimpfeling*, Bâle, 21 septembre 1514, in ID., *Correspondance*, Bruxelles, University Press, II, 1974, p. 27.

³⁴ I. CALVINI, *Institutio christianae religionis*, Argentorati, 1543, in CO, vol. I, p. 1105.

³⁵ Vedi H. HÖPFL, *The Christian Polity of John Calvin*, Cambridge, University Press, 1982, pp. 153-160.

³⁶ M. BUCERUS, *In librum Iudicum Enarrationes*, in ID., *Psalmorum libri quinque ad Hebraicam veritatem traducti, et summa fide, parique diligentia a Martino Bucero enarrati. Eiusdem Commentarii in Librum Iudicum et in Sophoniam Prophetam*, [Genf], Robertus Stephanus, 1554. Il commentario ai Giudici non è datato. La datazione più plausibile, già proposta da Lang, è il 1544, per i numerosi riferimenti, presenti nel testo, ai turchi e alla guerra dei principi contro di essi, che paiono alludere alla dieta di Spira del 1544, dove i principi protestanti accordano consistenti aiuti a Carlo V per la guerra contro i turchi, in cambio di insignificanti concessioni circa il concilio.

³⁷ M. BUCERUS, *In librum Iudicum Enarrationes* cit., p. 496.

Calvino è riconosciuto, nell'Europa riformata, un ruolo di sostegno e di guida in tempo di persecuzioni³⁸, così come è riconosciuto il ruolo politico di Strasburgo.

Dopo l'*interim* imperiale del 1548³⁹, Bucer si rifugia in Inghilterra e qui muore nel 1551, accompagnato dal dolore e dal rimpianto dell'amico⁴⁰. Negli ultimi drammatici anni dell'*interim* e dell'esilio, Bucer mantiene un fitto epistolario con Calvino, al quale trasmette le sue preoccupazioni⁴¹. Le lettere, che esprimono la sofferenza dell'esule⁴², rivelano il permanere di costante stima e affetto tra i due riformatori.

Il percorso politico del riformatore di Ginevra e quello di Bucer si erano tuttavia allontanati. Quest'ultimo, avvicinandosi all'Inghilterra, sperando nell'aiuto di Enrico VIII contro l'imperatore e in una sua alleanza con la lega di Smalcalda, aveva accantonato il suo repubblicanesimo.

Il commentario all'epistola di Paolo ai Romani, del 1536, è infatti dedicato *Reverendissimo in Christo Patri D.Thomae Cranmero Archiepiscopo Cantuariensi*, mentre la terza edizione delle *Enarrationes in sacra quatuor evangelia*, del 1536, è dedicata da Bucer al vescovo di Herford, Edward Foxe che l'anno prima si era recato a Smalcalda, per incontrare i principi luterani e promuovere l'alleanza con Enrico VIII, contro l'imperatore. In queste dediche Bucer accredita un'investitura di Enrico VIII come difensore della cristianità in Europa.

La sua ultima opera, *De regno Christi*, scritta in Inghilterra nel 1550, propone il modello di una monarchia cristiana, a imitazione del regno di Cristo, la cui realizzazione è affidata, nella dedica, al re d'Inghilterra Edoardo VI⁴³.

In questi stessi anni l'argomentazione di Calvino si evolve invece secondo una linea opposta e diventa antimonarchica⁴⁴.

³⁸ FARELLUS, *Calvino*, Neocomi, 30 Maii 1544, in CO, vol. XI, pp. 718-719: «Tu ad Bucerum et senatorem Sturmium literas communes scribes, ut curent per quos poterunt tam principes quam urbes scribi pro piis [Gallis] [...]. Tu, quod magis fecerit in salutem omnium, ut tenes, ita efficies. Dominus adsit piis; quantum audio, plures fuerunt combusti hoc paschate».

³⁹ Vedi W. BELLARDI, *Bucer und das Interim*, in: *Horizons européens de la Réforme en Alsace*, a cura di M. De Kroon, M. Lienhard, Strasbourg, Librairie Istra, 1980, pp. 267-311; B. HALL, *Martin Bucer in England*, in: *Martin Bucer. Reforming Church and Community*, a cura di D.F. Wright, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 144-160.

⁴⁰ CALVINUS, *Bullingero*, 23 April 1551, in CO, vol. XIV, 1875, p. 106: «Nuncius ex Anglia nondum rediit. Sed interea de Buceris morte certior factus magnus accepi dolorem. Quod nollem, brevi sentiemus quantam ecclesia Dei iacturam fecerit».

⁴¹ BUCERUS, *Calvino*, pridie Calendas Octobris 1548, in CO, vol. XIII, p. 56: «Petierant nostri ab Imperatore, ut vel aliquas nobis ecclesias relinqueret pro pura religionis administratione: id quod ille pernegavit. Nunc quid facturi sint, novit Dominus. Non nisi miraculis servari poterimus. Tu ora nobiscum».

⁴² BUCERUS, *Calvino*, 14. August 1549, Lambeti apud Londinum, in CO, vol. XIII, p. 355: «Satis sit in me in hac aetate extorrem esse patria, eiectum a carissima ecclesia schola et republica in qua tamen aliquid laboravi gratia Domini, exclusum a dulcissimis amicis et fratribus [...]».

⁴³ M. BUCERUS, *De Regno Christi libri duo* (prima ed. 1557), a cura di F. Wendel, in ID., *Opera latina*, XV, Paris, Presses universitaires de France, 1955, p. 3.

⁴⁴ Vedi H. HÖPFL, *The Christian Polity of John Calvin* cit. pp. 160-166.

Anche Calvino dedica alcuni commentari al re d'Inghilterra, non per esaltarlo, ma per ricordargli i suoi doveri di re cristiano e per renderlo edotto dei gravi pericoli che i re corrono: essere così accecati dal potere da porsi al di sopra di Dio⁴⁵, dimenticando l'umiltà e il dovere di onorare la maestà divina e di essere esempio per il popolo.

La sfiducia di Calvino verso re e principi si accentua con il passare degli anni, mentre si consolida in lui la valutazione positiva dei governi civili delle città. Nel 1554, in una dedica al re di Danimarca, Federico, lamenta l'indifferenza dei principi verso le difficoltà della chiesa, e il loro attaccamento al potere⁴⁶.

La tesi dell'*Institutio* del 1559 è mutata. «Rarissime contingit reges ita sibi moderari, ut numquam a iusto et recto discrepet eorum voluntas»⁴⁷. Poiché la monarchia inclina all'assolutismo, la soluzione qui proposta da Calvino per il buon governo è quella che più si differenzia dalla monarchia. La forma di governo mista, descritta nell'edizione del 1543, si trasforma e si precisa in una poliarchia: se il pericolo di degenerazione inerisce naturalmente al potere di uno, occorre sostituirlo con il potere di molti, che si controllino e si limitino a vicenda.

«Totius sit ac magis tolerabile plures tenere gubernacula, ut alii aliis mutuo sint adiutores, doceant ac moneant alii alios, ac si quis plus aequo se eferat, plures sint ad cohibendam eius libidinem censores ac magistri»⁴⁸. Nei contenuti politici e istituzionali questa tesi riprende quelle esposte da Bucer e le supera nella definizione della poliarchia, sottolineandone la funzione di remora all'assolutismo e distinguendola chiaramente dalla monarchia temperata dai magistrati inferiori.

Nel commentario ai Romani, nel 1536, Bucer scriveva: «Neque enim unus multis sufficere potest ad res recte et ordine administrandas. Unde maiores monarchiae semper Domino virgae vice fuerunt, per quas Res Publicae quam plurimae everterentur, nulla institueretur salutariter»⁴⁹, dando adito a qualche dubbio sulla sua reale interpretazione del pluralismo dei poteri, che risulterebbe soddisfatto anche in una monarchia temperata. L'affievolimento della prospettiva antimonarchica espressa da Bucer, compiutosi dal commentario ai vangeli del 1530 a quello ai Romani del 1536, che vi sostituisce una

⁴⁵ CALVIN, *au Roi d'Angleterre*, de Genève, 4 de Iuliet, 1552, in CO, vol. XIV, 1875, p. 342: «Vous seavez, sire, combien il est dangereux aux Roys et aux Princes que la haultesse en laquelle ilz sont eslevez ne leur esbloisse les yeux et ne les amuse icy bas, leur faisant oublier le royaume des cieux».

⁴⁶ I. CALVINUS, *Frederico Principi Danae*, Genevae, octavo Calendar Februarii 1554, in CO, vol. XV, 1876, p. 16: «Multi principes, quum videant foede corruptum ecclesiae statum, ideo tamen nullam correctionem attingunt, quia in vetusta quoque et tranquilla possessione quod metuunt ex novitate periculum eos ab officio retardat et impedit».

⁴⁷ I. CALVINI, *Institutio christianae religionis*, Genevae, 1559, in CO, vol. II, 1864, p. 1098.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ M. BUCERUS, *Metaphrases et enarrationes perpetuae epistolarum D. Pauli Apostoli, Tomus primus continens metaphrasim et enarrationem in Epistolam ad Romanos* cit., p. 479.

prospettiva antiassolutistica, è comprensibile, se si ricorda che il messaggio era rivolto a Enrico VIII.

Negli ultimi anni Cinquanta, la situazione si aggravava in Francia e il riformatore di Ginevra riceve le invocazioni di aiuto dei fratelli francesi. I suoi tentativi di mediazione, che ne fanno un novello Bucer⁵⁰, e di difesa dei suoi seguaci di fronte al re non hanno successo.

Alla vigilia delle guerre di religione, Calvino vede nel re di Francia un pericolo per i fedeli francesi, che gli chiedono aiuto e comprende che la difesa non può più limitarsi all'applicazione del principio petrino, con la disobbedienza passiva fino al martirio verso le leggi contrarie alla vera religione, ma che è necessario individuare concrete possibilità di intervento politico-istituzionale. Calvino comincia così a prendere in considerazione la resistenza attiva.

Al paragrafo 31 dell'*Institutio*, nel 1559, inserisce questo commento all'episodio di Daniele. «Daniel se quidem in regem peccasse negat, ubi impio eius edicto non paruit: quia excesserat ille fines suos, nec modo iniurius fuerat in homines, sed cornua tollendo adversus Deum potestatem sibi ipse abrogaverat»⁵¹. Secondo l'interpretazione di Calvino, che va ben oltre il contenuto del passo biblico, il re che abusa del suo potere e viola la legge di Dio, decade automaticamente dalla sua autorità, non è più investito di autorità politica, diventa quindi un privato.

L'argomentazione è ripresa due anni dopo, nel 1561, nel commentario al libro di Daniele⁵². Qui Calvino illustra i fondamenti teologici e giuridici delle sue affermazioni, spiegando come ogni re riceva da Dio il suo potere, e lo perda quindi se si ribella a Dio e alla sua legge. In questo caso il suddito ha il dovere di imitare Daniele, e disobbedire al comando del re, ingiusto contro Dio.

«Abdicant enim se potestate terreni principes dum insurgunt contra Deum; imo indigni sunt qui censeantur in hominum numero. Potius ergo conspuere oportet in ipsorum capita quam illis parere, ubi ita proterviunt ut velint etiam spoliare Deum iure suo»⁵³.

La forte condanna della tirannide empia, che sarà distrutta da Dio, è sottolineata nella dedica del commentario, *Piis Gallis*, del 1561, e si rivolge in particolare ai re che «se fidei catholicae optimos defensores iactant», ma si comportano in modo opposto, con un chiaro messaggio alla monarchia francese. «Doctrinam hanc, qua continetur certa religio atque legitimus Dei cultus

⁵⁰ CALVINUS, *Farello*, Genevae, 24 Septembris 1557, in CO, vol. XVI, 1877: «Bullingerus quantopere a colloquio abhorreat pudet scribere. Et iam me Bucero comparat, cuius sedulitas ideo noxia fuit quod neque ingenue neque cordate sustinuit bonam causam ut decebat. Mea vero longe diversa est ratio, cui propositum est nos tantum a calumniis purgare».

⁵¹ I. CALVINI, *Institutio christianae religionis* (1559) cit., p. 1117.

⁵² Vedi T.H.L. PARKER, *Calvin's Old Testament Commentaries*, Edinburgh, Clark, 1986.

⁵³ I. CALVINUS, *Prelectiones in Danielem prophetam*, in CO, vol. XII, 1889, cap. VI, par. 22, pp. 25-26.

[...] non modo passim repudiant; sed minis, terroribus, ferro flammaque procul abigunt; nec quidquam omittunt violentiae ad eam exterminandam»⁵⁴.

In questo commentario la casistica è limitata rispetto all'*Institutio*: tra le cause di decadenza del re dal suo potere è rimasta solo l'empietà, e non è più nominato l'abuso di potere, indicato nell'*Institutio* con le parole «quia excesserat ille fines suos», accentuando così la connotazione religiosa del problema che stava a cuore a Calvino.

Nel discorso calviniano di questi ultimi anni non rimane alcuna remora al diritto di resistenza attiva nei confronti di un tiranno empio, come sarebbe chi impedisse al popolo di seguire la vera religione. Questa interpretazione non autorizza ancora la resistenza attiva da parte del popolo contro il tiranno, ma potrebbe aprire la strada in tale direzione, eliminando il più grave ostacolo: il fondamento sacro del suo potere. Il tiranno empio non è dotato di autorità, non è legittimato dall'ordinazione divina.

Le conclusioni da queste premesse non sono tratte da Calvino, saranno invece tratte dai calvinisti francesi con l'avanzare delle guerre di religione e verranno espresse nelle teorie monarcomache. Dal 1558 anche Beza vive a Ginevra, dove sarà nominato rettore dell'Accademia, e certo la sua vicinanza non è senza conseguenze sulle prese di posizione dell'anziano riformatore.

Negli ultimi anni della sua vita Calvino, pur malato, continua a predicare. In un fitto scambio di lettere con Beza, Bullinger e gli altri amici il riformatore di Ginevra si tiene aggiornato sull'evolversi degli eventi in Francia, dalla congiura d'Amboise, al fallimento del colloquio di Poissy fra cattolici e calvinisti⁵⁵ fino all'inizio della prima guerra di religione nel 1562⁵⁶. Pressato dalla gravità della situazione francese che lo interpella direttamente, spingendolo a trovare nuove risposte di fronte alle azioni armate da parte dei suoi⁵⁷, l'anziano riformatore ripropone nei sermoni⁵⁸, con forza drammatica, i temi dei pericoli della monarchia e del diritto di resistenza, quasi anticipando le dottrine monarcomache. «En évoquant à plusieurs reprises un droit de résistance active contre les tyrans, Calvin annonce les monarchomaques»⁵⁹.

⁵⁴ I. CALVINUS, *Piis Gallis, Praefatio in suarum in Danielelem praelectionum editionem*, Genevae, 14 Calendae Septembris, 1561, in CO, vol. XVIII, 1878, pp. 617-618.

⁵⁵ CALVINUS, *Bezae*, 21 Octobris 1561, in CO, vol. XIX, 1879, p. 68: «Colloquium mature abruptum mihi nunquam displicuit: modo absque vestra culpa fiat».

⁵⁶ BUDAEUS, *Bullingero*, 29 Martii 1562, in CO, vol. XIX, 1879, pp. 363-365: «Ex literis nostri Bezae intelligere qualis sit ecclesiarum nostratium status [...]. Accidit quod [Guisianus] speraverat, ut inermes et imparatos deprehenderet: tantum enim ad doctrinam et preces attentis erant. Quare nihil fuit negotii in strage edenda. Occisi sunt in ipso conventu plures centum et quinquaginta, ducenti vero vulnerati, reliqui fuga sibi consuluerunt».

⁵⁷ BEZA, *Calvino*, Aureliae, 5 Aprilis 1562, in CO, vol. XIX, p. 384: «Maximis itineribus Aureliam venimus, adeo tempestive ut nullo negotio et citra certamen, nondum videlicet ingresso hostium praesidio, simus ingressi. Equitum ad duo millia habemus. Reliquas turmas expectamus».

⁵⁸ Vedi T.H.L. PARKER, *Calvin's Preaching*, Edinburgh, Clark, 1992.

⁵⁹ M. ENGAMMARE, *Calvin monarchomaque? Du soupçon à l'argument*, in "Archiv für Reformationgeschichte", 1998, p. 225.

Nei sermoni sul Primo libro di Samuele, del 1561, le argomentazioni politiche dell'*Institutio* sono riprese e rafforzate. Nell'*Homilia XXIX*, il problema della disobbedienza al tiranno e dell'eventuale diritto di resistenza è inquadrato nell'interpretazione contrattuale del fondamento dell'obbligazione politica, che si affianca a quella teocratica. Se i re violano il giuramento, non mantengono il patto stipulato col popolo e diventano tiranni, può il popolo porre rimedio a questa inadempienza?

«Quaestio sane difficilis». La risposta di Calvino è chiara, e indica i rimedi da usare, secondo le condizioni e le circostanze politiche della comunità. Protagonisti sono ancora i magistrati popolari.

«Quum constituti alii sunt magistratus et ordines quibus reipublicae cura est commissa: qui principem in officio contenere poterunt, atque etiam, si quid tentarit, eum coercere»⁶⁰. Questi magistrati e ordini, puntualizza Calvino, possono esercitare anche la coazione verso il principe, e li riconosce così, seppure indirettamente, titolari dello *ius gladii* e quindi del *merum imperium*, come vent'anni prima sosteneva Bucer.

Nei sermoni sul Secondo libro di Samuele, pronunciati dal maggio 1562 al febbraio 1563, nel periodo della prima guerra di religione, Calvino parla nuovamente dei doveri reciproci del principe e dei sudditi: «Nous voyons qu'il y a devoir mutuel du prince envers ses subietz»⁶¹. Pronuncia in questi sermoni violente invettive contro i tiranni per la loro crudeltà, ma raccomanda al popolo l'obbedienza alle autorità: la resistenza attiva, anche ai tiranni empì, non può essere esercitata dalle persone private⁶². Tuttavia aggiunge, come già ammoniva Lutero, che contro tali tiranni Dio susciterà la rivolta del popolo che li abatterà⁶³.

In un sermone del luglio 1562, Calvino pronuncia un'affermazione che pare superare, e forse contraddire, quelle precedenti, facendo pensare che egli sia più avanti di quanto si è detto circa il riconoscimento della titolarità della resistenza attiva. Attribuisce infatti a tutte le persone private, e non solo ai magistrati, il dovere di opporsi al male.

«Nous devons nous opposer au mal, tant qu'il nous est possible. Et cela est commandé a tous en general. Ce n'est pas seulement aux princes, magistratz et officiers de iustice, que cecy s'adresse, mais a toutes personnes privees aussi bien [...]. C'est une reigle commune qui appartient a tous, de faire iugement et iustice, c'est ascauoir de se gouverner en equité et droiciture avec tout le monde»⁶⁴.

Se qui Calvino si riferisca anche al male inflitto dall'autorità tirannica, oppure se tale ipotesi sia esclusa, se si riferisca all'ambito politico o enunci

⁶⁰ I. CALVINUS, *Homiliae in primum librum Samuelis*, in CO, XXIX, 1885, *Homilia XXIX*, p. 552.

⁶¹ J. CALVIN, *Predigten über das 2. Buch Samuelis*, a cura di H. Rückert (*Supplemente calviniana*), Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1961, p. 103.

⁶² Ivi, p. 9.

⁶³ Ivi, p. 551.

⁶⁴ Ivi, p. 244.

solo un principio etico generale è un problema aperto. Certo con queste parole viene compiuto un passo avanti nella considerazione delle persone private, e viene attenuata la differenza di ruoli tra persone private e persone pubbliche, sancita nell'*Institutio*, aprendo la strada a ulteriori sviluppi politici.

COPIA DIGITALE
RICHIESTA DALL'AUTORE
DA USARE UNICAMENTE NEI MODI
CONSENTITI DALLA LEGGE
E IN OGNI CASO NON TRASMETTIBILE A
TERZI
TORINO, 28 NOVEMBRE 2017

ETICA E POLITICA NEI *DISCOURS* DI FRANÇOIS DE LA NOUE (1531-1591)

di SAFFO TESTONI BINETTI

1. *Principi etici per una politica della ripresa nell'azione e nel pensiero di François de La Noue*

François de La Noue, aristocratico militare e fiero discendente di una famiglia di antichissima nobiltà¹, non è soltanto un valoroso combattente, ma anche uno dei più interessanti pensatori del suo tempo, caratteristiche che lo rendono un personaggio singolare nel panorama dei protestanti francesi, impegnati direttamente in una lotta di armi multiformi, tra le quali non vanno certo sottovalutate le penne fertili e taglienti, canali di messaggi utili per l'immediatezza delle azioni, ma altresì di pensieri profondi e originali, il cui contributo alla definizione dei dettagli e dei contorni dello Stato moderno e della nascente organizzazione del potere risulterà alla fine decisivo².

L'adesione di La Noue alla fede calvinista avviene già nel 1558, precedentemente all'inizio delle guerre di religione. Egli acquista fama, rispetto e reputazione come militare prima che come scrittore, ed è in tale veste che viene comunemente rappresentato dai soprannomi di *Bras de fer*³, con

¹ François, Signore de La Noue Briord, discende da una famiglia della nobiltà bretone, le cui origini risalgono almeno al XI secolo; vedi H. HAUSER, *François de La Noue*, Paris, Hachette, 1892, pp. 1-2; F.E. SUTCLIFFE, *Introduction*, in F. DE LA NOUE, *Discours politiques et militaires*, publiés avec une introduction et des notes par F.E. Sutcliffe, Genève, Droz, 1967, p. vii. Vedi anche *Correspondance de F. de La Noue*, a cura di Ph. Kervyn de Volkaersbeke, Gand, 1854. Sulla figura di La Noue vedi in particolare W.H. HUSEMAN, *La personnalité littéraire de François de La Noue, 1531-1591*, Paris, Nizet, 1986, e N. VRAY, *François de La Noue: Bras de fer*, Geste, La crèche, 2001.

² Parafrasando un passaggio cruciale dell'*Apocalisse* (Apoc. 1,16) Paul-Alexis Mellet attribuisce alle opere dei monarcomachi calvinisti la forza della spada a doppio taglio, capace di «trancher le noeud du temps», che, interpretando il passato nella contingenza del presente, prevede e annuncia il futuro: P.-A. MELLET, *Introduction*, in *Et de sa bouche sortait un glaive. Les monarchomaques au Xvi siècle*, Etudes réunies par P.-A. Mellet, Genève, Droz, 2006, p. 10.

³ Il soprannome deriva da una protesi che François de La Noue si fa applicare in sostituzione del braccio sinistro, amputato in seguito a una ferita ricevuta durante la terza guerra civile.

riferimento al coraggio e al valore, e di *Bayard (le Bayard huguenot)*, che lo rapporta alla figura di Pierre Terrail, signore di Bayard, ancor vivo nella memoria come simbolo di un ideale cavalleresco divenuto ormai raro⁴.

Ma non v'è dubbio che La Noue è anche scrittore di tutto rilievo, dotato di profonda capacità critica di osservazione e di analisi. Compone le sue opere dopo il 1580, anno in cui, combattendo nei Paesi Bassi contro gli spagnoli, viene catturato e rinchiuso nella fortezza di Limbourg, dove rimane ben cinque anni⁵. È un periodo prezioso per il pensatore e per lo scrittore; durante la prigionia infatti egli può dedicarsi con particolare intensità alla lettura di autori classici e moderni, come Plutarco e Guicciardini, dai quali trae ispirazione per le sue *Remarques sur l'Histoire de Guichardin* e soprattutto per i *Discours politiques et militaires suivis d'observations sur les troubles civils*⁶, il suo scritto più significativo nel complesso della produzione letteraria degli ugonotti nel periodo delle lotte civili, forse l'unico che affronta in maniera dettagliata e approfondita un problema largamente sentito fra i suoi correligionari, inerente alla preparazione del ceto nobiliare ai previsti e auspicati compiti di governo.

I *Discours* sono un'opera dalla struttura singolare e in qualche modo composita: ventisei discorsi, contenenti, nel diciottesimo discorso, quattro paradossi (sentenze, come l'autore stesso spiega, apparentemente assurde, ma efficaci e comunque adatte a esercitare lo spirito)⁷, e, nell'ultimo discorso, i *Mémoires o Observations sur plusieurs choses avenues aux trois premiers Troubles, avecques la vraye declaration de la pluspart d'icelles*. Gli aspetti stilistici innovativi, con la ricerca delle espressioni linguistiche e dei loro effetti, indicano l'attenta considerazione per l'efficacia pratica del discorso. Per questo scopo l'autore si avvale nella trattazione di diverse forme e artifici retorici della comunicazione politica: ampie citazioni dai testi filosofici e dalle storie sacre e profane, e inoltre esempi, racconti, proverbi, schemi.

Michel de Montaigne, uomo di lettere, ma anche profondamente immerso nei conflitti e nella prassi politica del suo tempo, coglie i tratti distintivi di La Noue, «grand homme de guerre, et très-experimenté»⁸: «la constante bonté, douceur de moeurs, et facilité consciencieuse», in contrasto con le ingiustizie, i tradimenti, l'inumanità, il brigantaggio del suo ambiente, esempio memo-

⁴ Pierre Terrail, signore di Bayard, detto il *Cavaliere senza macchia e senza paura (le chevalier sans peur et sans reproche)*, 1473 o 1475-1524, soldato di forze e di valore straordinari al servizio di Francesco I, personificazione perfetta dell'ideale cavalleresco.

⁵ François de La Noue viene liberato in cambio del conte d'Egmont nel 1585. In seguito, al servizio di Enrico IV, combatte a Senlis, ad Arques, a Ivry, e infine a Lamballe, dove, nel tentativo di sedare i disordini in Normandia e Bretagna, nel 1591 cade mortalmente ferito.

⁶ *Discours politiques et militaires du seigneur de la Noue, nouvellement recueillis et mis en lumière [par de Fresne]*, Basle, F. Forest, 1587. In questo lavoro viene utilizzata l'edizione F. DE LA NOUE, *Discours politiques et militaires* cit. (nota 1); i riferimenti ai *Discours* saranno indicati con l'abbreviazione *Disc.*, seguita dal numero romano e, quando necessario, dalla pagina.

⁷ *Disc. XVIII*, p. 355.

⁸ M. DE MONTAIGNE, *Les Essais*, Paris, chez Abel L'Angelier, 1595, II, 17.

rabile di ciò che nella vita ha conosciuto «d'extraordinaire grandeur et non commune»⁹. François de La Noue conserverà nel tempo questa reputazione di serietà morale e di affidabilità anche come fonte storica; in linea con molta parte della storiografia contemporanea e sintetizzandone i caratteri, Emily Droz afferma che egli resta «un des plus remarquables historiens des guerres civiles»¹⁰, e F.E. Sutcliffe lo definisce «un des plus grands capitaines de son siècle, et [...] un grand honnête homme»¹¹.

L'impronta moralistica evidente nei *Discours* attiene esplicitamente a quella missione che l'autore rivendica per la nobiltà francese. Si tratta della difesa convinta di un diritto legittimo, che si inserisce nelle concrete aspirazioni degli ugonotti, i quali, nelle lotte per l'affermazione di una monarchia consona alla loro libera realizzazione come riformati e all'esercizio della loro fede, si appoggiano alla nobiltà fortemente schiacciata dall'accenramento del potere monarchico in corso. Il calvinismo infatti, dalla metà del secolo XVI, diventa la religione di molte famiglie aristocratiche. Ma anche nel panorama delle rivendicazioni di una classe sociale in forte difficoltà quella di La Noue rimane una voce originale, poiché aggiunge alla rivendicazione di un diritto l'analisi dello stato intellettuale e morale dell'ordine privilegiato, che affronta come problema, al di là e proprio in previsione di esiti favorevoli, che dovrebbero seguire le lunghe battaglie e i molti sacrifici personali e collettivi. In questo contesto egli rivendica il ruolo di guida morale e politica per il ceto aristocratico, persuaso della necessità di un suo adeguato rinnovamento culturale e morale, che lo renda idoneo non solo alla professione militare, ma anche alle funzioni civili, in quanto classe politica del nuovo ordine. È quindi importante per lui indicare la via del risanamento del ceto aristocratico, come tramite verso il superamento dei conflitti civili e la conquista di una forma di convivenza improntata all'armonia sociale e politica.

In uno sguardo d'insieme si coglie nei *Discours* una sfaccettatura singolare dell'antimachiavellismo, fenomeno così variegato nel contesto preso qui in considerazione e mai pienamente consapevole, che caratterizza ormai la cultura politica europea. Non poche consonanze con le pagine machiavelliane mostrano che il Fiorentino deve avere un posto rilevante fra le letture del bretone La Noue, accanto ai citati Plutarco e Guicciardini, oltre a Senofonte, Tuciddide, Sallustio, Tito Livio, agli storici francesi (risulta importante l'opera di Commynes), ai testi di Calvino e dei contemporanei non solo calvinisti, alle Sacre Scritture e ai testi dei Padri della chiesa¹². *Bras de fer* muove da due convinzioni: da un lato conserva un certo ottimismo nelle grandi possibilità di ripresa della Francia al termine dei conflitti («La France est si peuplée,

⁹ *Op. cit.*

¹⁰ E. DROZ, *L'imprimerie à La Rochelle, 1, Barthélemy Berton, 1563-1573*, Genève, Droz, 1960, p. 87.

¹¹ F.E. SUTCLIFFE, *Introduction cit.*, p. xxi.

¹² *Ivi*, pp. vii-viii.

et si fertile, que ce que la guerre a gasté en un an, se r'habille en deux»¹³, dall'altro ritiene che la conoscenza dei problemi sia il primo passo per la loro soluzione («le mal dequoy on a bonne cognoissance, est comme demy query») ¹⁴. La sua opera pertanto si concentra innanzitutto su quali rimedi siano necessari e opportuni, qualora siano ancora possibili, per riportare la monarchia francese al suo antico splendore ¹⁵. Lo indicano con chiarezza sia la dedica *Au Roy de Navarre*, datata 1° aprile 1587, sia il sonetto iniziale, intitolato *A Monsieur de la Noue*, entrambi recanti la firma di De-Fresnes ¹⁶. Passione e concretezza emergono con evidenza dalle pagine dei *Discours*, sì da indurre Quentin Skinner ad attribuire loro un valido contributo a gettare «le basi del concetto moderno di “politica”, intesa come studio dell'arte di governo» ¹⁷. Il nobile ugonotto infatti percepisce chiaramente la novità dei tempi e la necessità di un sapere tecnico per la gestione degli aspetti conflittuali presenti nella società, innovazione indispensabile, a patto, tuttavia, che non ignori l'apporto della memoria di un passato idealizzato come rifugio sicuro, in cui i principi morali, purgati da elementi corruttori, dissonanti e di disturbo, sembrano prevalere nella loro purezza.

Del resto il conflitto è parte della vita stessa di La Noue, sperimentato intimamente sia nelle relazioni personali, sia nella carriera, come dissidio aspro fra due doveri difficilmente conciliabili, quello di fedeltà e obbedienza al re, in quanto militare, e quello di difesa delle cause dei suoi correligionari ¹⁸; talora appare ondivago, ma al di là delle faticose lacerazioni, persegue sinceramente l'equilibrio, l'accettazione reciproca, la collaborazione e il superamento della contrapposizione fra le parti attraverso l'ammissione delle differenze e la concessione della libertà di culto ai riformati. Il prefa-

¹³ *Disc. VIII*, p. 190.

¹⁴ *Ivi*, p. 188.

¹⁵ L'argomento del *Premier Discours* è: «Que le Royaume de France s'en va peu à peu versant, & est prochain de faire une lourde chute, si Dieu par sa souveraine bonté ne le soutient: & qu'il y a encores quelques remedes pour le redresser, moyennant qu'on les vueille promptement embrasser»: *Disc. I*, p. 17.

¹⁶ *Discours, Au roy de Navarre*, p. 2 e *A Monsieur de la Noue*, p.16.

¹⁷ Q. SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought. The Age of Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978; tr. it.: *Le origini del pensiero politico moderno*, 2 voll., Bologna, il Mulino, 1989, vol. II, p. 503.

¹⁸ In diverse circostanze la condotta di La Noue appare ambigua fra doveri incompatibili verso Dio, verso la patria e verso uomini di diverso grado e peso nelle vicende della sua vita, tale da destare perplessità negli interpreti (vedi F.E. SUTCLIFFE, *Introduction cit.*, pp. xvii-xviii). In particolare fra il 1572 e il 1573, durante l'assedio di La Rochelle, La Noue sembra oscillare fra l'adesione alle richieste di Carlo IX di intervenire presso i suoi correligionari per convincerli a deporre le armi e la direzione, sollecitata da questi ultimi, della loro difesa; vedi A. JOUANNA, *Le temps des guerres de religion en France (1559-1598)*, in: A. JOUANNA, J. BOUCHER, D. BILOGHI, G. LE THIEC, *Histoire et Dictionnaire des Guerres de Religion*, Paris, R. Laffont, 1998, pp. 3-445: 208-209; J.L. BOURGEON, *De Mons à La Rochelle via Paris, ou les paradoxes de Monsieur de La Noue (1572-1573)*, "Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme Français" CXXXVIII (1992), pp. 5-18; ID., *Charles IX devant la Saint-Barthélemy*, Genève, Droz, 1995, pp. 156-159; E. DROZ, *L'imprimerie à La Rochelle*, 1, *Barthélemy Berton, 1563-1573 cit.*, pp. 109-111.

tore indica nella *concorde* il principale rimedio proposto nel libro («*Il traite de la Concorde*»), che collega con la disciplina militare e con l'iniziativa di principi, signori e nobili¹⁹.

In questa visione della monarchia e della convivenza armonica fra ceti, ruoli e fedi diverse, solo l'ordine della nobiltà, secondo La Noue, può costituire la classe politica dotata del necessario bagaglio tecnico, ma anche culturale e morale, per governare e difendere la cosa pubblica secondo i principi della concordia e della tolleranza. Così La Noue durante le guerre civili dà voce agli spiriti moderati di entrambe le parti, dimostrandosi personalmente disponibile a programmi politici comuni e ad azioni congiunte, come quando, durante la quinta guerra, aderisce al partito dei *Malcontents*.

La nobiltà dunque è il cardine dei ragionamenti di La Noue: non priva di colpe, se non proprio responsabile della situazione, può essere la colonna portante di un cambiamento radicale, purché si rinnovi nello spirito dell'antica virtù che le è proprio. Passato e futuro si intrecciano nella sua sintesi filosofico-politica tipicamente calvinista. Gli Stati, osserva La Noue, possono avere lunga vita, ma non sono perpetui: istituiti da Dio e conservati nello splendore finché vi regna la pietà e la giustizia, rovinano non appena si diffondono il disprezzo delle leggi e la corruzione dei costumi²⁰. Egli guarda a una monarchia tanto forte da poter pacificare il paese ammettendo entrambe le religioni e reprimendo l'ateismo, ma non alla maniera dei *politiques* (sbaglia Georges Weill nell'affermare che «le grand huguenot modéré se rapproche plus, par sa politique, de Bodin que de Junius Brutus»)²¹, bensì secondo l'ideale di Calvino, dal quale apprende il dovere di obbedire anche ai principi che abusano del potere²², a dispetto della convinzione che saranno comunque colpiti dalla giustizia divina²³, e coerente con i principi dei suoi correligionari, come rivelano l'importanza da lui attribuita agli Stati generali e al loro consiglio, e il rifiuto di obbedire ai comandi manifestamente iniqui²⁴.

Gli argomenti di La Noue si basano quindi sia su concrete esperienze personalmente vissute, sia su certezze e principi attentamente valutati e maturati. Convinto che la rovina degli Stati derivi dalla punizione di Dio, medita sulle sue possibili cause scatenanti, giungendo alla conclusione che

¹⁹ *Disc.*, *Au roy de Navarre*, p. 3.

²⁰ *Disc. I*, p. 17.

²¹ G. WEILL, *Les Théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de religion*, Paris, 1891, rist. New York, Burt Franklin, 1971, p. 193. Diversi studiosi associano le idee dell'autore dei *Discours* al pensiero dei *politiques* non solo in Francia, ma anche in altri paesi europei; vedi J.A. MARAVALL, D.J.M. DEL PERAL, *Il pensiero politico spagnolo del Seicento*, in: *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, vol. IV, t. I, Torino, Utet, 1980, p. 339, in cui si registra la ricezione di Pedro de Rivadeneira dell'antimachiavellismo francese presente negli scritti dei *politiques*, tra i quali annovera anche i *Discours* di François de La Noue.

²² *Disc. X*, p. 247.

²³ *Ivi*, p. 249.

²⁴ *Ivi*, p. 253.

all'origine vi siano tre colpe fondamentali: l'empietà, l'ingiustizia e la corruzione dei costumi. Lo scrittore ne dà una spiegazione particolareggiata: la prima, l'empietà, corrode le coscienze e induce all'ateismo, alla blasfemia, a forme diverse di magia e di stregoneria; la seconda, ossia l'ingiustizia, è considerata in entrambe le sue forme pubblica e privata; la dissolutezza dei costumi, infine, che guasta le famiglie, è la terza grave colpa, e comprende la licenziosità, il lusso, l'orgoglio, la gola e l'ubriachezza²⁵. L'analisi della situazione francese, che l'autore sviluppa nei primi *Discours*, non autorizza alcun ottimismo, ma semmai, più realisticamente, induce un presagio di distruzione, che peraltro sarebbe avvalorato da tutti i calcoli numerologici, i quali, lungi dall'essere valutati come aspetti marginali della riflessione, sono invece seri indizi di una ragione superiore, i più importanti segni rivelatori della presenza di Dio nelle cose del mondo, per la cui interpretazione La Noue si affida persino all'autorità di Jean Bodin²⁶. Nonostante tutto ciò, lo scrittore, uomo d'azione e di saldi principi, non rinuncia a cercare rimedi efficaci, «remedes ordinaires et extraordinaires, divins et humains [...] pour nostre restauration»²⁷: rimedi urgenti, caratterizzati da precisi principi etici, che siano compatibili con le fedi religiose autenticamente vissute. In sintesi, essi possono essere ridotti principalmente a tre.

Il primo rimedio, il più alto, è la pietà, ossia l'amore per la virtù e l'odio del vizio con cui re, principi e magistrati mostrino a Dio di perseguire sinceramente l'unione politica. La Noue sa che l'esempio dato dai grandi provoca l'imitazione dei singoli e degli inferiori²⁸. Per questo si rivolge sia ai cattolici, sia ai riformati, richiamandoli entrambi al comune impegno di ristabilire l'ordine e la conservazione dello Stato: «comme justice, prudence, force et temperance sont les fortes colonnes, qui soustienent les Estats, aussy faut-il croire que pitié est la base et le fondement d'icelles»²⁹.

Il secondo rimedio, in cui ancora una volta l'autore sottolinea la forza dell'esempio, è la restaurazione dell'ordine e della virtù a Corte e a Parigi («qui sont les deux lumieres qui doivent esclairer toute la France»)³⁰. Anche i costumi molli e licenziosi infatti si diffondono a partire dagli strati più alti della società, dalle corti e dalle città, e persino dagli ambienti militari, come La Noue illustra diffusamente nel ventiquattresimo *Discours*, in cui tenta di spiegare i falsi ragionamenti e le giustificazioni inconsistenti di molti cortigiani, nonché degli epicurei che abbondano nelle città e dei militari, tutti, a suo dire, libertini³¹.

Il terzo rimedio consiste nel trovare un metodo («un expedient») per far convivere pacificamente le due fedi religiose nel medesimo Stato, senza ri-

²⁵ *Disc. I*, pp. 19-34.

²⁶ *Ivi*, pp. 35-36.

²⁷ *Ivi*, p. 40.

²⁸ *Ivi*, p. 48.

²⁹ *Ivi*, p. 49.

³⁰ *Ivi*, p. 52.

³¹ *Disc. XXIV*, pp. 567-568.

correre alle armi, perché la guerra civile impedisce qualsiasi forma di restaurazione³². Ben due discorsi, il secondo e il terzo, illustrano come la concordia sia condizione di crescita, e la discordia al contrario sia cagione di rovina, e denunciano la leggerezza con cui si permette che l'odio reciproco scaturisca dalle differenze religiose, dalla mancanza di moderazione e dall'intolleranza di molti, tacciati di essere «zelateurs inconsiderez»³³.

Per il contenuto concettuale, per l'uso dei testi classici e delle Sacre Scritture, per il lessico e molte delle metafore impiegate, François de La Noue si inserisce a pieno titolo nel *corpus* politico-dottrinario dei monarcomachi ugonotti. Già col primo discorso, infatti, l'opera mostra molte assonanze con le *Vindiciae contra tyrannos*, elaborazione definitiva, nel 1579, della teoria pattizia dei calvinisti francesi³⁴. I *Discours* sono precisamente espressione di idee maturate dalla seconda metà degli anni Settanta, quando, sopite le più violente passioni, alla politica della corte viene contrapposta, in nome della patria, l'esaltazione della nobiltà francese di antica tradizione, come si vede nei *Discours merveilleux*³⁵, del 1575, nella *Resolution claire et facile*³⁶, probabilmente redatta dal figlio Odet nello stesso 1575³⁷, e soprattutto nell'*Anti-Machiavel*³⁸ di Innocent Gentillet, del 1576, cui il *Bayard* si avvicina anche per i rapporti con il partito dei *Malcontents* e con il suo capo, il duca François d'Alençon³⁹.

Ma la stessa naturale moderazione del suo spirito lo rende estraneo alle posizioni più radicali. Egli ritiene piuttosto che l'obiettivo del bene comune debba essere raggiunto con l'appropriata commistione di dolcezza e di rigore, e con la retta prudenza, «une droite prudence, qui est la regle des actions politique»⁴⁰. Tale atteggiamento culturale e morale permette di placare le passioni più impetuose di entrambe le parti, ma comporta anche la rinuncia a facili conclusioni e luoghi comuni, come l'attribuzione pregiudiziale di

³² *Disc. I*, pp. 52-53.

³³ *Ivi*, p. 92.

³⁴ STEPHANUS JUNIUS BRUTUS (ps.), *Vindiciae contra Tyrannos, sive De Principis in Populum et Populi in Principem, legitima potestate*, Edimburgi, 1579.

³⁵ *Discours merveilleux de la vie, actions et deportements de Catherine de Médicis, Roïne-mère*, édition critique N. Cazauran, Genève, Droz, 1995.

³⁶ *Resolution claire et facile sur la question tant de fois faite de la prise des armes par les inferieurs*, Basle, Par les heritiers de Jehan Oporin, 1575.

³⁷ Sull'incerta attribuzione della *Resolution claire et facile* a Odet de La Noue e sul dibattito storiografico relativo vedi S. TESTONI BINETTI, *Il pensiero politico ugonotto. Dallo studio della storia all'idea di contratto (1572-1579)*, Firenze, Centro editoriale toscano, 2002, pp. 207-210.

³⁸ *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un royaume ou autre principauté, Divisez en trois parties: asavoir, du Conseil, de la Religion et Police que doit tenir un Prince, Contre Nicolas Machiavel Florentin. A Treshaut et Tres-illustre Prince François Duc d'Alençon, fils et frere de Roy*, 1576; vedi ora I. GENTILLET, *Anti-Machiavel*, Edition de 1557, avec commentaire et notes par C.E. Rathé, Genève, Droz, 1968.

³⁹ Vedi E. DROZ, *L'imprimerie à La Rochelle, 3, La veuve Berton et Jean Portau, 1573-1589*, Genève, Droz, 1960, pp. 46-51.

⁴⁰ *Disc. IV*, p. 102.

ogni sorta di colpe agli italiani, la cui presenza in Francia è ormai massiccia e troppo spesso riconoscibile per i loro cattivi costumi e per l'abitudine alla falsità e all'inganno («mauvaises moeurs et inventions»)⁴¹. L'autore pensa a rimedi drastici. Innanzitutto bisognerà cominciare col chiudere gli occhi su molte ingiustizie avvenute durante e per effetto delle guerre civili (invoca, a tal proposito, una *loy d'oubliance*)⁴², il che comporterà sacrifici da parte di laici come di ecclesiastici, in molti casi e a diverso titolo privati dei loro beni, e bisognerà anche sospendere gli eccessivi rigori e le frequenti persecuzioni, cui sono stati sottoposti i riformati con le accuse di seguire false credenze. Nella visione di La Noue quindi i problemi della politica coinvolgono pesantemente la morale sia privata sia pubblica e, in generale, i costumi, che fanno tutt'uno anche con i problemi economici, tra i quali egli fa rientrare molti aspetti della *justice*, come, in particolare, gli alti costi della nuova amministrazione, con la moltiplicazione degli ufficiali (l'autore discute a questo proposito la vendita degli uffici) e certe retribuzioni eccessive loro assegnate. Il *Bayard huguenot*, pur rassicurando il re del sincero amore dei francesi verso la sua persona, coglie l'occasione per sollecitarlo a convocare gli Stati generali allo scopo di averne il parere corretto e di giungere a risoluzioni adeguate.

Il rigore di La Noue dunque si concilia in generale con una politica mite piuttosto che intransigente, ma al tempo stesso riserva assoluta severità ai nobili e ai militari nei casi più gravi e incorreggibili col semplice ausilio della persuasione. Non sono pochi i problemi causati proprio dall'ordine cui lui stesso appartiene, «les Nobles et gens de guerre», corrotti, violenti e anche autori di ruberie più o meno camuffate (capitani di fanteria, per esempio, che tengono nella loro compagnia una trentina di uomini, mentre sono pagati per cento), e responsabili di azioni brutali e infami, con la scusa dei mancati compensi per i loro servizi⁴³. Per loro il nobile La Noue richiede castighi esemplari, tali da scoraggiare tutti dal proseguire in simili indegne condotte⁴⁴.

2. *Il progetto educativo per la nobiltà*

Le Bayard huguenot denuncia una cesura profonda fra la tradizionale grandezza della nobiltà francese, dedita alla giustizia, alla prodezza e al servizio della patria, e la decadenza sopravvenuta nello stesso ordine, imbastardito e ormai lontano dalla virtù e dai costumi degli avi. Comunque ciò sia avvenuto

⁴¹ Ivi, p. 105.

⁴² Ivi, p. 121.

⁴³ Secondo La Noue, la nobiltà ha scarsa considerazione della sua fortuna e di quanto possiede, se ne dimentica e si lamenta di miserie che non ha; a questo argomento sono dedicati il *Septiesme* e il *Huictiesme Discours*.

⁴⁴ *Disc. IV*, pp. 129-132.

to, La Noue è convinto che sia necessario ritrovare l'etica nobiliare perduta. A tal fine riprende la lezione degli antichi filosofi, già largamente inserita nella cultura umanistica e rinascimentale e adattata alle istanze di rinnovamento, che investono tutti i campi del sapere e dell'agire. Nella prospettiva riformatrice di La Noue è decisiva la lettura di Plutarco, attraverso la quale si persuade che solo il sapere è indistruttibile, resistente persino ai colpi della guerra, a differenza di beni preziosi ma effimeri, quali le ricchezze, la gloria, la salute. Indica pertanto la soluzione nella cura dell'intelletto e nella conoscenza dei testi filosofici che trattano della vita civile. La ricerca della *pietra filosofale*, cui dedica l'intero ventitreesimo *Discours*⁴⁵, riguarda proprio la conoscenza della verità, sia nella forma più elevata, relativa ai beni spirituali, sia anche nella forma più facile della ricerca di beni materiali nei campi della morale e della politica, dove agli effetti nefasti dell'oro, il quale induce il lusso, i vizi, la corruzione, e infine le guerre civili, contrappone la sobrietà, la prudenza, la giustizia, la forza, squarciando quel velo di voluttà e di ignoranza che acceca.

Con una sconsolata disamina l'autore mette così a fuoco i problemi dell'educazione dei giovani nobili francesi ed elabora un piano realistico di radicale riforma con l'applicazione di principi tratti dalla filosofia classica, soprattutto da Plutarco, ripensati per la situazione francese. «*La bonne nourriture et institution*»⁴⁶ divengono il fulcro di un programma di educazione completa, nella cui prospettiva egli demolisce i metodi educativi più diffusi. L'invio indiscriminato di giovani al servizio di principi e signori, ad esempio, non preserva a suo parere dall'apprendimento della dissolutezza, dell'empietà, della menzogna e dell'inganno, a meno che non vengano scelti con cura signori che siano a loro volta non solo disponibili all'ospitalità, ma anche e soprattutto onesti e virtuosi. La stessa educazione militare è pericolosa, in quanto, perduto il tradizionale rigore e la rettitudine del suo spirito, e capovolta ormai la disciplina, inizia ai peggiori vizi morali, all'efferata licenza e all'oppressione contro il popolo. La Noue critica anche i frequenti viaggi dei giovani in paesi stranieri, che li mettono pericolosamente in contatto con costumi troppo diversi da quelli francesi, e persino gli studi nelle più famose università, che il più delle volte mancano l'obiettivo di garantire il sapere in luogo dell'ignoranza, la moderazione in luogo della depravazione.

Nel secolo del metodo, in cui molti cercano di riorganizzare criticamente le conoscenze del loro settore per riformarlo in modo *scientifico* e funzionale a una realtà sociale e politica dagli sviluppi ancora oscuri e inquietanti, che richiede pertanto specifiche competenze per essere governata, anche La Noue affronta il problema educativo con metodo rigoroso e in maniera meno casuale rispetto agli usi consueti. Innanzitutto pensa alla possibilità di istituire una disciplina pubblica, della durata di quattro o cinque anni, a partire dai quindici anni, per avviare i giovani della nobiltà «aux bonnes moeurs et exercices hon-

⁴⁵ *Disc. XXIII, De la Pierre philosophale.*

⁴⁶ A ciò è dedicato il *Cinquieme Discours.*

nestes, avecques plus de commodité, moins de peril et plus de fruit»⁴⁷. A suo parere, sono proprio i re che dovrebbero farsene carico, perché è dalla nobiltà che vengono i principi, i capi militari, gli alti ufficiali, ambasciatori, e tutta quella classe politica che serve loro per la conservazione del trono⁴⁸. L'autore ipotizza che apposite accademie siano istituite nelle principali città (quattro, per cominciare: Parigi, Lione, Bordeaux e Angers), o anche in residenze reali poco usate e distribuite sul territorio dello Stato, in cui vengano insegnate sia discipline utili per il corpo, sia per lo spirito, sotto la guida di maestri colti ed esperti, adeguatamente retribuiti, eventualmente fatti venire dall'estero (anche dall'Italia: l'aperto gentiluomo non indulge ai pregiudizi diffusi!). Vengono indicate letture in francese e traduzioni di antichi testi che trattano delle virtù morali, della *police* e della guerra, e soprattutto le storie antiche e moderne, cui si aggiungono la matematica, la geografia, la scienza delle fortificazioni e qualche lingua volgare. Infine, come svaghi, i giovani vengono indirizzati alle arti, soprattutto alla musica e alla pittura. L'autore mira a consolidare la dignità del suo ordine sociale e della nuova classe politica, avendo in mente un obiettivo alto, un bene generale che ne deriverà come conseguenza e apparirà evidente quando il re sarà finalmente contornato non soltanto da una nobiltà di titolo («noblesse de titre»), bensì da una nobiltà «revestuë de vertu»⁴⁹. Il recupero delle virtù degli avi infatti non è fine a se stesso, ma tende alla loro proiezione, con la loro perdurante attualità, nella nuova e non ancora definita società.

Le storie, dunque, secondo il credo comune a tutti gli uomini colti dell'epoca, cattolici e ugonotti, costituiscono la più valida componente del metodo e il principale ausilio formativo per l'acquisizione della *pietas* e di una visione aperta delle relazioni tra fatti e comportamenti umani. È nella storia infatti che la vita degli uomini si mostra nell'evolversi delle vicende e nelle relative conseguenze nel lungo periodo, e si chiarisce, per chi sa guardarla con discernimento, il senso del divenire. In questo piano la scelta delle letture non è semplice, perché il giudizio affrettato è spesso ingannevole. La Noue coglie l'occasione per additare l'eccessiva influenza delle opere di Machiavelli in Francia e per affermare il suo antimachiavellismo⁵⁰. Ammette che i *Discorsi* e il *Principe* machiavelliani, già ampiamente conosciuti in Francia, siano opere piacevoli e apparentemente utili nelle professioni politiche e militari, ma denuncia i rischi di un giudizio affrettato e ingannevole, poiché si tratta in realtà di libri forieri di intenti spregevoli e di condotte disonorevoli e dannose, e indica a tal proposito il valore etico dell'*Anti-Machiavel*, guida efficace e consigliabile, il cui autore tuttavia, Innocent Gentillet⁵¹, La Noue dichiara sorprendentemente di non conoscere⁵².

⁴⁷ *Disc.* V, p. 151.

⁴⁸ *Ivi*, pp. 151-152.

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 157.

⁵⁰ Q. SKINNER, *Le origini del pensiero politico moderno* cit., p. 441.

⁵¹ I. GENTILLET, *Anti-Machiavel* cit.

⁵² *Disc.* VI, p. 160. All'argomento è dedicato l'intero *Discours*, intitolato *Que la lecture des livres d'Amadis n'est moins pernicieuse aux jeunes gens, que celle des livres de Machiavel*.

L'educatore protestante quindi non pensa solo alle esigenze pratiche della contingenza, ma va oltre, convinto della necessità di affinare il giudizio critico sia con le *humanae litterae* attraverso i testi filosofici e morali, sia anche attraverso le scienze esatte come la matematica e le loro applicazioni nella tecnica delle fortificazioni e nelle attività artistiche. Egli mira insomma a elevare il livello culturale attraverso una formazione globale unificata e coesa dal metodo, incentrata, in ultima analisi, su ordine e disciplina.

Nelle ampie prospettive della sua visione, il disegno educativo di La Noue non tende semplicemente a invertire il corso della decadenza morale del ceto nobiliare e ad adeguarlo ai tempi, ma anche a rivendicarne i diritti esclusivi. L'aristocratico militare si inserisce così nel dibattito su un altro aspetto della decadenza del ceto nobiliare, ossia quello economico, che coinvolge anche i problemi dell'incremento delle file dei nuovi nobili e del mercato di cariche che comportano patenti di nobiltà⁵³. La Noue asserisce che il declino della nobiltà non si deve tanto all'impovertimento causato dalle continue guerre, esterne e intestine, secondo un'autogiustificazione corrente, quanto alla cattiva amministrazione della propria ricchezza, alle spese superflue e forsennate, al lusso nell'abbigliamento e negli ornamenti personali, nelle magnifiche dimore, negli arredi e negli inutili eccessi. In tanta fastosità gli aristocratici si lasciano malauguratamente guidare dall'opinione piuttosto che dalla prudenza e da un bene inteso spirito di liberalità, in virtù del quale proprio ai ricchi spetta il dovere non solo di non indulgere al superfluo, ma anche di soccorrere gli indigenti⁵⁴. L'autore pensa che sarebbe necessario un periodo di pace, in cui le ingiustizie, sia pubbliche sia private, fossero bandite, il buon ordine ristabilito, la virtù onorata⁵⁵, e nel quale si abbandonasse la falsa credenza che solo la forza è efficace, poiché, al contrario, essa è sempre imperfetta se non è accompagnata da «justice foy et modestie»⁵⁶. La nobiltà insomma è piena di contraddizioni e di false opinioni radicate per la lunga consuetudine e ormai difficili da guarire come certe vecchie malattie. Agli errori più diffusi è dedicato il decimo *Discours*; essi sono elencati nel titolo e commentati nel testo, e riguardano la credenza che il valore fisico sia il principale fine del nobile, che manchi di coraggio il gentiluomo che non si allontana da casa, che tutti i sudditi siano tenuti a obbedire al principe anche

vel aux vieux. Sui rapporti fra gli autori di trattati e libelli monarcomachi e sull'ipotesi di una scuola a Ginevra dopo la strage di S. Bartolomeo, vedi P.-A. MELLET, *Les Traités Monarchomaques. Confusion des temps, résistance armée et monarchie parfaite (1560-1600)*, Genève, Droz, 2007, pp. 279-283, in cui l'autore riflette anche sulla tesi di M. MARABUTO, *Les Théories politiques des Monarchomaques français*, thèse de doctorat dactylographiée, Paris II, 1967, 2 voll., che oppone un'«école de Genève» protestante a un'«école de Paris» cattolica (t. I, p. 12).

⁵³ Vedi Q. SKINNER, *Le origini del pensiero politico moderno* cit., pp. 370-372.

⁵⁴ Vedi *Disc. VIII, Que la pauvreté de la noblesse de France n'est point tant procedee des guerres, qui ont esté quasi continuelles, depuis trente et cinq ans, que des erreurs qu'elle a commis en la dispensation de ses biens*.

⁵⁵ *Disc. IX*, p. 228.

⁵⁶ *Ivi*, p. 221.

quando questi impartisca comandi ingiusti⁵⁷. La Noue replica che proprio la forza e il valore non sono nulla se non sono accompagnati da giustizia e temperanza per la difesa del paese e la protezione dei deboli sotto l'autorità delle leggi, e che la permanenza a casa non contrasta in alcun modo col coraggio e con l'onore. E soprattutto, in accordo con il precetto apostolico che si deve obbedire a Dio piuttosto che agli uomini, e col pensiero dei suoi correligionari, nega che si debba obbedire a comandi ingiusti, tirannici, manifestamente iniqui.

Il pensatore e moralista ugonotto peraltro non disprezza la formazione militare; diversi *Discours* vertono sui problemi della sicurezza e della difesa del paese e dei confini, e sono specificamente dedicati all'organizzazione militare, alla strategia e alla tattica, alle soluzioni tecniche opportune, a una politica lungimirante delle forze armate⁵⁸. L'opera ha indubbiamente un posto ragguardevole nella storia dell'arte della guerra, della strategia militare e dell'organizzazione degli eserciti, in un'epoca in cui in Europa molti teorici militari si concentrano sulla necessità di apportare al settore riforme adeguate alle novità dei tempi e sui metodi appropriati per la miglior educazione militare⁵⁹. Nella sua ampia trattazione La Noue immette anche considerazioni sulle fortificazioni e sul lavoro degli ingegneri militari, confrontando mezzi, costi e criteri difensivi vecchi e nuovi. Ma ritiene primario il problema morale, in nome del quale è importante per lui rievocare lo spirito di grandezza e di onore in un passato lungo e glorioso, in cui la nobiltà era protagonista, a dimostrazione del fatto che il disordine e la confusione non si combattono semplicemente con l'incremento dei contingenti, ma soprattutto con la cura e la disciplina⁶⁰, di cui non dubita che i giovani francesi siano capaci, a condizione che vengano loro insegnate e li si costringa a esercitarvisi⁶¹. La restaurazione e la cura dei costumi richiedono infatti, a suo parere, accanto a provvedimenti direttamente o indirettamente educativi, anche misure repressive, che arrestino definitivamente l'attitudine alla contrapposizione e al litigio, la rottura dell'antica concordia, la disposizione a ricorrere con eccessiva faciloneria e prontezza, alla spada e al duello, in spregio all'ordine espresso dalle leggi. A tal proposito La Noue sollecita l'intervento severo della Corte e dei magistrati, innanzitutto con l'esempio, e poi con misure punitive, che siano proporzionate alla gravità delle offese arrecate e comprendano rigorosamente l'obbligo della riparazione⁶². Né fa distinzione fra seguaci dell'una o dell'altra fede; si rivolge a tutti gli spiriti liberi, «gens d'honneur et de bien, dont il y a encor bon nombre de toutes

⁵⁷ *Disc. X*, p. 229.

⁵⁸ *Disc. XI e XIII-XVIII*.

⁵⁹ Sull'argomento vedi, anche per i riferimenti bibliografici, il ricco apparato di note di F.E. SUTCLIFFE, *Introduction* cit.

⁶⁰ *Disc. XIII*, p. 301.

⁶¹ *Ivi*, p. 311.

⁶² Vedi *Disc. XII, De la multiplication des querelles particulieres, et des abus qui s'y commettent, qui ont grand besoing de reformation*.

parts»⁶³, affinché rinuncino a perpetuare le guerre civili, che trasformano gli uomini in bestie da preda, spopolano i paesi, consumano le ricchezze, dannano i grandi, e infine scatenano l'ira di Dio⁶⁴. La pacificazione, del resto, verrà, e La Noue teme che il primo ordine sociale, dotato della sola virtù bellica, si riveli allora del tutto inutile.

3. *La tolleranza per la salvezza dello Stato e nella politica internazionale*

Nel periodo delle guerre di religione i *Discours politiques et militaires* di François de La Noue vanno annoverati fra i più lucidi e sinceri documenti pensati e scritti in favore della tolleranza civile e religiosa. Joseph Lecler, nella sua ormai classica storia della tolleranza nel secolo XVI, esalta nel grande militare ugonotto la nobiltà del suo spirito nel sincero desiderio di risolvere il problema della pace religiosa e della riconciliazione dei francesi⁶⁵. Persuaso che i conflitti civili basati sull'intolleranza sortiscano i tristi effetti della rovina dello Stato, dello sviluppo dell'irreligione e dell'odio fra gli uomini, non cesserà mai di testimoniare la tolleranza e le sue implicazioni di pace e di concordia. Lo dimostrerà chiaramente anche diversi anni dopo i *Discours politiques et militaires*, quando, rispetto al problema della conversione del re, che animerà l'appassionato dibattito politico, agli oppositori di Enrico di Navarra e agli zelanti *ligueurs*, sostenitori dell'idea che il re, una volta al potere, avrebbe proibito ai cattolici la loro religione, egli risponderà che mai ciò sarebbe avvenuto, sia perché sarebbe stato inconcepibile per il Navarra, amato e seguito anche da molti cattolici, personalmente preoccupato di custodire la sua fede e di mantenere la solenne promessa di conservare la religione cattolica, sia perché la convivenza tra diverse fedi è divenuta ormai una necessità irrinunciabile per la salvezza della Francia già «quasi-morte»⁶⁶. Il tema della concordia, con le sue molteplici sfaccettature, ricorre continuamente nei *Discours*, come condizione di uno Stato sicuro e di una convivenza armonica, in cui le diversità possano avervi luogo, in nome di Dio, del re, della religione universale («*religion catholique*»), del vangelo, della patria⁶⁷. Ancora una volta fedele all'idea di una monarchia

⁶³ *Disc. XIX*, p. 399.

⁶⁴ *Ivi*, p. 400.

⁶⁵ J. LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme* (1955), Paris, Albin Michel, 1994, p. 510.

⁶⁶ *Ivi*, pp. 508-510.

⁶⁷ *Disc. XIX*, pp. 396-397: «Quand il est question de paroles on n'oit resone que Pour maintenir l'honneur de Dieu, Pour le service du Roy, Pour la religion catholique, Pour l'Evangile, et Pour la patrie». La parola *patrie* ricorre nel testo a indicare il senso dello Stato e la fedeltà alle istituzioni, riferimento a un'identità e a un destino comuni, a prescindere dalle differenti osservanze religiose.

moderata e incentrata sulla condivisione della sovranità distribuita secondo una precisa stratificazione di ceti sociali e di ruoli, La Noue attribuisce al re la grande responsabilità di centrare l'obiettivo dell'unità nella concordia e inquadra in un progetto il senso della restaurazione della nobiltà e della sua funzione nel regno, nella prospettiva di nuovi equilibri e rapporti di potere. Di fronte al rischio grave e concreto della dissoluzione dello Stato, i tempi non gli sembrano più idonei a misurare la grandezza dei re attraverso l'accrescimento dei regni; la grandezza di un re quale quello francese, il cui regno peraltro è già piuttosto esteso, si misura sulla capacità di conservare lo Stato e, nello Stato, la pietà (ossia onore e servizio di Dio), la giustizia, la ricchezza, la concordia, la disciplina militare e l'ordine, sintesi di una forma politica incentrata sulla virtù⁶⁸.

Secondo La Noue tuttavia anche la tolleranza ha limiti certi. Lungi dall'essere applicata indiscriminatamente, dev'essere concepita con discernimento e lungimiranza. Egli infatti, proiettando il problema e considerandone le conseguenze in una prospettiva internazionale, lo inserisce in una visione della Francia e della pacificazione religiosa, che risulta incompatibile con l'amicizia con i turchi. È a questo proposito che prospetta l'alleanza dei francesi con gli altri principi cristiani presenti in Europa contro il comune nemico turco⁶⁹. L'obiettivo della cacciata dei turchi dall'Europa è perseguito da La Noue con un piano in cui anche il ruolo del papa è ritenuto fondamentale in considerazione dell'autorità di cui egli gode presso i principi cattolici⁷⁰. L'autore ipotizza un'unione temporanea (quattro anni), che egli chiama *confederation*, con sede ad Augusta, per intraprendere la guerra giusta. Anche questa prospettiva è collegata a una precisa disciplina, con regole praticabili, pene e remunerazioni, senza la quale, a suo parere, non potrà essere vinta alcuna guerra⁷¹. Da esperto e valoroso militare, acuto conoscitore delle storie e delle imprese dei grandi condottieri, non manca di trattare dettagliatamente quello che ritiene «le principal point de ceste matiere»⁷², ossia i tempi, gli aspetti strategici e tattici dell'impresa, la distribuzione dei ruoli ai singoli principi europei, e persino l'accento, alla fine, alla spartizione dei paesi conquistati, proporzionalmente alla partecipazione economica e ai meriti acquisiti sul campo⁷³.

Nel pensiero politico di La Noue viene introdotto in questo modo anche il problema della guerra giusta e necessaria. Nella sua valutazione essa assume un grande valore, sia perché comporterebbe la conciliazione interna e

⁶⁸ *Disc. XX*, pp. 408-416.

⁶⁹ L'argomento è trattato in uno dei più ampi *Discours*, il XXII, intitolato *Que les princes chrestiens estans bien unis ensemble peuvent en quatre ans chasser les Turcs de l'Europe*, pp. 437-516. Vedi A. JOUANNA, *Les temps des guerres de religion en France (1559-1598)* cit., p. 303.

⁷⁰ *Disc. XXII*, p. 446.

⁷¹ *Ivi*, p. 460.

⁷² *Ivi*, p. 464.

⁷³ Alle ricompense ordinarie è invece dedicato il *Disc. XVII*.

il superamento delle dispute religiose sulla base dell'appartenenza di tutti, come fratelli, al medesimo ceppo, che è Cristo, sia perché l'unione sarebbe contrassegnata da regole militari, per le quali le pene e le ricompense sarebbero distribuite secondo ragione. Anche per questo è necessario che le guerre civili terminino e le differenze si dissolvano «avec douceur et vérité»⁷⁴.

Proprio la nobiltà ridefinita come mito, in una visione idealizzata e perciò astratta dell'ordine, col suo pieno coinvolgimento nella difesa dello Stato, offre il modello per il nuovo assetto politico, giuridico e sociale della Francia. Il programma concreto elaborato per il futuro nei *Discours*, tradotto da un preteso passato di gloria, di fierezza e di virtù, viene idealmente affidato a giovani nobili adeguatamente preparati, gli unici che all'autore sembrano educabili, in quanto capaci di filosofia, cioè di meditazione e di intelligenza della verità e dell'essenza delle cose, ancor più del clero («tous ceux qui s'emploient aux lettres divines et humaines»)⁷⁵, spesso distratto dal profitto e dalle necessità, e diversamente dal terzo stato. L'eredità della grandezza, dell'onore e della virtù sia intellettuale, sia morale, dei padri permetterebbe ai giovani aristocratici di elevarsi alla conoscenza della dignità dell'uomo attraverso l'istruzione e la contemplazione, utili entrambi alla morale, «qui enseigne à bien vivre»⁷⁶ e che comprende pertanto anche la politica, nella cui sfera proprio i pensieri più alti impediscono che l'ambizione e l'avarizia generino confusione⁷⁷.

Le conseguenze della decadenza e del disordine vengono enfatizzate nell'ultimo *Discours*, il ventiseiesimo, intitolato *Observations sur plusieurs choses advenues aux trois premiers troubles, avecques la vraye declaration de la plus-part d'icelles*, a volte pubblicato a parte col titolo *Mémoires de La Noue*⁷⁸, di grande interesse storico. Ma non è la ricostruzione storica, a mio avviso, il vero obiettivo dei *Discours*; è piuttosto una prospettiva per l'avvenire, nella direzione di una pacificazione duratura sostenuta da una classe politica capace e adeguata, cui anche i *Mémoires* contribuiscono. La Francia che nel 1598 uscirà dalle guerre di religione, che spesso si vuole aderente alle idee e al programma del partito dei *politiques*, sarà il risultato dell'apporto di molte energie e della maturazione di idee forti, sintesi nuova nella quale è arduo determinare quale parte abbia realmente avuto il sopravvento, e in qual modo nessuna sia stata veramente e definitivamente sopraffatta. A questa sintesi hanno concorso in tanti, compresi gli ugonotti, in nome del diritto di esercizio della fede religiosa, e persino la nobiltà come ordine sociale, la quale resterà ancora a lungo il cardine della monarchia e il primo dei tre stati. Ciò nonostante, i *Discours politique et militaires* fanno già intravedere il percorso di decadenza del primo ordine sociale, secondo

⁷⁴ *Disc. XXII*, pp. 515-516.

⁷⁵ *Disc. XXV*, p. 595; in questo *Discours* l'autore svolge un'ampia critica al secondo dei tre stati e soprattutto ai monaci di diversi ordini.

⁷⁶ *Ivi*, p. 604.

⁷⁷ *Ivi*, pp. 605-606.

⁷⁸ Vedi F.E. SUTCLIFFE, *Introduction cit.*, pp. xxii-xxiii e nota 36.

una lettura che troveremo implicita ancora, dopo quasi due secoli, nell'*Esprit des lois* di Montesquieu, e su cui rifletterà persino, ancor più tardi, Alexis de Tocqueville introducendo la *Démocratie en Amérique*.

Nella visione di La Noue di una Francia unita, F.E. Sutcliffe rileva una sua scarsa modernità, in quanto, a suo parere, il nobile calvinista non arriverebbe a cogliere l'unità della natura umana, mentre, rinnovando un antico legame fra morale cristiana e vita politica, fonderebbe la sua istanza della tolleranza piuttosto su una concezione medievale della superiorità morale dei cristiani, tra i quali le differenze non sembrerebbero essenziali⁷⁹. Le pagine del moralista ugonotto si prestano indubbiamente all'interpretazione di Sutcliffe. Ma il nucleo centrale del pensiero di La Noue è probabilmente nel collegamento con il problema contingente, ossia con la guerra civile in corso e con il rischio della dissoluzione dello Stato. Ricorda Vittorio De Caprariis che la riflessione dell'autore dei *Discours* si svolge durante una lunga prigionia, dalla quale egli può guardare con distacco alle vicende passate e penetrare con particolare acutezza la logica interna agli eventi e le prospettive di un futuro, che in nessun caso potrà evitare una soluzione diversa dalla «guerra totale e all'infinito»⁸⁰. È qui che la voce dell'austero gentiluomo rivela un lato più moderno, inserendosi fra quelle spesso discordanti degli ugonotti, il cui pensiero politico, visto come *corpus* dottrinario fondato su principi organicamente connessi, è la risultante complessa di un'impresa collettiva che si snoda progressivamente tra infinite contraddizioni nei fatti, nelle parole, nelle idee, nelle alleanze, e che infine tuttavia, al di là della obiettiva difficoltà di disgiungere la politica dalla religione, formula importanti concetti che saranno pienamente recepiti dalla coscienza dell'uomo moderno, primo fra tutti quello della possibile convivenza nell'ambito di uno Stato capace di ammettere molte differenze non solo religiose, che proprio nell'organizzazione di questa variegata società cerca coesione e unità sulla base di un accordo contrattuale che stabilisca tutti i limiti dei rapporti di potere e di obbedienza.

⁷⁹ Ivi, pp. xxix-xxxi.

⁸⁰ V. DE CAPRARIIS, *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1959, pp. 413-414.

IL PENSIERO DI BULLINGER E CALVINO SUL *FOEDUS O TESTAMENTUM DEI*

di MAURO POVERO

1. *Premessa. La fortuna dell'opera bullingeriana*

Fra le complesse e variegata vicende ed esperienze degli uomini della Riforma nel Cinquecento, un posto di rilievo va senz'altro riservato a quella dello svizzero Heinrich Bullinger. Se non bastasse altro, stanno a provarlo l'ampiezza del suo epistolario (il quale si pone, con le sue oltre 12.000 lettere, parte di Bullinger stesso, parte dei suoi corrispondenti, come uno dei più ricchi – se non il più ricco – di tutta l'età della Riforma)¹, la diffusione e l'elevato numero di edizioni delle sue circa 120 opere (in più di 50 anni di attività) e il fatto che, per tutto il secolo, i suoi scritti in latino e in tedesco hanno circolato in buona parte dell'Europa riformata, finendo spesso per essere tradotti in lingue diverse.

Particolare fu, per esempio, il successo editoriale delle *Decades* di Bullinger, edite negli anni 1549-1551². Originariamente redatte in latino, godettero di traduzioni in tedesco, francese, inglese e olandese (alcune delle quali eseguite dopo la morte dell'autore, a testimonianza della sua fama persistente). Addirittura in Inghilterra, a Canterbury, esse divennero oggetto di studio per il clero, su ordine dell'arcivescovo della città³.

¹ Per rendersi meglio conto della mole dell'epistolario di Bullinger, può essere d'aiuto il confronto con quelli (pur assai ampi) di Calvino e Lutero, che ammontano ciascuno a circa 4200 lettere, di Melantone (di circa 10.000 lettere), di Erasmo (3100 lettere) e Zwingli (1300 circa). Vedi F. BÜSSER, *Die Überlieferung von Heinrich Bullingers Briefwechsel*, in: *Heinrich Bullinger. Werke* (d'ora in poi abbreviato *HBW*) *Briefwechsel*, Bd. 1, *Briefe der Jahre 1524-1531*, a cura di U. Gäbler, E. Zsindely, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 1973, p. 8. L'epistolario copre un periodo di oltre 50 anni, dal 1524 al 1575, data di morte di Bullinger. Per maggiori dettagli sul contenuto, i mittenti, i destinatari e le modalità di conservazione, si veda il saggio di Büsser citato, pp. 8-21.

² Come si evince dall'elenco delle edizioni riportato in *HBW. Beschreibendes Verzeichnis der gedruckten Werke von Heinrich Bullinger*, Abt. 1, Bd. 1, a cura di J. Staedtke, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 1972, pp. 88-113 (nn. 179-227).

³ J.-M. BERTHOUD, *Heinrich Bullinger (1504-1575) and the Reformation. A Comprehensive Faith*, The Evangelical Library Annual Lecture, 2004 (vedi <http://www.evangelical-library.org.uk/articles/2004/07/>).

Non minore fu la fortuna riscossa, anni dopo le *Decades*, dalla *Confessio Helvetica posterior*⁴. Essa venne approntata da Bullinger tra il 1565 e l'inizio del 1566, rielaborando un proprio scritto di qualche anno precedente⁵, da un lato quale risposta delle chiese riformate alle decisioni conclusive del Concilio di Trento, dall'altro su specifica richiesta dell'elettore del Palatinato Federico III, di recente passato alla Riforma, e per questo preoccupato di essere privato dall'imperatore Massimiliano II del proprio titolo in occasione della imminente dieta imperiale, prevista per il marzo del 1566 ad Augusta. Il testo, redatto in latino e poi tradotto in tedesco da Bullinger (con un piccolo contributo da parte di Vermigli e Beza), assolse perfettamente al suo scopo, scampando Federico III dalla condanna per eresia. In seguito al fortunato esito di questa vicenda, la *Confessio* fu accolta nel Palatinato, oltre che nella maggior parte delle città svizzere, e da lì raggiunse altre parti d'Europa, a partire dalla Francia⁶. Inoltre, tra il 1566 e il 1578 essa venne adottata dalle chiese riformate di Scozia, Ungheria, Boemia e Polonia, né mancò una sua circolazione in Inghilterra⁷.

Da queste osservazioni preliminari, si nota come Bullinger abbia lasciato numerose tracce di sé sul piano della formulazione dottrinale e dei contenuti, pur senza che la sua vita sia stata segnata da drammi, contrasti, persecuzioni o passioni intense, come invece accadde ad altri riformatori suoi contemporanei, da Zwingli a Calvino, da Lutero a Bucer e Vermigli. Rispetto alle vicende di questi ultimi, anzi, quella di Bullinger sembra essere una vita vissuta alla ricerca della pace, dell'armonia, della composizione dei dissidi.

⁴ Sulla *Confessio* vedi gli studi di J. COURVOISIER (a cura di), *La Confession helvétique postérieure*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1944; W. KÖHLER, *Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen*, in: *Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte*, Gütersloh, C. Bertelsmann Verlag, 1953, Bd. 2, pp. 380-431; J. STAEDTKE (a cura di), *Glauben und Bekennen. Vierhundert Jahre Confessio Helvetica Posterior*, Zürich, Zwingli Verlag, 1966; ID., *Die historische Bedeutung der Confessio Helvetica Posterior*, in: *Vierhundert Jahre Confessio Helvetica Posterior*, Bern, Akademische Feier, 1967; E. KOCH, *Die Theologie der Confessio Helvetica posterior*, in: *Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche*, Bd. 27, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1968; *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, a cura di O. Fatio, Genève, Labor et Fides, 1986; M. FRIEDRICH, *Heinrich Bullinger und die Wittenberger Konkordie. Ein Ökumeniker im Streit um das Abendmahl*, in "Zwingliana" XXIV (1997), pp. 57-79; P. BÜHLER, E. CAMPI, H.J. LUIBL (a cura di), *Freiheit im Bekenntnis. Das Glaubensbekenntnis der Kirche in theologischer Perspektive*, Zürich, Pano Verlag, 2000.

⁵ L'*Expositio brevis* di Bullinger risaliva al 1561-62 ed era nata come una sorta di testamento spirituale dell'autore, che in quegli anni, e almeno sino al 1564-65, visse un periodo difficile, funestato dalla morte per peste della moglie e di alcune figlie (né Bullinger stesso fu esente dal male). Sull'*Expositio*, vedi *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 8, a cura G. KRAUSE, G. MÜLLER et al., Berlin-New York, De Gruyter, 1981, pp. 169-170; B. GORDON, *The Swiss Reformation*, Manchester, Manchester University Press, 2002, p. 182.

⁶ La tesi secondo la quale fu Beza in persona a favorirne la diffusione, approntandone la traduzione in volgare, è oggi scartata: vedi J. STAEDTKE (a cura di), *Glauben und Bekennen* cit., pp. 102 ss.

⁷ Si annoverano anche traduzioni in olandese, italiano, polacco, turco e arabo. Un elenco completo delle edizioni è in *HBW. Beschreibendes Verzeichnis* cit., pp. 207-247 (nn. 433-552).

Ciò non significa – si badi – che egli non si sia mai avventurato in polemiche quanto mai vive circa i temi della fede, o che abbia cercato di «vivere nascosto», secondo il principio epicureo. È però qui il caso di rilevare due elementi significativi nella personalità di Bullinger: il primo è il fatto che da adolescente, intorno ai 15 anni e prima di abbracciare la fede riformata, volendo sdegnato le spalle alla religione papista, il suo desiderio fosse quello di diventare un monaco certosino e di studiare a fondo le Scritture e i commenti dei Padri della chiesa nel chiuso del chiostro⁸; il secondo è la sua tendenza alla conciliazione e alla diplomazia. Dal momento che egli non gridò a voce alta come altri riformatori, si ha di Bullinger l'impressione come di una figura defilata dalle grandi vicende del Cinquecento, un semplice corista, più che una prima voce. Impresione quanto mai erronea. Da questo punto di vista, la comparsa di numerosi studi apparsi a ridosso del 2004, anno in cui è caduto il cinquecentesimo anniversario della sua nascita, e negli anni seguenti, ha giustamente ravvivato e riportato l'attenzione sul ruolo e l'importanza di Bullinger, ricordando come la sua opera costituisca una pagina di rilievo nella storia della Riforma protestante europea⁹.

2. La formazione di Bullinger e il suo avvicinamento alla dottrina riformata

Nato nel 1504 a Bremgarten (nel cattolico cantone di Aargau) da un prete cattolico e dalla figlia di un laico benestante, Bullinger avviò un proficuo percorso di studi classici e teologici fra l'Olanda, la Germania e la Svizzera. Fu proprio all'interno di questo orizzonte geografico, quello svizzero in specie, che si svolsero quasi per intero la sua esistenza e la sua attività¹⁰, in qualità prima di insegnante di teologia presso la scuola del monastero di Kappel, quindi di predicatore¹¹.

⁸ A Bullinger fu possibile realizzare in parte questo sogno per alcuni anni, fra il 1523 e il 1529, allorché, di ritorno dall'Università di Colonia, dove aveva conseguito il titolo di *magister artium*, gli venne offerto dal monastero cisterciense di Kappel, nel territorio di Zurigo, l'insegnamento di teologia. Un incarico che Bullinger accettò e svolse con entusiasmo, benché fosse solo diciannovenne al momento dell'offerta.

⁹ Tra questi, vedi E. CAMPI, B. GORDON (a cura di), *Architect of Reformation. An Introduction to Heinrich Bullinger, 1504-1575*, Grand Rapids, Baker Book House, 2004; E. CAMPI, P. OPITZ (a cura di), *Heinrich Bullinger. Life, Thought, Influence: Zurich, Aug. 25-29, 2004, International Congress Heinrich Bullinger (1504-1575)*, 2 Bd., Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2007; E. CAMPI, *Nuovi studi su Heinrich Bullinger*, in "Protestantesimo" LXII (2007), pp. 195-220; W.J. TORRANCE KIRBY, *The Zurich Connection and Tudor Political Theology*, Leiden, Brill, 2007.

¹⁰ In generale, nella sua vita adulta non uscì mai dai confini della Svizzera, e i suoi viaggi più lunghi furono quelli verso le città di Basilea, Berna e Ginevra.

¹¹ Inizialmente, esercitò il *ministerium* a Kappel, quindi si trasferì nella nativa Bremgarten, dove sostituì il padre (che nel frattempo si era convertito alla religione riformata insieme

Sul giovane Bullinger fecero indubbiamente presa le teorie riformate, in particolare quelle di Melantone, Ecolampadio e Zwingli, mentre minore fu il peso delle dottrine di Lutero. Infatti, nonostante l'iniziale entusiasmo di Bullinger verso l'appello di quest'ultimo al ritorno alla *fides* originaria, quella del vangelo, e la sua ammirazione per la finezza con cui Lutero si avvicinava agli scritti dei Padri della chiesa, con l'andare del tempo emersero fra i due differenze sostanziali. Le maggiori, che si rivelarono insormontabili, concernevano la presenza del Cristo nell'eucaristia e la teoria della giustificazione (o meglio, del ruolo di Dio nel processo di santificazione).

Ben più importanti furono per Bullinger le figure di Melantone e Zwingli. Il primo, con i suoi *Loci Communes*, è riconosciuto da Bullinger stesso come l'artefice della propria conversione alla religione riformata¹². La pubblicazione di quest'opera nel dicembre 1521 fu per Bullinger, studente diciassettenne a Colonia, a dir poco illuminante. Sullo scorcio di quell'anno, e poi ancora nel 1522, egli aprì gli occhi, guidato dalla lettura di Melantone, sulle falsità e le ipocrisie della religione papista, depose ogni proposito di abbracciare la vita monastica e arrivò a rifiutare la partecipazione alla messa (sentita come un'invenzione del tardo cristianesimo e non inerente all'insegnamento di Cristo). In relazione alla messa Bullinger, in un suo scritto del 1534, il *De testamento seu foedere Dei unico et aeterno*, si esprime così¹³:

al resto della famiglia, abbandonando l'incarico di prete), infine – e sino al termine dei suoi giorni – fu a Zurigo in qualità di pastore. Per una più completa trattazione della vita e delle vicende personali di Bullinger, vedi F. BÜSSER, *Heinrich Bullinger. Leben, Werk und Wirkung*, 2 voll., Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2004. Un notevole studio sulla vita e l'operato di Bullinger, inseriti nel quadro storico del Cinquecento si trova in E. CAMPI, *Heinrich Bullinger und seine Zeit. Eine Vorlesungsreihe*, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2004. Sulla moglie di Bullinger, Anna, vedi R.A. GISELBRECHT, *Myths and Reality about Heinrich Bullinger's Wife Anna*, "Zwingliana" XXXVIII (2011), pp. 53-66.

¹² Il testo di Melantone, dal titolo *Loci Communes Rerum Theologicarum seu Hypotyposes Theologicae* uscì per la prima volta a Wittenberg nel 1521 in un'edizione di 275 pagine in ottavo. Esso riscosse immediatamente un notevole successo (ben 18 edizioni apparvero in appena quattro anni), venne ampliato due volte dall'autore (1535 e 1543-44) e ristampato numerose altre fino al 1595, dunque ben dopo la morte di Melantone, avvenuta nel 1560. Per rendere l'idea dell'estensione dei rimaneggiamenti decisi dall'autore, si ricorderà soltanto come l'edizione di Basilea per i tipi Oporinus, la prima apparsa dopo la morte di Melantone nell'agosto 1562 col titolo *Loci Communes Theologici*, conti circa 700 pagine in ottavo, corredate di ricchi indici (assenti nell'edizione del 1521). Uno studio sull'opera, con traduzione inglese, è in W. PAUCK, *Melanchthon and Bucer*, Philadelphia, The Westminster Press, 1969 (le informazioni sulla vicenda editoriale dei *Loci Communes* si trovano a p. 16). La testimonianza di Bullinger circa il suo debito verso l'opera di Melantone è leggibile in traduzione inglese in T.H.L. PARKER, *Calvin's New Testament Commentaries*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1993², pp. 71-72, e nell'originale latino in *Heinrich Bullingers Diarium (Annales vitae) der Jahre 1504-1574 zum 400. Geburtstag am 18. Juli*, a cura di E. Egli, Basel, Basler Buch- und Antiquariatshandlung, 1904 (facs. Zürich, IDC Publishers, 1985).

¹³ L'opera apparve nella tarda estate del 1534 per i tipi di Christopher Froschauer, col titolo completo di *De testamento seu foedere Dei unico et aeterno Henrichi Bullingeri brevis expositio*. Si trattava di un breve scritto di circa 50 pagine in ottavo, al quale Bullinger doveva tenere particolarmente se decise di ripubblicarlo inalterato altre cinque volte tra il 1537 e il 1558, in allegato a una sua opera maggiore, gli *In omnes apostolicas epistolas Commentarii*,

Qui [...] parlo dei dogmi e dei riti papistici, che essi [i cattolici, *N.d.R.*] reputano come assolutamente certi, antichi e infallibili; di questo genere sono le messe, le immagini, il monachesimo e molte altre cose che erano sconosciute alla santa chiesa di Dio primitiva. Non a caso Alberto Magno, il principale dei teologi scolastici, chiama «iniziatore della messa» Gregorio, il primo pontefice romano con quel nome, che visse intorno all'anno 600 del Signore¹⁴.

Del *De testamento* avremo modo di parlare più diffusamente in seguito. Per ora basti rilevare quanto Bullinger, anche ad anni di distanza, rimane fedele ad alcune delle teorie di Melantone¹⁵ cui si era accostato in gioventù, e aggiungere che, a partire dagli anni Trenta, i due strinsero un rapporto di amicizia, testimoniato dallo scambio di diverse lettere e favorito dall'età non dissimile (Melantone era di soli sette anni più vecchio).

L'altro grande pilastro nella vita di Bullinger, anche maggiore rispetto a Melantone, fu Huldrych Zwingli. I due si conobbero negli anni in cui Bullinger era a Kappel (per la partecipazione di quest'ultimo alle dispute contro gli anabattisti di Zurigo e per l'interesse comune intorno al tema della *coena Domini*), ma il rapporto si fece più stretto quando Bullinger, nel 1527, si trasferì a Zurigo per alcuni mesi allo scopo di apprendere la lingua ebraica alla scuola del celebre Pellikan. Poté allora assistere con regolarità alle appassionate prediche di Zwingli alla cittadinanza di Zurigo, accostarsi alle tesi da lui professate e divenire familiare con Zwingli e la sua famiglia¹⁶. L'importanza di questo incontro si misura attraverso due differenti criteri: da un lato il trasferimento di idee e dottrine dal più anziano ed esperto Zwingli, di venti anni maggiore di Bullinger, dall'altro il cambiamento sostanziale che si attuò nella vita e negli impegni di Bullinger, sia per opera di Zwingli sia in seguito ad alcune circostanze storiche esterne, ma legate all'opera di Zwingli.

Per quanto concerne il primo aspetto, si osserverà qui soltanto come su temi quali la cena del Signore, la mariologia o la teologia del patto, i punti

dove il libello (è proprio Bullinger a qualificare il *De testamento* come *libellus* nella Prefazione alla riedizione dell'opera) avrebbe potuto avere maggiore visibilità. Un elenco completo di tutte le edizioni del *De testamento* (inclusa una traduzione in tedesco), nonché degli *In omnes apostolicas epistolas Commentarii*, è in *HBW. Beschreibendes Verzeichnis* cit., pp. 32-34 (nn. 54-60) e pp. 44-50 (nn. 84-95; per il *De testamento*, vedi in specie i nn. 91-95). Nel citare passi del *De testamento* (da ora in poi citato come *De testamento*) facciamo qui riferimento all'edizione dei *Commentarii* del 1537, nei quali l'opera occupa le pp. 154-170.

¹⁴ *De testamento*, p. 168.

¹⁵ Nel periodo in cui fu al monastero di Kappel, Bullinger affiancò i corsi regolari di teologia con conferenze e letture in cui dibatteva proprio – tra gli altri argomenti teologici, esegetici e morali – passi dei *Loci Communes* di Melantone.

¹⁶ Nella corrispondenza di Bullinger, si hanno infatti numerose prove dei contatti non solo con Zwingli, ma anche con i figli, le figlie, la moglie e i nipoti del riformatore. La corrispondenza di Bullinger è in corso di pubblicazione nella collana *HBW. Briefwechsel*, a cura di vari autori per il Theologischer Verlag Zürich. Attualmente sono stati pubblicati 14 volumi, comprendenti le lettere degli anni 1524-1544, più un volume di *Addenda und Gesamtregister* relativo ai voll. 1-10 (editi fra il 1974 e il 2011).

di contatto fra le teorie di Bullinger e Zwingli siano notevoli (pur senza che ciò comporti un appiattimento del primo sul secondo)¹⁷.

In riferimento al secondo aspetto, invece, è necessario segnalare l'effetto che le strategie politiche avviate da Zwingli e le guerre svizzere ebbero sulla vita di Bullinger¹⁸.

3. *Il cammino della Riforma a Zurigo tra teologia e politica*

Negli anni Venti, la Riforma in Svizzera aveva dato origine a una spaccatura fra un fronte cattolico e uno protestante, a capo del quale si trovava la città di Zurigo (con il relativo cantone). Al suo interno, Zwingli spiccava per carisma e preparazione. Il dissenso confessionale era in realtà solo una delle cause dello stato di tensione, essendo affiancato anche da antiche dispute territoriali, da una contesa per la supremazia fra alcune città elvetiche (fra cui Berna) e dalla non ancora risolta questione dell'amministrazione del potere nelle città: doveva esso assumere la forma di un governo dei religiosi, oppure di un presbiterio (cui partecipassero le autorità civili e i predicatori), rimanere in mano ai laici o assumere una forma ibrida?

Quale che fosse la posizione prevalente nelle città della Svizzera, resta il fatto che i predicatori, cattolici oppure protestanti come Zwingli, trovavano un aiuto nel mobilitare le rispettive comunità alla lotta propugnando la difesa dei dogmi di fede e scagliandosi reciprocamente accuse di eresia. E di certo non avevano giovato alla causa della pace la scomunica di Zwingli e la refutazione delle sue tesi da parte dei cattolici (inclusi alcuni emissari di papa Adriano VI), in occasione della disputa teologica di Baden del 1526¹⁹.

¹⁷ Sui rapporti fra Zwingli e Bullinger vedi, fra gli altri, i recenti studi di W.P. STEPHENS, *Bullinger and Zwingli on the Salvation of the Heathen*, in "Reformation and Renaissance Review" VII (2005), pp. 283-301; ID., *Confessing the Faith. The Starting Point for Zwingli and Bullinger*, in "Reformation and Renaissance Review" VIII/1 (2006), pp. 67-82; M. JUNG, *Zwinglis Nachfolger in Zürich: Neue Perspektiven. Sammelrezension zu Neuerscheinungen des Bullinger-Jahrs 2004*, in "Blätter für württembergische Kirchengeschichte" CVI (2006), pp. 245-253. Più in generale sul pensiero di Zwingli, vedi J.V. POLLET, *Huldrych Zwingli et le Zwinglianisme. Essai de synthèse historique et théologique mis à jour d'après les recherches récentes*, Paris, Vrin, 1988; W.P. STEPHENS, *Zwingli. An Introduction to his Thought*, Oxford, Oxford University Press, 1992; S. RONCHI, *Huldrych Zwingli. Il riformatore di Zurigo*, Torino, Claudiana, 2008.

¹⁸ Sulla situazione del paese nel corso del XV e del XVI secolo, vedi T.A. BRADY, *Turning Swiss. Cities and Empire 1450-1550*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985; A. PETTEGREE, *The Early Reformation in Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 70-93; B. GORDON, *The Swiss Reformation* cit.

¹⁹ Voluta dai cattolici e tenutasi in territorio cattolico (il cantone natale di Bullinger, l'Aargau) tra maggio e giugno, vide prevalere le tesi della "vecchia" fede cristiana, in particolare quelle sulla transustanziazione. È però da notare come il dibattito si fosse tenuto in un ambiente estremamente sfavorevole ai Riformati, la cui incolumità non era garantita (Zwingli

Ma Zwingli stesso era assai agguerrito, e fermamente intenzionato a portare alla causa protestante quante più comunità possibili, per creare una nuova Confederazione di cantoni riformati. È questo lo scopo dei colloqui di Berna del 1528: spingere Berna, sino ad allora neutrale (e probabilmente gelosa di perdere il proprio ruolo egemone nella Confederazione, a favore di Zurigo) all'adesione alla Riforma. Se la potente Berna avesse cambiato partito, era opinione di Zwingli, pure le città minori lo avrebbero fatto.

L'esito della disputa di Berna era dunque cruciale per la causa dei Riformati. Fu per tale ragione che Zwingli, nel gennaio del 1528, portò con sé i migliori e più capaci teologi, polemisti e predicatori che conoscesse. Oltre a Ecolampadio, Bucer e Wolfgang Capito, c'era anche Bullinger, motivato e preparato. In questa occasione, tutto era stato allestito in modo che il contraddittorio con i cattolici finisse con una loro netta sconfitta. A tal fine, era stata replicata l'organizzazione di parte approntata dai cattolici a Baden nel 1526. Non si trattava soltanto di una mera risposta o ripicca rispetto ai fatti di Baden, un *pendant* a quella conferenza. A Berna infatti era in gioco un pezzo del futuro del progetto politico di Zwingli e della causa protestante. Le Dieci Tesi conclusive della disputa bernese²⁰ contengono sì una condanna completa delle posizioni cattoliche (relativamente alla legittimità della messa, alla presenza del corpo di Cristo nell'eucaristia, al purgatorio, al culto delle immagini, al matrimonio e al celibato del clero, così come al ruolo di mediatore con Dio esercitato dal clero stesso), ma costituiscono anche il viatico con il quale Zwingli trascina Berna e il suo cantone nella nuova casa comune dei cristiani riformati di Svizzera.

Sotto un altro punto di vista, in queste tesi sono contenuti *in nuce* alcuni elementi dottrinali che Bullinger fece propri ed espresse (talvolta solo incidentalmente, talaltra più compiutamente) in varie sue opere: è il caso del passo del *De testamento* sopra citato, nel quale è presente, in particolare, la condanna della messa e delle immagini sacre. Ma l'esperienza della disputa

stesso non vi partecipò per questo motivo) e che per tutti i diciotto giorni della conferenza dovettero assistere all'intero rituale del cattolicesimo romano, dalla messa all'abbigliamento pomposo della curia. In questa condizione di parzialità, non stupisce che le tesi dei teologi cattolici, guidati da Johann Eck, prevalsero su quelle dei Riformati (rappresentati alla conferenza di Baden da Ecolampadio e Berchtold Haller). Uno studio specifico sulla disputa è L. VON MURALT, *Die Badener Disputation*, Leipzig, Heinsius, 1926; vedi anche G.W. LOCHER, *Die Kirche in ihrer Geschichte: ein Handbuck*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, pp. 44 ss.; H. FELD, *Der Ikonoklasmus des Westens*, Leiden, E.J. Brill, 1990, pp. 143 ss. Recentissimo (dicembre 2009) è inoltre il completamento di un progetto di ricerca a cura di A. Schindler, E. Campi, W. Schneider-Lastin e D. Roth dell'Università di Zurigo dal titolo *Die Badener Disputation von 1526. Kommentierte Edition der Protokolle*, dal quale giungerà nuova luce sull'argomento.

²⁰ Pubblicate nel febbraio 1528 a Zurigo prima, a Strasburgo e Berna poi, furono redatte dai due pastori bernesi Berchtold Haller e Franz Kolb. Sono edite in J. STRICKLER, *Akten-sammlung aus der Zeit der Helvetischen Republik*, Bd. 1, Bern, Stämpflische Buchdruckerei, 1887 e, più di recente e in traduzione italiana, in *Il sigillo della verità. Fede e prassi nel Sinodo di Berna (1532)*, a cura di F. Ferrario, Torino, Claudiana, 1993, pp. 41-47 (commento alle pp. 21-24).

di Berna non si limitò, dal punto di vista di Bullinger, a rafforzare in lui la fede nei dogmi protestanti: essa gli permise altresì di comprendere come, nella logica dei rapporti fra le chiese elvetiche, la diplomazia, la pazienza e la ricerca di un *foedus*, di un accordo, fossero la soluzione più opportuna, rispetto a quella dello scontro frontale. In ciò, egli si dimostrò un osservatore più acuto di Zwingli stesso, come dimostrano le sanguinose vicende posteriori, che videro coinvolti direttamente Zwingli e Zurigo, e indirettamente Bullinger.

4. Bullinger a Zurigo

A seguito degli eventi di Berna, infatti, il fronte protestante e quello cattolico si trovarono nettamente contrapposti, e la sola soluzione rimasta pareva il ricorso alle armi. In questa fase, la situazione della famiglia Bullinger si era fatta complicata, dal momento che Bremgarten apparteneva al fronte cattolico. Il padre fu estromesso dall'incarico di parroco, Bullinger stesso dovette tenersi alla larga dal villaggio natio per qualche tempo. Il giorno del riscatto, tuttavia, arrivò presto. Nel 1529, quasi in contemporanea, Bullinger tornò a Bremgarten, dove tenne alcuni sermoni che persuasero i concittadini a schierarsi con il fronte protestante e a nominarlo pastore della città. Su un altro fronte, le truppe protestanti zurighesi si mobilitarono per invadere il vicino (e cattolico) cantone di Zug, arrestandosi nei pressi di Kappel. Il conflitto non divenne guerra aperta solo per una mediazione dell'ultimo minuto, ma le trattative che seguirono alla cosiddetta «prima guerra di Kappel» lasciarono insoddisfatti sia i cattolici, sia i riformati. Ciò si tradusse in una nuova guerra, solo due anni dopo. Zwingli, più agguerrito che mai, partecipò personalmente alla spedizione protestante, che questa volta fu pesantemente sconfitta, ancora a Kappel (ottobre 1531). Lo stesso Zwingli andò incontro alla morte, e il suo cadavere fatto oggetto degli oltraggi dei nemici cattolici.

Per effetto degli accordi di pace che ne seguirono (stipulati nel mese di novembre dello stesso 1531), si sancirono la libertà di culto per tutti i cantoni, di qualunque fede essi fossero; il ripristino dei diritti territoriali precedenti; il ritorno al cattolicesimo di alcuni cantoni passati negli anni precedenti alla Riforma, fra i quali Bremgarten²¹. Bullinger fu perciò costretto a rifugiarsi

²¹ Una condizione del patto prevedeva fra l'altro che, nei cantoni a confessione mista, si adottasse come ufficiale la religione professata dalla maggioranza della popolazione. Rileviamo l'importanza di questa clausola, perché vi si può vedere una prima applicazione di un importante principio formulato anni dopo, in occasione della pace di Augusta del 1555, quello del *cuius regio, eius religio*. Per maggiori dettagli circa le due guerre di Kappel, gli accordi di pace e il contesto storico, vedi P. SCHAFF, *History of the Christian Church*, vol. VIII: *Modern Christianity. The Swiss Reformation*, Grand Rapids, Charles Scribner, 1882

si a Zurigo con la famiglia. Lì, all'indomani della sconfitta, si respirava un clima carico d'ansia, rabbia ed emozioni represses. La guerra, mossa su istigazione di Zwingli, si era conclusa in un rovescio, e aveva lasciato Zurigo con le campagne circostanti – di sentimenti cattolici – in fermento, l'esercito decimato e un prestigio diminuito, oltre che con l'onere di rifondere i danni di guerra. In aggiunta in città la morte di Zwingli aveva da un lato aperto il problema della successione al defunto predicatore, dall'altro riproposto una spinosa questione, che era rimasta indefinita allorché Zwingli era in vita: quella di stabilire le rispettive sfere di influenza del Consiglio cittadino e dei pastori.

Riguardo a quest'ultimo punto, le autorità del territorio di Zurigo erano state subito ben chiare con i membri del Consiglio cittadino. A Meilen, nei pressi della città, esse redassero una serie di articoli, che poi sottoposero all'approvazione del Consiglio, per scongiurare la nascita in avvenire di un nuovo Zwingli, e in generale di predicatori che sobillassero la popolazione della città e del contado con prediche politicizzate. L'articolo IV è ben chiaro al riguardo:

È nostra precisa volontà e desiderio che nella nostra città non vengano più accolti predicatori, a eccezione di coloro che siano pacifici e sostanzialmente inclini alla pace e alla tranquillità. Desideriamo inoltre che quei ministri fomentatori che si rivelano pubblicamente dal pulpito come malvagi siano allontanati congiuntamente sia da voi [i membri del Consiglio di Zurigo, *N.d.R.*], sia da noi, che desideriamo soltanto pace e tranquillità. Infine, si faccia in modo che i predicatori delle campagne parlino solamente della parola di Dio contenuta nei due Testamenti. Si faccia inoltre in modo che il clero [...] non si preoccupi e non si immischi nelle questioni secolari, né nella campagna, né in città, né nel Consiglio o altrove, ma le lascino piuttosto gestire alle Vostre Signorie²².

Nel testo qui presentato, sono espresse tutte le richieste di una popolazione esasperata: primo, il ritorno all'ordine e alla pace dopo il tumulto delle guerre; secondo, l'allontanamento dei politici travestiti da predicatori; terzo, la separazione fra potere politico e potere ecclesiastico. Tali richieste non potevano che essere ben accolte dal Consiglio di Zurigo, tutt'altro che desideroso di acuire la crisi con gli abitanti. Il problema divenne, a questo punto, nominare *antistes*, pastore capo, un uomo che rispondesse ai criteri delineati, e che fosse in grado di ordinare una nuova generazione di predicatori rispettosi di quei criteri.

Proprio nei giorni in cui in città si avvertivano tali esigenze, a Zurigo arrivò Bullinger, in fuga da Bremgarten. Egli era già noto in città, per il rapporto

(facs. Grand Rapids, Eerdmans, 1984), 1882, pp. 116 ss.; B. GORDON, *The Swiss Reformation* cit., pp. 119-146; H. MEYER, *Der Zweite Kappeler Krieg. Die Krise der Schweizerischen Reformation*, Zürich, Hans Rohr, 1976.

²² Vedi B. GORDON, *The Swiss Reformation* cit., pp. 139 ss.

che lo legava a Zwingli, per avervi studiato ebraico alla scuola di Pellikan e per la sua partecipazione alla disputa di Berna del 1528. Erano anche note la sua sorte di esule, la convinta adesione al partito riformato e la propensione a concludere la stagione delle guerre di religione in Svizzera attraverso la pace. Questi furono elementi importanti che contribuirono a orientare la scelta del successore di Zwingli verso il nome di Bullinger. Ma ve ne furono anche altri: ad esempio, l'assenza di candidati alternativi credibili. Infatti, la prima scelta del Consiglio di Zurigo, Leo Jud²³, che peraltro non riscuoteva i favori generali, essendo uno straniero proveniente dall'Alsazia, si chiamò da parte, ancora provato dalle vicende della seconda guerra di Kappel. Né si poteva fare affidamento su Oswald Myconius²⁴ o Kaspar Megander²⁵, entrambi risolti a raccogliere l'eredità di Zwingli e proseguire la guerra contro i cattolici. Ecco le ragioni per le quali Bullinger sbaragliò la concorrenza²⁶. D'altra parte, egli si era già accattivato le simpatie degli zurighesi quando, a pochi giorni dall'arrivo in città, una sua predica pubblica fu tanto apprezzata da valergli il soprannome di «Zwingli redivivo»²⁷.

L'elezione ad *antistes* venne formalizzata il 9 dicembre 1531. Ciò avvenne a dispetto della sua giovane età (Bullinger aveva allora appena 27 anni). Anzi, forse proprio in ragione di essa, il Consiglio cittadino lo credette più malleabile di Zwingli. Ma Bullinger si presentò subito al Consiglio come un uomo risoluto a non accettare ingerenze della politica nelle faccende ecclesiastiche:

²³ Su Jud, vedi K.-H. WYSS, *Leo Jud. Seine Entwicklung zum Reformator 1519-1523*, Bern-Frankfurt am M., Peter Lang, 1976; F.P. VAN STAM, *Leo Jud als programmatischer Interpret Calvins*, in "Nederlands Archief voor Kerchgeschiedenis" LXXIX, 2 (1999), pp. 123-141. Sull'atteggiamento di parte degli zurighesi verso Jud all'indomani del disastro di Kappel nel 1531, vedi B. GORDON, *The Swiss Reformation* cit., pp. 135-136.

²⁴ Su Myconius, vedi K.R. HAGENBACH, *Johann Oekolampad und Oswald Mykonius, die Reformatoren Basels*, Elberfeld, R.L. Friderichs, 1859; W. BRÄNDLY, *Oswald Myconius in Basel*, in "Zwingliana" XI (1959-1963), pp. 183-192; E.G. RÜSCH, *Oswald Myconius, Vom Leben und Sterben Huldrych Zwinglis. Das älteste Leben Zwinglis*, St. Gallen, Fehr'sche Buchhandlung, 1979, pp. 9-32; A.N. BURNETT, *Teaching the Reformation: ministers and their message in Basel, 1529-1629*, Oxford, Oxford University Press, 2006. Sull'attività di insegnante e letterato di Myconius, si veda A.-S. GOEING, *Establishing Modes of Learning. Old and New Hebrew Grammars in the 16th Century*, in: *Scholarly Knowledge. Textbooks in Early Modern Europe*, Genève, Droz, 2008, pp. 162-165.

²⁵ Sullo spirito combattivo (anche troppo, a giudizio delle autorità di Zurigo) di Megander, vedi M.W. BRUENING, *Calvinism's First Battleground. Conflict and Reform in the Pays de Vaud, 1528-1559*, Dordrecht, Springer, 2005, pp. 63-64. Una breve presentazione dell'autore in *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 16, Berlin, Duncker & Humblot, 1990, p. 610. Sulla diffusione del suo *Catechismus*, vedi H. RAINER, *Ein Berner «Kunzechismus» von 1541. Bucers verloren geglaubte Bearbeitung des Meganderschen Katechismus*, in "Zwingliana" XXIV (1997), pp. 81-94.

²⁶ B. GORDON, *The Swiss Reformation* cit., p. 140.

²⁷ Così appunto scrive Oswald Myconius a Simprecht Schenk: «*Talem concionem detonavit ut multi putarent Zwinglium non defunctum, sed ad Phoenicis modum reatum esse*», citato da J.J. HOTTINGER, *Helvetische Kirchengeschichte*, vol. III, Zürich, 1707, p. 28. Naturalmente, l'auspicio del Consiglio di Zurigo era che Bullinger non rinnovasse, di Zwingli, anche gli eccessi, bensì soltanto il carisma e la forza dottrinale, come poi avvenne.

ad esempio, uno dei requisiti che volle inclusi per accettare l'incarico fu la libertà nella predicazione della Parola. Pure nel suo primo faccia a faccia con il Consiglio, il 13 dicembre, Bullinger ribadì, anche a nome dei predicatori di Zurigo, il rifiuto di vincoli imposti dall'autorità politica, citando come esempio la libertà di parola di cui avevano fruito i profeti dell'Antico Testamento.

Un simile atteggiamento avrebbe potuto incrinare precocemente i rapporti con le autorità cittadine²⁸. Consapevole di ciò, Bullinger, nella stessa seduta consiliare del 13 dicembre, promise la convocazione di sinodi biennali, per facilitare la discussione di temi politici e una più rigorosa sorveglianza sui contenuti delle prediche tenute a Zurigo e nel suo territorio²⁹. Ancora negli anni immediatamente successivi, Bullinger fu impegnato nella definizione degli ordinamenti della chiesa di Zurigo, e dei rapporti col potere civile. Non senza contrasti, come quello con Leo Jud, fautore dell'istituzione di corti di giustizia ecclesiastiche, separate dalle magistrature secolari, Bullinger ottenne di stabilire un equilibrio fra clero e magistrati laici, che durò in modo ora più, ora meno stabile fino alla sua morte³⁰. Anzi, la chiesa di Zurigo poté giocare un ruolo sociale notevole, con il benessere delle autorità civili, in alcuni settori quali l'istruzione scolastica, l'assistenza a malati, donne e orfani e l'asilo offerto a dissidenti, perseguitati ed esuli per motivi religiosi³¹. Talvolta tuttavia si rese necessario ribadire i confini delle rispettive competenze, come paiono suggerire i capp. 16-20 e 27 della *Confessio Helvetica prior*³².

²⁸ H.U. BÄCHTOLD, *Bullinger und die Krise der Zürcher Reformation im Jahre 1532*, in *Heinrich Bullinger 1504-1575. Gesammelte Aufsätze zum 400. Todestag*, a cura di U. Gäbler e E. Herkenrath, vol. I: *Leben und Werk* (Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte, 7), Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 1975, pp. 269-289.

²⁹ B. GORDON, *Clerical Discipline and the Rural Reformation. The Synod in Zürich, 1532-1580*, Bern, Lang, 1992, pp. 80 ss.

³⁰ Sulle vicende di quegli anni, vedi J.W. BAKER, *Church, State, and Dissent. The Crisis of the Swiss Reformation, 1531-1536*, in "Church History" LVII (1988), pp. 135-152; P. BIEL, *Doorkeepers at the House of Righteousness. Heinrich Bullinger and the Zurich Clergy 1535-1575*, Bern, Lang, 1991.

³¹ H.U. BÄCHTOLD, «Das Thier wüetet!» – Zürich und die Hilfe für die Waldenser im Piemont von Heinrich Bullinger (1504-1575) bis Anton Klingler (1649-1713), in: *Pieter Valkenier und das Schicksal der Waldenser um 1700*, a cura di A. de Lange e G. Schwinge, *Waldenserstudien*, 2, Heidelberg, Verlag Regionalkultur, 2004, pp. 37-58.

³² Il testo latino si trova in P. SCHAFF, *The Creeds of the Evangelical Protestant Churches*, Grand Rapids, Harper & Brothers, 1877 (facs. Grand Rapids, Baker Book House, 1977), 1889, pp. 183-200. La sua composizione, a Basilea nel marzo del 1536, poneva la parola fine a un confronto, durato circa due mesi, fra teologi e delegati di varie città svizzere riformate e in presenza degli inviati di Strasburgo Bucer e Capito. Bullinger vi rappresentò Zurigo e, congiuntamente con Myconius, Jud, Megander e Johann Jakob Grynaeus, fu tra gli artefici della stesura. Nella traduzione tedesca approntata da Jud, che è parzialmente differente rispetto alla versione latina, essa ebbe una notevole diffusione fra le comunità riformate svizzere, fino alla pubblicazione della *Confessio posterior* di Bullinger nel 1566. Per la bibliografia sulle due *Confessiones*, vedi sopra, nota 4. L'elenco delle edizioni della *Confessio Helvetica prior*, con le traduzioni in inglese, tedesco, francese, si trova in *HBW. Beschreibendes Verzeichnis* cit., pp. 288-294 (nn. 659-684). Incidentalmente, osserviamo qui come la prima edizione a stampa accertata della *Confessio* sia del 1581, ben 45 anni dopo la stesura dell'originale.

Essa non era rivolta a disciplinare nello specifico la situazione zurighese, ma ebbe nondimeno un certo peso nel condizionarla³³, essendo stata fatta propria dalle città riformate (come Basilea, Berna, San Gallo e altre). Così, nel cap. 17, *Potestas Ecclesiastica*, della *Confessio* si legge:

L'autorità della Parola e di pascere il gregge del Signore, in cui consiste propriamente la *potestas clavium*, che comanda su tutti, potenti e deboli, deve essere sacrosanta e inviolabile, ed essere affidata soltanto a persone elette per amministrarla, o a seguito del voto divino di Dio o del volere certo e ponderato della chiesa.

Analogamente, nel cap. 27, *De Magistratibus*, troviamo descritto il compito dei magistrati (il cui potere deriva da Dio), che è di

difendere e curare la religione reprimendo ogni bestemmia, [...] vigilare che la pura Parola di Dio sia predicata al popolo in modo puro, sincero e vero, impedire che la verità evangelica sia preclusa agli uomini, [...] curare che i giovani e gli adolescenti siano formati secondo un'istruzione e una disciplina retta e zelante, che le provvigioni a favore dei ministri della chiesa siano adeguate, che la cura verso i poveri sia sollecita, [...] giudicare il popolo secondo leggi eque, difendere la pace pubblica, favorire lo Stato, punire i colpevoli in ragione dei loro delitti con pene pecuniarie, corporali e con la morte.

Ma subito dopo, a concludere il capitolo e a smentire l'impressione di un cedimento alle istanze del potere civile, si aggiunge una reinterpretazione del cap. 13 dell'epistola di Paolo ai Romani, che prescrive l'obbedienza all'autorità *sine exceptione*:

All'autorità sappiamo che noi dobbiamo sottometterci con tutto il nostro corpo, le nostre ricchezze, con i moti dell'animo, mostrandoci veramente fedeli e santi (nella misura in cui gli ordini dell'autorità non contrastano apertamente con la volontà di Colui a causa del quale rispettiamo il magistrato)³⁴.

Della *Confessio Helvetica prior* menzioniamo qui alcuni altri capitoli, utili per il loro contenuto a chiarire sia le circostanze della redazione³⁵, da parte di Bullinger, del *De testamento seu foedere Dei unico et aeterno*, sia talune

³³ R. HAUSWIRTH, *Zum Verhältnis von Vermögen und politischer Macht in Zürich um die Mitte des 16. Jahrhunderts*, "Archiv für Reformationsgeschichte Gütersloh" LXX (1979), pp. 201-224; H.U. BÄCHTOLD, *Heinrich Bullinger vor dem Rat. Zur Gestaltung und Verwaltung des Zürcher Staatswesens in den Jahren 1531-1575*, Bern, Lang, 1982.

³⁴ Così in latino: «*Huic nos (etiam si in Christo liberi sumus) et corpore et facultatibus omnibus nostris, et animi studio [vera] cum fide, sancte subjiciendos esse (quantisper hujus imperia cum eo, propter quem hunc veneramus; palam non pugnant), scimus*».

³⁵ Poco più di due anni prima della *Confessio*, nel novembre del 1533. L'opera fu poi data alle stampe a Zurigo nel 1534, con il titolo completo di *De testamento seu foedere Dei unico et aeterno Henrychi Bullingeri brevis expositio* e la data di settembre, per i tipi di Christopher Froschauer (si veda la nota 13 per ulteriori informazioni sulle edizioni cinquecentesche).

idee sottese all'opera. Da una parte, il cap. 1, *De Scriptura Sacra*, ricorda che la Bibbia «racchiude la Parola di Dio, trasmessa per mezzo dello Spirito Santo ed esposta al mondo dai profeti e dagli apostoli», mentre nel cap. 10, *Consilium Dei Aeternum De Reparatione Hominis*, si ricorda come Dio abbia pensato a come riscattare l'essere umano dal peccato mediante Cristo «sin dalle prime promesse e dall'intera legge» (*ex primis promissionibus, legeque tota*); dall'altra parte, i capitoli 22 e 26 introducono nella polemica circa il battesimo contro gli anabattisti³⁶.

5. Le controversie dottrinali con gli anabattisti

Iniziamo da quest'ultimo tema. Bullinger si trovò coinvolto nella controversia fin da prima della sua elezione a pastore a Zurigo. Essa verteva tanto su questioni dottrinali (il valore del sacramento del battesimo, con annesso un giudizio sul valore di autorità dell'Antico Testamento, che gli anabattisti rigettavano), quanto disciplinari (il comportamento del fedele nella comunità cristiana, la santità di vita e la punizione degli eventuali trasgressori). Ci si interrogava inoltre su quali fossero i reciproci termini del potere dell'autorità secolare e di quella ecclesiastica (con l'anabattismo che tendeva a separarle), e sul concetto di egualitarismo, presente *in nuce* nel pensiero anabattista³⁷. Per Bullinger, come per Zwingli prima di lui, era centrale non recedere di fronte alle tesi anabattiste. Questo perché Zurigo era stata capofila nell'attività degli anabattisti sin dai primi anni Venti del Cinquecento, con l'opera di Felix Manz, Georg Blaurock e Konrad Grebel³⁸. Anche solo tollerare quel

³⁶ Su cui vedi H. FAST, *Heinrich Bullinger und die Täufer. Ein Beitrag zur Historiographie und Theologie im 16. Jahrhundert*, in "Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins", VII, Weierhof, Pfalz, 1959; *Die Zürcher Täufer, 1525, 1700*, a cura di U.B. Leu, Ch. Scheidegger, Zürich, Theologische Verlag Zürich, 2007; R. REICH, *Die Zürcher Landeskirche und die Täufer. Oder: "Die Wahrheit wird euch frei machen." (Joh 8,32)*, "Zwingliana" XXXVI (2009), pp. 35-40.

³⁷ Sull'anabattismo in generale, vedi *A Companion to Anabaptism and Spiritualism 1521-1700*, a cura di J.D. Roth, J.M. Stayer, Leiden, Brill, 2007; W.R. ESTEP, *The Anabaptist Story. An Introduction to Sixteenth-Century Anabaptism*, Grand Rapids, Eerdmans, 1996³; G.H. WILLIAMS, *The Radical Reformation*, Kirksville, Truman State University Press, 1992³; N. COHN, *The Pursuit of the Millennium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, Oxford, Oxford University Press, 1970²; J. DENNY WEAVER, *Becoming Anabaptist. The Origin and Significance of Sixteenth-Century Anabaptism*, Scottsdale, Herald Press, 2005²; U. GASTALDI, *Storia dell'anabattismo. Dalle origini a Münster 1525-1535*, vol. I, Torino, Claudiana, 1992; *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, a cura di L. von Muralt, W. Schmid, H. Fast, M. Haas, 4 voll., Zürich, Theologische Verlag Zürich, 1952-2008.

³⁸ Su di loro e su altri anabattisti di spicco, si veda il lavoro di J.A. MOORE, *Anabaptist Portraits*, Scottsdale, Herald Press, 1984. Sull'origine delle dispute contro gli anabattisti a Zurigo, vedi F. FERRARIO, *La «sacra ancora». Il principio scritturale nella Riforma zwingliana (1522-1525)*, Torino, Claudiana, 1993. Un'antologia di scritti zwingliani di quegli

movimento significava nutrire un nucleo di dissidenti interno alla comunità zurighese, un nucleo per di più solido e in espansione, che avrebbe potuto minare in futuro la concordia e la pace cittadina. Ancor prima dell'arrivo di Bullinger a Zurigo, dunque, in città si era creato un fronte ostile agli anabattisti, con Zwingli in testa³⁹. È in seno a questo fronte che Bullinger stesso acquisì la propria esperienza in materia di anabattismo, conformandosi alla posizione zwingliana⁴⁰. Si comprende dunque facilmente perché Bullinger negli anni '31-'32 propose in alcune sue lettere la pena di morte quale giusta sanzione per gli anabattisti e i riformati *lapsi*. Una proposta mirante a risolvere il problema in modo drastico, che sembra aliena allo spirito altrimenti conciliante proprio di Bullinger.

Qualora ci si ponga dal punto di vista dei Riformati e si consideri ciò che avvenne pochissimo tempo dopo, nel 1534, quando gli anabattisti presero possesso di Münster, si concluderà che il modello di comunità che essi avevano in mente era criticabile e fallibile in molti punti, e che l'opposizione ferma di Bullinger e di numerosi altri riformati era fondata. Nessuno infatti avrebbe accettato che la «nuova Gerusalemme» o la «nuova Sion» (come gli anabattisti solevano chiamare la città di Münster) si fondasse sull'assenza di un potere civile autonomo, né che la chiesa «pura» di cui parlavano e per la quale si battevano i «santi» anabattisti fosse basata sulla comunione dei beni e la poligamia. Se il «ritorno alla chiesa di Cristo» professato dal movimento anabattista significava questo, i protestanti non potevano che vederlo con disappunto, nelle loro terre in Germania, come in Svizzera e altrove⁴¹.

anni, in traduzione italiana, è in U. ZWINGLI, *Scritti teologici e politici*, a cura di E. Genre, E. Campi, Torino, Claudiana, 1985; e in U. ZWINGLI, *Scritti pastorali*, a cura di E. Genre, F. Ferrario, Torino, Claudiana, 1996.

³⁹ Zwingli si trovò coinvolto nella controversia a partire dal dicembre 1524. Nel gennaio seguente si tenne una disputa pubblica con gli anabattisti, gli zwingliani e le autorità cittadine. In questa occasione Zwingli pubblicò il suo *Welche ursach gebind ze ufrüren welches die waren ufrürer sygind und wie man zü Cristlicher einigkeit und fryden kommen möge*, presso la tipografia Froschauer con data 1525. Il testo è oggi disponibile in *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, Bd. III, a cura di E. Egli, G. Finsler, W. Köhler, München, Kraus Reprint, 1981, pp. 355-469. Sulla vicenda e sulla rovinosa fine degli anabattisti nel 1526, si veda G. TOURN, *I protestanti. Una rivoluzione. I. Dalle origini a Calvino (1517-1564)*, Torino, Claudiana, 1993, pp. 118-121.

⁴⁰ Tale esperienza per Bullinger si tradusse nella stesura del suo *Von dem unverschampten, fräfel, ergerlichem verwyrrn unnd unwarhafftem leeren der selbgesandten Widertöuffern vier gespräch Bücher zu verwarnenn den einfalten []. Ein güter bericht vonn Zinsen. Ouch ein schöne underwyfung von Zähenden*, uscito per i tipi di Christopher Froschauer nei primi mesi del 1531. L'opera fu tradotta ed edita successivamente in latino da Leo Jud nel 1535 con il titolo *Adversus omnia Catabaptismarum prava dogmata [...]* libri IIII, apud Christophorum Froschoverum, e godette di una certa fama anche in Inghilterra, come provano le tre edizioni in inglese uscite tra il 1548 e il 1551 (le indicazioni bibliografiche complete si possono leggere in *HBW. Beschreibendes Verzeichniss* cit., pp. 18-21 (nn. 28-32)). Sulle convinzioni dottrinali del giovane Bullinger, vedi J. STAEDTKE, *Die Theologie des jungen Bullinger*, in: *Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie*, XVI, Zürich, Zwingli Verlag, 1962.

⁴¹ A. ARTHUR, *The Tailor-King. The Rise and Fall of the Anabaptist Kingdom of Münster*, New York, St. Martin's Press, 1999; K. KAUTSKY, *Communism in Central Europe in the Time*

La chiesa originaria, la fede pura erano da ricercarsi altrove. Bullinger lo afferma esplicitamente nel *De testamento*, laddove scrive che nella Sacra Scrittura tutta è lo Spirito Santo a parlare: è al libro sacro, ai profeti e agli apostoli, ispirati dallo Spirito, oltre che ovviamente all'insegnamento di Cristo, che occorre rivolgersi per tornare alla purezza. Secondo quanto Bullinger scrive nel finale dell'opera, citando l'*Historia Ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea, il nucleo originale della religione cristiana è antichissimo, anche precedente all'istituzione, sotto Mosè, di cerimonie come la circoncisione:

Poiché il termine «cristiano» indica che colui che crede in Cristo rispetta secondo il suo insegnamento la fede, la pietà e la giustizia, perdura nell'amore per la sapienza divina ed esegue tutto ciò che attiene alla virtù, se insomma sono queste le caratteristiche che traspaiono dalla parola «cristiano» e che designano una persona come seguace della vera religione, allora anche quegli uomini santi, di cui abbiamo parlato in precedenza [Abramo, Noè, Enoc, Set, Abele, Adamo, *N.d.R.*], possedevano le caratteristiche che professano di avere oggi i Cristiani. Infatti per loro non valevano la circoncisione corporale o l'osservanza del sabato (così come non valgono per noi), né essi avevano alcuno scrupolo da rispettare per quanto riguarda il cibo o qualcun'altra delle pratiche tramandate ai loro discendenti da Mosè [...]. Come si potrà dubitare che il popolo cristiano ebbe inizio e origine da quegli uomini antichi, i quali da un lato seguirono il nostro stesso Dio come maestro e guida nella vita, e dall'altra persistettero nell'osservanza di una religione simile alla nostra⁴²?

Per questa ragione, Bullinger si spinge a sostenere che la stessa religione ebraica, «quella – precisa Bullinger – che è circoscritta dalla circoncisione e dalle pratiche della legge (*eam quae circumcisione et legalibus circumscibitur*)»⁴³ è meno antica della religione cristiana.

Già nell'Antico Testamento si trova insomma la promessa di Dio all'essere umano circa la benedizione eterna. Le condizioni per ottenerla sono già contenute nel patto (*foedus*) con Dio, ovvero nel Testamento. Non a caso Bullinger fa discendere quasi per intero il suo ragionamento dal cap. 17 del libro della Genesi, nel quale è descritto il patto di Dio con Abramo. Un particolare rilievo è conferito da Bullinger alle seguenti parole rivolte da Dio ad Abramo (e alla sua discendenza): «Cammina alla mia presenza e sii integro» (*Ambula coram me et esto integer*: Gen. 17,1). L'*integritas*, la *simplicitas*, la *pudicitia*, l'innocenza, l'agire secondo virtù e carità sono concetti che affiorano in più punti dell'opera (e, per converso, chi si comporta con *perfidia* e *impudicitia* infrange il patto con Dio). Imprescindibili per la salvezza individuale, essi sono scritti «dal dito di Dio»⁴⁴ nel Libro Sacro, laddove sono contenuti i ter-

of the Reformation, London, Fisher and Unwin, 1897; J.M. STAYER, *The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods*, Montreal, McGill-Queen's Press, 1991.

⁴² *De testamento*, p. 169.

⁴³ Ivi, p. 168.

⁴⁴ Ivi, pp. 163 e 167.

mini del *foedus*. Non esiste che un solo patto, un solo Spirito, un solo Dio, che si è rivelato in ugual modo nell'Antico e nel Nuovo Testamento:

Si confronti ciò che Isaia, Geremia, Ezechiele e gli altri profeti scrissero sulla fedeltà dei discendenti di Abramo con ciò che dice Cristo nel Vangelo secondo Giovanni [8,30 ss.] e con ciò di cui anche Paolo discute nelle lettere ai Romani e ai Galati, e sarà ben chiaro che c'è un solo e medesimo Spirito (*eundem esse Spiritum*) che attraverso i profeti e gli apostoli, sia prima che dopo la nascita di Cristo, ha tramandato gli stessi insegnamenti sulla vera discendenza di Abramo (*per prophetas et apostolos paria ante et post Christum natum de vero semine Abrahae tradidit*)⁴⁵.

Insomma, gli anabattisti errano nel negare autorità all'Antico Testamento, reputandolo come altro e meno nobile o superato rispetto al Nuovo. Entrambi i Testamenti sono infatti uniti dal fatto di portare in sé le condizioni del patto, la cui stretta e zelante osservanza apre all'essere umano le porte della misericordia di Dio e, di conseguenza, del regno dei cieli.

Ma la polemica anti-anabattista nel *De testamento* non si limita a ciò. È altresì di notevole importanza quanto Bullinger scrive sui bambini e sul battesimo nelle sezioni *Pueri fidelium semen Abrahae* (I bambini dei credenti sono la discendenza di Abramo) e *Infantes sine signo foederis decedentes* (I bambini che muoiono senza il segno del patto). Nella prima parte del *De testamento*, Bullinger ha dimostrato l'efficacia salvifica del patto; successivamente si dedica a spiegare *chi* è accolto nel patto. Quando nel deserto gli adulti del popolo ebraico mancarono di fiducia nei confronti del Signore (Deut. 1), egli li punì annunciando che non avrebbero goduto della terra promessa, a differenza dei loro figli ancora piccoli. Questa è, secondo Bullinger, la discendenza (*semen*) di Abramo, quelli che nei vangeli e nelle lettere paoline sono talora chiamati «eredi».

Essere nati da genitori malvagi o non credenti non preclude ai bambini l'accesso al patto. La misericordia di Dio, infatti, è tanto grande da accoglierli e da non mettere loro in conto le colpe dei genitori. Il segno del patto (la circoncisione per il popolo dell'Antico Testamento, il battesimo per quello del Nuovo Testamento) è il suggello esterno del patto. Tuttavia, di per sé, la sola circoncisione non è indispensabile ai fini della salvezza individuale, tant'è vero che Bullinger, parlando dei bambini morti prematuri, o prima di essere stati «iscritti nel popolo di Dio attraverso il sacro segno del patto» (*sacro foederis signo intra populum Dei ascribi*) dice che essi non sono dannati⁴⁶. La dannazione, infatti, dipende dal comportamento nella vita adulta,

⁴⁵ Ivi, p. 156.

⁴⁶ Ivi, p. 167. Bullinger afferma lo stesso principio allorché spiega che «Abramo fu certamente giustificato dalla sola fede, senza cerimonie, prima della circoncisione e della legge» (p. 161). E poco più oltre (p. 162) aggiunge: «I santi dell'antichità – Enoc, Noè, Abramo, Isacco, Giacobbe, Giuseppe – non avevano queste leggi [le cerimonie adottate dopo il ritorno dall'Egitto, *N.d.R.*], ma ciononostante compiacquero grandemente Dio mediante la fede, e pur senza di esse conseguirono la salvezza».

non dal semplice possesso del requisito della circoncisione. Ecco perché, degli infanti morti incircuncisi, Bullinger scrive:

Noi crediamo invece che questi bambini siano salvati dalla misericordia e dalla grazia di Dio, una salvezza alla quale non è di pregiudizio l'opinione di coloro che li giudicano soltanto secondo il ministero della chiesa⁴⁷.

Allo stesso modo, anche i pagani, che non hanno ricevuto la circoncisione, possono essere salvati. Il piano di Dio è animato da infinita grazia: la promessa di benedizione fatta da lui ad Abramo in Gen. 12,3 («In te saranno benedette tutte le famiglie della terra») si estende fino al «nuovo popolo» di Dio. Non solo: dopo la venuta di Cristo, il patto è stato rinnovato e le promesse confermate perché anche altre nazioni, oltre al popolo d'Israele, potessero accedere al regno di Dio. La circoncisione, con il proprio carico di valori simbolici, fa parte dei sacramenti in uso presso il «popolo antico», e dovrà pertanto essere rimpiazzata da nuovi simboli; a tal fine assolvono il battesimo e l'eucaristia. Come ebbe a scrivere Bullinger:

Una volta che ogni cosa fu compiuta e il testamento stesso confermato dalla morte di Cristo, divenne ovviamente necessario modificare quei segni che prefiguravano la futura morte di Cristo e anzi, usare al loro posto dei segni sostitutivi che col loro significato rivelassero o simboleggiassero il compimento della giustificazione più perfetta (*perfectissimam iustificationem*). Questo è il compito che attribuiamo al mistero del battesimo e dell'eucaristia. Questi sacramenti, istituiti da Dio per il popolo del Nuovo Testamento, divennero simboli del patto e della grazia divina ormai confermati per mezzo di Cristo⁴⁸.

E poco più sotto aggiunge:

Per prima cosa, a coloro ai quali veniva data la circoncisione, attraverso il ministero e il disegno di Dio erano offerti la grazia e il patto di Dio, il quale non disdegnava di essere anche il Dio dei bambini [...]. Poi tramite quella stessa circoncisione Dio legava a sé i devoti, ordinando loro di restargli uniti nella fede e nell'innocenza. Da tutto questo è anche evidente che nel sacramento del patto era contenuto l'intero patto (*sacramento foederis totum contineri foedus*); alla stessa maniera nei nostri sacramenti, il battesimo e l'eucaristia, è contenuta l'intera essenza del patto rinnovato (*continetur tota innovati foederis ratio*)⁴⁹.

Il valore simbolico del *typos* del battesimo, sostiene Bullinger, è tanto innegabile quanto decisivo per la vita del cristiano. Alla base c'è sempre il *foedus* offerto da Dio ai patriarchi, e riconfermato nel rito del battesimo isti-

⁴⁷ *De testamento*, p. 167.

⁴⁸ *Ivi*, p. 167.

⁴⁹ *Ivi*, p. 167.

tuito da Cristo. Gli anabattisti, con le loro teorie sul battesimo, ne distorcono sia il valore, sia il senso; non si rendono conto della continuità del significato simbolico sotteso ai sacramenti (una *summa* dei principi del *foedus* o *testamentum Dei*), né comprendono come Dio sia anche il Dio dei *parvuli*, dei bambini. Perciò il giudizio su tali teorie deve essere di ferma condanna.

6. *L'elaborazione sul foedus e la teologia federale*

Nel corso dell'esame appena condotto abbiamo messo in luce una delle motivazioni contingenti alla base della stesura del *De testamento* – la polemica contro gli anabattisti. Contemporaneamente, però, si è fatto cenno alla teoria di Bullinger, enunciata fin nel titolo completo dell'opera (che descrive il Testamento come *unico et aeterno*), secondo la quale non si può propriamente parlare di due *foedera*, uno di Dio, uno di Cristo, né di due Testamenti diversi. Anche l'esistenza di un popolo dell'Antico e di uno del Nuovo Testamento va presa con la dovuta cautela: nel senso che il primo è vissuto prima di Cristo e della *satisfactio* o *impletio* o *adimpletio* della promessa di Dio, mentre l'altro è venuto dopo; nel senso, inoltre, che gli antichi e i moderni hanno avuto usanze cerimoniali (*ceremoniae*) differenti a seconda che volessero prefigurare oppure commemorare l'avvento di Cristo.

Intorno a questa tesi si snoda l'altro grande tema dell'opera di Bullinger, un tema che gli fu caro anche in seguito, e che ebbe modo di introdurre corsivamente anche nei due capitoli della *Confessio Helvetica prior*, menzionati sopra, il cap. 1, *De Scriptura Sacra* (ove la Scrittura è definita come colei che «racchiude la Parola di Dio, trasmessa per mezzo dello Spirito Santo ed esposta al mondo dai profeti e dagli apostoli»), e il cap. 10, *Consilium Dei Aeternum De Reparatione Hominis* (nel quale si ricorda come Dio abbia pensato a come riscattare l'essere umano dal peccato mediante Cristo «sin dalle prime promesse e dall'intera legge», *ex primis promissionibus, legeque tota*, senza mai mutare il proprio *consilium aeternum*).

In breve, l'unico Dio ha manifestato la propria volontà all'essere umano, offrendogli spontaneamente un accordo, un patto (Bullinger usa per indicarlo i termini *foedus* e *testamentum*, e occasionalmente *pactum*) a determinate condizioni. Il premio che attende l'essere umano, qualora rispetti le condizioni pattuite, è la vita eterna. Per suggellare il patto, Dio ha previsto l'istituzione di leggi, cerimonie e riti di valore simbolico, allo scopo di preannunciare il compimento delle promesse e la conferma del patto a opera di Cristo. Il riscatto dell'essere umano in Cristo è fin dal primo momento nella volontà del testatore, Dio. Egli non la muta nei secoli, ma la comunica all'essere umano tramite lo Spirito Santo, che illumina i profeti, gli apostoli e i giusti, facendo di loro di volta in volta la sferza dei vizi umani, lo sprone verso il miglioramento di sé mediante la virtù e la carità, o un modello di comportamento da imitare.

Tale alternarsi di benedizioni, maledizioni e proposizione di modelli giunge fino al tempo del Cristo, la benedizione suprema. L'avvento di Cristo non rompe la tradizione, non instaura un nuovo *foedus*, non propone nuove condizioni all'essere umano. Si limita a confermare il patto, a incoraggiare l'umanità e ad aprire a un popolo più ampio le porte della fede. Lascia inoltre libero l'essere umano di accettare o meno il patto, comportandosi secondo una norma di continenza e virtù, oppure cedendo alla *perfidia*⁵⁰ e alla *impudicitia*.

Trovandosi tuttavia nella necessità di giustificare alcuni passi della Scrittura che parlano di due popoli e di due patti distinti (come Ger. 31,31-32; Ez. 36,26; Gal. 4,24)⁵¹, Bullinger passa in rassegna molti passi di senso opposto. La conclusione di tale rassegna è che, alla sostanza del *foedus*, Dio ha dovuto accludere nel corso dei secoli molti elementi aggiuntivi e accidentali, diversi a seconda del tempo, delle persone e delle circostanze, per sovvenire alla debolezza dell'essere umano, incline al male e all'idolatria⁵², e per consolidare il patto attraverso dei supporti (*fulcris quibusdam foederi collabenti subvenire*)⁵³. Questi "supporti" altro non sono che le cerimonie e la legge. Se quindi a molti è parso che vi siano stati due patti distinti, ciò è dovuto a un abbaglio, procedente dalla crescita, intorno al nucleo originale del patto, di una serie di pratiche nuove. Sotto quello strato, accumulatosi intorno alla perla del *foedus* come una concrezione estranea, il nucleo del patto di Dio è rimasto immutato.

Quando poi venne il Cristo ad abolire le cerimonie e la legge, sembrò che Egli avesse stipulato un nuovo patto con l'essere umano. In realtà, ritiene Bullinger, Cristo non fece che restaurare e ripulire il contratto originario voluto dal Padre, senza nulla togliervi o aggiungervi. La *ecclesia Christianorum* si pone, rispetto agli antichi che vissero sotto la legge (*iis qui sub lege agebant*), non in un rapporto di alterità, ma di continuità/superiorità. Tre sono i motivi individuati da Bullinger che determinano tale superiorità:

Per prima cosa [...] siamo più fortunati (*feliciores*) di coloro che vivevano sotto la legge perché, essendo stati liberati dall'intero peso delle cerimonie, ci siamo riallacciati all'usanza antica e originaria (cioè quella dei primi padri) che, facendo a meno delle cerimonie, poggiava sulla fede e sull'innocenza, ovvero sui principi del patto. In secondo luogo, disperse dal fulgore del Van-

⁵⁰ Il termine latino *perfidia*, come il corrispondente aggettivo *perfidus*, va dunque inteso, nel *De testamento*, come «violazione del patto» da parte dell'uomo, come «rinnegamento della *fides*» che Dio ha originariamente richiesto ad Abramo e ai suoi discendenti come una delle condizioni del patto, dicendo: «Quanto a te, tu osserverai il mio patto: tu e la tua discendenza dopo di te, di generazione in generazione» (Gen. 17,9).

⁵¹ Sull'esegesi, a opera di Bullinger, di simili passi di Paolo nel contesto della dottrina del patto, vedi E. KOCH, *Paulus exegese und Bundestheologie: Bullingers Auslegung von Gal. 3, 17-26*, in: *Histoire de l'exégèse au XVIe siècle*, a cura di O. Fatio e P. Fraenkel, Genève, Droz, 1978, pp. 342-350.

⁵² *De testamento*, p. 162.

⁵³ *De testamento*, p. 163.

gelo le ombre e compiutesi le prefigurazioni, noi siamo allietati dalla chiarezza della verità. In terzo luogo poi, ciò che rende la nostra chiesa superiore alla chiesa di tutti i nostri padri morti prima dell'avvento di Cristo è che noi crediamo che Cristo è venuto, che ha distribuito con grande generosità il suo Spirito, che ha propagato la sua gloria per tutto il mondo e che ha portato a compimento ogni cosa nel modo più perfetto; gli antichi invece credevano che Egli sarebbe venuto, e lo aspettavano con grandissimo desiderio⁵⁴.

Ancora una volta Bullinger pone l'accento sulla continuità e sull'importanza fondamentale del patto per il credente⁵⁵ e si pone come una via diversa da quella di altri contemporanei, da Zwingli⁵⁶ a Ecolampadio, da Bucer a Calvino⁵⁷. Per altri versi, con il *De testamento* di Bullinger, il tema del *foedus* inizia ad assumere un interesse non più solamente teologico: per quanto questo resti l'aspetto dominante nell'opera del pastore di Zurigo, del patto si cominciano a evidenziare anche le connessioni con la vita di questo mondo e la capacità di regolare le relazioni fra entità politiche e le dinamiche interne ai gruppi sociali. Così, Bullinger può affermare nel *De testamento* che:

Le norme giudiziali o civili, che forniscono regole per il mantenimento della pace e della tranquillità pubblica, per la punizione dei colpevoli, per intraprendere una guerra e respingere i nemici, per la difesa della libertà, degli oppressi, delle vedove, degli orfani e della patria, e per la formulazione di leggi giuste ed eque in merito alla compravendita, al prestito, al possesso, all'eredità e ad altre materie giuridiche di questo tipo, non sono forse anch'esse comprese nella condizione del patto che prescrive l'integrità e ci ordina di «camminare alla presenza di Dio»⁵⁸?

E poco più avanti:

C'è da stupirsi della follia che guida coloro che escludono il magistrato dalla chiesa di Dio, come se essa non abbia bisogno della sua opera, o le funzioni

⁵⁴ *De testamento*, p. 164.

⁵⁵ D.C. STEINMETZ, *Heinrich Bullinger (1504-1575). Covenant and the Continuity of Salvation History*, in: *Reformers in the Wings*, a cura di D.C. Steinmetz, Philadelphia, Fortress Press, 1971, pp. 133-142.

⁵⁶ Intorno ai rapporti fra le idee di Zwingli e Bullinger sul patto si è aperta una discussione fra chi ha visto una derivazione dell'uno dall'altro (ascrivendone l'originalità ora a Bullinger, ora a Zwingli) e chi li ritiene indipendenti. Una sintesi della questione è in J.W. COTTRELL, *Is Bullinger the Source of Zwingli's Doctrine of the Covenant?*, in: *Heinrich Bullinger 1504-1575. Gesammelte Aufsätze* cit., vol. I, pp. 75-83. Quel che è certo, è che già in alcune epistole del 1526-28 Bullinger si occupò in questi termini del *foedus*. Vedi le lettere raccolte in *HBW. Briefwechsel* (d'ora in avanti abbreviato *HBBW*), Bd. 1, n. 15 (pp. 98-99); n. 16 (pp. 110-111); n. 27 (pp. 153-155).

⁵⁷ Un confronto sulle teorie del patto nei maggiori riformatori europei di quegli anni è in D. MEYER-LIEDHOLZ, *Die Lehre vom Bund bzw. Testament in ihrer Auswirkung auf die Stellung zum Alten Testament. Ein Vergleich der Reformatoren Luther, Zwingli, Bullinger und Calvin*, in "Theologische Zeitschrift" XLIX (1993), pp. 325-352.

⁵⁸ *De testamento*, p. 159.

del magistrato siano tali da non poter o dover essere annoverate tra le opere sante e spirituali del popolo di Dio⁵⁹.

Che il patto offerto da Dio contenga anche norme che ordinano la vita dell'essere umano e l'organizzazione del potere politico, è un tema che il *De testamento* abbozza e introduce. Non ne costituisce il fulcro, ma ciononostante l'opera di Bullinger è stata vista come il punto di partenza per lo sviluppo di quella che è stata chiamata «teologia federale»⁶⁰.

Ad avanzare questa ipotesi e a condurre un'analisi sul *De testamento* sono stati gli studiosi Charles S. McCoy e J. Wayne Baker⁶¹. Partiti dall'esigenza di scoprire le vere radici storiche del pensiero federale, malintese o ignorate a loro avviso da molti studiosi dell'argomento⁶², essi vennero attratti sia dalla scelta di Bullinger di dedicare un intero trattato all'argomento del patto, sia dal modo con cui egli usò il lessico e definì i termini del *foedus* o *pactum* tra Dio e l'essere umano. Giunsero infine a giudicare il *De testamento* di notevolissima importanza nel campo degli studi sul pensiero federale:

It [il *De testamento seu foedere Dei unico et aeterno*] is the first work that organizes the understanding of God, creation, humanity, human history, and society around the covenant. It must be regarded therefore as the point of origin or the fountainhead of federalism as it has increasingly come to permeate the world in the four and one half centuries since its publication⁶³.

⁵⁹ Ivi, p. 159.

⁶⁰ Tra gli studi sul pensiero federale vedi, fra gli altri, D.A. WEIR, *The Origins of Federal Theology in Sixteenth-Century Reformation Thought*, New York, Oxford University Press, 1990; J.W. BAKER, *Heinrich Bullinger and the Covenant. The Other Reformed Tradition*, Athens, Ohio University Press, 1980; C. MALANDRINO, *Covenant and covenantalism premoderni nell'elaborazione di D. J. Elazar*, in: *Prima di Machiavelli. Itinerari e linguaggi della politica tra il XIV e il XVI secolo*, a cura di G. Carletti, Pescara, Edizioni ESA, 2007, pp. 107-129; ID., *Federalismo. Storia, idee, modelli*, Roma, Carocci, 1998; ID., *Teologia federale*, in "Il Pensiero Politico" XXXII (1999), n. 3, pp. 427-446; G. OESTREICH, *Die Idee des religiösen Bundes und die Lehre vom Staatsvertrag*, in: ID., *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates*, Berlin, Duncker & Humblot, 1969, pp. 157-178; D.J. ELAZAR, *Exploring Federalism*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 1987; ID., *The Covenant Tradition in Politics*, 4 voll., New Brunswick-London, Transaction Publishers, 1995-99 (in specie il vol. 2, *Covenant and Commonwealth. From Christian Separation through the Protestant Reformation*).

⁶¹ Inizialmente, questa opinione fu espressa da Baker nei suoi lavori *Covenant and Community in the Thought of Heinrich Bullinger*, Philadelphia, Temple University, 1980 e *Heinrich Bullinger and the Covenant* cit., quindi a lui si affiancò Charles McCoy. Lo studio più completo da loro condotto sul *De testamento* è C.S. MCCOY, J.W. BAKER, *Fountainhead of Federalism. Heinrich Bullinger and the Covenantal Tradition*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1991. Alle pagine 99-138 si trova una traduzione inglese del *De testamento* la quale, pur permettendo al lettore di apprezzare il contenuto dell'opera di Bullinger in una lingua moderna, si rivela gravemente manchevole in alcuni aspetti: innanzitutto, si riscontrano svariati errori e fraintendimenti nella traduzione dal latino; in secondo luogo, alcune frasi del *De testamento* sono inspiegabilmente omesse. Si veda anche il successivo lavoro di Baker *Heinrich Bullinger, the Covenant and the Reformed Tradition in Retrospect*, in "Sixteenth Century Journal" XXIX (1998), pp. 359-376.

⁶² C.S. MCCOY, J.W. BAKER, *Fountainhead of Federalism* cit., pp. 7-9.

⁶³ Ivi, p. 9.

Bullinger sarebbe stato, secondo i due studiosi, il primo a fondere insieme, a livello quasi certamente inconscio, elementi di profederalismo di provenienza varia, presenti ora nell'ordinamento politico della Confederazione svizzera, ora in quello economico delle leghe commerciali medievali (a partire da quella anseatica), ora nel concetto di sovranità limitata emerso dalle dispute sul potere dei monarchi (rispetto agli stati generali o ai parlamenti e alle assemblee nazionali) o dei papi (rispetto al concilio), e infine nell'interpretazione nominalista tardomedievale dell'idea di *pactum*⁶⁴. Bullinger avrebbe avuto il merito di unificare tutto ciò nel quadro religioso del *foedus Dei*, un patto bilaterale⁶⁵, che proponeva da un lato Dio come testatore onnipotente (in quanto autore del Testamento) dall'altro l'essere umano come beneficiario del patto sotto condizione. In qualche modo, Bullinger forniva con la sua teoria del *foedus* un fondamento (legale, oltre che morale) ultramondano anche all'ordinamento mondano, alla società degli uomini. L'escatologia si sposa con la necessità di una vita sociale che sia a un tempo vantaggiosa per tutti, pia e cristiana. Nel caso di Bullinger, lo stesso rapporto fra Dio e l'essere umano, così come i vari passi della Sacra Scrittura relativi al patto, viene ripensato e in certo modo riletto alla luce delle esperienze storiche, oltre che delle sue vicende personali e pastorali, a Bremgarten prima e a Zurigo poi⁶⁶.

Il nucleo della tesi di McCoy e Baker è che il *De testamento* di Bullinger racchiude in sé tutte queste spinte, la cui forza non venne percepita immediatamente: certo non nella Zurigo del 1534, né negli anni immediatamente successivi. Esse assunsero tuttavia un peso e una complessità crescenti nel resto del Cinquecento e oltre. Se è vero, osservano gli studiosi, che «Bullinger's political system does not contain all the elements of later federalism», è pur vero che egli, dal punto di vista dello sviluppo del federalismo politico, riuscì a delineare «the frame of a federal order», su un argomento come la limitazione dei poteri delle autorità civili⁶⁷. Analogamente, affermano gli studiosi, sul piano della tradizione teologica del federalismo, a Bullinger fu estranea tutta la dottrina del patto delle opere e di quello di grazia (comune nell'orbita del calvinismo), come quella, connessa, della doppia predestinazione. Eppure, quando nel XVII secolo Cocceius e Amyraut vollero superare la dominante posizione calvinista di un patto di grazia «totally unconditional», essi presero una strada netta e «they returned to Bullinger's earlier perspective and restored the conditional element in the covenant of grace»⁶⁸.

⁶⁴ Ivi, pp. 14-17.

⁶⁵ Sull'argomento vedi R.L. CAMMENGA, *Bullinger's Covenant Conception. Bilateral or Unilateral*, in "Protestant Reformed Theological Journal" XXX, 2 (April 1997; vedi <http://www.prca.org/prtj/apr97.html>).

⁶⁶ Del percorso che portò Bullinger alla sua tesi dell'unico patto e alla prima stesura del *De testamento*, si tratta in *Fountainhead of Federalism* cit., pp. 17-20.

⁶⁷ Ivi, p. 27.

⁶⁸ Ivi, pp. 25-26.

Insomma, in un modo o nell'altro, ritengono McCoy e Baker, le tesi di Bullinger sarebbero state d'ispirazione per molti riformati a lui successivi, e come l'eco di un canto in una cattedrale medievale, attraverso un effetto di riverbero vigoroso avrebbero attraversato il Seicento e il Settecento, passando attraverso innumerevoli varianti e innumerevoli autori, di formazione filosofica, teologica o giuridica: da Ursinus e Olevian a Veluanus e Wiggertz, da Perkins a Rollock e Rutherford, da Althusius⁶⁹ all'autore delle *Vindiciae contra tyrannos* (che McCoy e Baker identificano «almost certainly» con Philippe Duplessis-Mornay⁷⁰), da Cocceius⁷¹ fino a Madison e alla Costituzione dei neonati Stati Uniti⁷². Anche dal punto di vista geografico, la diffusione del pensiero federale non conobbe confine: ovunque vi fossero comunità riformate, lì si insinuavano forme di quel pensiero, anche se non destinate a trovare una concreta applicazione politica⁷³.

Le tesi di McCoy e Baker sin qui esposte hanno trovato un consenso diffuso, seppure non univoco⁷⁴. È stato inoltre rilevato da alcuni, sull'onda degli studi intorno a Bullinger levatasi a partire dagli ultimi decenni, che le

⁶⁹ Per il quale si veda l'Introduzione di C. MALANDRINO all'edizione della *Politica metodica digesta* in J. ALTHUSIUS, *La politica elaborata organicamente con metodo, e illustrata con esempi sacri e profani*, a cura di C. Malandrino, trad. di F. Ingravalle, C. Malandrino, M. Povero, vol. I, Torino, Claudiana, 2009, pp. 57-81.

⁷⁰ *Fountainhead of Federalism* cit., p. 27. Sulla questione dell'attribuzione delle *Vindiciae*, si veda la posizione di S. TESTONI BINETTI in: *Stephanus Junius Brutus. Vindiciae Contra Tyrannos. Il potere legittimo del principe sul popolo e del popolo sul principe*, Torino, La Rosa Editrice, 1994, pp. x-xvi dell'Introduzione.

⁷¹ Sul pensiero di Johannes Cocceius si veda lo studio di W.J. VAN ASSELT, *The Federal Theology of Johannes Cocceius (1603-1669)*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2001. L'autore alle pp. 325-332 propone un'appendice dal titolo *The Origins of Federal Theology*, una rassegna sintetica e chiara delle ipotesi degli studiosi circa la nascita del pensiero federale, corredata da una ricca bibliografia. Si veda anche il grafico di p. 340, nel quale van Asselt propone uno schema della ricezione del pensiero federale in Olanda a partire dalle sue origini tedesche (Melantone, Olevian, Ursinus) e svizzere (Zwingli, Bullinger, Calvino) sino a Cocceius e da questi ad altri pensatori olandesi del XVII secolo.

⁷² J.W. BAKER, *Faces of Federalism. From Bullinger to Jefferson*, in "Publius" XXX, n. 4 (2000), pp. 25-41.

⁷³ Alla dimostrazione di questa tesi mirano in particolare i capp. 2-5 del saggio di McCoy e Baker. Alle pp. 29-98 troviamo appunto schede illustrative delle teorie sulla teologia del patto e delle opere che ne trattano, composte da una messe di autori sul territorio europeo e nordamericano nell'arco dei secoli XVI-XVIII.

⁷⁴ Un'opinione analoga a quella di McCoy e Baker, ad esempio, è espressa da A. RAATH, S. DE FREITAS, *Theologico-political Federalism. The Office of Magistracy and the Legacy of Heinrich Bullinger (1504-1575)*, in "Westminster Theological Journal" LXIII (2001), pp. 285-304. Si veda anche M. HOHL, *Heinrich Bullinger und seine Bundestheologie*, Hamburg, Reformatorische Verlag Beese, 2001. Di parere contrario sono C.P. VENEMA, *Heinrich Bullinger and the Doctrine of Predestination. Author of «The Other Reformed Tradition»?*, Grand Rapids, Baker Academic, 2002, pp. 27-33 e P. OPITZ, *Heinrich Bullinger als Theologe. Eine Studie zu den «Dekaden»*, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2004, pp. 317-352, i quali rilevano piuttosto le somiglianze fra la dottrina della predestinazione calviniana e quella bullingeriana. Opitz si sofferma anche sulla dottrina del patto, così come svolta da Bullinger nell'evoluzione del suo pensiero fino alle *Decades* e vi ravvisa analogamente elementi in comune con il pensiero maturo di Calvino.

posizioni dell'*antistes* di Zurigo sul patto si collocherebbero in una tradizione propria, differente da quella del calvinismo⁷⁵. E con questo introduciamo l'ultimo argomento di cui ci occuperemo qui: il rapporto della teoria del *foedus* come esposta nel *De testamento seu foedere Dei unico et aeterno* con quanto sostenuto negli stessi anni e sullo stesso tema da Giovanni Calvino.

7. I rapporti fra Bullinger e Calvino negli anni Trenta

Sulle relazioni fra Bullinger e Calvino è stato scritto molto⁷⁶, e qui non le ripercorreremo *in toto*, limitandoci a osservare che esse furono frequenti sino alla morte di Calvino nel 1564 e concentrandoci sugli esordi del loro rapporto negli anni Trenta.

Delle oltre 12 mila lettere componenti l'epistolario di Bullinger, circa 300 sono scambiate con Calvino. Parte di queste, in un numero prossimo a 160, sono edite nell'epistolario di quest'ultimo⁷⁷. Particolarmente toccante è quella inviata da Bullinger a Beza il 19 giugno 1564, nella quale il pastore di Zurigo si duole della recente scomparsa di Calvino, chiamandolo *venrandus frater e fidelissimus servus Dei*⁷⁸. Anche sul piano "professionale"

⁷⁵ L.D. BIERMA, *Federal Theology in the Sixteenth Century. Two Traditions?*, in "Westminster Theological Journal" XLV (1983), pp. 304-321.

⁷⁶ W. KOLFHAUS, *Der Verkehr Calvins mit Bullinger*, in: *Calvinstudien: Festschrift zum 400. Geburtstag Johann Calvins*, a cura di J. Bohatec, Leipzig, Haupt, 1909, pp. 27-125; A. BOUVIER, *Henri Bullinger, réformateur et conseiller oecuménique, le successeur de Zwingli, d'après sa correspondance avec les réformés et les humanistes de langue française*, Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé, 1940; F. BÜSSER, *Calvin und Bullinger*, in: *Die Prophezei. Humanismus und Reformation in Zürich. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge. Zu seinem 70. Geburtstag am 12. Februar 1993*, a cura di A. Schindler, Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte, 17, Bern, Lang, 1994, pp. 200-222; A.A. GARCIA, *Bullinger's Friendship with Calvin. Loving One Another and Edifying the Churches*, in: *Calvin Studies Society Papers. Papers Presented at the 11th Colloquium of the Calvin Studies Society (April 24-26, 1997)*, Louisville Theological Seminary, a cura di D. Foxgrover, Grand Rapids, Calvin Studies Society, 1998, pp. 119-133.

⁷⁷ *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, ediderunt G. BAUM, E. CUNITZ, E. REUSS, voll. XI/2-XX, Brunsvigae, apud Schwetschke, 1872-1879 (in *Corpus Reformatorum*, voll. XXXVIII/2-XLVIII), d'ora in poi abbreviato CO. In questa edizione, si possono anche leggere 106 epistole di Calvino a Bullinger (la prima delle quali è la n. 93, in CO, XI/2, colonne 154-155, datata 21 febbraio 1538), o al complesso dei *ministri Turicensis*. Talvolta come autori figurano Calvino e Guillaume Farel, più spesso il solo Calvino. L'ultima lettera di un Calvino ormai malato a Bullinger è del 6 aprile 1564 (CO, XX, coll. 320-321, n. 4118). Nei CO si leggono anche lettere di Bullinger a terzi (oltre 60) e viceversa (circa 430), senza contare le circa 70 lettere inviate o ricevute dal senato e dai ministri di Zurigo (di cui Bullinger non era che uno dei destinatari). Non tutte le lettere di Bullinger sono edite per intero, il che rende indispensabile allo studioso integrare il materiale dei CO con quello del *Briefwechsel* di Bullinger.

⁷⁸ CO, XX, coll. 320-321, n. 4118. Di analogo tenore è anche l'ultima lettera di Bullinger a Calvino conservatasi, datata 6 gennaio 1564 (CO, XX, coll. 226-227, n. 4065). Sin dalla

e della dottrina c'era stima fra i due, come si arguisce ad esempio dalle parole di Calvino nella *Prefazione* al suo commentario all'epistola paolina ai Romani. Infatti, nel ricordare alcuni autori che si erano distinti nell'esegesi di Paolo, Calvino tesse un elogio di Bullinger, citandolo subito dopo Melantone e prima di Bucer, in questi termini:

Egli [Melantone, *N.d.R.*] ebbe come successore Bullinger, il quale conseguì per i suoi meriti grande lode. Possedette infatti chiarezza congiunta con dottrina (*coniunctam cum doctrina facilitatem*), grazie alle quali dimostrò il proprio grande valore⁷⁹.

Il valore di questo elogio è tanto più notevole se si considera che qualche riga più sotto Calvino, che pure riconosce il valore delle opere di Melantone e Bucer sul tema, muove loro qualche appunto critico. Critica dalla quale al contrario l'opera di Bullinger è totalmente esente⁸⁰.

Inoltre, a riprova del rapporto cordiale fra Bullinger e Calvino, va ricordato almeno l'impegno congiunto dei due per risolvere le controversie sorte in seno alla chiesa riformata elvetica sul tema della santa cena e dell'eucaristia, a partire dal finire degli anni Trenta. Tale impegno sfociò nella redazione del *Consensus Tigurinus* del 1549⁸¹.

intitolazione, le parole di Bullinger per il ginevrino sono fraterne: «*Clarissimo viro D. Ioanni Calvino Genevensis ecclesiae pastori fidelissimo, domino meo colendo et fratri carissimo*».

⁷⁹ Il passo citato, tratto dalla lettera dedicatoria a Simon Grynaeus è in *Iohannis Calvini in omnes Pauli Apostoli epistolas atque etiam in epistolam ad Hebraeos commentarii*, a cura di A. Tholuck, vol. I, Halis Saxonum, 1831, s.p. La lettera fu originariamente pubblicata da Calvino nel marzo 1540 a Strasburgo, a prefazione dei *Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos*.

⁸⁰ In particolare, a Melantone Calvino rimprovera di avere tralasciato molti argomenti che creano difficoltà negli intelletti meno addestrati (*multa consulto praeterit, quae vulgare ingenium fatigare nonnihil possint*), mentre di Bucer lamenta la prolissità e la sostenutezza del ragionamento, che può rivelarsi ostico per chi è di indole semplice e poco attento (*Bucerus est prolixior est, quam ut ab hominibus aliis occupationibus districtis raptim legi; et sublimior, quam ab humilibus et non valde attentis intelligi facile queat*).

⁸¹ Sul *Consensus* e sul processo (non agevole) che ne fu alla base, vedi *Consensus Tigurinus. Die Einigung zwischen Heinrich Bullinger und Johannes Calvin über das Abendmahl. Werden – Wertung – Bedeutung*, a cura di E. Campi, R. Reich, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2009; P.R. SANDERS, «*Consensus Tigurinus*», in: *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, Oxford, Oxford University Press, 1996, pp. 414 ss.; ID., *Henri Bullinger et l'invention (1546-1551) avec Jean Calvin d'une théologie réformée de la Cène: la gestion de l'héritage Zwinglien lors de l'élaboration du Consensus Tigurinus (1549) et de la rédaction des Decades (1551)*, Tesi di dottorato, Université de Paris IV-Sorbonne, 1990; ID., *Heinrich Bullinger et le «zwinglianisme tardif» aux lendemain du «Consensus Tigurinus»*, in: *Reformiertes Erbe. Festschrift für Gottfried W. Locher zu seinem 80. Geburtstag*, a cura di H.A. Oberman et al., Zwingliana, XIX, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 1992, vol. I, pp. 307-323; M. SOULIÉ, *Le Petit Traité de la Sainte Cène et le Consensus Tigurinus*, in: *Catéchismes et Confessions de foi. Actes du VIIIe colloque Jean Boisset*, a cura di M.-M. Fragonard e M. Peronnet, Montpellier, Université Paul Valéry, 1995, pp. 231-241; G. TOURN, *Giovanni Calvino. Il riformatore di Ginevra*, Torino, Claudiana, 2009², pp. 76-77. Le varie edizioni e traduzioni del *Consensus Tigurinus* sono elencate in *HBW. Beschreibendes Verzeichnis* cit.,

Sotto più riguardi, le vicende personali dei due si rispecchiano: quasi coetanei (Calvino era di cinque anni più giovane), entrambi allontanatisi dalla possibilità di una carriera ecclesiastica e dalle connesse prebende⁸², entrambi in fuga dalla terra natia⁸³, entrambi all'età di 27 anni rivestiti di un ruolo di spicco nel mondo dei riformati svizzeri: Bullinger con la nomina ad *antistes* a Zurigo, Calvino con la pubblicazione della prima edizione dell'*Institutio christianae religionis*, che fu al contempo la sua prima grande opera. Questi fattori esterni possono in parte aver favorito l'avvicinamento tra i due dopo il 1536, insieme alla concordanza di vedute su alcuni aspetti dottrinali. Tra tali vedute comuni vi erano quelle sulla natura e il valore del battesimo, in polemica con gli anabattisti, che anche a Ginevra, come a Zurigo, avevano costituito un fronte comune⁸⁴, e quelle sull'unità della Trinità e la distinzione delle persone in essa.

È intorno a questi due punti che si cementano i rapporti fra Bullinger e Calvino. La prima menzione di quest'ultimo nell'epistolario di Bullinger è proprio in relazione alle tesi sul battesimo apparse nell'*Institutio christianae religionis*: un amico di Bullinger, Johannes Zwick, lo rassicura sull'aderenza delle posizioni di Calvino *de fide parvulorum* con quanto sostenuto da Bullinger (le cui posizioni in materia, espresse nel *De testamento*, abbiamo riferito sopra)⁸⁵.

pp. 278-286 (nn. 624-650). Il testo, preceduto e seguito dalle «prime bozze» e dalle note e osservazioni di Bullinger e Calvino (oltre a quelle di Haller, Viret e dei ministri di Zurigo) è riportato in CO, VII, coll. 689-748.

⁸² La differenza maggiore, da questo punto di vista, concerne la formazione dei due: giuridica per Calvino (che fu anche allievo di Alciati), teologica e filosofica per Bullinger. È pur vero che entrambi condividevano la conoscenza dei Padri della chiesa e della cultura umanistica, Erasmo da Rotterdam incluso. Sul Calvino uomo di legge, si veda G. TOURN, *Giovanni Calvino. Il riformatore* cit., pp. 11-13. Al contrario, la formazione giuridica di Bullinger non andò molto oltre Pietro Lombardo, come rilevano gli studi citati in nota 11. Nondimeno, fra i suoi corrispondenti vi furono insigni giuristi o studiosi del diritto, come Hotman, Dumoulin, Socini, Budé. Sulla biblioteca personale di Bullinger (che pure conteneva almeno due copie del *Corpus Iuris Civilis*), si veda HBW cit., Bd. 3. *Heinrich Bullingers Privatbibliothek*, a cura di U.B. Leu, S. Weidmann, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2004 (*Introduzione* alle pp. 7-64; contenuto della biblioteca di Bullinger alle pp. 65-191).

⁸³ Nei CO, X/2, col. 43 (n. 23) è riportata una lettera del dicembre 1534 di Konrad Gesner, che da Strasburgo scrive a Bullinger di due *studiosi* che *fuga Gallii elapsi* sono appena giunti in città in cerca di rifugio. Il mittente non fa i loro nomi, ma è verosimile che si tratti di Calvino e Louis Du Tillet, come suggeriscono in nota gli editori dei CO. Sarebbe dunque questa la prima occasione in cui Bullinger ha notizia di Giovanni Calvino.

⁸⁴ Calvino aveva infatti già composto nel 1534 un'opera, la *Psychopannychia*, contro la teoria anabattista del «sonno delle anime». L'opera è edita in CO, V, coll. 165-232. Vedi J.-U. HWANG, *Der junge Calvin und seine Psychopannychia*, Frankfurt, Lang, 1991.

⁸⁵ Vedi HBBW, Bd. 6, n. 897, p. 396. La lettera, indirizzata da Zwick anche a Leo Jud e Konrad Pellikan, è del 19 agosto 1536. Nella nota 8 si ricorda inoltre che il primo incontro *vis à vis* di Calvino con Bullinger si tenne a Basilea nel febbraio 1536. Vengono però omesse le circostanze dell'incontro, che si desumono anche dalla *Correspondance des Réformateurs dans le pays de langue française*, a cura di A.-L. Herminjard, Tome quatrième 1536-1538, Genève-Paris, H. Georg-M. Levy, 1872, p. 4, nota 2 (lettera di Bullinger a Calvino del 22 maggio 1557): *Si non vidisti dudum confessionem urbium Helvetiae, conscriptam anno 1536,*

Il secondo spazio d'incontro si aprì nei primi mesi del 1537, quando il teologo riformato francese Pierre Caroli, da poco nominato pastore a Losanna, con il supporto del savoiaro Claude d'Aliod scagliò contro Calvino, Farel e Viret l'accusa di arianesimo per l'uso che essi facevano dei termini sulla Trinità⁸⁶. Bullinger in un primo momento si tenne in disparte dalla questione, essendo però tenuto informato dagli amici Megander⁸⁷ e Myconius⁸⁸. In una risposta a Myconius del 23 luglio 1537⁸⁹, Bullinger afferma di non voler prendere una posizione netta nella *querelle* Calvino-Caroli, poiché non si sente bene informato sul tema, ma suggerisce (com'era proprio del suo carattere) di fare ogni sforzo per giungere a un compromesso pacifico:

Per quanto riguarda Caroli, non sono in grado né di assolverlo, né di condannarlo. Infatti ignoro in egual misura sia l'accusa di Calvino [nei confronti di Caroli, *N.d.T.*], sia l'epurazione di Caroli⁹⁰ [...]. Dunque non posso esprime-

cum primum te Basileae vidi et salutavi, nunc habebis ab his descriptam. A Basilea si stava allora svolgendo la riunione dei Riformati di varie città svizzere, più quelli di Strasburgo, che sfociò nella *Confessio Helvetica prior*, di cui si è detto sopra. Calvino era presente in città dal gennaio 1535. Arrivato da fuggiasco dalla Francia, aveva lì trovato un ambiente accogliente: Basilea aveva infatti aderito alla Riforma sin dal 1529, vedi W. VAN'T SPIJKER, *Calvin. A Brief Guide to His Life and Thought*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2009, pp. 26-28. Come ricorda Van't Spijker, fu proprio a Basilea che Calvino ultimò e stampò la prima edizione dell'*Institutio christianae religionis*, nel 1536 (pp. 28 ss.). In città, inoltre, Calvino conobbe fra gli altri (p. 27) Oswald Myconius e Simon Grynaeus, che erano entrambi in contatto con Bullinger a Zurigo. Può essere stato uno di questi amici in comune a presentare Calvino a Bullinger in occasione della disputa di Basilea.

⁸⁶ Sul tema si veda W. VAN'T SPIJKER, *Calvin. A Brief Guide* cit., pp. 41, 46-47; H. NA-
EF, *Les origines de la Réforme à Genève*, 2 voll., Genève, Droz, 1968; E. BÄHLER, *Petrus Caroli und Johannes Calvin. Ein Beitrag zur Geschichte und Kultur der Reformationszeit*, in "Jahrbuch für Schweizerische Geschichte" XXIX (1904), pp. 39-168.

⁸⁷ Kaspar Megander, nella controversia che opponeva Calvino a Caroli, appoggiò subito il primo, come si vede dalle lettere da lui indirizzate a Bullinger dell'8 marzo (*HBBW*, Bd. 7, n. 965, in particolare pp. 94-95), del 22 maggio (ivi, n. 999, pp. 161-162) e del 26 giugno (ivi, n. 1010, pp. 176-179, soprattutto p. 178 e nota 15).

⁸⁸ Lettera del 9 luglio (*HBBW*, Bd. 7, n. 1015, p. 185).

⁸⁹ Ivi, n. 1025, pp. 203-204. Per inciso, osserviamo come questa sia la prima occasione in cui Bullinger menziona Calvino in un proprio scritto. Myconius, alla lettera testé citata, aveva allegato un'epistola di Calvino a Grynaeus (del giugno/luglio 1537, pubblicata in *CO*, XX/2, coll. 106-109, n. 64). In essa, Calvino riassume la storia della controversia con Caroli e allegava la professione di fede sui dogmi trinitari che lui e i suoi colleghi presentarono per discolarsi dall'accusa di arianesimo di fronte ai ministri della chiesa di Berna e a due emissari del senato locale nel giugno del 1537 (la *Confessio de Trinitate* di Calvino si può leggere in *CO*, IX, coll. 703-710). Per la completezza e la chiarezza, lo scritto di Calvino fu giudicato da Myconius idoneo perché Bullinger, leggendolo, potesse farsi un'idea precisa delle posizioni del ginevrino (oltre al fatto che Calvino stesso, scrivendo a Grynaeus, lo pregava di dare diffusione alla propria *confessio*: «*Te obtestor ut tum confessionem ipsam, tum has literas ad illos ipsos etiam fratres mittendas cures, aut potius ipse propriis tuis literis eorum animos placare intendas*»).

⁹⁰ Caroli era infatti stato allontanato da Losanna per ordine dei ministri di Berna a seguito della disputa tenutasi in città all'inizio di giugno. Finì per rifugiarsi in Francia a luglio, vedi *CO*, X/2, coll. 117-118, n. 72.

re un giudizio in merito. E se anche potessi, non dovrei farlo. È mio dovere invece fare in modo che ogni dissenso fra i fratelli sia spito⁹¹.

Ma da Ginevra si continuava a insistere perché a Zurigo si dipanassero i dubbi circa l'ortodossia di Calvino, Farel e degli altri fratelli. A questo scopo i *ministri Genevenses* inviano ai pari grado zurighesi una lettera ufficiale a fine agosto⁹² e intensificano i contatti. La ragione di questa intensificazione sta nella volontà dei ministri di Ginevra di consolidare quanto prima la posizione del partito riformato in città e di organizzare la nuova *ecclesia*⁹³. A tali scopi dovrebbe assolvere, nelle intenzioni di Calvino, la richiesta di sostegno a Zurigo. Da un lato, infatti, la città di Bullinger aveva già aderito da qualche anno alla Riforma e si era data, proprio sotto gli auspici di Bullinger, un ordinamento sinodale (poteva dunque fungere da modello per Ginevra)⁹⁴, dall'altro, poiché il fronte protestante a Ginevra non riscuoteva l'adesione sperata dai suoi capi, da Zurigo ci si poteva aspettare qualche

⁹¹ Quanto invece ai contenuti della professione di fede di Calvino fatta pervenire a Bullinger tramite Grynaeus e Myconius (vedi nota 89), il pastore di Zurigo non vi ravvisa «niente di sgradito» (*nihil quod displiceat*) in merito all'unità della Trinità, alla distinzione delle persone e al valore dei termini *substantia* e *persona*. Vedi *HBBW*, Bd. 7, n. 1015, p. 185.

⁹² In CO, X/2, coll. 119-122, n. 74. In essa, oltre a riprendere i punti fondamentali dell'apologia contro Caroli, Calvino e i suoi definiscono la *Confessio Helvetica prior* come *pia sanctaque*: questa è la prima menzione della *Confessio* da parte dei riformati di Ginevra. Evidentemente, la menzione fa parte di una strategia di *captatio benevolentiae* nei riguardi dei ministri di Zurigo, alcuni dei quali, Bullinger e Jud in testa, avevano avuto tanta parte nella redazione di quella *Confessio*. L'intenzionalità della *captatio benevolentiae* è ancor più visibile se si pensa che nella lettera precedente, n. 73 (coll. 118-119), sempre dell'agosto 1537, il senato di Berna scriveva a Farel e Calvino invitandoli a smettere di dire falsamente in giro che la *Confessio* ginevrina dell'inizio del 1537 era stata approvata da Berna (mentre invece erano stati loro, i ministri di Ginevra, a sottoscrivere la *Confessio Helvetica prior*), e minacciandoli di prendere provvedimenti se non si fossero attenuti a quest'ultima.

⁹³ La città di Ginevra aveva prestato formalmente un pubblico giuramento di adesione alla Riforma nel maggio del 1536, ma molto restava ancora da fare. Farel era allora, e già da alcuni anni, il più acceso sostenitore e animatore del partito riformato in città. Fu proprio Farel a convincere Calvino a unirsi a lui come collaboratore a Ginevra, quando Calvino giunse in città nel luglio 1536. Sul travagliato avanzare della Riforma a Ginevra fino al 1538 e sull'allontanamento forzato di Calvino dalla città, vedi, fra gli altri, W. VAN'T SPIJKER, *Calvin. A Brief Guide* cit., pp. 40-48; G. TOURN, *Giovanni Calvino. Il riformatore* cit., pp. 28-50; ID., *I protestanti* cit., pp. 239-252 (ove sono indicate date diverse sia per il giuramento dei ginevrini – 21 marzo, p. 242 – sia per l'arrivo di Calvino in città – la primavera del '36, p. 243).

⁹⁴ Che l'ordinamento sinodale di Zurigo fosse un modello che Calvino aveva presente in questi anni, lo prova una sua lettera del 1538 (sulla quale torneremo a breve, in nota 96, per un'altra ragione): vedi CO, X/2, col. 154, n. 93. Qui Calvino, pensando alla forma ideale di *ecclesiae administratio*, si domanda con rammarico: «Che cosa impedirebbe allora [in presenza di una vera concordia nelle città, *N.d.R.*] di riunire un sinodo pubblico nel quale i singoli possano proporre ciò che più giova alle singole chiese, discutere con deliberazione comune il metodo per realizzarlo e, se necessario, fare in modo che città e principi aiutino e rafforzino se stessi con l'esortazione vicendevole e l'autorità?». Sul carisma di Bullinger quale organizzatore di una chiesa riformata, vedi F. BLANKE, I. LEUSCHNER, *Heinrich Bullinger. Vater der reformierten Kirche*, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 1990.

aiuto, se non altro in termini di sostegno morale. L'esito di questi tentativi è l'invio di una nuova *confessio* dei ginevrini a Zurigo⁹⁵, l'effetto l'intervento diretto di Bullinger. E anche se da ultimo gli sforzi compiuti da Calvino fino al 1538 per fare di Ginevra una città riformata fallirono, e l'attuazione del suo piano dovette essere posposta, nondimeno egli poté acquisire esperienza, comprendere gli errori commessi e le strategie da adottare per non ripeterne in avvenire⁹⁶.

A seguito dunque delle pressioni provenienti da Ginevra, Bullinger si trovò, il 1° novembre 1537, a redigere la sua prima lettera a Calvino e Farel congiuntamente⁹⁷. Dopo l'intitolazione agli «egregi Farel e Calvino, ministri della chiesa di Ginevra e carissimi fratelli», Bullinger scrive:

Il fatto che non vi abbia mai scritto prima d'ora, onorabili fratelli nel Signore, non è stato dovuto al fatto che io non vi sia affezionato. Infatti, ho sempre amato e stimato moltissimo sia i preziosi doni di Dio presenti in voi, sia voi stessi, in quanto ministri fedeli di Cristo. Voglia il Signore che voi possiate col vostro ministero guadagnare a Cristo re quante più persone possibile, e continuare a essere ministri fedeli nel regno di Cristo. La vostra professione di fede, che avete mandato alla chiesa di Zurigo a proposito della santa Trinità, mi è piaciuta moltissimo, e non ho sentito alcuno di noi che non l'abbia apprezzata. Non c'è nessuno che creda ai calunniatori. Abbiamo capito che tipo è Caroli. Magari egli si rendesse conto di che cosa significano la pace e la gloria di Dio!

Ecco dunque il punto da cui ebbe inizio il legame quasi trentennale fra Calvino e Bullinger. In queste parole il pastore di Zurigo giunge a ritenere che ci siano le basi per un rapporto più stretto. Le motivazioni di Calvino, infatti, gli appaiono analoghe alle proprie: ordinare la comunità dei fedeli in vista della loro salvezza; professare una fede retta; vivere nella pace di Dio, glorificando il suo nome. Sono le stesse idee che si leggono in passi del *De testamento seu foedere Dei unico et aeterno*. L'amministrazione della Pa-

⁹⁵ Questa volta sul tema dell'eucaristia e del nome *Adonai*. Essa fu composta a Berna, dove il 22-23 settembre erano stati convocati dal senato Calvino, Farel, Bucer e Capito (vedi CO, X/2, coll. 125-126, n. 77). Il testo della *Confessio de eucharistia* è in CO, IX, coll. 711-12. A inviarlo a Zurigo a Bullinger e ai ministri provvide Megander, con una lettera del 13 ottobre 1537 (CO, X/2, col. 126, n. 78).

⁹⁶ Nella lettera n. 93 a Bullinger (vedi nota 94), Calvino individua lucidamente alcuni degli ostacoli che hanno arrestato il suo piano. Abbiamo già accennato alla mancanza di un sinodo per la deliberazione comune, e alla concordia necessaria perché esso possa operare. Si dovrebbe fare in modo – scrive Calvino – che le scomuniche (e con esse l'autorità che le emana) siano rispettate; che la città sia divisa in parrocchie; che il ruolo di pastore sia riconosciuto e rispettato dal popolo (mentre oggi Calvino sente piuttosto che a sé e ai suoi colleghi viene riservata la definizione poco onorifica di *concionator*, cioè di arringatore, di capobastone, secondo l'accezione deteriore del termine latino, quella usata per esempio da Cicerone nelle *Catilinarie*, IV, 5); da ultimo, ma non certo meno importante, che si ritorni alla disciplina apostolica.

⁹⁷ CO, X/2, col. 128, n. 80.

rola e della legge civile per la salvezza dei fedeli è affermata chiaramente da Bullinger:

Il Signore ordinò sì [le pratiche legali], ma con un'intenzione ben diversa, ovvero quella di venire in aiuto del patto (*foedus*) in crisi, di allontanare tutti gli uomini dall'idolatria e di riunirli a sé nella fede⁹⁸.

Così il possesso di una fede pura, non contaminata dalla superstizione o da errori dottrinali, è rivendicato come necessario da Bullinger, là dove scrive che il patto con Abramo prescrive di camminare rettamente innanzi a Dio. Se l'essere umano rispetterà questa condizione, potrà avere la salvezza eterna. Salvezza che è preclusa invece a chi fuorvia l'insegnamento originario di Dio e il senso delle scritture, come fanno i cattolici, secondo le seguenti parole del *De testamento*:

La religione papistica [...] oscurò gli insegnamenti di Cristo, la tradizione profetica e la semplicità, la purezza e la verità apostoliche. Qui non parlo di quella fede, compresa nei dodici articoli, che essi professano a parole come noi; parlo piuttosto dei dogmi e dei riti papistici, che essi [i cattolici, *N.d.R.*] ritengono come assolutamente certi, antichi e infallibili⁹⁹.

Infine, la vita votata al perseguimento della pace e alla glorificazione di Dio è ben espressa nella chiusa del *De testamento*:

Spesso i santi sono stati esposti ai pericoli, spesso la religione stessa è stata minacciata di distruzione, e più spesso ancora è sembrato che fosse sconfitta e sepolta (*fusa et sepulta*), anzi, si è creduto che lo stesso Dio piuttosto di frequente avesse abbandonato il proprio popolo. E tuttavia, risorgendo al momento giusto dopo aver sconfitto e respinto gli empi, Dio ha sempre protetto la vera religione. Dio è immutabile ed eterno. Egli, quindi, nemmeno oggi abbandonerà quei suoi figli che sono legati a lui nel patto (*foedus*) eterno, anche se il mondo dovesse impazzire. A Lui sia la gloria¹⁰⁰!

Dopo avere letto queste ultime parole, è sorprendente notare quanto esse siano affini nello spirito a ciò che Calvino scrive proprio a Bullinger il 21 febbraio 1538, in un tempo in cui ormai il progetto di una Ginevra riformata stava tramontando (prima di risorgere come una fenice e vincere definitivamente):

⁹⁸ *De testamento*, p. 164.

⁹⁹ Ivi, p. 168. Qui Bullinger allude ai 12 articoli del Credo niceno-costantinopolitano, su cui si veda *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. The Oecumenical Councils. From Nicaea I to Nicaea II (325-787)*, I, a cura di G. Alberigo et al., Tournhout, Brepols, Corpus Christianorum, 2006, pp. 3-19 e pp. 37-57.

¹⁰⁰ *De testamento*, pp. 169-170.

Quella che chiamo «la nostra chiesa», della quale il Signore ha voluto porci a capo, Lui l'ha tormentata (*vexavit*) ormai da un lungo tratto, e tuttora la opprime in gran parte [...]. Mi pare che non avremo una chiesa duratura, se non verrà ripristinata nella sua integrità la disciplina antica, cioè quella apostolica, di cui sentiamo la mancanza in molti aspetti [...]. Oh, magari potesse un giorno instaurarsi fra noi la concordia pura e sincera¹⁰¹!

8. *Il foedus per Bullinger e per il primo Calvino*

Se nelle parole di Calvino e Bullinger qui proposte vi sono tratti comuni, è però da notare che Bullinger nel *De testamento* inserisce tutto, dalla pace in terra alla salvezza dell'anima¹⁰², nel quadro del *foedus*. Nella parola *foedus* risiede il grande mistero dell'onnipotenza e della misericordia di Dio, che non riserva il patto per qualcuno, ma lo estende a tutti. Soltanto il *foedus* – o meglio, l'osservanza di esso – può salvare l'essere umano.

Da questa affermazione, per Bullinger ne scaturiscono altre:

- tutta la parola della Scrittura è parte del *foedus*, ispirata in modo coerente e univoco da Dio e dallo Spirito Santo;
- esiste un solo *foedus* o *testamentum* eterno, nella definizione del quale gli elementi esterni (come le cerimonie) non contano;
- la salvezza arriva a chi osserva fedelmente il *foedus*. Parlare di predestinazione non è possibile: l'essere umano è artefice della propria salvezza o dannazione anche attraverso le opere¹⁰³;

¹⁰¹ CO, X/2, coll. 153-154, n. 93. Qui la coincidenza fra il pensiero di Bullinger e quello di Calvino nei passi citati si spinge fino all'uso di termini affini, ove non identici: *apostolica*, *concordia/pax*, *vexare/fundere*.

¹⁰² Nel *De testamento* Bullinger riserva grande spazio alle promesse di Dio, e le distingue in spirituali e carnali. Le prime concernono l'accesso al regno dei cieli e sono incommensurabilmente superiori alle seconde, le quali riguardano i beni terreni e il comportamento in questa vita. Ma l'importante è che entrambi i tipi di promessa sono stati inclusi da Dio già nel primo patto con gli uomini, e costituiscono uno dei termini del patto stesso. I due soggetti che hanno stipulato il *foedus* hanno entrambi un ruolo attivo: a Dio spetta garantire che le promesse siano soddisfatte (e lo saranno in Cristo), all'uomo spetta rispettare i comandamenti e le volontà (*instituta*) di Dio. Questo fa del patto di Bullinger un contratto bilaterale. Vedi C.S. MCCOY, J.W. BAKER, *Fountainhead of Federalism* cit., pp. 23-25.

¹⁰³ È per questo convincimento che Bullinger nel *De testamento* afferma: «È nostro dovere sia restare costantemente fedeli all'unico Dio mediante la fede, poiché Egli è l'unico e il solo autore di tutte le cose buone, sia condurre una vita innocente secondo i suoi precetti. Invece, coloro che hanno trascurato questi principi e seguito falsi dèi, e hanno vissuto in modo empio o vergognoso e adorato Dio con cerimonie o pratiche esteriori, piuttosto che con la vera purezza della propria vita, saranno esclusi, diseredati e allontanati dal patto» (*De testamento*, p. 158). È tuttavia necessario notare come la dottrina della predestinazione in Bullinger non si limiti alle scarse osservazioni contenute nel *De testamento*. Essa è anzi assai importante nel pensiero bullingeriano, tanto da essere oggetto di trattazioni specifiche: vedi P. WALSER, *Die Prädestination bei Heinrich Bullinger im Zusammenhang mit seiner Gotteslehre*, Zürich,

– il *foedus* è aperto a tutti, anche ai gentili che vogliono convertirsi. Perciò quello di Bullinger, nel *De testamento* e in altre opere, potrebbe essere definito un atteggiamento «universalista», stante l'apertura all'umanità intera della possibilità di salvezza per mezzo della grazia divina.

Se confrontiamo questa impostazione con quella di Calvino, limitatamente ai suoi scritti antecedenti al 1539 (scarsi, in verità: la prefazione alla Bibbia francese di Olivetano, l'*Institutio christianae religionis*¹⁰⁴ del 1536, l'epistolario e poco altro), riscontreremo punti di contatto, affiancati da altri di chiaro disaccordo.

Quando il cugino di Calvino Pierre Robert, detto Olivetanus, si accinse a tradurre la Bibbia in francese¹⁰⁵, Calvino aveva 26 anni. Olivetano si rivolse a lui per una revisione della traduzione e per stenderne la prefazione in francese. Calvino accettò, e ne scaturì il testo che oggi possiamo leggere nei *Calvini Opera*¹⁰⁶. In esso si trovano molte affermazioni consonanti con quelle di Bullinger: così è ad esempio per la grandezza della misericordia di Dio, che ha voluto riscattare l'essere umano dal peccato originale per pura grazia¹⁰⁷; per il fatto che Dio si nasconda, per così dire, abbandonando gli uomini al peccato, per poi ricomparire a guidarli¹⁰⁸; nelle affermazioni sulla creazione,

Zwingli-Verlag, 1957; C.P. VENEMA, *Heinrich Bullinger and the Doctrine of Predestination* cit.; D. SCARABEL, *Heinrich Bullinger und die Prädestinationslehre*, Diplomarbeit (2005), München, Grin Verlag, 2007, pp. 22 ss.

¹⁰⁴ *L'editio princeps* uscì col titolo *Christianae Religionis Institutio, totam fere pietatis summam et quicquid est in doctrina salutis cognitu necessarium, complectens: omnibus pietatis studiosis lectu dignissimum opus, ac recens editum. Praefatio ad Christianissimum regem Franciae, qua hic ei liber pro confessione fidei offertur. Ioanne Calvino Noviodunensi autore*. Data e luogo d'edizione, così come il nome degli editori, si leggono nell'ultima pagina: *Basileae, per Thomam Platterum & Balthasarem Lasium, Mense Martio, Anno 1536*. Il testo dell'*Institutio* del 1536 si trova in CO, vol. I, coll. 9-252. È a quest'ultima edizione che fa riferimento la numerazione di pagina nelle note seguenti.

¹⁰⁵ *La Bible qui est toute la sainte escripture. En laquelle sont contenus le Vieil Testament et le Nouveau, translatez en Francoys. Le Vieil de l'Ebrieu et le Nouveau du Grec*, Neuchâtel, 1535. Della Bibbia di Olivetano esiste anche un'edizione moderna (Torino, A. Meynier, 1986). Sull'attività di Olivetano come traduttore, vedi *Olivétan, traducteur de la Bible. Actes du Colloque Olivétan, Noyon (Mai 1985)*, a cura di G. Casalis, B. Roussel, Paris, Les Editions du Cerf, 1987. Un'edizione annotata delle epistole calviniane relative alla sua revisione della *Bible* del cugino è in *Ioannis Calvini Epistolae*, vol. I, a cura di C. Augustijn, F.P. van Stam, Genève, Droz, 2005, pp. 105-117.

¹⁰⁶ La *Praefatio* si trova in CO, IX, coll. 791-822. L'edizione permette di leggere sia il testo francese di Calvino del 1535, sia le aggiunte (pure in francese) alle edizioni successive della *Bible*, sia una traduzione latina. Infine, alla Prefazione è premessa (coll. 787-790) una seconda lettera prefatoria in latino.

¹⁰⁷ *Praefatio*, col. 793: «*Touttefois le Seigneur de misericorde [...] voulant encor par sa bonté infinie aymer ce qui n'est digne d'aymer, n'a pas du tout dissipé [...] les hommes*». Vedi *De testamento*, p. 156: «[Dio] ha unito se stesso in un patto con noi mortali, miseri e corrotti dal peccato. Questa è indiscutibilmente l'origine della nostra religione ed il nostro principio primario: noi siamo salvati solamente attraverso la bontà e la misericordia di Dio».

¹⁰⁸ *Praefatio*, col. 793: «*Et combien qu'il (Dio) dissimulast et se teust (comme s'il se eust voulu cacher d'eulx) les laissant aller apres le desirs et souhaietz de leur concupiscence [...], il leur a baillé assez d'avertissemens qui les devoient inciter à le chercher*». Vedi *De testa-*

prova della gloria di Dio e sua opera per il vantaggio dell'essere umano¹⁰⁹; o nella scelta degli israeliti come popolo eletto. Al riguardo, Calvino scrive:

Il [Dio, *N.d.R.*] a esleu et choisy entre toutes les nations de la terre [...] les enfans de Israel, ausquelz par sa parole il a clairement monsté quel il estoit: et par ses oeuvres merueilleuses il a declaré ce qu'il sçavoit faire [...]. Il a voulu estre expressement nommé Dieu Disrael: et iceluy estre intitulé son peuple. Soubz telle convenance que telz ne reconnoistroient d'autre seigneur et ne recevroient autre Dieu. Et telle alliance a esté confirmée et passée soubz instrumens autentiques, du testament et tesmoingnage qui leur a baillé¹¹⁰.

Sembra qui di rileggere quanto solo un anno prima Bullinger scriveva nel *De testamento*:

Allo scopo di mostrare chiaramente che cosa significhi essere Dio onnipotente [...], Dio prosegue aggiungendo esempi concreti: «Darò a te e alla tua discendenza dopo di te tutto il paese di Canaan in possesso perenne»¹¹¹.

E in un altro passo:

Questo comandai loro: «Ascoltate la mia voce; sarò il vostro Dio e voi sarete il mio popolo; camminate in tutte le vie che io vi ho prescritto, affinché siate felici»¹¹².

E ancora:

Ci riferiamo agli atti del patto o testamento [*testament* in Calvino, *N.d.R.*] come al «testamento» o «patto» in sé, benché essi non siano il testamento o il patto veri e propri, ma solo lo strumento [*instrumentum*, la stessa parola impiegata da Calvino, *instrumens*, *N.d.R.*] con cui vengono esposti e attestati gli avvenuti accordi e le condizioni [*convenance* in Calvino, *N.d.R.*] del patto¹¹³.

L'elencazione delle coincidenze concettuali e testuali fra la *Praefatio* di Calvino e il *De testamento* potrebbe proseguire a lungo¹¹⁴, pertanto ci arre-

mento, p. 170: «Si è creduto che lo stesso Dio piuttosto di frequente avesse abbandonato il proprio popolo. E tuttavia, risorgendo al momento giusto, dopo aver sconfitto e respinto gli empi, Dio ha sempre protetto la vera religione».

¹⁰⁹ *Praefatio*, coll. 793-94: «*En toutes les parties du monde, au ciel, et en la terre, il (Dio) a escrit et quasi engravé la gloire de sa puissance, bonté, sapience, et eternité*». Vedi *De testamento*, p. 155: «Tutto ciò che siamo e tutto ciò che è stato creato per il nostro uso e piacere, lo dobbiamo alla misericordia e alla bontà divina. Infatti, Dio ha creato ogni cosa per il vantaggio degli uomini».

¹¹⁰ *Praefatio*, col. 795.

¹¹¹ *De testamento*, p. 157.

¹¹² Ivi, p. 164.

¹¹³ Ivi, p. 167.

¹¹⁴ In effetti, buona parte della *Praefatio*, e in particolare le coll. 797-809, è molto vicina nello spirito e nella lettera a passi bullingeriani, tanto che si può ipotizzare, seppure con riserva, una lettura del *De testamento* da parte di Calvino.

stiamo qui, per prendere invece in considerazione due passi nei quali Calvino mette in dubbio l'unitarietà del *foedus* o testamento di Dio, la tesi che si è visto essere propria di Bullinger. Tutto, per Calvino, ruota intorno alla venuta del Cristo, che ha stretto una nuova alleanza con gli uomini, che sostituisce la precedente e ne è migliore: sarà infatti eterna, inviolabile e valida anche per i gentili. Così si esprime Calvino:

Pour approcher les hommes de Dieu tant Iuifz que gentilz, il estoit mestier que une nouvelle alliance feust faicte, certaine, assurée, et inviolable. Et pour icelle establir et confirmer, estoit besoing d'ung mediateur, qui intercedast et se interponast entre les deux parties pour les accorder¹¹⁵.

Per Calvino, il patto non ha avuto una continuità storica lungo la linea successoria dei patriarchi e dei profeti precedenti a Cristo. Se c'è stata continuità, essa ha riguardato la *promessa* della venuta di Cristo, la promessa di un nuovo *foedus*, dopo una cesura col precedente¹¹⁶. E secondo il punto di vista calviniano, quello che ha dato speranza agli uomini è stata questa promessa di giustificazione in Cristo, più che la fede nel patto originario con Adamo, Abramo e gli altri antichi padri¹¹⁷. Questo naturalmente conferma che anche nel primo Calvino il ruolo del patto è significativo, seppure differenziato rispetto a Bullinger.

Il secondo punto su cui Calvino si differenzia da Bullinger concerne il concetto di “vecchio” e “nuovo” Testamento. Per il primo, alla differenza terminologica è sottesa una differenza di sostanza, e al tempo stesso un giudizio di valore:

Se nomme le dict livre Nouveau Testament au regard du Vieil: lequel entant qu'il se devoit reduyre et rapporter à cestuy cy, estoit en soy mesmes infirme et imparfait, et pourtant a esté aboly et abrogué. Mais cestuy cy est le Nouveau et eternal, qui ne envieillira et ne faudra jamais, puis que Iesus Christ en a esté le Mediateur: qui l'a ratifié et confirmé par sa mort, en laquelle il a accompli plenièr et entiere remission de toutes prevarications, qui demouroient soubz le premier Testament¹¹⁸.

¹¹⁵ *Praefatio*, col. 797.

¹¹⁶ *Ivi*, coll. 797-98.

¹¹⁷ *Ivi*, col. 797: «*Mesme à Adam incontinent apres sa ruïne, pour le consoler et reconforter fut donné la promesse, que par la semence de la femme seroit brisée la teste du serpent. Qui estoit à dire que par Iesus Christ nay d'une vierge, la puissance de Satan seroit abatue et rompue*». Anche nelle righe seguenti, tutte le promesse fatte ai padri e ai profeti (Adamo, Isaia, Mosè, Daniele, Michea) hanno fondamento in quanto prefigurano Cristo, dal quale dipende il compimento delle promesse, più che in forza delle condizioni del *foedus*. Per converso Bullinger, quando cita Abramo, Adamo, Mosè e gli altri lo fa per ricordare il patto stretto con loro da Dio. Vedi, per esempio, *De testamento*, p. 162: «Il patto è stato rinnovato più volte, e sempre in circostanze precise, come dopo il diluvio con Noè, ora con Abramo, e in seguito con Mosè. Tuttavia il patto confermato e stabilito con tutti costoro è sempre il medesimo».

¹¹⁸ *Praefatio*, col. 803.

La sostanza che differenzia i due Testamenti è Cristo, presente nel Nuovo dopo l'incarnazione, ma assente nel Vecchio (o presente solo come *umbra*, promessa). Il valore del Nuovo Testamento è maggiore di quello dell'Antico perché compiuto e perfezionato dalla nascita, morte e resurrezione di Cristo, apportatore di giustificazione all'umanità.

Se per Calvino distinguere i termini "vecchio" e "nuovo" è necessario, perché essi si applicano a realtà differenti, Bullinger al contrario vede in questo uso solo il fraintendimento di passi biblici e la miopia di chi non considera il ruolo delle cerimonie e della legge: esse *non* costituiscono un patto nuovo, né la loro abolizione con la venuta di Cristo comporta la stipulazione di un nuovo *foedus* fra essere umano e Dio. Semplicemente, sono state introdotte in supporto al patto, stante la debolezza, l'incostanza e la tendenza degli uomini alla *perfidia* e all'idolatria. Allo scopo di dimostrare questa tesi, Bullinger si diffonde nell'esegesi di passi vetero e neotestamentari¹¹⁹, per arrivare alla seguente conclusione:

L'Antico Testamento è chiamato così (come richiede la regola dei termini correlati) perché seguito da un "nuovo" Testamento, che non solo promette la remissione dei peccati, ma la garantisce per mezzo di Cristo, e insegna anche la fede e la carità. Ma [...] non lo si può assolutamente chiamare "nuovo", dal momento che non insegna niente di nuovo. Infatti, ciò che abbiamo appena riferito deriva dalla tradizione antica [I Giov. 2,7]; di conseguenza, il Testamento è chiamato "nuovo" dal fatto che tutte le cerimonie sono state compiute da Cristo¹²⁰.

Pertanto, le etichette "vecchio" e "nuovo" si potranno ancora applicare al Testamento, ma con la consapevolezza che si tratta di sole parole, che non alterano, né potrebbero alterare la sostanziale unità del *foedus Dei*.

Spostando oral'attenzione sull'*Institutio* del 1536, noteremo analogamente alcune similitudini, intrecciate con tesi differenti. Innanzitutto, Calvino e Bullinger fanno un uso sostanzialmente diverso di alcuni termini chiave. Gli aggettivi *unicus* e *aeternus* in Calvino non sono *mai* riferiti alla parola «patto» o a un sinonimo. *Foedus* è adoperato assai di rado. Nel cap. 1, *De lege*, è scritto che «nostro Signore Gesù Cristo, quando era un Dio solo con il padre, indossò la nostra carne per stipulare un patto con noi (*quo nobiscum foedus iniret*) e si avvicinò a noi, che per i nostri peccati ci eravamo molto

¹¹⁹ Non a caso, lo spazio dedicato alla confutazione di chi sostiene l'alterità di sostanza dei due Testamenti è nel *De testamento* molto ampio (occupa le pp. 161-164, quasi tre pagine e mezzo su un totale di 17). Peraltro, porre tanta enfasi sull'unicità ed eternità del *foedus* non vuol dire che Bullinger misconosca il ruolo portante di Cristo nella salvezza o la superiorità (che egli preferisce chiamare «fortuna», *felicitas*) dei cristiani rispetto agli antichi: infatti, due sezioni del *De testamento* sono intitolate rispettivamente «Cristo è il suggello e la conferma vivente del patto» (pp. 160-61) e «In quali aspetti siamo superiori agli antichi» (p. 164).

¹²⁰ *De testamento*, p. 163.

allontanati da lui»¹²¹. Nel cap. 4, *De sacramentis*, si legge che «quando il signore chiama le sue promesse “patti”, “sacramenti”, “simboli dei patti”, si può inferirne una similitudine con i patti degli uomini»¹²². Infine, nello stesso cap. 4, l’arca di Noè è definita «la testimonianza anche per noi oggi del patto che il Signore strinse con Noè»¹²³. Il sinonimo *pactum* invece non è mai impiegato, e se si trova *paciscuntur*¹²⁴ è solo in riferimento a quegli individui meschini che «mercanteggiano» con Dio per ottenere da lui dei favori materiali nella vita, ma non hanno un cuore puro, animato da vera fede.

Appena più ampio è l’uso di *testamentum*, che si incontra per esempio nella col. 69, a proposito dei «padri che sono vissuti sotto l’antico Testamento». Un’espressione simile è nella col. 132: «Quelli (i sacerdoti, *N.d.R.*) creati nell’Antico Testamento (*in veteri testamento*)». Un altro passo interessante, nel quale si ripete più volte la parola *testamentum*, è nel cap. 4, *De sacramentis*¹²⁵. Riportiamo il brano di Calvino per intero, per confrontarlo poi con uno del *De testamento* di Bullinger:

[La messa] cancella e spazza via dalla memoria dell’uomo l’unica vera morte di Cristo. Infatti, come tra gli uomini la conferma di un testamento dipende dalla morte del testatore, così anche il testamento con cui Cristo ci ha donato la remissione dei peccati e la giustizia eterna è stato confermato da nostro Signore con la propria morte [qui Calvino cita la lettera di Paolo agli Ebrei, cap. 9, *N.d.R.*]. In questo testamento, chiunque osi variare o modificare qualcosa rinnega la morte di Cristo e ne fa una cosa di poca importanza. Ma che cos’è la messa, se non un testamento nuovo e completamente diverso¹²⁶?

¹²¹ *Institutio*, col. 30.

¹²² *Institutio*, col. 102. Subito dopo il passo citato, Calvino tratta dell’antica tradizione di uccidere una scrofa per suggellare un patto appena stipulato. È possibile che egli abbia derivato questa informazione proprio dal *De testamento*, che era stato pubblicato solo due anni prima. Parimenti lo stesso Bullinger rileva, nella seconda pagina del *De testamento* che «Dio stesso, il quale si è degnato di chiamare il mistero dell’unità e della società con Dio con un’espressione umana [usando cioè il termine *foedus*, *N.d.R.*], ha al tempo stesso seguito un costume umano, a causa della debolezza della nostra natura, nello stipulare il patto ovvero nell’istituire il testamento». Anche di questa frase Calvino può aver avuto una reminiscenza nel momento in cui scriveva il suo trattato.

¹²³ *Institutio*, col. 107. In altre due occorrenze (col. 35 e col. 236) la parola *foedus* designa i «trattati» nel senso civile e militare.

¹²⁴ *Institutio*, col. 101.

¹²⁵ *Ivi*, col. 134.

¹²⁶ Calvino era molto sensibile di fronte al tema del sacrificio di Cristo e della messa. Si ricordi che proprio in relazione a questo in Francia, nell’autunno del 1534, scoppiò lo scandalo dei *placards* che indusse Calvino a lasciare fisicamente la patria, e spiritualmente il cattolicesimo. Vedi G. TOURN, *Giovanni Calvino. Il riformatore* cit., pp. 19-20; R. HARI, *Les placards de 1534*, in: *Aspects de la propagande religieuse. Etudes publiées par G. Berthoud et al.* (Travaux d’Humanisme et Renaissance, XXVIII), Genève, Droz, 1957, pp. 79-142; S. SKALWEIT, *Die «Affaire des placards» und ihr reformationsgeschichtlicher Hintergrund*, in: *Reformata reformanda. Festgabe für Hubert Jedin zum 17. Juni 1965*, a cura di E. Iserloh, K. Reppen, Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. Supplementband I, vol. I, Münster/Westfalen, Aschendorff, 1965, pp. 445-465; F. BARBIER, *Storia del libro. Dall’antichità al XX secolo*, Bari, Edizioni Dedalo, 2004, pp. 238-239.

Bullinger a sua volta scrive:

Paolo dice: «Un testamento è valido solo in caso di morte, poiché non ha effetto finché vive il testatore» [Ebr. 9]. Ora, il testatore è Dio; quindi era necessario che Dio morisse. Ma dal momento che Egli è immutabile ed immortale, assunse la discendenza di Abramo, e nella carne che aveva assunto soffrì la passione, versò il suo sangue, e in tal modo ratificò, per così dire, il testamento¹²⁷.

Lo stesso passo di Paolo ispira entrambi gli autori, ma gli accenti sono diversi. Calvino è polemico con l'istituto della messa papista, Bullinger ha più a cuore l'aspetto giuridico-legale del patto di Dio¹²⁸. Inoltre, i due si differenziano nel significato conferito al vocabolo «testatore»: per Calvino, Cristo è testatore in un nuovo testamento, il proprio, il quale ha effetto dopo la passione di Gesù¹²⁹. Bullinger, invece, fa della divinità in sé il testatore, senza distinguere fra il Padre e il Figlio (vuoi perché essi sono uno solo nella Trinità, vuoi – soprattutto – perché nella sua visione uno solo è il patto e uno solo il testatore).

Un altro contesto in cui Calvino nell'*Institutio* del 1536 usa *testamentum* è quello della col. 137, dove si definisce Cristo come «unico pontefice e sacerdote del nuovo testamento». Poco più oltre (col. 138) si parla di «esordi del nuovo testamento». Una dimensione cronologica del «nuovo testamento» è sottesa anche al seguente pensiero:

Tutto il tempo del nuovo testamento, da quando Cristo è apparso a noi predicando il suo Vangelo fino al giorno del giudizio, è designato come «ultima ora», «ultimi tempi», «ultimi giorni»¹³⁰.

Inoltre si definisce il sacramento come «il sigillo con cui è sottoscritto il testamento o la promessa di Dio (*sigillum est quo Dei testamentum seu promissio obsignatur*)»¹³¹. Questa è forse la formulazione calviniana del *foedus* più vicina nello spirito a quella di Bullinger. Ma nell'insieme delle citazioni fin qui viste, rimane un caso marginale.

¹²⁷ *De testamento*, p. 167.

¹²⁸ Benché anch'egli aborra la messa dei cattolici, come dimostra il brano citato sopra, nota 14.

¹²⁹ La stessa scelta di vedere un testatore solo in Cristo, e non nel Padre, Calvino l'aveva fatta nella *Praefatio* alla *Bible* di Olivetano, quando scriveva: «*Et n'y a rien eu ne au ciel, ne en la terre, qui n'ayt testifié Iesus Christ estre son Dieu, Seigneur et Maistre: et le grand Ambassadeur du pere envoyé çà bas pour faire la salut des humains. Toutes ses choses nous sont annoncées, démontrées, écrites, et signées en ce Testament: par lequel Iesus Christ nous fait ses heritiers au royaume de Dieu son pere, et nous declare son vouloir (comme ung testateur à ses heritiers) pour estre mys en execution*» (CO, IX, col. 807).

¹³⁰ *Institutio*, col. 207.

¹³¹ *Ivi*, col. 141.

Infine, molto esplicito è quanto si legge nella spiegazione di un brano del profeta Geremia, cap. 31: Dio «ha pattuito con noi in Cristo» un «nuovo testamento», in virtù del quale Egli «non si ricorderà delle nostre iniquità»¹³².

Insomma, la rassegna di passi qui proposta dimostra che Calvino, in questa primissima fase del proprio pensiero, crede meno nella centralità del patto Dio-essere umano rispetto a Bullinger; che al teologo ginevrino manca ancora, nell'*Institutio* del 1536, un «lessico federale» coerente (tanto è vero che *foedus* e *testamentum* assumono nell'opera significati piuttosto vari)¹³³; che in lui è abbozzata l'idea che esistano due patti diversi di Dio con l'essere umano (come proverebbero i riferimenti agli uomini «che vissero sotto l'Antico Testamento» e la visione del Nuovo Testamento come un momento con un inizio – la nascita di Cristo – e una fine – la fine dei tempi –; che di questi due patti, solo quello portato a compimento da Cristo è eterno¹³⁴.

Per corroborare quest'ultima tesi portiamo ancora un paio di esempi. Alle coll. 47-48 dell'*Institutio*, Calvino – sulla scorta della lettera di Paolo ai Romani, cap. 4 – osserva che, se la promessa dell'eredità celeste dipendesse soltanto dall'osservanza della legge, non ci sarebbe più margine per la fede, e la promessa stessa sarebbe come abolita. Allo stesso modo, non

¹³² Ivi, col. 170: «*Testamentum novum, quod Deus in Christo suo nobiscum pepigit: quod iniquitatum nostrarum non recordabitur*». Le sette restanti apparizioni del vocabolo *testamentum* nell'*Institutio* (alle coll. 105, 118 e 124, dove ricorre tre volte in poche righe) non sono significative: si tratta infatti di *loci* scritturali nei quali compare il termine, e non di parole di Calvino. Infine alla col. 234, *testamentum* torna al suo valore giuridico di «ultime volontà».

¹³³ Alla medesima considerazione porta anche una ricerca sul lessico dell'epistolario calviniano per gli anni 1528-39 (CO, X/2, coll. 1-448). Infatti, nelle 63 lettere di mano di Calvino (su un totale di 203) e nelle poche altre a nome dei *ministri Genevenses*, *pactum* non compare mai nel significato di «patto», *pactio* è presente solo nell'epistola n. 162 (col. 328) col valore di «accordo» terreno, politico, come accade anche per *foedus* (che peraltro ricorre assai di rado, per lo più in lettere indirizzate a Farel: n. 81, col. 130; n. 162, coll. 326-27 e 329; n. 168, col. 338; n. 169, col. 341; n. 194, col. 425), *testamentum* compare solo una volta, al n. 29, col. 51, in riferimento ai libri del Nuovo Testamento. A queste si possono aggiungere le espressioni (riportate rispettivamente in CO, X/2, n. 187, coll. 381 e 380) *ministros (Christi) quum veteris tum novi testamenti* e *foedus salutis [...] cum Domino inire* (riferito però agli adolescenti catecumeni, al loro percorso di formazione nelle verità della fede, non al patto Dio-uomo in sé). Tali espressioni non si leggono tuttavia in una lettera di Calvino, bensì in un documento congiunto dell'autunno 1539, a firma di Calvino e di altri, fra cui Bucer e Capito, su una recente *confessio* di Pierre Caroli (vedi coll. 374-396). Notevole è pure la mancanza o la modesta rilevanza dei verbi tipicamente connessi con il *foedus*, come *stipulare*, *pangere*, *pacisci* e *inire*, che risultano o assenti, o impiegati esclusivamente quando si parla di accordi, trattati, alleanze o tregue nelle questioni secolari. In questa scarsità di attestazioni, spicca dunque come un *unicum* il solo passo in cui Calvino ricorda il *foedus Domini* «originario», quello con il popolo d'Israele, che sarebbe stato preservato dalla *idololatria* e dalla *impietas*, purché scegliesse di *retinere* la *legis doctrina* (CO, n. 156, coll. 309-310: è una lettera ad Antoine Du Pinet del 5 gennaio 1539).

¹³⁴ È per questa ragione che, nel cap. VI, *De libertate Christiana*, Calvino può affermare che Dio «ha compiuto tutte le parti del proprio insegnamento attraverso suo figlio, cosicché questa sarà l'ultima ed eterna testimonianza (*ultimum aeternumque... testimonium*) che avremo da Lui» (*Institutio*, col. 207).

ci sarebbe più fede, ma disperazione, se l'essere umano credesse di poter essere salvato con le sole opere. Chi potrebbe stabilire da sé di aver soddisfatto Dio con le proprie opere? L'incertezza sarebbe logorante per l'animo umano, e lo indurrebbe a non avere più fede in nulla. Per evitare questo, Dio ha pensato di dare spontaneamente agli uomini nuove promesse spirituali, quelle del vangelo, che promettono la misericordia di Dio, per Calvin solo alimento della fede¹³⁵.

Poco più avanti nella stessa pagina, l'autore precisa:

Nessuno può conseguire questa certezza [quella di aver ottenuto la grazia, *N.d.R.*] se non per mezzo di Cristo, che solo ci libera con la sua benedizione dalla maledizione della legge, che è stata creata e messa in atto per tutti noi; poiché a causa della fragilità che abbiamo ricevuto in eredità dal nostro padre Adamo, non siamo in grado di adempiere alle leggi con le nostre sole opere.

Questi due passi tendono a scavare un solco tra il popolo antico, quello di Adamo, e quello moderno, il popolo della promessa in Cristo. Calvin non parla qui di *foedus*, bensì di *promissiones*. Ma se lo avesse fatto, avrebbe detto che con l'incarnazione e la passione di Cristo Dio ha donato agli uomini un patto nuovo¹³⁶.

Per concludere, nell'*Institutio* del 1536 Calvin dimostra di avere sotto più riguardi sul tema del patto posizioni assai differenti¹³⁷, per non dire inconciliabili, rispetto a quelle di Bullinger¹³⁸. Forse dunque non è casuale che Bullinger, dopo la prima pubblicazione del *De testamento* nel 1534, abbia voluto accluderlo nuovamente, e quasi senza rimaneggiamenti, ai suoi

¹³⁵ *Institutio*, col. 48: «Infatti la fede certa è quella che poggia sulla sola misericordia di Dio, nella consapevolezza di aver incontrato la misericordia e la verità, cioè che Dio mantiene fedelmente tutto ciò che ha promesso con misericordia».

¹³⁶ Dello stesso tenore è quanto Calvin scrive alle coll. 142-143, nel cap. V, *De falsis sacramentis*.

¹³⁷ P.A. LILLBACK, *The Binding of God. Calvin's Role in the Development of Covenant Theology*, Grand Rapids, Baker Academic, 2001; ID., *The Continuing Conundrum. Calvin and the Conditionality of the Covenant*, in "Calvin Theological Journal" XXIX (1994), pp. 42-74; J.W. BAKER, *Heinrich Bullinger and the Covenant* cit., pp. 193-198; R.T. BECKWITH, *The Unity and Diversity of God's Covenants*, in "Tyndale Bulletin" XXXVIII (1987), pp. 93-118; E.H. EMERSON, *Calvin and Covenant Theology*, in "Church History" XXV (1956), pp. 136-144.

¹³⁸ È altresì vero che, ferma restando la sostanziale differenza circa il ruolo e il tipo del *foedus*, il Calvin dell'*Institutio* del '36 condivide col Bullinger del *De testamento seu foedere Dei unico et aeterno* svariate posizioni. A mero titolo di esempio, ricordiamo qui quelle sull'abrogazione della cerimonia del sabato (*Institutio*, col. 36), sul valore accidentale e contingente delle cerimonie ebraiche (col. 108) e sul fatto che i santi anche prima di Cristo seguirono Dio e profetarono perché ispirati dallo Spirito Santo. Se a tali idee Calvin sia pervenuto indipendentemente dalla lettura di Bullinger, o se le abbia derivate da lui, è però difficilmente dimostrabile.

commentari *In omnes apostolicas epistolas* del 1537¹³⁹. L'anno precedente, infatti, era appunto uscita la prima edizione dell'*Institutio christianae religionis*. Quasi che Bullinger avesse inteso riaffermare garbatamente le proprie tesi, senza dar corso ad alcuna polemica esplicita. E probabilmente lo stesso intento si deve leggere dietro la pubblicazione nel 1540 del commentario alla lettera ai Romani da parte di Calvino¹⁴⁰, in risposta ai commentari alle epistole apostoliche di Bullinger. In entrambi i casi, si può pensare che sia Calvino, sia Bullinger abbiano voluto chiarire l'uno all'altro con dignità, reciproco apprezzamento e in modo pacato, quanto fossero convinti della validità delle rispettive posizioni, e come per entrambi autonomia e indipendenza di pensiero fossero principi irrinunciabili. Questo fu arricchito dal sentimento di mutua stima, che informò i loro rapporti anche nei decenni a venire e si accompagnò a uno sviluppo delle rispettive posizioni sulla stessa materia del *foedus*.

9. *Il pensiero maturo di Calvino intorno al foedus. Le edizioni dell'Institutio christianae religionis successive al 1536*

Le impressioni che si ricavano dall'analisi sin qui condotta devono tuttavia essere corrette, per non dire smentite, laddove si considerino gli sviluppi del pensiero calviniano nelle sue opere successive. Fra queste, occorrerà rivolgere l'attenzione almeno all'*Institutio christianae religionis*, più volte riedita e modificata dall'autore, e alle omelie sul Primo libro di Samuele¹⁴¹.

Per quanto riguarda le edizioni dell'*Institutio* successive al 1536, si deve rilevare innanzitutto che esse differiscono profondamente dall'*editio princeps*. È noto infatti che Calvino apportò considerevoli modifiche alla sua opera maggiore, ora aggiungendo e sopprimendo alcuni termini, brani e sezioni, ora anticipandone o posponendone altri. La stessa struttura e suddivisione della materia furono soggette a un notevole cambiamento, passando da una divisione per capitoli a una, più efficace, per libri, capitoli e paragrafi.

Tale evoluzione dell'opera e del pensiero di Calvino non lascia da parte nemmeno il tema del *foedus*: esso, che pareva così debole e marginale nella prima edizione, si fa invece sempre più presente e marcato col passare degli anni, con un crescente numero di attestazioni del vocabolo e di passi che si occupano dell'argomento. Per questo motivo Daniel Elazar ha potuto a buon diritto affermare, riferendosi all'*Institutio* del 1559, che il «patto» vi compare con «a sufficient frequency to allow those who argue for Calvin's

¹³⁹ Vedi nota 13.

¹⁴⁰ Su cui vedi nota 79.

¹⁴¹ Il testo delle *Homiliae in primum librum Samuelis* si trova in CO, XXIX (coll. 232-738) e in CO, XXX.

strong reliance on covenant to make their case, especially since their opponents often claim that Calvin never used the term»¹⁴².

L'accresciuta importanza del tema del patto può essere misurata in modo semplice e diretto sotto tre riguardi:

- considerando il numero delle occorrenze di *foedus* e dei sinonimi *testamentum* e *pactum* nelle diverse edizioni;
- considerando l'impiego del «lessico federale» nel suo complesso, inclusi verbi e altri vocaboli derivati da *foedus*;
- considerando l'inserzione di capitoli/sezioni specificamente dedicati alla trattazione del *foedus*, o che si occupino eminentemente di esso.

Allo scopo di illustrare e quantificare il cambiamento nell'atteggiamento di Calvino verso il tema del patto, abbiamo condotto una ricerca lessicale sul testo latino riportato nei volumi 1 e 2 dei *Calvini Opera*, contenenti le edizioni latine dell'*Institutio christianae religionis*. I risultati della ricerca sono riportati in dettaglio nella tabella sottostante.

Le prime quattro colonne riportano il numero totale di occorrenze nelle singole edizioni¹⁴³, nella quinta sono indicate le occorrenze all'interno dei passi biblici (citazioni scritturali e non parole di Calvino), nella sesta colonna si trovano i casi in cui il lemma è riferito non ai rapporti essere umano-Dio, ma essere umano-essere umano (di qui la definizione di «secolare»). Infine, le ultime due colonne riportano le attestazioni che sono presenti soltanto nell'edizione 1559 o soltanto in quella 1539. Queste ultime sono di un certo interesse, giacché includono passi che Calvino ha soppresso ed escluso dall'edizione “definitiva” dell'*Institutio*, ma che per un certo tempo (oltre un decennio) ne hanno fatto parte.

Nelle righe invece sono indicati i lemmi che costituiscono il «lessico federale» di Calvino, ordinati per famiglie lessicali: per la maggior parte, sostantivi e verbi che contengono in sé l'idea di «patto» o che si accompagnano di frequente a *foedus* e ai suoi sinonimi. Nel computo sono stati considerati solamente i passi in cui il lemma possiede un significato univocamente riconducibile alla sfera del patto (pertanto, ad esclusione dei vari *contrahere* riferiti a malattie o matrimoni, o dei *percutere* nel senso di «colpire»)¹⁴⁴.

¹⁴² D.J. ELAZAR, *Covenant and Commonwealth* cit., vol. II, p. 192, nota 24.

¹⁴³ Il testo delle edizioni “intermedie”, fra quella del 1536 e quella del 1559, è edito alle colonne 256-1152 del vol. I dei *Calvini Opera*. Gli editori, nell'*Admonitio ad Lectorem* di p. lix, spiegano i criteri adottati nell'edizione. Fondamentalmente, il punto di partenza è stato il testo dell'*Institutio* del 1539, al quale sono state accluse (generalmente nel testo, più raramente in nota) le inserzioni delle edizioni precedenti al 1559 (con le varianti di singoli lemmi e segmenti di frase riportate in nota, con l'anno dell'edizione in cui compaiono per la prima volta). Per rendere facilmente identificabili tali inserzioni (laddove esse siano inserite nel testo), gli editori hanno poi fatto ricorso a caratteri tipografici differenti, specifici per le varie edizioni. In tal modo, riesce agevole al lettore sceverare ciò che appartiene a una data edizione da ciò che è proprio di una successiva. I dati che riportiamo nella terza colonna «1539>59» fanno appunto riferimento a lemmi assenti nell'edizione 1539, ma presenti fin dalla terza edizione dell'*Institutio*, nel 1543.

¹⁴⁴ Attenendoci a questi criteri, siamo pervenuti a dei valori numerici considerevolmente differenti da quelli ottenuti da Daniel Elazar, che nel suo *Covenant and Commonwealth* cit.,

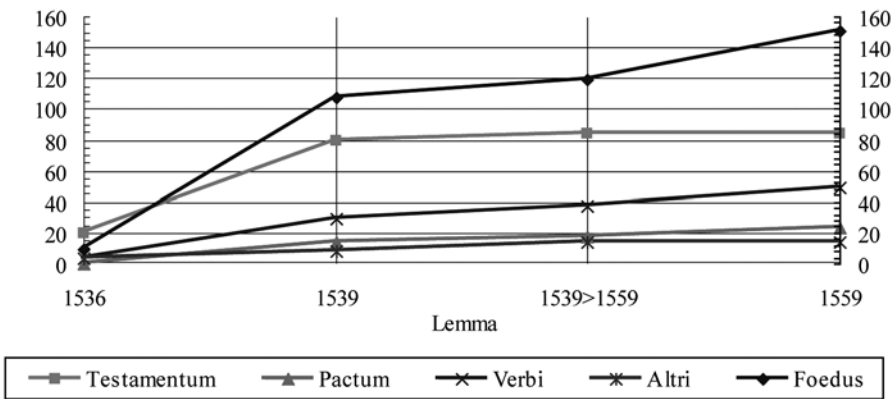
	1536	1539	1539>59	1559	citazioni 1559	secolare 1559	solo 1559	solo 1539
CONTRACTUS	1	-	1	1	-	1	-	-
CONTRAHO	-	-	1	2	-	1	1	-
FOEDIFRAGUS	-	2	2	2	-	-	-	-
FOEDUS	9	108	119	151	7	4	37	5
FOEDERATUS	-	1	1	1	-	-	-	-
CONFOEDERO	-	-	-	1	-	-	1	-
PACISCOR	1	3	4	6	-	2	2	-
PACTIO	-	1	4	4	1	2	-	-
PACTUM	-	14	17	23	4	-	6	-
PANGO	2	7	11	15	1	-	5	1
STIPULATIO	1	2	4	4	-	-	1	1
STIPULOR	-	4	4	4	-	-	-	-
TESTAMENTUM	20	79	84	84	6	1	10	10
TESTATOR	2	2	2	2	-	-	-	-
INEO	1	1	2	2	-	-	1	-
PERCUTIO	-	14	15	19	3	-	4	1

Sin da questo primo schema, e senza entrare nel merito con l'esame di passi specifici, si nota il netto incremento del lessico e conseguentemente del

vol. II, p. 192, nota 24, limitatamente all'*Institutio* del 1559 (anche se l'autore non precisa l'edizione) fornisce le seguenti cifre: *foedus* 155 occorrenze; *pactum* 29; *compactum* 4; *contractum* 3. La ricerca di Elazar si è basata sulle concordanze digitali di Battles all'*Institutio*: vedi F.L. BATTLES, *A Computerized Concordance to Institutio Christianae religionis 1559 of Joannes Calvinus*, Pittsburgh, Clifford & Barbour Library, Pittsburgh Theological Seminary, 1972. Nella ricerca di Elazar, peraltro studioso acutissimo, è dato ravvisare alcuni difetti. In primo luogo, la sua ricerca si è limitata ad alcuni termini chiave e non all'intero lessico del patto. In secondo luogo, egli ha escluso a priori dalla ricerca il termine *testamentum*, che pure Calvino usa come sinonimo di *foedus* (collocandosi in ciò sulla scia di Bullinger): è il caso ad esempio di *Institutio* (1559) II,10,23 (*vetus testamentum seu foedus*). In terzo luogo, Elazar ha inteso *compactum* come sostantivo, col significato di «patto», forse sviato dal valore del termine inglese *compact*, «patto», «accordo», «convenzione», quando invece le quattro attestazioni del lemma nell'*Institutio* (tutte nel libro IV: 3,1; 6,9; 8,6; 17,9) sono participi, hanno il significato di «composto», «costituito», «formato» e si riferiscono sempre alla parola *corpus*. Non avere verificato i passi, «fidandosi» ciecamente dei risultati dello strumento elettronico ha indotto in errore Elazar anche per quanto riguarda *contractum*, *pactum* e *foedus*. Nel primo caso, come sopra per *compactum*, due dei tre *contractum* riscontrati da Elazar (*Institutio* II,8,44 e IV,14,19) sono in realtà participi del verbo *contrahere*, per di più con significati non attinenti al *foedus* («contrarre un matrimonio», II,8,44; «macchiarsi di una colpa», IV,14,19). Nel caso di *pactum*, infine, Elazar segnala 29 attestazioni, ma nuotamente non ha tenuto conto dei due casi (III,11,13 e IV,4,11) in cui il termine significa «modo», «maniera», né del fatto che 4 di quei 29 risolutati corrispondono in realtà a dei *pactio*. Infine, per quanto concerne il termine *foedus*, Elazar, ricercando nella base dati la radice *foed-*, ha individuato 155 attestazioni, un risultato parzialmente falsato, giacché include anche le due occorrenze di *foedifragus*, quella di *foederatus* e quella di *confoederatus*.

concetto di patto nell'*Institutio*. Uno scarto fortissimo si segnala fra l'*editio* del 1536 e la successiva, di soli tre anni più tarda: pressoché tutti i termini inerenti al *foedus* hanno un impiego molto più esteso, mentre alcuni (come *pactum*) fanno la loro prima comparsa. Non solo, ma il lessico federale dell'edizione del 1539 si presenta già articolato in famiglie (quelle di *foedus*, di *stipulo*, di *paciscor/pactum*, di *testamentum*) con termini derivati – aggettivi, verbi e forme deverbali – che si affiancano al lemma chiave (*foedifragus* con *foedus*, per esempio). Su tutti, spicca l'aumento nell'uso di *foedus*, che soppianta *testamentum* quale parola fondante del lessico federale calviniano.

Se poi spostiamo l'attenzione sulle edizioni successive, osserveremo come la tendenza all'aumento per alcuni termini prosegue (così è per *foedus*, *pactum*, *pangere*), per altri si attenua sensibilmente (*testamentum*, *percutere*) e per altri ancora si arresta completamente. Notevole è ancora il caso di *foedus*, la cui crescita rimane consistente fino all'edizione del 1559. A quella data *foedus*, con i derivati *foedifragus*, *foederatus* e *confoederatus*, rappresenterà quasi il 50% del lessico federale dell'*Institutio* (155 occorrenze contro le 166 di tutti gli altri lemmi legati al «patto»). Per dimostrare visivamente la tendenza impressa da Calvino al proprio lessico federale e riconoscere in modo più immediato l'effetto dei circa venti anni della sua elaborazione sul tema, può risultare utile il grafico seguente. Qui abbiamo posto in evidenza cinque categorie, tre riservate a singoli lemmi (i tre più ricorrenti nell'*Institutio*), una che abbraccia tutti i verbi e una quinta comprendente tutti gli altri vocaboli del *foedus*, evidenziando come il loro uso si amplifichi nel corso delle successive versioni dell'opera.



Il punto di svolta lessicale nella teoria federale di Calvino, a quanto risulta da questi dati, sta nell'edizione del 1539. È pertanto lecito domandarsi che cosa sia occorso all'autore, dopo il suo allontanamento forzato da Ginevra nel 1538 e prima della pubblicazione dell'*Institutio* nell'agosto del 1539, tanto da indurlo a rivedere nella sostanza le proprie idee in materia. Generalmen-

te, si afferma che l'edizione del 1539 è figlia del soggiorno strasburghese di Calvino, delle letture e degli studi sulle Scritture preliminari alle sue lezioni pubbliche e delle amicizie che egli aveva stretto in città, quella con Bucer su tutte¹⁴⁵. Questo è senz'altro vero per quanto riguarda numerosi aspetti del pensiero calviniano. Se qualcosa o qualcuno abbia a quel tempo esercitato su Calvino un'influenza particolare sul tema del patto, è tuttavia difficile da stabilire¹⁴⁶. Di certo si può osservare come né l'epistolario di Bullinger, né quello di Calvino conservino tracce di una corrispondenza fra i due prima della pubblicazione dell'*Institutio* riveduta, nell'agosto del 1539. Anzi, nella prima lettera che Calvino indirizzò a Bullinger dopo questo evento, databile al 1540, il mittente si scusa con l'*antistes* di Zurigo per il lungo silenzio intercorso dall'ultima comunicazione:

Non so come sia potuto accadere che in tutto il periodo di quasi un anno e mezzo dacché sono arrivato qui [a Strasburgo, *N.d.R.*] io non ti abbia scritto nemmeno una lettera. Spesso tuttavia ho avuto l'intenzione di farlo, né mi mancavano gli argomenti, e più di una volta mi si è presentata l'occasione¹⁴⁷.

Ciò rende del tutto impraticabile l'ipotesi di un influsso diretto di Bullinger su Calvino. Si potrà al più pensare che Calvino stesse ancora meditando sulle parole del *De testamento* di Bullinger, e che al contempo avesse accolto spunti dal *milieu* di teologi riformati strasburghesi ed elaborato (o rielaborato) le proprie convinzioni sul patto alla luce della lettura dei passi

¹⁴⁵ Sui circa tre anni (dal settembre del 1538 alla tarda estate del 1541) spesi da Calvino a Strasburgo, si veda G. TOURN, *I protestanti* cit., pp. 284-292; W. VAN'T SPIJKER, *Calvin. A Brief Guide* cit., pp. 51-65, il quale ricorda l'amicizia e i rapporti di Calvino con Bucer, Johannes Sturm, Capito e Kaspar Hedio. Vedi anche il saggio di W. VAN'T SPIJKER, *Bucer's Influence on Calvin. Church and Community*, in: *Martin Bucer. Reforming Church and Community*, a cura di D.F. Wright, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 32-44, dove esamina e pone in risalto l'influenza di Bucer su Calvino negli anni 1538-41, ma dal punto di vista piuttosto pastorale e dell'esegesi che da quello del pensiero federale. Sull'argomento si veda anche H.J. SELDERHUIS, *The Calvin Handbook*, Grand Rapids, Eerdmans, 2009, pp. 74-75. Un'interessante indagine sull'approccio avuto dagli studiosi di Calvino dal 1900 in poi relativamente al periodo strasburghese si trova nell'articolo di M. ARNOLD, *Le séjour de Jean Calvin à Strasbourg (1538-1541): simple parenthèse ou étape capitale dans la biographie du Réformateur? Enquête historiographique*, in "Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français", tome 155, Janvier-Fevrier-Mars 2009, pp. 321-333.

¹⁴⁶ Per esempio Selderhuis (*op. cit.*, pp. 237-238) addita come fonti della mutata visione calviniana sul patto ora Bucer, ora «the entire circle of upper-German reformers» i quali – ricorda l'autore – sono stati a loro volta influenzati da Zwingli e Bullinger. Infine afferma: «Ever since the 1539 version of the *Institutes*, Calvin widely expounded Bullinger's argument for the doctrine of one covenant – not, however, setting an independent accent that seems to demonstrate the lasting influence of Melancthon, especially his *Loci* from 1535». Tale moltiplicazione delle possibili fonti di Calvino va a riprova dell'incertezza dello *status quaestionis*.

¹⁴⁷ CO, XI, n. 213, coll. 27-30. La lettera è datata 12 marzo. In essa, Calvino si propone come mediatore di una controversia fra Bucer, di cui era divenuto amico a Strasburgo, e Bullinger, invitando al contempo quest'ultimo a fare di tutto per preservare la concordia fra i riformati. Vedi anche *HBBW*, Bd. 10, n. 1371, p. 68.

biblici, come la Lettera agli Ebrei o Geremia 31. Della persistente affinità fra il pensiero di Calvino e quello di Bullinger su certi temi sono prova, fra gli altri, i passi in cui si dimostra che la religione cristiana è antichissima, anche più di quella egizia¹⁴⁸, quelli contenenti l'esegesi di Genesi 17¹⁴⁹ e il ricorso (e l'interpretazione) alle medesime fonti patristiche¹⁵⁰.

A queste spiegazioni possibili dell'evoluzione del pensiero calviniano se ne aggiunge una ulteriore, legata ai rapporti di Calvino con gli anabattisti. Infatti, una buona parte del pensiero di Calvino intorno al *foedus* viene esposto, nell'edizione del 1539, in alcune sezioni in particolare che, se da un lato illustrano le idee dell'autore, dall'altro mirano a confutare le posizioni anabattiste. Tali sezioni non subiranno quasi nessuna modifica nemmeno vent'anni dopo, quando l'opera, assunta ormai una veste e una struttura definitive, sarà divisa in libri, capitoli e paragrafi (se si escluda che alla polemica contro l'anabattismo si associa quella contro Serveto). Questa scelta di Calvino di non aggiungere né togliere quasi nulla alle sezioni in questione è di per sé significativa: prova infatti che il suo pensiero sul tema del patto è maturato e ha assunto una forma stabile in un breve volgere di tempo. Per questo motivo, indicheremo qui i capitoli in questione attenendoci al testo dell'edizione del 1559, e dalla traduzione italiana di quest'ultima, a cura di Giorgio Tourn¹⁵¹, desumeremo le citazioni.

Per prima cosa, i capitoli di cui ci occuperemo sono quattro: II, 10; II, 11; III, 17; e IV, 16. Da soli, essi contengono 145 delle 321 attestazioni dei

¹⁴⁸ BULLINGER, *De testamento*, p. 168, a confronto con *Institutio* (1559), I,8,3. Il passo compare nell'opera di Calvino fin dal 1550. Vedi CO, I, n. 26, col. 297.

¹⁴⁹ Dal cap. 17 del libro della Genesi, che contiene la promessa fatta da Dio ad Abramo, Bullinger prende le mosse per esporre tutta la propria teoria del *foedus*. Calvino è molto vicino alle sue affermazioni in vari passi: II, 8, 21; II, 10, 9; IV, 14, 20, dove si afferma inoltre – come fa Bullinger (*De testamento*, p. 167) – che l'avvento di Cristo ha portato sia all'abolizione delle antiche cerimonie, sia all'istituzione di sacramenti nuovi, il battesimo e la Cena del Signore; e ancora IV, 16, 3 dove, trattando del valore della circoncisione, Calvino espone la teoria del patto tra Dio e Abramo in termini affini a quelli del *De testamento*, in particolare per quanto riguarda il precetto «cammina in modo integro innanzi a me» (Gen. 17,1), che tanto spesso ricorre nello scritto di Bullinger.

¹⁵⁰ Così è per i libri di Agostino *In Iohannis evangelium tractatus*, che Calvino cita in *Institutio* (1559) IV,14,26 (già presente nell'edizione 1539, CO, I, n. 26, col. 958) e Bullinger a p. 161-62 del *De testamento*, e *Quaestiones in Eptateuchum* (*Institutio*, IV,14,26; *De testamento*, p. 165).

¹⁵¹ G. CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, a cura di G. Tourn, 2 voll., Torino, Utet, 2009². La traduzione dei libri I-II è di M. MUSACCHIO, quella del III di O. BERT, quella del IV di G. TOURN. I traduttori hanno preso a fondamento l'edizione francese del 1560 secondo il testo critico fornito da J.D. BENOÎT, *Institution de la Religion Chrétienne*, Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, Barth & Niesel, 1957-63, simile ma non del tutto identica a quella latina riprodotta nei CO, vol. II. Nella resa italiana, *foedus*, *pactum* e *testamentum* sono stati espressi in modo non univoco, ora da «patto», ora da «alleanza», ma anche da «Patto», «promessa», «Testamento» (di solito per indicare il Nuovo o il Vecchio Testamento) e più raramente da «testamento». In alcuni casi, poi, il corrispondente vocabolo latino viene omissso dalla traduzione. Questa variabilità purtroppo non giova alla perspicuità del concetto e dell'uso di *foedus* nell'opera calviniana.

lemmi del lessico federale di Calvino¹⁵², il che basta a renderli interessanti ai fini della presente analisi. Il primo dei quattro capitoli, II, 10, è eloquente sin dal titolo: «Similitudine dell' Antico e del Nuovo Testamento» (*De similitudine veteris et novi testamenti*)¹⁵³. Nel capitolo precedente¹⁵⁴ Calvino, nel tentativo di avvicinare la legge data da Dio al popolo d'Israele alle promesse evangeliche, ha affermato che «il fine della Legge era di mantenere gli Ebrei nell' attesa di Cristo, la cui venuta era prossima: e [...] da lui potevano attendersi una maggior illuminazione»¹⁵⁵. Il vangelo è «una ambasciata nuova ed eccezionale [rispetto alle apparizioni del Signore ai patriarchi dell' Antico Testamento, *N.d.R.*], mediante la quale Dio adempie quanto aveva promesso e manifesta in modo palese la verità delle sue promesse»¹⁵⁶. Lo strumento con cui Dio può «adempiere alle promesse» è la venuta del mediatore, Cristo. Ma se Cristo è il mediatore, il *trait d'union* tra la legge e il vangelo, ciò significa che essi non sono radicalmente differenti l'una dall'altro: «L'Evangelo non si è sostituito in modo globale alla Legge al punto di recare una salvezza completamente diversa, esso ha voluto consolidare e ratificare quanto vi era promesso e unire la realtà con i simboli» e «quando si parla della Legge nella sua pienezza, l'Evangelo non ne è distinto se non in quanto ne rappresenta una manifestazione più completa»¹⁵⁷.

Poste queste premesse, Calvino apre il capitolo seguente, II, 10, affermando: «È evidente [...] che quanti Dio ha voluto includere (*cooptavit*) nel suo popolo sin dalla fondazione del mondo, sono stati uniti a lui, legati dal vincolo di una dottrina identica a quella che vige tra noi (*eadem lege atque doctrinae eiusdem quae inter nos viget vinculo fuisse ei foederatos*)»¹⁵⁸. Fin da questa prima testimonianza, si nota come il *foedus* sia per Calvino elemento chiave nelle relazioni Dio-essere umano, e ciò vale non solo per i tempi antichi, ma anche per quelli successivi alla venuta di Cristo. Come Calvino precisa poco dopo, scagliandosi contro la follia di Serveto e degli anabattisti, che intendono diversamente il patto di Dio con gli ebrei, il *foedus* è un vincolo con il quale Dio si è legato agli uomini per sempre. «La sostanza e la verità dell' alleanza stipulata con i padri antichi (*patrum omnium foedus*) sono talmente simili a quelle della “nostra” alleanza con Dio, da poter essere considerate una stessa cosa (*unum prorsus atque idem*). Differisce solamente nella forma della dispensazione (*administratio*)». E poco sotto Calvino aggiunge, quasi a correggersi, che più che di similitudine, occorre parlare di unità del *foedus* (*similitudine vel potius unitate*)¹⁵⁹. Se a queste affermazioni

¹⁵² Nel dettaglio: *foedus* 70; *foederatus* 1; *foedifragus* 1; *testamentum* 46; *pactum* 11; *percutio* 9; *pango* 4; *stipulo* 3.

¹⁵³ *Institutio*, pp. 551-573.

¹⁵⁴ Ivi, II,9: «Cristo fu conosciuto dagli Ebrei sotto la Legge, ma è stato pienamente rivelato sotto l'Evangelo», pp. 545-551.

¹⁵⁵ Ivi, p. 545.

¹⁵⁶ Ivi, p. 547.

¹⁵⁷ Ivi, p. 550.

¹⁵⁸ *Institutio*, II,10,1, p. 551.

¹⁵⁹ Ivi, II,10,2, p. 552.

di Calvino aggiungiamo quella del par. 3 secondo cui «la giustizia per fede, insegnata nell'Evangelo, era stata affermata nella Legge e nei Profeti»¹⁶⁰, l'accostamento con le riflessioni di Bullinger sull'unicità del *testamentum* riesce immediato.

In qualche modo, in materia di *foedus*, il divario tra le posizioni dei due riformatori che si riscontrava nel 1536 ora, a circa tre anni di distanza, si è quasi del tutto annullato, essendosi Calvino spostato verso le posizioni di Bullinger. Anche sul fatto che le promesse contenute nel patto con gli ebrei fossero spirituali, e non carnali, come erroneamente ritengono Serveto e gli anabattisti, Calvino si trova d'accordo con Bullinger:

Possiamo dunque concludere senza incertezze che le stesse promesse di vita eterna, che vengono oggi presentate a noi, sono state comunicate agli Ebrei e anzi sono state loro suggellate e confermate da sacramenti veramente spirituali¹⁶¹.

Sul suggello, o meglio, sui suggelli del patto ritorneremo fra poco, quando parleremo del cap. IV, 16 sul battesimo, giacché anche intorno a esso vi è nell'*Institutio* polemica con gli anabattisti. Calvino quindi, dopo aver dimostrato l'unità del *foedus*, nel cap. 11 passa a trattare della «differenza tra l'Antico ed il Nuovo Testamento», come si legge nel titolo. Egli è infatti consapevole che alcune differenze tra i due Testamenti sussistono e le «accetta volentieri [...] purché non derogino dall'unità che [...] abbiamo già riscontrato»¹⁶². Tali differenze concernono non la sostanza del patto, ma il modo seguito da Dio nel dispensare il suo insegnamento: Cristo resta fermamente il fondamento unico delle promesse di entrambi i testamenti, colui che le porterà a compimento.

Calvino individua cinque differenze tra Antico e Nuovo Testamento:

1. Per guidare gli Ebrei alla salvezza, Dio non ha presentato direttamente le promesse spirituali, come ha fatto con il popolo del Nuovo Testamento, ma ha dato di quelle un'immagine, un simbolo per mezzo delle promesse terrene¹⁶³.

2. «L'Antico Testamento rappresentava la verità, ancora assente, mediante immagini; invece del corpo, aveva l'ombra. Il Nuovo invece contiene la verità e la sostanza»¹⁶⁴.

¹⁶⁰ Ivi, II, 10, 3, p. 553.

¹⁶¹ Ivi, II, 10, 6, pp. 556-57. Questa affermazione, insieme a ciò che Calvino afferma nel resto del cap. 10 allegando passi e vicende dell'Antico Testamento per provare che anche gli ebrei ricevettero promesse (vale a dire, un patto) spirituali, possono essere confrontati con quanto sullo stesso argomento e nello stesso tenore scrive Bullinger nel *De testamento*, nelle sezioni *Veteres quoque spiritualis populus qui habuit et promissiones spirituales*, p. 156 e *Promissiones veteribus factas non omnino carnales esse*, p. 157.

¹⁶² *Institutio*, II, 11, 1, p. 574.

¹⁶³ Ivi, II, 11, 2, p. 575. Vedi per intero i parr. 1-3.

¹⁶⁴ Ivi, II, 11, 4, p. 577 (e i successivi parr. 5-6). Nel seguito del par. si afferma che le cerimonie erano solo prefigurazioni di Cristo, elementi accidentali e accessori dell'Antico

3. L'Antico Testamento sottopone l'essere umano alla Legge, che egli è incapace di adempiere, meritandosi la condanna; il Nuovo Testamento apre invece all'essere umano la misericordia di Dio e la giustificazione¹⁶⁵.

4. La condanna della Legge nell'Antico Testamento ingenera timore e disperazione nell'essere umano, mentre il Nuovo Testamento promette redenzione e apporta fiducia¹⁶⁶.

5. Il Nuovo Testamento, a differenza dell'Antico, non è ristretto agli ebrei e a pochi eletti, ma a tutta l'umanità¹⁶⁷.

Queste cinque differenze mostrano non l'alterità dei due Testamenti, ma la superiorità del Nuovo sull'Antico, dovuta al ruolo di mediatore e redentore esercitato da Cristo. La promessa di redenzione era infatti presente già nel patto di Dio con i patriarchi. In termini simili si esprime anche Bullinger nel *De testamento*¹⁶⁸. Egli ravvisa la maggior *felicitas* di noi cristiani rispetto agli antichi padri sotto tre aspetti: la liberazione dal peso delle cerimonie e il ritorno alla fede precedente (parzialmente corrispondente al punto quarto dell'elenco di Calvino), la differenza tra prefigurazioni dell'Antico Testamento e verità di Cristo (corrispondente al secondo punto di Calvino) e l'aver noi visto e ricevuto Cristo, a differenza del popolo dell'Antico Testamento.

È bene però rilevare sin d'ora una differenza importante tra l'impostazione calviniana e bullingeriana del patto. Dall'elenco fornito da Calvino, e in particolare dai punti tre e quattro, si desume che l'essere umano ha fallito nel suo dovere di obbedienza alla legge di Dio, e pertanto ha meritato la condanna, ovvero la dannazione. Se non intervenisse un atto di bontà gratuita da parte del Signore, l'umanità corrotta resterebbe tale e andrebbe senza scampo incontro alla dannazione. Questo atto di bontà è esercitato da Cristo, il mediatore, «la cui morte interviene per indennizzare e annullare i peccati che sotto la Legge permanevano, di modo che i credenti che sono chiamati ricevono la promessa dell'eredità eterna»¹⁶⁹. Il ruolo di Cristo è dunque essenziale nella salvezza: egli si fa uomo per poter adempiere la legge, unico nella carne a riuscirci, e per salvare l'umanità. Compie ciò

Testamento, che la venuta di Cristo ha abolito. Ma questa è la stessa tesi sostenuta da Bullinger in tutto il *De testamento*.

¹⁶⁵ Ivi, II, 11, 7-8.

¹⁶⁶ Ivi, II, 11, 9-10.

¹⁶⁷ Ivi, II, 11, 11-12.

¹⁶⁸ Nella sezione *Quibus rebus praecellamus veteres*, p. 164, dove si leggono le tre ragioni per Bullinger. Una quarta, coincidente con la prima ragione addotta da Calvino, era stata espressa da Bullinger in apertura del *De testamento*, vedi sopra, nota 161. La quinta ragione di Calvino trova infine un corrispettivo nei vari passi del *De testamento* in cui Bullinger afferma che la discendenza di Abramo è formata da tutti i credenti, a prescindere dal fatto che essi siano ebrei o gentili: a titolo di esempio, citiamo p. 156: «Tutti coloro che credono, sia ebrei, sia gentili, sono la discendenza di Abramo con la quale il Signore strinse il patto»; e p. 156: «Non tutti coloro che sono nati da Abramo sono la discendenza di Abramo, ma solo coloro che sono figli della promessa, ovvero i credenti, siano essi ebrei o gentili».

¹⁶⁹ *Institutio*, II, 17, 4, p. 663. La centralità e la necessità della mediazione di Gesù sono trattate in modo ricorrente in svariati passi dell'*Institutio*, e con ampiezza particolare nei capp. conclusivi (12-17) del libro II.

che l'essere umano non è in grado di compiere: osservare la propria parte del *foedus* ingiuntogli da Dio, quello di obbedire al suo comandamento ed essere giusto (di «camminare in modo integro innanzi a lui», come direbbe Bullinger citando Genesi 17,1):

Dato che l'insegnamento della Legge supera di molto le facoltà umane, possiamo contemplare da lontano le promesse in essa formulate, ma non possiamo trarne alcun giovamento. Non otteniamo dunque altro se non prendere ancor meglio coscienza della nostra miseria, dato che ci è tolta ogni speranza di salvezza e la morte viene rivelata [...]. La Legge si offre a noi come una maledizione ineluttabile¹⁷⁰.

Stando così le cose, le condizioni del lato umano del patto non possono né potranno essere soddisfatte fino all'avvento di Cristo. Perciò, se anche la natura del patto stipulato con l'essere umano è bilaterale, poiché contiene determinate condizioni da osservare per entrambi i contraenti, la possibilità di rispettarlo non lo è: la fallibilità e l'inadeguatezza dell'essere umano nel suo stato carnale postlapsario lo rendono impossibile. Con ciò, Calvino conferisce la massima autorità, maestà e potenza a Dio, trasferendo su di lui la possibilità che il *foedus* trovi compimento. Al tempo stesso, egli enfatizza in sommo grado la bontà e misericordia del Signore, unico dispensatore dei beni celesti nella sua grazia. I beni spirituali promessi nel patto sono oggetto di un dono di Dio e della sua grazia. Per questa ragione Calvino, a partire dall'edizione dell'*Institutio* del 1539, parla di un *foedus gratuitum* concesso da Dio agli uomini. I termini *gratuitus*, *gratuito* e sinonimi sono usati da Calvino con più frequenza nelle edizioni successive dell'opera. Infatti, dalle 19 attestazioni della radice *gratuit-* nell'edizione 1536, il numero passa a 78 nel 1539, a 93 nel 1553, fino alle 142 del 1559. Un simile andamento rispecchia lo sviluppo nell'uso del termine *foedus*. Non si tratta di un caso: per Calvino la vera essenza del patto di Dio è la sua gratuità, estrema concessione della bontà divina alla manchevolezza dell'essere umano¹⁷¹.

Una simile visione del patto trascina con sé anche la dottrina della doppia predestinazione e dell'elezione, in qualche modo ne è la premessa. Se nessun essere umano è in grado di rispettare la legge contenuta nel patto,

¹⁷⁰ *Institutio*, II,7,3, p. 470. Calvino nelle pagine seguenti (II,7,4-17, pp. 470-486; II,8,1-6, pp. 486-492) si diffonde nell'esposizione della legge, delle sue funzioni e dell'impossibilità per l'uomo di adempiervi, con l'effetto di renderlo infelice, disperato, inerme di fronte al proprio fallimento.

¹⁷¹ Che il concetto di «patto gratuito» pervada sempre più col volgere del tempo la dottrina dell'*Institutio* calviniana è dimostrato sia dall'accresciuto impiego di *foedus gratuitum* (due sole volte nell'edizione 1539, n. 65, col. 783 e n. 83, col. 798, a fronte di cinque occorrenze nel 1559: II,6,4; II,7,1; III,17,5; III,18,7; III,21,5), sia dall'emergere di una serie di espressioni sinonime, assenti nelle edizioni primitive dell'*Institutio*: *foedus misericordiae* (II,5,12; II,10,20; III,20,25); *foedus gratiae* (II,11,11; III,17,15; IV,13,6); *pactum misericordiae* (III,17,5; III,17,6); *gratia foederis* (II,10,5); *foedus* o *pactum vitae* (III,21,1; III,21,7); l'endiadi *pactum et misericordia* (III,17,1; III,17,5, due volte). Potremmo considerarlo una sorta di sottoinsieme omogeneo del lessico calviniano del patto.

tutta l'umanità sarà dannata: Dio elegge tuttavia alcuni per giustificarli, respingendo altri nel novero dei reprob¹⁷². In questo modo, Calvino riesce a fare salve contemporaneamente l'immagine di un Dio misericordioso, l'imperscrutabilità della sua volontà e la vocazione dell'essere umano, a scapito della possibilità per l'essere umano di ottenere la salvezza con le proprie opere. Per converso, Bullinger nel *De testamento* non è affatto scettico circa le possibilità dell'essere umano di compiere il bene, né entusiasta al pensiero che Dio predestini gli individui alla salvezza o alla dannazione. Anch'egli, come Calvino, enfatizza la misericordia di Dio, che stipula il patto con l'essere umano, lo rinnova nei secoli, invia i profeti per predicare le proprie vie, istituisce le cerimonie come supporto al patto e infine manda il proprio Figlio per la redenzione dell'essere umano; nondimeno, a Bullinger preme di affermare con vigore che l'essere umano ha ricevuto da Dio gli strumenti – le promesse spirituali, la ragione per comprenderle e i comandamenti da rispettare – per contribuire entro le proprie possibilità alla propria salvezza. La differenza vera tra il pensiero maturo di Calvino e di Bullinger, per dirla con le parole di Elazar, sta dunque in questo:

Covenant in Calvin's theological system is more a matter of unilateral action than of mutual agreement as in Bullinger's [...] As such, attention is focused more on the omnipotent sovereignty of God, the sinfulness of humanity, the certitude of salvation for the elect, absolute predestination, and justification by faith without works. By so emphasizing the glory and power of God, Calvin eliminated the role of humans as effective covenant partners with God and interpreted covenant as God's way of stipulating obedience from His servants. Likewise, in stressing the continuity between the Old and New Testaments, Calvin gave clear priority to the Covenant of Grace over that of Law in the Old Testament¹⁷³.

Un'affermazione condivisibile, purché si tenga conto che «più enfasi sull'azione unilaterale di Dio» non significa «unilateralità del patto» *tout court* e che «eliminare il ruolo degli uomini come soci attivi del patto» vuol dire che l'essere umano non è in grado di soddisfare le condizioni del *foedus* con le proprie opere, *non* che non gli è stata imposta da Dio alcuna condizione da rispettare. Diversamente, non si spiegherebbero passi calviniani come il seguente:

I Sacramenti possono infatti considerarsi dei contratti (*syngraphae*) con cui Dio ci promette la sua misericordia e di conseguenza la vita eterna e ci impegniamo per parte nostra all'obbedienza (*nos vicissim illi obedientiam pollicemur*).

E poco sotto:

¹⁷² Di questi temi Calvino tratta in particolare nel libro III dell'*Institutio*, capp. 21-24.

¹⁷³ D.J. ELAZAR, *Covenant and Commonwealth* cit., vol. II, p. 181.

Il contratto che Dio stipula con noi (*stipulatio in foedere gratiae est inclusa*), ed in cui richiede il nostro servizio, è infatti incluso nel patto di grazia che contiene la remissione dei peccati e la rigenerazione, in vista di fare di noi delle nuove creature¹⁷⁴.

O quest'altro testo sul valore dei sacramenti, in cui Calvino sposa una sentenza di Giovanni Crisostomo:

Crisostomo si esprime in modo appropriato definendo [i sacramenti] «contratti» (*pactiones, quibus et Deus nos sibi confoederat*), con cui viene annullato l'atto del nostro debito e in un altro testo «obbligazione» con cui ci impegnamo (*obstringimur*) a vivere puramente e santamente in modo che esista reciprocità contrattuale fra Dio e noi. Perché, come nostro Signore annulla in essi l'intero debito delle colpe e delle offese da noi commesse e ci riconcilia con sé nel suo figlio unico, così reciprocamente ci impegniamo nei suoi riguardi (*illi nos vicissim obligamus*) a servirlo in santità e purezza di vita¹⁷⁵.

L'impiego di vocaboli come *obedientia, polliceri, confoederare* (un verbo composto da un *cum* indicante reciprocità fra i contraenti il *foedus*), *obstringere, obligare, vicissim* qui e in altri passi dell'*Institutio* dimostra come anche per Calvino il patto originario sia bilaterale. Il fatto che l'essere umano non abbia i mezzi per giustificarsi con le proprie opere e finisca con l'infrangere la *fides* alla base del patto non trasforma quest'ultimo in un accordo unilaterale, ma rimarca soltanto l'infinita bontà e forza salvifica di Dio.

Di tenore analogo è il terzo passo calviniano che contiene frequenti riferimenti al *foedus*, si tratta del cap. III, 17, intitolato «Accordo fra le promesse della Legge e dell'Evangelo»¹⁷⁶. Qui è contenuta la discussione di numerosi *loci* scritturali che parrebbero affermare il valore delle opere ai fini della salvezza. Calvino esamina e interpreta ciascuno di essi alla luce del seguente assunto: «Le promesse stesse che ci sono offerte nella Legge sarebbero infruttuose e prive di significato se la bontà di Dio non ci soccorresse con l'Evangelo. La condizione che compiamo la volontà di Dio, da cui esse dipendono, non si verificherà mai»¹⁷⁷. La giustizia di Cristo le rende invece soddisfabili, almeno da parte degli eletti. In questo quadro si inserisce il nostro passo sul *foedus*:

Come il Signore, stabilendo un'alleanza per grazia (*in omnibus misericordiae suae pactis*), richiede in cambio dai suoi servitori (*vicissim a servis suis stipulatur*) santità e integrità di vita affinché la sua bontà non sia oggetto di canzonatura e disprezzo, e affinché nessuno si glori di un vano confidare nella sua misericordia, per essere tranquillo, pur camminando in maniera perversa

¹⁷⁴ *Institutio*, IV,13,6, pp. 1470-71.

¹⁷⁵ Ivi, IV,14,19, p. 1511.

¹⁷⁶ Ivi, III,17, pp. 963-983.

¹⁷⁷ Ivi, III,17,2, p. 964.

sa, così, dopo averli accolti nella comunione della sua alleanza (*in foederis communionem admissos*), li vuole esortare con questo mezzo a compiere il loro dovere. Nondimeno l'alleanza non cessa di essere gratuita fin dall'inizio (*foedus ipsum et gratuitum initio feritur*), e di rimanere tale¹⁷⁸.

In questo passo, da un lato si ribadisce la gratuità del patto di Dio, dall'altro si propone una lettura nuova del dovere di obbedienza, e di conseguenza della bilateralità del contratto. Coloro che hanno già ricevuto il *foedus gratiae* sono tenuti a comportarsi rettamente come i non eletti: ciò che distingue gli uni dagli altri è la certezza interiore della comunione con Dio, ciò che li unisce è il fatto che neppure gli eletti ricevono i loro beni dal Signore per i propri meriti. Attribuire importanza alle opere deroga all'onnipotenza e alla misericordia divina.

Infine, l'ultimo capitolo dell'*Institutio* di cui occorre occuparsi è il 16 (I. IV), «Il battesimo dei bambini esprime molto bene l'istituzione di Gesù Cristo e la natura del segno»¹⁷⁹. L'obiettivo di questo capitolo è confutare le tesi degli anabattisti circa il pedobattismo e la falsa unità dei Testamenti. Al secondo scopo Calvino perviene provando l'identità sostanziale della circoncisione e del battesimo (in quanto simboli della purificazione e mortificazione dell'essere umano, par. 4), a prescindere dalla forma esteriore, dal rito con cui il sacramento è somministrato. Di conseguenza, come la circoncisione ebraica era impartita ai bambini, così dovrà esserlo anche il battesimo, che l'ha sostituita. Lo scopo di un sacramento come la circoncisione o il battesimo è similmente uno: suggellare il patto con Dio:

Il Signore, dopo aver promesso ad Abramo questo patto, vuole sia attestato ai bambini mediante il sacramento esteriore [...]. Nostro Signore ha stabilito la circoncisione per quel tempo, nondimeno dopo la sua abrogazione, permane sempre valida la necessità di confermare il Patto visto che non è men valido per noi di quanto sia stato per gli Ebrei¹⁸⁰.

La continuità del testamento o patto di Dio, sostiene Calvino, tocca anche il valore dei sacramenti: quelli in vigore sotto l'antico patto sono stati aboliti, ma ne rimane il valore sostanziale di suggelli del *foedus* e di strumenti con cui il credente attesta la propria appartenenza alla comunità dei cristiani¹⁸¹. Bullinger nel *De testamento*¹⁸² ricorre piuttosto al concetto di «figli della promessa» fatta agli ebrei nel deserto per giustificare l'iscrizione dei bambini nel patto, ed è piuttosto incline a vedere una discontinuità nel-

¹⁷⁸ Ivi, III, 17, 5, p. 969.

¹⁷⁹ Ivi, IV, 16, pp. 1540-78. Un recente studio sulla trattazione del battesimo nell'*Institutio* è in F. FERRARIO, *Il battesimo nella tradizione riformata. Due prospettive teologiche*, in "Protestantesimo", 64, 4 (2009), pp. 393-402.

¹⁸⁰ Ivi, IV, 16, 6, p. 1546.

¹⁸¹ Un ragionamento analogo è condotto da Calvino a proposito della Cena, in uno dei capitoli più ampi dell'intera *Institutio*, vedi IV, 17, pp. 1578-1652.

¹⁸² Nella sezione *Pueri fidelium semen Abrahae*, pp. 156-57, dove cita Deut. 1.

le cerimonie. D'altro canto, sia lui che Calvino sono concordi nell'asserire l'unità dei Testamenti e la legittimità scritturale del pedobattismo, contro la dottrina anabattista. Una volta di più occorre rilevare quanto le posizioni di Calvino e Bullinger si siano avvicinate con gli anni intorno al tema del *foedus*, benché permangano differenze anche forti su alcuni aspetti teologici e dottrinali.

In ultimo, noteremo come sia Bullinger che Calvino nell'*Institutio*, al pari di Zwingli¹⁸³ prima di loro, siano arrivati alla formulazione di una propria teoria del *foedus* negli anni in cui Zurigo e Strasburgo, le città di loro residenza, erano alle prese con gli anabattisti locali. Forse, fra le tante ragioni possibili alla base della nascita di un pensiero federale, la negazione dell'unità dei Testamenti e la considerazione del battesimo negli ambienti anabattisti hanno giocato un ruolo non insignificante. Se non altro, hanno indotto alcuni dei riformatori a riflettere sul tema del patto, sulle sue implicazioni teologiche, sui rapporti del *foedus* con la vicenda storica dell'umanità. L'esito di tali riflessioni è stato vario e molteplice, ma ha concorso a creare una coscienza, una consapevolezza: quella dell'esistenza di una base contrattuale nel consorzio umano, di una *communio*, fondata sul rispetto di determinate condizioni che garantiscono una vita retta, giusta, pia e felice agli esseri umani.

10. *Il pensiero maturo di Calvino intorno al foedus.* *Le Homiliae in primum librum Samuelis*

Se la scelta di esaminare qui passi dell'*Institutio* è parsa doverosa, trattandosi dell'opera maggiore e più nota di Calvino, è forse necessario spiegare le ragioni dell'interesse verso le *Homiliae* su Samuele.

Le 107 omelie di Calvino, risalenti al 1561-62, fanno parte della sua vastissima produzione omiletica ed esegetica, che nei *Calvini Opera* comprende oltre 30 volumi¹⁸⁴. Una goccia in un mare, a tutta prima; e in effetti l'importanza delle *Homiliae* non consiste nella loro estensione o consistenza, né nella loro fortuna editoriale¹⁸⁵. Conta piuttosto il fatto che esse, da

¹⁸³ Sul rapporto di Zwingli con gli anabattisti e lo sviluppo del suo pensiero federale, vedi H.J. SELDERHUIS, *The Calvin Handbook* cit., pp. 147, pp. 308 ss., pp. 346-47.

¹⁸⁴ CO, voll. XXIII-LV e LVIII. A questi sono da aggiungere i testi di Calvino raccolti nei *Supplementa Calviniana: sermons inédits*, a cura di E. Mulhaupt *et al.*, 11 voll., Neukirchen-Vluy, Neukirchener Verlag, 1936-2000. Sulle opere di Calvino come esegeta e predicatore, vedi W. DE GREEF, *The Writings of John Calvin. An Introductory Guide. Expanded Edition*, trad. di L.D. BIERMA, Louisville, Westminster John Knox Press, 2008, pp. 75-100.

¹⁸⁵ Al contrario, il testo delle omelie non venne dato alle stampe se non nel 1604, molto tempo dopo la morte di Calvino, secondo quanto affermano gli editori dei *Calvini Opera* nella prefazione alle *Homiliae in primum librum Samuelis*, XXIX, col. 237.

qualche decennio a questa parte, siano divenute oggetto di ricerca per gli studiosi del pensiero federale, insieme ad altri sermoni di Calvino. Il merito va ascritto alla scuola anglosassone, che ha avviato un progetto di studio ed esame delle *Homiliae* calviniane su Samuele¹⁸⁶.

Nel quadro degli studi sul pensiero politico, ciò che interessa del testo di I Samuele è quanto contenuto in alcuni capitoli, in particolare l'ottavo, nel quale si narra di come il popolo di Israele richiese un re a Samuele e di come Dio accolse la richiesta, avvertendo però gli ebrei dei poteri che il re avrebbe avuto su di loro. Non meno importanti sono i capp. 10 - 12, che trattano della consacrazione di Saul come re e dell'obbligo di obbedienza e fedeltà che i sudditi hanno verso il re e verso Dio. Infine, i capp. 13 - 31, nei quali sono descritte le sempre più gravi prevaricazioni del re Saul, fino allo scoppio della ribellione di Davide e all'alleanza contro Saul, nata con lo scopo di deporre il re.

Dalla narrazione di I Samuele sono derivati, nel corso dei secoli, spunti di riflessione e dibattito su temi fondamentali quali la sovranità, la definizione dei poteri di popolo e magistrato/i, il nesso fra mandante e mandatario dell'amministrazione, il concetto di rappresentanza, la natura contrattuale dei rapporti politici, il diritto di resistenza alla tirannide e così via. Neppure Calvino si è sottratto a questo dibattito, come prova la lettura del testo delle *Homiliae*¹⁸⁷; egli anzi ha affrontato temi come la forma di governo migliore, la necessità per ogni tipo di *politia* (incluse le monarchie assolute) di fondarsi su un patto, l'obbligo di obbedienza ai magistrati, accompagnato dal contemporaneo obbligo di questi ultimi al rispetto della legge. Per queste ragioni, Daniel Elazar ha potuto scrivere di Calvino che «his commitment to covenant was manifest in his politics as reflected in his 1551 sermon on I Samuel»¹⁸⁸.

L'aspetto forse più significativo delle *Homiliae* concerne l'uso del lessico federale nel suo complesso. Trattando delle varie edizioni dell'*Institutio*, ab-

¹⁸⁶ Vedi *Calvin Studies Colloquium*, a cura di CH. Raynal, J. Leith, Davidson, Davidson College Presbyterian Church, 1982. Qui si trovano tradotte alcune sezioni delle omelie su I Samuele, a opera di Douglas Kelly. Una traduzione inglese completa delle omelie su II Samuele è invece in D. KELLY, *Sermons on 2 Samuel. Chapters 1-13*, Edinburgh, Banner of Truth Trust, 1992. Per la connessione delle *Homiliae* con la situazione storica coeva e per un sunto delle posizioni politiche di Calvino nelle *Homiliae*, Vedi W. NIJHENUIS, *Ecclesia Reformata. Studies on the Reformation*, vol. 2, Leiden-New York-Köln, Brill, 1994, pp. 85-97. Si veda anche W. DE GREEF, *The Writings* cit., p. 96. È inoltre da ricordare quanto importanti siano stati in generale i sermoni e le omelie di Calvino per Michael WALZER, che vi attinge a piene mani nel suo studio *La rivoluzione dei santi. Il puritanesimo alle origini del radicalismo politico*, Torino, Claudiana, 1996, in particolare nel capitolo secondo (pp. 59-102), che è dedicato proprio al calvinismo e alla dottrina dello Stato elaborata da Calvino.

¹⁸⁷ Per esempio, le omelie 27-29, in CO, XXIX, coll. 534-563. Ma il discorso di Calvino si sposta molto di frequente sui concetti di *magistratus*, *subditus*, *ius*, *electio*, *foedus*, *politia* anche altrove. Così è, fra l'altro, nelle omelie 80 (CO, XXX, coll. 421-32), 86 (ivi, coll. 490-502) e 31 (CO, XXIX, coll. 574-85).

¹⁸⁸ D.J. ELAZAR, *Covenant and Commonwealth* cit., vol. II, p. 182. La datazione al 1551 delle *Homiliae*, anziché al 1561, si deve presumibilmente a un errore tipografico.

biamo visto come Calvino faccia un uso sempre più consistente dei termini nel corso delle riedizioni dell'opera. Una caratteristica rilevata riguardava il fatto che raramente i termini "federali" nell'*Institutio* hanno un significato mondano e secolare, ma si riferiscono prevalentemente al rapporto essere umano-Dio. Ebbene, nelle *Homiliae in primum librum Samuelis* la situazione è del tutto differente: in primo luogo, se *foedus* rimane la parola chiave (54 attestazioni), termini come *contrahere* e *contractum* (9 occorrenze ciascuno) sono molto più presenti, mentre altri risultano di uso limitato (*testamentum*, 4 occorrenze) o assenti (*stipulo*, *stipulatio*, *inire*, *pangere*). In secondo luogo, l'uso fatto da Calvino dei termini è per lo più quello secolare. Ciò è vero ad esempio per *foedus* (32 attestazioni su 54 totali), *pactum* (6 su 7), *contrahe-re/contractus* (14 su 18), *testamentum* (3 su 4).

La ragione va ricercata in parte nella natura del testo veterotestamentario: come si ricordava sopra, nel libro di Samuele uno spazio importante hanno i *foedera* che portano alla costituzione della monarchia, in luogo del precedente governo dei giudici, e quelli tra Davide, il figlio di Saul Gionatan e altri allo scopo di deporre il tiranno. La dimensione contrattualistica, terrena, umana della materia difficilmente potrebbe restare priva di effetto nel campo delle scelte lessicali di Calvino.

Tuttavia, si deve anche considerare almeno una seconda motivazione possibile: che Calvino, cinquantaduenne all'epoca in cui tenne le omelie a Ginevra, avesse ormai iniziato a concepire il *foedus* in termini più ampi, come una risorsa con cui l'uomo può vivere in pace e serenità questa vita, al riparo dalle violenze e dai soprusi. Una convinzione acuita dalle rivolte a sfondo religioso che proprio nel 1560-62 travagliavano la vicina Francia e la cui eco giungeva fino a Ginevra, portata dalla viva voce dei rifugiati. La via della pacificazione passa dunque attraverso la stipula di contratti di alleanza *mutui*: sottolineiamo il termine perché il Calvino delle *Homiliae in Samuelem* insiste molto sulla reciprocità e bilateralità del *foedus* terreno. Perché l'accordo regga, è giocoforza che l'intesa delle parti sia salda, e che entrambe abbiano soddisfazione. Ciò implica anche che esse riconoscano ciascuna i propri limiti, per non prevaricare l'altra. Quella bilateralità che stentava a emergere sul campo di battaglia teologico dell'*Institutio* si propone dunque in un terreno altro, quello della vita civile e associata, ma non per questo è privo di vigore.

Per concludere, alla luce dell'esame condotto sin qui, se dovessimo porci la domanda formulata da J.B. Torrance e da lui impiegata nel titolo di un suo articolo: *Was Calvin a Federal Theologian?*¹⁸⁹, non potremmo che rispondere affermativamente.

¹⁸⁹ J.B. TORRANCE, *The Concept of Federal Theology – Was Calvin a Federal Theologian?*, in: *Calvinus Sacrae Scripturae Professor. Calvin as Confessor of Holy Scripture. Die Referate des Internationalen Kongresses für Calvinforschung. Vom 20. bis 23. August 1990 in Grand Rapids*, a cura di W.H. Neuser, Grand Rapids, Eerdmans, 1994, pp. 15-40. Peraltro, nell'articolo citato l'autore vede la teologia federale un prodotto più dei calvinisti successivi che di Calvino in sé.

IL RUOLO DELLE LEGGI NELLA *RESPUBLICA CHRISTIANA*: CALVINO, DANEAU, ALTHUSIUS

di LUCIA BIANCHIN

1. *Fra teologia, diritto e politica*

Tra gli studi che negli ultimi decenni hanno iniziato a far luce sullo stretto rapporto fra teologia e diritto alle radici del calvinismo sono da ricordare il libro di Josef Bohatec *Calvin und das Recht*¹, intorno alle concezioni del diritto naturale e del diritto di resistenza in Calvino, il volume di Jürgen Baur che ricostruisce le idee di diritto e di Stato in Calvino², e il bel lavoro di Patrick Le Gal su Calvino e il diritto canonico³. Per i successivi sviluppi del calvinismo inoltre è utile richiamare almeno i recenti lavori di Philip Benedict⁴ e di John Witte Jr.⁵, insieme a vari studi di Christoph Strohm, fra i quali si segnala da ultimo il volume *Calvinismus und Recht*⁶, che indaga con estrema accuratezza le influenze dell'orientamento confessionale nell'opera dei primi giuristi riformati (da Ugo Donello ad Althusius, Vultejus, e molti

¹ J. BOHATEC, *Calvin und das Recht*, Freuding, Buchdruck und Verlags-Anstalt, 1934, rist. anast. Aalen, Scientia, 1971.

² J. BAUR, *Gott, Recht und weltliches Regiment im Werke Calvins*, Bonn, Bouvier, 1965.

³ P. LE GAL, *Le droit canonique dans la pensée dialectique de Jean Calvin*, Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1984.

⁴ Vedi PH. BENEDICT, *Christ's Churches Purely Reformed. A Social History of Calvinism*, New Haven-London, Yale University Press, 2002.

⁵ Vedi J. WITTE JR., *The Reformation of Rights. Law, Religion, and Human Rights in Early Modern Calvinism*, Cambridge, University Press, 2008.

⁶ CH. STROHM, *Calvinismus und Recht. Weltanschaulich-konfessionelle Aspekte im Werk reformierter Juristen in der Frühen Neuzeit*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008. Fra i lavori che hanno preparato la via a questa ricerca di Strohm si segnalano ID., *Recht und Jurisprudenz im reformierten Protestantismus*, in "Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung" 92 (2006), pp. 453-493, e ID., *Konfessionelle Einflüsse auf das Werk reformierter Juristen – Fragestellungen, methodische Probleme, Hypothesen*, in: *Konfessionalität und Jurisprudenz in der frühen Neuzeit*, a cura di Ch. Strohm, H. de Wall, Berlin, Duncker & Humblot, 2009, pp. 1-32.

altri), stabilendo alcune importanti precisazioni metodologiche in quest'ambito della ricerca.

Una delle linee-guida del lavoro di Strohm nasce dalla constatazione che il calvinismo prese forma in stretta relazione con l'ambiente della giurisprudenza umanistica francese: gran parte dei primi teorici calvinisti furono giuristi umanisti francesi, spesso riparati a Ginevra dopo la «strage di san Bartolomeo» (fu così per François Hotman, Ugo Donello e molti altri). E fu così, in particolare, anche per Lambert Daneau, formatosi agli studi di teologia e diritto fra Orléans e Bourges, il quale, conosciuto da Calvin e divenutone allievo, ripará poi in Svizzera, e in seguito ricoprí la cattedra di teologia nelle università di Ginevra, di Leida e di altri centri riformati, conquistandosi la fama di «padre della teologia morale riformata»⁷. Né si può dimenticare che Calvin stesso si era formato tra Parigi, Orléans e Bourges, dove aveva condotto studi teologici e giuridici. Tutto ciò ha lasciato una traccia in molti aspetti ideologico-dottrinali caratteristici del pensiero calvinista (come l'uso del termine «magistrato» per designare il monarca, e la forma contrattuale del mandato che qualifica il patto fra la comunità politica e il governante, per citare due esempi emblematici)⁸.

In questa prospettiva, può essere interessante capire anche come si pone e come evolve il problema giuridico-politico delle leggi, crocevia di molte questioni dottrinali importanti (dal modello di amministrazione dello Stato all'eventuale *solutio a legibus* del sommo magistrato, ai modi del diritto di resistenza), in una linea ideale di pensiero che, partendo da Calvin, passa per Lambert Daneau e arriva ad Althusius. È questa una linea di che si disegna in modo già abbastanza netto per altre questioni dottrinali, nelle quali

⁷ Su Lambert Daneau (Beaugency-sur-Loire 1530-Castres 1595), dopo gli studi di Paul de Félice, Olivier Fatio, Friedrich Goedeking e Cornelia M. Ridderikhoff, c'è ora un'altra importante monografia di CH. STROHM, *Ethik im frühen Calvinismus. Humanistische Einflüsse, philosophische, juristische und theologische Argumentationen sowie Mentalitätsgeschichtliche Aspekte am Beispiel des Calvin-Schülers Lambertus Danaeus*, Berlin-New York, De Gruyter, 1996, che analizza la vasta produzione di Daneau nell'articolato contesto storico, politico e religioso in cui essa nasce: è il contesto in cui assume forma compiuta una dottrina etica e politica calvinista connotata dal ritorno alla Parola di Dio, ma anche da influenze neostoiche e altri fattori culturali importanti (Daneau ebbe rapporti stretti con Théodore de Bèze e con Giusto Lipsio).

⁸ Vedi S. BILDHEIM, *Calvinistische Staatstheorien: historische Fallstudien zur Präsenz monarchomachischer Denkstrukturen im Mitteleuropa der Frühen Neuzeit*, Frankfurt a.M.-Berlin, Lang, 2001; S. TESTONIBINETTI, *Il pensiero politico ugonotto. Dallo studio della storia all'idea di contratto (1572-1579)*, Firenze, Cet, 2002; e il volume *Et de sa bouche sortait un glaive. Les monarchomaques au XVI^e siècle*. Etudes réunies par P.-A. Mellet, Genève, Droz, 2006. Si vedano inoltre la voce di M.A. FALCHI PELLEGRINI, *Summus Magistratus (monarchicus, polyarchicus)*, in: *Il lessico della «Politica» di Johannes Althusius. L'arte della simbiosi santa, giusta, vantaggiosa e felice*, a cura di F. Ingravalle e C. Malandrino, prefazione di D. Wyduckel e C. Malandrino, Firenze, Olschki, 2005, pp. 295-311, e ora il lungo saggio introduttivo di C. MALANDRINO in: J. ALTHUSIUS, *La politica elaborata organicamente con metodo e illustrata con esempi sacri e profani*, 2 voll., a cura di C. Malandrino, trad. it. di C. Malandrino, F. Ingravalle e M. Povero, apparato critico di F. Ingravalle e M. Povero, con la collaborazione di C. Zwierlein, Torino, Claudiana, 2009, pp. 7-124.

l'opera maggiore di Daneau, i *Politices Christianae libri septem*, apparsa a Ginevra nel 1596⁹, sembra rappresentare il punto di riferimento principale di Althusius sul piano teologico, se non addirittura, in certi casi, l'anello di congiunzione fra Calvino e Althusius.

Althusius riprende con evidenza la *Politica Christiana* di Daneau nell'uso dei concetti di *politia*, *politeuma*, *respublica*, rimodellati dal teologo francese sulla lezione di Calvino¹⁰. Tanto vale per l'idea stessa di *Respublica christiana*, che già Calvino aveva svincolato dalla concezione universalistica medievale che abbracciava l'intera cristianità, per identificarla in sostanza con l'idea di Stato (sia pur uno Stato ideale, che incarna l'ordine cristiano ed è inserito in una «confederazione di popoli cristiani»)¹¹. Questa *respublica* sarà ulteriormente connotata, per Daneau, dal suo inscindibile rapporto con la *Iustitia* (senza giustizia, non c'è *politia*)¹². Il concetto appariva già espresso in modo esemplare al teologo francese dal passo ciceroniano, ripreso da Agostino, *Remota iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia?*¹³.

⁹ L'opera si propone di rifondare la scienza politica secondo i principi della nuova *Respublica christiana*, come si desume dal titolo stesso: *Politices Christianae libri septem. In quibus ea ex Dei verbo primum, post autem ex alijs quoque scriptis collecta sunt, quae ad optimam Reipubl. administrationem pertinent: quae definitionibus explicata, exemplisque variis confirmata, tandem certis, brevibusque aphorismis in singulis libris sunt comprehensa [...]*, Genevae, Vignon, 1596. Daneau è anche autore di numerose altre opere, fra cui sono da ricordare almeno gli *Ethices Christianae libri tres* (Genevae 1577), in cui egli indaga i vari aspetti dell'etica cristiana; l'operetta *Ad Petri Carpenterii famelici rabulae saevum de retinendis armis et pace repudianda consilium Petri Fabri responsio* (Neustadii 1575), pubblicata all'indomani della strage degli ugonotti, che presenta una meditata dottrina del diritto di resistenza e la costruzione teologico-politica che la sostiene (vedi S.M. MANETSCH, *Theodore Beza and the Quest for Peace in France, 1572-1598*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2000); e, per la vastissima diffusione in Europa, la *Politiorum aphorismorum silva* (Antwerpen, 1583), raccolta di aforismi politici tratti da autori greci e latini, che formeranno la base autoritativa secolare della *Politica*.

¹⁰ L'intero libro I della *Politica Christiana* del Daneau ha come oggetto la *Respublica seu Politia*, da cui deriva il nome la scienza politica stessa. Per la ripresa di questi termini-concetto da parte di Althusius vedi C. ZWIERLEIN, *Respublica (regnum, politeia)*, in: *Il lessico della «Politica» di Johannes Althusius* cit., pp. 277-293: p. 279.

¹¹ Per le idee di *Respublica christiana* e di Stato in Calvino vedi J. BAUR, *Gott, Recht und weltliches Regiment im Werke Calvins* cit., pp. 234-246.

¹² *Respublica*, cioè Stato, *politia* o *politeuma* – dichiara Daneau – sono la stessa cosa: potremmo definirli anche *ordo* oppure *civilis administratio*, perché in ogni caso indicano il complesso delle regole, l'ordinamento, e quindi la costituzione di una determinata *polis*, o di una determinata comunità, la quale non consiste in una somma di individui, ma nella loro organizzazione comune, nel loro vivere associati sotto un unico diritto (*Politices Christianae libri septem*, I, 3). Quest'ordinamento può variare in certi aspetti da comunità a comunità, ma dev'essere sempre connotato dalla giustizia. Se l'ordinamento di una comunità è ingiusto, non c'è *politeia*, ma *apoliteia*, cioè il suo contrario: il caos (I, 1). Nella *Respublica christiana*, in particolare, la sola *politeia*, e di conseguenza l'unica scienza politica, sarà quella «concorde con la Parola scritta di Dio, e guidata dalle Sue leggi e dai Suoi comandamenti» (I, 2).

¹³ AGOSTINO, *De civitate Dei*, IV, 4, con rinvio al *De republica* di Cicerone (III, 14, 24), e quindi alla *Repubblica* di Platone; il passo è ripetutamente citato da L. DANEAU, *Politices Christianae libri septem* cit., I, 2; I, 3; II, 1; III, 5. La massima era già ampiamente utilizzata

Citazione così frequente nelle pagine althusiane, da meritare un'attenzione specifica da parte di Corrado Malandrino¹⁴.

La dipendenza di Althusius da Daneau si manifesta inoltre nell'uso del termine *consociatio* e nell'articolazione interna dello Stato¹⁵, nella dottrina della censura¹⁶, e in altri casi ancora. Fra questi, basti ricordare il peculiare utilizzo degli *exempla*: una questione metodologica importante al punto da meritare, per Daneau prima, come per Althusius in seguito, di essere "elevata" a elemento costitutivo del titolo della rispettiva opera maggiore¹⁷. La *Politica Christiana* del Daneau si apre con una dedica *Ad lectorem benevolum* che fissa i criteri essenziali del problema. In quelle prime pagine Daneau dichiara il proposito dell'opera, che è quello di *tradere*, cioè di riprendere dalla tradizione e di trasmettere ai contemporanei, «i generalia Reipublicae bene gerendae praecepta», ovvero i principi di una buona amministrazione dello Stato, contro il nefando esempio fornito dalla schiera degli autori machiavellici¹⁸. A questo scopo è necessaria la buona conoscenza della storia e delle Scritture sacre. Vi è tuttavia un pericolo di fronte al quale Daneau mette subito in guardia: è indispensabile sapere anche *come* leggere la storia, posto che in essa si ritrova di tutto, e che, in fin dei conti, anche i migliori storici narrano per lo più di vicende e istituzioni di *un solo* popolo, vale a dire del particolare e non dell'universale. Le indicazioni di Daneau per comprendere

anche nelle *Vindiciae contra tyrannos*, q. III (vedi STEPHANUS JUNIUS BRUTUS, *Vindiciae contra tyrannos*, a cura di S. Testoni Binetti, Torino, La Rosa, 1994, p. 99).

¹⁴ C. MALANDRINO, «*Remota justitia, quid sunt regna, nisi magna latrocinia?*» (*Politica XXXVIII*, 9). Il "dispotismo" nella definizione althusiana di tirannide, in stampa negli Atti della IX Giornata Luigi Firpo, *Tirannide e dispotismo nel dibattito politico tra Cinque e Seicento* (Torino 27-28 settembre 2002). Sull'idea di giustizia in Althusius si veda L. BIANCHIN, *Justitia*, in: *Il lessico della «Politica» di Johannes Althusius* cit., pp. 203-214.

¹⁵ Com'è stato rilevato da C. ZWIERLEIN, *Consociatio*, in: *Il lessico della «Politica» di Johannes Althusius* cit., pp. 143-168; p. 147, con precisi riferimenti testuali. Sulla costruzione della comunità politica maggiore attraverso vari gradi di consociazioni minori nella teoria politica althusiana, vedi Th.O. HUEGLIN, *Sozietaer Föderalismus. Die politische Theorie des Johannes Althusius*, Berlin, Walter de Gruyter, 1991; *Early modern concepts for a late modern world: Althusius on community and federalism*, Waterloo, Ontario, Wilfrid Laurier University Press, 1999, e i volumi collettanei *Konsens und Konsoziation in der politischen Theorie des frühen Föderalismus*, a cura di G. Duso, W. Krawietz, D. Wyduckel, Berlin, Duncker & Humblot, 1997, e *Subsidiarität als rechtliches und politisches Ordnungsprinzip in Kirche, Staat und Gesellschaft. Genese, Geltungsgrundlagen und Perspektiven an der Schwelle des dritten Jahrtausends*, a cura di P. Blicke, Th.O. Hueglin, D. Wyduckel, Berlin, Duncker & Humblot, 2002.

¹⁶ Vedi L. BIANCHIN, *Dove non arriva la legge. Dottrine della censura nella prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 2005, pp. 243-292; EAD., *Censura*, in: *Il lessico della «Politica» di Johannes Althusius* cit., pp. 91-102, ed EAD., *Zensur und Reformierte Jurisprudenz in der Frühen Neuzeit*, in: *Konfessionalität und Jurisprudenz in der frühen Neuzeit* cit., pp. 263-283.

¹⁷ Sull'insistito richiamo al problema del metodo nella costruzione di una nuova scienza politica e l'importanza di certe scelte metodologiche nella *Politica* althusiana si veda A.M. LAZZARINO DEL GROSSO, *Methodus (methodice)*, in: *Il lessico della «Politica» di Johannes Althusius* cit., pp. 231-251.

¹⁸ L. DANEAU, *Ad lectorem benevolum*, in: *Politicae Christianae libri septem* cit., p. II.

correttamente la storia (da lui definita, con le parole di Cicerone, «testimone dei tempi, luce di verità e maestra di vita»)¹⁹, culmina con la citazione di alcuni passi ripresi dai commentari alla Genesi e all'Epistola ai Romani di Calvino, in cui il riformatore religioso riconosce sì un alto valore educativo alla storia, ma ammonisce severamente a «leggere le storie di tutti i tempi in modo conforme alla Scrittura sacra»²⁰. Il modello universale delle Sacre Scritture è dunque la lente attraverso cui leggere ogni modello particolare, anche nel discorso politico. Spinto da questo monito di Calvino, Daneau correda ognuno dei sette libri della *Politica Christiana* di due serie di esempi, la prima di esempi scritturali, la seconda di esempi storici. Ed è questo, verosimilmente, il criterio che porterà anche Althusius a concepire la sua *Politica* «*exemplis sacris et profanis illustrata*»: illuminata e confermata da una grande molteplicità di esempi, tratti in parte dalle Scritture sacre, in parte dalla storia, con una preminenza peraltro riconosciuta ai primi²¹.

2. L'impostazione del problema delle leggi in Calvino

Calvino affronta il problema delle leggi nel famoso capitolo conclusivo della *Institutio christianae religionis* dedicato al governo civile (l. IV, cap. 20). Qui egli traccia le linee fondamentali del discorso, che saranno riprese fedelmente anche da Daneau e da Althusius, ma con alcuni interessanti sviluppi. Anzitutto, il magistrato è definito da Calvino attraverso la sua funzione di «custode e tutore della legge»²². Richiamando alcuni luoghi scritturali paradigmatici (Proverbi 8,14-16; Epistola ai Romani 13,5; Salmo 82), egli chiarisce subito, con vigore, che «tutti coloro i quali sono costituiti in un posto di preminenza hanno ricevuto mandato e autorità da Dio [...] per servirlo nel loro ufficio ed esercitare la giustizia in suo nome»²³. D'altronde, il magistrato necessariamente governa ed esercita la giustizia attraverso le leggi: verso di esse i soggetti hanno quindi lo stesso dovere di obbedienza

¹⁹ Ivi, p. XII; la citazione, tratta da CICERONE, *De oratore*, II, si ritrova anche in J. ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata [...]*, Herbornae Nassoviorum 1614 (rist. anast. Aalen, Scientia, 1961), XXI, 13.

²⁰ L. DANEAU, *Ad lectorem benevolum* cit., p. XIII, con rinvio al commento di Calvino a Genesi 18, vv. 18-19 (vedi G. CALVINO, *Commentario su Genesi*, Caltanissetta, Alfa & Omega, 2008, pp. 325-329; p. 326).

²¹ Sul ruolo delle citazioni bibliche nella *Politica* althusiana vedi H. JANSSEN, *Die Bibel als Grundlage der politischen Theorie des Johannes Althusius*, Frankfurt a.M., Lang, 1992, e L. BIANCHIN, *Politica e Scrittura in Althusius. Il diritto regale nell'interpretazione di I Sam. 8, 11-18 e Deut. 17, 14-20*, in: *Politeia biblica*, a cura di L. Campos Boralevi e D. Quaglioni, Firenze, Olschki, 2003 («Il pensiero politico», XXXV n. 3), pp. 411-432.

²² G. CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, a cura di G. Tourn, 2 voll., Torino, Utet, 1971, vol. 2, lib. IV, cap. 20, par. 3, p. 1715.

²³ Ivi, IV, 20, 4, pp. 1715-1716.

che hanno nei confronti del magistrato²⁴. «Le leggi sono i nervi o l'anima di ogni Stato», spiega Calvino, citando Platone e Cicerone; «senza di esse non possono sussistere i magistrati, e viceversa dai magistrati esse sono conservate» in vita; questo è vero al punto che «non si può ricorrere ad un'espressione più adeguata che quella di chiamare "magistrato muto" le leggi e "legge vivente" il magistrato»²⁵. (Sono tutti concetti molto noti, ma basilari, che saranno riprodotti anche da Daneau e da Althusius).

Quanto alla natura e all'oggetto delle leggi, il discorso resta tuttavia alquanto indefinito, complice anche un uso spesso indifferenziato dei termini *ius* e *lex*, già rilevato da Baur nella sua indagine sull'idea di «diritto» in Calvino²⁶. La gran parte delle questioni è «compressa» e agilmente risolta dal riformatore ginevrino assegnando al magistrato il compito di emanare ogni legge necessaria a tutelare l'onore di Dio e a procurare il bene degli uomini: sono questi i due insegnamenti fondamentali della Legge morale, la «norma di giustizia vera ed eterna», che «corrisponde all'eterna e immutabile volontà di Dio», la quale prescrive di onorarlo con fede sincera (la *pietas*) e di comportarsi verso il prossimo con carità cristiana.

Sulla Legge morale, sul suo contenuto e sulle sue funzioni, Calvino si diffonde in molte occasioni, in particolare in quel cap. 7 del libro II dell'*Institutio christianae religionis*, dove ricalca molte idee di Melantone e Bucer²⁷: è questo per lui il nucleo di ogni problema, posto che, in definitiva, tutto

²⁴ Ivi, IV, 20, 9, pp. 1721-1723.

²⁵ Ivi, IV, 20, 14, p. 1729. Ripreso in J. ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta*, XXI, 16-17. Come ha ricordato M. MIEGGE, *Communicatio mutua (Althusius e Calvino)*, in: *Il lessico della «Politica» di Johannes Althusius* cit., pp. 115-124: p. 118, commentando un passo dell'*Institutio christianae religionis*, IV,3,1, ripreso da Althusius, «Dio solo governa la sua Chiesa e quel governo si esercita mediante la sua Parola ("solo eius verbo")». Tuttavia, poiché Dio non abita tra noi in presenza visibile, in modo che possiamo udire la volontà direttamente dalla sua voce, egli si avvale a questo fine del servizio degli uomini: non già per trasferire agli uomini il suo *ius* ed il suo onore, ma soltanto per compiere la sua opera per mezzo della loro bocca ("sed tantum ut per os ipsorum suum ipse opus agat")».

²⁶ J. BAUR, *Gott, Recht und weltliches Regiment im Werke Calvins* cit., pp. 25-30, rileva in Calvino un uso linguistico non agevolmente precisabile del termine «diritto»: «das Wort Recht deckt sich zwar oft mit dem lateinischen "ius" oder dem französischen "droit". Je nach dem Zusammenhang lassen sich aber auch "lex", "aequitas", "iudicium" oder ähnlich "loy", "équité", "iugement", ferner "fas" und "droiture" mit Recht übersetzen». Peraltro, dopo attenta disamina dei molti passi dell'opera di Calvino in cui è utilizzato il termine, Baur giunge alla conclusione che «ius» e «droit», tanto più nel loro plurale «iura» e «droits», finiscano per coincidere spesso con l'idea di «loix», in un'assimilazione fra leggi politiche (*staatliche Gesetze*) e titoli giuridici (*Rechtsurkunden*) che sostengono una determinata posizione giuridica, o per estensione i diritti che ne derivano. Se quest'uso è ripreso da Althusius, com'è probabile, si comprende anche la preferenza althusiana per l'espressione «*jura majestatis*», rispetto al consueto singolare «*majestas*», per definire la sovranità. Del resto, un uso indiscriminato di «ius» e «lex» è rimproverato anche ad Althusius da D. NERI in: J. ALTHUSIUS, *Politica*, a cura di D. Neri, Napoli, Guida, 1980, p. 7, nota 2.

²⁷ G. CALVINO, *Istituzione della religione cristiana* cit., vol. 1, lib. II, cap. 7, parr. 6-12, pp. 473-480. La Legge morale risponde fondamentalmente a tre scopi: mostrare la giustizia di Dio, e così far prendere coscienza a ognuno della propria ingiustizia; predisporre delle sanzioni, per mettere un freno alla malvagità di chi fa il bene solo se è costretto; chiarire

ruota intorno alla legge di Dio, rivelata in primo luogo nel Decalogo, unica vera regola di giustizia, la sola a cui realmente spetti il nome di «legge»²⁸. Per quanto concerne le leggi civili, Calvino seleziona invece pochi aspetti da esaminare in modo approfondito²⁹. Nel capitolo sul governo civile, ad esempio, egli promette che il secondo dei tre punti che tratterà, riguarderà la legislazione, e, più in particolare, l'illustrazione delle leggi che presiedono al governo di uno Stato cristiano. In quella sede però Calvino dell'argomento tratterà soprattutto un aspetto capitale: cioè come debba confutarsi l'erronea e pericolosa tesi che uno Stato non possa reggersi in modo pio e giusto con leggi diverse dalle leggi mosaiche³⁰.

Su questo problema si concentra in quelle pagine gran parte dell'attenzione di Calvino, entro un quadro che riprende per ampi tratti l'impostazione di Tommaso d'Aquino nel suo *Trattato sulla legge* (*Summa theologiae*, I^a-II^{ae}, qq. 90-108). Le leggi mosaiche cerimoniali e giudiziali – per riassumere il giudizio di Calvino – furono sì commisurate in origine all'eterna e immuta-

a quale comportamento concreto corrisponda, di volta in volta, la legge scritta «dal dito di Dio» nel cuore degli uomini.

²⁸ Vedi J. BAUR, *Gott, Recht und weltliches Regiment im Werke Calvins* cit., pp. 34-68: la dottrina calviniana della legge è una sorta di «struttura a gradini» (*ein stufenförmiger Aufbau*), corrispondente a una gerarchia di fonti del diritto, in cui ogni fonte riceve la sua legittimazione da quella di grado immediatamente superiore. Al vertice è la volontà di Dio, «somma regola di giustizia» e «legge di tutte le leggi»; al gradino inferiore della scala incontriamo la legge divina rivelata nel Decalogo; di seguito la legge divina rivelata nella natura (o legge naturale), impressa nella coscienza dell'uomo; scendendo ancora troviamo l'equità naturale, un'idea di giustizia comune a tutti gli uomini, che ha la sua espressione più adeguata nel precetto evangelico «fate agli altri ciò che vorreste fosse fatto a voi», e corrisponde dunque al comandamento cristiano dell'amore per il prossimo. Segue il diritto delle genti o diritto comune: una forma di diritto positivo che trova applicazione generale, ma non ha carattere obbligatorio. Al gradino più basso abbiamo infine il diritto positivo vero e proprio, cioè il complesso delle leggi umane (leggi politiche e cerimoniali), che hanno carattere obbligatorio, ma solo quanto all'ordine esteriore, non nel foro interno. È evidente la stretta dipendenza di tutto ciò dalla tradizione romano-canonica.

²⁹ Sul problema del diritto positivo in Calvino, alla luce anche degli altri suoi scritti (in particolare i *sermons sur l'Harmonie évangélique*), vedi J. BOHATEC, *Calvin und das Recht* cit., pp. 97-129, e J. BAUR, *Gott, Recht und weltliches Regiment im Werke Calvins* cit., pp. 64-75. Calvino distingue nelle leggi umane un fine intrinseco, che è quello di fornire una guida per l'uomo e aiutarlo a evitare gli errori, e uno estrinseco, che consiste nella conservazione dell'ordine civile. Egli impone poi come criterio primario nell'interpretazione delle leggi il rispetto dell'intenzione del legislatore, sul presupposto che questa sia informata all'equità.

³⁰ Sulla legislazione mosaica e, in senso lato, sulla «costituzione» dell'antico Israele come modello nel pensiero politico europeo della prima età moderna si vedano L. CAMPOS BORALEVI, *Per una storia della «Respublica Hebraeorum» come modello politico*, in: *Dalle «repubbliche» elzeviriane alle ideologie del '900*, a cura di V.I. Comparato e E. Pii, Firenze, Olschki, 1997, pp. 17-33; EAD., *Classical Foundational Myths of Republicanism. The Jewish Commonwealth*, in: *Republicanism*, a cura di M. Van Gelderen, Q. Skinner, Cambridge, University Press, 2002, I, pp. 247-261, e EAD., *Mosè legislatore*, in: *Magistrature repubblicane: modelli nella storia del pensiero politico*. Atti del convegno Perugia-Gubbio, 30 novembre-2 dicembre 2006 ("Il pensiero politico", XL n. 2), pp. 268-282, in particolare p. 280, con riferimento all'attrazione esercitata dalla *politeia biblica*, fra Cinque e Seicento, nel mondo calvinista.

bile volontà di Dio espressa nella Legge morale, valida sempre e ovunque, ma sono distinte da essa e non partecipano di quel valore universale: esse infatti furono date a Mosè perché le promulgasse per il popolo ebraico, in quelle condizioni di tempo e di luogo; ciò non esclude, dunque, e anzi conforta la tesi che per altri popoli e in altre circostanze (in particolare dopo la venuta di Cristo e l'annuncio del Vangelo), *altre* leggi civili possano realizzare meglio quella stessa Legge morale³¹.

È questo un problema al quale dedicheranno ampio spazio anche Daneau e Althusius. Nelle loro opere, entro le linee generali tratteggiate da Calvino, la questione assumerà tuttavia un'articolazione più precisa, che si delinea già nella *Politica Christiana* di Daneau (lib. V, cap. 2), volto a esaminare in modo specifico quanto siano vincolanti ancora al suo tempo, per i cristiani, le leggi mosaiche³². Nell'analisi di Daneau, confermata in via preliminare l'assoluta vincolatività delle leggi mosaiche morali (in sostanza il Decalogo), si radicalizza la distinzione fra leggi mosaiche cerimoniali da un lato, e giudiziali o politiche dall'altro. Se da un lato si accentua l'ostilità nei confronti delle leggi cerimoniali ebraiche (sostenuta da una lunga citazione di Tommaso, ben più drastico di Calvino sul punto)³³, dall'altro si riafferma però con vigore la perdurante validità delle leggi mosaiche giudiziali e del modello di *politia Iudaica* descritto nel Pentateuco³⁴. Ebbene, chiarisce Da-

³¹ G. CALVINO, *Istituzione della religione cristiana* cit., IV, 20, 14-16, pp. 1729-1733. Il discorso è ripreso nel *Commentarius in epistolam ad Hebraeos* e in vari sermoni. Vedi J. BAUR, *Gott, Recht und weltliches Regiment im Werke Calvins* cit., pp. 36-39 e 66.

³² Come chiarisce L. CAMPOS BORALEVI, *Mosè legislatore* cit., pp. 280-281: «È proprio in questa oscillazione che si rivelano alcuni aspetti molto importanti del pensiero politico del tempo, teso nello sforzo di imporre un carattere "scientifico" alla valenza esemplare del modello della *Politia Iudaica*, di circoscrivere e/o limitare in alcuni casi la sua normatività; e volto ad asseverare in modo scientifico i limiti della coincidenza tra legge divina e legge positiva. Si cercava così di identificare con precisione quali fossero le leggi dell'antico Israele legate alla contingenza storica, e quindi *non necessarie*, non necessariamente normative per gli uomini del XVII secolo, e quali invece fossero le leggi dell'antico Israele in cui più forte era la matrice divina, di valore universale, *leggi necessarie* – e fra queste il Decalogo – ancora ritenute cogenti nel XVII secolo».

³³ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I^a II^{ae}, q. 104, a. 3, decreta i precetti cerimoniali «abrogati al punto da essere non solo *morti*, ma anche *mortiferi* per chi li osserva dopo la venuta di Cristo», diversamente dai precetti giudiziali, che «sono morti, perché non hanno più la forza di obbligare, tuttavia non sono mortiferi. Se infatti un principe ordinasse nel proprio regno di osservare questi precetti giudiziali, non commetterebbe peccato, a meno che essi non venissero osservati, o fosse comandato di osservarli, in un modo per cui la loro obbligatorietà è derivata dalla legge antica. Tale intenzione dietro l'osservanza sarebbe infatti mortifera».

³⁴ CH. STROHM, *Ethik im frühen Calvinismus* cit., pp. 70-75, motiva questo atteggiamento dell'umanista Daneau, ampiamente confermato anche negli *Ethices libri*, con l'idea di una «saggezza anticotestamentaria mediatrice fra mondo pagano ed etica cristiana». Vedi anche ivi, pp. 262-272: già Théodore de Bèze nella sua *Lex Dei moralis, ceremonialis et politica, ex libris Moysis excerpta et in certas classes distributa* (1557) aveva cancellato la distinzione, sottolineata da Calvino, fra legge morale e legge giudiziale, inquadrando le molteplici regole di diritto civile e penale secondo i singoli comandamenti della seconda tavola del Decalogo. Daneau riprenderà per molti aspetti l'impostazione e i contenuti dello schema

neau, agganciando la sua riflessione a un'interpretazione libera della tesi di Calvino, «da quando esiste il Vangelo, ormai nessuno Stato pio è tenuto ad osservare rigorosamente le leggi politiche di Mosè: nonostante ciò, all'equità e all'umanità che rifulge in quelle leggi tutti i popoli, per quanto lo consenta la loro diversa *ratio et conditio*, debbono conformarsi, se vogliono mostrarsi equi e responsabili, non feroci e dissoluti»³⁵. Althusius si conformerà alla dottrina esposta nella *Politica Christiana* di Daneau anche su questi temi, che compaiono a più riprese nella *Politica methodice digesta*³⁶. Come ha rilevato Lea Campos Boralevi, Althusius caricherà tuttavia la *Politia Judaeorum* di una valenza ancor più forte, assumendola, fin dalla *Praefatio* alla propria opera, come “il” modello sociale e politico ideale³⁷.

3. Sviluppi sul piano teologico in Lambert Daneau

Nella cornice delineata da Calvino, ancora aperta a nuove soluzioni e sviluppi, s'inseriscono dunque (come abbiamo visto a proposito delle leggi mosaiche) Lambert Daneau prima, e poi Althusius, mettendo a punto varie questioni teologico-dottrinali, che presentano importanti risvolti politici. Daneau, in particolare, riprende il discorso sulle leggi dal punto esatto in cui l'aveva lasciato Calvino. L'intero libro V della *Politica Christiana* è dedicato al problema delle leggi da istituirsi nella *Respublica christiana et pia*. Daneau

proposto in quello scritto da Théodore de Bèze. A giudizio di Strohm, anche il forte interesse di Daneau, come di altri giuristi riformati della prima modernità, a dimostrare la coincidenza di diritto mosaico e romano (per cui tornò utile un'operetta del tardo impero intitolata *Legum Mosaicarum et Romanarum Collatio*, riportata alla luce dalla giurisprudenza umanistica), avrebbe avuto in realtà lo scopo di smussare il conflitto tra diritto mosaico e diritto cristiano, per recuperare il pieno valore normativo del primo, e della legislazione veterotestamentaria in generale, nel presente (contro la netta preferenza di Lutero e Melantone per il diritto romano, quale fonte pressoché esclusiva della legislazione civile). Di ciò intendo occuparmi più ampiamente in altra sede.

³⁵ L. DANEAU, *Politices Christianae libri septem* cit., V, 2, p. 338 (la traduzione è mia), con rinvio a G. CALVINO, *Institutio christianae religionis*, IV,20,15.

³⁶ Vedi J. ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta* cit., XXI, 29 e 34-41, e l'intero cap. XXII (*Lex propria Judaeorum, an utilis Reipublicae Christianorum, et quatenus abolita*), con espresso rinvio in tema di leggi politiche mosaiche a Calvino, *Institutio christianae religionis*, IV, 20, 15-16, e a Daneau, *Politices Christianae libri septem*, V, 2, oltre che a Tommaso Bucer, Melantone e altri (vedi ivi, par. 10). In proposito vedi CH. STROHM, *Calvinismus und Recht* cit., pp. 221-224.

³⁷ L. CAMPOS BORALEVI, *Politia Judaica*, in: *Il lessico della «Politica» di Johannes Althusius* cit., pp. 253-263: pp. 257-258. Più in generale, vedi EAD., *La “Respublica Hebraeorum” nella tradizione olandese*, in: *Politeia biblica* cit., pp. 431-463, e D. QUAGLIONI, *Judaism and Religious Toleration in Althusius*, in: *Konfessionalität und Jurisprudenz in der frühen Neuzeit* cit., pp. 229-238.

affronta in modo deciso la questione, rivendicando al teologo (quindi anche a sé) la piena competenza a trattare di questa materia, ritenuta per lo più di pertinenza dei giuristi, per un motivo fondamentale: la legge, anche quella civile o politica, è parte della Parola divina, la cui spiegazione è compito del teologo. Vero è che le leggi umane sono diverse da popolo a popolo, e spesso ci imbattiamo in leggi di contenuto aberrante. Ma qui è necessario distinguere – afferma Daneau –, e la sua distinzione passa attraverso la definizione del concetto di legge: ciò che possiamo e dobbiamo chiamare «legge» – precisa il teologo calvinista, richiamando Lattanzio e Tommaso, ma anche Platone, Cicerone e la tradizione giuridica – non sono le costituzioni dei principi in sé, che spesso non hanno un contenuto di equità. La vera legge è solo «il comando pubblico del popolo o del principe» che coincide con «la ragione o la luce collocata dalla natura, cioè da Dio, nelle nostre coscienze», e ci ordina di fare ciò che è pio e giusto, e di evitare il contrario. Questa legge è una per ogni tempo e per ogni gente, e non sono da ricercarne maestri o interpreti altrove che in Dio e nelle Sacre Scritture³⁸.

È interessante qui l'introduzione di un elemento, che sarà sviluppato ulteriormente da Althusius. Daneau lo riprende ancora una volta da Tommaso, in particolare dal luogo della *Summa theologiae* che esamina il quesito se sia la ragione di una qualsiasi persona a poter costituire una legge. La risposta di Tommaso, mutuata poi da Daneau, è che la legge riguarda il bene comune: «stabilire le leggi spetta quindi o all'intera moltitudine, o alla persona pubblica che dell'intera moltitudine ha cura»³⁹. L'idea della legge come «strumento del principe» si stinge dunque in quella di un «comando pubblico», che non proviene necessariamente dall'alto, ma può anche essere espressione della comunità (secondo l'esempio della Roma repubblicana). Prosegue infatti Daneau precisando che a quella definizione di legge appena citata, che guarda al problema nella prospettiva del legislatore, ne andrebbe in realtà affiancata un'altra, che lo contempla nella prospettiva dei cittadini. Questa sua nuova definizione di «legge», che segue da vicino quella di Papiniano nel *Digesto* (D. 1, 3, 1)⁴⁰, recita: «La legge è l'obbligazione reciproca e al

³⁸ L. DANEAU, *Politices Christianae libri septem* cit., V, 1, pp. 326-327: «Est [...] ea demum publica iussio Lex, quae est recta ratio imperandi, atque prohibendi. Porro recta ratio, est illa lux, quae nostris conscientiis a natura, id est, a Deo insita, iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria. Haec non alia est Romae, alia Athenis, alia nunc, alia post hac: sed omni genti, et omni tempore una lex et sempiterna, cuius non est alius quaerendus explanator, Magister, aut interpres, quam Deus ipse, ex verbo ipsius scripto. [...] Denique Lex, est ea publica Populi, vel Principis iussio, quae tum vere pia in Deum, tum etiam vere iusta in proximum praecipit, vetat autem contraria». Poco oltre, fra i molti passi tratti dalla tradizione filosofica, teologica e giuridica in tema di leggi, risalta una citazione di TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I^a-II^{ae}, q. 104, a. 4, che definisce la legge come «l'arte di disporre e ordinare la vita umana».

³⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I^a-II^{ae}, q. 90, a. 3.

⁴⁰ D. 1, 3, 1: «Lex est commune praeceptum, virorum prudentium consultum, delictorum quae sponte vel ignorantia contrahuntur coercitio, communis rei publicae sponsio». Si tratta della definizione di «legge» di Crisippo, giunta al *Digesto* attraverso Marciano.

tempo stesso il comando pubblico, dello Stato o della città, cui è opportuno che tutti obbediscano»⁴¹.

Ripartendo da questo concetto, Daneau affronta un altro grande tema, sul quale si era chiusa l'*Institutio christianae religionis*: quello dell'obbedienza alle leggi. Su questo problema, nel rispetto della cornice delineata da Calvino, l'asse del discorso tuttavia gradualmente si sposta, prima con Daneau e poi con Althusius, fino a rovesciarsi letteralmente. Dalla questione originaria, che era l'obbedienza dei sudditi alle leggi del magistrato (affermata con forza da Calvino, benché moderata da possibili forme di «resistenza») si precipiterà – con Althusius – nella questione diametralmente opposta: quella del rispetto delle leggi da parte del sommo magistrato. Anche in questa evoluzione del discorso Daneau rappresenta un importante punto medio, che prepara in qualche modo la strada ad Althusius, contribuendo a risolvere alcune pregiudiziali sul piano teologico.

Tutto il cap. 2 del libro V della *Politica Christiana* è volto a sondare i limiti entro i quali gli uomini pii e cristiani devono obbedire alle leggi politiche⁴². Com'è facile immaginare, nella trattazione Daneau svilupperà soprattutto il problema dei modi in cui è lecito resistere alle leggi inique (tutto sommato senza grandi novità rispetto a Calvino). La propria insistenza su questa prospettiva è giustificata peraltro dal teologo calvinista in modo interessante, con il rinvio a un passaggio dell'*Institutio christianae religionis* (lib. IV, cap. 10, par. 5), in cui Calvino – afferma con orgoglio Daneau –, primo fra tutti (il confronto è con Crisostomo, Agostino, Tommaso e il *Decretum Gratiani*), ha dato la sola interpretazione corretta del luogo scritturale decisivo in materia: si tratta del passo di Paolo nell'Epistola ai Romani, secondo cui ai magistrati «è necessario stare sottomessi, non solo per timore della punizione, ma anche in coscienza» (Rom. 13,5). Là dove tratta della potestà legislativa della chiesa, Calvino spiega in modo eccellente – riassume Daneau – come l'obbligo «in coscienza» (*propter conscientiam*) sia riferito da Paolo al rispetto della funzione del magistrato e della legislazione in generale, non alle singole leggi, le quali tutte (giuste e ingiuste) vincolano il corpo, ma mai la coscienza. A Dio infatti noi dobbiamo in primo luogo la nostra obbedienza, non agli uomini, e solo i comandamenti di Dio legano le nostre coscienze, non gli ordini degli uo-

⁴¹ L. DANEAU, *Politices Christianae libri septem* cit., V, 1, p. 328: «Lex est communis sponsio ac publicum decretum Reipublicae seu civitatis, cui omnes parere oportet». Questa è l'idea di legge alla quale Daneau si richiama anche negli *Ethices libri*: vedi CH. STROHM, *Ethik im frühen Calvinismus* cit., p. 237, n. 201, il quale rimarca l'impronta stoica di questa concezione della legge. Del resto, dopo la Bibbia, il *Corpus iuris civilis* è la fonte di gran lunga più citata da Daneau (ivi, p. 273).

⁴² L. DANEAU, *Politices Christianae libri septem* cit., V, 2 (*Quatenus Politicis, seu humanis legibus parere pii Christianique homines debeant: Imo etiam ipsis legibus Mosis Politicis*), pp. 329-339. È il motivo per cui è dedicato uno spazio autonomo a Daneau in M. D'ADDIO, *Il tirannicidio*, in: *Storia delle idee politiche, economiche e sociali* diretta da L. Firpo, vol. III, Torino, Utet, 1987, pp. 587-601: pp. 577-578.

mini⁴³. Di qui la necessità, per un buon cristiano, di rifiutare obbedienza alle leggi inique; e però anche poi, di conseguenza, di abbandonare quello Stato, o di assoggettarsi con rassegnazione alle pene previste per i trasgressori delle leggi⁴⁴.

Quanto al contenuto, le leggi necessarie nella *Respublica christiana* sono anzitutto quelle che servono a regolare il culto (è vastissima infatti la potestà legislativa del sommo magistrato in materia di religione)⁴⁵. Servono inoltre leggi per regolamentare i crimini (la cui punizione è dovuta a Dio)⁴⁶ e leggi per regolare i processi, ma anche le vie, gli edifici e le altre opere pubbliche (soprattutto le scuole), i costumi, i matrimoni, le imposte, le varie professioni; e ancora la proprietà, le eredità, i commerci, le fideiussioni, la

⁴³ Ivi, p. 333. Per Calvino, «Dieu SEUL est législateur capable de lier les consciences», come sintetizza P. LE GAL, *Le droit canonique dans la pensée dialectique de Jean Calvin* cit., p. 144. Che la legge manifestamente empia e ingiusta non obbligasce in coscienza, peraltro, era già stato affermato da Tommaso (*Summa theologiae*, I^a-II^{ae}, q. 96, a. 4), e prima di lui da Agostino, *Ad Bonifacium*, epist. L, in un passo ripreso anche nella *palea* «imperatores» del *Decretum Gratiani* (c. 1, D. IX). Su tutti questi temi c'è in realtà ancora un ampio utilizzo del diritto canonico da parte di Daneau. Il ricorso al diritto canonico, in particolare al *Decretum Gratiani* (la compilazione tratta in gran parte dai Padri della chiesa, specialmente da Agostino), si fa ancor più imponente negli *Ethices libri*, soprattutto in tema di matrimonio e adulterio. Spiega CH. STROHM, *Ethik im frühen Calvinismus* cit., pp. 252-262, che in Daneau, come già in Melantone e Calvino, non c'è affatto il radicale ripudio del diritto canonico che aveva caratterizzato il primo Lutero. I giuristi dell'importante scuola di Wittenberg si impegnarono anzi per una conservazione delle parti del diritto canonico consonanti con l'insegnamento evangelico, fondandone la difesa sull'argomento della coincidenza con l'*aequitas* e la *recta ratio*, assunte quali criteri di accettazione selettiva del diritto canonico. Per l'impatto della Riforma protestante sulla tradizione giuridica occidentale e sulle sorti del diritto canonico, è fondamentale lo studio di H.J. BERMAN, *Law and Revolution, II. The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*, Cambridge (Ma.)-London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2003, trad. it. *Diritto e rivoluzione, II. L'impatto delle riforme protestanti sulla tradizione giuridica occidentale*, a cura di D. Quagliani, Bologna, il Mulino, 2010; si veda la riflessione di D. QUAGLIONI, *Calvinismo e diritto in Harold J. Berman (1918-2007)*, in questo stesso volume.

⁴⁴ L. DANEAU, *Politices Christianae libri septem* cit., V, 2, pp. 331-332. È uno degli effetti della distinzione che opera Daneau fra «buon cittadino» e «buon cristiano»: il buon cittadino obbedisce alle leggi perché sono state emesse dal magistrato, e poi anche perché concordano con la parola di Dio; mentre per il buon cristiano l'ordine di priorità è invertito (vedi CH. STROHM, *Ethik im frühen Calvinismus* cit., p. 175). Peraltro, già Calvino aveva chiarito che, se una legge viola l'equità, essa non vincolerà in coscienza, ma ciò non autorizza il disprezzo di quell'ordinamento (vedi J. BAUR, *Gott, Recht und weltliches Regiment im Werke Calvins* cit., pp. 67-68).

⁴⁵ Si veda F. INGRAVALLE, *Teologia e calvinismo politico nel capitolo XXVIII della "Politica" di Althusius*, in questo stesso volume.

⁴⁶ Vedi L. DANEAU, *Politices Christianae libri septem* cit., V, p. 348, ov'egli insiste sul fatto che quello di perseguire e punire i crimini è un dovere che il magistrato ha nei confronti di Dio, come si legge in Deut. 21,1. Althusius sarà ancor più intransigente sul punto: solo a Dio, mai al magistrato, compete la facoltà di dispensare dall'obbedienza a una legge e di condonare o ridurre una pena. Perciò «il magistrato, nel decidere sulle controversie, non deve essere né più mite, né più duro della legge», ricordando sempre che del diritto egli è amministratore, non padrone (*Politica methodice digesta*, XXI, 27-28 e XXIX, 33-34). Vedi L. BIANCHIN, *Iustitia* cit., p. 212.

mendicità e perfino i salari (Dio stesso infatti vendica i salariati, ammonisce Daneau, se non gli si dà il giusto, secondo quanto si legge nella Genesi e nel Deuteronomio)⁴⁷.

4. *Sviluppi sul piano politico in Althusius*

Il discorso di Althusius mantiene sullo sfondo la stessa trama teologica, che si rivela in molti passaggi⁴⁸. La sua attenzione si concentra però soprattutto sul ruolo politico della legge, la quale in definitiva è *una*, a prescindere dai vari ordini di norme (leggi di Dio, leggi della natura, leggi positive), che sono in ogni caso intrecciati fra di loro: la legge, in una visione complessiva e unitaria, è infatti la norma del vivere in comune, in modo pio e giusto⁴⁹. Prendendo l'avvio da un passo di Seneca nel *De clementia*⁵⁰ (opera già cara a Calvino e oggetto di suoi studi giovanili)⁵¹, Althusius compendia efficacemente, nel cap. X, par. 4 della sua *Politica* le principali funzioni che è chiamata a svolgere la legge⁵². Essa è anzitutto «il vincolo che tiene assieme lo Stato e lo spirito vitale che anima la collettività», cioè lo *jus symbioticum* (o la *lex consociationis et symbiosis*), con cui si apre l'opera althusiana⁵³. La legge è inoltre «lucerna della vita civile», perché mostra la via di una condotta pia e giusta; è «bilancia della giustizia», che discrimina fra il bene e

⁴⁷ L. DANEAU, *Politices Christianae libri septem* cit., V, p. 352, con rinvio a Gen. 31,7.24.40 e Deut. 24,14.

⁴⁸ Il rapporto fra teologia, diritto e politica nella dottrina althusiana è già stato sondato, in vari contributi e sotto diversi profili, nei volumi *Jurisprudenz, Politische Theorie und Politische Theologie*, a cura di F.S. Carney, H. Schilling, D. Wyduckel, mit einer Einleitung von D. Wyduckel, Berlin, Duncker & Humblot, 2004, e *Konfessionalität und Jurisprudenz in der frühen Neuzeit*, cit., ai quali faccio espresso rinvio.

⁴⁹ J. ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta* cit., XXI, 18.

⁵⁰ Vedi SENECA, *De clementia*, I, 4, 1: «Ille est enim vinculum, per quod res publica cohaeret, ille spiritus vitalis, quem haec tot milia trahunt nihil ipsa per se futura nisi onus et praeda, si mens illa imperii subtrahatur», dove peraltro il soggetto era il principe, e non la legge. Althusius compie qui un'operazione audace, autorizzata peraltro dal commento di Calvino stesso a quest'opera di Seneca: vedi nota seguente.

⁵¹ È del 1532 un commento di Calvino al *De clementia* di Seneca, in cui si affronta il problema del rapporto fra legittima autorità e diritto. Ivi si legge: «Bene ergo quod principes legibus soluti, legibus tamen vivunt. Imo vero lex ipsa sunt», con la precisazione che è quindi dignità più grande per il principe rispettare le leggi, che non tenere nelle mani il sommo potere; è solo un'illusione dei sovrani, quella di essere svincolati da ogni legge. Vedi nota 76 e J. BAUR, *Gott, Recht und weltliches Regiment im Werke Calvins* cit., pp. 118-120 e p. 174.

⁵² J. ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta* cit., X, 4: «Haec Senec. lib. I de clement. dicitur vinculum, quo Resp. cohaeret, et spiritus vitalis, quem civitas trahit, nihil ipsa per se futura, nisi onus et praeda, si mens illa subtrahatur; lucerna vitae civilis, trutina justitiae, custos libertatis, disciplinae et pacis publicae munimentum, infirmorum auxilium, potentum fraenum, norma et directrix imperii».

⁵³ Vedi C. MALANDRINO, *Symbiosis (Symbiotiké, Pactum)*, in: *Il lessico della «Politica» di Johannes Althusius* cit., pp. 311-325.

il male; è ancora «baluardo della disciplina e della pace pubblica», e come tale necessaria alla conservazione della vita politica ordinata e dello Stato stesso; è infine «preservatrice della libertà», «ausilio dei deboli e freno dei potenti» e, soprattutto, «norma direttiva del dominio», poiché impone a chi governa le condizioni essenziali per l'esercizio legittimo del potere. C'è già qui la visione d'insieme, la sintesi di un ampio e complesso programma, che Althusius svilupperà nel corso della *Politica* in modo assai più articolato e trasversale rispetto a una pluralità di argomenti importanti affrontati in varie parti dell'opera.

La matrice di ogni ordine di norme è anche per Althusius la «Legge morale» o «legge comune», cioè quell'istinto naturale, generato da Dio in tutti gli uomini, che si chiama coscienza, e che spinge a fare il bene ed evitare il male⁵⁴. È la stessa legge – precisa Althusius – che Cicerone definiva «ragione, derivata dalla natura», la quale «cominciò a essere detta legge molto prima di essere scritta» (*De legibus*, II, 4)⁵⁵. «Legge morale», «legge divina» e «legge naturale» formano dunque un'entità indistinta; anche se Althusius, in certi contesti, fra i vari appellativi, mostra di preferire quello (per lui più preciso) di «Legge morale del Decalogo»⁵⁶. La sostanza di questa norma è infatti, anche per Althusius, il Decalogo, sia pur declinato in molti modi e arricchito di numerosi corollari. Ogni comandamento ha molte applicazioni e include varie prescrizioni conseguenti, positive (che impongono di fare qualcosa) o negative (che vietano qualcosa)⁵⁷. Inoltrandosi per una via già inaugurata da Calvino e proseguita da Daneau⁵⁸, Althusius contestualizza e

⁵⁴ J. ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta* cit., XXI, 18, 20 e ss.

⁵⁵ Ivi, XXI, 19 e 29. Sull'idea di legge come «recta ratio», già presente in Calvino, vedi CH. STROHM, *Konfessionelle Einflüsse auf das Werk reformierter Juristen – Fragestellungen, methodische Probleme, Hypothesen*, in: *Konfessionalität und Jurisprudenz in der frühen Neuzeit*, pp. 1-32: pp. 24 e ss. Sull'idea di diritto naturale in Althusius è ancora imprescindibile E. REIBSTEIN, *Johannes Althusius als Fortsetzer der Schule von Salamanca. Untersuchungen zur Ideengeschichte des Rechtsstaates und zur altprotestantischen Naturrechtslehre*, Karlsruhe, Müller, 1955. Più recentemente, si vedano H.J VAN EIKEMA HOMMES, *Naturrecht und positives Recht bei Johannes Althusius*, in: *Politische Theorie des Johannes Althusius*, hrsg. von K.W. Dahm, W. Krawietz, D. Wyduckel, Berlin, Duncker & Humblot, 1988, pp. 371-390; M. SCATTOLA, *Johannes Althusius und das Naturrecht des 16. Jahrhunderts*, in: *Jurisprudenz, Politische Theorie und Politische Theologie*, cit., pp. 371-396; R. VON FRIEDEBURG, *Bausteine der widerstandsrechtlicher Argumente in der frühen Neuzeit (1523-1668): Konfessionen, klassische Verfassungsvorbilder, Naturrecht, direkter Befehl Gottes, historische Rechte der Gemeinwesen*, in: *Konfessionalität und Jurisprudenz in der frühen Neuzeit*, cit., pp. 115-166.

⁵⁶ J. ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta* cit., X, 8. Vale qui per Althusius quanto J. BOHATEC, *Calvin und das Recht* cit., p. 7, scriveva dell'idea di legge in Calvino: «Im Gewissen richtet also Gott sein Tribunal auf; im Gewissen begegnen sich Gott und die Natur. Darum bekommt der Satz, dass Gott das Gesetz in die Natur des Menschen hingelegt hat, eine bestimmte psychologische Klarheit, wenn das Gewissen als der "Sinn" bezeichnet wird, in dem sich die sittliche Erkenntnis entfaltet».

⁵⁷ J. ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta* cit., XXI, 24.

⁵⁸ In modo particolarmente esteso negli *Ethices libri*. Vedi CH. STROHM, *Ethik im frühen Calvinismus* cit., pp. 281-292.

dispiega i vari precetti⁵⁹, fino a coprire quasi ogni ambito della vita associata, anche i più distanti dal contesto originario.

Il presupposto di questa “estensione” del Decalogo è il pieno accordo sul fatto che l’annuncio biblico richieda un disciplinamento e una regolamentazione della vita. In questo senso, l’intero complesso delle norme di diritto civile e penale diventa sussumibile e inquadrabile nello schema della seconda tavola del Decalogo, che detta i principi fondamentali da osservare nei rapporti intersociali (anche se – è chiaro – la linea di demarcazione fra etica e diritto a questo punto scompare)⁶⁰. Così, ad esempio, il sesto comandamento sulla tutela della vita include il sostegno al prossimo attraverso l’amicizia, la carità, l’assicurazione di vitto, alloggio, vesti e ogni cosa o attività utile al suo sostentamento⁶¹. E all’ottavo comandamento (non desiderare le cose d’altri), sono ricondotti gran parte dei principi giuridici fondamentali in materia di proprietà e negoziazione, a partire dal principio di buona fede, il quale condanna – per Althusius – non solo malversazioni, frodi e illeciti contrattuali, ma «ogni ingiustizia che si possa perpetrare nei contratti⁶², con una condotta attiva quanto passiva» (come anche l’ozio)⁶³.

Quanto alle leggi umane, Althusius nel cap. X della *Politica* scolpisce subito il concetto che la promulgazione d’una legge obbliga tutti i membri associati alla stregua di un contratto⁶⁴. È chiaro l’intento di ribattere a quella nuova, opposta concezione della legge che emerge dalla *République* e dalla *Iuris universi distributio* di Bodin, secondo cui la «lex nihil aliud est quam summae potestatis iussum sive sanctio»⁶⁵: la legge, cioè, non sarebbe altro

⁵⁹ J. ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta* cit., XXI, 26 e ss.

⁶⁰ Vedi STROHM, *Ethik im frühen Calvinismus* cit., pp. 260, 266 e 274. Il testo della Bibbia non è più per Daneau, com’era per Lutero e Calvino, soprattutto oggetto di commento, ma diventa piuttosto la base di ulteriori lavori sistematici (ivi, p. 291). Althusius proseguirà su questa strada.

⁶¹ J. ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta* cit., XXI, 27.

⁶² Ivi; vedi inoltre X, 6 e 7. I rapporti giuridici connessi a proprietà, possesso, uso, acquisto o alienazione di cose, del resto, costituivano fin dal diritto romano l’area più vasta del diritto positivo. Già L. DANEAU, *Politices Christianae libri septem* cit., V, pp. 354-355, si era spinto avanti nell’individuazione di comportamenti contrattuali vietati dall’ottavo precetto, per la repressione dei quali rivendicava la necessità di leggi precise.

⁶³ Contro l’ozio, generatore di molti altri vizi, Althusius scaglia strali di condanna in più punti della *Politica*; esso è da combattersi con ogni mezzo, incluso il ricorso alle *Zuchthäuser*, le case di lavoro forzato, sul modello di quella a quel tempo istituita ad Amsterdam. Vedi L. BIANCHIN, *Dove non arriva la legge* cit., pp. 248-254.

⁶⁴ J. ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta* cit., X, 3: «Promulgatio juris hujus est, qua illud pro regula et norma omnium justarum actionum in symbiosi universali publice agnoscitur et recipitur. Ex hac promulgatione membra consociata non secus quam ex contractu obligantur, arg. l. I. de leg. ubi sponsio communis lex dicitur, quae sponsio alibi vocatur promissio. § *Inst. de verb. obl.* sicuti et conventio lex dicitur, l. *contr. 23. de reg. jur.*».

⁶⁵ J. BODIN, *Iuris universi distributio*, Coloniae Agrippinae, apud Ioannem Gymnicum, 1580, p. 11; la definizione bodiniana della legge prosegue con la precisazione che essa «est enim sancire et sciscere, iubere». Il concetto è più ampiamente sviluppato in ID., *Les six livres de la République. Avec l’Apologie de René Herpin*, Paris, Jacques du Puis, 1583 (rist. anast. Aalen, Scientia, 1977²), I, 8, p. 131: «Or il faut que ceux-là qui sont souverains, ne soyent

che l'ordine di chi detiene il potere sovrano, accompagnato dalla previsione di una sanzione. È l'idea di legge che si ritrova anche in un altro celeberrimo luogo della *République*, dove Bodin afferma: «È ormai chiaro che il punto più alto della maestà sovrana sta nel dar la legge ai sudditi, senza bisogno del loro consenso»⁶⁶. Alla concezione bodiniana del principe come «legislatore sovrano» Althusius opporrà un modello politico diverso, che vede nel *Summus magistratus* solo l'esecutore o amministratore delle leggi, deliberate nel consenso della comunità⁶⁷.

Le nuove leggi devono adattarsi ai costumi, all'indole e al diritto tradizionale di ogni popolo, nel rispetto (fin dove è possibile) delle vecchie leggi e della consuetudine⁶⁸. Per questo nel legiferare è necessario usare soprattutto parsimonia, cautela e moderazione: criteri che consentono di mantenere un equilibrio fra esigenze contrapposte, consigliano di evitare cambiamenti repentini nelle leggi, e impongono di sentire anche la volontà di coloro che da quelle leggi devono essere retti. La consultazione dei rappresentanti degli ordini e degli stati del regno è un passaggio fondamentale nell'*iter* formativo della legge⁶⁹. La legge infatti non è un comando rivolto al popolo, ma un solenne impegno di tutti a osservare un precetto nell'interesse comune⁷⁰.

Da tutto ciò consegue che l'attività specifica del magistrato non è la statuizione delle leggi, frutto del consenso comune, ma solo la loro promulga-

aucunement subiects aux commandements d'autrui, et qu'ils puissent donner loy aux subiects, et casser ou aneantir les loix inutiles, pour en faire d'autres: ce que ne peut faire celuy qui est subiect aux loix, ou à ceux qui ont commandement sur luy. C'est pourquoy la loy dit, que le Prince est absous de la puissance des loix: et ce mot de loy emporte aussi en Latin le commandement de celuy qui a la souveraineté»; e ivi, I, X, p. 216: «le mot de loy sans dire autre chose, signifie le droit commandement de celuy ou ceux qui ont toute puissance par dessus les autres sans exception de personne: soit que le commandement touche tous les subiects en general, ou en particulier, hormis celuy ou ceux qui donnent la loy». Anche se è da precisare che tutto ciò è pienamente valido nel campo delle leggi civili, non in quello delle leggi penali, e che, com'è noto, resta fermo, anche per Bodin, il limite delle leggi di Dio e della natura. Vedi per tutto ciò D. QUAGLIONI, *I limiti della sovranità. Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Padova, Cedam, 1992.

⁶⁶ J. BODIN, *I sei libri dello Stato*, I, a cura di M. Isnardi Parente, Torino, Utet, 1988², lib. I, cap. 8, p. 374.

⁶⁷ Su questa disputa fra Althusius e Bodin vedi TH. MAISSEN, *Souveräner Gesetzgeber und absolute Macht. Calvin, Bodin und die mittelalterliche Tradition*, in: *Konfessionalität und Jurisprudenz in der frühen Neuzeit*, cit., pp. 91-113; sul contesto in cui essa s'inserisce si veda M. STOLLEIS, «*Condere leges et interpretari*». *Gesetzgebungsmacht und Staatsbildung im 17. Jahrhundert*, in: "Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung" CI (1984), pp. 89-116, poi in: ID., *Staat und Staatsräson in der Frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1990, pp. 167-196; trad. it. «*Condere leges et interpretari*». *Potere legislativo e formazione dello Stato nella prima età moderna* in: ID., *Stato e ragion di stato nella prima età moderna*, a cura di G. Borrelli, Bologna, il Mulino, Bologna, 1998.

⁶⁸ Una fonte importante è qui P. GRÉGOIRE, *De Republica libri sex et viginti*; in particolare lib. I, c. 1, nn. 14 ss., e lib. VII, capp. 15 e 19.

⁶⁹ Vedi J. ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta* cit., XXIX, 2 e 4 e ss. sulla statuizione delle leggi (*sanctio legis*).

⁷⁰ Ivi, X, 4.

zione e, soprattutto, la loro esecuzione, con la realizzazione della giustizia *nel caso particolare*. Non basta infatti che in una città vi sia il diritto, se non vi è chi possa rendere giustizia⁷¹: la legge che manchi di attuazione è come una campana senza battaglio, come un magistrato muto, o morto. Proprio per questo viene istituito il magistrato, per essere legge vivente, ministro e custode della legge muta: se le leggi non sono spontaneamente rispettate, è suo compito intervenire, a immagine di Dio in terra, per ristabilire l'ordine e attribuire a ciascuno ciò che merita, vale a dire premiare i buoni e punire i delinquenti, per fare giustizia e dare a tutti l'esempio⁷².

La legge detta in generale ciò che si deve fare o non fare, ma non lo esegue essa stessa: come una medicina, che è il magistrato, medico dello Stato, a dover prescrivere in modo appropriato, valutato l'organismo e le cause della malattia. Giudicare secondo la legge non è un'operazione automatica: la legge deve passare attraverso un'opera d'interpretazione che adatti il principio della norma al caso particolare, contemperando la ragione della legge (*ratio legis*) e la natura della cosa (*natura negotii*), delle persone e delle circostanze, dei tempi e dei luoghi, e adeguando il diritto alla capacità di comprensione dell'uomo⁷³. È questo il cuore dell'attività del sommo magistrato, per il quale, come nel caso del medico che si rifiuti di curare, la giustizia negata diviene il crimine più grave di cui si possa macchiare⁷⁴.

Contro l'idea bodiniana della legge civile come «comando del potere sovrano», in particolare, Althusius si richiama alla definizione di Papiniano nel *Digesto*, già utilizzata da Daneau, per sottolinearne con nuovo vigore il carattere di una «solenne stipulazione comune» (*communis rei publicae sponsio*). La legge civile diventa così, per Althusius, «il comando pubblico del popolo» (la *jussio publica populi*), e al tempo stesso la «promessa di tutti i membri associati» (la *sponsio seu promissio regnicolarum*) di rispettare le regole necessarie per una vita giusta nello Stato⁷⁵. La legge si fonda dunque sul consenso dei membri del regno e ha natura convenzionale: è per questa ragione che essa vincola anche il sommo magistrato, il quale, come parte contraente, non può sciogliersi dall'obbligo di rispettarla, senza l'accordo dell'altra parte, cioè della comunità sulla quale governa⁷⁶.

Il discorso qui potrebbe proseguire a lungo. Mi limito ad accennare al nesso forse più immediato: quello con l'idea althusiana (mutuata ancora una volta per ampi tratti da Daneau) di una *lex fundamentalis regni*, che fissa le condizioni alle quali il governo è affidato al sommo magistrato e genera una *mutua obligatio* fra questi e la consociazione. La «legge fondamentale del

⁷¹ Ivi, XXIX, 14, con rinvio a *Dig.*, 1, 2, 2, [13] e *Nov.* 161.

⁷² Ivi, X, 10 e ss.

⁷³ Ivi, X, 9.

⁷⁴ Ivi, XXIX, 28.

⁷⁵ Ivi, X, 4. Vedi anche ivi, X, 5-10, e XIX, 1, 26-31. Si veda più ampiamente L. BIANCHIN, *Justitia* cit., pp. 203-214.

⁷⁶ J. ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta* cit., IX, 23. Vedi anche ivi, X, 5-10, e XIX, 1, 26-31.

regno» rappresenta, nel modo più autentico, quella ulteriore funzione della legge, già incontrata nella citazione iniziale (*Politica*, X, 4), come «norma direttiva del dominio»: potremmo dire, quasi, come «norma costituzionale», che discrimina fra il governo legittimo e quello illegittimo, fissando i limiti del potere⁷⁷. Althusius approfondirà il discorso nel cap. XIX sull'elezione del sommo magistrato, nel quale più frequente è il rinvio anche ad altre opere di autori calvinisti (Hotman, Théodore de Bèze, *Vindiciae contra tyrannos*), e alla *l. digna vox* (C. 1, 14, 4), il luogo del Codice giustiniano che giudica degno del principe proclamarsi soggetto alle leggi⁷⁸.

Allo stesso risultato Althusius arriva anche per un'altra via, che nasce sempre dalla sua concezione della legge. Egli insiste ripetutamente sul fatto che le leggi civili o politiche sono una *explicatio* della Legge morale del Decalogo⁷⁹. Il rapporto che intercorre tra Legge morale e legge civile è per lui il punto decisivo. Althusius segue l'impostazione di Calvino, ma tiene a ricondurla entro gli schemi della tradizione giuridica, che gli consentiranno di dare un fondamento solido ad alcuni importanti sviluppi. Ricordando due noti luoghi della tradizione giuridica (*Digesto* 1, 1, 6 e *Institutiones* 1, 2, 11), Althusius aggancia il rapporto fra Legge morale e leggi civili a quello che corre, nel *Corpus iuris civilis*, fra diritto naturale e diritto civile⁸⁰. Quest'operazione gli consente di stabilire fra i due piani di norme un nesso preciso, indissolubile: le leggi civili sono quelle leggi che non coincidono in tutto con la Legge morale (altrimenti non vi sarebbe bisogno di loro), ma costituiscono una *specificazione* della Legge morale. Ad esempio, là dove un precetto morale condanna genericamente un comportamento, sarà una legge propria a definire il reato e prescrivere per esso una pena specifica, la quale non sarà fissa nel tempo e nello spazio, ma potrà variare in considera-

⁷⁷ Vedi L. BIANCHIN, *Politica e Scrittura in Althusius. Il diritto regale nell'interpretazione di I Sam. 8,11-18 e Deut. 17,14-20 cit.*, p. 424.

⁷⁸ Non a caso frequentemente citata in tutte queste opere, e nelle *Vindiciae contra tyrannos* riportata addirittura in epigrafe, come rileva D. QUAGLIONI, *Dal costituzionalismo medievale al costituzionalismo moderno*, in "Annali del Seminario giuridico della Università di Palermo" LII (2008), pp. 55-67. Anche Daneau utilizza a più riprese la *l. digna vox* nel ruolo di «norma costituzionale» che fonda e limita il diritto del sommo magistrato pio e cristiano (*Politices Christiane libri septem*, I, 3, e VI, 3). Sulla dottrina althusiana della sovranità vedi inoltre le voci di D. QUAGLIONI, *Majestas e Tyrannis*, in: *Il lessico della «Politica» di Johannes Althusius cit.*, pp. 215-229 e pp. 325-337. Più in generale vedi ID.; *La sovranità*, Roma-Bari, Laterza, 2003.

⁷⁹ J. ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta cit.*, X, 8.

⁸⁰ Vedi *Digesto* 1, 1, 6, che recita: «Ius civile est, quod neque in totum a naturali vel gentium recedit nec per omnia ei servit: itaque cum aliquid addimus vel detrahimus iuri communi, ius proprium, id est civile efficimus»; e *Institutiones* 1, 2, 11, che precisa: «Sed naturalia quidem iura, quae apud omnes gentes peraeque servantur, divina quadam providentia constituta semper firma atque immutabilia permanent: ea vero, quae ipsa sibi quaeque civitas constituit, saepe mutari solent vel tacito consensu populi vel alia postea lege lata»; passi giustiniani richiamati in J. ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta cit.*, X, 8, ma anche, ripetutamente, ivi, XXI, 30-33, e altrove.

zione dei tempi e dei luoghi⁸¹. In questo senso, le leggi civili, aggiungendo o togliendo qualche elemento a un precetto della Legge morale, secondo le circostanze proprie di una comunità, rendono quel precetto divino attivo e vitale in quella comunità. Così le leggi civili continuano a condividere il fine della Legge morale, che è l'istituzione di una vita pia e giusta, e, soprattutto, la sua essenza, che è l'equità naturale. È proprio l'equità naturale, infatti, che «crea una legge efficace, sacra e inviolabile»⁸².

Da questo passaggio dottrinale Althusius sferrerà il suo attacco contro l'idea di una sovranità assoluta, *legibus soluta*⁸³. Nel cap. IX, dedicato per un'ampia parte a confutare l'idea di sovranità come «potere supremo, perpetuo e non limitato dalle leggi», Althusius individua chiaramente nella posizione del principe di fronte alle leggi l'unico insanabile motivo di contrasto con Bodin:

Non enim est summa potestas, non perpetua neque lege soluta. Summa non est, quia legem divinam naturalemque superiorem agnoscit omnis humana potestas. [...] In quo quidem nec Bodinus a nobis dissentit. Nam imperio juris divini et naturalis summam, quam vocat, potestatem non eximit. Quæstio igitur nobis est de civili lege et jure, an huic etiam imperium et fasces subijciat, qui summam dicitur habere potestatem. Negat Bodinus et plurimi alii cum eodem. Erit igitur ex horum sententia summa potestas, quæ civili lege non est definita, sed illa soluta: quod ego non dixerim. Nam lege civili potestatem solvere, est etiam aliquatenus naturalis et divinae legis vinculis eandem exuere. Nulla enim est, nec esse potest, lex civilis, quæ non aliquid naturalis et divinae æquitatis immutabilis habeat admistum. Nam si hæc prorsus discedit a sententia juris naturalis et divini, non lex dicenda est, sed nomine hoc prorsus indigna, l. 6. *jus civile. de justit. et jur.* quæ neminem

⁸¹ J. ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta* cit., XXI, 32-33.

⁸² Ivi, XXIX, 5, ove si definiscono i requisiti essenziali della legge. Una legge dev'essere equa, utile, necessaria e stabilita dal magistrato con il consenso del regno: equa, perché è l'equità che rende una legge efficace, sacra e inviolabile; utile, perché è l'utilità di una legge a procurarle l'affezione della comunità, e una legge è utile quando emenda i vizi con il timore della pena e incita alla virtù con la speranza dell'onore; necessaria allo Stato, come la cura di una ferita, che il medico tratta in proporzione alla gravità, applicando solo un medicamento locale o, se è infetta, amputando l'arto. Vedi inoltre ivi, XIX, 32 e 48, dove il rispetto dell'*æquitas* in una norma è ribadito come criterio discriminante per il suo potere vincolante. Ma su questo punto avevano insistito già Daneau, citando un passo di Platone nel *Minosse*: «Lex est decretum civitatis, sed illud imprimis quod ratione, æquitateque naturali nititur» (*Politices Christianae libri septem*, V, p. 352), e prima di lui Calvino, il quale costantemente ricorda che «il concetto di giustizia» (nel testo latino *æquitas*, da *équité* dell'originale francese), «in quanto elemento naturale, permane sempre identico in ogni popolo» (*Istituzione della religione cristiana* cit., IV, 20, 16, p. 1731).

⁸³ Sul grande problema della *plenitudo potestatis*, legato a quello della legittimità di un diritto di resistenza, sono fondamentali gli studi di D. WYDUCKEL, *Princeps legibus solutus. Eine Untersuchung zur frühmodernen Staats- und Rechtslehre*, Berlin, Dunker & Humboldt, 1979, e R. VON FRIEDEBURG, *Bausteine widerstandsrechtlicher Argumente in der frühen Neuzeit (1523-1668): Konfessionen, klassische Verfassungsvorbilder. Naturrecht, direkter Befehl Gottes, historische Rechte der Gemeinwesen*, in: *Konfessionalität und Jurisprudenz in der frühen Neuzeit* cit., pp. 115-166.

obligare potest contra aequitatem naturalem et divinam. § final. *Institut. de jur. natur. gent. et civili.* ut latius dicitur a nobis infra. c. 18. et c. 19. c. 24 c. 37. c. 38. Quod si igitur lex civilis generalis a principe lata, est aequa et justa, quis eundem ab obligatione istius legis solvere potest? [...] Quatenus vero lex illa civilis in quibusdam discedit a naturali aequitate, d. l. 6 *jus civile*: fatebor, eum qui summam habet potestatem, nec superiorem nisi Deum et naturalem aequitatem et justitiam agnoscit, illa lege non teneri⁸⁴.

Il nostro problema – scrive Althusius – «riguarda proprio la legge e il diritto civile». Bodin ritiene che chi ha il potere supremo non debba sottoporre il suo dominio alle leggi civili, mentre, a parer mio, «svincolare il potere costituito dalla legge civile significa, in qualche modo, svincolarlo dalla stessa legge di Dio e della natura». Richiamando nuovamente i due luoghi giustiniani sopra citati, Althusius chiude il cerchio, arrivando così alla sua meta: «Non esiste, e non può esistere, una legge civile che non contenga in sé qualcosa dell’immutabile equità naturale e divina». Ma se tutte le leggi civili partecipano, in certo senso, della Legge divina, «chi potrà esentare il principe stesso dall’obbligo di osservarle?»⁸⁵.

⁸⁴ J. ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta* cit., IX, 21.

⁸⁵ *Ibidem* (la traduzione libera qui è mia). Anche se, come precisa D. QUAGLIONI, *Majestas* cit., p. 223-224. «Althusius è del parere che il principe possa dirsi legittimamente *solutus* in relazione a quei contenuti» non essenziali «della legge civile che si discostano dal diritto naturale. [...] Questa soluzione, che consiste nell’ammettere l’esistenza di un potere giuridicamente non condizionato solo in relazione ai contenuti moralmente adiafori della legge civile, pur collegandosi alla tradizione romanistica e alla grande scuola di pensiero dei giuristi medievali, costituisce la vera novità nell’opera di Althusius». Quanto al dibattito sull’influenza della teologia calvinista nella *Politica* di Althusius, per alcuni (E. Wolf, P.J. Winters ecc.) decisiva, per altri (C.J. Friedrich, E. Reibstein, H. Dreitzel ecc.) invece poco rilevante, si può concludere a questo punto, con C. ZWIERLEIN, *Respublica (regnum, politeia)*, p. 291, che se «la cosmologia calvinista non fa parte integrante del suo sistema politico», essa va però almeno riconosciuta come «il quadro concettuale che limita, esige e provoca le scelte semantiche e sistematiche» fondamentali della dottrina politica althusiana.

I PURITANI E LA TEOLOGIA POLITICA DEL XVI SECOLO

di MERIO SCATTOLA

1. *Modelli di teologia politica*

Se consideriamo il pensiero politico del XVI secolo ponendo la nostra attenzione al rapporto tra dottrina politica e rivelazione religiosa, tra ordine della comunità umana e riferimento ultraterreno, tra immanenza e trascendenza, se, in sostanza, cerchiamo le teologie politiche del XVI secolo, possiamo facilmente riportare le dottrine che incontriamo a tre grandi modelli che ebbero la loro origine già nella tarda antichità¹. Possiamo chiamare queste tre varianti: la soluzione di Agostino (354-430), la soluzione di Eusebio di Cesarea (256?-337) e la soluzione di Gelasio I (492-496). In comune queste tre varianti avevano il fatto che operavano con i due elementi costitutivi della teologia politica cristiana, il sacerdozio e il regno, combinandoli tuttavia in modi diversi. La soluzione agostiniana attribuiva la funzione di mediazione trascendente esclusivamente o prevalentemente alla chiesa e negava all'impero qualsiasi significato nella storia della salvezza. La soluzione eusebiana rovesciava questo rapporto e assegnava all'impero un'importante funzione di mediazione tra umano e divino. La soluzione gelasiana affidava a entrambi gli ordini, sia al sacerdozio sia al regno, il compito di realizzare l'ordine divino, ovviamente con una ripartizione asimmetrica delle funzioni.

La Riforma rinnovò queste tre posizioni e le ripropose in forma radicalizzata². Non è difficile vedere nelle posizioni di Martin Lutero (1583-1546) dei primi anni Venti del Cinquecento, soprattutto nella *Libertà del cristiano* (1520), nella *Lettera alla nobiltà tedesca* (1523) e nello scritto *Sull'autorità secolare* (1523), la ripresa della variante agostiniana.

Nel XVI secolo la soluzione gelasiana fu realizzata da due diverse tradizioni: la *politica Christiana* dei teologi luterani e la dottrina della *potestas indirecta* della Seconda scolastica. Alcuni autori luterani, come Filippo Melantone (1497-1560) o Justus Menius (1499-1558), e lo stesso Martin Lutero

¹ Vedi M. SCATTOLA, *Teologia politica*, Bologna, il Mulino, 2007, pp. 38-50.

² Ivi, pp. 77-111.

dopo il 1529, dedussero l'autorità politica dalla potestà paterna del quarto comandamento e, in tal modo, concepirono l'ordine politico come un contributo positivo alla realizzazione dell'economia divina del mondo³.

Nel XVI secolo, accanto a questa tradizione della *politica Christiana*, la seconda grande manifestazione della teologia politica gelasiana fu la dottrina cattolica della potestà indiretta del papa, che si basava sulla teologia tomista e fu sviluppata nella Seconda scolastica da Tommaso Vio, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Diego de Covarrubias e, più tardi, da Roberto Bellarmino e Francisco Suárez⁴. I teologi cattolici sostenevano che regno e sacerdozio derivavano entrambi dalla medesima fonte divina, ma essi erano comunicati all'uomo in due forme diverse e occupavano due piani separati della vita umana, in modo da costituire due sfere, ciascuna perfetta nel suo ordine, quello morale-umano e quello religioso-divino, anche se ovviamente vita terrena e salvezza spirituale costituiscono due fini gerarchicamente subordinati.

2. I puritani e la teologia federale

La terza posizione teologico-politica fondamentale, la soluzione eusebiana, si propose come un'alternativa alla dottrina cattolica della potestà indiretta, rivendicando il principio secondo cui l'autorità di una società politica non proviene da una fonte naturale e indipendente, ma è il segno di una elezione divina diretta. Il beneficiario della promessa divina può tuttavia essere un re oppure un popolo, e perciò questa teologia politica ammette due varianti. Se l'ordine divino si manifesta in un popolo eletto, assume le forme di una teologia federale; ma se al contrario si rivela nelle azioni di un re, appare come una monarchia di diritto divino⁵. Entrambe queste posizioni erano diffuse in

³ H. DREITZEL, *Politische Philosophie*, in: *Grundriß der Geschichte der Philosophie [Überweg]. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Band 4. Das Heilige Römische Reich deutscher Nation, Nord- und Ostmitteleuropa*, a cura di H. Holzhey e W. Schmidt-Biggemann, Basel, Schwabe und Co., 2001, pp. 607-748, qui pp. 673-693; L. SCHORN-SCHÜTTE, *Obrigkeitskritik und Widerstandsrecht. Die politica Christiana als Legitimitätsgrundlage*, in: *Aspekte der politischen Kommunikation im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts. Politische Theologie – Res Publica-Verständnis – konsensgestützte Herrschaft*, a cura di L. Schorn-Schütte, München, R. Oldenbourg Verlag, 2004, pp. 195-232.

⁴ M. SCATTOLA, *Eine innerkonfessionelle Debatte. Wie die Spanische Spätscholastik die politische Theorie des Mittelalters mit der Hilfe des Aristotelismus revidierte*, in: *Politischer Aristotelismus und Religion in Mittelalter und Früher Neuzeit*, a cura di A. Fidora, J. Fried, M. Lutz-Bachmann e L. Schorn-Schütte, Berlin, Akademie Verlag, 2007, pp. 139-161.

⁵ H. BULLINGER, *De testamento seu foedere Dei unico et aeterno [...] brevis expositio*, Tiguri, In aedibus Christophori Froschoveri, 1534; K. OLEVIAN, *De substantia foederis grati inter Deum et electos, itemque de mediis, quibus ea ipsa substantia nobis communicatur, libri duo*, Genevae, Apud Eustathium Vignon, 1585; ID., *Der Gnadenbund Gottes, erklæret*

Inghilterra e in Scozia verso la fine del XVI secolo e fornirono infatti i principi da un lato della teologia presbiteriana e puritana e dall'altro lato del programma politico di Giacomo VI di Scozia ovvero I d'Inghilterra, che, nonostante le evidenti differenze, avevano alcuni punti fondamentali in comune.

Considerate da questo punto di vista le teologie politiche dei puritani e dei giacobiti, dei monarcomachi e dei monarcofilo, che si fronteggiarono nei primi anni del Seicento, finché non furono promulgati i Canoni del 1604⁶, erano opposte e complementari. Esse tentavano di dare risposta alla stessa domanda fondamentale: come dobbiamo immaginare un regno nel quale Dio, la regina (o il re) e il popolo sono unificati da una linea discendente diretta? Come corre quella linea: da Dio al popolo e poi al re, oppure da Dio al re e poi al popolo?

La teologia federale, sia in Gran Bretagna sia sul continente, spiegava che Dio ha scelto in origine il suo popolo e lo ha eletto attraverso una serie di patti, con i quali ha promesso protezione e salvezza eterna, domandando in cambio obbedienza ai suoi precetti⁷. La formulazione del patto originario è la seguente: «Io mi volgerò a voi, vi renderò fecondi e vi moltiplicherò e confermerò la mia alleanza con voi. [...] Camminerò in mezzo a voi, sarò il vostro Dio e voi sarete il mio popolo» (Lev. 26,9.12; Sal. 144,15.33,12; II Cor. 6,16)⁸. William Perkins (1558-1602), nella sua *Catena aurea* del 1590, traccia il seguente quadro.

Dopo che abbiamo fondato l'elezione [...], dobbiamo considerare i suoi strumenti esteriori. I suoi strumenti sono il patto di Dio e il suo sigillo. Il patto di Dio è patto che Dio stipula con l'uomo, ed esso riguarda il raggiungimento della vita eterna a certe condizioni. Questo patto consiste di due parti: la promessa di Dio all'uomo e la promessa dell'uomo a Dio. La promessa di Dio all'uomo è quella con la quale Dio si obbliga con l'uomo a essere il suo

in den Artickeln unsers allgemeynen, ungezweiffelten Christlichen Glaubens, Herborn, Gedruckt durch Christoff Raben, 1590.

⁶ L.F. SOLT, *Church and State in Early Modern England, 1509-1640*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1990, pp. 139-143.

⁷ Vedi G. OESTREICH, *Die Idee des religiösen Bundes und die Lehre vom Staatsvertrag*, 1958, in: ID., *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze*, Berlin, Duncker und Humblot, 1969, pp. 157-178; J.F.G. GOETERS, *Föderaltheologie*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, a cura di G. Müller, Berlin und New York, Walter de Gruyter, 1983, Bd. 11, pp. 246-252.

⁸ Sulla teologia puritana del patto vedi S. BASKERVILLE, *Not Peace but a Sword. The Political Theology of the English Revolution*, London and New York, Routledge, 1993, pp. 96-130. Sulla differenza tra patto «condizionale» e «assoluto» vedi J. VON ROHR, *Covenant and Assurance in Early English Puritanism*, "Church History" (Tallahassee, Fl), XXXIV (1965), pp. 195-203; R.L. GREAVES, *The Origins and Early Development of English Covenant Thought*, "The Historian. A Journal of History" (Tampa, Fl), XXXI (1968), pp. 21-35; M. MCGIFFERT, *Grace and Works. The Rise and Division of Coveant Divinity in Elisabethan Puritanism*, "Harvard Theological Review" (Cambridge, Ma), LXXV, 1982, pp. 463-502; L.F. SOLT, *Church and State* cit., pp. 143-144. I primi puritani non sembrano tuttavia avere enfatizzato questa distinzione. Vedi J. VON ROHR, *The Covenant of Grace in Puritan Thought*, Atlanta, Ga, Scholars Press, 1986.

dio, se quello soddisfa certe condizioni tra di loro. La promessa dell'uomo a Dio è quella con la quale egli giura di prestare obbedienza al suo Signore e di soddisfare le condizioni tra di loro. Ci sono poi due tipi di questo patto. Il patto delle opere e il patto della grazia. Ger. 31,31-33 [...]. Il patto delle opere è il patto di Dio, stipulato alla condizione di una perfetta obbedienza ed è espresso nella legge morale. La legge morale è quella parte della parola di Dio che comanda all'uomo la perfetta obbedienza, sia nella sua natura sia nelle sue opere, e che proibisce il contrario. Rom. 10,5⁹.

Il presbiteriano inglese Dudley Fenner (1558-1587), seguace a Cambridge di Thomas Cartwright (1535?-1603) e del logico ugonotto Pietro Ramo (1515-1572), integrò questa dottrina teologica con la fondazione dell'autorità politica e ricostruì una serie di patti che Dio avrebbe stipulato con il suo popolo e che i membri della comunità eletta avrebbero stretto tra di loro. Il punto di partenza della *Sacra theologia* di Fenner del 1585 – ma si potrebbe sostenere lo stesso anche per altri puritani come Thomas Cartwright o William Perkins – è la volontà divina, onnipotente ed eterna, valida già prima della creazione e perciò capace di decidere fin dall'eterno chi sarebbe stato salvato e chi sarebbe stato dannato. In tal senso l'azione divina originaria si compone, secondo Fenner, di due parti, in primo luogo di un decreto che stabilisce una «doppia» predestinazione, sia di salvezza sia di dannazione, e in secondo luogo dell'esecuzione di tale verdetto¹⁰. Il creato, il mondo, la storia della salvezza è l'esecuzione di tale giudizio divino originario.

⁹ W. PERKINS, *A Golden Chaine: or the Description of Theologie, Containing the Order of the Causes of Salvation and Damnation, According to Gods Word*, London, John Legatt, 1616 (1^a ed. lat. 1590), cap. 19, pp. 31-32: «After the Foundation of Election [...] it followeth, that we should entreat of the outward means of the same. The means are Gods covenant, and the seale thereof. Gods covenant, is his contract with man, concerning the obtaining of life eternal, upon a certen condition. This covenant consists of two parts: Gods promise to man, Mans promise to God. Gods promise to man, is that, whereby he bindeth himself to man to be his God, if he performe the condition. Mans promise to God, is that, whereby he voweth his allegiance unto his Lord, and to performe the condition betweene them. Againe, there are two kinds of this covenant. The covenant of workes, and the covenant of grace. Jeremy 31,31-33. [...] The covenant of works, is Gods covenant, made with condition of perfect obedience, and is expressed in the morall law. The Moral Law, is that part of Gods word, which commandeth perfect obedience unto man, as well in his nature, as in his actions, and forbiddeth the contrarie. Romanes 10,5». Vedi R.C. WALTON, *Bekehrung und Teilhabe am Bund. William Perkins (1550-1602)*, in: *Konsens und Konsoziation in der politischen Theorie des frühen Föderalismus*, a cura di G. Duso, W. Krawietz e D. Wyduckel, Berlin, Duncker und Humblot, 1997, pp. 47-62; P. COLLINSON, *The Elizabethan Puritan Movement*, Oxford, Oxford University Press, 1990 (1^a ed. 1967), pp. 434-436.

¹⁰ W. PERKINS, *A Golden Chaine* cit., cap. 4, p. 16; ID., *A Christian and Plaine Treatise of the Manner and Order of Predestination and of the Largeness of Gods Grace*, London, Printed by John Legatt, 1617 (1^a ed. lat. 1598); D. FENNER, *Sacra theologia, sive veritas quae est secundum pietatem, ad unice et verae methodi leges descripta*, Geneva, Apud Eustathium Vignon, 1589 (1^a ed. 1585), pp. 2^v-4^r e 5^{r-v}; R. ROLLOCK, *A Treatise of Gods Effectual Calling*, Edinburgh, The Wodrow Society, 1849 (1^a ed. lat. 1597, 1^a ed. ingl. 1603), p. 27; D. FENNER, *The Sacred Doctrine of Divinitie, Gathered out of the Word of God*, London, Felix Kyngston, 1613 (1^a ed. 1599), lib. I, capp. 2-4, p. 4; TH. CARTWRIGHT, *Christian*

Ma anche l'esecuzione del decreto è duplice perché il mondo prima deve essere creato e, una volta prodotto, deve essere governato. Per quanto riguarda la creazione del mondo, essa riproduce l'immagine di Dio e si manifesta perciò come la vera disposizione di tutte le parti dell'universo e come il giusto ordine tra il superiore e l'inferiore¹¹, il che vale ancora di più per la distribuzione dei diritti e dei doveri fra gli esseri umani. Fenner chiama quest'ordine umano εὐταξία, con un termine che anche Iohannes Althusius, il principale esponente del calvinismo politico tedesco, avrebbe usato a partire dal 1610 per indicare lo *ius symbioticum*¹².

Ma gli strumenti di questo governo, adatti a ogni situazione, sono i seguenti. 1. Nell'ordine dell'intera natura la benedizione di Dio: «Crescite e multiplicatevi», Gen. 2,2. 2. Nell'ordine tra le creature superiori [...] l'εὐταξία umana, Gen. 2,15-20. L'εὐταξία umana è l'ordine istituito da Dio circa il governo delle cose per incrementare la santità e la felicità della vita umana, Gen. 2,15.17-20; Deut. 4,5-8; Col. 2,5. Le sue due parti riguardano: 1. i doveri εὐτακτικοῦ, 2. i riti annessi¹³.

Una volta che il decreto divino è stato trasferito nel creato come una particolare disposizione del mondo, deve essere governato o amministrato con

Religion. Substantially, Methodicallie, Plainlie, and Profitablie Treatised, London, Thomas Man, 1611, Sal. 99,1-4, pp. 16-17 e Gen. 1,13, p. 17. Vedi P. COLLINSON, *The Elizabethan Puritan Movement* cit., pp. 112-113 e 122-125; M. WALZER, *La rivoluzione dei santi. Il puritanesimo alle origini del radicalismo politico*, Torino, Claudiana, 1996 (1ª ed. amer. 1965), pp. 158-176; C. MALANDRINO, *Introduzione. La Politica methodice digesta di Iohannes Althusius*, in I. ALTHUSIUS, *La politica elaborata organicamente con metodo, e illustrata con esempi sacri e profani* (1603-1614), a cura di C. Malandrino, Torino, Claudiana, 2009, pp. 7-124, qui pp. 46-68.

¹¹ D. FENNER, *Sacra theologia* cit., lib. II, cap. 10, p. 18^v.

¹² I. ALTHUSIUS, *La politica elaborata organicamente con metodo, e illustrata con esempi sacri e profani* (1603-1614), a cura di C. Malandrino, Torino, Claudiana, 2009, cap. 2, par. 5, p. 244: «Peculiare illud, quod speciali eiusmodi pacto inter quosdam symbioticos communicatur et quo illi ceu vinculo quodam inter se coniunguntur, consistit in iure symbiotico et eius communicandi ratione atque εὐταξία, in ordine, animorum consensione, operis mutuis et commodo communi»; cap. 1, par. 10, p. 222: «Iuris communio est, qua symbiotici iustis inter se legibus in communi vita vivunt et reguntur. Vocatur lex consociationis et symbiosis, ius symbioticum, in ἀνταρκεία, εὐνομία et εὐταξία potissimum consistens». Vedi anche *ivi*, cap. 2, par. 7, p. 244; cap. 5, par. 4, p. 324: «Homines congregati sine iure symbiotico sunt turba, coetus, multitudo, congregatio, populus, gens [...]. Quo maior vero est consociatio haec et plures consociationis species sub se continet, eo pluribus subsidiis, adminiculis et mediis tam quoad animi quam quoad corporis vitaeque ἀνταρκείαν et sufficientiam opus habet et maiorem amplioremque rerum et operarum communicationem, εὐταξίαν et εὐνομίαν requirit».

¹³ D. FENNER, *Sacra theologia* cit., lib. II, cap. 10, p. 19^r: «In hac autem gubernatione media unicuique tempestati sunt huiusmodi: 1. In ordine universae naturae benedictio Dei "Crescite et multiplicamini", Gen. 2,2. 2. In ordine inter praecipuas creaturas (cum ea quae sint propria angelorum reticentur) εὐταξία humana, Gen. 2,15-20. Εὐταξία humana est ordo a Deo institutus de rebus administrandis, ad humanae vitae *sancitatis felicitatisque* adiumentum. Gen. 2,15.17-20; Deut. 4,5-8; Col. 2,5. Eius duae partes 1. de officiis εὐτακτικοῦ, 2. de ritibus annexis».

i mezzi appropriati¹⁴, che, nella sostanza, corrispondono ai due patti stipulati da Dio con gli esseri umani: il patto delle opere e il patto della grazia¹⁵. Il primo di essi è chiamato anche «patto della natura o della legge» perché corrisponde alla natura incorrotta dei primi esseri umani, cioè alla legge di Dio, che è iscritta nei loro cuori fin dalla creazione e appariva in tutta la sua purezza prima della caduta di Adamo. Dio creò infatti Adamo secondo la sua immagine e poté così proporgli un accordo che assomigliava a un contratto tra uguali o tra amici. Dio promise ad Adamo la vita eterna e gli chiese in cambio di agire secondo giustizia sia venerando la divinità sia rispettando il prossimo. Poiché la sua natura era incorrotta e la legge era evidente nella sua anima, Adamo era in grado di obbedire a tutti i comandamenti divini in modo perfetto¹⁶.

Poiché è prodotto da una norma eterna presente nel cuore umano, il patto delle opere corrisponde all'intera legge morale ed è riassunto nei Dieci Comandamenti¹⁷, che offrono la giusta disposizione topica delle virtù umane¹⁸. Ma anche il peccato originale era stato previsto da Dio come un mezzo necessario per l'esecuzione del suo decreto¹⁹, e perciò Adamo non poté obbedire per sempre ai comandi divini e dovette violarli. Considerato dalla prospettiva dell'umanità decaduta, il patto delle opere era perciò congegnato in modo tale da rendere impossibile la sua completa realizzazione²⁰. In effetti, lo scopo della legge è di mostrare la profondità e l'irrimediabilità del peccato umano, cioè di dimostrare che la colpa non può essere giustificata da nessuna opera umana, in modo da predisporre così il peccatore alla conversione²¹.

Date queste condizioni, il patto delle opere deve essere sostituito dal patto della grazia, con il quale un mediatore, Cristo, offre la sua vita sulla croce

¹⁴ W. PERKINS, *A Golden Chaine* cit., cap. 6, p. 16; D. FENNER, *Sacra theologia* cit., lib. III, cap. 1, p. 32^v.

¹⁵ W. PERKINS, *A Golden Chaine* cit., cap. 19, pp. 31-32; J. DOWNAME, *The Christian Warfare against the Devill World and Flesh Wherein is Described Their Nature, the Maner of Their Fight and Meanes to Obtaine Victory*, London, William Stansby, 1634 (1^a ed. 1604), pars 1, lib. II, cap. 4, p. 87; ID., *The Summe of Sacred Divinitie First Briefly and Methodically Propounded: and Then More Largly and Cleerely Handled and Explained*, London, William Barret, [1620?], lib. I, cap. 14, pp. 223-227; J. PRESTON, *The Breast-Plate of Faith and Love*, London, Nicolas Bourne, 1630, serm. 2, pp. 38-67.

¹⁶ D. FENNER, *Sacra theologia* cit., lib. IV, cap. 2, p. 40^f; ID., *The Sacred Doctrine of Divinitie* cit., cap. 16, p. 10; R. ROLLOCK, *A Treatise of Gods Effectual Calling* cit., cap. 2, pp. 34-35.

¹⁷ TH. CARTWRIGHT, *Christian Religion* cit., Rom. 2,14-15, pp. 69-70; W. PERKINS, *A Golden Chaine* cit., cap. 19, p. 32.

¹⁸ D. FENNER, *The Sacred Doctrine of Divinitie* cit., lib. I, capp. 5-16, pp. 4-10, dove è sviluppata la seguente equazione: «legge di Dio = legge morale = Decalogo = patto delle opere»; TH. CARTWRIGHT, *Christian Religion* cit., Rom. 2,14-15, pp. 69-123.

¹⁹ D. FENNER, *Sacra theologia* cit., lib. III, cap. 1, p. 32^v; lib. IV, cap. 1, p. 39^v.

²⁰ W. PERKINS, *A Golden Chaine* cit., cap. 30, pp. 69-70. Vedi D. FENNER, *Sacra theologia* cit., lib. IV, cap. 2, p. 40^f; TH. CARTWRIGHT, *Christian Religion* cit., Gal. 3,17-25, pp. 65-68; Rom. 2,14-15, pp. 68-69; Ger. 31-34, pp. 124-125.

²¹ R. ROLLOCK, *A Treatise of Gods Effectual Calling* cit., cap. 3, pp. 42-43.

per giustificare gli esseri umani al cospetto del Padre. Di conseguenza questo contratto deve essere tra parti diseguali, ed effettivamente una delle due parti, l'essere umano, non può concludere questo patto con le sue sole forze. Perciò è anche un «patto libero», perché Dio lo stipula liberamente, cioè per sua propria grazia, dal momento che le creature umane non sono in grado di soddisfare nessuna delle sue condizioni²². Il Padre offre il Figlio come mediatore e questi rappresenta l'umanità e può soddisfare per essa tutte le condizioni del contratto. Mentre il patto delle opere prometteva la vita eterna in cambio delle opere giuste, il patto della grazia promette e offre la bontà in cambio del sacrificio di Cristo, e così mette l'umanità corrotta dal peccato nella condizione di agire in modo buono. Esso perciò accorda ai peccatori la possibilità di vivere secondo il patto delle opere e di conseguire la vita eterna. Li rigenera come nuovi esseri umani, che possono esistere solo per i meriti di Cristo²³. In effetti, il patto della grazia non detta nessuna nuova regola, ma offre soltanto la condizione per prendere parte al patto delle opere²⁴. Durante la storia della salvezza il patto della grazia fu promulgato in due forme, nel Vecchio e nel Nuovo Testamento²⁵.

3. Patto religioso e patto politico

Un punto fondamentale nel patto della grazia, così com'esso è presentato da Fenner e dai suoi contemporanei presbiteriani e puritani, è il fatto che esso non viene stretto con l'intera umanità, ma soltanto con un piccolo numero di esseri umani, che sono stati eletti dal decreto della volontà divina e che ora formano la chiesa di Cristo e partecipano, in grazia della fede, alla promessa del regno dei cieli²⁶. Contro l'idea cattolica e tomista secondo la quale gli esseri umani potrebbero realizzare il bene morale già nella sfera della natura, perché le parti inferiori della legge morale sono state conservate nella loro anima nonostante il peccato originale, la dottrina dell'elezione implica che nella condizione di caduta la legge morale sia stata persa nella sua totalità

²² Ivi, cap. 3, p. 39; D. FENNER, *Sacra theologia* cit., lib. IV, cap. 3, p. 40; ID., *The Sacred Doctrine of Divinitie* cit., lib. II, cap. 1, p. 13; TH. CARTWRIGHT, *Christian Religion* cit., Gal. 3,17-25, pp. 65-68; Rom. 2,14-15, pp. 68-69; Ger. 31-34, pp. 124-126; W. PERKINS, *A Golden Chaine* cit., cap. 31, p. 71; J. DOWNNAME, *The Christian Warfare* cit., pars 1, lib. II, cap. 3-4, pp. 82-91.

²³ R. ROLLOCK, *A Treatise of Gods Effectual Calling* cit., cap. 3, pp. 40-41; W. PERKINS, *A Golden Chaine* cit., cap. 37, pp. 81-82.

²⁴ R. ROLLOCK, *A Treatise of Gods Effectual Calling* cit., cap. 3, p. 39; W. PERKINS, *A Golden Chaine* cit., cap. 31, p. 71.

²⁵ D. FENNER, *The Sacred Doctrine of Divinitie* cit., Old Testament, p. 3; Ivi, lib. II, cap. 1, p. 13; TH. CARTWRIGHT, *Christian Religion* cit., Ger. 31-34, pp. 125-126; W. PERKINS, *A Golden Chaine* cit., cap. 31, p. 71.

²⁶ D. FENNER, *The Sacred Doctrine of Divinitie* cit., lib. II, cap. 13, pp. 18-19.

e in ciascuna delle sue parti. Solo il patto della grazia ha riattivato o rigenerato la legge morale e solo i pochi eletti sono ora in grado di agire secondo i suoi precetti²⁷. Per effetto della loro elezione essi sono i soli esseri umani che possono realizzare le condizioni del patto delle opere, cioè della legge morale. Non esiste perciò nessuna vera virtù al di fuori della grazia e, dopo il peccato originale, l'ordine del bene e della giustizia nell'uomo e tra gli uomini può essere ripristinato solo con l'intervento della fede. E se l'intero ordine della creazione è fondato sulla legge naturale e sul patto delle opere, ciò dovrà essere vero a maggior ragione per l'εὐτοξία umana, sia nella famiglia sia nella comunità politica²⁸. Ma se solamente gli eletti sono in grado di obbedire alla legge morale e se l'ordine politico è una conseguenza di questa loro obbedienza, allora soltanto gli eletti possono fondare e governare una società politica secondo le regole della vera virtù. E la loro società sarà la prosecuzione della comunità fondata da Mosè, che era basata sul Vecchio Testamento ovvero sulla prima forma di patto della grazia. Inoltre questa sarà la sola e unica comunità politica pia e giusta sulla terra, mentre tutte le altre società, sia quelle dei pagani sia quelle dei cristiani dannati, saranno peccaminose e imperfette.

Come abbiamo visto, la prima e fondamentale condizione per l'elezione è il doppio patto che unisce ciascun membro della comunità cristiana a Dio. Ma ciò che è valido per i singoli eletti, deve essere applicato anche alla società nella quale essi vivono²⁹. Se gli eletti sono obbligati a Dio da un patto, anche la loro comunità è obbligata a Dio dallo stesso accordo e dalle medesime condizioni. Questa conclusione deve poi essere applicata sia alla comunità nel suo complesso sia alle sue singole parti, alle province, alle contee, alle corporazioni. Fenner espone questo doppio legame nel modo seguente.

Le leggi relative alle parti comuni della repubblica prescrivono che esse siano 1. federate a Dio. 2. federate alla repubblica. Deut. 17,15-16; I Sam. 10,25; I Cr. 11,3; II Re 11,17 e 12; II Cr. 23,3; II Re 23,3; Deut. 29,30-31 e 31,26; Gios. 5 e 24; I Sam. 12,16-17.22-25.27 [?]; II Re. 11; II Cr. 23,16; II Re 23; II Cr. 6,11; I Re 2,4 e 1,6.12; II Cr. 6,16 e 7,17.

Per la qual cosa sono obbligate da un duplice patto tutte le parti comuni e pubbliche di una repubblica, cioè tutti coloro che hanno in sorte il comando e che rappresentano la repubblica, cioè il popolo. I Sam. 4,5; I Cr. 27 e 28; I Cr. 13 eccetera.

La forma comune a entrambi i patti stabilisce che gli accordi stipulati siano obbliganti per tutti e per ciascuno. Per tutti perché tutti devono impegnarsi insieme Deut. 7,6 e 14,2 e 11,29; Gios. 24 e 5,24 [?]; Giud. 19,19; Gios. 22.

²⁷ Ivi, lib. II, cap. 14, pp. 19-20; W. PERKINS, *A Golden Chaine* cit., cap. 54, pp. 108-112; cap. 15, pp. 25-26; R. ROLLOCK, *A Treatise of Gods Effectual Calling* cit., cap. 1, pp. 31-32.

²⁸ D. FENNER, *The Sacred Doctrine of Divinitie* cit., lib. II, cap. 13, pp. 18-19.

²⁹ Il modello del duplice patto è indicato da II Re 11,17: «Ioiaà concluse un'alleanza fra il Signore, il re e il popolo, con cui questi si impegnò a esser il popolo del Signore; ci fu anche un'alleanza fra il re e il popolo».

Per ciascuno, perché i singoli s'impegnano per la provincia loro assegnata. Gios. 24,1-2.14-15; I Cr. 13; II Re. 11,17-19 e 23,3 e 2. A questa forma sono stati aggiunti come testimonio i giuramenti solenni e i documenti. Come in Gios. 24,27-28 e altrove³⁰.

Tutte le parti di una comunità nel suo complesso e ciascuna di esse singolarmente promettono di onorare Dio, di essere il suo popolo e di agire secondo la sua volontà, come essa è dichiarata nella legge morale e riassunta nel Decalogo; tuttavia esse possono agire come un popolo e obbligarsi con Dio solo se si uniscono con un patto reciproco, che le leghi con leggi comuni.

Questo *patto* è duplice: 1. Tra Dio e le parti comuni della repubblica. 2. Tra le parti. I Sam. 12,1.16-17; I Cr. 27 e 28; II Re 11,17-19 e 23,3 e altrove. *Tra Dio e la repubblica*, affinché siano il popolo di Dio, mantengano fedelmente il culto comandato nelle sue leggi e nei suoi giudizi e curino diligentemente il culto così conservato. Chi si comporterà altrimenti, sia egli un grande o un piccolo, sia un uomo o una donna, sia punito a morte *Ibid.*; II Cr. 15,13-14 eccetera; Ne. 10,1-5 e altrove. *Tra le parti* è il patto secondo il quale tutti devono governare con giustizia e secondo le leggi della repubblica, e se le infrangono, che siano posti a morte. *Ibid.*³¹.

Le leggi fondamentali di una società definiscono, tra l'altro, anche la forma del governo. Alcune di esse sono generali e valide per tutte le comunità politiche³², altre sono particolari e relative a ciascuna forma di governo. La democrazia deve, per esempio, evitare il pericolo di degenerare nel disordine, mentre l'aristocrazia deve scongiurare i dissensi religiosi³³. Il pericolo maggiore di una monarchia è che il re si trasformi in un tiranno, il che può

³⁰ D. FENNER, *Sacra theologia* cit., lib. V, cap. 13, pp. 70^v-71^r: «De communibus reipublicae partibus leges sunt, ut sint 1. *Deo foederatae*. 2. *Reipublicae foederatae*. Deut. 17,15-16; I Sam. 10,25; I Chr. 11,3; II Reg. 11,17 et 12; II Chr. 23,3; II Reg. 23,3; Deut. 29, 30-31 et 31,26; Ios. 5 et 24; I Sam. 12, 16-17; 22-25; 27 [?]; II Reg. 11; II Chr. 23,16; II Reg. 23; II Chr. 6,11; I Reg. 2,4 et 1,6; 12; II Chr. 6,16 et 7,17. Quare duplici foedere tenentur omnes reipublicae partes communes et publicae, idest omnes imperii consortes, qui rempublicam sive populum repraesentant. I Sam. 4,5; I Chr. 27 et 28; I Chr. 13 et c. *Forma communis utriusque foederis*, est ut universim et singillatim rei stipulationes teneantur. Universim, ut omnes coniunctim fidem praestent. Deut. 7,6 et 14,2 et 11,29; Ios. 24 et 5,24 [?]; Iudic. 19,19; Ios. 22. Singillatim, ut singuli pro sua assignata provincia fidem praestent. Ios. 24. 1-2; 14-15; I Chr. 13; II Reg. 11,17-19 et 23,3 et 2. Huic formae adiuncta sunt in testimonium iuramenta solemnissima et monumenta. Ut Ios. 24,27-28 et c.».

³¹ Ivi, lib. V, cap. 13, p. 71^r: «*Foedus* hic duplex est 1. Inter Deum et reipublicae partes communes. 2. Inter se. I Sam. 12,1.16-17; I Chr. 27 et 28; II Reg. 11,17-19 et 23,3 et c. *Inter Deum et rempublicam*, ut sint populus Dei, cultumque mandatum in statutis et iudiciis suis fideliter praestent, praestatique curent sedulo: qui secus fecerit, sive magnus, sive parvus, sive vir, sive foemina, morte plectatur *Ibid.*; II Chr. 15,13-14. et c. Neh. 10,1-5 et c. *Inter se foedus* est, ut omnes iuste et secundum reipublicae leges gubernent, quas si pessunderent, e medio tollantur. *Ibid.*».

³² Ivi, lib. V, cap. 13, p. 71^v.

³³ Ivi, lib. V, cap. 13, p. 81^r.

avvenire in due modi: o perché un pretendente non possiede i titoli legittimi o perché un principe legittimo abusa della sua autorità. Contro l'usurpatore ogni cittadino privato può prendere le armi e se necessario può uccidere il nemico, restituendo la potestà al popolo o alla repubblica oppressa³⁴. Ma contro un legittimo re può combattere solo un'autorità che sia stata investita di un particolare titolo giuridico per la resistenza. In ogni regno deve perciò essere presente un gruppo di magistrati, chiamati «efori», che hanno il compito di controllare la potestà del re e di combattere contro di lui, anche in una guerra civile, se egli abbandona la vera religione e perseguita i sudditi.

Il tiranno nell'esercizio è quello che intenzionalmente infrange tutti i patti della repubblica o i più importanti tra di essi. Chi possiede la legittima potestà deve eliminarlo con mezzi pacifici o con la guerra, e tali sono gli efori del regno o il parlamento di tutti gli ordini³⁵.

Questo equilibrio tra il re e i magistrati inferiori, che è un elemento necessario di ogni regno, genera doveri per entrambi. Da una parte il re «deve conservare fedelmente e senza inganno i patti con Dio e con il suo popolo e le leggi e le costituzioni del suo regno, e non deve trascurare nel suo governo gli efori perché essi sono membri del regno e consiglieri del re (II Re 11,17-19; I Sam. 10,25; I Re 12,6-8)»³⁶. Dall'altra parte i magistrati inferiori, sia come singoli sia come corpo, devono sforzarsi di convincere il re a degenere ad assolvere tutti i suoi doveri, mentre devono assistere il buon re mettendogli a disposizione continuamente il loro consiglio e il loro sostegno³⁷.

4. I puritani e la tradizione calvinista

La gran parte degli elementi di questa dottrina presbiteriana e puritana derivava da tradizioni preesistenti. La distinzione tra i due tipi di tiranno era stata formulata da Bartolo di Sassoferrato nel suo trattato sulla tirannide³⁸,

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Ivi, lib. V, cap. 13, p. 80^v: «*Exercitio tyrannus est, qui consulto pacta reipublicae omnia vel praecipua pessundat. Hunc tollant vel pacifice vel cum bello, qui ea potestate donati sunt, ut regni ephori vel omnium ordinum conventus publicus. II Reg. 11, 4-7*».

³⁶ Ivi, lib. V, cap. 13, pp. 80^v-81^r: «*Leges quae officium definiunt sunt: [...] ut foedera erga Deum et populum, leges et iura regni fideliter et sine fuco conservet, neque ephoros, ut regni socios sive regni consiliarios, in administratione negliget. II Reg. 11,17-19; I Sam. 10,25; I Reg. 12,6-8*».

³⁷ Ivi, lib. V, cap. 13, pp. 81^v-82^r.

³⁸ BARTOLUS A SAXOFERRATO, *Tractatus de tyranno*, in: D. QUAGLIONI, *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il «De tyranno» di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357)*, Firenze, Leo Olschki, 1983, cap. 5, pp. 184-185. Vedi D. Quaglioni, *Introduzione*, ivi, pp. 7-71, qui pp. 39-55.

e nel secolo XVI era un elemento comune nelle discussioni sulla resistenza legittima contro un re empio³⁹. Il principio secondo cui Dio avrebbe stipulato uno o più contratti con il genere umano fu introdotto dai primi riformatori e dopo Heinrich Bullinger⁴⁰ divenne nella seconda metà del XVI secolo un'assunzione centrale nella teologia federale di Heidelberg, Herborn ed Emden⁴¹. L'idea secondo cui la società politica sarebbe basata su una serie di contratti era comune nel XVI secolo ed era particolarmente diffusa tra gli autori riformati, che sottolineavano con grande energia la funzione del primo patto tra Dio e il suo popolo⁴². Molti di questi elementi furono raccolti e organizzati da Iohannes Althusius fin dal 1602 e quindi sviluppati estensivamente nella sua *Politica methodice digesta* tra il 1603 e il 1614⁴³, ma come abbiamo finora visto, erano stati connessi sistematicamente già dalla teologia puritana e in modo particolare da Dudley Fenner nel 1585.

5. Ecclesiologia puritana

In tutte le sue varianti, la teologia politica calvinista o puritana non comprendeva nessuna forma di mediazione reale così come escludeva ogni intercessione pontificale. Entrambi questi rifiuti erano conseguenze necessarie del modo in cui la teologia puritana immaginava il corpo spirituale degli eletti e del modo in cui lo rappresentava nei cieli e in terra. Il corpo della vera chiesa deriva infatti direttamente dal patto della grazia e il suo capo è Cristo.

³⁹ M. SCATTOLA, *Il concetto di tirannide nel pensiero politico tedesco della prima età moderna*, "Filosofia politica" (Bologna), X (1996), pp. 391-420, qui pp. 392-401; ID., *Widerstand und Naturrecht im Umkreis von Philipp Melancthon*, in: *Das Interim 1548/50. Herrschaftskrise und Glaubenskonflikt*, a cura di L. Schorn-Schütte, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2005, pp. 459-487.

⁴⁰ H.J. HILLERBRAND, *Föderaltheologie im radikalen Flügel der früher Reformation*, in: *Konsens und Konsoziation* cit., pp. 9-17.

⁴¹ C.S. MCCOY, J.W. BAKER, *Fountainhead of Federalism. Heinrich Bullinger and the Covenantal Tradition. With a Translation of De testamento seu foedere Dei unico et aeterno (1534)*, Louisville, Ky, John Knox Press, 1991; J.W. BAKER, *Covenant and Community in the Thought of Heinrich Bullinger*, in: *The Covenant Connection. From Federal Theology to Modern Federalism*, a cura di D.J. Elazar e J. Kincaid, Lanham, Md, Lexington Books, 2000, pp. 15-29; C.A. ZWIERLEIN, *Reformierte Theorien der Vergesellschaftung: Römisches Recht, föderaltheologische κοινωνία und die consociatio des Althusius*, in: *Jurisprudenz, Politische Theorie und Politische Theologie*, a cura di F.S. Carney, H. Schilling e D. Wyduckel, Berlin, Duncker und Humblot, 2004, pp. 191-223.

⁴² *Der Herrschaftsvertrag*, a cura di A. Voigt, Neuwied am Rhein, Luchterhand, 1965, pp. 86-130; STEPHANUS JUNIUS BRUTUS [= H. LANGUET?], *Vindiciae contra tyrannos, sive de principis in populum populique in principem legitima potestate*, [s.l.], [s.e.], 1580 (1^a ed. 1579), quaest. 2, pp. 33-47 e quaest. 3, pp. 146-157; [TH. DE BÈZE], *De iure magistratuum in subditos et officio subditorum erga magistratuus*, ivi, (1^a ed. 1576), quaest. 9, pp. 315-317.

⁴³ I. ALTHUSIUS, *Disputatio politica de regno recte instituendo et administrando* (1602), a cura di M. Scattola, "Quaderni fiorentini" (Firenze-Milano), XXV (1996), pp. 23-46.

Qual è la caratteristica del capo? Di essere il punto più alto e perciò può esserci un solo capo, cioè Cristo. *Qual è il compito del capo?* Di inviare la sua forza a tutte le membra. Infatti, come le membra naturali traggono anima e spirito dal capo, così la chiesa ottiene la sua vita spirituale e il suo intendimento da Cristo, che è il solo in grado di rinvigorire e dare vita. E Paolo, dandogli l'appellativo di capo della chiesa, lo innalza al di sopra degli Angeli, degli Arcangeli, dei Principati e delle Potenze. E anche se fosse il successore di *Pietro e Paolo*, il papa non sarebbe ciò nonostante il capo della chiesa, come non si addice a nessuna creatura semplice nei cieli o sotto i cieli. *Ma il papa non potrebbe essere un capo ministeriale?* Così la chiesa sarebbe una mostruosità, se potesse avere più capi allo stesso tempo o se potesse di tanto in tanto rimanere senza il necessario capo, come deve accadere alla morte di un papa. Inoltre, se Cristo è sempre effettivamente presente nella sua chiesa con il suo spirito, che bisogno ha di avere un vicario o un rappresentante⁴⁴?

Cartwright spiega che nella chiesa, che può essere universale, nazionale o locale⁴⁵, esiste una relazione diretta tra il capo della comunità, Cristo, e ciascun singolo cristiano, membro della chiesa. In generale, egli continua, la partecipazione dei cristiani alla chiesa può essere immaginata in due modi diversi perché Cristo, il capo della chiesa, può unirsi al corpo sia nella sua totalità sia nelle sue singole parti. Nel primo caso è evidente che il corpo della chiesa dovrebbe essere costituito prima di relazionarsi al suo capo. In tal senso la chiesa dovrebbe essere una comunità corporata e rappresentata da un'autorità o da una gerarchia di autorità, come il papa e i vescovi, e in tal senso parteciperebbe al patto della grazia con Cristo come un corpo intero. I membri della chiesa sarebbero perciò uniti a Cristo non come singoli esseri umani, ma come un tutto strutturato, esistente in forza delle sue istituzioni rappresentative. Ma questo chiaramente implicherebbe, conclude Cartwright, che la chiesa ha due capi, il capo terreno e ministeriale del papa e il vero capo celeste di Cristo, e finirebbe per somigliare così a un mostro. Il modo giusto di immaginare la chiesa deve perciò essere il secondo, nel quale il corpo si costituisce solo attraverso una relazione diretta di ciascun

⁴⁴ TH. CARTWRIGHT, *Christian Religion* cit., Mt. 18,15-20 e I Cor. 16,22, pp. 197-198: «*What is the property of the head?* To be highest; and therefore there can be but one, even Christ, *What is the office of the head?* To convey the powers of it into all the members: for as the natural members take spirit and sense from the head; so the church hath her spiritual life and feeling of Christ; who is only able to quicken and give life. Whom by this title of the head of the Church *Paul* lifteth up above all Angels, Archangels, principalities and powers. And therefore if the Pope were the successor of *Peter* and *Paul*, yet should he not be therefore the head of the Church; which agreeth to no simple creature in heaven or under heaven. *But may not the pope be a ministerial head?* It would make the Church a monster, if it should have more heads at once than one: or to be at any time without a needful head; as it must needs be in the death of the pope. Besides that, when Christ is always effectually present in his Church by his spirit, what needs he to have a vicar or deputy?».

⁴⁵ Ivi, Mt. 18,15-20 e I Cor. 16,22, p. 200.

singolo con Cristo⁴⁶. Come la testa percepisce immediatamente le sensazioni di ogni parte del corpo umano e comanda direttamente a ciascuna di esse⁴⁷, senza l'ausilio d'intermediari, così Cristo opera immediatamente nell'anima degli eletti⁴⁸.

Poiché la relazione tra Cristo e l'anima è diretta, essa non può essere espressa da nessun simbolo, azione o istituzione esteriore e visibile, come sono quelli della chiesa cattolica, ma può manifestarsi solo come evidenza interiore. Ma questa relazione coincide con il patto della grazia, che allora, anche quando è attivo, non può mai darsi a conoscere esteriormente. Perkins descrive molti livelli di questa conoscenza interiore della fede, che culmina nella «πληροφορία (pienezza), una sicurezza piena, che non è soltanto una persuasione certa e veritiera, ma anche una *persuasione* del cuore *piena*, con la quale un cristiano, sostenendosi tanto più fermamente a Cristo, ha una conoscenza piena e inflessibile che Dio lo ama e che darà a lui in persona Cristo e tutta la sua grazia relativa alla vita eterna»⁴⁹. Fenner descrive gli effetti della grazia come una «una sicurezza interiore dello spirito [...], dalla quale deriva anche la santità e la beatitudine». In questa nuova condizione il peccato non ha più alcun potere sull'anima umana, perché la nuova creatura generata dall'unione con Cristo agisce secondo giustizia e ottiene «la promessa di essere ricompensata [...] sia in questa vita sia nella vita futura»⁵⁰.

L'idea secondo cui la relazione con Dio può essere solo diretta e immediata ha due importanti conseguenze nella vita e nella storia della comunità cristiana. In primo luogo i sacramenti non possono essere un canale di grazia indipendente dall'esperienza individuale. Al contrario, essi sono solo un segno e un sigillo del patto che, in effetti, ebbe luogo nell'eternità, quando Dio scelse gli eletti. In tal senso i sacramenti non possiedono nessun potere di giustificazione⁵¹. In secondo luogo, Dio parlò direttamente all'umanità

⁴⁶ Ivi, Mt. 18,15-20 e I Cor. 16,22, pp. 200-202.

⁴⁷ R. ROLLOCK, *A Treatise of Gods Effectual Calling* cit., cap. 29, p. 198.

⁴⁸ W. PERKINS, *A Golden Chaine* cit., cap. 36, p. 78^{r-v}.

⁴⁹ Ivi, cap. 36, p. 81^r: «The highest degree of faith, is πληροφορία, a full assurance, which is not only a certaine and true, but also a full persuasion of the heart, whereby a Christian much more firmly taking hold on Christ Jesus, maketh full and resolute account that God loveth him, and that he will give to him by name, Christ and all his graces pertaining to eternal life. Rom. 4,20». Vedi J. DOWNAME, *The Christian Warfare* cit., pars 1, lib. II, cap. 12-14, pp. 123-146.

⁵⁰ D. FENNER, *The Sacred Doctrine of Divinitie* cit., lib. II, cap. 13, pp. 18-19: «The fruit of faith [...] is but an infancy or weak inception of our regenerate estate, during our whole life. Sealed up in our owne inward assurance of the spirit, not in the worlds discerning of it; and growing according as our faith doth grow: from whence also commeth a sanctification and blessednes but in part. So that touching sanctification there is no more now required, but that sin beare not the rule in us: and our works of righteousnesse, though all mingled with sinne, yet are not onely pleasing unto God through his forgivenessse of the sinne, but have beside, of Gods free goodness looking upon them in the perfection of his sonne, speciall promises of reward made unto them, both in this life, and in the life to come».

⁵¹ W. PERKINS, *A Golden Chaine* cit., cap. 32, p. 72^{r-v}; J. DOWNAME, *The Christian Warfare* cit., parte I, lib. II, cap. 3, p. 83: «God [...] hath given his dearely beloved Son to die a

fino al tempo degli apostoli attraverso la sua viva voce e la predicazione di Cristo o attraverso la voce e le opere di uomini straordinari, come i profeti e gli apostoli. Ma con il Vangelo e la missione degli apostoli, l'insegnamento cristiano ha raggiunto la massima chiarezza e non richiede nessun'altra spiegazione. Perciò, da quel tempo, Dio ha cessato di parlare direttamente e manifesta se stesso solo nella voce scritta della Bibbia. I miracoli sono perciò impossibili e i profeti sono scomparsi dalla terra⁵².

Ma da ciò non consegue che la Chiesa o i pastori e i dottori della Chiesa siano governati da quello spirito in modo tale che non possano errare per nulla nel dispensare la verità. Giacché questo era appunto il dono straordinario dello Spirito Santo, che tuttavia fu dato soltanto per un tempo limitato, mentre il dono dello spirito, che fu dato alla Chiesa di Cristo dopo la missione degli apostoli, è ordinario e continuo, per testimoniare il dono della santità, dell'illuminazione, della rigenerazione⁵³.

In tal senso nessuno può ritenere di avere una conoscenza infallibile delle Sacre Scritture e nessuno può agire come un mediatore tra Dio e la comunità degli eletti. Le istituzioni come il papato cattolico o la chiesa anglicana che pretendono di mediare gerarchicamente tra Dio e gli individui usurperebbero l'onnipotenza divina e il suo decreto eterno. Nello stesso senso nessuno può essere stato istituito direttamente da Dio, perché in tal caso avverrebbe una manifestazione diretta di Dio dopo l'ascensione di Cristo. Anche se la sua azione si limitasse al suo regno, un tale re sarebbe un mediatore dell'ordine divino, di quella che Fenner chiama εὐταξία, tanto che le sue azioni non deriverebbero dal patto della grazia e dall'immediata unione con Cristo, ma sarebbero azioni buone in sé, provenienti da una fonte diversa e indipendente. Ciò infine implicherebbe che sulla terra operano due diversi canali della fede dopo la morte e la resurrezione di Cristo, sia l'elezione per fede sia il re e la sua gerarchia. Ma il patto della grazia è l'unico principio di giustificazione spirituale e di bontà morale (e politica). Le sole fonti di

bitter death, to redeeme us out of the hands of our spiritual enemies: and to the end we should be made partakers of Christ and all his benefits; he hath given us his Word, and made his Covenant with us, that in Christ he will be our God, and we his people, he our Father, and we his children. And lest yet there should be any place left to doubting, he hath added to his Word, his Sacraments, which like Seales may assure us of his love and favour». Vedi quanto cinquant'anni dopo avrebbe concluso Th. HOBBS, *De cive. Elementi filosofici del cittadino* (1642), a cura di T. Magri, Roma, Editori Riuniti, 1979, cap. 17, par. 5-6, pp. 254-257; ID., *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno stato ecclesiastico e civile* (1651), a cura di A. Pacchi, Roma-Bari, Laterza, 1989, parte 3, cap. 35, p. 339.

⁵² R. ROLLOCK, *A Treatise of Gods Effectual Calling* cit., [cap. 39], pp. 275-279.

⁵³ Ivi, [cap. 39], p. 277: «But hence it followeth not that either the Church, or the pastors and doctors in the Church, are so governed with that spirit, that they cannot at all err in delivering the truth. For this was the extraordinary gift of the Holy Ghost, which was given but for a time; but the gift of the Spirit, which was given to the Church of Christ since the times of the Apostles, is ordinary and perpetual; to wit, the gift of sanctification, illumination, and regeneration».

autorità in terra rimangono perciò i patti tra Dio e il suo popolo e da essi trae origine anche il comando del re e di tutte le ulteriori gerarchie politiche, con la conseguenza, che il magistrato deve essere sempre punito quando agisce contro i patti divini.

Poiché sia la chiesa sia la comunità politica sono basate sulla stessa fonte, sul patto della grazia, possiamo riassumere la teologia politica dei puritani come Cartwright, Fenner, Perkins, Downname e Rollock nel modo seguente. Dio ha scelto i suoi santi fin dall'eternità del suo volere. Durante la creazione egli ha dato la sua legge ad Adamo e all'intero genere umano attraverso il patto delle opere, che comprende sia il culto religioso sia la vita nella società umana. Ma la colpa ha fatto sì che l'umanità non potesse più seguire la legge originale, che dalla caduta in poi poté infatti valere soltanto come una condanna. Di conseguenza, Dio stipulò per mezzo di suo Figlio un secondo patto, il patto della grazia, solamente con gli eletti, che sono così in grado di obbedire alla legge divina e di condurre una vita onesta. Il patto delle opere, che ora essi possono osservare, prescrive infatti al quinto comandamento, nella numerazione calvinista, di obbedire ai genitori nella famiglia e questa norma elementare compendia in sé anche l'obbedienza verso tutte le altre autorità della comunità civile⁵⁴.

Fino a questo punto possiamo immaginare una linea diretta, che inizia con il decreto eterno di elezione, discende alla creazione del mondo, produce il patto delle opere dato ad Adamo e infine raggiunge il patto della grazia, stipulato dapprima con il popolo di Israele. Cristo è la prossima tappa di questa linea, che qui si divide in due direzioni. Infatti, fino alla ascesa di Cristo in cielo, Dio parlò al suo popolo con la sua viva voce, così che l'ordine politico risultava costruito direttamente sulla parola divina e su fatti esteriori, come l'appartenenza etnica. Ma da quanto Cristo ha lasciato la terra, Dio si manifesta solo attraverso la sua voce scritta e nella persuasione della coscienza. Così, sebbene la chiesa cristiana sia ora fondata sulla predicazione di Cristo, non ci sono segni esteriori capaci di istituire una repubblica cristiana. Essa può essere fondata solo attraverso un patto tra gli eletti, i quali a loro volta sono stati scelti dal decreto eterno, dal patto delle opere e della grazia, e tale elezione si manifesta solo nell'intimo della loro coscienza. Una comunità politica cristiana è perciò basata sugli individui e la sua fondazione è soltanto indirettamente divina. Nessun segno esteriore può infatti dimostrare che questa comunità è stata fondata da Dio. D'altra parte, i membri di questa comunità hanno un'immediata relazione con Dio, e la loro elezione, il punto di partenza della linea discendente, è la condizione necessaria per istituire una repubblica legittima. In tal senso la loro comunità politica deriva anche direttamente da Dio.

⁵⁴ TH. CARTWRIGHT, *Christian Religion* cit., Rom. 2,14-15, pp. 104-105; D. FENNER, *The Sacred Doctrine of Divinitie* cit., lib. I, cap. 10, pp. 7-8.

6. Teologia politica riformata o calvinismo politico

Quest'osservazione spiega le similitudini e le differenze tra la teologia politica puritana e la teologia politica cattolica della potestà indiretta. Sia i puritani sia la Seconda scolastica presupponevano che le comunità politiche fossero prodotte da patti o da qualche altro scambio di consenso, che i re e i magistrati ricevessero la loro potestà dal regno e che essi fossero soggetti al controllo delle leggi. Entrambe le tradizioni sottolineavano l'importanza del diritto naturale, del Decalogo e delle idee innate⁵⁵. Ma nel caso della scolastica cattolica, la trasmissione della potestà politica e l'istituzione delle società civili erano basate su una norma naturale, che Dio aveva dato a tutto il genere umano e che perciò era comune a tutte le nazioni del mondo. Nel caso della teologia puritana, della teologia politica riformata o del calvinismo politico, la repubblica è basata sulla predestinazione e di conseguenza la fondazione di una vera società politica, corrispondente alle norme della legge naturale e identica al patto delle opere, è riservata soltanto agli eletti. Nel primo caso la repubblica è un prodotto della natura, nel secondo è un prodotto della fede cristiana. Ma, secondo questa condizione, per la scolastica cattolica tutti i regni e le repubbliche naturali, se rispettano le norme fondamentali del diritto naturale, sono giusti e legittimi, mentre per una teologia dell'elezione una sola repubblica, la città dei santi o la comunità cristiana, può essere veramente giusta; tutti gli altri regni e tutte le altre repubbliche rimangono imperfette.

Infine bisogna notare che, sebbene le sfere della religione e dell'autorità politica siano molto vicine e derivino dagli stessi principi, esse rimangono tuttavia distinte, così che né la chiesa sviluppa una teocrazia né la comunità civile interferisce con la coscienza. In tal senso è fondamentale l'idea secondo cui Dio si manifesta solamente nella parola scritta e nel cuore umano. Da una parte abbiamo una chiesa degli eletti che è costruita sulla convinzione interiore di essere giustificati e salvi. Ma questa fede non può essere espressa all'esterno, in istituzioni politiche, che distruggerebbero la relazione diretta tra Dio e i fedeli. Dall'altra parte la repubblica deve preservare la giustizia e l'ordine morale e difendere la vera religione, ma non può intervenire nella vita interna della chiesa⁵⁶. La repubblica ha perciò un significato religioso ed è un'istituzione religiosa perché deriva dai principi della legge divina, ma non ha nessuna funzione sacramentale per la fede cristiana.

⁵⁵ M. SCATTOLA, *Eine innerkonfessionelle Debatte* cit.; ID., *Models in History of Natural Law*, "Ius commune. Zeitschrift für Europäische Rechtsgeschichte" (Frankfurt am Main), XXVIII (2001), pp. 91-159, qui pp. 104-132; ID., *Johannes Althusius und das Naturrecht des 16. Jahrhunderts*, in: *Jurisprudenz, Politische Theorie und Politische Theologie* cit., pp. 371-396.

⁵⁶ TH. CARTWRIGHT, *Christian Religion* cit., Rom. 2,14-15, pp. 104-105; D. FENNER, *The Sacred Doctrine of Divinitie* cit., lib. I, cap. 10, pp. 7-8.

Questo schema ha tre importanti conseguenze. In primo luogo una repubblica giusta è veramente possibile solo dopo la predicazione di Cristo e in società che sono legate a Dio dal patto della grazia. Solo queste possono infatti compiere le buone opere richieste dalla legge divina. Tutte le altre comunità politiche, presenti e passate, sono ingiuste e non realizzano un vero ordine politico tra i loro membri⁵⁷. In secondo luogo la relazione tra la repubblica e la chiesa è ridotta a un grado minimo. La repubblica deve difendere la vera fede, ma, allo stesso tempo, non può intervenire in alcun modo nel campo della fede. In terzo luogo questo tipo di comunità è tutta incentrata sullo sviluppo dell'ordine giusto tra i suoi membri. Il mondo esteriore non ha nessun significato nell'economia della giustificazione e questa repubblica non coltiva perciò nessuna relazione esterna o internazionale⁵⁸: è una comunità centrata su se stessa. È una comunità dell'esodo.

⁵⁷ TH. CARTWRIGHT, *Christian Religion* cit., Rom. 2,14-15, p. 105.

⁵⁸ H. SCHILLING, *Johannes Althusius und die Konfessionalisierung der Außenpolitik – oder: Warum gibt es in der Politika keine Theorie der internationalen Beziehungen*, in: *Jurisprudenz, Politische Theorie und Politische Theologie* cit., pp. 47-69.

PARTE SECONDA
IL CALVINISMO POLITICO
DI JOHANNES ALTHUSIUS

COPIA DIGITALE
RICHIESTA DALL'AUTORE
DA USARE UNICAMENTE NEI MODI
CONSENTITI DALLA LEGGE
E IN OGNI CASO NON TRASMETTIBILE A
TERZI
TORINO, 28 NOVEMBRE 2017

LA TEOLOGIA FEDERALE CALVINISTA E IL FEDERALISMO NEL PENSIERO DI ALTHUSIUS

di CORRADO MALANDRINO

1. *La teologia federale del covenant e il calvinismo politico*

La modernità si afferma come l'epoca del trionfo dello Stato nazionale unitario, principalmente attraverso il successo dell'assolutismo monarchico. Lo testimonia, nella storia del pensiero politico, la teorizzazione del concetto di sovranità assoluta, supremo potere che informa di sé l'essenza stessa dello Stato, fatta soprattutto da Jean Bodin e da Thomas Hobbes: una sovranità i cui attributi fondamentali d'assolutezza sono l'originarietà, l'unicità, l'indissolubilità, l'indivisibilità, la perpetuità, l'irrevocabilità. Lo Stato assoluto è la prima forma di Stato moderno centralizzato, secolarizzato e ispirato a criteri di crescente razionalizzazione giuridica e amministrativa. Esso non si consolida, però, in modo incontrastato. Di pari passo viene in luce anche una forte contestazione della sovranità assoluta, suo principio istitutivo. Tale critica prende aspetti diversi, radicati su dottrine e posizioni politiche differenti: la riformulazione del costituzionalismo medievale basato sulla scolastica tomista o sulla tradizione repubblicana o anche sulla tradizione chiamata da più autori *covenantalism*; il pensiero antitirannico, definito monarcomachesimo da William Barclay a scavalco tra il XVI e il XVII secolo; i movimenti della Riforma, specie quelli democratizzanti di matrice calvinista, all'origine dei conflitti sfocianti nelle secolari guerre a sfondo religioso, ma di natura squisitamente politica.

Su questo terreno s'avvia una contestuale rimeditazione teologico-politica a carattere federalizzante, che adatta ai nuovi tempi i temi propri del *covenantalism*, del patto stabilito tra Dio e gli esseri umani, e tra il popolo e il sovrano. Una riflessione che mira a stabilire – in connessione con categorie politiche ancora in gran parte premoderne e legate alla raffigurazione della società per ceti – l'origine divina e “popolare” della sovranità, insieme all'intrinseca costituzione pluralista e complessa della società e dello Stato. È questa la «teologia federale», prodotta a partire dalle elaborazioni di teologi e giuristi ispirati, tra la prima metà del Cinquecento e il Seicento, so-

prattutto dal magistero di Giovanni Calvino, di Huldrych Zwingli e del suo successore a Zurigo Heinrich Bullinger, che nel 1534 pubblica l'opuscolo, di fondamentale importanza per lo sviluppo e la propagazione della teologia federale, intitolato *De testamento seu foedere Dei unico et aeterno*¹.

Dalla Francia ugonotta e dalle città svizzere, lungo il corso del Reno, la teologia federale estende la sua influenza dalla Germania ai Paesi Bassi in lotta contro la Spagna di Filippo II, e ancora all'Inghilterra e alla Scozia, esercitando rimarchevoli influssi sul puritanesimo e sulla formazione politica dei coloni americani della Nuova Inghilterra. Tra i suoi esponenti figura il tedesco Caspar Olevian, coautore del *Catechismo di Heidelberg*, il testo dottrinale più autorevole delle chiese riformate nell'Europa centrale. Nell'opera *De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos*² (1585), Olevian enumera cinque diversi tipi di patto, il più significativo dei quali ai fini del pensiero politico resta quello mosaico dell'Antico Testamento, riformulato però attraverso il «patto di grazia» offerto dal Cristo nel Nuovo Testamento, dai quali deriva il rinnovato patto di Dio con gli esseri umani. Come, inoltre, afferma Stephanus Junius Brutus nelle *Vindiciae contra tyrannos*³ (1579), altra opera cruciale nella produzione teologico-federale, dal duplice patto tra Dio, gli esseri umani e il magistrato sovrano, discende la costituzione della società – composta dalle varie comunità politiche, cellule coordinate gerarchicamente tra loro e dotate di autonomia – e del governo civile.

L'accezione politica della teologia federale è basata sulla derivazione biblica secondo cui il rapporto tra Dio e gli esseri umani fu sempre fondato su di uno o più patti (*foedus*), e afferma che la forma pattizia-federale, di conseguenza, regola i rapporti politici tra il popolo e i suoi governanti, nonché tra i vari popoli fra loro. Essa è nota dall'epoca della Riforma in altre culture europee, quali la svizzera, la tedesca, la francese, l'olandese, l'inglese, la scozzese. Da queste ultime è passata in quella nordamericana, nella quale svolse un ruolo determinante ai fini della nascita della moderna sensibilità costituzionale in rapporto al federalismo e alla teoria dello Stato federale.

La maggior parte delle manifestazioni di pensiero che si richiamano alla «teologia federale», si ritrovano nella comune posizione del «calvinismo politico». Il calvinismo si può definire come la dottrina confessionale e il movimento ecclesiale della Riforma che originano dall'insegnamento di Calvino,

¹ Tiguri, Christoph. Frosch, MDXXXIII. Vedi ora la traduzione inglese in C.S. MCCOY, J.W. BAKER, *Fountainhead of federalism. Heinrich Bullinger and the Covenantal Tradition*, Louisville (Ky), Westminster/J. Knox Press, 1991, pp. 101 ss. Per un sintetico, ma efficace profilo della dottrina della teologia federale si rinvia a W.J. VAN ASSELT, *The Federal Theology of Johannes Cocceius (1603-1669)*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2001, Appendix 1, *The Origins of Federal Theology*, pp. 325-330.

² Genevae, Vignon, 1585. Su Olevian vedi H. GRAFFMANN, *K. Olevians Stellung in der Entstehungsgeschichte der Demokratie*, in "Jahrbuch der hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung", Darmstadt, B. 22, 1971, pp. 85-121.

³ Vedi S. JUNIUS BRUTUS, *Vindiciae contra Tyrannos*, a cura di S. Testoni Binetti, Torino, La Rosa, 1994. Vedi anche S. TESTONI BINETTI, *Il pensiero politico ugonotto. Dallo studio della storia all'idea del contratto (1572-1579)*, Firenze, Cet, 2002.

ma che si fondono ben presto in una più vasta e variegata corrente religiosa e politica, in cui confluiscono le esperienze di altri capi di comunità cittadine riformate dell'Europa centrale, come Bucer a Strasburgo, Zwingli e Bullinger a Zurigo. Un orientamento generale che, in ossequio al suo carattere internazionale⁴ nel passaggio drammatico della *zweite Reformation* e nell'epoca della *Konfessionalisierung*⁵, dalla Svizzera si espande – differenziandosi dal luteranesimo – all'intera Europa e alle colonie nordamericane.

Pur accettando il dogma della predestinazione e della salvezza per la fede nel Cristo, è più marcata nella concezione calvinista la propensione ad accettare il ruolo delle “opere” e del loro successo, all'interno di un'ascesi “intramondana”, come segno della probabile grazia divina e della salvezza⁶. Di qui una forte spinta all'attività nel mondo. Del pari, il calvinismo riformato si distingue per la preferenza accordata al ruolo dei “predicatori” e degli “anziani” nel concistoro in un modello ecclesiale assembleare e collegiale⁷. Dall'attivismo spirituale e mondano, e dal carattere “democratico” dell'organizzazione ecclesiale simboleggiato nell'immagine della «repubblica dei santi»⁸, differenziazioni significative rispetto alle altre correnti luterano-protestanti si sviluppano sul terreno dell'organizzazione socio-politica. Come, di fatto, il luteranesimo diventa l'orientamento prevalente dei principi territoriali (in Germania, Danimarca e Svezia), così il calvinismo politico si afferma tendenzialmente come modello di comunità cittadine o regionali,

⁴ Vedi *International Calvinism 1541-1715*, a cura di M. Prestwich, Oxford, Clarendon, 1985; *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, a cura di O. Fatio, Genève, Labor & Fides, 1986.

⁵ Vedi W. SPARN, *Politik als zweite Reformation*, in: *Politische Theorie des J. A.* cit., p. 438. Uso qui il termine «seconda Riforma» per sottolineare soprattutto l'incidenza assunta in tale contesto dalla maturazione del discorso althusiano, ben sapendo che dietro tale locuzione vi è una ampia discussione storiografica. Per il termine e i suoi critici vedi *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – das Problem der “Zweiten Reformation”*: *wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte*, a cura di H. Schilling, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1986; H.R. SCHMIDT, *Konfessionalisierung in 16. Jahrhundert*, EdG, B. 12, München, 1992; H. SCHILLING, *Nochmals “Zweite Reformation” in Deutschland. Der Fall Brandenburg in mehrperspektivischer Sicht von Konfessionalisierungsforschung, historischer Anthropologie und Kunstgeschichte*, “Zeitschrift für Historische Forschung” IV (1996), pp. 501-524; H. KLUETING, “Zweite Reformation” – *Konfessionsbildung – Konfessionalisierung. Zwanzig Jahre Kontroversen und Ergebnisse nach zwanzig Jahren*, “Historische Zeitschrift” CCLXXVII (2003), pp. 309-341; H. KLUETING, *Problems of the Term and Concept “Second Reformation”*: *Memories of a 1980*, in: *Confessionalization in Europe, 1555-1700. Essays in Honor and Memory of Bodo Nischan*, a cura di J.M. Headley, H.J. Hillerbrand, A.J. Papalas, Aldershot, Ashgate, 2004, pp. 37-49.

⁶ È classica, anche se da più parti rimessa in discussione, l'interpretazione di M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904), ed. it. a cura di E. Sestan, Firenze, Sansoni, 1965.

⁷ Un'analisi dell'operare della *Konfessionalisierung* sull'organizzazione politica comunale a partire dalla situazione della chiesa riformata di Emden nell'epoca di Althusius è nell'opera *Die Kirchenratsprotokolle der reformierten Gemeinde Emden 1557-1620*, 2 voll., a cura di H. Schilling con la collaborazione di K.-D. Schreiber, Köln-Wien, Böhlau Verlag, 1989-1992.

⁸ Vedi R.H. BAINTON, *La Riforma protestante* (1958), ed. it. Torino, Einaudi, 1966, pp. 107 ss.

critiche verso l'impero e verso le statualità territoriali assolutistiche, conformate viceversa al principio di un repubblicanesimo aristocratico che, specie negli esperimenti più radicali (per esempio a Ginevra, a Zurigo o nelle comunità puritane), può assumere talvolta un carattere teocratico.

Nel calvinismo politico s'incardinano i presupposti biblici esaltati da alcuni accenti particolari: la gloria di Dio, intesa come obiettivo della vita umana e cristiana; la santità di Dio, che non si lascia oggettivare in nessuna realtà umana ecclesiastica o laica, e alla quale corrisponde una forte esigenza di santificazione dei credenti, appunto «l'ascesi intramondana»; il rilievo dato alla dottrina della predestinazione; l'insistenza sulla signoria di Cristo, e non della chiesa, che da un lato assicura la laicità alla sfera dello Stato e della politica e dall'altro assegna alla comunità cristiana il ruolo di testimone, esigendo da essa il massimo di responsabilità civile e politica per il bene pubblico; la vita in generale e il lavoro in particolare vissuti come vocazione, cioè come ambiti di servizio a Dio e al prossimo; forme collegiali e assembleari di governo della chiesa, che si riflettono anche sulla visione della politica calvinista che predilige costruire associazioni di tipo federativo sia dei singoli sia delle varie associazioni fra loro⁹.

Le fonti dottrinali del calvinismo politico si trovano a partire dall'*Istituzione della religione cristiana*¹⁰, che tratta del «governo civile» nel libro IV. Qui si dice che il popolo, ovvero l'insieme delle corporazioni e consociazioni cittadine, cui spetta collettivamente la sovranità politica, delega al sommo magistrato l'esercizio del governo, che deve fondarsi sul rispetto delle leggi, agire per la giustizia e per il bene della comunità. Il governante è coadiuvato dagli «efori», istituiti «per la tutela del popolo» come i tribuni della plebe a Roma. Spetta al magistrato anche la difesa del culto e della chiesa, pur nella competenza primaria dei pastori nella cura delle coscienze. Calvino mostra di conoscere la distinzione aristotelico-polibiana delle forme di governo, ma predilige il governo misto a prevalenza aristocratica, in cui tale elemento non è però dato tanto dall'oligarchia economica, quanto dai membri della dirigenza riformata. L'obbligo dell'obbedienza verso l'autorità si basa sul richiamo alle Sacre Scritture. In linea di principio, non è ammessa la resistenza: «Non si può resistere al magistrato senza resistere a Dio». Tuttavia, discostandosi dalla maggiore rigidità luterana in materia (che comunque non impedisce la «protesta» dei principi contro l'imperatore), Calvino teorizza la possibilità

⁹ Vedi P. RICCA, *L'identità protestante*, Torino, Claudiana, 1973; ID., *Grazia senza confini*, Torino, Claudiana, 2006.

¹⁰ Vedi G. CALVINO, *Institutio christianae religionis* (1536), ed. it. a cura di G. Tourn, Torino, Utet, 1971. Di Calvino vedi anche *Opere scelte*, vol. 1. *Dispute su Roma*, a cura di G. Conte e P. Gajewski, Torino, Claudiana, 2004; vol. 2., *Contro nicodemiti, anabattisti e libertini*, a cura di L. Ronchi De Michelis, Torino, Claudiana, 2006. Su Calvino vedi A.E. MCGRATH, *G. Calvino. Il riformatore e la sua influenza sulla cultura occidentale*, Torino, Claudiana, 1991, 2009³; W.J. BOUWSMA, *Calvino*, Roma-Bari, 1992; G. TOURN, *G. Calvino, il riformatore di Ginevra*, Torino, Claudiana, 2005; M. MIEGGE, *Communicatio mutua (Althusius e Calvino)*, in *Il lessico della Politica di Johannes Althusius*, a cura di C. Malandrino e F. Ingravalle, Firenze, Olschki, 2005, pp. 115-124.

di resistenza contro il tiranno, elemento fondamentale del successivo calvinismo politico. Come Mosè guidò il popolo ebraico contro il faraone fuori dalla schiavitù d'Egitto, così per il riformatore ginevrino è ammissibile che, contro la reiterata tirannia di un magistrato o di un principe, sorga un «eroe» liberatore, un «nuovo Mosè». Tale teoria della resistenza è ampliata in forme costituzionali da Beza, successore di Calvino a Ginevra, e dal monarca-machismo ugonotto della seconda metà del Cinquecento.

Ciò detto in generale, per quanto riguarda il rapporto tra Calvino, il calvinismo e la teologia federale, dopo quasi un secolo di ricerche si trova soprattutto in Elazar, oltre che in McCoy e Baker, un tentativo di definizione di questa multiforme e variegata materia. Tali autori hanno dedicato molti studi alla definizione filologica e teorica del *covenant* e del *covenantalism*¹¹ formati a partire dai concetti biblici e premoderni che, a loro dire hanno, dato luogo a idee politiche generalmente collocate nell'alveo "grande" che prepara il federalismo nella prima modernità. Esse rappresentano in generale, secondo Elazar, una modalità importante del pensiero e della prassi politica nell'antichità e nel Medioevo, tanto più per alcuni popoli, come per esempio gli ebrei, i celti, i germani, gli anglosassoni: tutti molto significativi anche per la formazione della civiltà occidentale moderna. I concetti di *covenant* e *covenantalism*, così come scaturiti da epoche lontane, rappresentino un fondamentale tramite per la teorizzazione del «patto» teologico-federale nella Riforma e, per tale via, attraverso profondi cambiamenti, per la formazione del federalismo americano moderno e, in generale, per il pensiero federalista occidentale.

Nell'inglese corrente *covenant* vuol dire patto, convenzione, accordo e perciò oggi si usa indifferentemente come sinonimo di altri termini come *pact*, *compact*, *contract*¹². Ma, fa rilevare Elazar, non è questa l'accezione

¹¹ Vedi l'imponente quadrilogia in D.J. ELAZAR, *The Covenant Tradition in Politics*, vol. I: *Covenant & Polity in Biblical Israel*; vol. II: *Covenant and Commonwealth. From Christian Separation Through the Protestant Reformation*; vol. III: *Covenant and Constitution. The Great Frontier and the Matrix of Federal Democracy*; vol. IV: *Covenant and Civil Society. The Constitutional Matrix of Modern Democracy*, Transaction Publishers, New Brunswick (USA) and London (UK), 1995-1999. A presentazione e commento di quest'opera vedi C. MALANDRINO, *Covenant e covenantalism premoderni nell'elaborazione di Daniel Judah Elazar*, in: *Prima di Machiavelli. Itinerari e linguaggi della politica tra il XIV e il XVI secolo*, a cura di G. Carletti, Pescara, Esa, 2007, pp. 107-128.

¹² Secondo Elazar, solo dopo il Seicento hanno cominciato a imporsi termini quali *compact* o *contract*, che hanno però un rapporto ambiguo di sinonimia col primo e tra loro. Infatti, mentre *covenant* e *compact* hanno fin dall'inizio del loro uso per lo più valenza pubblicistica e costituzionale, *contract* ha originariamente carattere privatistico. La differenza tra *covenant* e *compact* è invece più sottile. Il primo termine ha maggior forza morale nel legare gli umani tra loro, afferma Elazar, perché ha in prima battuta carattere religioso, dietro di sé ha in origine l'autorità di Dio, e la mantiene anche dopo il processo di secolarizzazione avviato nella modernità. Il *compact* invece deriva la sua forza di legame unitario da un atto più giuridico-politico, è termine che indica un fenomeno secolarizzato. Prendendo appunto in esame il caso americano, Elazar nota come il primo termine sia ampiamente usato nella prima epoca coloniale fino alla metà del XVIII secolo, mentre il secondo si impone a partire dall'affermarsi

originaria e prevalente sul piano storico nell'epoca medievale e della prima modernità. Egli sottolinea la radice letterale, implicita in *covenant*, del sintagma *coming together*, allineandola al latino *con-venire* (che egli rende anche con *con-gregation*), applicabile sia in senso fisico che intellettuale. Politicamente l'idea del *covenant* (termine usato da teologi e giuristi, prima che da politici) illustra in origine, scrive Elazar, «a coming together of basically equal humans who consent with one another through a morally binding pact supported by a transcendent power, establishing with the partners a new framework or setting them on the road to a new task, and which can be dissolved only by a mutual agreement of all the parties to it»¹³. *Covenant* è, conferma Elazar, la più antica tra le parole che hanno a che fare con la materia della formazione dell'ordine politico attraverso il consenso manifestato per mezzo di un patto o di un analogo appropriato legame reciproco¹⁴. Essa è stata usata in prevalenza, in questo senso, fino all'età della Riforma. In Calvino, nel cui pensiero «viene assorbito l'insegnamento di Zwingli»¹⁵, Elazar sottolinea il formarsi di un'attitudine *covenantal*, prima ancora che sul piano teologico, a partire dalla «professione di fede» cui vengono invitati gli abitanti di Ginevra, professione che rappresenta la forma di un patto consensuale ecclesiastico coerente coi dettami della legge divina e naturale. Il vero e proprio *covenant* politico è illustrato invece, secondo Elazar, soprattutto nel sermone di commento al Primo libro di Samuele, secondo cui «the citizens should join together in a political covenant to affirm the city's political and ecclesiastical ordinances»¹⁶. Tale forma di *covenant*, suggerito dallo Spirito di Dio, si sviluppa tra il popolo e il magistrato.

Covenant è il termine usato da molti autori, teologi e politici, di lingua inglese per tradurre le espressioni provenienti dalla Bibbia ebraica e cristiana che indicano l'alleanza pattizia tra Dio e l'umanità e, sul modello di questa, tra gli uomini fra loro: il *berith* ebraico, correttamente tradotto in greco con *syntheke* e in latino con *foedus*. La tesi di Elazar è che i *covenants* della Bibbia sono alla base della fondazione di buona parte del costituzionalismo antico e medievale, quindi della teologia politica federale del prote-

della cultura illuminista nel periodo della guerra rivoluzionaria per l'indipendenza. *Contract*, viceversa, è un termine che viene importato in America, nell'accezione pubblicistica, a seguito della fortuna del rousseauiano *contrat social* dopo la rivoluzione francese.

¹³ Vedi D.J. ELAZAR, *Covenant and Commonwealth. From Christian Separation Through the Protestant Reformation* cit., p. 1.

¹⁴ Vedi D.J. ELAZAR, *Idee e forme del federalismo*, a cura di L.M. Bassani, Milano, Edizioni di Comunità, 1995, p. 5: «La comunità politica fondata su un patto implica l'unione volontaria di esseri umani come eguali per costituire corpi politici, in modo tale che tutti riaffermino la propria eguaglianza di fondo e conservino i propri diritti fondamentali. Perfino il patto (*covenant*) di Hobbes – ed egli usa specificamente questo termine – che costituisce la base di una comunità politica nella quale il potere è attribuito a un unico sovrano, prevede questa fondamentale eguaglianza, sebbene, in pratica, essa non possa coesistere con il sistema di governo previsto da Hobbes».

¹⁵ Vedi D.J. ELAZAR, *Covenant and Commonwealth* cit. p. 149.

¹⁶ Ivi, p. 182. Elazar cita oltre all'*Istituzione della religione cristiana*, anche le ordinanze e gli editti politici in quanto atti sostenenti la costituzione *covenantal* di Ginevra fino a 1791.

stantesimo riformato e, attraverso un processo di secolarizzazione che vede l'opera lockiana in funzione di snodo essenziale, della civiltà costituzionale occidentale moderna¹⁷. Ciò è avvenuto grazie all'esistenza di un *covenantal stream* che partendo dalla tradizione biblica ebraica arriva, «sotterraneo o semisommerso», trasformandosi attraverso l'antichità cristiana e il Medioevo, fino al protestantesimo riformato (il *covenant* rappresenta secondo Elazar il principio architettonico della Riforma), e di qui influenza la prima modernità da un lato tramite l'esperienza religiosa della teologia federale calvinista-puritana, dall'altro tramite la teoria contrattualista secolarizzata di Locke. Così la concezione del *covenant* diventa altresì base teorica per il *commonwealth* repubblicano¹⁸.

Fatte queste premesse definitorie, il presente contributo vuol approfondire una cruciale diramazione della ricerca incentrata da un lato sulla dottrina della teologia federale e, dall'altro, sulla sua applicazione laica che è dato esperire nella concezione politica federativa di Johannes Althusius, vista in connessione con lo studio più generale delle origini del federalismo della prima modernità¹⁹. In tale contesto acquista rilievo predominante il concetto di patto federale in quanto elemento fondativo della tradizione teologico-federale²⁰. Una tradizione che, secondo i sostenitori del *covenantalism*, inizia a inverarsi nella prassi federale seguendo la quale via via all'inizio del Seicento Massachusetts, Connecticut, New Haven, Rhode Island, si diedero delle "costituzioni" federali, riflesse infine nella "costituzione" delle colonie unite della Nuova Inghilterra (1643).

¹⁷ Vedi D.J. ELAZAR, *Covenant and Commonwealth* cit., p. 3.

¹⁸ Ivi, p. 47.

¹⁹ Si ha presente, ciò facendo, in particolare la lettura del *federalism as a grand design* suggerita in vari articoli e libri da Daniel J. Elazar (sul quale cfr. Th.O. HUEGLIN, *Althusius, Federalism, and the Notion of the State*, "Il pensiero politico" XIII [1980], 2, pp. 225-232); vedi D.J. ELAZAR (con J. Kincaid), *The Covenant Connection. Federal Theology and the Origins of Modern Politics*, Durham (Nc), Carolina Academic Press, 1985 (vedi anche a cura degli stessi editors, la pubblicazione collettanea intitolata *The Covenant Connection: from Federal Theology to Modern Federalism*, a cura di D.J. Elazar and J. Kincaid, Lanham [Md], Lexington Books, 1999); ID., *Exploring Federalism*, Tuscaloosa, The University of Alabama Press, 1987, in particolare le pp. 129-131, incentrate sull'«early federalism» di Althusius, e all'interpretazione «postmoderna» suggerita in generale nel volume e nel capitolo settimo intitolato «Will the Postmodern Epoch Be an Era of Federalism?», pp. 223 ss.; si veda inoltre l'introduzione a *Federalism as Grand Design. Political Philosophers and the Federal Principle* (1979), a cura di D.J. Elazar, Lanham, University Press of America, 1987, pp. 1-11; ID., *The Multi-faceted Covenant. The Biblical Approach to the Problem of Organizations, Constitutions, and Liberty as Reflected in the Thought of J. Althusius*, "Constitutional Political Economy" II (1991), 2, pp. 187-223.

²⁰ Su questo aspetto rinvio anche a C. MALANDRINO, *Teologia federale*, "Il Pensiero Politico" XXXII (1999), n. 3, pp. 427-446; ID., *Politische Theorie und Föderaltheologie*, in: *Jurisprudenz, Politische Theorie und politische Theologie*, a cura di F.S. Carney, H. Schilling e D. Wyduckel, Berlin, Duncker & Humblot, 2004, pp. 123-142. Riprendo qui alcune notazioni da me sviluppate più sistematicamente nella *Introduzione* a J. ALTHUSIUS, *La politica elaborata organicamente con metodo, e illustrata con esempi sacri e profani*, 2 tomi, a cura di C. Malandrino, Torino, Claudiana, 2009, tomo I, pp. 9-122.

2. Lo sviluppo della teologia federale

Premesso questo, appare opportuno procedere ora a una definizione più particolareggiata della teologia federale che s'intersechi con le ricostruzioni, operate in passato e in tempi recenti, delle sue relazioni con la sfera del "politico". La teologia federale infatti si sviluppa a due livelli: il primo è quello propriamente teologico; il secondo, in connessione con le prime formulazioni moderne della dottrina dello Stato e dei movimenti socio-politici²¹. Una preziosa ricostruzione di tale problematica fu predisposta sulla scorta della precedente letteratura storico-critica da Gerhard Oestreich nel saggio del 1969 *Die Idee des religiösen Bundes und die Lehre vom Staatsvertrag*²². A questo, sebbene nel prosieguo siano stati pubblicati nuovi e più approfonditi studi, è necessario guardare ancora con attenzione per l'inserimento sostanziale della teologia federale nella schiera dei concetti teologici secolarizzati, che esso opera seguendo la nota indicazione schmittiana, applicandola alla moderna elaborazione della dottrina dello Stato.

La ricostruzione di Oestreich fa capire fino a che punto e quanto fortemente la teologia federale, centrale nel calvinismo politico, s'innesta nel travaglio teorico costitutivo dei principali concetti dello Stato e della politica modernamente intesi. Egli coglie tale momento nel trapasso graduale – che prende un'accelerazione caratteristica nel Cinquecento – da una attitudine "costituzionale" medievale alla contrattazione di libertà e privilegi (*Statu-svertrag*) messa in atto dagli ordini e ceti sociali (*Stände*) contro principi e signori, alla più moderna attività contrattuale mirata alla fondazione dello Stato (*Staatsvertrag*)²³. Oestreich scrive che la trasformazione della rappresentazione religiosa del patto, di un contratto originario di *status*, in una

²¹ Sulle origini della teologia federale vedi VAN ASSELT, *The Origins of Federal Theology* cit., in cui si sostiene l'esistenza nella letteratura di varie ipotesi costitutive: a) l'ipotesi Zwingli-Bullinger sostenuta da G. Schrenk; b) l'ipotesi di Melantone (sostenuta da H. Heppe e M. Geiger), che avrebbe influenzato la teologia federale di Herborn, in particolare Ursinus; c) l'ipotesi delle due tradizioni parallele, ossia di uno sviluppo intrecciato delle prime due linee originarie, sostenuta da J. Wayne Baker e dai più recenti studiosi; d) l'ipotesi imperniata su Lutero; e) l'ipotesi che trova origini nella patristica e nelle tradizioni medievali; f) l'ipotesi incardinata nel contributo di Pietro Ramus; g) l'ipotesi del condizionamento del pensiero giuridico del XVII secolo. Secondo van Asselt, «a combination between the Bullinger and Melancthon hypotheses are probably closest to the truth» (p. 331).

²² Vedi in G. OESTREICH, *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates*, Berlin, Duncker & Humblot, 1969, pp. 157-178.

²³ Tale rapporto è stato confermato ancor recentemente da A. TENENTI, *Dalle rivolte alle rivoluzioni*, Bologna, il Mulino, 1997, pp. 53-57, laddove, scrivendo della lotta indipendentistica dei Paesi Bassi contro Filippo II, si cita il nesso tra il cosiddetto Privilegio del Brabante del 1356, che costituiva un insieme di libertà e privilegi provinciali e municipali, e le rivendicazioni dei rivoltosi calvinisti guidati da Guglielmo il Taciturno verso la fondazione di un nuovo Stato federativo. Su questa materia si diffonde lo studio di C. SECRETAN, *Les privilèges berceau de la liberté. La révolte des Pays-Bas: aux sources de la pensée politique moderne (1566-1619)*, Paris, J. Vrin, 1990.

libera e politica relazione contrattuale, fa diventare visibile una pagina fino ad allora ignota della storia delle idee politiche. «La teoria secolare del contratto del XVI secolo, andando oltre i predetti reali tratti, guadagnò attraverso un cosciente processo di analogia sulla base dell'idea biblica del patto una solida compattezza e forza morale e religiosa»²⁴. Si creò così una sorta di circolo virtuoso fatto di reciproci influssi tra la teologia ebraico-cristiana, il diritto privato romano e il diritto feudale franco-europeo, la cui conseguenza fu un maggior radicamento morale e religioso della vita statale²⁵.

Analogamente si pone, negli anni Ottanta, l'elaborazione del teologo americano David Alexander Weir, che con la dissertazione intitolata *Foedus Naturale: the Origins of Federal Theology in Sixteenth Century Reformation Thought*²⁶ dà una delle più precise ricostruzioni della teologia federale, prestando attenzione – grazie all'approfondimento della distinzione, prima disattesa, tra il «patto naturale o delle opere» (stretto con Adamo e ripreso, dopo la caduta nel peccato, con Abramo e Mosè) e il «patto di grazia» con e in Cristo, che dà compimento alla storia della salvezza – al piano filologico e alla ricaduta sulla sfera politica. Weir ritiene che il riferimento al «*covenant of works*» è specialmente importante sul piano politico, in quanto riguarda tutti gli uomini, non solo gli eletti²⁷. Attraverso il primo patto, passato quasi sotto silenzio da Calvino, ma teorizzato da Ursinus fin dall'inizio degli anni Sessanta del XVI secolo e poi dai successivi teologi calvinisti e puritani, la legge di Dio è comunque impressa nel cuore degli esseri umani come legge morale di natura e, attraverso questa, si crea il rapporto di mutua obbligazione tra Dio e gli esseri umani e tra gli esseri umani fra loro. Pertanto, scrive Weir, è attraverso l'idea del patto di opere che si crea una potenziale base per lo Stato²⁸.

Sotto il profilo storico-politico, fu l'esplosione delle guerre religiose in Francia e via via in tutta l'Europa centrale lungo il corso del Reno nella seconda metà del secolo a fornire il propellente politico, la forza dinamica, all'affermazione contestuale del calvinismo politico internazionale e della teologia federale. Le *Vindiciae*²⁹ rappresentano, in tale contesto, il luogo più riuscito ed emblematico della connessione tra la teologia federale, le teorie della resistenza antitirannica e antiassolutistica all'insegna della *mutua obligatio* tra popolo e principe e, di conseguenza, dell'elaborazione politico-calvinista di un modello di comunità statale all'insegna del contrattualismo teologico-federale.

²⁴ Vedi G. OESTREICH, *Geist und Gestalt* cit., pp. 162-163.

²⁵ Vedi la sintesi del ragionamento di Oestreich, *ivi*, p. 177.

²⁶ Consultata nel dattiloscritto presentato per il conseguimento del Ph.D. alla Faculty of Divinity dell'Università di Saint Andrews nel 1984 (la tesi è pubblicata con pari titolo solo nel 1990 a New York, Oxford University Press).

²⁷ *Ivi*, pp. 4-6.

²⁸ *Ivi*, p. 7.

²⁹ Vedi in proposito l'ampia introduzione di S. TESTONI BINETTI alle *Vindiciae contra tyrannos* cit., pp. vii-xxxvi; M. VAN GELDEREN, *A political theory of the Dutch revolt and the Vindiciae contra tyrannos*, "Il pensiero politico" XIX (1986), n. 2, pp. 163-181.

Dopo la pubblicazione del saggio di Oestreich e di altra letteratura anglo-americana³⁰ si sviluppa una ricerca più adeguata della sua «struttura sistematica» – nella forma assunta presso i vari teorici proponenti – in relazione alla sfera storica e sociologico-politica e a una sua rinnovata utilizzazione in chiave ideologica. Nell'ultimo ventennio alcuni studi privilegiano l'approccio analitico, destinato soprattutto alla chiarificazione della formulazione teologico-federale; altri si orientano all'approfondimento dei vari pensatori teologico-federali, visti in chiave propedeutica allo studio delle applicazioni in sede politica, in special modo con attenzione rivolta non solo alla storia passata, ma anche alla situazione presente e futura. Alla prima posizione afferiscono ricerche come quella citata del Weir e quella di David N.J. Poole³¹. Più vicini al secondo tipo sono invece le ricordate elaborazioni di autori come Charles McCoy e J. Wayne Baker, editori dell'opera di Bullinger *De testamento seu foedere Dei unico et aeterno*, pubblicato all'interno del citato volume *Fountainhead of federalism*. McCoy appartiene altresì al gruppo di ricercatori che hanno dato vita alla prima sezione del volume *Konsens und Konsoziation in der politischen Theorie des frühen Föderalismus*³², espresamente intitolata *Politische Theologie als Föderaltheorie*. Anche Elazar e Thomas Hueglin hanno sviluppato un'interpretazione della teologia federale all'interno di una visione storica e attuale del federalismo, con riferimento particolare anche agli studi althusiani³³. Sui risultati di tali ricerche è opportuno soffermarsi.

Gli studi del primo gruppo tendono a precisare i tratti filologici e strutturali delle teorie dei vari teologi federali, col fine di ampliarne altresì l'insieme inserendone alcuni che sono precedenti a Calvino, come Bullinger, o gli anabattisti dopo Müntzer, o di metter maggiormente in rilievo il pensiero di teologi riformati prima meno considerati. A Weir si deve, per esempio, oltreché un'ampia presentazione della teologia federale del tedesco Ursinus e la sua recezione nel puritanesimo e nella confessione di fede di Westminster (1647), un passo in direzione della distinzione, per ciò che concerne l'applicazione politica, della teologia federale dalla dottrina della predestinazione di matrice calvinista. In effetti, anche a questo risultato sembrerebbe tendere la distinzione tra il «*covenant of works*» (o patto antico, *foedus naturale*

³⁰ Vedi W.J. VAN ASSELT, *The Federal Theology of Johannes Cocceius (1603-1669)*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2001, pp. 325-332.

³¹ Vedi D.N.J. POOLE, *The History of the Covenant Concept from the Bible to Johannes Cloppenburg: De Foedere Dei*, S. Francisco-New York, E. Mellen Press, 1992.

³² A cura di G. Duso, W. Krawietz, D. Wyduckel, Berlin, Duncker & Humblot, 1997, pp. 3-64. L'articolo di C. McCoy è intitolato *Die Bundestradiation in Theologie und politischer Ethik. Anmerkungen zum Verständnis von Verfassung und Gesellschaft der USA*, pp. 29-46.

³³ Vedi D.J. ELAZAR, *The multi-faceted covenant* cit., pp. 187-223. Di Hueglin vedi Althusius, *Federalism, and the Notion of the State*, "Il Pensiero politico" XIII (1980), 2, pp. 225-232; ID., *Sozialer Föderalismus. Die politische Theorie des Johannes Althusius*, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1991.

tra Dio e tutti gli uomini attraverso Adamo³⁴, riconfermato poi con Abramo e Mosè) e il «*covenant of grace*» (nuovo patto) enunciato e applicato attraverso Gesù Cristo per tutti, ma con effetto per i soli eletti. Appartiene al primo patto l'enunciazione della legge naturale, riconfermata nel Decalogo, e la sua incisione nel cuore di tutti gli esseri umani. Mentre in virtù di tale patto antico è possibile l'applicazione per la costituzione delle società civili e politiche, per il secondo patto – al cui godimento solo una parte degli esseri umani è predestinata – si costituiscono solo le comunità religiose degli eletti. La teologia federale, afferma Weir, si sviluppa verso accezioni politiche solo in rapporto al *foedus* naturale che non è subordinato ad alcuna forma di predestinazione. In sostanza il «patto di opere», al quale gli esseri umani sono tenuti con il loro lavoro in quanto creature di Dio al fine di dare adempimento alla stessa creazione, è uno sviluppo teorico dell'antico patto adamitico rinnovato dopo la caduta nel peccato attraverso Noè, Abramo e Mosè, ed è quello sul quale si fonda teoricamente il rapporto tra storia sacra e storia profana, tra fede religiosa e Stato politico. Naturalmente, ai fini ultimi della storia della salvezza, il «patto di opere» non è sufficiente, deve intervenire «il patto di grazia» senza il quale l'umanità non può salvarsi nel giorno del giudizio.

Poole, viceversa, prende le mosse da un accurato esame del significato biblico del termine *berith* (ebraico), reso in greco con *diateke* (tradotti entrambi finora nelle varie lingue con *foedus*, *covenant*, *pactum*, *compact*, *Bund*), per criticare un difetto di comprensione e di traduzione (*false translation*), asserendo che in realtà tali termini farebbero arguire un *agreement* tra Dio e l'uomo, mentre invece il patto divino ha «carattere unilaterale», non essendo determinato dall'azione umana³⁵. Tale precisazione tenderebbe però a metter in dubbio la relazione tra piano teologico e piano politico, che è invece fermamente sostenuta da Weir e da tutti i ricercatori del secondo gruppo. Seguendo la logica del Poole, se la teologia del patto attiene solo a un ordine di idee secondo cui questo è una concessione unilaterale da parte dell'Onnipotente, non si vede come possa esser applicata a una relazione politica nella quale invece si deve trattare di un patto voluto e intrecciato per iniziativa delle diverse parti in causa. Poole afferma comunque di fatto l'esistenza di un collegamento del contrattualismo calvinista non solo con la tradizione medievale, ma anche con la teologia federale allorché scrive: «Out of the theological idea of covenant arose the closely related political scheme of a state contract»³⁶. All'obiezione filologica che egli muove si potrebbe pertanto rispondere facendo notare che l'unilateralità dell'iniziativa del patto divino, evidente in questo caso, non esclude che lo stesso patto ponga immediatamente anche a Dio, non solo all'essere umano, dei doveri

³⁴ H. GRAFFMANN, *Olevians Stellung* cit., p. 104, sostiene che anche in Olevianus compare, se non il termine, almeno l'idea del «patto di opere» in quanto «primo patto o unione tra Dio e l'uomo creato a immagine di Dio».

³⁵ Vedi D.N.J. POOLE, *The history of the covenant concept* cit., p. 7.

³⁶ Ivi, p. 263.

ai quali egli stesso si sottopone per sua esclusiva bontà e volontà. Infatti Dio promette, in cambio della confessione di fede e dell'obbedienza (consacrata da Abramo nell'atto della circoncisione), la vita, la sicurezza, la terra, la protezione. L'assunzione di impegni derivanti dal patto è perciò bilaterale. Infine, quel che importa sottolineare, è che non è solo il patto specifico tra Dio e gli esseri umani, bensì il modello stesso del patto come modello di relazioni umane, private e pubbliche³⁷, a esser trasmesso dalla teologia federale, non solo al fine della costituzione di società umane e politiche, ma anche della giustificazione di determinati comportamenti politici. In questo senso la teologia federale secolarizzata assurge per quei tempi al valore pieno di una formula politica.

In Italia, Mario Miegge ricorda la continuità e la similarità tra patto antico e nuovo stabilite dai maggiori teologi riformati, da Zwingli a Calvino³⁸. Ai fini della teologia federale e della sua fortuna nel pensiero teologico-politico riformato, egli vede premessa una «forte rivalutazione dell'ebraismo antico» vista nella prospettiva di definire una chiara dottrina sociale e di progettare le repubbliche (cittadine per lo più) riformate³⁹. Egli scrive: «Se la vicenda d'Israele e anche le sue istituzioni giuridiche e politiche facevano parte della storia della salvezza, esse potevano diventare in buona misura un modello valido anche nel presente». Di qui la fortuna del modello pattizio federativo, tra l'altro alla base del regno ebraico, che nella mente dei giuristi e dei politici calvinisti affiancò quello della *polis* e della *civitas*. Conclude Miegge: «Alla prassi e al linguaggio federali repressi dall'instaurazione dello Stato moderno⁴⁰, la teologia riformata del Patto veniva a fornire un nuovo e ben più elevato quadro di legittimazione»⁴¹.

In effetti alla fortuna politica della teologia federale nella prima modernità, e alla sua riscoperta attuale in chiave postmoderna, sono funzionali due condizioni. In un primo momento, la comprensione della continuità tra patto antico e nuovo, patto naturale e di opere il primo, patto di grazia il secondo. In un secondo momento, la distinzione dalla dottrina della grazia e della predestinazione secondo la posizione di Weir. L'analisi più recente della «struttura sistematica» della concezione teologico-federale consente così di notare l'infondatezza della conclusione tratta da vari studiosi, secondo cui la sua finalità sia prevalentemente, se non addirittura esclusivamente – come anche è stato fatto rilevare sopra – di natura religiosa e pertinente alla salvezza ultraterrena. Il «patto» serve, già nella stessa radice teologica,

³⁷ J.W. Baker e C.S. McCoy parlano di «teoria di vita» in *Fountainhead of federalism* cit., p. 74.

³⁸ Vedi M. MIEGGE, *Sulla politica riformata: «vocatio» e «foedus»*, in E. BEIN RICCO (a cura di), *Modernità, politica e protestantesimo*, Torino, Claudiana, 1994, pp. 137-166; ID., *Introduzione* a M. WALZER, *La rivoluzione dei santi. Il puritanesimo alle origini del radicalismo politico*, a cura di D. Spini, Torino, Claudiana, 1996, pp. 7-28.

³⁹ Vedi MIEGGE, *Sulla politica riformata: «vocatio» e «foedus»* cit., p. 155.

⁴⁰ S'intende quello sorto sulla base del contrattualismo hobbesiano e della definizione bodiniana di sovranità.

⁴¹ Vedi MIEGGE, *Sulla politica riformata: «vocatio» e «foedus»* cit., p. 156.

nella vita operosa e terrena; è modello per la convivenza civile e sociale, non è ristretto al solo ambito ecclesiale. Si tratta di un patto che acquista un'evidente razionalità dall'esser radicato nella legge divina e naturale. In questo senso non è comparabile con l'artificiale razionalità hobbesiana, ma, segnalano tutti gli autori che hanno studiato l'evoluzione in senso politico della teologia federale, non è meno realista e obbligatoria di questa negli esiti costituzionali. Per usare un'altra parola-simbolo di McCoy, il *covenant* teologico sta alle concezioni politico-federali dei teorici calvinisti, in primo luogo di Althusius, come una «*root-metaphor*»⁴², ovvero uno strumento metodologico «radicale» in grado di illuminare tali teorie, di dar conto delle loro connessioni con il senso comune, di distinguerle da altre teorie e di provveder loro i mezzi per giustificare la loro adeguatezza. Il *covenant* sta alla base di tale visione socio-politica, la stessa natura umana è «*covenantal*», e da esso dipendono le relative teorie della sovranità, della rappresentanza, e in definitiva la natura stessa dell'ordinamento politico. Baker e McCoy creano in *Fountainhead of Federalism* una sorta di paradigma teologico-politico⁴³ e una sequenza coerente della tradizione teologico-federale, nella sua successione e nel suo graduale qualificarsi da visione prettamente teologica a prassi politica. Il termine *a quo* è posto nel 1534, anno della pubblicazione dell'opera di Bullinger, che le conferisce una prima forma sistematica. Lungo il corso del Reno, attraverso lotte teoriche, politiche e militari, tale tradizione si radica nelle regioni tedesche tra Palatinato, Nassau, Assia e Vestfalia (con diffusione anche a città del nord frisico, come Emden, o anseatiche, come Brema), nei Paesi Bassi, trovando in Ursinus, Olevian, Veluanus, Sneecanus, Wiggertz, Althusius, Martini, Coccejus, i suoi rappresentanti maggiori. Di qui il passaggio in Inghilterra e Scozia tramite autori come Dudley Fenner e William Perkins, Robert Rollock e Samuel Rutherford. In Francia esponente di spicco della teologia federale è nel Cinquecento Stephanus Junius Brutus, autore delle *Vindiciae*, e nel Seicento Moïse Amyraut. Ma la vera e propria sede d'elezione della trasformazione politico-federale in senso moderno è vista nella Nuova Inghilterra. È qui che, mentre in Europa domina incontrastato lo Stato assoluto territoriale e i fermenti teologico-federali sono dispersi e dimenticati, s'afferma forte la concezione federale delle colonie, premessa alla fioritura federalista del Settecento. Se il *covenant* dei Padri Pellegrini a bordo del Mayflower (1620) mantiene intatta la sua suggestione (Baker e McCoy lo descrivono come lo *statement* che sintetizza in origine, nel modo più efficace, gli elementi di base della tradizione teologico-federale), è tuttavia nelle parole del magistrato John Winthrop, governatore della colonia del Massachusetts, che sono individuati i passaggi più salienti del progresso federale. Dopo aver enunciato il *covenant* teologico-federale a bordo dell'Arbella, il veliero che trasportava i puritani nel 1630, nel noto discorso del 1645

⁴² Vedi C.S. MCCOY, *The Centrality of Covenant in the Political Philosophy of J. Althusius*, in: *Politische Theorie des Johannes Althusius*, a cura di K.-W. Dahm, W. Krawietz, D. Wyduckel, Berlin, Duncker & Humblot, 1988, pp. 191 ss.

⁴³ Vedi J.W. BAKER, C.S. MCCOY, *Fountainhead of Federalism* cit., pp. 12-14.

davanti alla Corte Generale del Massachusetts egli ne formula l'aspetto sociopolitico «con echi althusiani»⁴⁴: gli uomini godono di due tipi di libertà, quella naturale (che hanno in comune con gli animali) che è andata corrotta dopo la caduta nel peccato, e quella civile o «federale». La libertà naturale è incompatibile col sorgere dell'autorità, non può dar adito a un patto con essa. L'altro tipo di libertà, «civile o federale», può esser denominata anche «morale» in quanto si riferisce sia al patto tra Dio e gli esseri umani e alla legge morale, sia ai patti politici e alle costituzioni che vengono stabiliti dagli esseri umani tra di loro. In Winthrop si assiste pertanto all'utilizzo in senso proprio del termine «federale», che viene collegato bilateralmente, da un lato alla concezione teologica, dall'altro alla sfera della politica. Tale conquista non è persa tra Seicento e Settecento, ma attraverso autori come John Witherspoon arriva alla generazione della rivoluzione americana e ai teorici del *Federalist* (1788-89). È questo il termine *ad quem* della tradizione teologico-federale disegnata da Baker e McCoy. Il punto che non emerge con sufficiente chiarezza da tale quadro, di per sé pregevole per la capacità di tessere una continuità nel pensiero federale della prima modernità, consiste nella carente, ma necessaria, differenziazione sul piano dottrinario e istituzionale tra queste prime elaborazioni federaliste e il salto di qualità impresso soprattutto dal *Federalist* e dalla costituzione federale americana allo sviluppo moderno e contemporaneo del federalismo. Si pensi alla distinzione tra i livelli di rappresentanza e di sovranità tra federazione e Stato membro, alla separazione concettuale tra federazione e confederazione, alla separazione dei poteri posti su piani diversi ecc.⁴⁵. Ma, in effetti, tali sviluppi ulteriori del federalismo non fanno parte della tradizione teologico-federale, che ne costituisce tuttavia un importante, ma ormai lontano antenato.

3. La ricaduta delle dottrine teologico-federali nel pensiero profederale di Althusius

Un aspetto specifico, al quale gli autori che rivalutano il ruolo della teologia federale prestano attenzione, consiste nella traduzione di questa nel profederalismo sociopolitico di Althusius. Proprio grazie alla ripresa degli studi althusiani la teologia federale ha conosciuto negli anni recenti una riaffermazione, di modo che risultano strettamente intrecciati. Sebbene Althusius apparentemente non citi formulazioni teologico-federali⁴⁶ e dia una veste

⁴⁴ Ivi, p. 85.

⁴⁵ Su tali aspetti, vedi C. MALANDRINO, *Federalismo*, Roma, Carocci, 1998, pp. 16-19 e 39-43.

⁴⁶ In genere si collega Althusius all'esposizione dottrinarie di Olevian, probabilmente per l'essere stati entrambi professori a Herborn. Tuttavia Olevian non è mai citato esplicitamente

totalmente giuridico-politica alle sue elaborazioni, secondo McCoy tutta la sua esposizione delle consociazioni simbiotiche politiche è fatta all'insegna della *root-metaphor* teologico-federale. Sulla sostanza di questa tesi, articolata adeguatamente in *Fountainhead of Federalism*⁴⁷, convergono gli altri studiosi menzionati. Lo fanno notare in più scritti Elazar e Hueglin⁴⁸.

Negli anni Novanta, la scoperta da parte di Michael Stolleis nella Herzog August Bibliothek di Wolfenbüttel di un'importante opera, da lui attribuita ad Althusius⁴⁹, la *Disputatio politica de regno recte instituendo et administrando*, permette di gettare una luce più viva sulla recezione althusiana della problematica del "foedus", che in verità nella *Politica* ha un'articolazione più implicita, anche se non meno evidente⁵⁰. Viceversa, gran parte della *Disputatio* è incentrata – più specificamente dal paragrafo V al IX e dal XXVIII al XXXI il *pactum civile*; dal XLV al XLIX il *religiosum* – sulla definizione e sulla descrizione dei patti civile e religioso che danno vita al regno e ne giustificano e legittimano l'esistenza e l'attività. Il patto civile, «vincolo della comunione», è duplice, poiché vien stretto in primo luogo tra «i singoli membri di tutto il corpo della repubblica»; in secondo luogo tra l'universo popolo e il sommo magistrato. Si noterà di passaggio che i membri del regno possono esser anche le singole province, talché si configura una vera e propria organizzazione federativa del regno, tenuto conto che esse partecipano come soggetti al patto. È grazie alla prima specie di patto che vien costituito il *politeuma* e, di conseguenza, la vita sociale viene gestita secondo le leggi al fine della mutua prestazione dei diritti e alla mutua comunicazione delle cose e delle opere, in modo che gli abitanti del regno possano vivere quietamente e tranquillamente, con pietà e onestà. Il mandato che il popolo dà al sommo magistrato deve perciò adeguarsi alle leggi e ai suoi fini, ossia al bene comune e al rispetto della pietà religiosa. Il patto religioso è stretto tra Dio, il popolo e il magistrato e ha la funzione di legittimazione estrema, terrena e ultraterrena, del patto civile. Nella trattazione althusiana anche l'esistenza e l'attività degli efori, in rapporto al sommo magistrato, è connessa intimamente alle prescrizioni dei patti.

Tale teoria del patto è fatta discendere dalla coeva dottrina teologico-federale imperante nella nassoviese Herborn di Olevian, Althusius e di Mat-

da Althusius, il quale ha piuttosto recepito l'insegnamento teologico federale da più autori oltreché da Olevian, come Calvino e Zwingli, Ursinus e Bullinger.

⁴⁷ MALANDRINO, *Federalismo* cit., pp. 50-62.

⁴⁸ Vedi D.J. ELAZAR (a cura di), *Federalism as grand design*, Lanham, University Press of America, 1987, pp. 3-4; ID., *The multi-faceted covenant* cit., pp. 193 ss.; ID., *Idee e forme del federalismo* cit., p. 106; Th.O. HUEGLIN, *Sozialer Föderalismus* cit., pp. 51-54.

⁴⁹ Vedi G. DUSO, M. SCATTOLA, M. STOLLEIS, *Su una sconosciuta "Disputatio" di Althusius*, in "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno" 25 (1996), pp. 13-126. Vedi anche G. DUSO, *Il governo e l'ordine delle consociazioni: la Politica di Althusius*, in: *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna* cit., pp. 77-79.

⁵⁰ Ma comunque ben presente, come fa notare Duso in contrasto con l'interpretazione di Q. Skinner, vedi *Su una sconosciuta "Disputatio" di Althusius* cit., p. 86, nota 43.

thias Martini⁵¹. Secondo l'Althusius della *Disputatio* (e nella *forma mentis* dei teorici calvinisti), il patto civile «tra i singoli membri del regno» rappresenta lo strumento «quo inter se singuli ad politeuma constituendum, et socialem vitam secundum easdem leges commode degendam consentiunt»⁵². È il consenso dei membri a «costituire» il politeuma. Un consenso, ovvero un'espressione cosciente di volontà positiva che crea un obbligo politico, a sua volta configurabile in una serie di atti e di fatti, per il popolo e il magistrato. Il disegno della salvezza, il *cosmos* in cui esso si dipana, di per sé non crea quell'obbligo politico se non c'è la determinata volontà dei contraenti nel caso dato. Il fatto che l'ordine divino si stagli nell'orizzonte dell'universo a fornire ultima legittimazione non rappresenta forse molto più di quel maggiore radicamento morale della teoria politica contrattualista, che già ricordava Oestreich. Un radicamento che non contrasta con la libertà politica del popolo, ma certo con l'idea dell'assolutismo regio. Inoltre tutto ciò non s'opponne minimamente all'estensione del modello teologico-federale a criterio fondante delle comunità politiche, come avvenne nella Nuova Inghilterra e per alcuni periodi in Europa, al loro interno e fra di loro.

Il calvinismo politico arriva ad Althusius ed egli lo traduce nei termini di una dottrina politica completa nella *Politica methodice digesta*⁵³. Qui Althusius elabora, nel rispetto della dimensione calvinista delle premesse profonde del suo pensiero, una concezione della politica che affronta con una conclusione non confessionale anche la relazione tra etica, politica e diritto nell'ambito del pensiero politico della prima modernità.

Per comprendere appieno il significato del calvinismo politico althusiano occorre esser consapevoli dello stretto rapporto esistente tra l'opera di Al-

⁵¹ Si ricorderà, tra parentesi, che in coerenza con tale dottrina il conte nassoviese Giovanni il Vecchio promosse molti tentativi di federazione con i domini vicini allo scopo di dar forza al programma politico del calvinismo e per resistere alle potenze cattoliche e luterane. Vedi la dissertazione di dottorato di L. PAUL, *Nassauische Unionspläne. Untersuchungen zum politischen Programm des deutschen Calvinismus im Zeitalter der Gegenreformation*, Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster, 1966; G. MENK, «*Qui trop embrasse, peu estreind*». *Politik und Persönlichkeit Graf Johann VI. von Nassau-Dillenburg. 1580-1606*, in "Jahrbuch für westdeutsche Landesgeschichte" Jg. 7 (1981), pp. 119-157; H.J. COHN, *The Territorial Princes in Germany's Second Reformation, 1559-1622*, in: *International Calvinism* cit., pp. 135-165.

⁵² Vedi G. DUSO, *Su una sconosciuta "Disputatio" di Althusius* cit., p. 26.

⁵³ Vedi J. ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta et exemplis sacris et profanis illustrata*, Herbornae Nassoviorum, Ex officina C. Corvini, 1603; seconda ediz. orig., Arnhemii, Ex officina J. Janssonii, 1610; terza ediz. orig., Herbornae Nassoviorum, Corvinus, 1614 (da cui la riedizione latina sulla base della terza ediz. orig. a cura di C.J. Friedrich, Cambridge, Harvard University Press, 1932, e il Faksimiledruck edito da Scientia Aalen, Meisenheim/Glan 1961). La *Politica* ebbe ancora due riedizioni curate dall'autore: editio tertia priorae auctior et cum Indice amplissimo, Arnhemii, ex officina J. Janssonii 1617; editio quarta, Herbornae, Typis Corvinianis 1625. Vedi Th.O. HUEGLIN, *Sozialer Föderalismus* cit., pp. 51-54 e ID., *Early Modern Concepts for a Late Modern World. Althusius on Community and Federalism*, Waterloo (Ontario), W. Laurier University Press, 1999, pp. 72-73 e 188-9, concettualizza il calvinismo politico althusiano prevalentemente in termini di diritto di resistenza e antitirannicismo a partire dal sostrato teologico-federale.

thusius e l'epopea dei calvinisti e repubblicani olandesi, considerate anche le polemiche dottrinali tra radicali gomaristi e moderati arminiani. A ciò si aggiunga la relazione con i rappresentanti delle dinastie Nassau e Orange e coi loro piani di alleanza federativa tra le comunità riformate calviniste, avendo in particolare presente il ruolo di Giovanni VI di Nassau-Dillenburg⁵⁴. Infine, cosa più importante sotto il profilo teorico, vi è da considerare il rapporto con la *Föderaltheologie*, di casa a Herborn e nelle zone a prevalenza calvinista. Ma per porre adeguatamente in luce tali tratti è necessario interrogarsi sul significato non neutro che la parola «politica» nell'accezione althusiana volle avere nel contesto drammatico della *zweite Reformation*.

4. Il significato calvinista del termine «politica symbiotica» nell'accezione althusiana

Per arrivare alla piena comprensione di questo piano della *Politica*, dell'accezione del termine «politica» che con maggior completezza e introspezione corrisponda all'intenzionalità e al significato althusiani, mi pare necessario prender le mosse da una mozione contro l'oblio storiografico, la riduzione lessicale, o peggio la distorsione, la radicale neutralizzazione filosofica, cui è andata incontro la *Politica* in merito a uno dei suoi termini più caratterizzanti: la «santità» della consociazione simbiotica. Non che si sia mai omesso il riferimento alla parola, alla citazione del primo capitolo secondo cui la politica è l'arte intesa a costruire «la simbiosi *santa*, giusta, vantaggiosa e felice». Ma mi sembra che all'attributo «santa», nel contesto della simbiosi althusiana, non si sia dedicata l'attenzione dovuta.

Pur essendo infatti Althusius maestro nell'evitare di mescolare il campo della teologia con la politica e col diritto, non nasconde però i nessi tra loro pur sempre esistenti. In tal senso, «santo» è una parola centrale per capire la pienezza del significato della *Politica* e del progetto politico e sociale nel contesto della *zweite Reformation*. E, pur rendendo manifesto il legame della «politica» althusiana con la religione e la morale cristiane, non ne inficia l'autonomia in quanto arte di governo, disciplina socialmente formativa e repressiva, scienza del vivere associato. Per argomentare questa tesi non c'è

⁵⁴ Sulla figura di Giovanni VI di Nassau-Dillenburg, il cui operato è essenziale per comprendere lo sviluppo della fase herborniana della vita di Althusius, vedi anche K. WOLF, *Johann VI. der Ältere*, "Nassauische Lebensbilder", Wiesbaden, 1940, vol. 1, pp. 49-66; R. STÖRKEL, *Landesherr und Untertanen in Nassau-Dillenburg im 16. bis 18. Jahrhundert*, in: *Konsens und Konsoziation in der politischen Theorie des Frühen Föderalismus*, a cura di G. Duso, W. Krawietz e D. Wyduckel, Berlin, Duncker & Humblot 1997, pp. 185-208. Lo studio monografico di riferimento è di R. GLAWISCHNIG, *Niederlande, Calvinismus und Reichgrafenstand 1559-1584. Nassau-Dillenburg unter Graf Johann VI.*, Marburg, Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, 1973.

nulla di meglio da fare che ricorrere al grande libro di Michael Walzer sulla «rivoluzione dei santi», il quale, nel metter in rilievo sul piano dell'analisi storico-letteraria e filosofico-politica l'esistenza e l'applicazione di un lessico del discorso politico dei «santi» calvinisti, assolve a una funzione paragonabile a quella del libro di Pocock sul «momento machiavelliano» nella tradizione repubblicana⁵⁵.

Walzer mostra che la rivoluzione ebbe origini e salde basi nelle aspirazioni e organizzazioni radicate nell'insegnamento di Calvino e in quegli esuli mariani che andarono ad abbeverarsi nelle scuole di Ginevra, come John Knox e William Perkins, per poi tornare a diffondere il messaggio in Inghilterra e Scozia. Grazie ai caratteri originari della *forma mentis* puritana, Walzer elabora un disegno più generale della ideologia radicale tesa ad affermare gli scopi rivoluzionari contro il mondo tradizionale sul piano politico e socio-economico, una ideologia che nella modernità avrà – afferma Walzer – nuovi campioni nel giacobinismo e nel socialcomunismo. Da questo punto di vista, il puritanesimo calvinista si presenta come un primo potente fattore di «modernizzazione» (che, come precisa Walzer, è cosa diversa dalla «modernità») ben prima dell'emergere dei modelli sette-ottocenteschi⁵⁶.

Ciò che colpisce è la straordinaria somiglianza del profilo non solo religioso, ma politico, civile e sociale, del «santo» puritano e delle comunità «sante» tratteggiate nell'opera walzeriana con il modello emergente dalla *Politica* althusiana. Vi è un'affinità nelle loro logiche comportamentali e nelle aspirazioni che è troppo grande perché possa esser casuale. Vi è poi il punto centrale tra loro comune della teoria del *covenant* (*pactum, foedus*) nella formazione delle comunità «sante» (per Althusius le «consociazioni simbiotiche sante»), la cui accentuazione congiunge l'opera walzeriana con

⁵⁵ Vedi M. WALZER, *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge (Ma), Harvard University 1965 (trad. it. *La rivoluzione dei santi* cit.); J.G.A. POCOCK, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University 1975 (trad. it. Bologna, il Mulino, 1980).

⁵⁶ Occorre ricordare che qualcuno tende a relativizzare questa «modernizzazione». Nel mondo tedesco è tra gli altri Luise Schorn-Schütte che sottolinea il debito interpretativo-storiografico, qualche volta pesante, quando si guardano le culture confessionali del Cinque/Seicento con gli occhiali di Max Weber o Ernst Troeltsch; secondo questa studiosa si rischia di mitizzare un «calvinismo attivo, dinamico, protodemocratico, moderno» contro un cattolicesimo e un luteranesimo più conservatori, medievali, incapaci di resistenza, vedi *Alteuropa oder Frühe Moderne? Deutungsversuche der Frühen Neuzeit aus dem Krisenbewußtsein der Weimarer Republik in Theologie, Rechts- und Geschichtswissenschaft*, a cura di L. Schorn-Schütte, Berlin, Duncker & Humblot, 1999. Su questo tema vedi l'introduzione di M. Miegge a WALZER, *La rivoluzione dei Santi* cit.; inoltre, sul problema del rapporto tra modernizzazione e riforma vedi anche M. MIEGGE, *Martin Lutero. La Riforma protestante e la nascita delle società moderne*, Roma, Editori Riuniti, 1983; *Riforma protestante e rivoluzione sociale*, a cura di H. Eilert, Milano, Guerini e Associati, 1988; M. RUBBOLI, *La santa causa della libertà. Protestantismo e rivoluzione americana*, in: AA.VV., *Modernità, politica e protestantesimo*, Torino, Claudiana 1994, pp. 167-204; A.E. BALDINI, *Il pensiero politico della Riforma*, in: *Il pensiero politico. Idee, teorie, dottrine*, a cura di A. Andreatta A.E. Baldini, Torino 1999, pp. 55-98.

la storiografia anglo-americana della teologia federale⁵⁷. I procuratori di questa linea interpretativa hanno rivalutato il pensiero «profederalista» di Althusius. Si tratta qui del problema della «teologia del patto», che deve esser tenuta presente come presupposto necessario e centrale della *Politica*, benché nei suoi primi capitoli – evidentemente per i motivi di autonomia e di indipendenza della «politica» dichiarati dallo stesso Althusius – non vi sia trattata esplicitamente. L'archetipo biblico del patto tra Dio e l'uomo, tra Dio e il suo popolo, e poi sotto altra forma tra il popolo e il suo magistrato, è la figura retrostante il patto calvinista tra i «santi» sia in Althusius, sia nel puritanesimo descritto da Walzer, ed è ciò in virtù del quale essi sono chiamati a formare repubbliche di «santi».

Premesso questo, mi pare si possa ben applicare, con le debite modifiche, all'Althusius *Syndikus* di Emden e scrittore della terza edizione della *Politica* quanto scrive Walzer dei puritani, ovvero che in politica come nella religione i santi erano uomini d'opposizione e il loro compito primario era la distruzione dell'ordine tradizionale; fatto questo, essi si sentivano impegnati «nella riforma concreta della società umana, nella creazione di una repubblica dei santi (*Holy Commonwealth*) in cui l'attività coscienziosa sarebbe stata incoraggiata e addirittura richiesta». I santi si consideravano insomma «strumenti divini» e la loro era una politica di «demolitori, di architetti e costruttori, duramente impegnati nel mondo politico»⁵⁸.

Althusius – come giurista consapevole delle esigenze della continuità istituzionale – si opponeva alla prassi accentratrice del principe territoriale anche in nome dei principi tradizionali che regolavano i rapporti fra le *universitates* dell'impero; ma che interpretava tali principi alla luce della teologia federale nei suoi aspetti applicabili non all'agire religioso, ma a quello sociopolitico. Analogamente il puritanesimo indipendente interpretava alla luce della sua verità religiosa le «antiche libertà» che l'accentramento amministrativo tentato da Carlo I minacciava apertamente.

Se si vuole perciò richiamare l'attenzione sul significato pieno del termine «politica» nella concezione althusiana, mi sembra che questo non possa non esser visto che come lo sforzo immane delle comunità calviniste per affermare il loro diritto all'esistenza politica mantenendo integri i presupposti della loro fede. Si tratta di una concezione militante che deve necessariamente avere, per Althusius, il presupposto della *symbiosis*, per realizzare una *vocatio* sentita dagli eletti come integralmente fondante l'attività umana e sociale. Althusius ha ben presente qual è il limite di passaggio dalla teologia all'etica, e da questa

⁵⁷ Vedi P. MILLER, *The New England Mind: the Seventeenth Century*, New York, Macmillan, 1939; C.S. MCCOY, J.W. BAKER, *Fountainhead of Federalism* cit.. Vedi anche D.J. Elazar, J. Kincaid, *The Covenant Connection. Federal Theology and the Origins of Modern Politics*, Durham (Nc), Carolina Academic Press, 1985 (vedi anche a cura degli stessi editors, la pubblicazione collettanea intitolata *The Covenant Connection: from Federal Theology to Modern Federalism*, a cura di D.J. Elazar and J. Kincaid, Lanham [Md], Lexington Books, 1999).

⁵⁸ Vedi WALZER, *La rivoluzione dei santi* cit., p. 39.

alla politica e quindi al diritto. Ognuna di queste discipline ha la sua propria autonomia, ma ciò non significa che esse non abbiano nessi e legami. L'autonomia della politica che ha in mente Althusius – in forza della quale egli tratteggia anche un agire smalzato e realistico del magistrato – non è l'amoralità della politica di Machiavelli e nemmeno quella dettata dalle pure tecniche della ragion di Stato. E, però, Althusius non si muove più in un universo dominato dall'ordine medievale delle cose. Egli non condivide più la visione universalistica della *Respublica christiana*, anche se tende a universalizzare la portata teorica e prescrittiva delle concezioni dottrinali elaborate. Ma sa bene che esse dovrebbero valere in assoluto, anche se non possono applicarsi in concreto per tutti, perché non tutti sono “chiamati”. C'è il profondo e tragico senso della predestinazione dietro la visione del giurista tedesco. Pertanto, anch'egli, come i puritani ricordati da Walzer, si muove in controtendenza con la visione tradizionalmente naturalistica e aristotelica della natura e del mondo, ma è anche maestro nell'utilizzare la disciplina neoscolastica ai suoi fini. Che però non coincidono con quelli della neoscolastica.

Sebbene la sua definizione della politica e del contrattualismo non possa avere nulla a che vedere con il giusnaturalismo moderno, inteso nell'asse Hobbes-Rousseau, ciò non fa di lui *ipso facto* il rappresentante di un orientamento ancora tardomedievale. La sua accezione della «politica», proprio in virtù della proclamata esigenza di “santità” della simbiosi, è invece paradossalmente modernizzatrice nella misura in cui vuole difendere e instaurare la visione politica e civilizzatrice di una confessione che si propone come scelta “*modo*”, dell'oggi, in contrapposizione a quella antica, dell'ieri. Senza per questo pretendere nemmeno che sia all'origine di un'altra modernità liberale, della tolleranza, da Erasmo a Grozio a Locke, nomi e valori che non appartengono al mondo della *Politica*.

A tale conclusione – che ricolloca Althusius, pur nel professato rispetto sostanziale dell'autonomia tecnica e concettuale della disciplina politica (così come del diritto), nell'ispirazione delle correnti più radicali del calvinismo politico – porta, d'altra parte, anche la stretta amicizia religiosa e politica da lui dimostrata (insieme ai calvinisti herborniani ed emdensi) nei confronti delle correnti più dogmatiche e rigoriste del calvinismo olandese, i cosiddetti gomaristi, che ebbero la meglio nel corso del Sinodo di Dordrecht nel 1618-19 sui «rimostranti» arminiani guidati da Conrad Vorstius e da Grozio⁵⁹.

Tale impostazione calvinistico-politica ha peraltro precise cadute istituzionali «repubblicane»⁶⁰ nel sistema althusiano visibili in particolare a livello

⁵⁹ Vedi MALANDRINO, *Introduzione a ALTHUSIUS, La politica* cit., pp. 52-57; C.J. FRIEDRICH, *Introductory Remarks*, in ALTHUSIUS, *Politica* cit., pp. xviii, xxii, xli. Naturalmente tale materia è oggetto di taluni interventi, che però non si pongono secondo le linee interpretative qui suggerite: vedi O. MOORMAN VAN KAPPEN, *Die Niederlande in der “Politica” des Johannes Althusius*, in: *Politische Theorie des J. Althusius* cit., pp. 123-146.

⁶⁰ Su questo tema rinvio, anche per i necessari ampliamenti bibliografici, a C. MALANDRINO, *L'Eforato in Althusius*, in: *Magistrature repubblicane: modelli nella storia del pensiero politico*, a cura di C. Carini, V.I. Comparato, G. Pellegrini e F. Proietti, Firenze, Olschki, 2007.

delle figure del sommo magistrato e degli efori, che Althusius recepisce dalla tradizione classica e medievale e contestualizza nello Stato protomoderno. Certamente Althusius non pensava a «repubbliche cittadine» sovrane nel senso pieno e moderno del termine. Si deve anche tener in maggior conto la funzione insostituibile giocata nel “protorepubblicanesimo” althusiano dall’archetipo biblico della *Respublica hebraeorum* (come ricordano Diego Quaglioni e Lea Campos Boralevi)⁶¹. Tuttavia, è da dire che la *Politica*, con i grandi ampliamenti in tema di *universitates* cittadine e di diritto delle città e delle provincie mostra notevoli indizi che vanno in direzione del riconoscimento di quote di autonomia e di *potestas* repubblicana “comunale” sempre più marcata.

Ma qui interessa soprattutto vedere il rapporto della teologia federale col federalismo althusiano. A questo proposito occorre sottolineare alcune «parole» calviniste del «discorso» politico althusiano che conferiscono pregnanza, peculiarità e originalità al linguaggio della *Politica*. Sovente essa presenta termini nuovi, si pensi a «simbiotica» o parole trasformate profondamente rispetto a quelle ricevute dalla tradizione umanistica e giuridica classica, greca e romana, oppure da quella aristotelico-scolastica medievale o riformata. In particolare, la simbiosi e il patto simbiotico appaiono elementi fondanti dell’applicazione althusiana del *covenant* (*pactum*, *foedus*) nella formazione delle comunità “sante” (per Althusius le «consociazioni simbiotiche sante»).

5. *Foedus e pactum nel profederalismo althusiano*

L’analisi filologica ha consentito di accertare in che misura sia lecito e in quali limiti, definire il sistema althusiano «federale» e ascrivere lui stesso tra i progenitori del «federalismo». Occorre prendere le mosse dal dato che il profederalismo althusiano, nella sua peculiarità e irriducibilità rispetto al federalismo moderno, si sviluppa però in modo organico e sistematico, sia sul piano della costituzione interna della società politica simbiotica, sia su quello dei rapporti interstatali e internazionali.

Con riferimento al primo piano, in verità, il concetto basilare – che rappresenta il contributo più specifico e originale dato da Althusius al lessico politico – non è tanto il concetto di *foedus*, ma sono quelli di *symbiosis* e di *pactum*, che sono le premesse della politica vista come “simbiotica”. Il processo associativo simbiotico è riconosciuto come una vera e propria costruzione federale. Avviene tramite patti consensuali (*pacta*), taciti o espressi,

⁶¹ Vedi *Politeia Biblica*, a cura di L. Campos Boralevi e D. Quaglioni, “Il Pensiero Politico”, XXXV, 3. Si veda anche L. CAMPOS BORALEVI, *Politia Judaica*, in: *Il lessico della Politica di J. A. cit.*, pp. 253-264.

riguardanti originariamente i singoli uomini, sviluppandosi poi all'interno delle *consociationes* simbiotiche private e pubbliche: dalle famiglie – le più semplici consociazioni private – alle tribù, agli ordini cetuali, fino alle *consociationes* pubbliche più elevate e complesse, ossia le città, le province, gli Stati. L'essenza della politica simbiotica nelle *consociationes* pubbliche è vista nella perfetta integrazione funzionale tra i suoi membri, al fine di raggiungere un'unione «santa, giusta, confortevole e felice».

Ma, fino a che punto è plausibile definire «federale» una simile costruzione? In effetti, a prescindere dal fatto banale che Althusius non usa mai – né in latino né in tedesco – termini come «federalismo» o «federale», di generazione più tarda, c'è comunque da chiedersi se, in quali forme e misura, l'utilizzazione del termine *foedus* (e derivati) nella *Politica* qualifichi una sua esplicita intenzione di costruire un sistema federale, moderno o protomoderno che sia. Un'altra domanda da porre riguarda la vicinanza o lontananza di Althusius dal modo con cui altri autori, a lui contemporanei o immediatamente precedenti, e affini per formazione, cultura e ideali, soprattutto gli autori della cosiddetta «teologia federale», si servono della stessa parola. Entro quali limiti si può accettare come verificata una presumibile vicinanza di Althusius al pensiero teologico-federale, che fa uso continuo del termine *foedus*? Qual è la posizione più consona e coerente con l'effettivo manifestarsi della «parola» nel lessico politico althusiano?

Non bisogna dimenticare che il termine *foedus* (e derivati) arriva ad Althusius attraverso il diritto romano. Anche se i romani non ebbero coi loro vicini e con le popolazioni italiche, mediterranee ed europee relazioni confederali comparabili a quelle tipiche del mondo ebraico e greco, la loro storia conobbe una varietà di istituzioni federative. Le prime di queste prelesero a forme di fusione di precedenti insediamenti sociali con Roma. Il *foedus* fu il patto-trattato, spesse volte concludente una guerra, tramite il quale i romani stabilirono coi popoli laziali e italici due tipi di rapporti di alleanza: l'*amicitia*, consistente nel mantenimento della pace reciproca; la *societas*, vincolante i contraenti al mutuo aiuto e sostegno. Ma, già in epoca repubblicana, con l'affermazione dell'espansionismo imperiale, tali *foedera* perse-ro il loro significato di patti tra quasi eguali (pur mantenendo ai destinatari rilevanti diritti), per connotarsi come rapporti di chiara subordinazione dei *foederati* alla potenza romana. Sotto il principato augusteo, e ancor più con la riorganizzazione burocratico-militare attuata dai successivi imperatori, tali istituzioni finirono col perdere il loro senso e quasi sparire. In conclusione, secondo questa tradizione, il *foedus* è qualcosa di più e di meno di un *pactum* (patto o contratto), in quanto ha più specifiche applicazioni. È un termine che si relaziona strettamente col diritto «internazionale»⁶².

⁶² Vedi in proposito le pertinenti osservazioni del presidente dell'Institute for Christian Economics – Europe, R.C. ALVARADO, editore della rivista “Symbiotica”, nell'articolo intitolato *Fountainhead of Liberalism*, “Contra Mundum” 10 (1994), p. 5 (consultato in <www.visi.com/~contra_m/cm/features/cm10_font.html>). Se questo può esser accettato, in quanto per esempio è l'accezione presente nel *Corpus juris civilis* (vedi *Vocabularium iurispruden-*

Questa particolarità è da tener presente, per comprendere l'uso che Althusius fa di questo termine, che egli non confonde né sovrappone con *pactum*, diversamente da quanto accade invece nella letteratura teologico-federale coeva. In effetti, nella dottrina riformata della teologia federale che attinge a questo termine – da Bullinger alle *Vindiciae*, da Ursinus a Junius (tutti autori e opere ben note ad Althusius e molto citate)⁶³ –, il termine *foedus* subisce una trasformazione di significato, o se si vuole un adattamento, che va ben oltre la tradizione romanistica. Lo si può constatare leggendo lo scritto di Bullinger del 1534, *De testamento seu foedere Dei unico et aeterno*⁶⁴. Qui compare un'interessante ricostruzione etimologica fatta dal teologo della Zurigo riformata successore di Zwingli. Bullinger chiarisce che preferisce *foedus* a *testamentum* (traduzione latina di patto, preferita dai Padri della chiesa traduttori della Bibbia, dal greco *diatheke*, a sua volta traduzione dell'ebraico *berith*) perché il concetto del «patto» vi si esprimerebbe in modo più completo. *Testamentum* significa infatti, secondo Bullinger, come d'altra parte *diatheke*, più l'eredità o la promessa di una volontà, che non il patto in se stesso. Il *foedus* attiene invece tanto al patto quanto alle circostanze della sua stipulazione. Il pastore zurighese riferisce il fatto che in latino la stessa parola, *foedus*, ha due significati – il primo appunto di patto, il secondo, come aggettivo, di «orribile, terribile, crudele» –, e queste accezioni, fa rilevare, secondo i grammatici latini sono collegate. Infatti, argomenta Bullinger, anticamente, ancor prima dei romani, nella circostanza della stipulazione di un patto tra due ex-nemici⁶⁵, un animale, di solito un maiale, veniva sacrificato e crudelmente (*foede*) macellato. Sarebbe lungo inoltrarsi nel simbolismo sacrificale celato dietro questo fatto. Si pensi al capro espiatorio. Ma restando

tae romanae auspiciis instituti ecc., Berolini, de Gruyter, MCMXXXIII), occorre però esser meno rigidi nell'affermarlo. In effetti, è da ricordare che il *foedus* è presente nella civiltà romana non solo nella forma pubblica "internazionale", ma anche nella forma di patto privato tra persone, vedi *Thesaurus linguae latinae* cit., p. 1004-5. Vedi inoltre l'uso che ne fa PIERRE GRÉGOIRE, *De Republica*, Lugduni, Sumptibus Ioannis Baptistae Buysson 1596, I, 2, p. 12: «Clientes, qui se principalibus familiae, vel foedere, vel fide devinxerant, vel illis se commiserunt».

⁶³ Per citare i testi più noti vedi l'olandese G. SNECANUS, *Methodica descriptio et fundamentum trium locorum communium Sacrae scripturae de gratuito Dei foedere [...]*, Lugduni Batavorum, ex officina J. Paetsii, 1584; il tedesco Olevian già citato; l'inglese J. CAMERON, *De triplici Dei cum hominibus foedere theses*, Heidelberg 1608 (in TA ΣΩΖΟΜΕΝΑ sive Opera [...]), Genevae, Sumptibus Petri Chouet, MDCLIX, pp. 544-551; J. COCCEJUS, *Summa doctrinae de foedere et testamento Dei*, Lugduni Batavorum, ex officina Elzeviriorum, 1654. Ma la ricaduta più nota di questo lessico sul terreno della libellistica politica si ha senz'altro con le *Vindiciae contra tyrannos*. Qui il *foedus*, con il nuovo senso inaugurato da Bullinger – estraneo alla tradizione romanistica –, si ha già nella *Secunda questione* allorché si scrive: «Diximus in Rege inaugurando duplex foedus in initum fuisse. Et primum quidem inter Deum, Regem et Populum, sive inter Summum Sacerdotem, Populum et Regem» (vedi STEPHANUS JUNIUS BRUTUS, *Vindiciae contra tyrannos* cit., p. 40).

⁶⁴ Vedi la trad. ingl. in C.S. MCCOY, J.W. BAKER, *Fountainhead of Federalism* cit., pp. 99-138: 101-103. Le seguenti citazioni in italiano sono tradotte dallo scrivente.

⁶⁵ Ivi, p. 103: «In verità, un *foedus* è propriamente fatto tra nemici al termine di una guerra».

al tema, secondo Bullinger secoli e millenni consolidano la procedura del patto-trattato stretto solennemente grazie a speciali cerimonie e a particolari condizioni, attraverso cui si entra (*inire*) in uno stato di particolare amicizia per il tempo la cui durata è prevista nel patto stesso.

Detto questo, Bullinger sottolinea che il punto di contatto tra la tradizione storico-politico-letteraria sottostante la parola *foedus* e la teologia consiste nel fatto che Dio, nella sua grande bontà, volendo proporre per sua gratuita volontà «il mistero di unità e amicizia con gli uomini», sceglie di seguire «un costume umano» – quello della stipulazione del patto di «alleanza/foedus» tra due soggetti – tenendo conto della debolezza della natura umana. Di qui il patto/foedus della Genesi con Abramo e i suoi successori. Dopo il pastore zurighese, anche gli altri autori della teologia federale continuano a usare *foedus* per significare «patto di alleanza», pur introducendo variazioni sul numero dei *foedera Dei*, da uno a due, tre e poi parecchi altri. La modifica più importante riguarda però il fatto che il *foedus* diventa la parola usata non solo per il patto divino (*foedus operum vel gratiae*), ai fini del rapporto Dio-uomini e della salvezza, bensì anche come *root metaphor*, un archetipo per descrivere il duplice rapporto religioso e politico tra il popolo, il sommo sacerdote e il magistrato, come si vede appunto nelle *Vindiciae contra tyrannos*. Tramite l'accezione teologico-federale, quello che era un termine del «diritto internazionale», diventa una parola chiave della teologia riformata prima e, in seguito, della teoria politica calvinista inerente il problema della fondazione dell'ordine politico e della sovranità nello Stato. Ma come, e in quale contesto della *Politica*, Althusius si serve del termine *foedus*?

Partendo rigorosamente dal testo althusiano, si riscontra in verità uno scarto lessicale in Althusius rispetto alla letteratura della teologia federale, poiché la parola *foedus* non viene mai usata da lui genericamente, come sinonimo di *pactum* o di *contractus*. Anzi, emerge una distinzione funzionale netta. Su questo punto Althusius vuol essere preciso fino alla pignoleria. *Foedus* ha infatti un ambito di applicazione del tutto specifico e riguarda sostanzialmente i rapporti tra popoli diversi, il modo in cui si legano tra loro, come emerge chiaramente dalla seconda metà del cap. XVII, *De cura bonorum corporis consociati et comitiis*, e da alcuni incisi di pochi paragrafi in altri capitoli: il XXV, *De auctoritate summi magistratus*; il XXXI, *De studio concordiae conservandae*; il XXXIII, *De conciliis universalibus* e il XXXIV, *De cura et tractatione armorum tempore pacis*. Nel cap. XXV si parla di «foedera ad potentiam necessaria» e si fanno esempi di *foedera* tra Salomone e Tiro, tra romani e cartaginesi ecc. Nel cap. XXXI si parla di «*confoederatio cum vicinis*» per conservare concordia e pace (e si sconsiglia di fare «*foedera cum impiis*» nel cap. XXXIV). Insomma si tratta di trattati stipulati tra popoli diversi e spesso prima ostili.

Foedus non è perciò la parola normalmente usata da Althusius per definire il celebre «patto espresso o tacito» del primo capitolo o del secondo, quel vincolo che insomma ha valore fondativo per la *consociatio symbiotica*

e che innerva tutto il sistema consociativo althusiano. In questo caso è usato sempre *pactum*. *Foedus* non ricorre nemmeno quando si parla del patto tra popolo e magistrato, che instaura la *obligatio mutua* tra soggetti politici (che oggi si direbbero asimmetrici, ma che per Althusius erano perfettamente simmetrici) rispetto al tema della sovranità: in questa evenienza è usato *contractus mandati* o, molto più raramente, *pactum*⁶⁶. Questa differenziazione lessicale è presente del pari anche nella prima edizione della *Politica*⁶⁷. Quel che nella terza edizione giunge a compimento è, invece, l'ampliamento sostanzioso dello spazio riservato a *foedus* proprio nel XVII cap., che nella prima edizione in quanto tale manca. In effetti, la materia del breve cap. XIII della prima edizione, *De defensione Reipublicae et bonis illius et comitiis*, si allarga nella terza edizione a dismisura e dà origine a due capitoli più consistenti: il XVI, *De protectione universalis consociationis*, e il sopraddetto XVII. La parte sul *foedus*, nella prima edizione appena accennata, diventa quasi tutta la seconda metà del XVII, dal paragrafo 25 al 54.

In tutti i passi dei capitoli successivi al XVII cap. la parola *foedus* è adoperata nella medesima accezione predetta, ovvero di uno strumento pattizio, un trattato operante nel campo delle relazioni fra popoli diversi, allo scopo di accrescere i beni del corpo originariamente consociato o per motivi di sua sicurezza e difesa. L'arricchimento della trattazione althusiana in materia di *foedus* prende avvio dunque da ragioni utilitaristiche, diplomatiche e militari (non a caso ricorre due o tre volte anche nel capitolo sulla trattazione delle armi). Si scrive infatti XVII/24: «Atque haec de conservatione et custodia bonorum corporis consociati; sequitur, ut nunc etiam dicamus de eorundem auctione et amplificatione, quae fit per confoederationem, consociationemve aliorum⁶⁸, vel per alios titulos et modos legitimos». Il *foedus* serve a questi scopi: ingrandire, arricchire, rendere più forte e sicura la *consociatio symbiotica*, sia essa un paese o una *universitas* cittadina o provinciale, *respublica*, *regnum* o *politia*. Ciò asserendo, Althusius – come sopra detto – sembra fare uno scarto rispetto alla tradizione teologico-federale e mantenersi in sostanziale coerenza con l'accezione romanistica tradizionale; e infatti riporta molti

⁶⁶ Un passo che esprime chiaramente questa esigenza di precisione, raggruppando e distinguendo il significato dei vari termini, è XX, 21, dove si parla dell'obbligazione reciproca e della promessa di obbedienza e di omaggio al magistrato. Qui è scritto: «Utroque casu [ovvero quando si rompa il patto tra popolo e magistrato per la ribellione del primo o per la tirannide del secondo, *N.d.R.*], quia conditio conventioni et foederi apposita non impletur, contractus ipso jure solutus est [...]». In questo brano compare l'uso distinto di *conventio*, che è riferita al *pactum* simbiotico; *foedus*, che è il patto-trattato che, come si vedrà, unifica due popoli diversi sotto un unico sommo magistrato; e *contractus*, che è il legale *contractus mandati* dal quale il magistrato riceve legittimo potere. Già in X, 3 si scrive, sebbene nel diverso contesto del paragone tra momento della promulgazione della legge e dell'entrata in vigore del contratto: «Membra consociata [...] ex contractu obligantur» e in XIX, 6: «Pactum hoc, seu contractum mandati cum magistratu summo initum»; al par. 23 si ripete: «Porro constitutio seu pactum, quo corporum consociatorum consensu ab ephoris magistratus summus constituitur, duo habet membra».

⁶⁷ Nel cit. *De regno* del 1602 non ricorre mai *foedus*.

⁶⁸ La sottolineatura è dello scrivente.

riferimenti alle cerimonie solenni ricorrenti nella stipulazione dei *foedera* tra Romani e altre popolazioni. Su questa linea, riporta ai parr. 49 e 50 la canonica distinzione tra il *foedus par et aequum* e quello *impar* o *iniquum*.

Tuttavia, egli inserisce nel XVII cap. anche una applicazione nuova del *foedus*, che costituisce un genuino titolo di originalità per la sua teoria politica e, riducendo lo scarto con i teologi federali, gli permette di edificare un ponte tra l'applicazione tradizionale del *foedus*, ristretta al terreno interstatale, e un suo uso più allargato in parziale sovrapposizione e integrazione con il *pactum* simbiotico. In tal modo, Althusius si ricongiunge implicitamente all'impostazione pattizia simbiotica che, questa sì, è la sua traduzione politica del patto teologico-federale. La premessa di tale innovazione è annunciata nella parola che segue a mo' di apposizione la formula «*per confoederationem*», ossia «*consociationemve*», che sta a significare che la confederazione può essere considerata in determinate circostanze anche una forma di consociazione. Vediamo come.

Nel paragrafo 25 del capitolo XVII, intitolato nel sommario *Confoederatio quid*, Althusius scrive che «la consociazione, detta confederazione, è quella in cui vari regni, province città o borghi si raccolgono e consociano nella comunione di un unico corpo, così ampliando e rendendo più stabile e sicuro il corpo della consociazione universale»⁶⁹. Data questa definizione generale, che stando alla collocazione dell'enunciato deve servire per tutte le forme di confederazione, nel par. 27 è introdotta una distinzione netta tra la confederazione *plena* e quella *non-plena*, che è parziale e limitata. Scrive Althusius: «*Consociatio ejusmodi extranei populi, vel corporis alterius, est duplex: plena scilicet, vel non-plena, ex parte et quadantenus facta*». Da notare che viene inserito un trattino in «non-plena», a significare che questo tipo di confederazione non è semplicemente una negazione della prima, ma un genere che ha caratteri diversi e autonomi. Il par. 27 inizia con l'esposizione della *plena consociatio et confoederatio*, che prosegue fino al 29. Il par. 30 dà la definizione della «non-plena confederatio» e poi i successivi enunciano le regole generali e i caratteri dei *foedera*, oppure precisano di volta in volta i riferimenti al primo o al secondo tipo di confederazione.

Da questi passaggi, si evince che la *non-plena confoederatio* è la forma istituzionale dell'alleanza stabile tra province o regni, che però non mette in discussione il diritto dei singoli agli *jura majestatis* della sovranità, ma è istituita a seguito di accordo per un tempo prefissato o non, sempre con cerimonie solenni, al fine di recarsi mutuo aiuto contro i nemici e mantenersi in relazioni di lealtà, pace e amicizia reciproca⁷⁰. È insomma quella che anche nel successivo linguaggio politico moderno, da Montesquieu a Hamilton, si

⁶⁹ Althusius produce in questo paragrafo citazioni delle *Novelle*, di Grégoire (*De Republica*), di Alessandro di Alessandri (*Genialium dierum libri sex*, Lugduni, apud Paulum Frellon, 1608) e di T. Zwinger (*Theatrum humanae vitae*, Basileae per Eusebium Episcopium, 1586).

⁷⁰ Nel passo sono citati autori come Dionigi di Alicarnasso (*Antiquitates romanae*), Grégoire (*De Republica*) e Bodin (*De Republica*, Francofurti, apud Johannem Wechelum & Petrum Fischerum consortes, 1591).

chiamerà semplicemente confederazione⁷¹. Non vi è in essa alcuna innovazione rispetto alla tradizione romana (o, volendo, anche rispetto a quella greca delle anfizionie). È interessante notare che Althusius non fornisce particolari esempi storici di questo genere ampio e debole di confederazione.

Ben diverso è il caso della «plena foederatio». Recita il passo althusiano: «Plena consociatio et confederatio est, qua alienum regnum, ejusque regnicolae, vel provincia, ut consociatio universalis quaevis alia, communicatis legibus fundamentalibus regni, et juribus majestatis, in plenum integrumque jus et communionem regni adsumuntur, cooptantur, et quasi in unum idemque corpus conjunguntur et coalescunt, tanquam unius ejusdemque corporis membra»⁷². Althusius è consapevole della differenza essenziale in tema di sovranità tra questa speciale «confederazione piena» e la «non-piena» e la sottolinea subito: «Atque hoc jus foederis ineundi ad majestatis capita referri, dubitandum non est [...]». Non c'è dubbio che questo diritto di stabilire un patto vada ricondotto ai principi della sovranità. Questa differenza non è per Althusius una novità dei suoi tempi. Infatti prosegue dicendo che «foedus ejusmodi et confoederatio apud Romanos fiebat per faciem, caeremoniis solitis solemnibus, et jurejurando interveniente, et recitatis legibus conventis pro foedere», ovvero con procedure particolarmente solenni e impegnative, che incombevano al collegio dei feziali⁷³, venti sacerdoti cui era affidata la difesa del diritto internazionale, con la recita di un giuramento e delle leggi che si mettevano in comune. Gli esempi di tali «confederazioni piene» sono quelle antiche tra romani e albanesi, tra giudei e gibeoniti, idumei o edomiti; e, tra quelle del tempo althusiano, è citato il caso dell'unione tra Scozia e Inghilterra, congiunte nella persona di Giacomo I nella dinastia Stuart.

Una riflessione: nel paragrafo della *confoederatio non-plena* non si usa mai il termine *consociatio*, mentre in quello della *confoederatio plena*, questa è assimilata a tutti gli effetti a una forma di *consociatio*. Questo passaggio avviene perché, suggerisce Althusius, nel primo caso non si forma un nuovo corpo simbiotico, nel secondo sì. Perché? La risposta sta nel fatto che nel secondo caso vi è una messa in comune delle leggi fondamentali e dei diritti di sovranità fra gli stipulanti il patto: dalla congiunzione e dalla comunione *in plenum et integrum* si crea un nuovo corpo politico di cui i contraenti sono le membra. Nasce così una nuova consociazione simbiotica. In questo caso il *foedus*, pur non identificandosi completamente – in quanto termine lessicale e concetto politico – col *pactum symbioticum*, ma mantenendosi sempre quale trattato legale e convenzionale nella sua esistenza formalmente autonoma, si sovrappone comunque funzionalmente al *pactum* e si integra con esso, al fine di dare legittimità alla creazione di un nuovo

⁷¹ Su queste distinzioni si rinvia a MALANDRINO, *Introduzione* a ID., *Federalismo* cit.

⁷² La definizione è rafforzata sulla base di citazioni dalle *Novelle*, da Alberico Gentili (*De jure belli libri tres*, Hanoviae, Excudebat Gulielmus Antonius, 1598) e Grégoire (*De Republica*).

⁷³ Un particolare culturale e sacrale che non viene riportato per l'altro tipo di confederazione.

corpo simbiotico. Assolve in sostanza alla funzione di supporto legale alla medesima legittimazione sovrana della nuova consociazione simbiotica. Da artificio utilitaristico, diplomatico, di politica internazionale e militare, il *foedus* si adatta in tal caso a essere strumento di costruzione simbiotica a un livello superiore rispetto alle consociazioni simbiotiche inferiori, capace realmente (come scritto al par. 25) di portare all'ampliamento e al consolidamento della consociazione simbiotica universale. La quale, in tal modo, è davvero la risultante di un processo aggregativo graduale dal basso verso l'alto. A questo punto si può, nella sostanza e a ragion veduta, definire tale consociazione «profederale»⁷⁴.

Tuttavia, dall'analisi terminologica è verificato il fatto che il modello althusiano delle *confoederationes* non è, almeno per la parte delle *confoederationes non-plenae*, il riferimento per le *consociationes*. È inoltre assodato il fatto che il «federalismo» althusiano non è avvicicabile al «federalismo moderno». Pertanto, come si è affermato sopra, in linea di principio terminologico non si potrebbe nemmeno definirlo col termine «federalismo», che è di conio tardo settecentesco, successivo appunto alle esperienze federaliste americane e francesi (girondinismo). Detto questo, tanto più è però da dubitare che il «profederalismo» althusiano possa esser semplicemente ristretto in una sorta di «federalismo gerarchico-funzionale» di tipo tardo-medievale. Se così fosse, in tale allocazione e definizione sfuggirebbe ciò che di vitale c'è nel «profederalismo» althusiano, da vedere, come già indicava Friedrich, nel suo legame intrinseco e progressivo col calvinismo politico, in un intreccio tra pensiero e azione che non dev'essere obnubilato, una significativa realtà che ha da esser invece problematizzata, contestualizzata, approfondita anche alla luce dell'esperienza del *Syndikat* a Emden, pena lo svilimento alla radice del progetto politico complessivo althusiano e della visione teorica che lo sorregge.

Sebbene sia condivisibile l'assunto che lo *Ständestaat* tardomedievale nel suo contesto imperiale⁷⁵, con tutte le necessarie conseguenze limitative sul terreno del costituzionalismo althusiano, rappresenti l'orizzonte politico pratico dell'esistenza di Althusius e, per ciò che concerne il dispiegarsi della trama federativo-consociativa, della sua concezione teorica, si deve però porre il problema se la forza propositiva del pensiero politico althusiano possa esser circoscritta nei limiti dello «Stato giurisdizionale a costituzione cetuale». Occorre perciò partire dall'ipotesi che Althusius, nel corso della lotta epocale impegnata dalle correnti calviniste su più fronti contro l'assolutismo controriformatore e luterano, abbia in realtà assegnato alle rivendicazioni

⁷⁴ Da questa interpretazione si differenziano vari autori con ragionamenti diversi, su cui rinvio a MALANDRINO, *Introduzione ad ALTHUSIUS, La politica* cit., pp. 77-79, e ID., *Discussioni su Althusius, lo Stato moderno e il federalismo*, in "Il Pensiero Politico" XXXVII (2004), n. 3, pp. 425-438.

⁷⁵ Vedi in proposito le osservazioni di A.M. LAZZARINO DEL GROSSO, *Alle origini di una visione federalistica dello Stato germanico*, in AA.VV., *Dottrine politiche e istituzioni del federalismo*, a cura e con intr. di E.A. Albertoni, Milano, Eured, 1993, pp. 203-211.

degli ordini sociali un così largo margine, fino ad arrivare alla teorizzazione dei principali elementi costituzionali dello «Stato giurisdizionale per ceti», essendo questo coerente non solo con la visione sociale tipica dell'ambiente calvinista, ma anche e soprattutto con il fine tattico della creazione di comunità cittadine statali, all'interno di più ampie circoscrizioni provinciali, tutte rette e unite da legami federativi e impegnate al trionfo del «vero culto» di Dio. È evidente che tutto ciò, che costituisce il nerbo dell'esperienza di Althusius come «*Syndikus*» di Emden, e che sul piano teorico entra a far parte attraverso il concetto di simbiosi del profederalismo althusiano, non può esser compreso nella visione eccessivamente restrittiva del federalismo gerarchico-funzionale. Aggiungo che, nella considerazione della costruzione intimamente federativa delle consociazioni politiche althusiane, non è mai stato compreso il riferimento implicito alla problematica del potere sussidiario⁷⁶. Occorre ribadire, che la fondazione profederalista althusiana è particolarmente visibile nel concetto della simbiosi, inteso come luogo centrale del *pactum* (e, in seconda istanza, del *foedus*, attraverso l'elaborazione del concetto della *confoederatio plena*) e del rapporto mediato con la tradizione teologico-federale.

Questa posizione, diversa da quella sostanzialmente negativa testè illustrata, sebbene sempre critica rispetto all'accettazione incondizionata del preteso «federalismo» althusiano, si ha a partire dall'orientamento di Friedrich. Nell'introduzione alla riedizione latina della terza edizione della *Politica*, lo studioso tedesco-americano afferma autorevolmente, criticando Gierke, non essere appropriato caratterizzare la relazione tra gruppi meno inclusivi o consociazioni simbiotiche come «federalismo». Poiché «il federalismo è solo una forma particolare del tipo generale del gruppo simbiotico sviluppato da Althusius»⁷⁷. Correttamente Friedrich rileva le differenti accezioni e funzionalità – come si è finora illustrato – che nella *Politica* hanno i termini *pactum*, *contractus* e *foedus*.

In conclusione, se si vuol rispondere con maggior completezza alla domanda circa il carattere «federale» (e sui limiti di tale «profederalismo») dell'intero sistema politico althusiano, occorre differenziare la risposta in relazione a tre piani del discorso di Althusius. Vi è, al livello di base, una generale ispirazione federativa che presiede alla costruzione dell'intero edificio simbiotico e che si traduce nella prassi processuale basata sulla stipulazione di patti fra soggetti politici per la fondazione delle *consociationes*, dai singoli che si uniscono nel matrimonio e nella famiglia, alle famiglie che si uniscono nei villaggi o nei collegi, questi nelle *universitates*, nelle provincie, poi nei regni, nelle polities fino alla consociazione pubblica universale dell'impero. Si tratta di quella inclinazione intrinsecamente federalizzante

⁷⁶ Vedi MALANDRINO, *Die Subsidiarität in der "Politica" und in der politischen Praxis des J. Althusius in Emden*, in: *Subsidiarität als rechtliches und politisches Ordnungsprinzip*, a cura di P. Blickle, Th.O. Hueglin, D. Wyduckel, Berlin, Duncker und Humblot, 2002, pp. 237-258 (vedi anche la versione italiana in: "Il Pensiero Politico" XXXIV [2001], n. 1, pp. 41-58).

⁷⁷ Vedi FRIEDRICH, *Introductory* cit., p. lxxxvii.

che gli studiosi anglosassoni della teologia federale chiamano *covenantal* (Elazar), o *root metaphor* del federalismo (McCoy). Per quanto riguarda la costituzione delle singole *consociationes*, essa si incorpora nella procedura che dà vita alla simbiosi e che caratterizza quindi l'intera politica simbiotica. Si deve quindi parlare di profederalismo simbiotico.

Tuttavia, se questo dato è rilevabile palpabilmente dall'analisi del lessico della *Politica*, occorre anche ammettere che il procedimento costruttivo di Althusius è diverso da quello teologico-federale e, oltre a fare un uso differenziato del termine *foedus*, ne ammette più forme possibili. Al secondo livello, infatti, il *Syndikus* di Emden presuppone che possa continuare a esistere un'attività «confederativa» di tipo tradizionale sfociante nella stipulazione di patti-trattati di diritto internazionale tra diversi soggetti dotati di *majestas*, alla quale non rinunciano in forza del trattato stesso. È il caso della *confoederatio non-plena*. In questo caso, forma debole del federativismo althusiano, non c'è assolutamente nulla che si possa definire «profederalismo simbiotico».

Al terzo livello, infine, quello della *confoederatio plena*, è possibile invece che lo *jus foederis*, operando analogamente al *pactum symbioticum*, dia origine a nuovi corpi simbiotici più grandi, consociati in modo che il grado di fusione risulti più intimo è sia dato proprio dalla messa in comune (e quindi dalla rinuncia all'esclusività del possesso) della *majestas* e delle leggi fondamentali delle consociazioni originarie le quali, in forza del «*foedus*-trattato», si uniscono in modo quasi indissolubile. Qui si è di nuovo in un contesto di «profederalismo simbiotico». Se però si pensa al fatto fondamentale che – a prescindere dalle *consociationes* private di primo grado, cioè famiglie e collegi – i soggetti agenti nei *pacta* sono sempre collettività politiche comprese in un ordine delle cose e mai singoli individui, e che sono sempre realtà geografico-politiche o entità simboli del potere pubblico quelle che interagiscono nei *foedera*, ecco che risulta pienamente comprensibile e giustificata la riserva sull'irriducibilità del «profederalismo» althusiano, pur esistente in quanto «protomoderno» e di rilevante forza politica, con quello moderno derivante dai modelli americano o europei (svizzero, tedesco o spurio).

Vi è, infine, un ulteriore elemento di contrasto tra il «profederalismo» althusiano e il federalismo moderno: la previsione del diritto di secessione di una parte dello Stato. Il passaggio relativo alla teorizzazione del diritto di secessione di «parti di un regno», contemplato da Althusius nel capitolo sulla tirannide come uno dei casi di resistenza legittima, costituisce uno dei presupposti dell'impostazione profederale del suo pensiero. In effetti, nel par. 76 del cap. XXXVIII, esponendo le modalità dell'iniziativa eforale in materia di diritto di resistenza alla tirannide, Althusius appone una precisazione importante che recita testualmente:

Potest etiam ex optimatibus unus, vel pars una regni, peculiarem regem, aut novam Reipublicae formam sibi deligere, derelicto reliquo corpore, cui adhaerebat, quando vel istius partis totius publica manifesta que salus id omnino

suaudet, vel leges patriae fundamentales a magistratu non observantur, sed obstinate violantur & insanabiliter, vel verus Dei cultus jussusque patefactus, id fieri diserte praecipit & postulat. Et tum haec pars statum suum & formam novam ejusmodi adversus reliquas ejusdem regni partes, a quibus descivit, defendere vi & armis potest.

Secondo Althusius, insomma, in caso di tirannide conclamata e incorreggibile sarebbe consentito anche a uno solo degli ottimati (efori) o a una sola parte di un regno di abbandonare il corpo statale al quale sono stati fino ad allora uniti, e riconoscere un altro sovrano oppure scegliersi una nuova forma di Stato. Si riconosce in questa formula una legittimazione del diritto di secessione nei casi, come specifica Althusius, in cui a) lo esiga la salvezza pubblica e manifesta di quella medesima parte; b) le leggi fondamentali patrie non siano osservate dal magistrato, ma anzi siano pervicacemente e senza rimedio violate; c) quando lo comandi in modo palese il vero culto e il comandamento di Dio. In queste alternative straordinarie, conclude Althusius, la parte che impugna il proprio diritto di resistenza può difendere con la forza delle armi «il suo Stato e la nuova forma» contro le restanti parti dello stesso regno dalle quali si è separata.

Ma proprio questo diritto alla secessione, pur in circostanze eccezionali, fa capire quanto la visione profederale di Althusius sia diversa dal federalismo impostosi nella modernità.

PRESENTAZIONE DELL'EDIZIONE ITALIANA
DELLA *POLITICA METHODICE DIGESTA*
DI JOHANNES ALTHUSIUS¹

di ANNA MARIA LAZZARINO DEL GROSSO

Non poteva, credo, esserci omaggio più appropriato alla memoria di Giovanni Calvino nel quinto centenario della sua nascita, dell'approdo in forma di pubblicazione fruibile da un pubblico che è facile prevedere assai vasto e comprensivo di più generazioni, di questa mirabile edizione latino-italiana del capolavoro di Johannes Althusius, che insieme a Calvino e alle feconde articolazioni internazionali del calvinismo politico, *pour cause*, abbiamo oggi l'opportunità di celebrare e festeggiare in una sede e in un contesto così suggestivi. Se poi consideriamo la circostanza dal punto di vista di Althusius, non vi è dubbio che non sia minore l'omaggio reso in questo modo al suo ruolo di esponente di spicco di quell'*intelligenza* europea che, avendo aderito alla fede riformata, tra la seconda metà del Cinquecento e il primo Seicento andava cercando, con l'impegno pratico e con opere di pensiero, non solo di conquistare e salvaguardare alla «vera religione» cristiana spazi di libertà, di affermazione e di trionfo sull'errore, ma anche di riadattare alla sua esigente prospettiva e alle sue contingenti necessità di tutela l'immenso patrimonio del sapere teologico, giuridico e profano che la cultura umanistica aveva enormemente dilatato nel corso del secolo precedente e che proprio in quegli stessi decenni essa andava sottoponendo, nei principali campi disciplinari, al vaglio di un'istanza critica riorganizzatrice, nel nome della fondazione, anch'essa dunque animata da intenti di profonda riforma, di una «vera scienza».

Che la *Politica* di Althusius, pur nel suo taglio metodologicamente laico, sia profondamente e autenticamente ispirata dalla convinta adesione del suo autore alla confessione calvinista è cosa naturalmente ben nota: ma anche il lettore "principiante" potrà trovarlo sapientemente argomentato nel magi-

¹ J. ALTHUSIUS, *La politica. Elaborata organicamente con metodo, e illustrata con esempi sacri e profani*, a cura e con saggio introduttivo di C. Malandrino, trad. di C. Malandrino, F. Ingravalle e M. Povero. Apparato critico di F. Ingravalle e M. Povero, con la collaborazione di C. Zwierlein, trascrizione del testo latino di M. Povero, 2 voll. Torino, Claudiana, 2009.

strale saggio introduttivo di Corrado Malandrino all'edizione in questione². Oltre a presentare con invidiabile capacità di sintesi ed efficacia di scrittura la *summa* delle conoscenze a oggi disponibili sulla figura e sull'opera politica di Althusius, nonché le principali linee interpretative affiorate, nel corso del Novecento, in una sempre più fitta letteratura critica internazionale, all'interno della quale spiccano i contributi promossi dalla *Johannes Althusius Gesellschaft*, esso mette in luce, grazie ai frutti di una personale e serrata ricerca in atto da almeno un quindicennio, le peculiarità e l'originalità dell'apporto althusiano al patrimonio già dato della teologia politica elaborata dallo stesso Calvino e delle dottrine in chiave monarcomaca e di teologia federale avanzate dai suoi seguaci: da Beza agli autori delle *Vindiciae contra tyrannos* e della ricca libellistica ugonotta seguita alla San Bartolomeo, a Hotman e Buchanan, fino alle prese di posizione più recenti dei colleghi dell'accademia di Herborn e della pubblicistica teologico-politica neerlandese. La lettura integrale, scorrevole e chiarificata da un limpido apparato di note, del ponderoso testo della *Politica* nella sua versione definitiva del 1614, che l'elegante traduzione italiana rende ora possibile effettuare in modo relativamente rapido, così da seguirne senza troppe interruzioni il filo unitario, consente di avvertire assai più agevolmente di quanto non fosse possibile disponendo del solo testo latino, inframmezzato da una serie di notazioni spesso abbreviate in modo criptico, la trama di fondo indiscutibilmente religiosa, ma soprattutto confessionale – e per questo militante – che, al di là della tensione verso una prospettiva scientifica universalistica, sorregge e anima il discorso politico di Althusius; a questa trama, a questa ispirazione evidenti ritengo possano imputarsi, a prescindere degli immediati motivi contingenti di ordine accademico e locale puntualmente richiamati nelle pagine di Malandrino, anche le ragioni profonde del relativo oblio in cui la *Politica methodice digesta* cadde non solo nell'età dell'assolutismo trionfante di marca cattolica, ma anche in quelle successive dei Lumi, del patriottismo nazionale e del positivismo, in cui le nuove correnti del liberalismo e del pensiero democratico erano comunque orientate da una diversa idea della rappresentanza del popolo sovrano e soprattutto da una visione laica dei fini dello Stato. Tornerò brevemente, nella seconda parte di questo intervento, su qualche spunto di riflessione al riguardo suscitati dalla illuminante rilettura che il disporre in anteprima del testo del capolavoro althusiano, reso ora così piacevolmente accessibile, mi ha sia pur rapidamente consentito. Ma desidero prima testimoniare al curatore e agli altri autori della traduzione e dei suoi apparati, Francesco Ingravalle e Mauro Povero, e a Cornel Zwierlein che con loro ha collaborato, la più viva ammirazione per una realizzazione il cui impegno, considerando anche i tempi relativamente brevi in cui si è svolta e conclusa, ha un che di stupefacente. Per l'utilità del suo risultato sento di dover anche esprimere a questi valorosi studiosi e

² C. MALANDRINO, *Introduzione. La "Politica methodice digesta" di Johannes Althusius*, in J. ALTHUSIUS, *op. cit.*, pp. 7-121.

colleghi, del cui lavoro ho via via seguito amichevolmente le tappe, una non formale gratitudine, che non dubito condivisa da tutta la comunità scientifica italiana (e non solo italiana); una gratitudine che non può naturalmente non rivolgersi anche alla casa editrice Claudiana, che con generosa lungimiranza ha reso possibile il compimento dell'impresa. Assumendo per un momento l'ottica fideistica di Althusius, si sarebbe tentati di dire che la coincidenza della sua conclusione proprio in questo così significativo anno 2009, e in tempo per questo odierno appuntamento, ha un che di provvidenziale. Quando l'ardito progetto fu concepito (all'indomani del festeggiamento a Torino dell'uscita del terzo e ultimo volume dell'edizione italiana della *République* di Bodin³) non era facile prevedere il momento in cui esso sarebbe giunto al termine. Vero è che poi la ragione e la volontà umana vi hanno messo la loro parte: il rispetto dell'odierna scadenza, programmata con molto anticipo, è certamente stato il frutto di una forte tensione collegiale verso la meta; una tensione degna, tanto nello spirito di sacrificio che ha richiesto, quanto nel rigore dei risultati, dell'esigente modello etico calviniano e calvinista. Oltre dieci anni di impegno intenso e costante è dunque costata alla valorosa *équipe* di studiosi che vi si è dedicata, tra progettazione e realizzazione, questa meritoria impresa editoriale; al suo risultato il promotore e curatore ha saputo assicurare – ulteriore merito dell'opera – un grado di omogeneità che rende affatto indistinguibili i diversi apporti. Anche a chi non abbia esperienza diretta di questo difficile genere di sfide scientifiche basteranno, credo, un "assaggio" della versione italiana e la lettura della parte introduttiva, per constatare che questo decennio (durata tutt'altro che insignificante nell'arco di un'esistenza individuale) è stato un tempo minimo di fronte alla dimensione del compito assunto e alla molteplicità delle ricerche richieste dall'esigenza di rendere con fedeltà, in un linguaggio agevolmente e piacevolmente fruibile dal lettore odierno, il pensiero di Althusius, in molta parte innovatore anche nel suo vocabolario, e per sciorinare in un nitido e impressionante apparato di note l'immensa mole della sua multiforme erudizione e delle sue fonti, che l'edizione originale riversa in modo contratto e oggi assai oscuro all'interno del testo. Le citazioni e i rinvii althusiani, come mostrano le numerose segnalazioni di errori o imprecisioni in essi contenuti e, dove possibile, il loro riferimento alle edizioni odierne delle fonti richiamate (in particolare del testo biblico), sono stati tutti rivisti uno a uno, con certissima pazienza e con non poco dispendio di tempo ed energia, dovuto in gran parte all'approssimatività che contraddistingue il modo di allegazione althusiano; come avvertono Francesco Ingravalle e Mauro Povero nelle lo-

³ J. BODIN, *I sei libri dello Stato*, a cura di M. Isnardi Parente e D. Quagliani, vol. III, Torino, Utet, 1997. Il volume fu presentato in anteprima nel corso del Convegno internazionale *Jean Bodin a 400 anni dalla morte. Bilancio storiografico e prospettive di ricerca*, svoltosi a Torino il 6-7 dicembre 1996. I relativi atti, a cura di E.A. Baldini, sono pubblicati nel fascicolo 2 della rivista "Il pensiero politico" XXX (1997). Vedi pp. 341-358.

ro *Note sulle fonti de "La Politica" di Althusius*⁴, esso è caratterizzato più dalla preoccupazione di trasmettere il contenuto di verità dei passi addotti a sostegno delle proprie affermazioni che da quella per l'esattezza delle citazioni o per la collocazione religiosa e/o ideologica degli autori richiamati. Prezioso quindi si rivela questo certamente improbo lavoro di identificazione, verifica, correzione e a volte di reperimento *ex novo* degli innumerevoli riferimenti testuali disseminati all'interno della *Politica*: ne scaturisce un quadro immediatamente fruibile del vasto panorama delle fonti althusiane, compiutamente riordinato nella impressionante bibliografia⁵, articolata in Fonti medievali e moderne, Fonti antiche, Fonti veterotestamentarie e neotestamentarie, che chiude la corposa parte introduttiva, a ben vedere una sorta di volume nel volume.

Per la comunità degli storici delle dottrine politiche il poter disporre oggi, accanto alla traduzione criticamente annotata dei *Six livres de la République*, realizzata da Margherita Isnardi Parente e da Diego Quaglioni, e a quella, recentissima, del *De iure belli* di Alberico Gentili, condotta con identico rigore sotto la guida dello stesso Quaglioni⁶, dell'edizione critica in lingua italiana della *Politica* di Althusius, corredata – grande e magnifica novità – del testo latino a fronte trascritto dall'edizione originale del 1614, è motivo di grande soddisfazione e di orgoglio; orgoglio che non deve naturalmente far dimenticare che i brillanti risultati cui questi colleghi sono pervenuti sono anche frutto e premessa di una feconda collaborazione con i centri più qualificati in ordine agli studi da loro affrontati; anche in questo caso, come è già accaduto con l'opera bodiniana e con quella gentiliana, questi risultati non mancheranno di costituire, grazie ai loro apporti critici, un potente stimolo a ulteriori ricerche nel contesto scientifico internazionale. Che ciò stia già accadendo, e non da oggi, lo dimostra la presenza a questo tavolo di Thomas Hueglin e Dieter Widuckel, due maestri di fama mondiale nel campo degli studi althusiani.

La possibilità di mettere oggi agevolmente a raffronto non solo i capolavori di Bodin, Gentili e Althusius, fra loro collegati da una catena di influenze e dall'appartenenza dei loro autori alla cerchia dei giuristi, dei magistrati e dei consiglieri politici, accomunati da una formazione in molti tratti convergente, costituisce di per sé una condizione ottimale per approfondire nel dettaglio lo studio dei caratteri della cultura politica della prima età moderna e i molteplici percorsi della sua circolazione. Non è difficile prevedere che da un'attenzione rivolta nello specifico al panorama di questo ingente complesso di note, messe tra loro a raffronto, possa nascere una serie di ricerche fruttuose

⁴ F. INGRAVALLE, M. POVERO, *Note sulle fonti de "La Politica" di Althusius*, in: J. ALTHUSIUS, *op. cit.*, vol. I, pp. 131-141.

⁵ *Ivi*, pp. 145-182.

⁶ A. GENTILI, *Il diritto di guerra (De jure belli libri III, 1598)*, introduzione di D. Quaglioni; trad. di P. Nencini, apparato critico a cura di G. Marchetto e C. Zendri, Milano, Giuffrè, 2008 (Pubblicazione del Centro internazionale di studi gentiliani).

su testi e autori fino a oggi trascurati, la cui portata e influenza sul pensiero politico dei “classici” non è ancora stata sufficientemente approfondita.

A proposito della legittimità dell’attribuzione della qualifica di “classico” della politica a Johannes Althusius, l’ampia rassegna storiografica presentata nel saggio di Corrado Malandrino mostra come, grazie alle suggestioni fornite dal fondamentale contributo di Carl Joachim Friedrich, a partire dagli anni Cinquanta del Novecento essa sia stata generalmente riconosciuta, dando luogo nei decenni successivi a una messe di studi che hanno evidenziato come tratti connotanti del pensiero politico althusiano l’antiassolutismo, il federalismo (un federalismo di cui Malandrino si preoccupa di mettere in luce i tratti peculiari, non coincidenti con l’accezione odierna di tale termine), la teorica della sussidiarietà. L’acuta disamina del contributo politico althusiano, dei cui aspetti salienti la sua *Introduzione* fornisce un’ampia sintesi critica, porta lo studioso a chiedersi, alla luce degli originali concetti sui quali Althusius impernia la sua trattazione, quali quelli di *consociatio symbiotica* o di *communicatio*, e riprendendo le considerazioni svolte da Dieter Wyduckel nell’introduzione alla sua recente traduzione tedesca della *Politica methodice digesta*⁷, quale tipo di classicità possa essere loro attribuito, vista la loro estraneità alla tradizione precedente e la difficoltà di constatarne la sopravvivenza in quella successiva. La conclusione cui Malandrino perviene è che la loro “classicità” è tale solo nell’ambito di una tradizione minoritaria e alternativa che si perpetra nella modernità attraverso la corrente del *covenantalism* federalista, antiassolutista e anticentralista, del calvinismo politico, una corrente evidenziata e studiata soprattutto da Elazar, Charles McCoy e Hueglin e oggi recuperata nell’ambito dei movimenti post-moderni del federalismo integrale e comunitario⁸.

Venendo ora a considerare il portato principale dello sforzo di Malandrino, Ingravalle, Povero e Zwierlein, ovvero la traduzione del testo, la cui mole è di per sé un primo indice del grande lavoro che si è reso necessario, mi piace in primo luogo sottolineare lo scrupolo e il metodo con il quale essa è stata condotta; un metodo che non esito a definire un modello per analoghe imprese future, a propria volta insistente su quello, rimasto esemplare, della traduzione italiana dei bodiniani *Six livres de la République*. I problemi affrontati, i canoni di lavoro e le soluzioni adottate sono illustrati da Malandrino in un ampio paragrafo del suo saggio introduttivo. Decisivi ai fini dell’adozione di una terminologia italiana verificata nella sua corrispondenza ai concetti più pregnanti di Althusius e omogeneamente applicata lungo tutto il corso della versione individualmente svolta dai tre traduttori sono stati la discussione comune e l’opera di traduzione collegiale dei primi capitoli sotto la guida del curatore, che ha certamente beneficiato della sua conoscenza profonda del testo, frutto di una fitta serie di precedenti studi interpretativi. La descri-

⁷ D. WYDUCKEL, *Einleitung* a J. ALTHUSIUS, *Politik*, übersetzt von H. Janssen. In Auswahl herausgegeben, überarbeitet und eingeleitet von D. Wyduckel, Berlin, Duncker & Humblot, 2003, pp. vii-viii.

⁸ C. MALANDRINO, *Introduzione* cit., pp. 29-36.

zione delle problematiche e delle opzioni considerate ai fini della traduzione dello stesso titolo dell'opera, e in particolare dell'aggettivo *digesta*, reso alla fine, felicemente, con l'espressione «elaborata organicamente», dà la misura dello scrupolo con cui la resa in italiano dei concetti-chiave del trattato althusiano è stata affrontata, abbandonando talvolta la mera versione letterale per esprimere piuttosto lo spirito innovatore che lo sottende. Quanto ad altri termini-concetto particolarmente salienti e affatto peculiari nell'opera, un'iniziativa certamente geniale quanto althusianamente *symbiotica*, che ha costituito una tappa assai rilevante nel percorso di attuazione del progetto editoriale, è stata la chiamata a raccolta di un gruppo di colleghi "modernisti" per farli partecipi di una ricerca collettiva sul lessico althusiano, così che ciascuno sviscerasse e discutesse la semantica storica, il significato e la portata di uno dei molti termini "strategici" della *Politica: Admistratio, Censura, Communicatio, Communicatio mutua, Concordia (Harmonia), Consociatio, Ephori, Foedus, Justitia, Majestas, Methodus, Politia Judaica, Populus, Respublica (Regnum, Politeia), Summus Magistratus, Symbiosis (Symbiotiké, Pactum), Tyrannis, Universitas, Utilitas*. Presentati in un convegno celebrativo del quarto centenario della prima edizione della *Politica*, tenuto a Torino nel 2003, i risultati di queste indagini, prontamente raccolti in volume⁹, hanno indubbiamente arricchito le considerazioni in base alle quali i traduttori hanno effettuato le loro scelte in vista della versione italiana dei termini corrispondenti. Di queste scelte molto opportunamente Malandrino fornisce una ragionata e convincente illustrazione, avvertendo il lettore della pluralità di opzioni cui a volte è stato necessario ricorrere in relazione ai diversi contesti in cui lo stesso vocabolo si trova impiegato.

Il fatto di poter disporre del testo latino a fronte (un vero privilegio che raramente, se si escludono alcune edizioni popolari dei classici dell'antichità oggi fortunatamente disponibili, ci è stato dato nelle edizioni di classici politici) consente di volta in volta di verificare la bontà delle soluzioni adottate dai traduttori. Non vi è dubbio che l'aver cercato di rendere con termini il cui significato odierno ci è familiare concetti altrimenti poco penetrabili dal lettore non specialista, eppure così centrali nel discorso e nel progetto di Althusius, come *communicatio* (tradotta con «condivisione», «partecipazione», «comunione»), *communio* («comunanza», o a volte «partecipazione», «comunicazione») o *universitas* (tradotto, abbandonando il vecchio «corporazione», oggi poco comprensibile, con «comunità» o «collettività») abbia comportato anche una meditata fruizione dei risultati conseguiti attraverso il *Lessico della "Politica"*.

Malgrado una fatica che non si stenta a immaginare estenuante, la traduzione, accuratissima, elegante, non perde mai il suo brio e il suo rigore formale. Anche nelle parti finali della trattazione, o in quelle meno trascinate,

⁹ F. INGRAVALLE, C. MALANDRINO (a cura di), *Il lessico della "Politica" di Johannes Althusius. L'arte della simbiosi santa, giusta, vantaggiosa e felice*, prefazione di D. Wyduckel, introduzione di C. Malandrino, Firenze, Leo S. Olschki, 2005.

dove si esaminano minutamente, come nel capitolo dedicato alle assemblee generali, procedure, normative e prassi di alcuni singoli Stati, dedicando ampio spazio all'impero germanico, non si notano segni di stanchezza nello stile. Anche chi, da studioso, volendo scrivere su Althusius, non potesse fare a meno di andare al testo latino, trova in questa versione italiana così accurata e rigorosa un supporto validissimo per la sua lettura e analisi.

Lo spazio a disposizione non mi consente di entrare in maggiori dettagli, ma da quanto ho rilevato finora senza troppo badare a contenermi nell'elogio, che mi affiora vivissimo, è facile prevedere una grande fortuna di quest'opera. Essa costituisce al tempo stesso un punto d'approdo, di importanza certo non solo nazionale, delle ricerche althusiane dell'ultimo cinquantennio, e un punto di partenza per una serie di nuove indagini a tutto campo sulla figura di Althusius e sulle sue fonti.

Ho accennato prima che dalla lettura integrale della *Politica*, effettuata non in modo mirato e circoscritto – come mi era capitato in passato, lavorando sulla preziosa ma ostica ristampa anastatica dell'edizione del 1614 – ma fine a se stessa, trascinata dalla piacevolezza della traduzione, ho ricavato alcuni spunti di riflessione, qualche considerazione, qualche interrogativo, certo bisognosi di approfondimento; mi prendo l'ardire di esternarli in questa sede amichevole, pur consapevole del loro carattere di abbozzo provvisorio.

Che Althusius intenda rifondare la scienza politica dal punto di vista della «vera religione» e dei nuovi canoni scientifici imposti dalla metodologia ramista, riutilizzando e riconvertendo ai propri fini tutto il deposito di materiali a sua disposizione, ovviamente in gran parte di estrazione cattolica, o comunque eterodossi rispetto alla fede calvinista, come nel caso di Bodin o di Machiavelli, è cosa forse troppo scontata perché l'odierna critica, più interessata ai caratteri originali della sua ideologia antiassolutista, resistenziale, profederalista, e in senso lato «repubblicana», vi insista. D'altra parte proprio nella dedica a Martin Neurath, del 1603, che l'edizione italiana, così come quella tedesca del 2003, molto opportunamente riportano, Althusius esplicita l'intenzione di ripercorrere in un ordine conveniente (e dunque con «metodo») «i precetti politici che sono stati trattati in vario modo nelle varie opere», cercando di impartirne l'insegnamento nella maniera più efficace, trascegliendo gli autori più dotti e significativi tra quelli noti, aggiungendone altri, ed espurgando dai loro testi quanto non appartenga al campo specifico della politica, sebbene al riguardo rilevi la difficoltà di separare nettamente da essa (a fini peraltro meramente didattico-scientifici, e dunque convenzionalmente) ciò che a suo dire compete all'etica, alla teologia e al diritto¹⁰. Dal suo discorso risulta evidente che si tratta soprattutto di una questione di propedeuticità: la politica era all'epoca, quanto meno a Herborn, un insegnamento preliminare rispetto allo studio del diritto e della teologia e Althusius asserisce che le troppe digressioni in materia di questioni giuridiche di un

¹⁰ J. ALTHUSIUS, *La politica* cit., vol. I, pp. 197-205.

Bodin o di un Grégoire non sarebbero intese dagli studenti ancora digiuni della giurisprudenza¹¹.

Il campo della politica è definito dal suo fine, qui indicato come l'«istituire per il nostro bene la consociazione o società umana e la vita sociale, e conservarla con i mezzi adatti, utili e necessari allo scopo»: suo oggetto precipuo sono pertanto «i diritti della sovranità» e tutto ciò che è essenziale per costituire lo Stato. La scienza politica consta, si legge poco oltre, dei «precetti politici» volti a indicare come istituire la consociazione, come conservarla una volta istituita e «quale sia lo Stato più felice, o la forma di governo più stabile, o la meno soggetta a mutamenti, e altre cose simili»¹². L'occasione è buona per precisare da subito la tesi che maggiormente gli sta a cuore, secondo la quale, contro l'insegnamento del pur autorevole Bodin, i diritti della sovranità spettano unicamente e perpetuamente alla comunità statale e al popolo, essendone il principe o sommo magistrato solo l'amministratore temporaneo¹³. Certamente consapevole del requisito di universalità ormai riconosciuto come indispensabile alla scientificità della regola, Althusius sente il bisogno di giustificare la relatività «al tempo, al luogo e alle persone» di alcuni dei «rimedi, precetti e consigli politici» indicati, con la considerazione: «Chi mai potrebbe dare dei precetti generali, veri e necessariamente sempre, su un argomento tanto vario e differenziato? Tuttavia queste sono cose che il politico deve conoscere, e non vanno omesse nella scienza politica, ma al governatore di uno Stato conviene saperle, perché esse lo istruiscono e lo rendono idoneo a comandare»¹⁴. Il richiamo finale alla retta ragione, criterio della ricerca la cui corretta applicazione Althusius chiede al dedicatario di verificare, ne fa risaltare il proposito scientifico "laico". Una laicità che peraltro è subito contraddetta dal secondo paragrafo del primo capitolo dell'opera, là dove, come giustamente fa notare Corrado Malandrino, si attribuisce alla «simbiosi», quale finalità dell'uomo politico, l'aggettivo «santa», accanto ai più terreni «giusta, vantaggiosa e felice»¹⁵, e si precisa poco più avanti che il patto che dà origine alla consociazione e alla condivisione mira a condurre vantaggiosamente la vita «spirituale» e materiale¹⁶. Trattando dei compiti di governo dei «superiori» Althusius colloca pertanto al primo posto la cura dell'anima e la formazione degli «inferiori» alla «vera cognizione di Dio e al suo culto», in modo che siano imbevuti della «salvifica conoscenza delle cose sante, giuste e utili», raccomandando accanto a essa la prescrizione dei doveri che devono essere prestati al prossimo e la «correzione dei cattivi costumi ed errati»¹⁷. La vita simbiotica e la condivisione, rispondenti ai comandamenti contenuti nella seconda tavola

¹¹ Ivi, p. 201.

¹² *Ibidem*.

¹³ Ivi, pp. 201-203.

¹⁴ Ivi, p. 203.

¹⁵ Ivi, I, 3, p. 221.

¹⁶ Ivi, I, 6, p. 223.

¹⁷ Ivi, I, 15, 16, p. 227.

del Decalogo, sono il frutto del progetto concepito da Dio per l'uomo¹⁸; ne consegue che gli sforzi in vista della sua piena realizzazione e conservazione sono un dovere religioso per il credente: per l'appunto una fonte di «santità». La dedica del 1614 agli Ordini di Frisia mette allo scoperto l'ispirazione fideistica e ai nostri occhi “confessionale” del trattato, che ne rappresenta esplicitamente il carattere innovativo:

Tra gli altri ho toccato a suo luogo anche i precetti del Decalogo e i diritti di sovranità, sui quali in altri scrittori di politica vi è un profondo silenzio: i precetti del Decalogo appunto, nella misura in cui infondono spirito vitale alla consociazione e alla vita simbiotica, della quale ci occupiamo, la illuminano come una fiaccola, stabilendo e prescrivendo una via, una regola, un astro per l'orientamento, una linea di demarcazione. Se qualcuno li sottrae alla politica, la distrugge, anzi distrugge ogni forma di simbiosi e di vita sociale fra gli uomini. Che cosa sarebbe, infatti, la vita umana senza il timore di Dio della prima tavola e la giustizia della seconda tavola¹⁹?

Che per Althusius la Bibbia sia fonte di indiscutibile verità anche storica lo provano la miriade di citazioni tratte dai suoi libri, utilizzate come allegazioni a sostegno di precetti politici, oltre che quale fonte precipua del suo frequentissimo ricorso al modello eccellente fra tutti della *politia* ebraica. Non a caso nella dedica scrive:

Impiego frequentemente esempi dei testi sacri, perché essi hanno come autori o Dio, o degli uomini pii, e perché ritengo che dall'inizio del mondo non sia stata costituita nessuna [politia] più sapiente e perfetta di quella degli Ebrei²⁰.

Numerosissime sono le considerazioni politiche o storico-politiche direttamente desunte dal testo biblico: cito ad esempio la singolare affermazione che le arti e professioni si svilupparono fin dall'origine del genere umano quale conseguenza della condanna dell'uomo al lavoro seguita al peccato originale²¹. Nel cap. XXIII, 18 Althusius ammette tranquillamente che in taluni casi angeli inviati da Dio abbiano ricoperto le funzioni di capo di una provincia o di un regno²². Il cap. VII, sulla «comunanza del diritto provinciale», aggiunto nell'edizione del 1614, distingue le attività dei simbiotici provinciali in «sante» e «civili»: le prime sono rivolte al mantenimento nella consociazione provinciale di una «vita pia», e richiedono «un retto sentire su Dio», da «trarre dagli articoli di fede e dalla Sacra Scrittura», e il suo «culto sincero», pubblico e privato, in ottemperanza al secondo, terzo e quarto

¹⁸ Ivi, I, 26, p. 231.

¹⁹ Ivi, p. 189.

²⁰ Ivi, p. 191.

²¹ Ivi, II, 26, p. 253.

²² Ivi, XXIII, 18, p. 987.

comandamento della prima tavola²³. Segue l'elencazione dei doveri civili, volti alla tutela della sicurezza e alla promozione della solidarietà, anch'essi desunti dal fine generale della vita umana, che è quello di perseguire «la gloria di Dio e la salvezza degli altri», da attuarsi a ogni livello della multiforme esperienza consociativa dei simbiotici e pertanto affidato, per la sfera di loro competenza, alla responsabilità dei rispettivi «capi e amministratori»²⁴. Sotto questo profilo i titolari di uffici ecclesiastici, sia al livello della provincia, sia a quello del regno, fatta salva la libertà dell'esercizio dei loro compiti spirituali, sono dei funzionari pubblici che, pur esistendo una gerarchia di istituzione divina al loro interno, non possono avere potere temporale, in quanto ciò è contrario alla Scrittura.

La tendenza a sussumere le diverse fattispecie storico-politiche entro modelli generali principalmente costruiti sull'esempio dell'esperienza germanica e neerlandese nonché sulla base di un «dover essere» ispirato alle dottrine del calvinismo, finisce a mio avviso col limitare la pretesa scientifico-universalistica della *Politica* althusiana, che del resto, a differenza della *République* di Bodin, non guarda, per l'età contemporanea, oltre i confini dell'Europa. Lo si vede in particolare nelle pagine sul ruolo degli ecclesiastici nelle amministrazioni provinciali, dove la trattazione dell'«ordine» ecclesiastico, della sua composizione, dei suoi compiti di controllo e cura della dottrina, dell'insegnamento religioso e del culto, nei termini presentati da Althusius non sembra affatto generalizzabile, così come non lo è quella concernente tutta la materia ecclesiastica, indubbiamente modellata sulla ecclesiologia calvinista, e non a caso suffragata quasi esclusivamente da fonti scritturali. Scontati, sempre però da un punto di vista rigidamente confessionale, appaiono il richiamo alla difesa dell'ortodossia, al controllo censorio sulla fede e la giustificazione del deferimento al magistrato degli eretici e degli impostori, che vanno espulsi dalla provincia. Del «presbiterio o senato ecclesiastico» (ovvero del «concistoro» del suo tempo, come precisa lo stesso Althusius), quale emanazione delle parrocchie della provincia, e dei suoi compiti religiosi e disciplinari la *Politica* tratta diffusamente all'interno del cap. VIII, dedicato all'«amministrazione del diritto provinciale», presentandolo come un organismo strategico ai fini della conservazione e prosperità della *consociatio provincialis* e della vita sociale in genere²⁵. La piena realizzazione del progetto di Dio per l'uomo passa attraverso la forma più alta e autosufficiente della *consociatio universalis*, il cui sommo magistrato è tenuto a ricercare la «gloria di Dio» e a conservare la «vita umana associata», curando la salvezza dell'anima e il benessere corporale dei membri del regno, ovvero a far valere e a trasformare in norme statuali cogenti i comandamenti delle due tavole del Decalogo, così da rendere santa e giusta, e per conseguenza

²³ Ivi, VII, 5-7, p. 401.

²⁴ Ivi, VII, 8-10, pp. 401, 403. Vedi anche, ivi, VII, 24, p. 411.

²⁵ Ivi, VIII, 6-39, pp. 449-469.

vantaggiosa e felice, la comunità che gli si è affidata attribuendogli un preciso mandato a questo fine.

L'obbligo derivante dal fine religioso include anche per il sommo magistrato il dovere di conservare e tramandare la «vera religione» e il suo culto, *in primis* attraverso un sistema di scuole pubbliche a ciò idonee, seguendo solo il Verbo di Dio²⁶, come pure il dovere di «allontanare dal territorio coloro che non praticano la genuina religione e di costringere al culto di Dio i cittadini ovvero i sudditi del regno con pubblici editti, e persino con la forza fisica»²⁷, sebbene poi sia manifestato un invito alla moderazione e alla tolleranza nei confronti di chi si renda scismatico per troppo zelo²⁸.

L'intera trattazione mira del resto a dimostrare che «la materia del Decalogo è [...] assolutamente connaturata, essenziale e inerente alla politica»²⁹. Sotto questo profilo la scienza politica di Althusius mi sembra agli antipodi di quella di Bodin, il quale, accontentandosi di indicare il requisito del «governo giusto», espunge il fine della vita buona dalla sua definizione di Stato, collocandolo così al di fuori della scienza politica, poiché rileva l'impossibilità di darne una definizione univoca valida per tutti i popoli³⁰. Qui la distanza tra i due maestri della politologia rinascimentale è ancora maggiore di quanto non lo sia rispetto ai temi della titolarità del potere sovrano o della resistenza. Ne va dello stesso statuto disciplinare della politica, della stessa definizione di Stato e delle competenze del sovrano. Detto questo, e quindi verificata una volta di più la profonda incidenza della fede riformata sull'approccio di Althusius alla materia politica, sono stata colpita, grazie alla leggibilità delle sue note che questa edizione assicura, e alla maggiore familiarità del linguaggio del testo, dal contenuto precettistico dei capitoli dedicati alle modalità di esercizio del potere del sommo magistrato. Si tratta, scrive Althusius³¹ nel cap. XXI, 7, di insegnare al sommo magistrato, mediante la scienza politica, a muovere convenientemente in ogni istante «il timone della nave dello Stato», di insegnargli cioè le modalità per accedere alla prudenza politica. Non sorprende allora che in questo e nei capitoli seguenti dell'opera, dedicati, fino al XXXVII, alla trattazione delle politiche che il sommo magistrato deve porre in essere per conseguire gli scopi di conservazione, utilità e giustizia connessi al rispetto della seconda tavola del Decalogo, Althusius attinga a piene mani, ma liberamente, come a materiali da costruzione di cui si serve solo strumentalmente per erigere il proprio innovativo edificio dottrinale, e non come ad *auctoritates* (ché l'*auctoritas* è da Althusius riconosciuta solo alla parola di Dio), a tutto il patrimonio disponibile della precettistica politica, ivi compresa la più recente; in essa in-

²⁶ Ivi, IX, 37-38, p. 537.

²⁷ Ivi, IX, 41, p. 539.

²⁸ Ivi, IX, 43, p. 543.

²⁹ Ivi, XXI, 41, p. 939.

³⁰ Vedi J. BODIN, *I sei libri dello Stato*, a cura di M. Isnardi Parente, vol. I, Torino, Utet, 1988 (ristampa della 1^a ed., Torino, 1964), pp. 163-165.

³¹ Ivi, XXI, 7, p. 897.

clude tranquillamente anche quella contenuta all'interno della *République* di Bodin, del *De Republica* di Grégoire, citatissimo, nonché di tutta una serie assai nutrita di altre opere che l'apparato critico dell'edizione malandriniana mette ora bene in evidenza, fra le quali spiccano per frequenza gli scritti di autori oggi ascritti ai filoni dottrinali della «ragion di Stato» e del tacitismo: Botero, Ammirato, Lipsio, Clapmario. Degli ultimi due sono accettate senza problemi le famose “deroghe” a fin di bene, così come è accolta, con riferimento a Clapmario, l'idea dell'indispensabilità degli «arcana imperii»³². Se di Machiavelli compaiono solo poche citazioni esplicite, tratte dai *Discorsi*, per lo più riferite ai casi della guerra, numerosi passi del cap. XXIV³³, solo in parte desunti da Grégoire, Ammirato, Botero, Clapmario, e a volte significativamente privi di rinvio alla fonte, sembrano tradire una lettura diretta del *Principe*; sapore machiavelliano ha pure il richiamo all'importanza di ciò che appare agli «occhi» dei sudditi e dell'effetto concreto (*res ipsa*) del governo del «magistrato» al fine dell'ottenimento del rispetto e della benevolenza dei governati. Dovrei argomentare meglio queste affermazioni, ma non è questa la sede. Mi limito a esprimere in estrema sintesi, e d'altronde molto sommamente, per il fondato timore che si tratti in fondo di una banalità così risaputa da essere stata negli ultimi tempi persino dimenticata, l'impressione ricavata da questo primo sapido contatto con la pregevole edizione malandriniana: quella di essere di fronte a un tentativo althusiano di rifondare nella nuova ottica calvinista non solo la teoria politica generale, con le tesi della progressione “dal basso” della vita simbiotica e della titolarità popolare degli *iura majestatis* e le relative conseguenze circa i limiti del potere del sommo magistrato, ma anche, riadattando a esse e alla concreta esperienza delle comunità riformate concetti, parole, modelli istituzionali (da cui anche la novità del linguaggio) e ispirandosi ai modelli rappresentati per il mondo cattolico per l'appunto dai testi dei suoi principali esponenti abbondantemente richiamati, a cominciare da Botero e Ammirato, una dottrina della «ragion di Stato» trasformata in «ragione della *consociatio symbiotica*», non meno bisognosa, anzi ancor più bisognosa, data l'altezza dei suoi fini, della più vasta gamma di precetti di prudenza e della tensione spasmodica a individuare nelle varie circostanze i comportamenti idonei al trionfo di una causa che l'inclusione del fine religioso rende suprema, come dimostra proprio la teorica finale del diritto di resistenza.

Se le cose stanno così, e naturalmente starà agli specialisti delle fonti e della letteratura althusiana il confermarlo o meno, sarebbe ancora più chiara la ragion d'essere “provvidenziale” dell'abbinamento tra la celebrazione di Calvino e il benvenuto a un'edizione destinata ad assicurare a lungo nuova vitalità e nuovi frutti alla *Politica methodice digesta*.

³² Ivi, XXVI, 11-12, vol. II, pp. 1138-1139.

³³ Ivi, XXIV, 8, 9, 10, 12, 13, 20, 22, 27, 51, 52.

PRESENTAZIONE DELL'EDIZIONE ITALIANA
DELLA *POLITICA* DI JOHANNES ALTHUSIUS
CON TESTO LATINO A FRONTE E TESI SUL TEMA
«ALTHUSIUS E LA “SECONDA RIFORMA”»

di DIETER WYDUCKEL

1. *L'edizione italiana della Politica di Althusius*

Permettetemi, innanzitutto, di presentare brevemente l'edizione italiana della *Politica* di Althusius con testo latino a fronte; seguiranno, poi, alcune tesi sul tema «Althusius e la “seconda Riforma”». In primo luogo desidero ringraziare di cuore Corrado Malandrino ed esprimere a lui e ai suoi colleghi i miei migliori auguri per l'edizione della *Politica* di Althusius in italiano, con testo latino a fronte¹. Questo è un grande giorno per gli studi su Althusius che con la presente edizione potranno progredire notevolmente. Ora sarà possibile avere accesso a un testo, di per sé non facile, contemporaneamente nella lingua latina originale e in una traduzione moderna, il che è tanto più importante in quanto, oggi, non si può più dare per scontato la conoscenza del latino nella scienza in questione, anche e proprio tra i giuristi.

Nel suo complesso e nella sua completezza l'edizione mi ha colpito molto, sia per quanto riguarda la parte in latino, sia per la versione italiana. I numerosi indici (bibliografici, delle abbreviazioni, dei nomi ecc.) sono utilissimi e facilitano notevolmente la lettura e l'utilizzo dell'opera. In questo modo il lettore ha la possibilità di avere senz'altro accesso a quel testo complesso, tanto più che l'impaginazione parallela latino/italiano è riuscita ottimamente. Un particolare risalto merita, poi, l'ampia introduzione del collega Malandrino, che rappresenta un'informata ed esauriente esposizione dei più recenti problemi degli studi internazionali su Althusius, tanto da essere quasi un libro nel libro².

¹ ALTHUSIUS J., *La Politica*, Torino, Claudiana, 2000. [Le pp. indicate tra [] nelle citazioni si riferiscono a questa edizione, *N.d.T.*].

² C. MALANDRINO, *Introduzione. La Politica methodice digesta di J. Althusius*, in: J. ALTHUSIUS, *La Politica*, vol. 1, pp. 7-124.

Consentitemi di accennare brevemente alle questioni e ai problemi di una edizione e traduzione di Althusius. Forse siete informati che in Germania, a Dresda, siamo impegnati, indipendentemente dall'edizione italiana, in un analogo progetto latino-tedesco della *Politica* di Althusius. Probabilmente, nel corso dell'anno ci sarà possibile presentare un manoscritto pronto per la stampa, che apparirà poi per i tipi del Verlag Duncker & Humblot di Berlino.

Ciò premesso, alcune considerazioni sull'edizione italiana. Chiunque si accinga a pubblicare e tradurre un'opera apparsa per la prima volta oltre quattro secoli fa, si trova davanti a questioni difficili riguardanti sia i contenuti sia gli aspetti formali. Prendiamo in esame, per primo, il testo latino. Il latino che era diffuso tra gli studiosi attorno al Seicento è un latino d'uso, che non può essere misurato col metro di un Cicerone o di un Tacito. I problemi sorgono soprattutto riguardo all'accertamento e alla trasposizione del testo, ma sono dati anche dalle numerose abbreviazioni che, ai tempi della stesura, erano chiare per chiunque, ma che oggi creano, a volte, notevoli difficoltà d'identificazione. Da una rapida scorsa all'edizione italiana mi è sembrato che tali problemi siano stati felicemente risolti, così che il testo latino, come l'aveva concepito Althusius, si presenta ai nostri occhi ben chiaro e leggibile, rendendo senz'altro possibile seguirlo. A questo proposito, torno a meravigliarmi per la notevole precisione che dimostrano, in generale, le citazioni di Althusius, anche se talora restano lievi dubbi circa quale edizione di un'opera egli abbia effettivamente consultato.

Difficoltà maggiori sorgono quando ci si chieda in quale modo si traduca un testo vecchio di secoli che si voglia presentare, oggi, a un pubblico interessato. I due metodi possibili sono noti: si procede o per adeguamento alla *lingua originale* o per adattamento alla *lingua di destinazione*. Nel primo caso, il testo antico in questione dovrebbe essere reso in maniera tale che un erudito contemporaneo, nel caso nostro, di Althusius, potesse capire di che si tratta, sempre dando per scontato che questo ipotetico contemporaneo sapesse parlare italiano, nel caso della presente edizione, o, nel caso della nostra di Dresda, conoscesse il tedesco. Nel secondo caso, il testo antico dovrebbe risultare comprensibile ai nostri contemporanei, il che comporta la possibilità che il lettore dei tempi di Althusius avrebbe potuto avere, probabilmente, una certa difficoltà a capire. A questo proposito, sarebbe, naturalmente, ideale poter trovare una via di mezzo, cioè il modo di produrre un testo comprensibile in egual misura al lettore del Seicento e a quello di oggi. In breve, ho l'impressione che nella presente traduzione questa via di mezzo sia stata trovata, cioè che si sia, in larga misura, resa felicemente giustizia a entrambe le possibilità o esigenze. Per quel che riguarda singoli termini centrali si potrà, sicuramente essere di parere diverso. A questo proposito, un ruolo non indifferente ha la lingua di destinazione, se l'italiano o il tedesco. Traducendo dal latino, le lingue romanze sono indubbiamente avvantaggiate. Prendiamo, per esempio, un termine latino molto importante per Althusius: *consociatio*. La traduzione italiana legge, giustamente, «consociazione»,

quella spagnola «*consociación*»³. Nell'ambito linguistico anglo-americano si parla di «*association*»⁴, talvolta, ma più raramente, di «*consociation*». In tedesco la traduzione è un rebus. «*Konsoziation*», è un esotismo, un termine insolito. «*Assoziation*» è più usato, ma ha una valenza semantica piuttosto diversa. Con Otto von Guericke si potrebbe ricorrere a «*Genossenschaft*», ma anche qui la soluzione è problematica, poiché si creano sovrapposizioni che richiamano altre associazioni e significati e, inoltre, comportano vincoli interpretativi ai quali, già a priori, il traduttore rinuncia volentieri. Se noi, rifacendoci in certo qual modo a Carl Joachim Friedrich, abbiamo optato per «*Gemeinschaft*» («comunione, comunità, unione») quale corrispondente di *consociatio*⁵, non è perché tale scelta non sia problematica anch'essa, dal momento che tale traduzione comporta necessariamente l'uso del brutto termine tedesco «*Vergemeinschaftung*» per rendere *communicatio*. Nel dubbio e in casi singoli non resta che arrivare a una traduzione di compromesso. Anche la traduzione di un altro termine importante per Althusius, *respublica*, non è affatto semplice. Si può tradurre *respublica* con «lo Stato», come fa l'edizione italiana, oppure con «*Gemeinwesen*» («comunità, collettività»), come abbiamo fatto noi. Tuttavia, questo è un campo molto ampio, nel quale si presentano molte possibilità che possono essere tutte sensate e legittime in egual misura.

Un altro esempio: qual è il corrispondente giusto per *majestas*? Gli italiani traducono con «sovranità», noi tedeschi diciamo «*Souveränität*», seguendo entrambi l'uso linguistico di Jean Bodin, anche perché, anzi soprattutto perché il termine tedesco *Majestät* sa molto di guglielmino, richiama, senza volerlo, associazioni fuorvianti, e risulta, quindi, inutilizzabile.

Un'espressione centrale nella *Politica* di Althusius è, infine, quella del *summus magistratus*. Nella traduzione italiana *summus magistratus* viene tradotto «sommo magistrato». Anche questa resa mi sembra giusta e felice. Anche nella traduzione tedesca non cadiamo in errore se per *summus magistratus* scegliamo «*der oberste Magistrat*», mentre altre opzioni, per esempio *Obrigkeit* od *Oberkeit*, provocano, di nuovo, associazioni sbagliate di stampo luterano, che qui non sono assolutamente intese e fanno pensare allo Stato autoritario che verrà molto più tardi e che al tempo di Althusius è molto di là da venire.

Insomma, la traduzione italiana ha rappresentato per me una lettura decisamente piacevole, mi ha arricchito intellettualmente e ci sarà, senza dubbio, estremamente utile per la preparazione del testo tedesco. Aggiungo soltanto che i lettori e gli utilizzatori dell'edizione italiana troveranno indubbiamente molto utile l'accorgimento redazionale di trasferire in calce, nelle note esplicative, le numerosissime citazioni dell'autore, alleggerendo, così, un

³ J. ALTHUSIUS, *La Politica. Metodicamente concebida e ilustrada con exemplos sagrado y profanos*, Madrid, 1990.

⁴ J. ALTHUSIUS, *Politica. An Abridged Translation of Politica*, Indianapolis, 1995.

⁵ C.J. FRIEDRICH, *Johannes Althusius und sein Werk im Rahmen der Entwicklung der Theorie von der Politik*, pp. 90 ss.

testo già di per sé molto complesso. Altrettanto utile si dimostra la decisione di riportare le citazioni del diritto romano seguendo il sistema moderno, cioè citandolo secondo l'edizione del *Corpus Iuris* curata da Mommsen e Krüger, col risultato di facilitare il controllo delle citazioni. Anche noi seguiremo la medesima via.

Non mi resta che ripetere i miei più sentiti auguri per la grande impresa portata felicemente a termine! Stiamo vivendo un momento magico degli studi internazionali su Althusius e potremo seguire con grande profitto le orme di Corrado Malandrino e dei suoi colleghi. Aggiungo, per completezza, che, allo stesso tempo, gli studi italo-tedeschi su Althusius hanno fatto un altro passo da gigante con la pubblicazione de *Il lessico della Politica di Johannes Althusius*, a cura dei colleghi Francesco Ingravalle e Corrado Malandrino⁶, appena apparso anche in versione tedesca⁷.

2. 10 tesi sul tema «Althusius e la “seconda Riforma”»

Nella seconda parte del mio intervento presenterò 10 tesi sul tema «Althusius e la “seconda Riforma”». Queste tesi si collocano nel contesto dell'interpretazione della *Politica* e dovrebbero stimolare gli studi su Althusius e contribuire all'ulteriore discussione sulla sua opera.

1^a tesi. Se qualcuno avesse potuto chiedere ad Althusius che cosa fosse la «seconda Riforma»⁸, sicuramente gli avremmo visto in volto un'espressione perplessa, segno d'incomprensione. Egli conosce certamente e usa anche il termine «Riforma» e anche altri collegati, per esempio «chiesa riformata» e «chiese riformate»⁹. Queste espressioni si riferiscono, però, chiaramente non a una *seconda* Riforma, bensì a quell'*unica* Riforma che egli conosce personalmente e considera vera e giusta. Infatti, si trova egli stesso in un ampio processo di riforma religiosa, giuridica e politica che è in pieno svolgimento e nel quale si tratta di trovare la via *giusta* nel campo della religione, del diritto e della politica.

⁶ F. INGRAVALLE, C. MALANDRINO (a cura di), *Il lessico della Politica di Johannes Althusius*, Firenze, Olschki, 2005.

⁷ C. MALANDRINO, D. WYDUCKEL, edd., *Politisch-rechtliches Lexikon der “Politica” des Johannes Althusius*, Berlin, 2010.

⁸ Per l'origine, alquanto controversa, di tale espressione, vedi H. SCHILLING, *Die «Zweite Reformation» als Kategorie der Geschichtswissenschaft*, pp. 387 ss.; per l'argomento in discussione e per quanto si dirà in seguito vedi anche D. WYDUCKEL, *Konfession und Jurisprudenz bei Althusius*, pp. 167 ss. e 193 ss.

⁹ J. ALTHUSIUS, *Politica*, cap. VIII, par. 21 [p. 459]: «La chiesa di Ginevra e altre chiese riformate [...]».

Lo stesso vale per la questione di che cosa si debba intendere per «confessionalizzazione». Nel sentire tale espressione, Althusius non si sarebbe soltanto irritato, ma avrebbe risposto in modo indignato. Il termine indica, infatti, un processo di formazione di confessioni diverse, esistenti una a fianco dell'altra, cioè un fenomeno che non soltanto gli era lontano, ma addirittura diametralmente opposto alle sue convinzioni e intenzioni, tanto più se fosse stato chiaro che la confessionalizzazione comporterebbe che anche i suoi correligionari evangelici potrebbero essere di confessione diversa.

2^a tesi. Althusius sta con tutti e due i piedi all'interno del calvinismo, tanto in senso religioso quanto in senso politico e giuridico. Un confessionalismo esplicito, che presuma confessioni coesistenti fianco a fianco e sullo stesso piano, certamente *non* è ciò che s'intende. Se lo fosse, si aprirebbe in questo modo la strada allo scisma religioso e al settarismo, anzi alla sedizione, cosa che Althusius contesta fermamente¹⁰. Alla luce di ciò, gli è assolutamente estranea l'idea che possano esserci due confessioni diverse e riconosciute di matrice protestante; la cosa, anzi, gli sarebbe dovuta apparire assolutamente anomala.

3^a tesi. Per Althusius il termine «religione» è senz'altro più importante del termine «confessione», essendo più ampio e comprensivo di quest'ultimo. Com'è noto, nella sua *Politica* tale giudizio trova espressione nel continuo richiamo alla *vera, pura o orthodoxa religio*¹¹. È indubbio che con queste espressioni Althusius intenda riferirsi alla verità e giustizia della fede calvinista. Nel pensiero althusiano non si può non scorgere una certa vena di puritanesimo.

4^a tesi. Il cattolicesimo, inteso come fede cattolica, che in verità Althusius non nomina mai esplicitamente, in quanto espressione di una realtà religiosa completa e unitaria non gli sembra conflittuale rispetto alla sua fede calvinista, certamente perché egli rivendica un tale carattere di completezza e unitarietà anche per la propria opinione religiosa. In altre parole, Althusius non ha perso la speranza che la propria comprensione della verità e giustizia di fede risulterà, alla fine, vittoriosa. Diversa è, invece, la sua posizione nei riguardi della concezione cattolica dei ministeri ecclesiastici, soprattutto per quel che riguarda l'istituzione del papato, che egli, come Calvino, rifiuta assolutamente. Ed è per tale ragione che egli parla dei cattolici chiamandoli «papisti, pontifici, papalini»¹².

5^a tesi. Stando così le cose, è del tutto plausibile che Althusius faccia in così larga misura riferimento ad autorità e ad autori spiccatamente cattolici, specialmente quando essi si adattano in maniera convincente al suo concetto di comunità e diritto. Com'è noto, ciò è sicuramente evidente soprattutto

¹⁰ J. ALTHUSIUS, *Politica*, cap. XXXI, par. 20 [p. 1321].

¹¹ Talvolta egli usa anche la formulazione doppia: *vera religio orthodoxa* o *vera & orthodoxa religio e pura religio*. Vedi J. ALTHUSIUS, *Politica*, capp. IX, par. 37 s. [p. 536]; XIX, par. 87 [p. 854]; XXVIII, par. 36 [p. 1222]; V, par. 79 [p. 360].

¹² J. ALTHUSIUS, *Politica*, capp. VIII, par. 38 [p. 469]; XV, par. 8 [p. 624]; XXVIII, par. 56 [p. 1236].

per quel che riguarda la scuola di Salamanca e, più specificamente, i suoi rappresentanti, Diego Covarruvias e Fernando Vázquez¹³. Ma perché proprio un giurista calvinista fa tanto massicciamente riferimento alla «tarda scolastica» spagnola? A questo proposito sembrò logico supporre che il pensiero di Althusius fosse di stampo secolare o profano, proprio perché egli si serviva, apertamente e senza remore, anche di ciò che offriva il suo avversario religioso e confessionale. Tuttavia, questa interpretazione non ha alcun fondamento. Althusius può comportarsi così proprio perché può inserire le opinioni di quegli autori e di quella Scuola nella *propria* teoria politica, senza per questo pregiudicare la posizione riformata fondamentale, della quale egli sembra essere più che sicuro. Sono quindi ragioni giuridiche e politiche che spingono Althusius a ricorrere alla tarda scolastica spagnola, e in tali riferimenti vengono scomodati, spesso insieme, Covarruvias e Vázquez perché comprovino le sue opinioni. I numerosi riferimenti ai due studiosi non sono né casuali né incidentali, bensì hanno una funzione argomentativa portante. I due studiosi spagnoli, per esempio, concordano pienamente tra di loro sia circa le idee dell'originarietà dei diritti sovrani, che viene individuata nella collettività, sia anche circa la questione dei limiti della sovranità e del potere¹⁴.

È perfettamente consono a tale mentalità che Althusius citi senza remore tanto la scolastica quanto la canonistica, come si può chiaramente arguire soprattutto dal suo uso dei termini «diritto» e «legge» e, più specificamente, dalla concezione althusiana del diritto naturale. L'idea di una gerarchia delle leggi basata sul criterio derivativo, come la immaginava il pensiero scolastico di Tommaso d'Aquino e quello della tarda scolastica spagnola, in Althusius si è certo fatta evanescente, ma non è ancora scomparsa del tutto¹⁵. Anche la canonistica viene, sia pur saltuariamente, citata dal Nostro, così che non è esatto parlare di un rifiuto generale¹⁶.

6^a tesi. Pierre Grégoire da Tolosa, professore di diritto dell'Università e Scuola di Pont-à-Mousson, cattolico convinto e difensore della monarchia francese, il quale con la sua opera sullo Stato¹⁷ è, di gran lunga, l'autore più citato nella *Politica* e, pur se in misura nettamente minore, è un'autorità di riferimento anche nella *Dicaeologica*¹⁸, non è un avversario e ancor meno l'arcinemico di Althusius, bensì – a parte singole divergenze – viene citato in molti casi quale suo garante. Grégoire ha, quindi, una posizione di rilievo che, in un'ottica puramente confessionale, non dovrebbe ricoprire, perché e poiché sembrerebbe appartenere, piuttosto, agli avversari di Althusius. La

¹³ E. REIBSTEIN, *Althusius als Fortsetzer der Schule von Salamanca*, spec. pp. 17 ss.

¹⁴ Per Vázquez, vedi G.P. NIFTERIK, *Fernando Vázquez on the Prince and the Law*, pp. 347 ss.

¹⁵ P. MARIÑO, *Estudio preliminar*, in J. ALTHUSIUS, *La Politica*, p. XXIII.

¹⁶ D. WYDUCKEL, *Einleitung*, in J. ALTHUSIUS, *Politik*, p. XXXII.

¹⁷ P. GREGORIUS THOLOSANUS, *De Republica Libri XXVI* (la prima edizione è del 1596); qui utilizziamo l'edizione di Francoforte del 1642.

¹⁸ J. ALTHUSIUS, *Dicaeologicae Libri Tres*, Herborn, 1617; Frankfurt a/M, 1649².

cattolicità di Grégoire, che sotto tale aspetto viene apertamente criticato per alcune sue posizioni, non è affatto, per Althusius, una ragione sufficiente e determinante per trascurarne l'opera o per criticarla in linea di principio, soprattutto perché nella sua opera – al contrario della propria – l'autore papista assegna alla religione un ruolo non secondario nel rapporto con un punto di partenza concettuale normativo¹⁹. Il contrasto tra i due studiosi e le loro concezioni riguarda, quindi, piuttosto il tema della metodologia scientifica, più esattamente la delimitazione delle discipline, nel nostro caso della scienza politica e della giurisprudenza, due campi nei quali Althusius individua deficienze, anzi errori metodologici di Grégoire²⁰. Evidentemente, Althusius è fermamente convinto che la sua determinazione della scienza politica, intesa quale dottrina della convivenza degli esseri umani nella comunità, e della scienza giuridica, concepita quale dottrina della giustizia, garantisca una delimitazione, tanto chiara quanto pratica, delle due discipline, delimitazione che egli suppone di avere anche coerentemente osservata e applicata.

Ora, quindi, è ormai libera la strada per ricorrere, senza ulteriori riserve, a Grégoire, soprattutto per i suoi lavori sulla politica; in altre parole, per utilizzare la sua opera quale deposito di molteplici conoscenze, laddove il suo sapere sembrava ad Althusius adatto e adeguato alla *Politica*. Così, prescindendo dalla critica riguardante la teoria scientifica e la metodologia dello studioso francese, è possibile individuare contenuti comuni che possono spiegare perché nella *Politica* Althusius, senza esporsi all'accusa di incoerenza, possa riferirsi tanto frequentemente a Grégoire e alla sua opera sullo Stato.

I punti principali di coincidenza sono i seguenti. Si deve ricordare, in primo luogo, che entrambi gli studiosi cercano fortemente la concordia e l'armonia nella convivenza degli esseri umani. In secondo luogo, la flessibilità e la concisione argomentativa tipica di Grégoire, oltre che un moderato tratto gallicano caratteristico della sua opera²¹, proprio sulla questione del papato, sembrano aver toccato Althusius. Come questi, anche Grégoire separa Stato e chiesa dal punto di vista istituzionale e organizzativo ed è alquanto critico verso la rivendicazione papale di diritti e potere²², senza che ciò comporti, però, una rinuncia al valore fondamentale della religione nello Stato o una sua marginalizzazione. Althusius ha sicuramente apprezzato anche che in Grégoire si noti un chiaro riserbo nei riguardi di un potere sovrano che miri all'assolutismo. Come Althusius, anche Grégoire è profondamente persuaso dello stretto legame tra ogni potere sovrano e il diritto divino e naturale, un vincolo che non si aggiunge al potere come correttivo, bensì ha a priori

¹⁹ Per l'importanza della religione in GREGORIUS THOLOSANUS, vedi *De Republica*, libb. XII s., pp. 42 ss. Per i due momenti, normativo e religioso, vedi C. COLLOT, *L'École doctrinale de droit public de Pont-à-Mousson*, pp. 126 e 334.

²⁰ Vedi J. ALTHUSIUS, *Praefatio* alla prima edizione della *Politica*, Herborn, Corvinus, 1603, fl. 4 r [pp. 196 ss. spec. 201].

²¹ Per il gallicanesimo di GRÉGOIRE, vedi C. COLLOT, *L'École doctrinale*, p. 141.

²² C. COLLOT, *L'École doctrinale*, pp. 311 ss.

una funzione primaria²³. Infine, un'ultima osservazione: tanto in Althusius quanto in Grégoire ogni potere sovrano poggia su *leges fundamentales*, cioè su leggi fondamentali dello Stato che vengono messe sullo stesso piano del diritto positivo e alle quali spetta una posizione chiaramente più importante di quella di altre leggi paragonabili, per esempio delle *leges regiae* di Bodin.

7^a tesi. Althusius non è un esponente della *teologia politica*, bensì della *teoria politica*. Certo, Althusius sta con entrambi i piedi sul terreno del calvinismo politico e anche la sua opera è stata scritta in un'ottica e con un taglio decisamente cristiano e fondamentalmente riformato, ma, per il resto, non ha alcun intento teologico. Althusius distingue comunità cristiana riformata e comunità civile; separa Stato e chiesa sotto l'aspetto istituzionale e organizzativo; sa, quindi, differenziare un ambito dall'altro e rifiuta nettamente soprattutto una tutela teocratica dello Stato. Inoltre, com'è assai noto, egli articola e ordina tutto il materiale secondo criteri razionali, come aveva indicato il suo fratello in fede Pietro Ramo, spianando così la strada a una nuova argomentazione, conforme al metro della *ratio*, cioè orientata in senso razionale, la quale si basa sull'idea fondamentale della convivenza simbiotica degli uomini²⁴. Tale impostazione metodica oltre che sistematica comporta necessariamente che i numerosi esempi adottati abbiano una funzione piuttosto ausiliaria, cioè non siano elencati con un ordine approssimativo come nelle raccolte contemporanee di esempi o di casi, bensì vengano inseriti, a ragion veduta e metodicamente, negli opportuni contesti argomentativi maggiori. In questo modo il ragionamento si fa più stringente poiché gli esempi, anche quelli biblici, servono essenzialmente per illustrare – *exemplis illustrata* – senza intralciarli o disturbarli più del necessario. Considerata la loro funzione, anche e proprio le numerose citazioni bibliche, soprattutto quelle dell'Antico Testamento, sono costantemente parte del contesto più ampio della politica, da un lato, e del diritto, dall'altro. Non si ha, così, l'impressione che Althusius voglia fare il teologo oppure accampare pretese sulla teologia. Anche la ierocrazia è ben lontana dai suoi pensieri. Sembra, piuttosto, che per lui sia importante che la sua politica e la sua giurisprudenza possano superare anche – e insisto su questo *anche* – l'esame della Bibbia. Anche qui, come altrove, l'aspetto continua a essere, dal principio alla fine, quello metodico-sistematico, così da giustificare pienamente quell'avverbio *methodice* che compare nel sottotitolo di entrambe le opere maggiori di Althusius.

8^a tesi. La teoria politica di Althusius mostra certamente anche tratti di *teologia del patto* o di *teologia della confederazione*²⁵. Tuttavia, ciò non basta

²³ P. GREGORIUS THOLOSANUS, *De Republica*, libb. VII, cap. 20, nr. 4 e IX cap. 1, nr. 42.

²⁴ Vedi C. MALANDRINO, *Introduzione*, nell'edizione italiana della *Politica*, pp. 57 ss.; ID., *Symbiosis*, in INGRAVALLE e MALANDRINO (a cura di), *Il Lessico*, pp. 311 ss. e anche la traduzione tedesca del *Lessico*: MALANDRINO, WYDUCKEL, *Politisch-rechtliches Lexikon der Politika des Johannes Althusius*, pp. 339 ss.

²⁵ Vedi J. ALTHUSIUS, *Politica*, spec. cap. XXVIII, parr. 15 ss. [pp. 1202 ss.] e in merito a questo aspetto vedi C. MALANDRINO, *Introduzione*, pp. 68 ss.; ID., *Foedus (Confoederatio)*,

da solo a giustificare una collocazione politico-teologica dell'opera. Infatti, il suo disegno politico non è motivato da una teologia della confederazione e non è neanche comprensibile soltanto in quella prospettiva. L'idea del patto religioso resta, quindi, rilevante per lo Stato in funzione argomentativa sussidiaria, senza possedere per questo un'importanza costitutiva, poiché le posizioni giuridiche e politiche fondamentali possono essere sviluppate e giustificate anche indipendentemente da essa. Non si può neanche parlare di una rivendicazione teocratica della sfera politica, anche se Althusius – a differenza dei suoi fratelli in fede luterani – estende alla seconda tavola del Decalogo la rivendicazione della fede cristiana riformata, dunque alla convivenza in questo mondo. Lo fa, ma ha cura di premettere che rimane garantita la separazione istituzionale tra Stato e chiesa.

9^a tesi. Il vero e principale avversario di Althusius è, al contrario, William Barclay, scozzese di nascita, convinto cattolico e collega di Facoltà di Pietro Grégoire da Tolosa. È di Barclay, infatti, che nella terza edizione della *Politica* Althusius si occupa a fondo, contraddicendolo su quasi tutti i punti essenziali. Per inciso, ciò mostra che Althusius fa propri argomenti di autori cattolici soltanto a ragion veduta e che sa, al contrario, differenziare. Il Barclay sviluppa i propri argomenti nel pamphlet contro i monarcomachi (vengono chiamati così, polemicamente, i nemici dei monarchi) apparso nel Seicento, ai quali egli ha dato, allo stesso tempo, quel nome (a tutt'oggi controverso)²⁶.

Riassumo qui, in modo conciso, gli argomenti principali di Johannes Althusius²⁷: il popolo e i suoi rappresentanti, gli efori, non si sono affatto privati dell'originario potere sovrano. Quindi, questo potere non può essere stato trasferito interamente al sovrano, quasi abdicando a esso. Il sovrano agisce, quindi, non per gli *affari propri*, bensì per quelli *altrui*, cioè per quelli del popolo. Per Althusius, contrariamente a Barclay, la base del potere di sovranità si trova in un contratto reciproco – un contratto di mandato o di incarico – che vincola entrambe le parti a determinate condizioni. Di conseguenza il sovrano, a differenza di quello che sostiene Barclay, non dispone di un potere assoluto – perché allora si avrebbe una tirannia –, bensì è, al contrario, un pubblico ufficiale vincolato giuridicamente e insediato nella sua carica per il bene dei sudditi. Qui l'argomentazione di Althusius è paragonabile perciò a quella diretta contro la dottrina della sovranità di Jean Bodin.

Il conseguente vincolo imposto al sovrano è, per Althusius, duplice: esso deriva, per un verso, dal diritto naturale e, per l'altro, dal diritto positivo. Si tratta, quindi di un vincolo sia giuridico sia normativo, fondato specificamente sulla *legge fondamentale*. Tale duplice obbligo può, nel caso di una

in: *Il Lessico*, pp. 167 ss.; trad. tedesca in MALANDRINO e WYDUCKEL, *Politisch-rechtliches Lexikon*, pp. 217 ss.

²⁶ W. BARCLAY, *De regno et regali potestate*, Paris, 1600.

²⁷ J. ALTHUSIUS, *Politica*, capp. XIX, parr. 51 ss. [pp. 818 ss.]; XXXVIII, parr. 87 ss. [pp. 1776 ss.].

violazione del diritto e della legge – e ciò è importante – far scattare un *diritto di resistenza*, al quale il popolo non ha mai rinunciato e che è l'ultimo mezzo a disposizione per risolvere il conflitto nel caso di azioni notoriamente ingiuste del sovrano. In questa situazione, come ben si sa, gli efori, in quanto attori con funzioni di sorveglianza, hanno una grandissima importanza. Il famoso passo biblico di Romani 13 va, quindi, interpretato nel senso che si può ricorrere al diritto di resistenza non nei confronti del sovrano *equo*, bensì certamente e con pieno diritto nei confronti del sovrano *iniquo*. Ne consegue che Althusius non è un antimonarchico, bensì combatte la tirannide. Proprio per tale ragione, non è certo per caso che Althusius abbia preso di petto il pamphlet di Barclay contro i monarcomachi: egli ha sentito di doverlo controbattere. Nella sua replica Althusius riprende molti argomenti di quelli che Barclay chiama polemicamente e ironicamente monarcomachi, senza che il Nostro potesse essere annoverato, *sic et simpliciter*, tra quelli. Egli non è contrario né alla monarchia, né al sistema di potere monarchico in sé, né alla dignità regia, bensì è sicuramente e fortemente contrario alla monarchia assoluta, perché e in quanto essa equivale alla tirannide: *absoluta potestate uti, est tyrannis*²⁸!

10^a tesi. Siamo così giunti all'ultima tesi. Teologia, giurisprudenza e politica di Wittenberg rimangono fuori dell'orizzonte althusiano. Lutero non viene mai citato da Althusius, Melantone lo è solo di passaggio e, inoltre, solo a proposito di Christoph Pezel, il discepolo di Melantone sospettato di criptocalvinismo²⁹. È significativo che proprio dei criptocalvinisti, cioè quei luterani sospettati di essere sotto sotto calvinisti, i quali a Wittenberg si trovavano in una posizione molto scomoda, vengano presi in considerazione da Althusius. Nei riguardi di Lutero Althusius resta, quindi, "muto". In realtà, questa sua presa di distanza dai fratelli in fede protestanti è davvero sorprendente. Tuttavia, Lutero non è il solo che rimanga totalmente escluso dalle argomentazioni althusiane: stessa sorte ha il grande Riformatore elvetico Huldrych Zwingli. Quanto al primo, ad Althusius non deve essere piaciuta molto soprattutto la dottrina luterana dei due regni o dei due poteri; del secondo non deve aver gradito, invece, la pretesa di una chiesa di Stato. Così, accomunandoli nel voluto silenzio, Althusius cerca di restare equidistante da entrambi. Al contrario, Althusius si richiama diverse volte a *Calvino*, ma, tutto sommato, molto meno spesso di quanto ci si aspetterebbe. Nella sua argomentazione egli *si copre, dunque, le spalle*. Se non altro, Althusius fa riferimento all'ordinamento ecclesiastico di Ginevra³⁰; inoltre sembra anche a lui, come già a Calvino, che la prima chiesa e la sua struttura comunitaria siano importanti. Ritengo che anche da qui siano sicuramente venuti ad Althusius impulsi per la sua teoria politica.

²⁸ J. ALTHUSIUS, *Politica*, cap. XXXVIII, par. 9 (titolo del par.!) [p. 1706].

²⁹ J. ALTHUSIUS, *Politica*, cap. XXII, par. 10 [pp. 950/951 n. 23].

³⁰ J. ALTHUSIUS, *Politica*, cap. VIII, par. 21 [p. 458].

Consentitemi, ora che siamo arrivati alla fine, di sollevare ancora l'interrogativo conclusivo: Althusius e il suo tempo come devono essere ora collocati e valutati, come stanno le cose con la domanda iniziale circa la «seconda Riforma»? Certo, guardando al passato retrospettivamente, abbiamo il diritto di dare un nome, o meglio un'etichetta, all'epoca dei conflitti confessionali, sia parlando di «seconda Riforma» sia di epoca della «confessionalizzazione». Noi che siamo venuti dopo, noi che siamo i pronipoti ne sappiamo, infatti, di più – o comunque agiamo come se così fosse. Effettivamente, non dovremmo permettere che ci contendano questo diritto e dovremmo poter chiamare un'epoca passata come *noi* riteniamo giusto. *Ma* – e questo “ma” è pesante – ciò è vero anche quando ci mettiamo in una posizione di aperta contraddizione con la descrizione che fanno di sé i contemporanei, tanto più se la premessa da cui partiamo è un avvenimento, precisamente la *Pace di Westfalia*, della quale non sappiamo né *chi*, in primo luogo, l'ha voluta e, poi, *come* l'ha voluta. Se mi consentite di formulare un'ipotesi, direi che Althusius non sarebbe stato affatto d'accordo con quello che è successo. Egli avrebbe di sicuro contestato fermamente soprattutto una confessionalizzazione nel senso suddetto, posta quale fine da raggiungere. Perciò si dovrebbe restare fermi al paradigma dell'*unica e sola* Riforma, che si presenta certamente e può presentarsi parecchio poliedrica, insieme con il sommesso avvertimento a non vedere e giudicare troppo frettolosamente ed esclusivamente i decorsi e processi storici alla luce del modo in cui si sono conclusi.

Bibliografia

- ALTHUSIUS, J., *Dicaeologicae Libri Tres, Totum et universum Jus quo urimur, methodice complectentes*, Herbon, Corvinus, 1617; Frankfurt a.M., *Haeredes Corvini*, 1649²; ristampa: Aalen, Scientia, 1967.
- ALTHUSIUS, J., *La Politica, Elaborata organicamente con metodo, e illustrata con esempi sacri e profani*, a cura e con un saggio introduttivo di C. Malandrino; trad. di C. Malandrino, F. Ingravalle e M. Povero, apparato critico di F. Ingravalle e M. Povero, ha collaborato C. Zwierlein, trascrizione del testo latino di M. Povero, 2 voll., Torino, Claudiana, 2009.
- ALTHUSIUS, J., *Politica Methodice Digesta et exemplis sacris et profanis illustrata*, Herborn, Corvinus, 1603.
- ALTHUSIUS, J., *Politica. An Abridged Translation of «Politica Methodically Set Forth and Illustrated with Sacred and Profane Examples»*, edited and translated, with an Introduction by F.S. Carney, Indianapolis, Liberty Fund, 1995.
- ALTHUSIUS, J., *La Politica. Metodicamente concebida e ilustrada con ejemplos sagrado y profanos*, traducción del latín, introducción y notas críticas Primitivo Mariño, presentación Antonio Truyol y Serra, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990.

- BARCLAY, W., *De regno et regali potestate adversus Buchananum, Brutum, Boucherium et reliquos monarchomachos*, Paris, Chaudière, 1600.
- FRIEDRICH, C.J., *Johannes Althusius und sein Werk im Rahmen der Entwicklung der Theorie von der Politik*, Berlin, Duncker & Humblot, 1975.
- GREGORIUS THOLOSANUS, P., *De Republica Libri XXVI*, Frankfurt a.M., Matthaeus Kempffer, Jacobus Fischer, 1642 (prima ed. 1596).
- INGRAVALLE, F., MALANDRINO, C., *Il Lessico della «Politica» di Johannes Althusius. L'arte della simbiosi santa, giusta, vantaggiosa e felice* (Fondazione Luigi Firpo, Centro di Studi sul pensiero politico, Studi e Testi, 26), a cura di F. Ingravalle, C. Malandrino, prefazione di D. Wyduckel e introduzione di C. Malandrino, Firenze, Olschki, 2005.
- MALANDRINO, C., *Foedus (Confoederatio)*, in: *Il Lessico cit.*, pp. 187 ss.; trad. tedesca in: MALANDRINO, WYDUCKEL, edd., *Politisch-rechtliches Lexikon*, pp. 217 ss.
- MALANDRINO, C., *Introduzione. La Politica methodice digesta di Johannes Althusius*, in: ALTHUSIUS, J., *La Politica*, vol. 1, pp. 7 ss.
- MALANDRINO, C., *Il Lessico*, vedi sopra, INGRAVALLE.
- MALANDRINO, C., *Symbiosis*, in: INGRAVALLE, MALANDRINO (a cura di), *Il Lessico*, pp. 311 ss.; trad. tedesca in: MALANDRINO, WYDUCKEL, edd., *Politisch-rechtliches Lexikon der «Politica» des Johannes Althusius*, pp. 339 ss.
- MALANDRINO, C., WYDUCKEL, D., *Politisch-rechtliches Lexikon der «Politica» des Johannes Althusius. Die Kunst der heilig-unverbrüchlichen, gerechten, angemessenen und glücklichen symbiotischen Gemeinschaft*, hg. von C. Malandrino und D. Wyduckel, Berlin, Duncker & Humblot, 2010.
- MARIÑO, P., *Estudio preliminar*, in: ALTHUSIUS, J., *La Politica*.
- NIFTERIK, G.P., *Fernando Vázquez on the Prince and the Law*, in: CARNEY, F.S., SCHILLING, H., WYDUCKEL, D., edd., *Jurisprudenz, Politische Theorie und Politische Theologie. Beiträge des Herborner Symposiums zum 400. Jahrestag der Politica des Johannes Althusius 1603-2003* (Beiträge zur Politischen Wissenschaft, Bd. 141), pp. 347 ss.
- REIBSTEIN, E., *Althusius als Fortsetzer der Schule von Salamanca. Untersuchungen zur Ideengeschichte des Rechtsstaates und zur altprotestantischen Naturrechtslehre*, Karlsruhe, 1955.
- SCHILLING, H., *Die «Zweite Reformation» als Kategorie der Geschichtswissenschaft*, in: Id., ed., *Die Reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der «Zweiten Reformation»* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Bd. 195), Gütersloh, 1986, pp. 387 ss.
- WYDUCKEL, D., *Einleitung zu Althusius, Politik*, Berlin, 2003, pp. VII ss.
- WYDUCKEL, D., *Konfession und Jurisprudenz bei Althusius*, in: *Konfessionalität und Jurisprudenz in der frühen Neuzeit* (Historische Forschungen, Bd. 89), ed. Christoph Strohm und Heinrich de Wall, Berlin, Duncker & Humblot, 2009.

STATE AND CHURCH IN THE POLITICAL THOUGHT OF ALTHUSIUS

di THOMAS O. HUEGLIN

We are celebrating the Italian translation and publication of Althusius' *Politica*. For the first time, the entire Latin text and a modern language appear side by side. In his introduction, Corrado Malandrino raises the question: «Quale classicità per la *Politica* di Althusius?». And he answers this question by characterizing Althusian political thought as “protofederalista” and «una linea di pensiero politico contrapposto alla tradizione statale moderna»¹. In giving this answer, Malandrino clearly refutes a still prevalent view according to which «Althusius appare essere un “classico” solo di una tradizione minoritaria e alternativa»². As I have argued elsewhere, federalism is an alternative concept of political and social organization only for the roughly 350 years of the Westphalian state system. «In ogni altro luogo, e in altri tempi, il federalismo è stato la norma, la forma principale di organizzazione sociale»³.

Malandrino speaks of Althusius' protomodern “repubblicanesimo” in which the rights of sovereignty rest with the organized body of the people⁴. This is different from modern state sovereignty insofar as sovereignty remains embedded in the procedural plurality of symbiotic community relationships. As exemplified by the supreme magistrate and the ephors in particular, this procedural relationship is anchored in the classical and medieval traditions of politics⁵. Herein precisely lies the future of Althusius as a classic of political thought. As Richard Bellamy has written recently: «La dottrina della sovranità venne elaborata in parallelo allo sviluppo dello Stato moderno. Nella misura in cui tale formazione politica comincia a frammentarsi, ap-

¹ C. MALANDRINO, *Introduzione*, in: J. ALTHUSIUS, *La Politica*, Torino, Claudiana, 2009, pp. 31-38.

² *Ibid.*

³ Th.O. HUEGLIN, *Il federalismo come categoria alternativa nel pensiero politico?*, in: Sandro CHIGNOLA, Giuseppe DUSO (eds.), *Sui concetti giuridici e politici della Costituzione dell'Europa*, Milano, Franco Angeli, 2005, p. 265.

⁴ C. MALANDRINO, *op. cit.*, pp. 82-89.

⁵ *Ibid.*

pare opportuno ritornare alle idee e alle strutture istituzionali che essa si sforzò di soppiantare»⁶.

Finally, Malandrino characterizes the «repubblicanesimo althusiano» as a «repubblicanesimo calvinista»⁷. This invites us to reexamine, one more time, the following two questions: What role did religion play in the political thought of Althusius? And what evidence can we find in the political theory of Althusius that is testimony to the general contribution political Calvinism made to the development of early-modern political theory?

The first question has been around for some time: Is the *Politica* of Althusius a doctrine of «social theology», as Peter Jochen Winters once wrote⁸, or is it a secular theory of politics in which, particularly in the reading of Ernst Reibstein, the 2,000 biblical references are merely decorations, and at that reinterpreted and couched in the language of natural law⁹?

I have always held the opinion that the programmatic title of the *Politica* ought to be taken literally. Althusius wanted his famous book to be a systematic theory of politics, *Politica Methodice Digesta*, illustrated with religious and secular examples, *Exemplis Sacris et Profanis Illustrata*, but not determined by either.

And I have always relied on two pieces of evidence for the systematic and secular character of the *Politica*. First, there is biographical evidence, as retrieved by Carl Friedrich from archival evidence¹⁰, a quarrel between Althusius and his theological Herborn colleagues. Althusius insisted not only that the Bible, and the Decalogue in particular, contained a political dimension resulting from moral law the interpretation of which was in the domain of secular authority, he also affirmed that this interpretation had to be independent of theological interference.

This alone would not suffice to demonstrate that Althusius did not in the end produce a political theory grounded in biblical law, the only difference being that it would be his, and not the theologians', interpretation of that law. But there is, secondly, Althusius' affirmation, in the Preface of 1603, that sprinkling «teachings on Christian piety» (*pietatis ... Christianae praecepta*) is «alien and useless» (*supervacua ... et aliena*) in politics¹¹. This would at least be an indication that Althusius' intent of separating politics and religion should be taken seriously.

⁶ R. BELLAMY, *Sovranita, post-sovranita e pre-sovranita*, in: CHIGNOLA, DUSO, *Sui concetti giuridici e politici* cit., p. 301.

⁷ MALANDRINO, *op. cit.*, p. 82.

⁸ J.P. WINTERS, *Die Politik des Johannes Althusius und ihre zeitgenössischen Quellen*, Freiburg, Rombach, 1963, pp. 151, 169.

⁹ E. REIBSTEIN, *Johannes Althusius als Fortsetzer der Schule von Salamanca*, Karlsruhe, C.F. Müller, 1955, pp. 13, 83.

¹⁰ C.J. FRIEDRICH, *Johannes Althusius und sein Werk im Rahmen der Entwicklung der Theorie von der Politik*, Berlin, Duncker & Humblot, 1975, pp. 26 ff.

¹¹ J. ALTHUSIUS, *Politica* (1614), Indianapolis, Liberty Fund, 1995, *Praefatio 1603* (English); *La Politica*, Torino, Claudiana, 2009, two volumes (Latin and Italian).

In a recent contribution, Bettina Koch reaffirms that religion and politics are inseparable for Althusius. As evidence, she refers to Lucia Bianchin's seminal work on censorship¹². «La censura,» Bianchin writes, «viene a configurare così una forma ulteriore e complementare di amministrazione della giustizia, che si affianca all'esecuzione delle leggi in senso stretto»¹³. Censorship, Koch elaborates, is «the institutionalized supervision of public decency»¹⁴. While Koch believes that censorship thus provides a link between religion and politics in the theory of Althusius¹⁵, she nevertheless comes to the conclusion that Althusius' «religious ideas do not really harm» the essence of his secular political theory¹⁶.

It is Bianchin's formulation, then, which appears particularly congenial: «Una forma complementare [...] che si affianca all'esecuzione delle leggi» does not suggest that the religious state supersedes the secular organization of politics. In his quarrel with the theologians at Herborn, Althusius insisted on the distinction, in the biblical text, between the universality of its moral doctrine, and the temporal boundedness of its stories¹⁷. While the latter make for illustration, the former provides a moral code of conduct for all symbiotes, citizens and magistrates alike.

The point is this: Althusius claimed that the distinction of what is general moral law and what is particular temporal provision is a political one and therefore a matter of secular government. Censorship, therefore, understood as the institutionalized practice to uphold the general moral code, is part of secular administration as exercised by the supreme magistrate¹⁸. Althusius makes a specific point that censorship of the supreme magistrate himself is exercised in turn by the ephors, optimates and estates of the realm, and not by the church¹⁹. Only in ecclesiastical matters, does the supreme magistrate have to defer to church authority²⁰.

The purpose of religion as a general moral code in a secular polity, and its maintenance through censorship, is not to turn back to the medieval duality of church and state, nor to resolve the conflict between the “two swords” of the old order by subjecting secular governance to theological supervision. On the contrary, it seems to me much more plausible to see in the *Politica* an attempt at excluding the church as an unwanted interloper in secular matters. Even though, or perhaps precisely because the staunch Calvinist and church elder Althusius was convinced that the Reformed religion was the only true

¹² B. KOCH, *Johannes Althusius*, in: Ann WARD, Lee WARD, *The Ashgate Research Companion to Federalism*, Burlington, Ashgate, 2009, pp. 75-76.

¹³ L. BIANCHIN, *Censura*, in: Francesco INGRAVALLE, Corrado MALANDRINO (eds.), *Il Lessico della Politica di Johannes Althusius*, Firenze, Leo S. Olschki, 2005, p. 94.

¹⁴ KOCH, *op. cit.*, p. 76.

¹⁵ *Ivi*, 75-76.

¹⁶ *Ivi*, p. 87.

¹⁷ FRIEDRICH, *op. cit.*

¹⁸ *Politica*, XXX.

¹⁹ XXX, 4.

²⁰ XXVIII, 5.

religion, he might have understood that the place which this religion could occupy in his political theory was that of a civil moral code. Such an interpretation is not out of line with what we know about the role of civil religion constructions in other political theories at the time.

Some 90 years before Althusius, Machiavelli examined the role that religion should play in civil society. According to Ronald Beiner's thoughtful interpretation, Machiavelli was not opposed to the Christian religion as a fountain of civic strength²¹. In fact, Machiavelli wrote in the *Discorsi* that «la osservanza del culto divino è cagione della grandezza delle repubbliche»²². This is so because it is the fear of God that keeps civil society together. Without religion, the fear of God has to be replaced by the fear of a prince, which is short-lived because princes are short-lived. What Machiavelli is opposed to is the faulty interpretation of Christianity by the papal church. Its emphasis on «otherworldly salvation»²³ undermines the civic spirit sustaining republicanism. Beiner's evidence is the passage elsewhere in the *Discorsi* where Machiavelli writes: «E benché paia che si sia effeminato il mondo e disarmato il Cielo, nasce piú senza dubbio dalla viltà degli uomini, che hanno interpretato la nostra religione secondo l'ozio e non secondo la virtù»²⁴.

Some forty years after Althusius, Hobbes also grappled with the idea and concept of a civil religion. He writes, at the crucial moment in the *Leviathan* when the social contract is concluded, that the only possibility for the erection of a common power is the reduction of all individual wills, «by plurality of voices, unto one Will»²⁵. He appears to have in mind not so much the creation of a common force, although the *Leviathan* is that, too, but instead the establishment of an «epistemic power»²⁶ or dominant ideology. In order to achieve that, the power of religion as a separate entity has to be eliminated or at least neutralized.

Following Beiner again, the problem for Hobbes is «that genuinely Christian aspirations are so radically otherworldly that they subvert the authority of temporal power»²⁷. Hobbes resolves this problem by turning to the Judaic prescriptions of good governance in the Old Testament. In fact, Hobbes insists, there is nothing taught by Christ that diminishes Jewish civil law and authority. That will only happen when Christ returns and takes over, and the otherworldly becomes the worldly. «In the mean time,» Hobbes writes, «He taught all men to obey [...] them that sate in Moses seat»²⁸. With reference to this passage in the *Leviathan*, Beiner comes to the conclusion that for Hob-

²¹ R. BEINER, *Machiavelli, Hobbes, and Rousseau on Civil Religion*, "The Review of Politics" 55: 4 (1993), pp. 621-24.

²² N. MACHIAVELLI, *Discorsi*, I, 11.

²³ BEINER, *op. cit.*, p. 624.

²⁴ *Discorsi*, II, 2.

²⁵ T. HOBBS, *Leviathan* (1651), Cambridge, Cambridge University Press, 1992, XVIII (original pagination 87).

²⁶ R. TUCK, *Introduction*, in: HOBBS, *Leviathan* cit., p. xvii.

²⁷ BEINER, *op. cit.*, p. 625.

²⁸ *Leviathan*, XLI (263).

bes «the Christian religion ceases to assert any otherworldly claims whatsoever, and limits itself to this-worldly claims on behalf of Christ's eventual reclamation of temporal power»²⁹.

What Beiner calls the «project of a reinterpreted Christianity made serviceable for politics»³⁰ would appear to be in line with prevalent interpretations of political Calvinism as well. As Jan Rohls shows³¹, Reformed theology since Calvin himself has consistently emphasized two pillars of institutionalized state/church relations. One is the autonomy of intermediate powers such as estates and other forms of local authority. In order to defend a just civil life under the true religion against tyrannical abuse, in other words, Calvin and his followers wanted checks and balances built into the organization of secular authority.

The other pillar is church autonomy organized in a presbyterian-synodal constitution. According to Rohls, the purpose of this second pillar of Reformed thought was to liberate the church from secular absolutism under the Augsburg Religious Peace. The intended result was the institutional as well as functional separation of state and church. While the church would resume responsibility in ecclesiastical matters, the state would be left with regulating its external relationship with the church.

What I find in the *Politica* is both consistent with these interpretations of Reformed theology, and goes a significant step beyond. Althusius talks about proper church government only twice, in the chapters on provincial and ecclesiastical administration, respectively, and only in the earlier chapter on provincial administration does he refer explicitly to Calvin's Geneva model of «ecclesiastical authority». When Althusius turns to ecclesiastical administration in the universal commonwealth, on the other hand, he emphasizes instead the supervision of church activities «firmly under the control of secular government»³². And indeed, while Althusius affirms that the establishment and protection of the true religion is the first and foremost task of public administration, he leaves no doubt that it is the secular supreme magistrate who has the last word in matters of faith (*circa doctrinam fidei, habere iudicium*), and that he, on the basis of holy scripture, commands bishops (*secundum scripturas sacras, [...] episcopis imperare*)³³.

What this tells me is that the space and time Althusius devoted to ecclesiastical matters does not serve the purpose of augmenting church power in social life. On the contrary, the purpose seems to be that the autonomous

²⁹ R. BEINER, *op. cit.*, p. 628.

³⁰ *Ivi*, p. 630.

³¹ J. ROHLS, *Subsidiarität in der reformierten Konfessionskultur*, in: Peter BLICKLE, Thomas O. HUEGLIN, Dieter WYDUCKEL (eds.), *Subsidiarität als rechtliches und politisches Ordnungsprinzip in Kirche, Staat und Gesellschaft*, Berlin, Duncker & Humblot, 2002, pp. 37-58.

³² R.M. KINGDON, *Althusius' Use of Calvinist Sources in his Politica*, in: Giuseppe DUSO, Werner KRAWIETZ, Dieter WYDUCKEL (eds.), *Konsens und Konsoziation in der Theorie des frühen Föderalismus*, Berlin, Duncker & Humblot, 1997, pp. 20-22.

³³ *Politica*, XXVIII, 32.

self-organization of the church is actually conducive to the further separation of state and church, and that it is the secular authority which decides to what extent the church may be present in civil life as a provider and enforcer of public decency.

The comparison between Althusius and Hobbes is particularly intriguing. Hobbes, as we saw, neutralized the Christian religion for the purpose of secular statehood by giving it a Mosaic twist. As long as Christ himself had not returned, governance had to concern itself with practical matters. Althusius, as is well known, also turned to Mosaic prescriptions, in his use of federal theology. This was the doctrine of the two covenants that allowed the adherents of the Reformed faith to argue, not only that they had an autonomous responsibility for the practice and maintenance of the true religion before God, but also that this required a contractual or covenanted relationship between the people and its rulers. In sharp contrast to Hobbes, this is where sovereign government becomes mandated governance.

The particular contribution of Althusius to a secularized understanding of federal theology lies in his extension of this double covenant into a triple covenant³⁴. Here he could draw from the Reformed theories of resistance against tyranny. Most prominently, the *Vindiciae Contra Tyrannos* had postulated that «the principal persons of the kingdom may as heads, and for the good of the whole body, confederate and associate themselves together»³⁵. But whereas it is the principal heads that organize on behalf of the people in the *Vindiciae*, the principal agent of political action in the *Politica* is the organized body of the people itself. The third covenant, which is really the first, is a social pact of popular self-organization.

It enables the people to do what God wants it to do, to maintain responsibility and accountability in matters of civil governance, embedded in a Christian moral code to be sure, but according to secular principles of justice. The «covenant formula» (*formula federis*) establishes a «legal obligation» (*obligationem & jus*) between ruler and ruled, and, as Althusius holds against Barclay, it does so not only under «democratic conditions» (*in statu democratico*) but also in a monarchy or any other kind of commonwealth. And this legal obligation not only entails the public practice of sincere worship and true religion, it also pertains to the second table of the Decalogue, the «correct and honest administration of justice» (*justitiae administratio recta et sincera*)³⁶. The covenant formula in the political theory of Althusius serves as a model for the institutional design of civil and social life³⁷.

³⁴ Th.O. HUEGLIN, *Early Modern Concepts for a Late Modern World*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1999, p. 102.

³⁵ *Vindiciae Contra Tyrannos* (1579), translated as *A Defence of Liberty Against Tyrants*, ed. Harold J. Laski, New York, Burt Franklin, 1972, p. 99.

³⁶ *Politica*, XXVIII, 23.

³⁷ C. MALANDRINO, *Politische Theorie und Föderaltheologie*, in: Frederick S. CARNEY, Heinz SCHILLING, Dieter WYDUCKEL (eds.), *Jurisprudenz, Politische Theorie und Politische Theologie*, Berlin, Duncker & Humblot, 2004, p. 136.

I suppose it all comes down to how we define a religious state. A comparison might be helpful. Undoubtedly a religious state is the traditional Islamic state, as we may understand it in existence at about the same time when Althusius wrote the *Politica*, and hence long before its Westernization during the declining years of the Ottoman Empire. According to Noah Feldman, this Islamic state was a constitutional state because it was based on the rule of law, shari‘a law, and because the arbitrary exercise of this law was constrained by checks and balances, between the ruling caliphs and the scholars whose interpretations of *sharia* law posed limits upon executive power³⁸. The scholars, however, were religious scholars interpreting the will of God. Religion was a direct check upon state governance.

The same cannot be said about the Althusian system of governance. The Althusian state is also a constitutional state, of course. It is based on the rule of law, and the exercise of this law is constrained by checks and balances. The law is the «fundamental law of the realm» (*lex fundamentalis regni*) which is «nothing other than those pacts by which many cities and provinces come together and agree to establish and defend one and the same commonwealth» (*nihil aliud, quam pacta quaedam, sub quibus plures civitates & provinciae coierunt & consenserunt in unam eandemque Rempubl. Habendam & defendam*)³⁹.

The checks upon executive power as exercised by the elected supreme magistrate, in other words, are provided by the organized body of the people. The role of religion as a moral code of public decency, while doubtlessly important, is an indirect one, and its scope and dimension are determined by the interplay of secular authorities. This is why Bettina Koch can write – religious state or not – that the secular construction of the Althusian federal commonwealth ultimately is not compromised by religion or church⁴⁰.

If we then accept that what we have before us is a secular theory of politics, inspired by the Calvinist version of the Protestant revolution without, however, handing politics over to direct religious supervision, what exactly is it that Calvinism provides political theory with? According to Sheldon Wolin, it is the rediscovery of political complexity. As Wolin wrote about Calvin in a seminal piece some fifty years ago: «More than any other contemporary reformer, he was supremely sensitive to the plurality of relationships and obligations operating in a political community». While most other reformers tended to «reduce the manifold complexity of politics to a simple connection between ruler and ruled» Calvin «avoided this simple explanation and emphasized instead the triangular relationship of ruler, people, and the law»⁴¹.

³⁸ N. FELDMAN, *The Fall and Rise of the Islamic State*, Princeton, Princeton University Press, 2008, pp. 27-35.

³⁹ *Politica*, XIX, 49.

⁴⁰ B. KOCH, *op. cit.*, p. 131.

⁴¹ S.S. WOLIN, *Calvin and the Reformation*, “American Political Science Review” 51 (1957), p. 450.

We already know what the consequences are: reciprocity of responsibility between ruler and ruled under the law, as well as, ultimately, a right of resistance against tyranny. But Wolin's complexity postulate can be put into a much broader historical context. The complexity that Calvin rediscovered had a long tradition in the history of political thought, from the Aristotelian middle constitution, to the human legislator in Marsilius' *Defensor Pacis*, and to Machiavelli's republicanism, according to which «li buoni esempi nascono dalla buona educazione, la buona educazione dalle buone leggi; e le buone leggi, da quelli tumulti che molti inconsideratamente dannano»⁴².

In the world of real politics, in 1244, emperor Frederic II had summoned the imperial princes to Verona, not *per imperiale officium*, but because *quod omnes tangit, ab omnibus approbetur*, «what concerns all must be approved by all»⁴³. And when emperor Sigismund did use the *per imperiale officium* formula in his invitations to the Council of Constance a couple of centuries later, the king of Aragon protested against it «as *molt prejudicial*» because he «*et altres reys de Spanya non regonexen per superior al emperador*»⁴⁴.

To some modern observers, the plurality and complexity of the old order would appear as outright anarchical⁴⁵. But this would appear so only because they are looking back from a perspective of some 350 years of modern statehood, since the Peace Treaties of Westphalia⁴⁶, which has been accompanied by considerable simplicity in political theory. I mean the simplicity embedded in the social contract tradition which begins with Hobbes' individual will alienation and finds its most universalist expression in Rousseau's notion of the general will. It is still present in John Rawls' theory of justice about which Sheldon Wolin remarked that, in an age of «multiculturalism, ethnic diversity, and porous borders», the assumption of one political culture based on universally shared «basic values» was outright «quixotic»⁴⁷.

What all the modern social contract constructions have in common is the Cartesian quest for one certain truth that will resolve all the world's problems, and its underlying assumption of a rational humanity driven by one universal common cause. Long before he collapsed in the city of Turin, Nietzsche wrote that this kind of logic was «unbearable like wasps» (*unerträglich wie Wespen*)⁴⁸ (1999: 541).

⁴² *Discorsi*, I, 4.

⁴³ H. QUARITSCH, *Staat und Souveränität*, Frankfurt, Athenäum, 1979, p. 162.

⁴⁴ O. ENGELS, *Der Reichsgedanke auf dem Konstanzer Konzil*, in: Remigius BÄUMER (ed.), *Das Konstanzer Konzil*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, pp. 377-378.

⁴⁵ See H. BULL, *The Anarchical Society*, London, Macmillan, 1977.

⁴⁶ See Th.O. HUEGLIN, *Federalismo althusiano in un mondo post-westfalico*, «Paradosso, annuario di filosofia», 2002, pp. 35-58.

⁴⁷ S.S. WOLIN, *Politics and Vision*, Princeton, Princeton University Press, 2004, p. 550.

⁴⁸ F. NIETZSCHE, *Sokrates und die griechische Tragödie*, in: Giorgio COLLI, Mazzino MONTINARI (eds.), *Kritische Studienausgabe*, vol. 1, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999, p. 541.

This social contract tradition introduced to social life a fictitious equality, which, in the words of Hannah Arendt, can only be maintained, in theory as in practice, «because behaviour has replaced action as the foremost mode of human relationship»⁴⁹. What Arendt meant is this: By focusing entirely on the statistical measurement of “normal” behaviour, modern politics has lost sight of the infinite diversity of human interest and action. Instead of safeguarding individual and group autonomy, the social contract tradition promotes a false sense of harmony and conformity.

Arendt added that this is also what brought forth modern economics as a science rooted in the «assumption that men behave and do not act with respect to each other» and that it was not Karl Marx but liberal economists «who had to introduce the “communistic fiction”, that is, to assume that there is one interest of society as a whole which with “an invisible hand” guides the behavior of men and produces the harmony of their conflicting interests»⁵⁰. This is the simplicity with which we still pretend to live, at least those of us for whom the fiction works. All others are to be considered as «asocial or abnormal», in Arendt’s words again⁵¹, losers or dissenting minorities at best, and terrorists at worst.

What political Calvinism reminds us of, then, is that the diversity and complexity of social life cannot be accommodated adequately under the fictitious contractual umbrella of a one-size-fits-all plan of life. According to anecdote, that is how the old Soviet Union produced sandals. The fictitious assumption of universal harmony, in other words, and its practical entrenchment in statistical measurements of normal distributions of behaviour, brings forth the very conflicts it seeks to avoid. By taking on diversity and complexity as a problem of institutional design, political Calvinism remains rooted in the Aristotelian tradition the modern champions of the social contract wanted to eliminate. For Aristotle, the purpose of civil society had been a pragmatic search for political reconciliation among a plurality of social claims which he thought necessary because, as he said, «a state is not only made up of so many men, but of different kinds of men».

Althusius, of course, has also been called a social contract theorist, at least by some. We may recall the exchange between Georg Jellinek and Otto Gierke: As reported by Gierke, in the 1902 additions to his book on Althusius, Jellinek had argued, in his *Allgemeine Staatslehre*, that the successive steps of community building in the *Politica* precluded seeing in Althusius the «creator of a scientific social contract theory» because the intermediate levels of community building were “obscuring” the nexus between individual and state. Gierke retorted that there was no reason why a process of consecutive multilevel community building would preclude the notion of a social contract even though Althusius obviously was not familiar with the

⁴⁹ H. ARENDT, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, p. 41.

⁵⁰ *Ivi*, 41-44.

⁵¹ *Ivi*, 42.

later and “extreme” individualism of the English and French social contract theorists⁵².

The point is not whether a social contract can only be thought of as concluded among autonomous individuals, or whether it can be conceptualized as the result of a process of consecutive federalization, from the smallest and private to the largest and universal community. In some form or other, the social contract tradition is probably as old as humanity. As Hannah Arendt put it, «the power of making promises has occupied the center of political thought over the centuries»⁵³.

The point is that the liberal social contract construction of the Hobbesian or Lockean persuasion contains a fictitious assumption about a universal promise as a result of which political action in the public sphere is transformed into the lawful behavior of private citizens. In sharp contrast, the Althusian social contract is not a fictitious one because it manifests itself in continuous political acts of mutual compromise and agreement. In this, and only this, Gierke was right when he likened Althusius to Rousseau. The general will, even though dangerously nebulous in its assumption of universal harmony, contains a radically democratic sentiment that is similar to the Althusian definition of politics as perpetual communicative action. The notion that each individual, «while uniting himself with the others» (*chacun s'unissant à tous*), nevertheless «remains as free as before» (*reste aussi libre qu'auparavant*)⁵⁴, obviously requires continuous active involvement.

The difference between the unitary universalism of the social contract tradition and the Althusian tradition of conscious federalization is still discernible today. The modern unitary state typically has come into existence by means of a revolutionary bang, as in the case of France, or through incremental evolution, as in the United Kingdom. Consequently, its constitutionality rests on unquestioned power allocations, sanctioned and legitimized by a Platonic noble lie of universal civic patriotism in the one case, and by the Burkean prejudice of universal historical prescription in the other.

By comparison, federal systems typically are the result of careful negotiation and compromise among plural collective actors. Because of this, power allocations remain contested and subject to a continuous process of political bargaining and judicial review. Because of this also, federal systems tend to rely on non-majoritarian decision making rules, *quod omnes tangit, ab omnibus approbetur*, at least with regard to the fundamental rules of membership and unity. What all participants had originally agreed upon cannot be changed without all their consent.

This fundamental difference is already apparent in what is perhaps the most fascinating difference between Althusian consociational federalism and Lockean representative parliamentarism. Locke assumes, in the second

⁵² O. GIERKE, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Aalen, Scientia, 1958, p. 329.

⁵³ H. ARENDT, *op. cit.*, 244.

⁵⁴ J.-J. ROUSSEAU, *Contrat Social*, I, 6.

Treatise, that human diversity can be reduced to the one common interest of property preservation – however narrowly or widely that may be understood⁵⁵. Accordingly, majority rule in Locke's theory becomes the default option of political decision-making⁵⁶.

In his much more differentiated and sophisticated treatment of political decision-making, Althusius carefully distinguishes between instances when the efficiency of majority rule is acceptable, and other instances when it is not. Thus he elaborates, in the chapter on provincial administration: «When, however, there are differing votes [...] the decision may be made according to the judgments of the more numerous or larger part in the things that concern all orders together, but not in those that concern them separately» (*Conclusio autem, quando sunt disparia suffragia [...] fit secundum plurium sententias, seu numerum & partem majorem suffragiorum in iis, quae simul universos ordines concernunt, no quae seorsim singulos*)⁵⁷.

So, in the end, if we can take Althusius and his celebrated *Politica* as one important yardstick, what political Calvinism stands for is this:

There is a conviction that it is God's will that human beings create for themselves the social order in which they want to live, a conviction not much different from Vico's philosophy of history a century later: «[...] questa verità, la quale non si può [...] chiamar in dubbio: che questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini, onde se possono, perché se ne debbono, ritruovare i principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana»⁵⁸. This conviction does not necessarily preclude divine intervention and predestination. But it invites active participation in the course of human history.

The obligation to a humanly made history requires a high degree of civic literacy in order to activate a society's social capital for the benefit of all. This obligation invalidates the modern liberal juxtaposition of public state and private society and economy. As in the Althusian commonwealth, there is a distinction between the public and the private, between the universal and the particular, but this is a distinction that is not synonymous with the modern liberal dichotomy of political and un-political – or state and market. Indeed, the most political question is the question of what should be public and what should be private in organized social life.

Finally, from Calvinist federal theology and the lawful relationship of ruler and ruled emerges, if not an outright obligation, then at least a strong suggestion that political organization must correspond to social complexity. As in the case of Montesquieu a century later again, in the triangular relationship of ruler, ruled, and the law, the spirit of the laws is fulfilled when they aim at the conciliation rather than the dissolution of difference.

⁵⁵ J. LOCKE, *Two Treatises of Government* (1689), II, 140.

⁵⁶ Th.O. HUEGLIN, *Classical Debates for the 21st Century*, Peterborough, Broadview / UTP Press, 2008, pp. 143-144.

⁵⁷ *Politica*, VIII, 70.

⁵⁸ G. VICO, *Scienza Nuova* (1744), 331.

TEOLOGIA E CALVINISMO POLITICO
NEL CAPITOLO XXVIII DELLA *POLITICA METHODICE*
DIGESTA DI JOHANNES ALTHUSIUS

di FRANCESCO INGRAVALLE

1. *Il posto dell'amministrazione ecclesiastica
nell'amministrazione dello Stato*¹

Il capitolo XXVIII di Johannes Althusius inizia con un'esposizione delle specie dell'amministrazione suddivise (come, peraltro, l'intera materia della *Politica methodice digesta*) secondo la logica di Pierre de la Ramée². La logica ramistica serve a evidenziare le strutture del reale, le articolazioni concrete della vita comunitaria³. Questo discorso, valido in generale, vale in particolare modo per la nozione di *Administratio*. *Administrare* è la funzione del *minister* che è, propriamente il "servitore" del bene pubblico. In quanto tale – e solo in quanto tale – egli è *gubernator*⁴.

¹ Tutte le citazioni althusiane sono tratte da J. ALTHUSIUS, *La Politica. Elaborata organicamente con metodo e illustrata con esempi sacri e profani*, a cura di C. Malandrino, testo latino a fronte, Torino, Claudiana, 2009.

² Vedi C. VASOLI, *La dialettica e la retorica dell'umanesimo. "Invenzione" e "Metodo" nella cultura del XIV e XVI secolo*, Milano, Feltrinelli, 1968, pp. 333-601; W. ONG, *Ramus, Method and the Decay of Dialogue. From the Art of Discourse to the Art of Reason*, Cambridge (Ma), Cambridge University Press, 1973; M. FEINGOLD e altri (a cura di), *The Influence of Petrus Ramus. Studies in Sixteenth and Seventeenth Century Philosophy and Sciences*, Basel, Schwabe, 2001.

³ Anche se da qui all'affermare che il metodo ramistico sia utilizzato da ALTHUSIUS per legittimare l'ordine esistente e non per prefigurare un nuovo ordine, come fa L. CALDERINI, *La «Politica» di Althusius tra rappresentanza e diritto di resistenza*, Milano, Angeli, 1995, p. 57, il passo è lungo e non risulta giustificato: vedi C. MALANDRINO, *Introduzione* cit., p. 41, nota 70.

⁴ Vedi F. INGRAVALLE, *Administratio / gubernatio* in: C. MALANDRINO-F. INGRAVALLE (a cura di), *Il lessico della Politica di Johannes Althusius*, Firenze, Olschki, 2005, pp. 76 ss. Non a caso, già Giovanni Quidort di Parigi (1260 ca-1306) sottolinea nel cap. VI del suo *Trattato sul potere regale e sul potere papale* che il papa non ha dominio sui beni ecclesiastici dei quali ha disposizione soltanto nella misura in cui ne è amministratore. Vedi GIOVANNI QUIDORT DI PARIGI-EGIDIO ROMANO, *Il potere del re e il potere del papa*, a cura di G. Briguglia, Genova-

L'*administratio* si suddivide in *universalis* e *particularis*; l'*administratio univeralis* si articola in *publica negotia* e *res publicae*; le *res publicae* in ecclesiastiche e civili.

La prima osservazione è che *ecclesia res publica est*. Vale a dire che le funzioni amministrative ecclesiastiche non soltanto hanno rilevanza per lo spazio pubblico, ma sono un aspetto fondamentale dello spazio pubblico. Non basta. Al fondo di questa affermazione troviamo un rinvio – più o meno consapevole – all'etimologia greca del termine *ecclesia*: luogo pubblico di gestione degli interessi collettivi sulla base delle leggi che la collettività stessa si è data in armonia con le fonti divine del diritto stesso⁵. È appena il caso di ricordare che l'*ecclesia* ateniese gestisce gli interessi della collettività in un preciso contesto religioso: la pila di acqua lustrale posta al suo ingresso testimonia il radicamento sacrale degli atti politici che vi vengono svolti. La sfera pubblica è anche sfera religiosa e il diritto che vi viene messo in comune non è concepito come mero artefatto umano. Ridefinita in chiave religiosa monoteistica, l'*ecclesia* è l'assemblea di tutti i fedeli⁶, dei vocati al culto del vero Dio, tanto quanto essa è l'apparato attraverso il quale viene tributato il culto al vero Dio. Si potrebbe obiettare che il fatto stesso che Althusius distingua le *res publicae* in ecclesiastiche e civili è la prova più chiara di una rigorosa distinzione fra sfera pubblica e sfera civile o politica. Il che è vero, come è vero, d'altro lato, che la distinzione non è una separazione: le leggi civili si radicano nella legge di Dio e il piano che esse concorrono a realizzare nell'universo storico-politico è il piano di Dio. Potremmo dire che la legge divina si articola, sul piano esecutivo, in amministrazione civile e amministrazione ecclesiastica. Una delle più incisive testimonianze di questo modo di intendere il rapporto tra sfera pubblica e sfera religiosa si legge in Eusebio di Cesarea⁷: il creatore del mondo regge continuamente la sua creazione attraverso l'azione provvidenziale. Il *logos*

Milano, Marietti 1820, 2009, pp. 76-83; anche l'imperatore amministra il creato per l'aspetto che gli compete: Dio e il popolo lo hanno scelto, vedi ID., *Il potere del re* cit., p. 103.

⁵ Vedi K. LATTE, *Heiliges Recht. Untersuchungen zur Geschichte der sakralen Rechtsformen in Griechenland*, Tübingen, Mohr, 1920 (rist. anastatica Aalen, Scientia Verlag, 1964); L. GERNET, *Droit et prédroit en Grèce ancienne*, Paris, Sirey, 1955; M.H. HANSEN, *The Athenian Ecclesia*, vol I, Copenhagen, Museum Tusculanum Press 1983; vol II, ivi, 1989.

⁶ Vedi ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymologiarum sive originum libri XX*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.M. Lindsay, Oxonii, e typographeo clarendoniano, MCMXX, VIII, 8: «Nostram vero Apostoli numquam synagogam dixerunt, sive discernendi causa, sive quod inter congregationem, unde synagoga, et convocationem, unde ecclesia nomen accepit, distet aliquid; quod scilicet congregari et pecora solent, quorum et greges proprie dicimus; convocari autem magis est utentum ratione, sicut sunt homines».

⁷ Vedi EUSEBIO DI CESAREA, *On the Theophany*, tr. inglese dal siriano a cura di S. Lee, Cambridge University Press, 1843; vedi M. J. HOLLERICH, *Religion and Politics in the Writings of Eusebius*, "Church and History" 59 (1990), pp. 309-325. M. SCATTOLA, *Teologia politica*, Bologna, il Mulino, 2007, pp. 42-44; anche per TOMMASO D' AQUINO Dio è autore di una *lex aeterna*, «ratio gubernationis in supremo gubernante», vedi D. QUAGLIONI, *La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 2004, p. 58. Del resto, da Costantino alla fine dell'Impero romano d'Occidente la distinzione fra sfera pubblica e sfera

divino interviene continuamente nella storia. Non esiste alcuna dimensione del creato che non sia sottoposta all'azione provvidenziale di Dio.

Nel par. 4 vengono definiti i *negotia ecclesiastica*: «ispezione, difesa, cura e direzione suprema dei beni ecclesiastici» sono i compiti del sommo magistrato in materia di amministrazione ecclesiastica. Egli *governa e dirige* gli ufficiali e i ministri ecclesiastici, come si dice in II Cr., 24 ss.; 27,2. L'amministrazione degli affari pubblici, sia ecclesiastici, sia civili, gli appartiene per intero – sull'esempio di Davide, I Cr. 23; 24 ss., e di Salomone, I Re, 4 ss. ecc. Peraltro, soltanto sulla base della parola di Dio il magistrato *governa e dirige*. Egli è il servitore di Dio e delle creature di Dio, riunite nella *consociatio*⁸.

2. Il sommo magistrato e l'organizzazione ecclesiastica

Quanto alla titolarità esistono due specie di amministrazione dei *beni ecclesiastici*: l'una spetta al sommo magistrato, l'altra ai ministri ecclesiastici (par. 5); tanto l'uno, quanto gli altri radicano il loro agire nella legge di Dio, nella misura in cui il loro agire è retto; le differenze di titolarità sono meramente funzionali e non implicano alcuna subordinazione gerarchica: tant'è vero che, di volta in volta, l'uno comanda sugli altri e viceversa.

L'amministrazione del sommo magistrato comanda sugli ecclesiastici:

- quando delega parti del proprio ufficio da affrontarsi secondo il verbo di Dio;
- quando ordina e fa eseguire iniziative necessarie per istituire, conservare e trasmettere ai posteri il vero culto di Dio.

Il primo caso costituisce l'appoggio alla forza secolare, assolutamente coerente con la affermazione circa la coestensione della sfera pubblica e della sfera religiosa: l'azione prevista è volta a difendere contenuti comuni all'organizzazione ecclesiastica e allo Stato. Nel secondo caso, detenendo l'organizzazione ecclesiastica il monopolio delle «fonti di valore», soltanto

ecclesiastica è un dato di fatto attestato dal duplice magistero dell'imperatore e del vescovo di Roma che agiscono dichiarando di radicarsi, entrambi, nella legge divina.

⁸ Sull'utilizzo del termine *Consociatio* vedi C. ZWIERLEIN, *Consociatio* in F. INGRAVALE-C. MALANDRINO (a cura di), *Il lessico della Politica* cit., pp. 143-168; anche L. DANEAU, *Politicae Christianae libri VII*, Genevae, apud haered. Eusthatii Vignon, 1596 vede nel magistrato il custode e tutore della legge che innerva la *consociatio*; nel libro V la legge è identificata con il comando politico coincidente con la legge divina. Circa il rapporto fra calvinismo e problema teologico, giuridico e politico della legge, vedi CH. STROHM, *Calvinismus und Recht*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008. Sul termine *consociatio* in Althusius, oltre al già citato saggio di C. ZWIERLEIN, vedi C. MALANDRINO, *Introduzione* cit., pp. 82-89.

gli ecclesiastici possono ammonire, censurare e disporre dei mezzi per avviare alla vita eterna e alla salvezza. Tuttavia, come sarà ricordato più oltre, la fede è dono di Dio, non del sommo magistrato, il che significa che il potere pubblico non giunge e non può giungere fino all'interiorità, nella cui dimensione si colloca la fede autentica.

Il sommo magistrato è, invece, soggetto all'amministrazione e alla potestà degli ecclesiastici:

- in fatto di censura e di ammonimenti
- per quello che concerne la vita e la salvezza eterna.

È l'amministrazione ecclesiastica la custode della vera fede in grado di fissare la misura della liceità e della illiceità delle azioni compiute all'interno della *consociatio*; sulla vera fede si fondano tanto la legittimità del comando in ambito secolare, quanto la disciplina che l'amministrazione ecclesiastica fa rispettare all'interno della *consociatio*⁹. La vera fede concerne la vita e la salvezza eterna, rispetto alle quali la dimensione secolare costituisce un insieme di mezzi. Non a caso, in ambito luterano, come in ambito calvinistico, si parla di «Zweite Reformation», di «Seconda Riforma»: alla *reformatio ecclesiae* deve seguire la *reformatio vitae*¹⁰ e, dunque, una sorveglianza attenta sugli esiti di tale riforma. La corretta pratica religiosa, naturalmente, non è in grado di far conseguire la salvezza, essendo, anzi, essa stessa, una conseguenza della Grazia concessa da Dio; tuttavia, l'insieme dei costumi virtuosi aiuta chi ha ricevuto la Grazia a comportarsi in modo conforme, a riconoscere in sé la parola vivente di Dio e a non farsi fuorviare.

Ogni sommo magistrato *deve* esortare i suoi sudditi a venerare Dio (par. 7). È dovere al quale il sommo magistrato non potrebbe sottrarsi, anche se lo volesse. L'obbedienza a Dio è, infatti, il modello dell'obbedienza al sommo magistrato; ed essa è la fonte stessa della legittimazione del sommo magistrato nel suo esigere l'obbedienza da parte dei sudditi. Dopo la clamorosa rottura all'interno della *Respublica christianorum*, l'obbedienza a Dio si declina in tante modalità quante sono le vie della Riforma e le diverse modalità della venerazione. Le forme della venerazione di Dio e l'obbedienza al sommo magistrato si intrecciano con le diverse configurazioni della verità religiosa rivelata e con i loro differenti impatti sul modo concreto della gestione della *potestas*. La logica della religiosità rivelata risulta efficacemente compen-

⁹ Del resto, il lettore germanofono poteva trovare in MACHIAVELLI un'affermazione sulla quale nessun seguace del calvinismo avrebbe potuto dissentire: «Disciplina bonis legibus nittitur», vedi NICOLA MACHIAVELLI FLORENTINI *Disputationum De Republica quas discursus nuncupavit libri III. Quomodo in rebuspub. Ad antiquorum Romanorum imitationem actiones omnes bene malève instituantur, ex italico latini facti, Ursellis apud Cornelium Sutorium, MDXCIX*, p. 20.

¹⁰ Vedi G. SCHMIDT, *Die zweite Reformation in den Reichsgrafschaften. Konfessionswechsel aus Gaubensüberzeugung und aus politischem Kalkül?* in: M. SCHAAB (a cura di), *Territorialstaat und Calvinismus* cit., pp. 97 ss.

diata, pertanto, nella declinazione pratica del secolo XVI e in quella degli inizi del secolo XVII, in una interpretazione eminentemente «politica» (quasi in senso schmittiano *ante litteram*¹¹) delle parole di Gesù di Nazareth: «chi non è con me è contro di me, e chi non raccoglie con me, disperde»¹². È la logica stessa della religione rivelata: in quanto rivelata direttamente da Dio, essa impone una scelta che avviene nelle peggiori condizioni, quelle della volontà umana menomata dal peccato originale, incapace, pertanto, di distinguere il bene dal male senza l'aiuto della grazia. Tale logica esclude come possibilità l'esistenza di un potere politico che sia neutrale sotto il profilo religioso, proprio perché la dimensione della legge divina è la dimensione della totalità e nulla di quello che esiste cade al di fuori della sua giurisdizione; ciò che non si adegua a essa non è, semplicemente, un altro modo di considerare la realtà del mondo e dell'uomo, ma è trasgressione, negazione della legge divina. Tra il bene e il male non c'è alcuna via di mezzo. La giustizia, inoltre, si fonda sullo stesso principio sul quale si fonda la venerazione per Dio, perché Dio è la sua fonte. Chi pretendesse di collocarsi al di qua o al di là della giustizia religiosamente fondata, pretenderebbe di porsi in una dimensione altra rispetto a quella, totale, propria di Dio; ma questa alterità non esiste se non come negazione dell'opera divina, come male, appunto. Noi veneriamo Dio, afferma Althusius, perché riconosciamo in lui la fonte della vera giustizia: il Decalogo comprende, infatti, tutti gli ambiti della vita comunitaria nel suo intreccio con la vita familiare. Nessuna visione «pluralistica» o anche soltanto fondata sulla «tolleranza» può trovare spazio là dove il fondamento della buona pratica è la parola di Dio: la verità rivelata, infatti, è una. Fuori della verità non può che esserci l'errore, al di là della giustizia c'è soltanto l'ingiustizia. Soltanto la retta religione rende giuste e utili le azioni dei sudditi: essa fornisce, infatti, un criterio assoluto perché fondato sulla rivelazione proveniente dal detentore della verità assoluta, Dio. La riprova di quello che avviene nel quadro monoteistico (indipendentemente dalle sue diverse declinazioni) quando si ipotizza un «ritirarsi» di Dio dal mondo ce la fornisce un autore probabilmente sconosciuto ad Althusius, Mosè Maimonide, nella sua *Guida dei perplessi*: Dio volge lo sguardo altrove rispetto al mondo e, d'improvviso, il bene e il male dipendono dall'arbitrio dei singoli¹³; il ritirarsi di Dio dal mondo significa la fine della comunità (non restano che i singoli individui) e l'arbitrarismo assoluto in fatto di morale, dato che manca il criterio unico, in grado di fondare la giustizia, della verità rivelata. In Althusius, *Politica methodice digesta*, capitolo XXXVIII, un simile quadro etico-religioso di arbitrarismo umano configura la realtà della tirannide. Come, del resto, in esegeti calvinisti quali Lambert Dane-

¹¹ Vedi C. SCHMITT, *Le categorie del "politico"*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna, il Mulino, 1972; ci si riferisce, qui, al ben noto saggio *Il concetto del "politico"* compreso, nella raccolta ora citata, alle pp. 89-186.

¹² Mt. 12,30.

¹³ Vedi M. MAIMONIDE, *Guida dei perplessi*; tr. it. di M. Zonta, Torino, UTET, 2005, p. 124.

au, l'anonimo autore del *De Jure Magistratuum in subditos* (che non a caso troviamo frequentemente edito o anche soltanto rilegato in un solo volume assieme alla versione latina del *Principe* di Machiavelli, le *Vindiciae contra tyrannos* di Stephanus Junius Brutus e l'«Antimachiavelli» di Gentillet¹⁴: il male viene, così contrapposto, quasi visivamente, al bene.

Il sommo magistrato, pertanto, «religionem christianam, et verum Dei cultum tanquam fundamentum imperii sui curabit et plantabit» (par. 10). *Fundamentum imperii*, non *instrumentum regni*, come avrebbero potuto intendere contemporanei seguaci del tacitismo e/o del machiavellismo¹⁵: la retta religione è la base che legittima il comando in quanto è rivelata. Se poniamo attenzione ai verbi utilizzati (*curare*, *plantare*), vediamo bene che non si tratta, per Althusius, dell'assumersi – da parte del sommo magistrato – il solo onere di tutelare, di difendere la retta religione (*curare*), ma anche quello di instaurarla là dove essa non sia stata ancora instaurata. Ancora una volta, il regno di Dio non ha confini; il vero e il giusto tendono necessariamente a imporsi sul falso e sull'ingiusto, si costituiscono addirittura attraverso la negazione di ciò che è falso e ingiusto¹⁶.

La retta religione crea il buon cittadino (par. 11): la retta religione, non le sue contraffazioni papistiche o di altro genere. Infatti le regole della *conso-ciatio* sono contenute, come già si è accennato, nel Decalogo. Ne consegue che l' *administratio ecclesiastica* consiste in: *cura doctrinae, religionisque orthodoxae publice tradendae et docendae atque in illius professione libera per ejusdem usum et exercitium publicum instituenda et conservanda* (par. 12).

Questo perché, nella prospettiva del calvinismo, com'è stato affermato¹⁷ «il soggetto umano con il quale Dio entra direttamente in contatto è il popolo, ovvero la comunità degli eletti.» Il patto, che costituisce la comunità, è la fonte dell'ordine politico e la legge del suo movimento. Così, l'ordinamento politico è costituito fundamentalmente dalla Rivelazione. Per Althusius il patto è triplice¹⁸ (il patto che costituisce il corpo politico, il patto che istituisce il sommo magistrato e il patto che sancisce il rapporto con Dio), e va sempre tenuto presente¹⁹ che «nessun patto, neppure il primo, potrebbe

¹⁴ Per l'edizione originale di quest'ultimo libro in volume singolo vedi [I. GENTILLET], *Discours sur le moyen de bien gouverner et maintenir en bonne paix un Royaume ou autre Principauté. Divisez en trois parties: asavoir, du Conseil, de la religion & Police qui doit tenir un Prince. Contre Nicholas Machiavel Florentin*, s. l., s. e. MDLXXVI.

¹⁵ Vedi G. TOFFANIN, *Machiavelli e il Tacitismo. La politica storica al tempo della Controriforma*, Napoli, Guida, 1972.

¹⁶ Lo insegna un autore ben presente ad Althusius, Aristotele, proprio nel libro IV della *Metafisica* dedicato al principio di non contraddizione: vedi ARISTOTELE, *Metafisica*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. JAEGER, Oxonii, e typographeo clarendoniano, MCMLVI, III, 1003 a 21 ss.

¹⁷ Vedi M. SCATTOLA, *Teologia* cit., p. 93.

¹⁸ Vedi C. MALANDRINO, *Introduzione* a J. ALTHUSIUS, *La Politica* cit., pp. 57-68 e 68-81.

¹⁹ Come nota SCATTOLA, *Teologia* cit., p. 96.

[...] mai sussistere se tutti i contraenti non fossero già legati da un rapporto di fiducia garantito dal riconoscere lo stesso Dio»²⁰. Non a caso la teologia politica calvinista riserva un'attenzione speciale alla *Politia Judaica*²¹ non soltanto attraverso il richiamo all'opera di Carlo Sigonio *De Politia Hebraeorum* (1582), ma anche attraverso i richiami agli scritti di Wilhelm Zepper (1604), alle riflessioni di Bonaventure Corneille Bertram (1574), di Théodore De Béze (1577) e di François Du Jon (1591)²². Questo insieme di considerazioni spiega perché il compito dell'amministrazione ecclesiastica sia di basilare importanza per la vita dello Stato nell'ottica calvinista: la retta religione va pubblicamente tramandata, insegnata e conservata in quanto essa è il vero e proprio cuore della *respublica*.

Questa amministrazione riguarda:

- la dottrina su Dio e sul suo culto;
- la vita santa e pia dei membri del regno.

È compito del magistrato far conoscere Dio e farlo venerare correttamente perché in tutto il regno viga la vera cognizione di Dio. Lungo tutta la scala gerarchica della società, soltanto sulla base della legge di Dio ciascuno potrà ricevere ciò che gli spetta, ciascuno avrà il suo compito da svolgere nell'ambito degli ordinamenti tramandati (la cui difesa è uno dei tratti caratteristici del monarcomachesimo). Da ciò emerge una visione sacrale della *respublica*:

Il magistrato e i membri del regno riconoscono anche che il regno viene loro da Dio a tale condizione [che in tutto il regno sia in vigore la vera cognizione di Dio], e a Lui giurano fedeltà e obbedienza come sudditi e vassalli (par. 15).

Il carattere fondamentale del patto è, infatti, la *fides* da intendersi in senso duplice: come fede nella rivelazione e nella retta religione (nell'accezione calviniana) che ne deriva e come «fedeltà feudale» (secondo la chiara

²⁰ M. SCATTOLA, *Teologia* cit., rinvia anche alla dissertazione althusiana *Disputatio politica de regno recte instituendo et administrando* edita da lui in "Quaderni Fiorentini" 25 (1996), pp. 23-46. Vedi C. MALANDRINO, *Introduzione* cit., pp. 82-83 e ID. *Teologia federale*, "Il Pensiero Politico" XXXII (1999), n. 3, pp. 427-446.

²¹ Su cui vedi il numero monografico, curato da D. QUAGLIONI e L. CAMPOS BORALEVI, de "Il Pensiero Politico" XXV (2002), n. 3, pp. 409-430.

²² Vedi C. SIGONIO, *De Republica Hebraeorum libri VII*, Bononiae, Apud Ioannem Russium, 1582; W. ZEPPE, *Legum Mosaicarum forensium explanatio*, Herbornae Nassoviorum, apud C. Corvinum, 1614 (seconda edizione); BONAVENTURUS CORNELIUS BERTRAM, *De politia judaica, tam civili, quam ecclesiastica*, Basileae, 1574; per una immagine complessiva in merito vedi L. CAMPOS BORALEVI, *Per una storia della «Respublica Hebraeorum» come modello politico* in: V.I. COMPARATO-E. PII (a cura di), *Dalle repubbliche elzeviriane alle ideologie del '900*, Firenze, Olschki, 1997, pp. 17-33. Vedi naturalmente J. CALVIN, *Institutio Christianae Religionis* (1559), Monachii in aedibus Chr. Kaiser, 1962 e già ID., *Il catechismo di Ginevra del 1537*, a cura di V. Vinay, Torino, Claudiana, 1983, pp. 63-64.

evocazione del paragone fra vincoli vassallatici istituzionali e vincoli fra uomo e Dio)²³. Non a caso, nelle costituzioni imperiali del 1555, il sommo magistrato si impegna a curare la religione approvata e a distruggere quella disapprovata (come chiosa Althusius); tanto il popolo, quanto il sommo magistrato giurano che si impegneranno a conservare la chiesa e il regno di Dio. Va innanzitutto sottolineato che il legame fra Dio, il sommo magistrato e i membri del regno (in particolare gli *Stände*) è raffigurato come vincolo vassallatico, come patto feudale di cui è garante Dio stesso (par. 19), come emerge anche dai titoli utilizzati dai re e dai principi (formule come «per grazia di Dio», «in nome di Dio»); inoltre *non est potestas nisi a Deo* (Paolo di Tarso²⁴) e Dio conferisce il potere di governare attraverso un patto che lega a lui il sommo magistrato e il popolo, è un principio che vale per *qualsiasi* tipologia di governo, democratica o monarchica (par. 23). A torto William Barclay²⁵ restringe l'esigenza del patto al solo momento in cui tra gli ebrei non esistevano gerarchie consolidate (Giud. 17; 18; 21) e, di conseguenza, alla sola democrazia; se non c'è potere che non derivi da Dio, alla sua origine bisogna porre sempre il patto tra Dio, il sommo magistrato e il popolo, come sostiene giustamente Stephanus Junius Brutus nelle *Vindiciae contra Tyrannos*²⁶ (contro le quali Barclay polemizza).

Il primo compito dell'amministrazione ecclesiastica è quello di istituire il sacro ministero e le scuole (par. 25). Sacro ministero è l'incarico pubblico (*publicum munus*) affidato ai ministri scelti, di insegnare la vera conoscenza di Dio e di esercitare il suo culto sincero (par. 26). Compito del sommo magistrato è proporre editti pubblici *penali* sulla conoscenza e il culto del vero Dio, da promulgarsi in tutto il regno, *sancendo una pena* per i trasgressori degli editti; inoltre (par. 28), al magistrato spetta sancire a norma di legge i canoni della fede ortodossa; in terzo luogo il sommo magistrato deve istituire i tribunali ecclesiastici ordinari, i presbiteri, i sinodi e i concistori ecclesiastici ed emanare leggi per essi su come chiamare, esaminare, ordinare, dirigere nell'ufficio, giudicare e rimuovere i vescovi e i pastori (par. 29); in quarto luogo è compito suo curare che gli efori del regno e i capi delle province abbiano in esse cura speciale di questo sacro ministero, in modo tale da istituire e confermare con la propria autorità nelle singole parrocchie della provincia, col consenso e l'elezione di ogni chiesa, il Presbiterio, cioè il senato composto dai ministri della chiesa e da altri uomini pii, santi, integri e saggi scelti dalla plebe per governare la chiesa, conservarla ed edificarla

²³ Vedi L. CARDAUNS, *Die Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen die rechtmäßige Obrigkeit in Lutherum und im Calvinismus des 16. Jahrhunderts*, Diss. Bonn, rist. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1973, p. 42 e vd. anche p. 51.

²⁴ Vedi PAOLO DI TARSO, *Epistula ad Romanos XIII*, 1.

²⁵ Vedi W. BARCLAY, *De Regno*, Parisiis, apud Guilielmum Chaudiere, 1600, lib. IV, cap. 6, pp. 245-248.

²⁶ Vedi *Vindiciae contra tyrannos, sive de principis in populum, populique in principem, legitima potestate*, Stephano Junio Bruto Celta auctore, Basileae, [Thomas Guarin], 1580; tr. it. e cura di S. Testoni Binetti, *Vindiciae contra tyrannos: il potere legittimo del principe sul popolo e del popolo sul principe*, Torino, La Rosa Editrice, 1994.

in Cristo (par. 30). Infine (par. 31), è suo compito curare che i ministri siano chiamati, eletti e confermati secondo la legge, ed espongano in chiesa la dottrina della Legge e del vangelo in modo vero, pieno, ordinato e comprensibile, in pubblico e in privato.

L'insistenza e la minuziosità di questo elenco ragionato va sottolineata non soltanto tenendo presente il ruolo che la legge a fondamento religioso, ma a ricaduta pubblicistica, ha già, notoriamente, nei commenti alla Torah²⁷, nelle pratiche dei legami feudali²⁸ interpretate alla luce della rivelazione cristiana, ma anche osservando che Calvino, già nel *Catechismo di Ginevra del 1537*, configura la legge come il pedagogo che conduce l'uomo a Cristo²⁹. La nostra natura carnale corrotta contrasta con la legge di Dio; quest'ultima ci rivela la giustizia di Dio e, per contrasto, ci rende chiaro l'insieme delle nostre trasgressioni e ci fa disperare di qualsiasi illusione di salvezza che pretenda di sostituirsi alla vera parola di Dio. Questo è il momento della nostra vita che ci introduce a Cristo; ma «di Cristo gioiscono solo i credenti che lo ricevono essendo inviato a loro, non lo respingono essendo loro donato, e lo seguono essendo chiamati»³⁰. Ma la parola di Dio «mette radice e fruttifica solo in quelli che il Signore, mediante la sua elezione eterna, ha predestinati a essere suoi figliuoli ed eredi del Regno dei cieli», cioè negli eletti. In una prospettiva come quella calvinista, che senso ha la repressione della falsa religione? Operare una separazione netta e pubblica della verità dall'errore e, come scrive, ancora, Calvino, operare la «demolizione del regno di Satana»³¹. I santi, inoltre, non devono essere corrotti e guastati dalla compagnia dei malvagi: a questo servono gli editti pubblici penali sulla conoscenza e il culto di Dio. Il diritto penale stesso è strumento per l'affermazione della retta religione nell'ambito della *respublica*.

Insomma, il magistrato «si informa, decide, dà direttive, definisce e promulga a proprio giudizio circa la dottrina di fede, [...], esercita tale potere secondo le Sacre Scritture e [...] su tale base comanda sui vescovi». L'esempio richiamato da Althusius è quello dell'imperatore Costantino che, secon-

²⁷ Vedi S. CAVALLETTI, *Introduzione alla letteratura talmudica* in EAD. (a cura di), *Talmud. Il Trattato delle Benedizioni*, Torino, UTET, 2009, pp. 3-58 con ampia bibliografia; M. MAIMONIDE, *Gli "Otto capitoli": la dottrina etica*, prefazione, traduzione e note a cura di G. Laras, Assisi-Roma, B. Carucci editore, 1977.

²⁸ Vedi F.-L. GANSHOF, *Che cos'è il feudalesimo?* (1975); tr. it. di U. Gherner, Torino, Einaudi, 1989; O. BRUNNER, *Per una nuova storia costituzionale e sociale* (1968); tr. it. di P. Schiera, Milano, Vita e Pensiero, 1970, pp. 165-200.

²⁹ Vedi J. CALVIN, *Il catechismo* cit., pp. 29-30. Si tratta, dunque di ben altra cosa rispetto alla visione della legge come «legame che tiene insieme lo Stato» che troviamo nel *De Clementia* di Seneca; la *pietas* che vi è contenuta non si radica nella Rivelazione, né coincide con la ragione che Dio ha posto nella nostra interiorità – per usare un'espressione di L. DANEAU, *Politicae Christianae libri VII* cit., libro V. Per il rilievo di fondamento che la legge religiosa ha nel *Corano* vedi *Il Corano*, traduzione italiana con testo originale a fronte e commento a cura di G. Mandel, Torino, UTET, oltre all'edizione commentata da A. Bausani, Milano, Rizzoli, 1988.

³⁰ Vedi J. CALVIN, *Il catechismo* cit., pp. 30-31.

³¹ Vedi J. CALVIN, *Il catechismo* cit., p. 61.

do quanto riferito da Eusebio di Cesarea³², si assunse il potere di giudicare sulla disputa ariana. Ma negli ambiti propri del ministero, nella proclamazione del verbo e nell'amministrazione dei sacramenti, gli ecclesiastici sono sottoposti a Dio e alla chiesa, *non* al sommo magistrato. Nella misura in cui, comunque, gli ecclesiastici sono cittadini, essi, i loro famigliari e i loro beni sono soggetti – *Rom. 13, 1*: «ogni anima» – all'autorità civile (*potestas civilis*) (par. 31).

Le scuole vanno istituite come «pubbliche scuole di pietà e di buone arti in tutte le province su ordine e autorizzazione del sommo magistrato del regno»³³. La scuola è «l'arsenale della chiesa e dello Stato dal quale si ricavano armi di ogni genere, non soltanto per sostenere il vero e sincero culto di Dio contro gli eretici, ma anche per difendere e conservare la salvezza e l'incolumità dello Stato; di più: la scuola è l'unico rimedio con cui il culto e la dottrina di Dio sono conservati e trasmessi ai posteri *puri e inalterati*». Infatti gli studi aprono gli occhi della mente, accrescono e plasmano le facoltà di giudizio. Il giudizio, quando è retto, non può non coincidere con i dogmi della fede perché retta ragione e fede coincidono in quanto entrambe prodotte da Dio, come affermava Tommaso d'Aquino. La retta ragione è la ragione che argomenta a partire dalla rivelazione, cioè dall'Antico e da Nuovo Testamento. In questo senso Grégoire³⁴ (*De Republica*, lib. 18 e lib. 12), Daneau³⁵ (*Politices Christianae libri VII*), Zepper³⁶ (*Politica ecclesiastica*, lib. 1), Casmann³⁷ (*Doctrina*) esaltano l'amore per lo studio e per l'esercizio come già faceva, da una prospettiva non cristiana Quintiliano, *Institutio oratoria* (par. 34). Le scuole, poi, arricchiscono la regione intera: afflusso di studenti, affari per intere città; si veda una argomentazione simile nella parole di Mefistofele nel dialogo con lo studente nel cosiddetto *Urfaust* di Goethe. Simile, ma non identica: il demonio è altro-da-Dio, è l'Altro per eccellenza. Nel suo discorso il discorso divino appare capovolto o mutilato. Nel dialogo con lo studente, Mefistofele in veste di professore esalta la prosperità economica che le *scholae* assicurano alle città che le ospitano. La prosperità economica viene elevata a unico valore per giudicare in merito. Nella prospettiva calviniana e in quella calvinista si vede bene che la pro-

³² Vedi *Vita Constantini*, III, 10 ss.

³³ In merito J. ALTHUSIUS si sofferma nella *Oratio panegyrica de utilitate, necessitate et antiquitate scholarum* edita in appendice alla terza edizione (1614) della *Politica methodice digesta*; ma vedi, sulla medesima linea argomentativa il teologo G. ZANCHI, *De aperiendis in ecclesia scholis, deque opera sacrarum studiis cum primis danda oratio*, in schola Neustadiana, ab illustr. Princ. Iohanne Casimiro recens instituta, 20. Maij habita, Neustadt, 1579. Vedi CH. STROHM, *Calvinismus und Recht cit.*, pp. 193-199.

³⁴ Vedi P. GRÉGOIRE, *De Republica libri sex et viginti*, Lugduni, sumptibus Ioannis Baptistae Buysson, 1596.

³⁵ Vedi L. DANEAU, *Politices Christianae libri VII cit.*

³⁶ *De politica ecclesiastica*, Herbomae Nassoviorum, apud C. Corvinum, 1598.

³⁷ O. CASMANN, *Doctrinae et vitae politicae methodicum ac breve systema*, Francofurti, e Collegio Paltheniano, 1604.

sperità è un effetto secondario rispetto alla formazione etico-religiosa dei sudditi che è il punto centrale della questione.

Al volgo va impartita una istruzione funzionale attraverso scuole private; ma le accademie più colte sono quelle pubbliche: lì si dovrà formare chi governerà la chiesa e lo Stato. E se gli efori istituiscono scuole del primo tipo nelle province loro demandate, le scuole del secondo tipo sono istituite dal sommo magistrato³⁸ (par. 35).

Il sommo magistrato curerà che i propri figli siano formati diligentemente nella vera religione ortodossa in queste scuole.

Althusius opera con chiarezza una distinzione fra istituzioni formative che devono produrre soggetti governabili e istituzioni che devono produrre soggetti in grado di governare la chiesa e lo Stato; una distinzione che sembra essere tacitamente ricondotta alla diversità delle vocazioni che Dio ha conferito agli uomini³⁹.

3. *Ortodossia ed eterodossie: che cosa bisogna fare*

Il sommo magistrato, inoltre, nell'amministrazione ecclesiastica, conserverà e difenderà la chiesa e l'esercizio e la pratica pubblica del culto divino e delle scuole sulla base di II Cr. 8,15: si veda la preghiera di Davide a Dio di saper mantenere sempre l'esercizio del culto divino in Sal. 61,5; 65,5; 48; 122; 132; 42,1-5). La vera religione viene tutelata sia attraverso le riunioni e le *visite ecclesiastiche*, sia con l'attribuzione di un premio adeguato a chi è pio cultore di Dio (par. 39). Nella *Istruzione ai visitatori* di Filippo Melantone (1527) il sommo magistrato è considerato responsabile delle visitazioni e delle riunioni; nella prefazione a essa Lutero considera il signore territoriale funzionario di Dio; e, a partire dalla Dieta di Spira (1526), la responsabilità della politica religiosa era passata ai ceti dell'impero; in tutti i territori protestanti la visitazione fu il maggiore strumento per l'affermazione del luteranesimo attraverso una risoluzione formale del signore territoriale e dei ceti che normava anche l'ordinamento delle funzioni religiose, il sistema scolastico e formativo, l'ordinamento delle finanze della chiesa e il sistema stesso di assistenza e di cura dei poveri⁴⁰. Lo strumento delle visitazioni (trattato da Althusius nei parr. 44-45) è comune al mondo luterano, a quello calvinista

³⁸ Come è precisato da R. CHOPPIN, *De Domnio Franciae libri III*, Parisiis, apud Michaelem Somnium, 1588 e da M. STEPHANI, *Tractatus de Jurisdictione*, Gryphswaldi, 1606, lib. 3, parte 2, cap. 2.

³⁹ Sullo sviluppo del tema della vocazione nel puritanesimo vedi M. MIEGGE (a cura di), *Vocazione e lavoro. Due trattati puritani: William Perkins e Richard Steele*, Ferrara, Bovolenta, 1985.

⁴⁰ Vedi L. SCHORN-SCHÜTTE, *Die Reformation. Vorgeschichte, Verlauf, Wirkung*, München, Beck, 1996, cap. IV; tr. it., p. 75.

e a quello cattolico⁴¹. Per Althusius gli ecclesiastici, su ordine del sommo magistrato, terranno assemblee generali pubbliche per svolgere inchieste ed esaminare la dottrina e la condotta di vita dei sudditi del regno, per sapere se esse siano sane, integre, conformi al verbo di Dio⁴². Ma (par. 41) sarà il sommo magistrato a convocare e a dirigere queste assemblee, come ha mostrato l'esempio di Giustiniano e di Carlo Magno. La religione ortodossa verrà difesa e protetta con la purificazione delle chiese e con la rimozione ed eliminazione di tutti gli ostacoli al culto vero di Dio. «non c'è dubbio – nota Althusius (par. 50) – che l'emendazione e le purificazioni delle chiese da ogni errore, eresia, scisma e corruzione spettino al magistrato.» Quindi «il magistrato caccerà (*ejiciet*) tutti gli uomini che sono insanabilmente e ostinatamente atei, empi e irreligiosi» (par. 52 dove Althusius cita Sal. 101 per intero; Es. 22,20). Gli ebrei vanno lasciati abitare nella giurisdizione, «ma non ritengo che sia concesso ai magistrati di permettere loro sinagoghe»; vanno evitati i matrimoni di coloro che si riconoscono nella vera religione sia con ebrei, sia con papisti. Questi ultimi, come gli ebrei, non devono avere chiese «per praticare i loro culti idolatri» (parr. 53-57; il rinvio è a Deut. 13). Chi, invece, sostiene una dottrina erronea va tollerato ed educato.

Il principio di fondo cui sembra ispirarsi Althusius è espresso con chiarezza estrema da Daneau⁴³. La religione è il fondamento dell'obbedienza e l'obbedienza è il fondamento degli ordinamenti della *respublica*: l'obbedienza alle leggi dello Stato è doverosa nella misura in cui queste ultime si modellano sulla legge di Dio interpretata in modo retto. L'ateo, non riconoscendo, addirittura, il carattere di autentica rivelazione proprio della legge di Dio, perché non crede nell'esistenza di Dio, non può che considerare come relativa e provvisoria la propria adesione alle leggi dello Stato e per lui il vincolo di fedeltà che unisce le varie realtà istituzionali non sarà garantito da alcun potere sovra-terreno; il giuramento stesso che è il nesso vitale della *respublica* perderà la sua cogenza.

Il disprezzo e il rinnegamento manifesto della religione vera e ortodossa, accolta dal pubblico consenso, fatto da una parte, provincia o città del regno, «può essere perseguito dagli efori speciali o generali del regno con la forza e le armi se queste, pur richiamate, non rinsaviscono.» (Althusius cita Deut. 13,12-13; Gios. 22; At. 17, 11).

Il magistrato nel cui regno non vige il vero culto di Dio, deve guardarsi dal rivendicare a sé il controllo sulla fede e la religione dell'uomo, che ri-

⁴¹ Sul luteranesimo vedi M. MIEGGE, *Martin Lutero. La Riforma protestante e la delle società moderne*, Roma, 1983. Sul contesto calvinista tedesco e sui suoi aspetti istituzionali vedi M. SCHAUB (a cura di), *Territorialstaat und Calvinismus*, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1993. Sul mondo cattolico italiano vedi lo studio di A. TORRE, *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'ancien régime*, Venezia, Marsilio, 1995.

⁴² Sulle teorie e sulle pratiche della censura nella prima età moderna vedi l'esauriente studio di L. BIANCHIN, *Dove non arriva la legge. Dottrine della censura nella prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 2005.

⁴³ Vedi L. DANEAU, *Politices Christianae libri VII*, lib. III, aforismi: *il mutamento di religione sovverte lo Stato*.

siede solo nell'animo e nella coscienza dell'individuo; solo Dio ha autorità su queste cose (Mt. 10). La fede è detta dono di Dio, non dell'Imperatore e in quanto tale, in nessun modo vuole o può essere imposta. Cassiodoro⁴⁴ afferma: «la fede va consigliata, non ordinata»; ma il credente autentico va tutelato dall'influsso di chi sbaglia. Sbagliare in materia di religione significa mettere a rischio lo Stato; se è vero che la fede è una condizione del cuore sulla quale l'Imperatore non ha voce in capitolo, è altrettanto vero che non ci si può affidare alla mutevolezza dell'interiorità e che occorre un assetto oggettivo della fede che il sommo magistrato è chiamato e tenuto ad assicurare. La mutevolezza dell'interiorità, una delle conseguenze più evidenti del peccato originale, abbisogna di un assetto oggettivo, stabile, istituzionale, che tuteli i contenuti della fede da oscillazioni e incertezze le quali, come ha dimostrato la «guerra dei contadini» nei territori imperiali, non sono meramente dottrinali, ma turbano profondamente la pace pubblica e gli ordinamenti socio-economici tramandati (i quali sono espressione della volontà divina nella storia).

È, di certo, un delitto tentare di controllare le coscienze (par. 65) e non si deve perseguire chi sbaglia, ma non si deve assolutamente concedere l'esercizio di una religione disapprovata «perché al sommo magistrato non accada quello che è accaduto a Salomone» e che è narrato in I Re 11,4 ss. Perciò (par. 68) il sommo magistrato emanerà «il divieto di importare e vendere nella provincia i libri degli eretici.» Perciò egli indagherà con la massima cura su tutti gli atei, gli epicurei, i settari, gli eretici, i seduttori, i profanatori del Sabato, su coloro che disprezzano la vera religione, i maghi, i fattucchieri, gli indovini, gli spergiuri, i millantatori, gli apostati, gli idolatri, i superstiziosi, i bestemmiatori, chi irride Dio, i libertini e tutti quelli che violano la prima tavola, e li punirà irrogando e applicando pene pubbliche come deterrente per gli altri (Deut. 19,13: «Il tuo occhio non avrà pietà di lui, ma toglierai la colpa e ne avrai del bene»). Non si tratta soltanto di evitare la dissoluzione della compagine politica salvando la retta religione; si tratta anche, come si vede, di evitare il castigo di Dio (come è evidenziato chiaramente dal riferimento alla vicenda di Salomone narrata in I Re 11,4 ss.). Il lassismo in materia religiosa non danneggia soltanto la funzionalità della vita santa, giusta e comoda sul piano politico distruggendo la pace pubblica, ma attira l'ira e il castigo di Dio. Non è lecito perseguire chi devia dalla retta religione, ma non è neppure lecito favorire il diffondersi della miscredenza. Sembra una situazione senza via di uscita. Ma la via d'uscita si profila nel passo in cui leggiamo: «La fede è detta dono di Dio, non dell'Imperatore.» Infatti, se è Dio colui che instilla la fede e la retta religione negli uomini, la sanzione della miscredenza non si può risolvere in atti puramente umani; né l'amministrazione secolare, né quella ecclesiastica sono, da sole, dispensatrici della grazia – soltanto Dio ne è il dispensatore. Ne consegue che all'assenza della vera fede non si può ovviare con provvedimenti dell'auto-

⁴⁴ CASSIODORO, *Variae*, II, 27

rità secolare: la salvezza (il cui segno fondamentale è la presenza, nel soggetto, della vera fede) è predestinata da Dio in modo assolutamente libero. Dei provvedimenti dell'autorità secolare, tuttavia, non si può fare a meno perché chi è predestinato alla salvezza non deve essere fuorviato da cattivi esempi. Infine, bisogna stornare l'ira di Dio attraverso l'azione di contrasto nei confronti dei miscredenti.

In caso di calamità pubbliche (che, in questo quadro provvidenzialistico, sono il segno dell'ira di Dio per le colpe della comunità), il sommo magistrato esorterà i sudditi a una seria penitenza, indicando preghiere pubbliche della chiesa e digiuni. Infatti, quando il sommo magistrato e il popolo si rivolgono seriamente a Dio, ciò allontana disastri che paiono inevitabili (par. 73).

4. Amministrare la religione

Emerge con chiarezza che, nella prospettiva althusiana, coerentemente con le linee portanti del monarcomachesimo calvinistico, la religione è il *principium firmissimum*, il fondamento dello Stato e che, pertanto, essa va tutelata da ogni tentativo di modifica⁴⁵; ne va sorvegliata con attenzione la pratica servendosi di mezzi che risultano comuni anche al luteranesimo e al cattolicesimo (le visitazioni, la censura, l'utilizzo del diritto penale quale tutela della retta religione). L'esercizio della razionalità stessa, quando esso è retto, non può che coincidere con la vera fede: dunque la presenza di atei ed empi nello Stato non può essere tollerata; la presenza di seguaci di altre religioni può essere tollerata soltanto nella misura in cui essi non praticino i loro riti e non attraggano nell'errore i veri cristiani. Il timore di ciò che accadrebbe qualora ci si distaccasse dalla legge di Dio era stato espresso drammaticamente da Mosè Maimonide e giova, qui, ripetere le sue parole con precisione:

Dice la Bibbia: “Andrò e tornerò al Mio posto” [Os. 5, 15]; significa che la “presenza” divina, che si trovava tra di noi, si ritira da noi, come dice la Bibbia in forma di minaccia: “Io nasconderò loro il Mio volto, ed essi saranno divorati [Deut. 31, 17].” Infatti, quando viene meno la provvidenza, si resta prigionieri e prede di qualsiasi cosa possa accadere: il bene e il male dipendono dal caso. Che terribile minaccia! Ad essa allude la Bibbia dicendo “Andrò e tornerò al Mio posto”⁴⁶.

Questo timore è ben presente, nel XVI secolo, agli «eredi-eretici» del monoteismo originario, dopo che le guerre di religione hanno dimostrato la potenza distruttiva della dialettica delle fedi. A partire dalla Riforma (e

⁴⁵ Vedi CH. STROHM, *Calvinismus und Recht* cit., pp. 199 ss.

⁴⁶ Vedi M. MAIMONIDE, *Guida dei perplessi* cit., p. 124.

dalla pubblicazione della *Confessione augustana* nel 1530) e dalla Contro-Riforma (nel 1563 si conclude il Concilio di Trento), ciascuna fede si organizza amministrativamente anche per difendersi dagli attacchi dell'altra in un clima di guerra latente cui, se non altro, nei territori germanici, il principio pragmatico del *cujus regio ejus religio* – la ben nota formula leggibile tra le clausole della pace di Augusta del 1555⁴⁷ – e l'obiettivo della pace pubblica tradizionalmente difesa dall'Imperatore, sottolineato da giuristi imperiali del rilievo di Andreas Gaill⁴⁸, hanno creato un argine, anche se momentaneo e tutt'altro che solido.

Nel momento in cui Althusius dà alle stampe la terza edizione della sua *Politica* nel territorio imperiale il compromesso augustano inizia già a mostrare i propri limiti che diverranno evidenti, per i territori imperiali, soprattutto nella prima fase della guerra dei Trent'Anni; la politica confessionale di un imperatore come Ferdinando II d'Asburgo, rivolta a estirpare la religione riformata dai territori dell'impero, è, indubbiamente, poco consona a un tutore della pace pubblica dell'impero stesso. Tuttavia, il fatto stesso che l'imperatore appartenesse a una determinata confessione (la confessione cattolica) non poteva facilmente inclinare quest'ultimo a perseguire una politica religiosa diversa da quella che egli ha effettivamente perseguito. Il regno della fede è il regno dell'assolutezza, certamente, ma Enrico IV di Borbone, in Francia, pur convertito al cattolicesimo e praticando una politica di accentramento amministrativo, aveva individuato una strada efficace per tutelare la pace pubblica con l'Editto di Nantes. Nei territori del Sacro Romano Impero della Nazione Germanica, invece, all'alba del XVII secolo, l'esigenza della centralizzazione amministrativa ha spinto Ferdinando II a tentare la strada della forzata riunificazione religiosa per fare dell'impero uno Stato. Il fallimento di questo tentativo ha segnato la fine effettiva dell'esistenza politica della compagine imperiale che i trattati di Osnabrück e Münster hanno ratificato.

⁴⁷ Ma vedi anche la *Constitutio de pace publica tenenda* dell'imperatore Carlo V in *Augustissimi imperatoris Caroli Quinti De capitalibus iudiciis constitutio, germanice evulgata nuncque a d. Iustino Goblero [Justin Gobler] Goarino iurecons. In latinum versa, & aequo commentario aucta. Accessit quoque eiusdem Caroli Quinti imperatoris Roman. Constitutio de pace publica tenenda, Vuomarctiae edita, atque ae vernacula lingua per eundem d. Iustinum Goblerum in latinam traducta. Item, in l. Respiciendum, tit. Pandectarum de poenis, succincta ad aequitatis commendationem explanatio, eodem d. Iustino Goblero auctore Basileae, ex officina Ioannis Oporini, 1543.*

⁴⁸ Vedi A. GAILL, *Practicarum observationum tam ad processum iudicarium, praesertim imperialis Camerae, quam causarum decisiones pertinentium libri duo*, Coloniae Agrippinae, apud Ioannem Gymnicum, sub Monocerote, anno MDLXXVIII, obs. I, 1-3; ID., *De pace publica, et eius violatoribus, atque proscripitis sive bannitis imperii, libri duo [...]*, Coloniae Agrippinae, apud Ioannem Gymnicum, sub Monocerote, 1586. Si veda anche T. PAURMEISTER, *De Jurisdictione Imperii Romani libri duo. [...]*, Hanoviae, impensis Petri Kopffii, 1618. Vedi anche A. PAGDEN, *Signori del mondo* (1995); tr. it. di V. LAVENIA, Bologna, il Mulino, 2005, cap. II; CH. STROHM, *Calvinismus und Recht* cit., pp. 367 ss.

PARTE TERZA
IL CALVINISMO POLITICO DALL'ETÀ DEI LUMI
ALL'EPOCA CONTEMPORANEA

COPIA DIGITALE
RICHIESTA DALL'AUTORE
DA USARE UNICAMENTE NEI MODI
CONSENTITI DALLA LEGGE
E IN OGNI CASO NON TRASMITTIBILE A
TERZI
TORINO, 28 NOVEMBRE 2017

IL MODELLO ISTITUZIONALE DELLA TEORIA POLITICA CALVINISTA DEI SECOLI XVI E XVII

di WOLFGANG E.J. WEBER

1. *Introduzione*

Si può parlare di un modello istituzionale del calvinismo o della teoria politica calvinista, di un modello, cioè, che colleghi in una determinata e tipica maniera chiesa e Stato sotto l'aspetto organizzativo¹? Per Oliver Millet la risposta a tale interrogativo non può che essere negativa. In ogni caso, non si potrebbe comunque parlare della «mera riproduzione di un modello», mentre si dovrebbe, piuttosto, mettere in evidenza «la disponibilità e capacità di adattamento», almeno per quel che riguarda l'organizzazione della chiesa e dello Stato, fattori già presenti nel padre fondatore, Giovanni Calvino². Tuttavia, tale valutazione non è stata ancora sottoposta ad alcun esame critico condotto sulla base delle più importanti concezioni politiche calviniste e anche il nostro tentativo deve limitarsi a una panoramica molto generale. La nostra disamina partirà, in primo luogo, dai punti di vista del fondatore. Si getterà, poi, un rapido sguardo ai contributi di Teodoro Beza e dei grandi elettori calvinisti. Si farà, quindi, riferimento all'opera di teoria politica di Lambert Danaeu e, subito dopo, a quella di Johannes Althusius. Tratteremo, infine, il contributo di Bartolomeo Keckermann che nel Seicento fu, fra tutti gli *opera sistematica politica* del calvinismo, quello più ampiamente recepito.

¹ Sono molto grato a Corrado Malandrino per avermi spinto ad affrontare questo tema e offerto anche l'opportunità di proporre e mettere in discussione le mie considerazioni.

² O. MILLET, *Die reformierten Kirchen*, in: *Die Zeit der Konfessionen (1530-1620/30)*, a cura di Marc Venard (*Geschichte des Christentums*, vol. 8), Freiburg i.B., 1992, pp. 47-120, qui pp. 62 s.

2. Da Calvino sino a Beza

Come si può rilevare dalla *Institutio christianae religionis*, sin dal 1535 l'interesse principale di Calvino era, com'è noto, innanzitutto quello di dotare la chiesa riformata dell'incontestabile insegnamento divino contenuto nella Bibbia. In secondo luogo, questa chiesa avrebbe dovuto rendere sicuro sia tale insegnamento sia la sua messa in pratica per mezzo di una rigorosa disciplina, così da rendere, in terzo luogo, gloria a Dio e alle sue leggi mediante una coerente ubbidienza attiva e giungere, quindi, alla giustificazione per fede, dono della grazia di Dio³. Per adempiere compiti tanto impegnativi erano previsti quattro ministeri ecclesiastici (pastore, dottore, diacono, anziano) i quali dovevano lavorare in maniera prevalentemente collegiale (Concistoro) e in collaborazione con la comunità (congregazione) e con le unioni di comunità (Sinodi). Dall'altra parte, l'esistenza dell'autorità secolare appariva saldamente ancorata nella Bibbia. In linea di principio, essa era considerata un «aiuto esterno» per la chiesa e per l'affermazione della vera religiosità o del genuino culto di Dio. Tale supporto esterno aveva la funzione produttiva di educare ai doveri umani della vita civile quale primo stadio per la vera religiosità e la funzione protettiva di respingere il Male e, in casi estremi, di difendere l'esistenza minacciata della vera chiesa. In casi normali, la difesa dal Male consisteva principalmente nel sostegno alla lotta contro l'idolatria, inclusa l'irreligiosità, e contro la bestemmia; in concreto, l'aiuto all'applicazione della disciplina ecclesiastica e la persecuzione degli eretici.

Per essere in grado di svolgere tali funzioni ausiliarie, lo Stato aveva bisogno di magistrati, procedimenti e mezzi adatti allo scopo. La riflessione su questa problematica cominciò partendo dagli Stati già esistenti. Di conseguenza, Calvino accettò e legittimò in primo luogo il sistema aristocratico-oligarchico, parzialmente modificato in senso democratico, di Ginevra. Tale sistema si giovava anche delle esperienze di altre repubbliche cittadine, per esempio di Strasburgo. Il Riformatore ginevrino non conobbe né con-

³ L'edizione della *Institutio* qui usata è la versione francese del 1541: Jean CALVIN, *Institution de la religion chrétienne (1541). Edition critique* a cura di Olivier Millet, parte 2, Ginevra, 2008. Tra le molte opere espositive dedicate a Calvino, divenute di recente ancor più numerose, vedi, per esempio: T.H.L. PARKER, *Calvin. An Introduction to His Thought*, London, 1995, pp. 127-162 (spec. pp. 157-162); Alister E. MCGRATH, *A Life of John Calvin*, Oxford (GB), Basil Blackwell Ltd, 1990, pp. 136-173 (tr. it. *Giovanni Calvino. Il Riformatore e la sua influenza sulla cultura occidentale*, Torino, Claudiana, 2009², pp. 239 ss.); Robert D. LINDER, *John Calvin, Pierre Viret and the State*, "Church Heritage" XVI (2009), pp. 73-94; Robert M. KINGDON, *Church and State*, in: *The Calvin Handbook*, a cura di Herman J. Selderhuis e al., Grand Rapids, 2009, pp. 355-361; Josef BOHATEC, *Calvins Lehre von Staat und Kirche*, Aalen, 1968. Per la storia e la retorica della *Institutio* I, vedi anche John HESSELINK, *The Development and Purpose of Calvin's "Institute"*, in: *Articles on Calvin and Calvinism*, a cura di Richard Gamble, vol. 4, New York-London, 1992, pp. 209-216 e Olivier MILLET, *Calvin et la dynamique de la Parole: Étude de rhétorique réformée*, Paris, 1992.

cepi alcuna prassi politica rudemente assolutista né basata sulla violenza. Piuttosto egli immaginava che la politica fosse essenzialmente una cultura e una prassi caratterizzate dalla coscienza, dalla conoscenza e osservanza dei doveri specifici di una classe o di un servizio pubblico, dalla fratellanza cristiana e dal reciproco fraterno consiglio e ammonimento. Questa visione e valutazione valevano, in linea di massima, anche per i sistemi monarchici del tempo di Calvino. Tuttavia, in seguito all'esperienza secondo cui i monarchi non si erano, almeno inizialmente, fatti conquistare alla causa della vera chiesa, sia per l'accettazione dei sistemi politici esistenti, con la loro struttura di diritto positivo, nel Riformatore si sviluppò l'attenzione *per un modello concreto diverso*, gli efori, concepiti come un tipo di autorità popolare e di rappresentanti del popolo, con il potere di partecipazione all'impiego della forza pubblica; un'autorità, insomma, che al bisogno poteva intervenire contro l'arbitrio dei supremi reggenti o contro il loro rifiuto di fornire l'«aiuto esterno» alla vera chiesa. Agli *homines privati* restava, per contro, solo la scelta tra martirio ed emigrazione. Ovviamente, anche agli studiosi passati e presenti non è sfuggito che il risultato secondario di questa funzione assegnata alle autorità civili nel quadro della dottrina della resistenza è stato un consolidamento dell'apparato delle autorità statali e, quindi, del carattere istituzionale dello Stato⁴.

L'attenzione dei Riformatori e dei teorici riformati successivi a Calvino si rivolse, in primo luogo, al complesso della struttura di diritto positivo degli altri Stati esistenti e, tra questi, del caso più problematico, la Francia. Nel trattato *Franco-Gallia* di François Hotman, pubblicato a Ginevra nel 1573, vengono passate in rassegna, in una panoramica della storia costituzionale, e trattate, più o meno esaurientemente, quasi tutte le istituzioni della Francia⁵. In primo piano ci sono gli Stati e le Assemblee degli Stati, unitamente alle loro ampie competenze; il che è logico, poiché si trattava soprattutto di

⁴ La concezione politica sostanzialmente “morbida” non ha, dunque, escluso coerentemente la persecuzione di eretici e streghe oltre ad aver reso addirittura essenziali i provvedimenti disciplinari e il «Terrorre della Virtù», vedi Volker REINHARDT, *Die Tyrannei der Tugend. Calvin und die Reformation in Genf*, München, 2009. Inoltre, Philip S. GORSKI, *The Disciplinary Revolution: Calvinism and the Rise of the Early Modern State*, Chicago, 2003, pp. 1-37; Eric FUCHS, *L'éthique de Calvin*, in: Philip BENEDICT, *Calvin et le Calvinisme. Cinq siècles d'influence sur l'Église et la société*, Genf, 2008, pp. 223-244 e già prima Edmund William MONTER, *Enforcing Morality in Early Modern Europe*, London, 1987. Per la teoria delle eforie e la teoria della resistenza è ora essenziale consultare Glen BOWMAN, *Early Calvinist Resistance Theory. New Perspectives on an Old Label*, “Journal of Law and Religion” XXIII (2007), pp. 309-320; David VAN DRUNEN, *The Use of Natural Law in Early Calvinist Resistance Theory*, “Journal of Law and Religion XXI (2005/2006), pp. 143-167; Howell A. LLOYD, *Calvin and the Duty of Guardians to Resist*, “Journal of Ecclesiastical History” XXXII (1981), pp. 65-67.

⁵ *Francogallia*, trad. dell'ed. francese del 1574, introduzione e note a cura di Antoine Leca, Aix-en-Provence, 1991; Gunter ZIMMERMANN, *Anti-Papalismus und begrenzte Monarchie in François Hotmans Franco-Gallia*, “Zeitschrift für Kirchengeschichte” CIX (1998), pp. 32-58; Wolfgang E.J. WEBER, *Franco-Gallia*, in: *Hauptwerke der politischen Theorie*, a cura di Theo Stammen e al., Stuttgart, 1997, pp. 221-223.

far assumere alle classi dirigenti degli Stati la posizione di efori contro un monarca decisamente anticalvinista. Tuttavia, nel trattato non vengono trascurate né la corona né i suoi funzionari e magistrati, né le sue procedure e mezzi, per esempio le finanze dello Stato. Anzi, il re è considerato una forza politica dinamica alla quale spetta, tra l'altro, il potere legislativo. Tuttavia, l'insoddisfazione nei riguardi della monarchia sarebbe stata espressa con ancora maggiore forza, in seguito, nel trattato *Vindiciae contra tyrannos* del 1579⁶. l'ordinamento politico è un sistema di funzioni pubbliche cresciute nel corso della storia e saldamente ancorate nel diritto. Tutti i titolari di una carica pubblica sono esortati a svolgere i doveri del loro ufficio fedelmente, secondo il diritto positivo vigente, il patto stretto tra il popolo e il sovrano (*pactum civile*), la loro coscienza e, quale ultimo e fondamentale elemento, secondo il patto concluso tra Dio e essere umano (*pactum religiosum*). Anche qui i metodi di lavoro più importanti sono consigliarsi e prendere le decisioni in comune, ammonirsi reciprocamente e aiutarsi fraternamente. Anche qui, nonostante l'esperienza della notte di San Bartolomeo (1572), la politica è ancora largamente priva di carattere autoritario e persino di quello violento; lo stretto legame con la chiesa e l'inclusione di questa, della disciplina ecclesiastica e della persecuzione degli eretici nella politica continua in larga misura a non apparire problematica e, di conseguenza, a non richiedere una discussione veramente esauriente che risulterebbe, tutto sommato, inutile⁷.

Il punto di vista cambiò notevolmente con la pubblicazione del trattato di Teodoro Beza *Du droits de Magistrats sur leurs sujets* nel 1574 (la prima traduzione in tedesco è del 1615)⁸. Infatti questo trattato, al quale ci si riferì anche nel 1581 per legittimare la deposizione di Filippo II dichiarata dai Paesi Bassi in rivolta, concretizza la visione dello Stato che, in linea di principio, era stata già sviluppata prima dai calvinisti. Tanto per cominciare, nel trattato la problematica viene articolata in dieci tematiche o questioni che potevano essere lette e utilizzate, per così dire, come guida per risolvere i casi concreti presi di volta in volta in esame. Seguono poi esempi con

⁶ Accenni sommari in Gunter ZIMMERMANN, *Gottesbund und Zwei-Reiche-Lehre bei Calvin und in den "Vindiciae contra tyrannos"*, "Zeitschrift für Kirchengeschichte" CIV (1993), pp. 28-48; Georg GARNETT, *Law in the Vindiciae contra Tyrannos: a Vindication*, "The Historical Journal" XLIX (2006), pp. 877-891.

⁷ Vedi David Warren SABEAN, *Reading Sixteenth Century Religious Violence. The Historiography of St. Bartholomew's Day Massacre*, in: *Religion und Gewalt. Konflikte, Rituale, Deutungen (1500-1800)*, a cura di Kaspar von Greyerz, Kim Siebenhühner, Göttingen, 2006; Philip BENEDICT, *Religion and Politics in Europe, 1500-1700*, in: *op. cit.*, pp. 155-174; Cornel ZWIERLEIN, *Discorso und Lex. Die Entstehung neuer Denkrahmen im 16. Jahrhundert und die Wahrnehmung der französischen Religionskriege in Frankreich und Deutschland*, Göttingen, 2006.

⁸ Vedi Winfried SCHULZE, *Eine deutsche Übersetzung von Bezas "De jure magistratum in subditos" aus dem Jahre 1615*, "Archiv für Reformationsgeschichte" LXX (1979), pp. 302-308. Oggi l'edizione più comoda è: Th. BEZA, *De jure magistratum (On the Rights of Magistrates) 1574*, in: www.constitution.org/cmt/beza/magistrates.htm. Per quanto riguarda la bibliografia vedi adesso Scott M. MANETSCH, *Theodore Beza and the Quest for Peace in France, 1572-1598*, Leiden, 2000.

chiarimenti e spiegazioni presi direttamente dall'Antico Testamento i quali vengono esplicitamente integrati e ampliati con esempi contemporanei. Così, per esempio, alla questione n. 3, nella quale si tratta della partecipazione al culto imposta con la forza; alla questione n. 4, dove si parla dei tribunali; più che mai alla questione n. 6, dove, in considerazione dei diversi doveri d'intervento e diritti di opposizione dei titolari di cariche e delle autorità, si presenta la prassi seguita in merito a quelle questioni a Venezia, nell'impero tedesco e, ovviamente, in maniera più diffusa per quel che riguarda la Francia. Degna di nota è la questione n. 8, nella quale si tratta dell'opposizione all'esazione di tasse ingiuste⁹.

Benché questo trattato sia nato in una situazione indubbiamente già segnata dalla violenza, Beza non tralascia certo di esortare con passione al ricorso, prima di tutto, all'ammonizione fraterna, al consiglio, al lamento e alle suppliche quale mezzo di influenza politica, mettendo parimenti in risalto la coscienza e il diritto naturale quali istanze normative che dovevano guidare il comportamento e alle quali le persone in causa dovevano ricorrere. Ora è altrettanto chiaro, senz'ombra di dubbio, che con una delibera dell'assemblea degli Stati gli Stati stessi avessero il potere di deporre il sovrano. Altrettanto indubbio è il dovere dei magistrati, cioè dell'alta nobiltà, e dei funzionari pubblici, ciascuno nella sua posizione e località specifica, di dare inizio all'opposizione nelle forme previste e legittime. Viene, dunque, rafforzato e consolidato il carattere istituzionale secondario dello Stato rilevato dalla problematica del rapporto tra chiesa e Stato e dall'organizzazione dell'«aiuto esterno» per la chiesa fornito dallo Stato. Tale carattere istituzionale si basa, storicamente ed empiricamente, su una concentrazione, moltiplicazione e differenziazione di istituzioni che favoriscono una crescita della forza dello Stato. Perciò si può affermare giustamente che qui «la crescita del carattere istituzionale dello Stato» avviene «a scapito dello Stato in via di formazione»¹⁰.

3. Lambert Daneau e Johannes Althusius

Con l'opera di Lambert Danaeu, *Politices christianae libri septem in quibus ex Verbo Dei primum, post autem ex aliis quoque scriptis collecta sunt, quae ad optimam administrationem Reipublicae pertinent*, apparso dapprima nel 1596 e ripubblicato poi nel 1606, la riflessione politica calvinista entra

⁹ BEZA, *De jure magistratum* cit., pp. [46-47] e [58-59].

¹⁰ Wolfgang REINHARD, *Vom italienischen Humanismus bis zum Vorabend der Französischen Revolution*, in: *Geschichte der politischen Ideen. Von der Antike bis zur Gegenwart*, Frankfurt a.M., 1996, pp. 241-286 (qui p. 280).

in una nuova fase e si sposta su un livello diverso¹¹. Danaeu non compone alcuno scritto teologico o ecclesiologico che tratti il tema politico solo marginalmente; al contrario, egli si occupa espressamente e sistematicamente di politica, così che ora, almeno esteriormente, la chiesa è messa in secondo piano. Inoltre, le sue esposizioni respirano ora lo spirito della lotta confessionale per la sopravvivenza che è divampata violentemente, percorsa da minacciosi lampi apocalittici. Scomparsa è l'edificazione pacifica della vera chiesa, sparito è l'ottimismo della sua affermazione e della sua duratura forza vitale: la prospettiva del pensatore è determinata dalla spietatezza e dalla devastazione della guerra di religione. Già nel 1564 questo giurista, pastore e professore ginevrino, più volte profugo, aveva pubblicato un trattato contro i malefici di streghe e maghi, dal quale si può dedurre facilmente quanto egli fosse fermamente convinto della costante presenza della minaccia satanica¹². Il suo Dio è diventato ancor più autoritario e collerico di quanto lo fosse già prima. Per Danaeu la causa della crisi dei suoi giorni non poteva che essere uno scarso zelo cristiano, il quale andava, quindi, fatto aumentare proporzionalmente. Perciò, anche per lui si tratta di realizzare, ora in maniera certamente definitiva, una radicale obbedienza cristiana interiore e uno stretto controllo degli atti esteriori. Competente per tutto ciò è ora lo Stato, l'unica istanza, apparentemente irrinunciabile, definitivamente capace di affermarsi per garantire l'esistenza duratura della vera chiesa.

Nel primo dei sette libri Danaeu tratta dello Stato (*Respublica seu Politia*), delle sue varianti e della sua forma migliore. Lo Stato è definito genericamente come «*publice sancita, honeste vivendi, agendique ratio, quam universus aliquis coetus sibi ex iusta causa delegit, & bonis postea legibus sanxit*»¹³. La sua base ultima è, ancora una volta, il patto religioso tra Dio e essere umano, la sua base concreta il *pactum civile*. Su questo noto fondamento viene ora sviluppato lo scenario, anch'esso noto in linea di massima, che di principio ammette tutti gli ordinamenti storico-empirici, giuridicamente stabiliti, che sono conformi al diritto naturale e divino. Secondo natura, lo Stato migliore è la *respublica pia* in senso calvinista, la quale, in virtù di tale

¹¹ Qui si usa l'edizione del 1606. Bibliografia scelta: Cristoph STROHM, *Ethik im frühen Calvinismus. Humanistische Einflüsse, philosophische, juristische und theologische Argumentationen sowie mentalitätsgeschichtliche Aspekte am Beispiel des Calvin-Schülers Lambertus Danaeus*, Berlin, 1996 (l'autore utilizza soprattutto l'opera *Ethices christianae libri tres*, del 1577) e Friedrich GOEDEKING, *Die «Politik» des Lambert Danaeus, Johannes Althusius und Bartholomäus Keckermann*, tesi di dottorato, Heidelberg, 1977, pp. 26-121. Per la prassi di Danaeu vedi Oliver FATIO, *Nihil pulchrius ordine. Contribution a l'établissement de la discipline ecclésiastique aux pays-bas ou Lambert Daneau aux pays-bas 1581-1583*, Leiden, 1971 e ID., *Méthode et théologie. Labert Daneau et les débuts de la scholastique réformée*, Ginevra, 1976.

¹² Per un'antologia di testi e le necessarie informazioni fondamentali su tale tematica vedi *The Witchcraft Sorcebook*, a cura di Brian P. Levak, New York-London, 2003, pp. 71-76 e *passim*; vedi anche i passi relativi in Jonathan L. PEARL, *The Crime of Crimes. Demonology and Politics in France 1516-1620*, Waterloo/Ontario, 1999.

¹³ DANAEU, *Politices*, lib. I, cap. III, p. 20.

pietà, può godere di una prosperità e di una stabilità paradisiache, grazie alla dimostrazione della grazia divina. Danaeu distingue nettamente tale Stato dalla *respublica terreneana* la quale, per così dire, può rappresentare soltanto una soluzione temporanea¹⁴. Tuttavia, il raggiungimento e mantenimento di questo ideale è messo in pericolo dalla minaccia diabolica che si manifesta solitamente in vizi e passioni che possono colpire anche sia il sovrano, o i reggenti, sia il popolo. I mezzi per evitare tali fattori nocivi sono, come abitualmente, la virtù e la morale, la pura dottrina e la disciplina ecclesiastica, rimedi sviluppati nel cap. II quale educazione, personale o impartita da altri, sostenuta dallo Stato; un altro rimedio è tenere lontane le influenze straniere di qualsiasi tipo¹⁵. Il libro III è dedicato ai «*mediis, quibus tuta sit ac conservatur, idemque evertitur Respublica*». Qui si tratta delle *causae divinae* e delle *causae humanae* come disciplina, concordia e discordia, decadenza, insurrezioni, sfruttamento, avidità di potere e altre inosservanze dei doveri d'ufficio. Qui si affronta anche il problema dei doveri e della mancanza ai doveri verso lo Stato dei *pastores ecclesiae*, dei Consiglieri e, infine, anche dei *cives*¹⁶. Nel cap. IV vengono esposti gli elementi necessari (*necessaria*) e di prestigio (*ornamenta*) dello Stato, in concreto soprattutto il commercio, le finanze e le istituzioni pubbliche, dai porti alle università, dalla rete stradale pubblica al servizio postale. Il cap. V contiene l'universo delle leggi e a questo proposito si fa notare il loro radicamento nei comandamenti divini e nel diritto naturale¹⁷.

Negli ultimi due libri vengono trattati estesamente i magistrati civili e militari, vale a dire le persone in autorità e l'apparato degli organi statali. Si affrontano, poi, minuziosamente le rispettive distinzioni per competenza, compiti e posizione sociale. Agli *officarii regales* della Francia viene riservata un'elencazione articolata, specifica e completa. Il sovrano è tenuto a consultare i suoi consiglieri e il Consiglio di Stato. *Concilia* sono indispensabili a ogni livello dello Stato e a ogni livello politico decisionale. Oltre ai controllori ecclesiastici si menzionano, però, anche *censores* e *inspectores publici*¹⁸. Inoltre i giudici vengono trattati, da soli, a parte. In totale i libri dedicati alle istituzioni dello Stato sono tre. Tuttavia, è singolare e degno di nota che nell'esposizione della collaborazione che deve esistere tra questi uffici, istituzioni e i loro rispettivi funzionari cominciano a passare relativamente in secondo piano consultazione, informazione e ammonizione collegiale, mentre passano in primo piano gerarchia, assegnazione e delimitazione delle competenze, ordini e obbedienza. Vengono accettate e adottate l'alta considerazione della disciplina militare, l'accresciuta autorità dei superiori nella scala gerarchica, su fino al vertice della piramide del potere, il sovra-

¹⁴ Ivi, lib. I, cap. V, pp. 45 s. Vedi anche le citazioni e gli aforismi biblici in appendice al libro.

¹⁵ Ivi, lib. II, capp. I-VII, pp. 46-139; in appendice *Aphorismi ex Verbo Dei decerpti*.

¹⁶ Ivi, lib. III, capp. I-VI, pp. 158-223.

¹⁷ Ivi, lib. IV, capp. I-III, pp. 278-307; lib. V, capp. I-III, pp. 322-343.

¹⁸ Ivi, lib. VI, capp. I-V, pp. 361-439; lib. VII, capp. I-VI, pp. 473-530.

no. Non fa eccezione nemmeno la ragion di Stato, cioè il diritto eccezionale di violare le leggi in caso di emergenza nazionale, accolta in pieno, sia pure nella variante lipsiana¹⁹. Per contro, hanno perso d'importanza i problemi legati al diritto di resistenza: in uno Stato veramente cristiano una cosa del genere non ha alcuna ragione di esistere. Insomma, le *Politices christianae* di Danaeu celebrano il nuovo Stato forte della fede riformata, del quale disciplina e sovranità sono il principio, anche se non arrivano mai a una teocrazia che renderebbe Stato la chiesa stessa.

Considerata la presenza in questo convegno di così tanti esperti di Althusius, mi permetterò di trattare solo brevemente lo sviluppo successivo della posizione calvinista dal 1603 in poi segnato dall'opera di Althusius²⁰. Qui la *respublica* è formata da tutte le comunità, associazioni e corporazioni nelle quali il popolo si articola. Sebbene concentrata nel potere e nella gerarchia, la politica è, in prima linea, *administratio* e arte completa dell'organizzazione simbiotica della vita, al fine di creare *consensus* e *concordia*. L'importanza dello Stato è cresciuta ulteriormente, la sua funzione di «aiuto esterno» della vera chiesa è diventata, in via definitiva, decisiva. Analogamente si prevede che anche i rappresentanti della chiesa fungano da consiglieri, funzionari ed efori. L'elenco degli uffici e delle commissioni si è anch'esso ulteriormente ampliato e così, in proporzione, sono cresciuti i paragrafi che si occupano delle forme di consulenza, comunicazione e colloquio, delle sedi decisionali e così via. La fitta trama dei *collegia* e dei *concilia* generali e particolari, nei quali la politica deve attuarsi, non riesce tuttavia a nascondere il fatto che *regimen vel imperium* hanno un ruolo essenziale, che non si può assolutamente parlare di una partecipazione consultivo-comunicativa del semplice suddito e che Althusius condivide generalmente la diffidenza nei riguardi del popolino (*vulgus*) ampiamente diffusa tra i suoi contemporanei. Ciononostante, la particolarità di questa concezione è di non aver puntato esclusivamente su di una organizzazione dello Stato totalmente funzionale al potere, bensì di avere, al contrario, non soltanto conservata, bensì in parte ulteriormente ampliata, quella struttura complessa di funzioni pubbliche e di procedure. Tuttavia, questa soluzione appare plausibile soltanto perché Althusius la integra e la rinforza mediante la teoria del patto, la disciplina ecclesiastica e pubblica, come ha magistralmente evidenziato il nostro stimato collega Malandrino²¹. Volendo essere sintetici, si potrebbe formulare il concetto così: le

¹⁹ Vedi, in particolare, i libri VI e VII.

²⁰ Tra le opere più recenti non si possono ignorare i contributi essenziali relativi alla nostra tematica nel *Politisch-rechtliches Lexikon der Politica des Althusius. Die Kunst der heilig-unverbindlichen, angemessenen und glücklichen symbiotischen Gemeinschaft*, a cura di Corrado Malandrino, Dieter Wyduckel, Berlino, 2010; *Jurisprudenz, Politische Theorie und Politische Theologie. Beiträge der Herborner Symposiums zum 400. Jahrestag der Politica des Johannes Althusius*, a cura di Frederick Smith Corney et al., Berlino, Ivi, 2004; *Politische Begriffe und historisches Umfeld in der Politica methodica digesta des Johannes Althusius*, a cura di Emilio Bonfatti et al., Wiesbaden, 2002.

²¹ Corrado MALANDRINO, *Oberster Magistrat und Ephoren in der althusischer Konzeption symbiotischer Gemeinschaft*, in *Räte und Beamte in der Frühen Neuzeit. Lehren und Schriften*,

istituzioni funzionanti dipendono dalla precedente e conforme educazione e disciplina politico-religiosa dei loro dirigenti e funzionari; la coscienza e l'etica non bastano. Ciononostante è palese che non si può parlare di una piena integrazione della chiesa nello Stato. La concezione fondamentale di Calvino, la separazione delle due sfere, è conservata; essa viene, però, già relativizzata quando le viene sovrapposta la definizione dello Stato e della politica quale simbiosi estensiva o *ars symbiotica* e l'importanza dello Stato risulta notevolmente accresciuta.

4. *Bartolomeo Keckermann*

Siamo giunti all'ultima opera che prenderemo qui in considerazione, quella di Bartolomeo Keckermann, che nel secolo XVII era considerata specchio fedele della politica calvinista per eccellenza: parliamo, naturalmente, del trattato *Systema disciplinae politicae*, pubblicato negli anni 1607 e 1610²². Ora, qual è la concezione sostenuta in tale opera? Inizialmente il Nostro, professore a Danzica, si colloca, come Althusius, nella tradizione soprattutto del giurista Gregor Tholosanus, di Lipsius e di Danaeus. Tuttavia, al contrario dei suddetti, egli compie due passi decisivi: primo, egli eleva la politica al grado di somma scienza, la più importante di tutte le discipline non teologiche; in parole povere, superiore all'etica e al diritto. Il secondo passo consiste nel disgiungere in larga misura questa politica dalla teologia. Mentre già in Danaeus e Althusius si è potuto osservare un aumento dell'importanza della politica, con Keckermann si è giunti all'apice di tale tendenza. L'«aiuto esterno» della vera chiesa è diventato autonomo, diventa per questa vera chiesa il presupposto fondamentale o la condizione di base. L'esperienza che ha portato Keckermann a queste idee è evidente: in primo luogo, l'affermazione dell'unica vera chiesa non è realizzabile o può essere ottenuta soltanto al prezzo di inaccettabili costi umani; in secondo luogo, retta dottrina e disciplina ecclesiastica non possono evitare il formarsi di nuove scissioni e di una nuova disunione²³. Di conseguenza, lo sforzo

a cura di Wolfgang E.J. Weber, *Jahrbuch für Europäische Verwaltungsgeschichte* 19, Baden-Baden, 2007, pp. 27-52. Per l'assunzione della teoria neostoica e dello Stato forte vedi anche Carl SIEDSCHLAG, *Die neustoische Lebenskunst und ihre Aufnahme bei Althusius. Kritische Anmerkungen zur neuen Lipsius-Literatur*, "Der Staat" XLV (2006), pp. 97-115.

²² Qui si usa l'edizione di Hanau, 1616. Bibliografia essenziale: F. GOEDEKING, *Politica* (vedi, sopra, nota 11), pp. 287-351; Joseph S. FREEDMAN, *The Career and Writings of Bartholomew Keckermann (d. 1609)*, "Proceedings of the American Philosophical Society" CXLI (1997), pp. 305-364; Danilo FACCA, *Bartoloniej Keckermann filozofia*, Varsavia, 2005 (consultazione diretta non possibile).

²³ Tale fatto dovrebbe esser stato confermato anche dall'opera di FACCA, *Kickermann* (non consultata, vedi, sopra, nota 22).

umano deve limitarsi alla creazione e assicurazione di un ordine pubblico accettabile per tutte le parti. A tale scopo c'è bisogno della politica e dello Stato forte il quale, se necessario, può essere utilizzato per conservare, il più a lungo possibile, la posizione preminente della vera chiesa, sempre che essa la raggiungesse. Ciò che prima si era soliti indicare con i nomi di morale, etica e diritto e considerare soltanto preliminare o propedeutico alla vera religiosità e al genuino culto di Dio e accettato in quanto tale, viene posto ora in primo piano quale unico fondamento possibile. L'espressione usata da Keckermann per definire questa nuova realtà è *publica honestas*, una realtà, quindi, che si propone esplicitamente quale *finis absolutus* dell'ordinamento secolare, mentre lo specifico adempimento religioso diventa una faccenda privata. Tendenzialmente, la *publica honestas* può persino ridursi al programma minimo della *contemplatio*: «*contemplatio est publicum exercitium virtutum intellectualium: sive est cognitio & consideratio earum rerum, quae hominis intellectum maxime perficiunt in hac vita, ut sunt res Metaphysicae, Physicae & Mathematicae*». Il punto di vista che guida la dinamica del calvinista personalmente convinto diventa, quindi, il problema di come sia possibile creare e rendere durevolmente sicura questa *honestas, pax & tranquillitas publica*²⁴.

Le ricette alle quali Keckermann ricorre sono, in ultima analisi, sono quelle che ai suoi giorni andavano per la maggiore, che rafforzano la sovranità e affermano lo Stato, tuttavia concepite ancora nel modo più ampio possibile e trasferite nell'orizzonte della tradizione calvinista della politica consensuale e morbida. Per il Nostro, l'ordinamento politico perfetto è quello monarchico, mentre le forme non monarchiche sono considerate *imperfectus status*. A tutte le forme di governo può convenire una unità religiosa, uno *status religiosus leviter turbatus* o uno *status religiosus graviter turbatus*²⁵. In ogni caso, Stato e politica hanno bisogno di determinate istituzioni, procedure e mezzi, con l'aiuto dei quali possono essere raggiunti in pieno i traguardi concreti prefissati.

In primo luogo è importante che l'autorità capisca di essere un «*custos publicae honestatis*», sebbene nello Stato confessionale compatto la suddetta auto-comprensione possa estendersi ulteriormente, in conformità della volontà di tutti, per diventare una *custodia* «*utriusque tabulae Decalogi, et patronatus ac nutritius ecclesiae*», insomma una visione più ampia dell'«aiuto esterno» per la vera chiesa. Analogamente, la politica pratica è «*cura principis circa subditos*» e, allo stesso tempo, impegno attivo dei *subditi* o *cives* per la *publica honestas*²⁶. Non è ancora del tutto scomparso, quindi, quel carattere comunitario originario dovuto alle due idee di patto. Il passaggio della maestà dei regnanti al grado superiore della sovranità e autorità asso-

²⁴ KECKERMANN, *Systema. Praecognita*, pp. 4 e 23-27. La *contemplatio* deve essere quindi determinata e riconosciuta *cum gradu eminentiae* secondo le circostanze.

²⁵ KECKERMANN, *Praecognita*, p. 9; lib. I, cap. I, pp. 29-30 e cap. II, p. 76; cap. IX, p. 190; lib. II, cap. I, pp. 534-600.

²⁶ KECKERMANN, *Praecognita*, p. 25

luta è, come minimo, frenato e indebolito. Il popolo non è più considerato *vulgus*, una plebaglia che aveva perciò bisogno di un governo dalla mano forte. La monarchia viene presentata come ammantata di virtù sostanzialmente patriarcali, dalle quali proviene una triplice premura per i sudditi: al primo posto «*ad is, ut vivant subditi sive ad ipsum vivere et esse*», provvidenze, quindi, che assicurino ai sudditi la sopravvivenza materiale, sicurezza e salute. In secondo luogo, misure a favore di ciò che «*pertinet ad recte honesteque vivendum*». In terzo luogo, provvidenze «*ad commode, iucunde et ornate vivendum*». In questa sede non è possibile trattare in dettaglio la politica economica, la politica sociale, la politica scolastica e culturale che il Keckermann espone comunque diffusamente. Degne di menzione sono, comunque, alcune misure desiderate: l'introduzione dell'istruzione statale anche per le ragazze, l'esigenza di biblioteche pubbliche, di parchi e giardini per la popolazione, la richiesta di protezione per le minoranze²⁷.

Determinante per il presente contesto è, tuttavia, la dottrina degli organi e uffici pubblici, delle istituzioni statali e delle procedure politiche, una materia sulla quale il Nostro si diffonde ampiamente. L'esposizione di Keckermann è notevolmente più coerente e completa di quella degli autori calvinisti esaminati precedentemente. Qui ai compiti dello Stato e alla magistratura superiore, media e inferiore, cioè alle varie autorità pubbliche cui spetta la *cura circa subditos*, vengono assegnati, descrivendone minuziosamente le rispettive funzioni, i relativi mezzi materiali e finanziari, e personale con posizioni gerarchiche differenziate, *vel aperti vel occulti*: sono previsti, dunque, persino l'impiego di spie e un servizio segreto²⁸. Al minuzioso programma politico pratico corrisponde, almeno tendenzialmente, la relativa organizzazione dello Stato. Con particolare dovizia di particolari sono descritti, per esempio, il personale e gli *instrumenta* del principe per la politica estera, non trascurando nemmeno di menzionare i *tabellarii*, gli addetti alla stesura delle lettere e dei formulari diplomatici. Inoltre, si presta particolare attenzione all'idoneità e alle attitudini di tale personale ausiliario: invece di parlare in termini generali e di principio di adempimento dei doveri d'ufficio secondo coscienza e morale, Keckermann si riferisce, con sempre maggiore concretezza, alla specifica qualificazione professionale di ciascuno²⁹. Si capisce così anche come i contenuti, le forme e le condizioni della consultazione ai livelli alti dello Stato vengano discussi molto più concretamente, tecnicamente e professionalmente, mentre passa sempre più in secondo piano lo stile ampolloso, religioso e socio-culturale del discorso, dell'esortazione, della consultazione, che spesso copriva e oscurava il problema materiale che era di volta in volta sul tavolo³⁰.

²⁷ KECKERMANN, *Praecognita*, lib. I, cap. VIII, pp. 170-394.

²⁸ KECKERMANN, *Praecognita*, lib. I, cap. VII, pp. 145-170; per gli *occulti exploratores*, pp. 167-170.

²⁹ KECKERMANN, *Praecognita*, lib. I, cap. XXIV, pp. 374-394.

³⁰ KECKERMANN, *Praecognita*, lib. I, cap. VII, pp. 145-170. Per i doveri dei *subdit erga Principem* cfr. lib. I, cap. xxv, pp. 395-405. Tra questi si elencano, per esempio, l'amore e la

5. Riepilogo

Giungiamo a una breve ricapitolazione. Dalla necessità di concretizzare l'«aiuto esterno» per la vera chiesa e, nella seconda metà del secolo XVI, in questa cornice caratterizzata soprattutto dalla necessità di assicurare la sopravvivenza della vera chiesa mediante una organizzazione, nello Stato, di una resistenza condotta dagli efori, alla fine di quella linea di tradizione che abbiamo qui ricostruita, nacque una dottrina delle istituzioni e degli organi pubblici differenziata e sempre più concreta. Col passar del tempo, parallelamente alla suddetta evoluzione, i doveri di ufficio, inizialmente definiti in termini molto ampi e, quindi, altrettanto vaghi, e i criteri etnico-morali di valutazione dell'operato dei funzionari pubblici, subirono una concretizzazione funzionale più esatta. Si confà a tale evoluzione che, parallelamente a essa, sia stata recepita e applicata la teoria politica moderna fondata da Machiavelli: dalla demonizzazione del Fiorentino si passò alla sua neutralizzazione e alla sua riduzione a «fautore dei mezzi» o a «tecnico» del potere sovrano³¹. Questi sviluppi si accompagnarono, tuttavia, a un legame d'interdipendenza tra Stato e chiesa crescente in pari misura, poi, con una visione davvero avveniristica, a un tendenziale liberazione della chiesa dalla protezione dello Stato per quel che riguarda direttamente i suoi principi religiosi fondamentali. È stato possibile individuare solo molto parzialmente un modello istituzionale della teoria politica calvinista in senso concreto. Tale modello si limitava, in ultima analisi, all'indicazione, da un lato, delle autorità supreme, degli efori, del popolo e delle cariche pubbliche e, dall'altro, dei corrispondenti organi assembleari e comunitari e delle autorità civili. L'impostazione del discorso, partendo dall'organizzazione di un «aiuto esterno» per la chiesa, mediante un appello ai titolari di un ufficio pubblico, a magistrati e autorità contribuì, tuttavia, in misura decisiva allo sviluppo di una teoria istituzionale dello Stato, a dotare lo Stato *in fieri* di istituzioni e funzioni della cooperazione tra queste istituzioni. In questo senso più lato si può certamente parlare di un modello calvinista, la cui particolarità, a dire il vero, va ancora ricercata con metodo comparativo.

cura per *lingua & idioma patriae*, l'ubbidienza, pagare le tasse, l'obbligo di servizio militare o altro; manca del tutto, invece, l'obbligo della consultazione.

³¹ Francesco INGRAVALLE, Corrado MALANDRINO, *Calvinismus, "Machiavellismus" und die Politika von Althusius*, in: *Machiavellismus in Deutschland. Chiffre von Kontingenz, Herrschaft und Empirismus in der Neuzeit*, a cura di Cornel Zwierlein, Annette Mayer, München, 2010, pp. 61-78.

ESPERIENZE CALVINISTE IN FRANCIA
 ALLA VIGILIA DELLA RIVOLUZIONE:
 IL CASO DI JACQUES E SUZANNE NECKER

di ALDO NICOSIA

Jacques e Suzanne Necker, lui ginevrino, lei di Crassier, paese nelle vicinanze di Losanna, furono tra i protagonisti della vita culturale e politica di Parigi nei dieci anni che precedettero la Rivoluzione. Sposati il 30 settembre 1764 con rito riformato nella cappella dell'ambasciata d'Olanda, il 22 aprile 1766 la coppia ebbe una figlia, destinata a superare la fama dei genitori, Anne Louise Germaine Necker, nota come madame de Staël. Jacques Necker, prima banchiere di successo e in seguito ministro di Luigi XVI, fu protagonista degli avvenimenti che precedettero e innescarono la rivoluzione francese¹. Suzanne nata il 2 giugno 1737, figlia di un pastore protestante, divenne nota tra i giovani intellettuali di Losanna col significativo appellativo della *belle Curchod*. Nella città del Lemano la giovane Suzanne era stata la sfortunata fidanzata di un altrettanto giovane Edward Gibbon². Rimasta orfana di entrambe i genitori, Suzanne Curchod si era trasferita a Parigi, dove nel salotto di madame de Vermeneux incontrò Jacques Necker. I Necker svizzeri protestanti a Parigi si trovarono a vivere in una situazione in cui la professione religiosa ufficiale era quella cattolica, e in un ambiente culturale in cui prevaleva la critica e anche la negazione delle loro idee religiose, ciò nonostante entrambi mantennero saldi i legami di appartenenza al calvinismo. Suzanne in particolare tenne fede con rigore ai principi appresi dal padre. Madame Necker fu animatrice e guida del salotto parigino che da lei prese il nome e che contribuì molto all'ascesa politica del marito. Tra i salotti parigini quello di Suzanne Necker si distinse in particolare per il clima di serietà e di rigore che la padrona di casa sapeva imporre con garbo e discrezione agli ospiti³.

¹ H. GRANGE, *Les idées de Necker*, Paris, Klincksiek, 1974; vedi G. DE DIESBACH, *Necker la faillite de la vertu*, Paris, Perrin, 2004; A. NICOSIA, *Jacques Necker dalla monarchia assoluta alla monarchia esecutiva*, Firenze, Cet, 2008.

² E. GIBBON, *Autobiography of Edward Gibbon*, Oxford, Oxford University Press, 1972, p. 133; G. DE DIESBACH, *Necker la faillite de la vertu* cit., pp. 40 ss.; A. NICOSIA, *Necker* cit., pp. 28-32.

³ F. DE CONCHES, *Les salons de conversation au dixhuitième siècle*, Paris, Charavay Frères éditeur, 1882, p. 150.

Per madame Necker non fu facile, nonostante la posizione del marito, riuscire ad affermare il proprio salotto come cenacolo importante. I Necker a Parigi erano considerati stranieri e seppur molto facoltosi non godevano di una situazione mondana sufficiente per attirare l'attenzione dei grandi nomi della cultura. In una società dove il pregiudizio di nascita era ancora vivo, madame Necker, nei primi tempi di attività del suo cenacolo, dovette far dimenticare le origini svizzere e borghesi, mettendo a frutto la buona reputazione che il marito si era guadagnato negli ambienti finanziari della capitale francese e le relazioni di interessi che il banchiere aveva saputo coltivare amministrando grandi patrimoni. In poco meno di quattro anni Suzanne Necker riuscì a imporre un salotto culturale in grado di competere con i circoli di ben più lunga tradizione⁴. La prima residenza parigina dei Necker di rue Michel-Lecomté⁵ divenuta troppo angusta per ospitare anche il circolo, fu trasferita in rue de Cléry, in un palazzo già di proprietà dell'anziano ministro della guerra Le Blanc. Il salotto di madame Necker ebbe inizialmente caratteri soprattutto di tipo letterario, ma con il passare del tempo e con la sempre maggiore influenza politica di Jacques Necker, divenne anche luogo di incontri e di dibattiti politici. A Parigi in quell'epoca il salotto madame Geoffrin in rue Saint-Honoré ospitava le sue riunioni il lunedì e il mercoledì, quello di Claude Adrien Helvétius in rue Sainte-Anne il martedì, il barone Paul Heinrich Dietrich d'Holbach in rue Saint-Roch apriva i saloni la domenica. Madame Necker per riunire i suoi ospiti scelse il venerdì. I Necker ospitavano riunioni riservate a personaggi più intimi anche il martedì. Suzanne Necker teneva particolarmente a rammentare le prescrizioni della chiesa, per tale motivo il venerdì faceva servire a tavola delle pietanze magre.

Per madame Necker il salotto appagava i suoi interessi culturali e mondani, le ricordava gli anni giovanili a Losanna, ma soprattutto serviva a favorire gli obiettivi politici e la gloria del marito, oggetto di un vero culto prima da parte sua e in seguito anche della figlia. Suzanne spese le sue energie fisiche, intellettuali e morali al servizio del successo politico del marito e lo fece solo per amore di Jacques Necker⁶. Madame Necker, nonostante la fervida fede calvinista si mostrava molto tollerante nelle conversazioni, anche se ai filosofi atei preferiva esponenti di altri credi che potevano essere cattolici, luterani, uomini d'affari calvinisti e prelati favorevoli ai Lumi. Tra i personaggi illustri che entrarono a far parte del salotto di madame Necker si annoverarono Jean François Marmontel, Jean Baptiste Suard e la moglie, Jean Baptiste Le Rond d'Alembert, Denis Diderot, Gabriel Mably, il barone Friedrich Melchior von Grimm, gli abati Guillaume Raynal e André Morellet, Jean François de Saint-Lambert, Paul Heinrich d'Holbach, madame Geoffrin, madame du Defand⁷. Il salotto Necker divenne anche luogo d'incontro di tutti i diplomatici e degli stranieri illustri di passaggio a Parigi, come il marchese Domenico

⁴ G. DE DIESBACH, *Jacques Necker*, Paris, Perrin, 2004, p. 63.

⁵ F. DE CONCHES, *Les salons de conversation au dixhuitième siècle* cit., p. 166.

⁶ G. DE DIESBACH, *Jacques Necker* cit., p. 65.

⁷ F. DE CONCHES, *Les salons de conversation au dixhuitième siècle* cit., p. 168.

Caracciolo che lasciò la capitale francese per ricoprire la carica di viceré in Sicilia. Anche Ferdinando Galiani fu ospite assiduo del salotto di madame Necker. L'abate napoletano elogiava così Suzanne Necker:

Dans le piquant combat, de la pudeur de la dame qui lutte avec sa politesse et la correction presque puritaine de ses modus et de son maintien, contre la profonde, mais élégante corruption qui l'entourne⁸.

Jean François Marmontel descrive nelle sue memorie le caratteristiche di Suzanne, elogiandone anche i limiti:

Etrangère aux mœurs de Paris, Mme Necker n'avait aucun des agréments d'une jeune Française. Dans ses manières, dans son langage, ce n'était ni l'air ni le ton d'une femme élevée à l'école des arts, formée à l'école du monde. Sans gout dans sa parure, sans aisance dans son maintien, sans attrait dans sa politesse, son esprit, comme sa contenance, était trop aduste pour avoir de la grâce. Mais un charme plus digne d'elle était celui de la décence, de la candeur, de la bonté. Une éducation vertueuse et des études solitaires lui avaient donné tout ce que la culture peut ajouter dans l'âme à un excellent naturel⁹.

Uno dei legami di amicizia e di stima più importanti e duraturi all'interno del suo salotto, Suzanne Necker lo manifestò per il naturalista Georges-Louis Leclerc de Buffon¹⁰. Suzanne mostrò un profondo attaccamento e affetto verso questo grande scienziato. Buffon ricambiò l'amicizia di madame Necker e per molti anni ne apprezzò e coltivò le conversazioni. Nel salotto culturale della madre mosse i primi passi, Germaine Necker, futura baronessa de Staël. Oltre che al salotto culturale, Suzanne Necker si dedicò a numerose iniziative filantropiche, la più importante, fu l'ospedale pediatrico Necker di Parigi fondato nel 1778 che opera ancora ai nostri giorni ad altissimo livello. Suzanne Necker morì il 6 maggio 1794, il marito tra le carte della moglie trovò un manoscritto dal titolo *Réflexions sur le divorce*¹¹ che egli fece subito pubblicare. Quest'opera rappresenta una delle poche testimonianze delle qualità letterarie di Suzanne Curchod Necker. Scritte con una prosa efficace, penetrante e al tempo stesso piena di sentimento, le *Réflexions sur le divorce* mostrano l'influenza che la madre ebbe anche sulla qualità espressiva di madame de Staël. Suzanne Curchod vi esprime il senso profondo dei suoi

⁸ Ivi, p. 170.

⁹ Ivi, p. 172 (a sua volta ripreso da *Mémoires de Marmontel*, t. 2, pp. 126-128).

¹⁰ Georges-Louis Leclerc, conte di Buffon nacque il 7 settembre 1707 a Montbard, è stato un naturalista, matematico, saggista francese. Esponente del movimento scientifico legato all'illuminismo, le sue teorie avrebbero influito sulle generazioni successive di naturalisti, come Lamarck e Darwin. Buffon è soprattutto famoso per la sua opera maggiore *Histoire naturelle, générale et particulière* in 36 volumi apparsi tra il 1749 e il 1789.

¹¹ S. CURCHOD NECKER, *Réflexions sur le divorce*, Genève, 1794. La stessa opera curata da M. De Lescure sarà ripubblicata a Parigi nel 1881.

principi morali, ma anche l'amore per il marito e per la figlia. L'opera fu scritta probabilmente nel 1793, dopo l'emanazione in Francia di una legge che permetteva il divorzio in tempi brevi e senza eccessivi ostacoli. Forse il titolo tradisce in parte il contenuto, l'autrice trae spunto dall'emanazione della legge sul divorzio, per dimostrare l'importanza fondamentale dell'unità del matrimonio per la società, per gli individui, per i figli, per gli anziani.

On vient donc de la publier cette loi dangereuse qui autorise et favorise le divorce ; ce n'étoit pas assez des divisions attachées à l'esprit de parti, il falloit encore disjoindre les époux, isoler les enfants, et combattre toutes les affections naturelles ; c'est cependant leur réunion qui forme la patrie et qui la protège. [...] Toute loi nouvelle suppose quelques nouvelles observations propres à perfectionner l'ordre public ou particulier: il est donc à présumer qu'en permettant le divorce on a cru améliorer l'institution du mariage par tous les genres d'influence qu'elle peut avoir sur le bonheur des époux pris individuellement, dans leur jeunesse et dans leur vieillesse sur celui de leur enfants, et enfin sur le maintien des mœurs¹².

Per Suzanne Necker, memore della personale esperienza di orfana, il matrimonio è la sede sacra e naturale in cui si realizza con l'amore reciproco la felicità condivisa degli individui. L'autrice arriva ad affermare che il primo fine del matrimonio sia la felicità dell'individuo e che tale felicità preceda e prevalga sul fine naturale della moltiplicazione della specie.

Platon, ce législateur des esprits, croyoit au mariage des âmes: Moïse, législateur d'un peuple grossier, consacra cependant l'institution du mariage par ces paroles purement spirituelle: Il n'est pas bon que l'homme vive seul¹³.

La Signora di Coppet voleva dimostrare come quella legge sul divorzio fosse estranea alla natura, non contribuisse al benessere delle unioni matrimoniali, anzi rendesse questo benessere impossibile. I toni sono accorati quando l'autrice parla di sentimenti che nascono e si sviluppano nella speranza di un lungo avvenire, si nobilitano e si fortificano con la durata del tempo. Anche la morte ha un ruolo importante perché a suo dire separa e riunisce per sempre due innamorati. Il rapporto interiore complementare tra i due coniugi è fondamentale nel matrimonio: la donna ha bisogno di sostegno, ma l'uomo ha bisogno di consolazione ed è la donna la più propensa ad alleviare le sofferenze della vita. Le donne in particolare sono destinate a non avere un'esistenza isolata, ma a essere parti integranti di qualcun altro. Per Suzanne Necker il divorzio poteva distruggere tutti i buoni propositi del matrimonio: la protezione, l'assistenza reciproca tra i due coniugi, per non parlare della felicità e dell'amore.

¹² Ivi, pp. 39-41.

¹³ Ivi, p. 47.

Ponendosi poi dal punto di vista dei figli, l'analisi di Suzanne Necker assume i caratteri di una indagine psicologica. La Signora di Coppet, da madre, si fa interprete delle possibili profonde ferite che la dissoluzione di un matrimonio arreca a questi soggetti passivi e innocenti.

Mais quel mal ne causeroit pas la loi qui favorise le divorce, si elle affoiblissoit le respect filial et refroidissoit l'amour paternel, ces premiers fondemens de l'ordre particulier et public! Examinons cette importante question¹⁴.

Suzanne Necker pensa probabilmente alla figlia Germaine, quando afferma che, per una coppia che si ama, vedere nascere un figlio è la cosa più bella, come pure fare dei suoi successi i propri successi. Due sposi che si amano non desiderano altro che tramandare ai propri figli la bellezza della propria giovinezza e tutte le proprie virtù. Come spiegare il divorzio a un'innocente creatura che si affaccia al mondo, come giustificare la terribile visione degli effetti del divorzio. L'ordine stesso della società, secondo madame Necker si fonda su piedistalli quali il rispetto filiale, la buona educazione dei bambini, le relazioni patriarcali¹⁵, la responsabilità dei genitori. La sintesi perfetta di tutti questi beni si realizza nel matrimonio. Introducendo l'instabilità del divorzio tutto cambia, tutto viene meno. Il più puro e il più sublime di tutti gli affetti il rispetto filiale, dopo quello per Dio, si fonda sulla riconoscenza di un figlio al genitore¹⁶.

Nelle prime relazioni tra genitori e i figli tutte le attenzioni e i sacrifici vengono da una parte sola, ma in seguito:

Le respect filial rend aux vieillards toutes les espérances et presque tous les biens de la jeunesse, comme ces moissons de violettes qui croissent dans nos Alpes, à coté des montagnes de glace, et qui les parfument de leur ambroisie¹⁷.

Per la Signora di Coppet il rispetto filiale mal si concilia con le leggi del divorzio. Il padre insegna alla figlia il rispetto dovuto alla madre, e la madre insegna al figlio l'amore per il padre. L'amore dei bambini per genitori divenuti estranei a causa del divorzio, non è più la fonte della loro felicità. Con enfasi Suzanne si rivolge alle spose senza colpa abbandonate dai mariti, alle donne madri senza marito, genitrici di bambini orfani, perché rinuncino a ciò che definisce «un desolante beneficio della legge».

Per Suzanne Necker il divorzio è in stretta relazione con lo scadimento dei costumi della sua epoca. Arriva a ritenere che in sostanza esso possa essere accettato dall'ordine morale del tempo anche solo per permettere a qualche «femme dépravée» di passare dal secondo al terzo marito.

¹⁴ S. CURCHOD NECKER, *Réflexions sur le divorce* cit., p. 59.

¹⁵ Ivi, p. 65.

¹⁶ Ivi, p. 66.

¹⁷ Ivi, p. 67.

Les mœurs! Les mœurs! Qu'on ne digne pas même mettre aujourd'hui dans la classe des vertus, ont été destinées par la nature à conserver le dépôt sacré de notre bonheur domestique ; elles méritent mieux que les sciences et les belles-lettres l'éloge tant cité qu'en a fait Cicéron¹⁸.

Secondo madame Necker il matrimonio, soprattutto per le donne, è una nuova scuola di «bienfaisance et de pudeur»¹⁹. Tuttavia l'autrice riconosce come in quel momento molte donne sollecitassero l'istituzione del divorzio. Donne definite «agguerrite», che lasciano il marito della giovinezza per passare nelle braccia di un altro uomo.

Dès que le divorce est permis, les femmes se permettent aussi des parallèles désavantageux pour l'époux qu'elles ont juré de préférer ; bientôt elles élèvent leurs vœux, de comparaison en comparaison, jusqu'au plus aimable des hommes ; et dans cette supposition, sa leurs contemporaines ont mêmes prétentions, elles les auront toutes pour rivales²⁰.

Per Suzanne le donne portatrici di virtù, per esse naturali, e che mostrano un'innocenza inalterata, sono le più amate. Le antiche credenze affermavano che la castità fosse la prima virtù di una donna e il pudore fosse il suo primo «*charme*». La castità può essere l'effetto dell'educazione, della religione o dell'indifferenza. La castità è una norma, il pudore è un istinto; un dato di fatto perenne nel trascorrere dei tempi. Per colei che a Losanna era stata conosciuta come la «*belle Curchod*» il pudore era la fonte di questa fedeltà, l'ultima e la più delicata essenza della purezza e della fedeltà nel matrimonio. A suo parere niente è più forte dal punto di vista morale, in tutti i tempi, che la dedizione resa alla castità e al pudore. Queste due virtù sono la base solida per la durata e la sicurezza del matrimonio. Il divorzio, per la signora di Coppet, va contro ogni legge della natura, della società e della morale. Le donne hanno tutte le qualità del loro sesso e la loro purezza naturale non può e non deve essere alterata. Le relazioni del matrimonio sono un'alleanza intima dell'anima, un legame morale e sensibile che nessuna cosa può rompere. Se le donne riconoscessero che non esiste altra felicità oltre a quella che loro stesse recano e si procurano nel matrimonio, esse non potrebbero mai accettare l'idea del divorzio. Le donne divorziate, si chiede l'autrice, come potranno adempiere al ruolo di moglie e di madre? Esse diventeranno nella società come degli «anfibi», non figlie, non madri, non spose, saranno dappertutto e da nessuna parte, romperanno l'ordine della natura che non hanno voluto accettare. Le leggi che regolano i «costumi» sono sottomesse a due forze distinte: la forza pubblica e la forza dell'opinione. Le buone leggi sono osservate solo in quei paesi in cui la virtù è il solo metro di paragone.

¹⁸ Ivi, p. 82.

¹⁹ Ivi, p. 84.

²⁰ Ivi, p. 87.

Le divorce n'est pas, comme on le dit, le gardien des mœurs, mais leur pierre de touche ; et le premier qu'on s'est permis dans notre heureuse patrie fut sans doute effacé sur le livre de nos destinées par une larme de notre ange tutélaire, comme la première faute du bon Tobie²¹.

Secondo la Signora di Coppet le donne in tutti i tempi e in tutti i paesi sono state poste a guardia della morale. I romani consideravano il divorzio come un sentimento, e non una convenzione; una donna infedele poteva subire una morte reale (in poche circostanze), ma più frequentemente il ripudio, simile alla morte civile e d'opinione. Per la Suzanne Necker nell'antica Roma la semplice prospettiva di ripudio fungeva da salvaguardia del pudore e garantiva la solidità della famiglia. Nella Francia di fine Settecento il divorzio costituiva un elemento corruttivo del pudore e disgregante della solidità familiare. La legge sul divorzio per madame Necker era contraria alla felicità degli sposi, alla felicità dei figli, alla purezza della morale domestica.

Nella vecchiaia la serenità o l'infelicità dipendono dalla vita passata; gli affetti non sono altro che i legami custoditi e coltivati nel tempo.

Ah! Qui pouroit supporter d'être jeté seul dans cette plage inconnue de la vieillesse? [...] La témoignage et l'affection d'un autre sont les seules preuves de la continuité de notre existence²².

Suzanne conclude dando espressione al suo sentimento d'amore per Jacques Necker:

Veille, grand Dieu, sur l'ami, sur l'unique ami qui recevra nos derniers soupirs, qui fermera nos yeux et ne craindra de donner un baiser d'adieu sue des lèvres flétries par la mort²³.

Jacques e Suzanne Necker nella loro unione realizzarono un perfetto e duraturo rapporto di complementarità in cui il sentimento reciproco fece da sostegno a una profonda intesa intellettuale. Al pari della moglie anche Jacques Necker, mostrò interesse per argomenti relativi alla morale e alla religione. Il banchiere ginevrino, nella sua vasta e poliedrica attività pubblicistica, dedicò alle questioni connesse alla morale e alla religione due specifiche opere, la prima del 1788 *De l'importance des opinions religieuses*²⁴, la seconda del 1800 *Cours de morale religieuse*²⁵. La prima opera, sull'importanza delle opinioni religiose, apparve in un periodo caratterizzata da un clima culturale antireligioso, di cui in precedenza si è fatto cenno. Il ban-

²¹ Ivi, p. 99

²² Ivi, p. 108.

²³ Ivi, pp. 108-109.

²⁴ J. NECKER, *De l'importance des opinions religieuses*, Paris, Panckoucke, 1788; quello stesso anno tradotta in inglese da Mary Wollstonecraft l'opera venne pubblicata Londra; nel 1789 a Edimburgo; a Berlino nel 1790 e nel 1799; a Filadelfia e Boston nel 1791 e nel 1796.

²⁵ J. NECKER, *Cours de morale religieuse*, Genève-Paris, 1800.

chiere ginevrino, sollecitato anche dalla moglie, sentì l'esigenza di opporsi e di reagire a quella che riteneva essere una deriva pericolosa della cultura francese. In quel periodo, in particolare a Parigi, la critica degli argomenti teologici e le manifestazioni di ateismo costituivano per molti appartenenti ai ceti benestanti una forma di snobismo da ostentare soprattutto come avversione per i dogmi e le pratiche del cattolicesimo, ma in generale per ogni tipo di religione. Henri Grange definisce il protestante Jacques Necker, al pari della moglie Suzanne, *un croyant convaincu*²⁶. Soprattutto Suzanne Necker rimase legata strettamente al calvinismo appreso dal padre, il pastore Curchod. Sempre Henri Grange ha definito i caratteri della religiosità del banchiere ginevrino più vaghi, legati ai principi del deismo tradizionale²⁷, meno solidi rispetto a quelli della moglie. Tuttavia, nonostante i limiti evidenti di una solida base culturale di matrice teologica o quantomeno filosofica dell'autore, *De l'importance des opinions religieuses*, soprattutto per il contenuto specifico di alcuni capitoli prova che la fede religiosa di Jacques Necker fu sincera. L'autore si dichiara consapevole dei propri limiti rispetto al livello di difficoltà di analisi cui va incontro la sua indagine:

Je sais bien que l'on ne peut développer l'importance des idées religieuses, sans fixer en même temps son attention sur les grandes vérités qui leur servent d'appui ; et l'on se rapproche ainsi de plusieurs questions, étroitement unies à la plus haute métaphysique. On est forcé du moins de chercher une défense contre ces raisonnemens, avec lesquels on parvient à frapper le fondement des opinions les plus nécessaires, avec lesquels on décourage tous les sentimens passionnés, et avec lesquels enfin on voudroit faire de l'homme un plante, de l'univers un résultat de l'hasard, et de la morale un jeu politique. Sans doute en découvrant à l'avance jusques où mon sujet pouvoit me conduire, je me suis senti intimidé ; mais je n'ai pas cru néanmoins que ce fût un motif pour renoncer à mon entreprise ; et puisque la plupart des philosophes sont aujourd'hui réunis contre les opinions, que les lumières naturelles sembloient avoir consacrées, il est devenu presque nécessaire d'admettre au combat tous ceux qui se présentent ; il faut bien prendre un champion dans les gros de l'armée quand tous les forts ont passé dans le camp ennemi²⁸.

L'autore nel quinto e sesto capitolo tratta dell'«*Influence des idées religieuse sur le bonheur*» e dell'«*Influence de la vertu sur le bonheur*»²⁹.

Significativi per qualificare la fede religiosa di Jacques Necker sono i capitoli dal dodicesimo al quattordicesimo, titolati tutti «*Qu'il y a un Dieu*»³⁰.

Qu'il y a un Dieu! Comment se défendre d'un saint respect, en prononçant ces paroles? Comment les méditer, sans un profond recueillement? Et com-

²⁶ H. GRANGE, *Les idées de Necker* cit., p. 54.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ivi*, pp. 12-13.

²⁹ *Ivi*, pp. 132-158 e pp. 159-176.

³⁰ *Ivi*, pp. 282-384.

ment n'êre pas frappé d'une première surprise, en réfléchissant que l'Homme, cette foible créature, st atome dispersé dans l'immensité de l'espace, entreprend d'ajouter qualche force à une vérité, dont la nature entière est l'éclatant témoignage³¹.

Nel capitolo quindicesimo titolato «*Sur le respect que la véritable philosophe doit aux opinions religieuses*», Necker afferma:

Le spectacle de l'univers, les méditations de notre esprit, le penchant de notre cœur, tout concourt à nous affermir dans le pensée qu'il existe un Dieu, auteur suprême de la nature ; et sans pouvoir atteindre à la conception de cet Etre infini, sans pouvoir parvenir à nous former une juste idée de son essence et de ses perfections, la sentiment confus de sa grandeur, et expérience continue de notre foiblesse sont autant des motifs impérieux qui, dans tous le pays et dans tous les âges, ont entraîné les hommes aux pieds des autels³².

Infine nel capitolo diciassettesimo dedicato alle «*Réflexions sur la morale chrétienne*», Necker sottolinea che, «Le caractère le plus distinct de la morale chrétienne, c'est le prix éminent qu'elle attache à l'esprit de charité»³³.

Tuttavia, quest'opera non costituisce solamente una professione di fede, non è solo una reazione al clima antireligioso e ateo del tempo, ma ha anche un obiettivo politico: essa è soprattutto un grido d'allarme per la tenuta del sistema sociale francese. Infatti l'analisi di Necker si concentra soprattutto sull'utilità sociale della religione. Le opinioni religiose costituiscono, per il Signore di Coppet, un'energia invisibile che agisce in segreto sulle coscienze individuali consentendo ai *Gouvernements* di impedire la guerra di tutti contro tutti e di limitare e regolare le *constantés rivalités* tra gli uomini³⁴. Necker interpreta la funzione della religione nello Stato in analogia con i principi espressi da Thomas Hobbes nel trentunesimo capitolo del *Leviatano*³⁵. Seguace convinto di Locke, Necker ribadisce, come già aveva scritto nell'*Eloge de Colbert*³⁶, che la proprietà costituisce la causa fondante e l'elemento vitalizzante della società civile. Secondo Necker nella società civile, dove le disparità di condizione diventano nel tempo inevitabili, lo Stato non può fare a meno del sostegno della religione per mantenere l'ordine pubblico, senza dover ricorrere all'uso della forza. Il banchiere ginevrino afferma che, senza la religione le classi sociali sfavorite potrebbero non accettare la propria condizione. Necker esamina i problemi morali e religiosi utilizzando lo stesso approccio metodologico usato per i problemi dell'amministrazione

³¹ Ivi, p. 282.

³² Ivi, p. 385.

³³ Ivi, p. 420.

³⁴ J. NECKER, *De l'importance des opinions religieuses* cit., *Introduction*, p. 3.

³⁵ T. HOBBS, *Leviatano*, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 289 ss.

³⁶ J. NECKER, *Eloge de J.B. Colbert*, Paris, J.B. Brunet, 1773. Vedi *L'elogio di Colbert*, introduzione di Mariella Grillo, Catania, Cuecm, 1987; H. GRANGE, *Les idées de Necker* cit., pp. 83-134; A. NICOSIA, *Jacques Necker* cit., pp. 67-68.

o dell'economia. Secondo lui, l'uomo di Stato deve interessarsi ai problemi morali e religiosi con un fine preciso mantenere la stabilità sociale e soprattutto il rispetto del suo elemento vitale, la proprietà.

On ne saurait éviter, dans les sociétés le mieux ordonnées, que les uns ne jouissent, sans travail et sans peine, de toutes les commodités de la vie, et que les autres, en beaucoup plus grand nombre, ne soient forcés de chercher à la sueur de leur front la subsistance la plus étroite, la récompense la plus limitée³⁷.

L'autore si pone la domanda su come mantenere l'ordine, come impedire le rivolte degli umili. Il potere politico costituito detiene certamente i mezzi e possiede la forza per imporre e mantenere l'ordine sociale, per quanto esso possa apparire ingiusto. Una tale situazione non garantirebbe nel tempo il mantenimento dell'ordine. Una sottomissione spontanea sarebbe invece certamente preferibile. Se i poveri autonomamente avessero accettato la propria condizione l'ordine sarebbe stato perennemente garantito. A tal fine la religione, assume in ogni caso un ruolo insostituibile, in virtù dell'idea di un'altra vita dove agisce un Dio giusto e buono compensatore dei torti. Il freddo distacco razionale dell'analisi di Necker potrebbe fare pensare a un atteggiamento cinico, ma con sincerità Necker, riconosce negli abusi e negli atti di forza succedutisi nel tempo la causa rifondante della proprietà e delle diverse fortune tra gli esseri umani.

Les abus successif de la force et de l'autorité, en bouleversant tous les rapports qui existaient originairement entre les hommes, ont élevé au milieu d'eux un édifice tellement artificiel, et où règne tant de disproportion, que l'idée d'un Dieu y est devenue plus nécessaire que jamais, pour servir de nivellement à cet assemblage confus de disparités de tout genre³⁸.

Il signore di Coppet ritiene al tempo stesso che l'esigenza di credere nella divinità sia un bisogno naturale istintivo dell'umanità.

La connaissance distincte de l'essence d'un Dieu, créateur du monde est sans doute au-dessus de l'intelligence des hommes de tout âge et de toutes facultés ; mais il n'en est pas de même de l'idée vague d'une puissance céleste, qui punit et qui récompense ; l'autorité paternelle et la faiblesse de l'enfance préparent de bonne heure aux idées d'assujettissement et d'empire ; et le monde est une si grande merveille, un théâtre si continuel de prodiges, qu'il est aisé de lier de bonne heure la crainte et l'espérance au sentiment d'une Etre suprême³⁹.

Henri Grange afferma che l'originalità di Necker non consiste tanto nel voler dimostrare l'utilità sociale della religione, concetto divenuto ormai di

³⁷ J. NECKER, *De l'importance des opinions religieuses* cit., p. 29.

³⁸ Ivi, p. 50.

³⁹ Ivi, p. 48.

senso comune alla fine del XVIII secolo, quanto nell'aver indicato un rapporto diretto tra il sottosviluppo culturale delle masse e il bisogno di sacro e al limite di superstizioni, anticipando analisi e metodi della psicologia delle masse o dell'antropologia culturale⁴⁰. Jacques Necker rimase personalmente fedele ai principi della religione protestante, l'uomo di Stato Necker si guardò bene dal far interferire la propria professione religiosa protestante con quella cattolica dello Stato al cui servizio operava. Necker, sul tema della professione religiosa, tenne sempre distinti i due ambiti, quello privato e familiare, da quello pubblico di ministro.

Ce n'est pas un traité de controverse théologique que j'ai eu l'intention de composer ; c'est encore moins la doctrine d'une église que je voudrais opposer à celle d'une autre ; il n'en est aucune qui ne voie dans le culte public l'expression respectueuse d'un sentiment d'amour et de reconnaissance envers le souverain auteur de la nature»⁴¹.

Il ginevrino Jacques Necker, interprete forse inconsapevole della filosofia della sua classe sociale, riteneva il proprio credo calvinista adatto a ceti benestanti e dotati di strumenti culturali adeguati.

L'imagination du vulgaire ne peut être guidée de la même manière que la génie méditatif d'un solitaire ; et serait commettre une grande erreur que de vouloir captiver l'opinion de la multitude par les mêmes considérations qui suffisent à l'homme profondément penseur⁴².

L'uomo di governo Necker, il ministro di uno Stato dal territorio vasto e popoloso, caratterizzato da grandi differenze sociali ed economiche, riteneva la sacralità esteriorizzata del culto cattolico, il mistero dei suoi dogmi, la magia delle pratiche, più funzionale del culto protestante per la soddisfazione del bisogno di speranza e di appagamento dei ceti più sfortunati, in quell'epoca vale a dire per la gran parte dei sudditi della monarchia francese. Necker prendeva atto che il culto cattolico era quello professato dalla grande maggioranza dei francesi e che il culto romano si adattava meglio alle caratteristiche di una popolazione numerosa, formata soprattutto da ceti sociali umili⁴³. In Francia il cattolicesimo era in sostanza la religione dominante.

Il faut un culte public soumis à des règles constantes ; il faut attacher à des symboles distincts une adoration dont les caractères essentiels ne doivent point varier, afin que le sentiment de la multitude, ému si promptement par les objets extérieurs, ne soit exposé à aucune altération ; il faut que les esprits

⁴⁰ H. GRANGE, *Les idées de Necker* cit., p. 522.

⁴¹ J. NECKER, *De l'importance des opinions religieuses* cit., p. 197.

⁴² Ivi, p. 391.

⁴³ Ivi, pp. 392 ss.

faibles trouvent aisément leur route, et qu'on éloigne d'eux les sujets de doute et d'incertitude⁴⁴.

L'analisi di Necker non si limitava alla fredda osservazione dell'utilità politica del culto cattolico, il banchiere-ministro guardava con rispetto alla fede dei cattolici, i cui sentimenti erano riferiti «au système consolant d'intercession et de rédemption dont le christianisme a posé les fondements».

Giudicava comunque genuini, per quanto ingenui, i sentimenti dei fedeli cattolici volti a mantenere e a valorizzare «toutes les formes du culte public et ses divers symbole, tous les hommages extérieurs rendu à la divinité».

Necker si guarda bene dal disprezzare l'insieme dei riti attraverso cui si manifesta la pietà cristiana dei cattolici, non solo verso il Redentore, ma anche nei confronti della Vergine e dei santi. Ne sottolinea il valore, infatti il fedele cattolico, nel corso della sua vita, può contrassegnare con i riti della sua chiesa ogni circostanza importante, come pure dare un significato ad ogni momento di ciascuna giornata. I culti e le cerimonie del cattolicesimo, secondo Necker, erano in grado di agire efficacemente sulla sensibilità e l'immaginazione del popolo.

Il protestante ginevrino Jacques Necker, con una certa dose di intrinseca contraddizione, giudicava la professione cattolica, più più adatta e più efficace per fornire al vasto popolo francese, che viveva in una grande nazione dalla lunga storia, generatrice di un'inevitabile disuguaglianza, il sentimento della speranza, insieme a quelle emozioni e sensazioni, necessarie all'accettazione della propria condizione e al mantenimento dell'ordine sociale⁴⁵.

Jacques e Suzanne Necker furono due figure complementari nella vita, negli interessi, nei sentimenti, come pure nel frutto naturale della loro esistenza, la figlia Louis-Germaine. I Signori di Coppet per tutta la vita i rimasero fedeli alla religione protestante, influenzando la formazione e la vita stessa di Germaine Necker. Quando la figlia fu in età da marito, Jacques e Suzanne furono intransigenti sulla scelta di un pretendente di religione protestante, lo svedese Eric Magnus de Staël⁴⁶. Si deve convenire con Ghislain Diesbach che il vero capolavoro di Jacques e Suzanne Necker fu la figlia madame de Staël, tra le più tenaci combattenti per la libertà della sua epoca⁴⁷.

⁴⁴ Ivi, p. 385. H. GRANGE, *Les idées de Necker* cit., p. 561.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ G. DE DIESBACH, *Necker la faillite de la vertu* cit., pp. 242-245

⁴⁷ Ivi, p. 239.

CALVINISMO, REPUBBLICANESIMO E COSTITUZIONALISMO: LA LIBERTÀ RELIGIOSA NELL'AMERICA RIVOLUZIONARIA

di GIUSEPPE BUTTÀ

1. *Il puritanismo delle origini: teologia e politica*

Sebbene il puritanismo desse maggior rilievo agli elementi spirituali del culto piuttosto che a quelli ecclesiastico-cerimoniali o, anche, politici, la vicenda spirituale puritana nel New England si è strettamente intrecciata con quella politica fin dalla fondazione della Colonia della Massachusetts Bay.

Avendo rigettato l'autorità della tradizione e della chiesa, i puritani facevano riferimento solo alle Scritture – in particolare al Vecchio Testamento – che consideravano come il fondamento più saldo sia della chiesa sia dello Stato e delle sue leggi. Ciò, tuttavia, non significò che i puritani non avessero portato, nel sistema politico che costruirono in New England, la tradizione giuridica della *common law* dalla quale provenivano. In realtà, piuttosto che costruire sulle Scritture un sistema di governo interamente nuovo, essi tentarono di giustificare l'esistente sulla base delle Scritture come, del resto, facevano per ogni aspetto della vita individuale e sociale. Il sistema di governo adottato era fondato sull'idea di *covenant* – la cui radice affonda nel terreno della «teologia federale» di Bullinger, per il quale il patto è allo stesso tempo fondativo della religione e della comunità politica, e di Althusius, che costruì un ponte tra patto religioso e federalismo politico – di cui il “Patto” del Mayflower fu l'incarnazione americana¹. Democratico nel carattere, era in realtà un regime politico-ecclesiastico, molto simile a quello ginevrino di Giovanni Calvino, che dava ai ministri della chiesa una posizione e un'influenza dominanti e che, *politicamente*, perseguiva il fine teologico *calvinista*.

¹ Vedi J.W. BAKER, *Faces of federalism. From Bullinger to Jefferson*, “Publius. The Journal of federalism”, vol. 30, n. 2000, pp. 25-41; W.C. MCWILLIAMS, *The Bible in American Political Culture*, in: *Religion and Politics*, a cura di M.J. Aronoff, New Brunswick, Transaction Books, 1984, pp. 11-45.

Anche se Cotton Mather, uno dei teologi e leader principali della colonia, riconosceva che, «per sfuggire alla tirannide della chiesa, si deve affermare, per ogni uomo, il diritto al “giudizio privato” nelle questioni che concernono la sua salvezza»², ancora nel 1660, la General Court del Massachusetts decretò che lo *status* di *freeman* si potesse acquistare soltanto se «in piena comunione con una chiesa ortodossa», il che naturalmente non poteva che rinfocolare le già insorte, dure controversie con Roger Williams e con i battisti, gli antimoniani e i quacqueri.

Di ciò è traccia importante nel dibattito tra Roger Williams – che si batté per stabilire limiti invalicabili ai poteri del magistrato civile negli affari religiosi³ – e John Cotton. Williams aveva una concezione secolare dello Stato, la cui attività egli limitava rigorosamente alle violazioni della *second table* – cioè dal V in poi dei comandamenti – perché connesse con il benessere della repubblica, lasciando a Dio il giudizio sull'essere umano quanto al suo adempimento dei comandamenti della *first table*⁴. Cotton, pur riconoscendo che la chiesa è una organizzazione distinta dallo Stato, ne rivendicava la supremazia in quanto il benessere del Commonwealth è dipendente dalla purezza della chiesa. Egli riteneva dunque che lo Stato avesse l'obbligo di curarsi della salute delle anime e di perseguire l'eresia: «l'*eretico* è una persona colpevole e maledetta»⁵. La preservazione della ortodossia puritana era un fine di importanza superiore che interessava lo Stato e il fine perseguito da Cotton – che considerava la democrazia come la forma di governo peggiore e ipotizzava una forma aristocratico-teocratica – era generalmente condiviso nel New England puritano agl'inizi della sua storia⁶. Da questo punto di vista, è stato giustamente rilevato che il contrattualismo nella forma puritana e l'idea di libertà religiosa erano in un certo senso incompatibili poiché, appunto, le due comunità – il «commonwealth» e la «chiesa» – basate sul mutuo consenso e sulla volontaria adesione, naturalmente tendevano a escludere chi non era d'accordo⁷.

Naturalmente, il sistema di governo puritano – che pure distingueva tra «freemen», titolari dei diritti politici, e «inhabitants», che ne erano privi – aveva anche alcune caratteristiche democratiche importanti come il «self-government» locale e un'ampia protezione dei diritti civili assicurata, per esempio, dal *Body of Liberties* della Massachusetts Bay (1641) e dai *Fundamental Orders* del Connecticut (1639). Nel New England puritano,

² Cit. in A.J. BEITZINGER, *A History of American Political Thought*, New York, Dodd, Mead & Co., 1972, p. 100.

³ Vedi R. WILLIAMS, *The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience*, London, s.e., 1644; tr. it. a cura di S. Ferlito, Torino, Giappichelli, 1994, cap. XLV.

⁴ Ivi, cap. LVI.

⁵ J. COTTON, *The Bloody Tenent Washed and Made White in the Bloud of the Lambe*, Boston, s.e., 1647, capp. XXXV e LXV.

⁶ P. MILLER, *The New England Mind. The Seventeenth Century*, Cambridge (Ma), 1939; tr. it. Bologna, il Mulino, 1962, pp. 543-544.

⁷ A.R. MURPHY, *The Uneasy Relationship Between Social Contract Theory and Religious Toleration*, “The Journal of Politics” vol. 59, n. 2 (May 1997), pp. 371-374.

il concetto di libertà, che aveva inizialmente un significato strettamente religioso – la libertà come strumento per stabilire “chiese pure” in una società devota a Dio; la libertà di ascoltare la parola del Signore adunandosi in chiese volontariamente formate – si era gradualmente mutato nell’idea e nella pratica di libertà civile: «Nel New England si cercò così di equilibrare i due poli gemelli della purezza, il popolo giusto riunito in comunità e l’autorità ecclesiastica e politica, stabilendo fermamente il “patto” come pietra d’angolo»⁸.

Come più tardi avrebbe detto John Adams – criticando la perversa alleanza tra trono e altare che tiranneggiava l’Inghilterra e l’Europa e che, pur con altri protagonisti, non era stata assente nel New England puritano – per avere «un governo della Chiesa più conforme alle Scritture», sarebbe stato necessario, stabilire «un governo civile più conforme alla dignità umana» perché la coscienza degli uomini non fosse più coartata⁹.

2. Dal Great Awakening alla Rivoluzione

La classica *Autobiografia della giovane America* di Giorgio Spini, nella parte dedicata all’età della Rivoluzione americana, rivaluta il *Great Awakening*, fenomeno religioso imponente per la sua vasta dimensione popolare, «quale preparazione al clima in cui si sviluppò la Rivoluzione e lievito dello spirito democratico americano»¹⁰.

In effetti, il “Risveglio” americano rappresentò la controparte del fervore evangelico che attraversò l’Inghilterra e buona parte dell’Europa Occidentale tra il 1730 e il 1760, ma divenne pienamente americano quando se ne separò, facendosi anche strumento di mutamento sociale e politico nel superamento del «vecchio ordine teocratico» illiberale verso il pluralismo democratico¹¹. Il grande predicatore del “Risveglio”, George Whitefield – il quale aveva importato il metodismo nelle colonie – portava dall’Inghilterra la lezione wesleyana che, unificando il rigore religioso con la critica alla corruzione politica, aveva alimentato un rinascente repubblicanesimo affer-

⁸ H.S. STOUT, *The New England Soul. Preaching and Religious Culture in Colonial New England*, New York, Oxford University Press, 1986, pp. 15-19; vedi C.E. HAMBRICK-STOWE, *The Mind and Soul of New England*, “Reviews in American History” vol. 15, n. 4 (Dic. 1987), pp. 557-558.

⁹ J. ADAMS, *Dissertation on the Canon and the Feudal Law*, in: *Works*, a cura di C.F. Adams, vol. III, Boston, 1850-1856, pp. 451-452, vedeva aleggiare nell’alleanza tra Parlamento inglese e chiesa anglicana i fantasmi del nefasto connubio tra trono e altare ed esaltava quella parte della società inglese che, nella «lotta contro l’escherebile razza degli Stuart», aveva rinnovato il suo spirito religioso e un amore vivissimo per la libertà universale.

¹⁰ G. SPINI, *Autobiografia della giovane America*, Torino, Einaudi, 1968, p. 411.

¹¹ R.D. ROSSEL, *The Great Awakening. An Historical Analysis*, “The American Journal of Sociology” vol. 75, n. 6 (May, 1970), pp. 907-925.

mando la libertà responsabile dell'essere umano e, quindi, la sua capacità di autogoverno¹².

Spini ha sottolineato un altro punto importante: che questo movimento fu bensì molto influenzato dalla politica imperiale britannica del Settecento finalizzata a una stretta associazione fra colonie e madrepatria, cui esso si oppose, ma anche che questa politica, uno dei cui perni era il tentativo di espansione della chiesa anglicana, «come esportò le ideologie ufficiali [...] l'erastianismo e l'arminianismo della Chiesa Stabilita d'Inghilterra» non poteva al tempo stesso non esportare «quelle ad esse opposte»: lo spirito del non-conformismo inglese, il calvinismo scozzese e il potenziale libertario del *Great Awakening* operarono a un tempo contro il clero anglicano, il regime coloniale e l'*establishment* calvinista nel New England¹³.

Tra il 1763 e il 1766, per esempio, Jonathan Mayhew, pastore unitariano della West Church di Boston, avvertì William Pitt che gli americani non avrebbero mai rinunciato al loro diritto naturale all'autogoverno ed esortava i concittadini a preservare la propria libertà, e, soprattutto, la libertà religiosa¹⁴, levando una vigorosa protesta contro l'attività della «Society for the propagation of Gospel in foreign parts»¹⁵. James Madison, che formulò le sue prime osservazioni sui rapporti tra chiesa e Stato nel 1774, temeva l'*establishment* di una chiesa come il pericolo più grande per la libertà: «Se la Chiesa d'Inghilterra fosse stata stabilita come religione generale in tutte le Colonie così come lo è stata tra di noi qui e un'ininterrotta tranquillità fosse prevalsa per tutto il Continente, io credo che la schiavitù e la soggezione si sarebbero gradualmente insinuate tra di noi. L'uniformità delle opinioni religiose genera un conformismo sorprendente e grande ignoranza e corruzione che, a loro volta, facilitano l'esecuzione di progetti nocivi»¹⁶.

Il massimo esponente di tale movimento nel New England, Jonathan Edwards – certamente uno dei maggiori pensatori americani del XVIII secolo – «adottò il calvinismo come propria bandiera teologica e trovò i propri

¹² Vedi A. HEIMERT, *Religion and the American Mind from the Great Awakening to the Revolution*, Cambridge (Ma), Harvard University Press, 1966.

¹³ G. SPINI, *op. cit.*, pp. 411 ss.; vedi B. BAILYN, *Political Experience and Enlightenment Ideas in Eighteenth-Century America*, "The American Historical Review" vol. 67, n. 2 (1962), pp. 344-345; C. GARDINA PESTANA, *Quakers and Baptists in Colonial Massachusetts*, New York, Cambridge University Press, 1991, pp. 134 ss.

¹⁴ J. MAYHEW, *The Snare Broken*, Boston, 1766; tr. it. in G. BUTTÀ, *Politica e religione nell'età della formazione degli Stati Uniti d'America*, Torino, Giappichelli, 1998, p. 8.

¹⁵ ID., *Observations on the Character and the Conduct of the Society for the Propagation of Gospel in Foreign Parts*, Boston, 1763; tr. it. in G. BUTTÀ, *op. cit.*, p. 3. Vedi P. MILLER, *The New England Mind. From Colony to Province*, Cambridge (Ma), Beacon Press, 1953; tr. it. Bologna, il Mulino, 1965, p. 691. Emanazione della Chiesa d'Inghilterra, la Society – in sinergia con la politica centralistica del governo britannico – sembrava perseguire il fine ricondotti dell'imposizione dell'uniformità religiosa e dell'autorità della gerarchia.

¹⁶ Cit. in I. BRANT, *Madison. On the Separation of Church and State*, "The William and Mary Quarterly" III serie, vol. 8, n. 1 (Jan. 1951), pp. 4-24.

alleati naturali nell'ambiente scozzese»¹⁷. Ma egli era anche un lockiano¹⁸: credeva che la conversione fosse il frutto di un'esperienza sensibile, evocabile dall'oratoria in un rapporto non passivo dell'uditorio con il predicatore: come dice Perry Miller, sotto l'impatto del *Great Awakening* predicato da Edwards, la «democrazia non rimase più silenziosa davanti all'aristocrazia parlante»¹⁹. E proprio l'idea che Edwards offre del «Risveglio» religioso nel New England come una vittoria del Bene, gettò il seme di quello che sarà l'eccezionalismo americano²⁰.

Tra i convertiti del *Great Awakening* vi è Isaac Backus (1724-1806) che – «congregazionalista separatista» dalla conversione (1741) – fu, dal 1756 e fino alla sua morte, pastore della First Baptist Church a Middleborough in Massachussetts. Nell'età della formazione degli Stati Uniti, Backus fu certamente uno dei protagonisti della definizione e stabilimento della libertà di coscienza in America e si può affermare che la sua influenza nel dibattito sulla libertà religiosa sia stata a quell'epoca di gran lunga la maggiore. La sua *History of New England with particular reference to the Denomination of Christians called Baptists*, il cui primo volume fu pubblicato nel 1777 e gli altri due dopo la Rivoluzione, difendendo i fondatori di Plymouth dall'accusa di eccessivo rigore e dalla polemica illuministica contro il fanatismo, ne riscopre gli elementi di radicalismo che vede sublimati in Roger Williams e nella sua battaglia per la libertà religiosa²¹. Sostenitore della indipendenza, Backus, proseguendo la protesta iniziata dai battisti nel 1773, intraprese, dopo il 1776, una forte azione politica in Massachussetts e Connecticut per il *disestablishment*, invocando il medesimo principio che aveva guidato la protesta contro il Parlamento – «no taxation without representation» – con lo scopo di porre fine al sistema di tassazione per il sostentamento della chiesa stabilita.

¹⁷ G. SPINI, *op. cit.*, p. 419.

¹⁸ A.J. BEITZINGER, *op. cit.*, p. 105, insiste sulle basi lockiane e newtoniane della filosofia di Edwards.

¹⁹ P. MILLER, *Errand into the Wilderness*, New York, Harper and Row, 1956, pp. 161-162.

²⁰ La sua storia, «provvidenzialisticamente» dialettica tra bene e male (*The History of Work of Redemption*, pubblicata postuma nel 1774), secondo Spini (*op. cit.*, pp. 417-419) rappresenta un ponte tra Seicento puritano e Settecento illuministico, nella sintesi provvidenziale in cui anche gli aspetti «irreligiosi» della scienza e dell'illuminismo vengono superati in un disegno divino che rivela l'insufficienza della ragione. V.L. PARRINGTON, *Main Currents in American Thought. An Interpretation of American Literature from the Beginings to 1930*, New York, Harcourt, Brace & World, 1927; tr. it. Torino, Einaudi, 1969, vol. I, p. 202, afferma bensì che, in un «mondo in cui stava formandosi Benjamin Franklin», il pensiero teologico di Edwards fu un «anacronismo» ma anche che, sebbene Edwards non fosse interessato alle conseguenze politiche di quella che egli considerava una questione solo di disciplina ecclesiastica, l'effetto della sua posizione fu una netta scissione di chiesa e Stato.

²¹ I. BACKUS, *Appeal to the public for religious liberty against the oppressions of the present day*, Boston, 1773; tr. it. in G. BUTTÀ, *op. cit.*, p. 28; W.G. MCLOUGHLIN, *Isaac Backus on Church, State and Calvinism, Pamphlets. 1754-1789*, Cambridge (Ma), Harvard University Press, 1968, p. 1. Vedi G. SPINI, *op. cit.*, p. 425: «questo popolano testardo ha lasciato dietro di sé il più grande messaggio libertario della storia americana del proprio tempo».

Delegato alla Convenzione del Massachusetts per la ratifica della Costituzione degli Stati Uniti, Isaac Backus avrebbe dichiarato che «ogni persona ha un diritto inalienabile alla libertà di coscienza negli affari religiosi»²².

3. *Il principio della libertà religiosa nelle «carte costituzionali»*

Diversamente da quanto avvenne in Francia, la religione in America nell'età della Rivoluzione, «lungi dal soffrire un declino, sperimentò una crescita vigorosa e lussureggiante»²³. In effetti, le idee liberali e quelle religiose si erano fuse influenzando la trasformazione rivoluzionaria americana²⁴.

Oggi è largamente riconosciuto che la cultura della generazione dei “fondatori” era ricca e variegata e ispirata non solo dalla tradizione del *commonwealth*, dalla *common law* inglese, da Montesquieu e Locke, dalla filosofia morale scozzese nonché dai classici ma, sebbene l'influenza del “New England puritano” nella storia religiosa e politica dell'età rivoluzionaria e costituente può dirsi che fosse allora notevolmente affievolita, anche dal *background* religioso che aveva supportato la stessa colonizzazione dell'America inglese²⁵.

Queste affermazioni sarebbero insignificanti se riguardassero soltanto il momento “politico” della rivoluzione, cioè le forze in campo e le modalità del loro dispiegamento; il loro significato invece risalta se si tiene conto della cultura religiosa nel lungo secolo di preparazione dell'evento rivoluzionario.

Questo è un punto di intersezione nel pensiero di tutti i grandi interpreti della tradizione costituzionale americana, da Perry Miller a McIlwain, da Edward S. Corwin a Carl Friedrich. Tutti convergono in una nozione di costituzione nella quale emerge la definizione di governo limitato; di costituzione intesa in quel suo snodo essenziale nel quale giustizia e diritto – *justum* e *jussum* – si reggono a vicenda come espressione di un diritto naturale che

²² I. BACKUS, *A Declaration of Rights, of the Inhabitants of the State of Massachusetts Bay*, in: *Isaac Backus on Church, State, and Calvinism*, a cura di W.G. McLoughlin, Cambridge, Harvard University Press, 1968, p. 487. Vedi W.G. MCLOUGHLIN, *Massive Civil Disobedience as a Baptist Tactic in 1773*, “American Quarterly” vol. 21, n. 4 (Winter 1969), pp. 710-727.

²³ S.A. MARIN, *Religion, politics and ratification*, in: *Religion in a Revolutionary Age*, a cura di R. Hoffman, P.J. Albert, Charlottesville, University Press of Virginia, 1994, pp. 188, 193.

²⁴ J.T. KLOPPENBERG, *The Virtues of Liberalism. Christianity, Republicanism and Ethics in Early American Political Discourse*, “Journal of American History” vol. 7, n. 4 (1987), pp. 9-33.

²⁵ B. BAILY, *op. cit.*, pp. 342 ss.; R. KIRK, *The Roots of American Order*, Washington, J&J, 1974; tr. it. Milano, A. Mondadori, 1996, pp. 349 ss.; C. KIDD, *Civil Theology and Church Establishments in Revolutionary America*, “The Historical Journal” vol. 42, n. 4 (1999), pp. 1007-1026.

si positivizza; di una *common law* che diventa *law of the land* e che non fa dello Stato l'accentratore di tutta la sovranità e l'unico organo produttore del diritto, della *fundamental law* immagine riflessa di una *higher law* fondata su un profondo sentimento religioso²⁶.

Alexis de Tocqueville, dopo aver constatato che «la maggior parte dell'America inglese è stata popolata da uomini i quali, dopo essersi sottratti all'autorità del Papa, non si erano sottomessi a nessun'altra supremazia religiosa; [portando] nel Nuovo Mondo un cristianesimo che non saprei meglio definire se non chiamandolo democratico e repubblicano», concluse che «fin da principio, la politica e la religione si trovarono d'accordo e in seguito non hanno mai cessato di esserlo» e che, «se un popolo non ha fede, bisogna che serva e, se è libero, bisogna che creda»²⁷.

Dopo questa grande riflessione del teorico della democrazia liberale, mentre si è sempre guardato all'illuminismo come alla fonte principale della cultura politica che fece la Rivoluzione americana, minore è stata l'attenzione sul ruolo singolare dell'alleanza tra «spirito di libertà» e «spirito di religione» nel nuovo inizio democratico in America: Perry Miller, che ha studiato in profondità il «New England mind» e considerava il puritanismo come il fattore più coerente e potente della storia coloniale americana, ha spiegato il nesso tra la Rivoluzione e spirito religioso e riconosciuto che «il freddo razionalismo, come quello di Jefferson, ha bensì potuto dichiarare l'indipendenza degli Americani ma non ha potuto convincerli a combattere per essa»: piuttosto, la Rivoluzione fu predicata dal pulpito e, sorprendentemente, ebbe successo²⁸.

Anche gli studi recenti di Ellis Sandoz – riproponendo la prospettiva tocquevilliana e la critica all'illuminismo – rilevano che la fondazione della repubblica americana emerge come «riarticolazione antimodernista della civiltà occidentale», profondamente debitrice verso le influenze classiche e cristiana, e affonda le proprie radici in quel momento di rinascita della spiritualità che si ebbe con il «*Great Awakening*» del 1739 e che continuò in una dinamica di flussi e riflussi fino al «*Second Awakening*» degli anni

²⁶ C.J. FRIEDRICH, *Transcendent Justice. The Religious Dimensions of Constitutionalism*, Durham, Duke University Press, 1964; tr. it. Roma, Gangemi, 1998, pp. 23 ss., afferma che la vera natura della costituzione e del costituzionalismo si può cogliere solo nel loro fine, radicato «nel sistema di credenze della Cristianità Occidentale»; ID., *Constitutional Government and Democracy*, Boston, Gim and Co., 1950; tr. it. Venezia, Neri Pozza, 1963, pp. 33 ss.; G. CAPOGRASSI, *Recensione a F. BATTAGLIA, Le Carte dei diritti*, in: *Opere*, vol. VI, pp. 214-217, ha sottolineato come «le Carte americane, [sono] nate dalle più sofferte esperienze religiose del mondo moderno»; E.S. CORWIN, *The Higher Law Background of American Constitutionalism*, Ithaca, Cornell University Press, 1928.

²⁷ A. DE TOCQUEVILLE, *La Democratie en Amerique*; tr. it. a cura di N. Matteucci, Torino, UTET, 1968, libro I, p. 340; vedi S. KESSLER, *Tocqueville's Puritans. Christianity and the American Founding*, «The Journal of Politics» vol. 54, n. 3 (Aug. 1992), pp. 776-792; Ivi, libro II, p. 510.

²⁸ Cit. in E. SANDOZ, *Republicanism, Religion and the Soul of America*, Columbia-London, University of Missouri Press, 2006, p. 4.

Novanta²⁹. Sandoz, inoltre, afferma che la concezione del governo e della legge basata sul consenso e sulla resistenza alla tirannia civile ed ecclesiastica, era un elemento chiave del cristianesimo del tardo sec. XVIII e della lettura della Bibbia dettata dal pulpito in America.

Il principio della libertà religiosa e della sua protezione giuridica non era nuovo nel 1791 quando venne ratificato il *Bill of Rights*. La stagione costituente nei nuovi Stati americani aveva dato l'avvio a un vasto dibattito nel quale il fattore della libertà religiosa fu strettamente connesso con il problema più generale dell'ordine costituzionale ma quel principio era stato articolato fin dall'età coloniale, alla metà del 1600, in Maryland, Rhode Island, Pennsylvania, Delaware e Carolina.

Queste colonie, stabilite come santuari per gruppi particolari di dissidenti religiosi, estesero la libertà religiosa a tutti, sebbene limitatamente alle denominazioni cristiane, dando luogo a una società multi-religiosa e, di conseguenza, anche ai problemi che naturalmente vi insorgono dal punto di vista della gestione del potere pubblico. Il termine «free exercise» era apparso in un documento legale americano per la prima volta nel 1648, quando Lord Baltimore ottenne dal nuovo governatore protestante del Maryland e dai suoi consiglieri la promessa che i cattolici romani non sarebbero stati disturbati nel «free exercise» della loro religione³⁰. Già nel 1649, l'Assemblea del Maryland approvò la prima «free exercise clause»: «Nessuna persona che professi la fede in Gesù Cristo sarà in alcun modo disturbata, molestata o disapprovata rispetto alla propria religione o al libero esercizio del suo culto [...] né, senza il suo consenso, sarà costretta a professare alcuna religione [...] né sarà accusata di non essere fedele al Lord Proprietor o di cospirare contro il Governo Civile».

Nella Carta del Rhode Island del 1663 si usò l'analogo termine di libertà di coscienza. La Carta offriva protezione a ogni individuo contro ogni interferenza del potere pubblico circa le loro opinioni negli affari religiosi che non minacciassero la pace della colonia. Usando un linguaggio simile, vari accordi tra i coloni e i proprietari di Carolina, New York e New Jersey garantivano similmente la libertà religiosa. In Pennsylvania, nel 1680, venne istituzionalizzato l'ideale quacquero della libertà religiosa.

Questi documenti suggeriscono che molto presto, nelle varie colonie, si ebbe un riconoscimento della libertà religiosa come libertà fondamentale e del fatto che, in caso di conflitto tra leggi civili e fedi religiose, queste ultime dovessero prevalere a meno che fossero in giuoco importanti interessi dello stato. Questi principi riemersero nelle costituzioni statali che, un secolo più tardi, seguirono l'indipendenza americana. Dal 1789, ogni costituzione statale, tranne quella del Connecticut, incorporò una versione della «free exercise clause», tipicamente più lunga e articolata di quella che sarebbe stata

²⁹ E. SANDOZ, *A Government of Laws. Political Theory, Religion, and the American Founding*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1990, pp. 25, 36 ss., 151-156.

³⁰ M.W. MCCONNELL, *The Origins and Historical Understanding of Free Exercise of Religion*, "Harvard Law Review" vol. 103 (1990), pp. 1409-1425.

la «free exercise clause» federale³¹. Queste clausole sono forse la prova migliore del senso originario in cui veniva inteso la protezione costituzionale della libertà religiosa. Il linguaggio di queste norme, che precedono quella del *Bill of Rights* federale, era abbastanza vario ma in tutte si concordava nella limitazione del potere del governo alla protezione di quegli interessi dello Stato – quale la pace e l'ordine pubblico – che fossero messi in pericolo da modalità particolari dei culti religiosi³².

Per esempio, la Costituzione di New York del 1777 prevedeva la norma seguente (art. XXXVIII): «la libertà di culto e professione religiosa, senza discriminazione alcuna, sarà per sempre assicurata a tutti gli uomini; la libertà di coscienza così garantita non potrà costituire però una scusante per atti di licenziosità né giustificare pratiche incompatibili con la pace e la sicurezza di questo Stato».

Il progetto di Costituzione del Massachusetts – proposto da John Adams nel 1780 – nonostante l'opposizione di questi, fu modificato dall'Assemblea con l'introduzione di una norma ambigua – «è dovere di ogni uomo, nella società, di rendere culto all'Essere Supremo pubblicamente e in periodi stabiliti» – e del *test oath* (artt. II e III del *Bill of Rights*), frutto di un compromesso raggiunto dopo che, nel 1778, era stato respinto un progetto di costituzione che garantiva libertà di culto ai soli protestanti³³.

Similmente, la Costituzione del New Hampshire del 1784 dichiarava: «ogni individuo ha un diritto naturale e inalienabile a venerare Dio secondo i dettati della propria coscienza e ragione; nessuno, che rispetti la pace pubblica e non rechi disturbo agli altri, sarà soggetto a molestie o punizioni o limitazioni della propria libertà e proprietà a motivo della propria religione». La *Declaration of Rights* del Maryland del 1776 e la Costituzione della Georgia del 1777 recavano norme analoghe.

Oltre a queste previsioni costituzionali, la «Northwest Ordinance», approvata nel 1787 e propedeutica alla Costituzione di Filadelfia, nel *Bill of Rights* da essa stabilito per il territorio che comprendeva gli Stati attuali di Ohio, Indiana, Michigan, Wisconsin e parte del Minnesota, garantiva a tutti libertà di coscienza e di culto.

Anche il ruolo di George Washington nella proclamazione e difesa della libertà religiosa non fu secondario: egli usò il suo immenso prestigio per incoraggiare la reciproca tolleranza tra gli americani di ogni fede, protestanti, cattolici, ebrei, e per creare un clima di opinione per cui ogni cittadino potesse «sedere in pace sotto la sua pergola o il suo albero di fico».

³¹ Ivi, p. 1455.

³² B.C. STEINER, *Religious Freedom in Provincial Maryland*, "The American Historical Review" vol. 28, n. 2 (Jan. 1923), pp. 258-259.

³³ Samuel Cooper, pastore congregazionalista a Boston, criticò quel progetto di costituzione proprio per questi suoi limiti alla garanzia della libertà di religione: vedi il suo *Sermon on the day of commencement of the Constitution and the inauguration of the new government*, Boston, 1780; tr. it. in G. BUTTÀ, *op. cit.*, pp. 173 ss.

Egli pensava, come Tom Paine, che gli Stati Uniti – in aggiunta al facile accesso alla terra quale incentivo tra i più importanti per attrarvi i “diseredati” delle altre nazioni, le quali lo restringevano solo ai “privilegiati” – dovessero offrire un asilo per tutti i perseguitati di ogni nazione e religione, nella libertà civile e religiosa e, come Jefferson e Madison, guardava alla nuova nazione come a una società pluralista in cui persone delle più varie posizioni religiose e origini nazionali potessero vivere in pace e libertà³⁴.

Nell’Assemblea Legislativa della Virginia la questione fu dibattuta approfonditamente. Nel maggio 1776 fu discussa la *Declaration of Rights* con una clausola sulla libertà religiosa che George Mason aveva formulato come diritto di ogni uomo «alla piena tolleranza nell’esercizio della propria religione [...] a meno che non disturbi la pace, la sicurezza e la felicità della società». James Madison obiettò contro l’uso del termine «tolleranza» perché appartenente a un contesto di chiese stabilite e implicante il significato di una concessione da parte del governo piuttosto che di una libertà inalienabile e piena. Inoltre, pensando che la proposta di Mason permettesse un’ampia interferenza dello Stato negli affari religiosi, Madison propose un testo diverso – «tutti gli uomini hanno un eguale diritto al pieno e libero esercizio di essa secondo il dettato della propria coscienza e nessun uomo o nessuna classe di uomini ha titolo a godere di particolari emolumenti e privilegi o può essere soggetto a sanzioni o incapacità a causa del proprio credo religioso a meno che, in nome della religione, non mettano in pericolo l’eguale libertà degli altri uomini e l’esistenza dello Stato» – ed escluse esenzioni di tipo religioso dall’obbligo di osservare leggi di applicazione generale, cioè non dirette a limitare specifiche confessioni religiose³⁵.

L’Assemblea, limitandosi ad affermare il diritto di ogni essere umano a seguire i dettati della propria coscienza in materia di religione (*Virginia Declaration of Rights*, art. XVI, 1776), intendendo probabilmente adottare una posizione intermedia tra le due proposte, non accolse la versione di Mason né quella di Madison ma, di entrambe, colse il principio del bilanciamento tra diritto individuale e interesse dello Stato³⁶. Come vedremo più avanti, fu

³⁴ Vedi P.F. BOLLER *George Washington and Religious Liberty*, “The William and Mary Quarterly” III serie, vol. 17, n. 4 (Oct. 1960), pp. 486-487. Tom Paine, in *Common Sense* (I, p. 20), aveva definito il ruolo storico del Nuovo Mondo come quello di un «asilo per tutti gli amanti della libertà civile e religiosa, perseguitati in ogni parte d’Europa».

³⁵ G. HUNT, *James Madison and Religious Liberty*, “Annual Report of the American Historical Association” vol. 1 (1901), pp. 163, 166-167; J.H. READ, «*Our Complicated System*». *James Madison on Power and Liberty*, “Political Theory” vol. 23, n. 3 (Aug. 1995), p. 455.

³⁶ T.J. CURRY, *The First Freedom. Church and State in America to the Passage of the First Amendment*, New York, Oxford University Press, 1986, p. 219. Sia nelle colonie sia nei primi Stati, non si conoscevano grandi conflitti di questo tipo. Tuttavia, sebbene rare, tensioni tra coscienza religiosa e leggi di applicazione generale (riguardanti, per esempio, giuramenti, coscrizione militare e finanziamenti pubblici alle chiese) non erano sconosciute nell’America pre e post-costituzionale; i modi in cui esse vennero risolte suggeriscono che, generalmente, veniva ricercato un bilanciamento degli interessi e diritti in conflitto. Per esempio, il Congresso continentale (*Risoluzione* del 18 luglio 1775) stabilì l’esenzione dalla leva militare per «coloro che, per convincimento religioso, non possono portare le armi»,

James Madison a elaborare compiutamente questo principio sia in Virginia sia nella definizione del I emendamento della Costituzione degli Stati Uniti.

La legge virginiana sulla libertà religiosa, cui Madison contribuì insieme con Thomas Jefferson, si apre con queste parole: «Poiché Dio Onnipotente ha creato l'intelletto libero, tutti i tentativi di influenzarlo per mezzo di punizioni o limitazioni imposte dalla legge civile non fanno che ingenerare ipocrisia e grettezza e costituiscono una deviazione dal progetto del Santo Autore della nostra religione». Thomas Jefferson scrisse anche, in quel documento, che il governo può interferire in materia di religione soltanto quando il suo esercizio «rompesse apertamente la pace e l'ordine»³⁷. E, una volta che quella legge fu approvata, egli esultò: «finalmente la ragione ha trionfato»³⁸.

Nel 1785, James Madison presentò il famoso *Memorial and Remonstrance against a Bill Establishing a Provision for Teachers of the Christian Religion*, proposta da Patrick Henry³⁹ alla General Assembly della Virginia ma mai approvata. Nella *Remonstrance* v'era il riconoscimento che «la religione di ogni uomo appartiene alla sua coscienza e come ad ogni uomo appartiene il diritto – per sua natura inalienabile perchè comporta un dovere verso il Creatore – del suo esercizio nelle forme che la sua coscienza gli detta»⁴⁰ e si continuava affermando che il dovere verso Dio precede qualsiasi diritto della società civile e che «nessuna autorità può stabilire il cristianesimo come religione esclusiva ed escludere tutte le altre; noi riteniamo che non si possa privilegiare una setta cristiana ad esclusione delle altre».

Madison, sostanzialmente, affermava il principio del «non-preferenzialismo» religioso dello Stato come fondamento della libertà religiosa e del libero esercizio, tendente non tanto alla protezione delle religioni quanto piuttosto a privare la religione in generale della sua capacità di codificare precetti morali di validità sociale: la fede del protestantesimo nella trascendenza della parola di Dio, accessibile soltanto alla coscienza individuale,

raccomandandogli tuttavia di «prestare al loro Paese oppresso altri servizi non incompatibili con il loro credo religioso».

³⁷ T. JEFFERSON, *Writings*, a cura di A. Lipscomb, New York, Memorial Edition, 1904, vol. XI, pp. 428-429.

³⁸ Jefferson to Peter Carr, Aug. 10, 1787, *ivi*, vol. VI, p. 258, cit. in T. LINDSAY, *James Madison on Religion and Politics. Rhetoric and Reality*, "The American Political Science Review" vol. 85, n. 4 (Dic. 1991), pp. 1332-1333; Jefferson a Dupont De Nemours, April 24, 1816, *ivi*, vol. XIV, p. 490; Jefferson to John Adams, Oct. 28, 1813, in: *Adams- Jefferson Letters*, a cura di L.J. Cappon, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1959, vol. II, p. 388; nelle *Notes on the State of Virginia*, Jefferson scrive che i «diritti della coscienza sono inalienabili e assoluti [...] che è inutile e dannoso lasciare alla regolamentazione del governo». Vedi J.W. COOKE, *Jefferson on Liberty*, "The Journal of the History of Ideas" vol. 34, n. 4 (Oct.-Dec. 1973), pp. 567-568.

³⁹ Henry è l'autore del «*Liberty or Death*» *Speech*, che tanto contribuì a infiammare la resistenza all'Inghilterra nel 1775, vedi C.L. COHEN, *The «Liberty or Death» Speech. A Note on Religion and Revolutionary Rhetoric*, "The William and Mary Quarterly" III serie, vol. 38, n. 4 (Oct. 1981), pp. 702-717.

⁴⁰ *The Writings of James Madison*, a cura di G. Hunt, New York, G.P. Putnam's Sons, 1901, vol. 2, p. 184.

aiutava Madison nel suo tentativo di relegare la religione rivelata nel reame del radicalmente privato. Insomma, l'utilità politica dei gruppi religiosi, sulla quale insistette molto Madison, sarebbe derivata appunto, almeno in parte, dal fatto che il pluralismo religioso implica che «in tutto, tranne che nelle sue caratteristiche politicamente salutari, la religione sarebbe stata imbrigliata dalla sua stessa libertà»⁴¹.

La posizione di Alexander Hamilton – del quale si ha l'idea deformata di un uomo piuttosto impermeabile ai sentimenti religiosi e al cristianesimo, che sarebbero stati da lui accettati solo «convenzionalmente»⁴² e il cui liberalismo sarebbe stato, per così dire, un portato di tale atteggiamento – è di grande importanza proprio perché in essa si può trovare una chiave per intendere il nesso tra religione e politica nell'età costituente. In realtà, Hamilton – il quale, affermando che «i sacri diritti dell'umanità sono scritti in tutto il libro dell'umana natura, come con un raggio di sole dalla mano stessa della divinità», rigettava quella che egli definisce «l'assurda teoria» di Hobbes che nega l'esistenza di un principio intelligente e superiore che governa l'universo⁴³ – fonde la sua educazione cristiana con il suo liberalismo o, come dice Michael J. Rosano, «infonde la retorica religiosa nei suoi principi liberali»⁴⁴. Hamilton concepiva infatti la Rivelazione come illuminazione della ragione e non vedeva alcun contrasto tra fede e ragione. Per questo, nelle sue *Notes on the Quebec Bill*, del 1775, respingeva ogni religione stabilita e ogni interferenza politica nella libertà di coscienza.

In questo contesto va ricordata l'opera di John Leland, seguace di Backus in Massachusetts, amico sia di Madison che di Jefferson in Virginia, dove si era trasferito come ministro battista e dove partecipò attivamente alla lotta per il *disestablishment* e per la ratifica della Costituzione degli Stati Uniti sostenendo la necessità della sua modifica con l'introduzione del *Bill of Rights*⁴⁵. È interessante notare che, nel 1791, a ratifica avvenuta, Leland pose il problema di una più salda garanzia della libertà di coscienza nei sin-

⁴¹ T. LINDSAY, *op. cit.*, pp. 1321-1322 e 1333; vedi C.L. COHEN, *op. cit.*, p. 697.

⁴² Secondo G. STOURTZ, *Alexander Hamilton and the Idea of Republican Government*, Stanford, Stanford University Press, 1970, p. 125, Hamilton faceva un uso strumentale della religione a fini politici, cioè per sostenere il suo disegno "nazionalistico". Vedi D. ADAIR, H. MARVIN, *Was Alexander Hamilton a Christian statesman?*, "The William and Mary Quarterly" (April 1955), pp. 308-329; G. BUTTÀ, *Il Fragment on the French Revolution di Alexander Hamilton*, in: *Stato, autorità, libertà. Scritti in onore di Mario D'Addio*, Roma, ARACNE, 1999, pp. 108-110.

⁴³ A. HAMILTON, *The Farmer Refuted*, New York, 1775 ora in: *The Papers of Alexander Hamilton*, a cura di J.C. Hamilton, New York, J.F. Trow, 1851, vol. I, p. 56; e ID., *A full vindication*, New York, 1774; tr. it. *Antologia degli scritti politici di Alexander Hamilton*, a cura di V. De Caprariis, Bologna, il Mulino, 1961, p. 43.

⁴⁴ M.J. ROSANO, *Liberty, Nobility, Philanthropy, and Power in Alexander Hamilton's Conception of Human Nature*, "The American Journal of Political Science" vol. 47, n. 1 (Jan. 2003), p. 67.

⁴⁵ I battisti e altri gruppi protestanti temevano che il nuovo governo federale potesse mettere in pericolo la loro libertà religiosa e insistevano con forza per l'adozione di un emendamento costituzionale che la garantisse; vedi T.J. CURRY, *op. cit.*, p. 198.

goli Stati, dal momento che questi avevano mantenuto il proprio potere in materia di rapporti con la religione e le chiese⁴⁶.

In conclusione, si può affermare che la generazione dei fondatori era generalmente ostile all'influenza clericale sulle istituzioni politiche o a un monopolio di un qualsiasi gruppo religioso sul governo federale, ma anche all'erastianismo; essa tuttavia non era contraria all'incoraggiamento delle istituzioni religiose, a livello statale o locale, nell'interesse del *commonwealth*. D'altra parte, la tradizione della teologia civile, nella versione lockiana della *Lettera sulla tolleranza*, era profondamente radicata in America e implicava il riconoscimento che la religione non fosse irrilevante per la vita politica⁴⁷.

4. L'interpretazione del «muro di separazione»

Com'è noto, fu James Madison a sostenere nel Congresso la battaglia per il *Bill of Rights* e a formulare quel I emendamento della Costituzione degli Stati Uniti – «*Il Congresso non farà alcuna legge per stabilire una religione o proibirne il libero esercizio[...]*» – che, in seguito è stato interpretato come incorporazione della metafora jeffersoniana del “muro di separazione”. Madison, come si è detto, trovava la garanzia della libertà religiosa nel pluralismo dei gruppi religiosi piuttosto che nel “muro di separazione”⁴⁸: l'emendamento non fu espressione di un atteggiamento antireligioso – dal quale era lontano lo stesso Jefferson⁴⁹ – bensì della preoccupazione che il pluralismo religioso nativo della società americana venisse assicurato anche dalle nuove istituzioni federali per fare della religione quel «principio di energia», vitale per una cittadinanza libera, di cui parlava Edmund Burke nella sua *Mozione di riconciliazione con le Colonie*. I padri fondatori concepirono una repubblica recettiva di una espressione religiosa volontaria, non una repubblica secolarizzata in cui l'espressione religiosa fosse semplicemente tollerata⁵⁰.

⁴⁶ J. LELAND, *The rights of conscience inalienable*, New London, 1791; tr. it. in G. BUTTÀ, *op. cit.*, pp. 189 e 202.

⁴⁷ C. KIDD, *op. cit.*, pp. 1010-1014; vedi B. BAILYN, *The Ideological Origins of American Revolution*, Cambridge (Ma), Harvard University Press, 1967, cap. 2; ID., *Religion and Revolution. Three Biographical Studies*, “Perspectives in American History” vol. 4 (1970), pp. 85-169.

⁴⁸ J. MADISON, *Monopolies, Perpetuities, Corporations, Ecclesiastical Endowments*, in: *Madison's Detached Memoranda*, a cura di E. Fleet, “William and Mary Quarterly” III serie (1946), pp. 551-562.

⁴⁹ Sulle opinioni religiose di Jefferson vedi W.D. GOULD, *The Religious Opinions of Thomas Jefferson*, “The Mississippi Valley Historical Review” vol. 20, n. 2 (Sep. 1933), pp. 191-208; vedi anche E. SANDOZ, *op. cit.*, pp. 147-149.

⁵⁰ T. JEFFERSON, *The Writings* cit., vol. X, pp. 428-429. Vedi E. SANDOZ, *Republicanism, Religion and the Soul of America* cit., pp. 37 ss.; ID., *A government of laws. Political*

Alla interpretazione di questa clausola della costituzione – che rappresenta un impegno profondo a garantire la libertà religiosa ed è stata fondamentale nello sviluppo della *politeia* americana – la Corte suprema degli Stati Uniti ha dato un contributo importante con una progressiva affermazione del principio della netta separazione della sfera ecclesiastico-religiosa da quella dell'attività dello Stato fino, per esempio, a dichiarare l'incostituzionalità della recitazione di preghiere nelle scuole. Ma la storia dell'interpretazione del I emendamento non è stata univoca né sempre diretta a una pedissequa trasposizione giurisprudenziale della metafora jeffersoniana del “muro di separazione”.

Joseph Story, membro tra i più importanti della Corte dal 1811 al 1845, pensava che «probabilmente, al tempo dell'adozione della Costituzione e del I emendamento, in America il sentimento generale, se non universale, era che la religione cristiana dovesse ricevere incoraggiamento dallo Stato nella misura in cui ciò fosse compatibile con la libertà di coscienza e di culto di ciascuno [...]»⁵¹. Abbastanza di recente, il giudice Rehnquist, seguendo la linea di Story, ha affermato bensì che la rivendicazione di una esplicita assicurazione incorporata nella clausola costituzionale contro ogni interferenza del governo federale nelle libertà personali, soprattutto nelle credenze e pratiche religiose degli individui, era radicata nella tradizione risalente al periodo coloniale e precostituzionale, ma ha sostenuto, con riferimento al “muro di separazione” jeffersoniano⁵², che la «establishment clause» del I emendamento non richiede la neutralità del governo rispetto alla religione né proibisce al governo federale di aiutare, senza discriminazione, le istituzioni religiose: «Non vi è alcuna evidenza che i costituenti abbiano voluto costru-

theory, religion and the American founding cit., pp. 163 ss.; R. KIRK, *op. cit.*, pp. 449-456; T.J. CURRY, *op. cit.*, p. 219.

⁵¹ J. STORY, *Commentaries on the Constitution of the United States*, Cambridge (Ma), 1833: «Il fine reale del I Emendamento non era quello di favorire o, tanto meno, promuovere il maomettismo, il giudaismo o l'ateismo, bensì di evitare qualsiasi rivalità tra le sette cristiane e lo stabilimento di una chiesa nazionale sotto il patronato esclusivo del governo nazionale [...]». Sulla stessa linea di Story era T.M. COOLEY, *Treaties on the Constitutional Limitations which Rest upon the Legislative Power of the States Of American Union*, New York, 1868: «Le costituzioni americane, per esempio, non proibiscono alle autorità pubbliche di riconoscere solennemente la Provvidenza o di invocarla o di esprimere i sentimenti religiosi che l'umanità stessa ispira [...]. Nessun principio costituzionale viene leso quando si stabiliscono giornate di ringraziamento o di festa; si nominano cappellani militari; si aprono le sessioni legislative con la preghiera o con la lettura delle Scritture; o si incoraggia l'insegnamento religioso con l'esenzione dalla tassazione di tutti gli edifici destinati al culto. In tutti questi casi, bisognerà stare attenti a non fare discriminazioni [...] ma il potere di fare tutte queste cose non diviene incostituzionale soltanto per il fatto che può essere soggetto ad abusi [...]».

⁵² Sul “muro di separazione” vedi T.E. YARBROUGH, *The Rehnquist Court and the Constitution*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2000, pp. 156-162; D.E. CONKLE, *Indirect Funding and the “Establishment Clause”*. *Rehnquist's Triumphant Vision of Neutrality and Private Choice*, in: *The Rehnquist Legacy*, a cura di C. Bradley, New York, Cambridge University Press, 2006, pp. 54 ss.; R.M. O'NEIL, *The “Wall of Separation” and Thomas Jefferson's Views on Religious Liberty*, “The William and Mary Quarterly” III serie, vol. 56, n. 4 (Oct. 1999), pp. 791-794.

ire un “muro di separazione” nel senso costituzionalizzato in *Everson* [...]. La soluzione del conflitto tra le “clausole religiose” non sta nella neutralità bensì nella identificazione di limiti al potere del governo di promuovere il libero esercizio della religione»⁵³.

In un certo senso, Rehnquist qui faceva propria la posizione tenuta molti anni prima (1810) dalla Corte suprema del Massachusetts, nel caso *Barnes v. First Parish*, quando il suo Chief Justice, Theophilus Parsons, giustificò il diritto dello Stato di finanziare attività dirette a ogni scopo pubblico legittimo, quale l’insegnamento pubblico della religione che mira a inculcare «la corretta morale, che sola protegge da ogni oltraggio la persona e la proprietà di un uomo»⁵⁴. E, in effetti, è ingenuo pensare che il I emendamento, in una interpretazione madisoniana corretta, avesse uno scopo esclusivamente secolare-laicista e non, invece, quello di facilitare il libero esercizio della religione limitando al massimo l’interferenza del governo e ogni discriminazione su base religiosa.

⁵³ Questa è la posizione espressa da Rehnquist nella sua «dissenting opinion» in *Wallace v. Jaffree*, 472 U.S. 38, 1985.

⁵⁴ Vedi C. KIDD, *op. cit.*, pp. 1025-1026.

LO «SPIRITO DELLA RIFORMA» E LE ISTITUZIONI GINEVRINE DEL SETTECENTO

di GABRIELLA SILVESTRINI

«La costituzione della chiesa di Calvino era assolutamente democratica e repubblicana; e allorché il regno di dio si faceva repubblicano come potevano i regni di questo mondo restare sotto il dominio di monarchi, di vescovi e di signori feudali?» (F. ENGELS, *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, Prefazione all'edizione inglese del 1892).

L'idea di un'affinità elettiva fra calvinismo e repubblicanesimo era già ben radicata a metà del Settecento. Ne possiamo incontrare una lapidaria formulazione nelle pagine di Voltaire, che, parlando di Calvino, osservava: «Sa religion est conforme à l'esprit républicain, et cependant Calvin avait l'esprit tyrannique»¹. In questa contrapposizione fra il carattere di Calvino e dei riformatori e il significato politico della religione da essi istituita, Voltaire si serviva di un linguaggio – l'«esprit» – che presenta innegabili assonanze con quello dei successivi dibattiti ottocenteschi e novecenteschi sul «Geist» del capitalismo e l'etica protestante. Tuttavia, a metà Settecento, il ricorso a quell'espressione non era certo una novità: si trattava di un tema che circolava da tempo nella letteratura controversistica, soprattutto nel momento in cui oggetto della discussione diventava lo scottante problema del significato politico della Riforma.

Ben prima che, fra Settecento e Ottocento, prendesse corpo la tesi di un nesso intrinseco fra protestantesimo e libertà, di una “cesura” della Riforma alle origini del processo di emancipazione politica e religiosa che, attraverso l'illuminismo, segnerebbe la modernità occidentale, tesi che da Hegel giunge fino a Weber e oltre², l'idea di uno «spirito della Riforma» dotato di precise

¹ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs* (1756), a cura di R. Pomeau, Paris, Garnier, 1990, vol. II, cap. CXXXIII, p. 243. Sul giudizio di Voltaire su Calvino, in particolare nelle diverse edizioni dell'*Essai sur les mœurs*, vedi G. GARGETT, *Voltaire and Protestantism*, Oxford, Voltaire Foundation, 1980, pp. 57-66.

² Su questo tema mi limito a rimandare a E. BEIN RICCO, *La modernità e il protestantesimo*, in: *Modernità politica e protestantesimo*, a cura di E. Bein Ricco, Torino, Claudiana, 1994, pp. 205-254; che l'illuminismo abbia le sue matrici non nel protestantesimo ma nella tradizione erasmiana e arminiana è invece la nota tesi di H.R. TREVOR-ROPER, *Le origini religiose dell'illuminismo*, in: ID., *Protestantesimo e trasformazione sociale*, Roma-Bari,

connotazioni politiche faceva parte dell'armamentario polemico degli scrittori cattolici o dei critici, come Pierre Bayle, della Gloriosa Rivoluzione. Che lo «spirito della Riforma», o lo «spirito del calvinismo»³, racchiudesse in sé uno «spirito repubblicano» e di sedizione era, come ricordava Pierre Jurieu, una delle accuse ricorrenti lanciate contro la religione riformata: «Enfin la troisième accusation c'est que l'esprit du calvinisme est un esprit de révolte et de rebellion contre les souverains, qui veut vivre dans l'indépendance, qui rompt les liens les plus sacrés, qui viole la majesté des rois, qui ne cherche que le bouleversement des états et qui inspire un esprit républicain»⁴.

Proprio per difendersi da questa accusa gli autori protestanti negavano che dallo «spirito della Riforma» discendessero determinate implicazioni politiche o che sussistesse uno specifico legame fra protestantesimo e repubblicanesimo. Questa è, per esempio, la strategia argomentativa che aveva seguito Jacques Abbadie, pastore e apologista protestante che appartiene alla corrente della teologia razionale, uno degli autori più letti del periodo soprattutto per il *Traité de la vérité de la religion chrétienne*, i cui primi due volumi apparvero nel 1684, e per *L'art de se connaître soi-même*, del 1692⁵. In polemica con l'*Avis aux réfugiés*, pubblicato nel 1690 e attribuito a Pierre Bayle⁶, nel 1692 Abbadie aveva scritto una difesa della Gloriosa Rivoluzione, dove affermava: «Je ne nie pas qu'il n'y puisse avoir parmi les auteurs Protestans des défenseurs plus zelés les uns que les autres ou de l'autorité des Souverains ou de la liberté des peuples, selon la situation où il se trouvent par les circonstances de leur naissance et de leur éducation. Je suis persuadé que ceux qui vivent dans les Républiques, s'attachent sur tout à défendre les droits de la Société, et que ceux qui vivent dans les Monarchies prennent à tâche de faire reverer l'autorité royale: mais cela vient moins de l'esprit de la réforme que de l'état où il se trouvent eux et ceux pour qui ils écrivent. Les mêmes Reformés écrivant en Suisse ou en Hollande feront paroître une

Laterza, 1977, pp. 242-282, tesi ripresa da J.G.A. Pocock, *Barbarism and Religion*, vol. I, *The Enlightenment of Edward Gibbon, 1737-1764*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 8.

³ Non ci soffermiamo qui sulla distinzione, per altri aspetti significativa, fra calvinismo in particolare e Riforma o protestantesimo in generale.

⁴ P. JURIEU, *Histoire du Papisme, ou Suite de l'Apologie pour la Réformation, pour les Reformateurs, et pour les Reformez*, Rotterdam, Reinier Leers, 1683, III parte, p. 5.

⁵ Su Jacques Abbadie è possibile consultare A. MONOD, *De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs français du christianisme de 1670 à 1802* (1916), Genève, Slatkine Reprints, 1970, pp. 99-141, e, più recentemente, R. WHELAN, *Le Dieu d'Abraham et le Dieu des philosophes: épistémologie et apologétique chez Jacques Abbadie*, in: M.-C. PITASSI (a cura di), *Apologétique 1680-1740: sauvetage ou naufrage de la théologie?*, Genève, Labor et Fides, 1991, pp. 59-71; ID., *From Christian Apologetics to Enlightened deism: the case of Jacques Abbadie*, "The Modern Language Review" LXXXVII (1992), pp. 32-40; ID., *Les Christ de Jacques Abbadie*, in: *Le Christ entre orthodoxie et Lumières. Actes du Colloque tenu à Genève en août 1993*, a cura di M.-C. Pitassi, Genève, Droz, 1994, pp. 139-162. Vedi inoltre J. ABBADIE, *L'art de se connaître soi-même*, a cura di C. Frémont, Paris, Fayard, 2003.

⁶ P. BAYLE, *Avis aux Réfugiés. Réponse à un nouveau converti*, a cura di G. Mori, Paris, Champion, 2007.

inclination Republicaine; et écrivaint en Brandebourg ou dans le país de Hesse, etc., ils defendront avec jalousie les droits de leur Souverain»⁷.

Le posizioni di Jurieu e di Abbadie, che negano la possibilità assegnare all'«esprit de la Réforme» una precisa connotazione politica, appaiono in piena consonanza con i risultati della storiografia recente. In effetti, autorevoli studi sottolineano come lo spettro delle posizioni politiche attribuibili alle diverse anime della Riforma in generale e del calvinismo in particolare sia molto ampio, da una posizione filo-monarchica «senza limiti e senza riserve», all'idea di monarchia assoluta ma non arbitraria, o di monarchia limitata, fino a una più esplicita difesa della sovranità popolare⁸. Nondimeno, è innegabile che, indipendentemente dalla sua attendibilità scientifica, la tesi di un'affinità elettiva fra protestantesimo e libertà, dapprima usata come strumento polemico dagli avversari della Riforma, si diffonde e si consolida mutando di segno: da accusa spregiativa si trasforma in valore positivo, che non soltanto viene orgogliosamente rivendicato nella costruzione dell'identità di quello che viene usualmente designato come il protestantesimo liberale, ma diventa anche un elemento essenziale delle principali filosofie della storia incentrate sul concetto di modernità.

Tuttavia, se per ricostruire le tappe di questo rovesciamento di segno dello «spirito della Riforma» scegliamo come punto di osservazione privilegiato il laboratorio politico della Ginevra dei Lumi, assistiamo, paradossalmente, a un movimento contrario. In effetti, affrontare la questione del «protestantesimo politico» dal punto di vista dei dibattiti sulle istituzioni politiche ginevrine del Settecento significa chiedersi se, e eventualmente come, il senso e il valore di queste istituzioni siano stati percepiti e autorappresentati dai ginevrini del Settecento in un nesso inscindibile con la Riforma. La tesi che intendiamo sostenere è che proprio nel contesto dei discorsi politici suscitati dai conflitti che scandiscono la storia ginevrina del Settecento il legame fra nascita della repubblica e Riforma, fra libertà politica e libertà religiosa, fra libertà temporale e spirituale, tende ad allentarsi e alla fine la libertà di Ginevra appare essere il frutto delle circostanze storiche legate all'avvento e al consolidarsi del regime episcopale. E proprio questa divaricazione fra Riforma e libertà sembra essere uno degli esiti della crisi politica che segna la storia ginevrina nel Settecento.

Prima di soffermarci più particolarmente sul caso ginevrino, occorre però precisare che l'espressione «spirito della Riforma», impiegata in un senso

⁷ J. ABBADIE, *Défense de la nation britannique, ou les droit de Dieu, de la nature et de la société clairement établis au sujet de la Révolution d'Angleterre, contre l'auteur de l'Avis important aux réfugiés*, Londra, Chés la Vesve Mallet, 1692, pp. 284-285; sul pensiero politico di J. Abbadie vedi R. WHELAN, *Between two Worlds. The Political Theory of Jacques Abbadie (1656-1727)*, I e II, "Lias" XIV (1987), n. 1 e 2, pp. 101-117, e pp. 143-156.

⁸ Come afferma L. SIMONUTTI, *Absolute not Arbitrary Power: Monarchism and Politics in the Thought of the Huguenots and Pierre Bayle*, in: H. BLOM, C. LAURSEN, L. SIMONUTTI (a cura di), *Monarchisms in the Age of Enlightenment*, University of Toronto Press, 2007, p. 49; si veda inoltre il contributo di M.-C. PITASSI, in: F. DE MICHELIS PINTACUDA, G. FRANCONI, *Ideali repubblicani in età moderna*, Pisa, Edizioni ETS, 2002, pp. 177-192.

affine a quello di «principio della Riforma», e a volte interscambiabile con esso, compare in modo ricorrente e svolge un ruolo significativo in relazione a tre nuclei teorico-concettuali, che, pur essendo distinti, sono strettamente collegati. Il primo è quello delle discussioni sulla tolleranza e sulla libertà di coscienza, il secondo concerne il rapporto fra religione e politica in generale, e il terzo investe più specificamente la questione dei rapporti fra la Riforma e le particolari istituzioni politiche dei diversi paesi in cui è stata attuata. Come vedremo, il nesso fra protestantesimo e libertà si presenta in modi molto diversi in ciascuno di questi ambiti.

1. *Lo «spirito della Riforma» fra principio di autorità e libero esame*

Per quanto riguarda il primo ambito teorico-concettuale, quello dogmatico legato alle discussioni sul problema della tolleranza, mi limito a segnalare, senza alcuna pretesa di esaustività, alcuni momenti in cui l'idea di un «principio» o «spirito» della Riforma emerge come conseguenza e sviluppo del principio *sola Scriptura*. Un primo momento significativo è individuabile nella polemica fra Bossuet e Jurieu, che aveva accusato i sociniani di voler introdurre l'indifferenza religiosa, vero scopo recondito celato dietro la rivendicazione della tolleranza politica e frutto inevitabile dell'«esprit de tolérance universelle». Certo, pur respingendo la «voye d'autorité» come strumento di propagazione della religione, Jurieu condannava al tempo stesso la «voye d'examen», affermando che non si può lasciare «à tous les hommes dans un Etat une pleine liberté de servir Dieu à leur fantaisie»⁹.

Il vescovo di Meaux non mancava di sottolineare la contraddittorietà degli argomenti di Jurieu e ribaltava sulla Riforma stessa le accuse che Jurieu aveva rivolto ai sociniani, affermando che l'indifferenza religiosa è una diretta conseguenza della Riforma. In effetti, avendo negato l'infallibilità della chiesa e respinto ogni autorità capace di determinare «le vray sens de l'Ecriture» e i dogmi costitutivi del cristianesimo, i riformatori hanno costruito la Riforma su un fondamento incerto e instabile, che lascia a ciascuno la facoltà di accettare o rifiutare i giudizi della chiesa e dei concili. Tolleranza e Riforma sono inscindibilmente connesse in quanto la libertà di opinione e l'indipendenza da ogni forma di autorità corrispondono al «vray esprit de la Réforme»¹⁰. Perciò, in base alla sua stessa costituzione, la Riforma produce

⁹ P. JURIEU, *Le Tableau du Socinianisme*, La Haye, Abraham Troyel, 1690, pp. 517 e 500; su Jurieu vedi D. SPINI, *Diritti di Dio, diritti dei popoli. Pierre Jurieu e il problema della sovranità (1681-1691)*, Torino, Claudiana, 1997; A. MINERBI BELGRADO, *Sulla crisi della teologia filosofica nel Seicento. Pierre Jurieu e dintorni*, Milano, Franco Angeli, 2008.

¹⁰ J.-B. BOSSUET, *Avertissements aux Protestans sur les lettres du ministre Jurieu contre l'Histoire de variations*, t. II, Liège, chez Françoise Hoyoux, 1710 (terza edizione), VI, III,

continue variazioni e cambiamenti nella dottrina che conducono inevitabilmente all'indifferenza per i dogmi religiosi come presupposto della tolleranza universale. Nel contempo, si tratta di un fondamento intrinsecamente contraddittorio, poiché i protestanti medesimi non hanno potuto e non possono fare a meno di ricorrere al principio di autorità e sostenere la causa dell'intolleranza, come peraltro accade allo stesso Jurieu, esempio per eccellenza dell'incoerenza che contraddistinguerebbe il protestantesimo.

I sociniani e gli indifferenti, ricorda puntualmente Bossuet, si appellano a tre regole: la prima consiste nel non riconoscere alcuna autorità se non quella della Scrittura; la seconda prescrive che la Scrittura dev'essere chiara per essere obbligatoria; la terza regola prevede che nel caso in cui la Scrittura sembri insegnare cose incomprensibili, occorre determinarne il senso ricorrendo alla ragione. Ma in ultima analisi, sostiene Bossuet, queste regole scaturiscono direttamente dalla libertà, introdotta dalla Riforma, «d'interpréter l'Écriture chacun selon son esprit particulier»¹¹. Di conseguenza, tutti gli argini che si vogliono opporre al dilagare delle dottrine sociniane, tutte le confessioni di fede emanate dai sinodi sono palesemente in contraddizione con lo spirito della Riforma e comportano una ricaduta nelle posizioni che i protestanti hanno combattuto contro la chiesa cattolica. È in questa contraddizione di fondo che, secondo Bossuet, la Riforma si dibatte, finendo per dissolversi nell'indifferenza di religione: «Autant donc qu'il est évident par toutes choses, que la Réforme ne peut se passer de la voye d'autorité, autant est-il véritable qu'il ne lui est pas possible de la soutenir: elle luy est trop étrangere, trop incompatible avec ses maximes»¹².

Vediamo così profilarsi, nelle pagine di Bossuet, la distinzione fra un'essenza della Riforma, che riguarda le sue massime, i suoi principi, il suo «esprit», appunto, che consiste nel rifiuto dell'autorità della chiesa e nella libera interpretazione delle Scritture da parte di ciascuno, nel trionfo dell'«esprit particulier», e le sue vicende storiche e fattuali, che la vedono invece costretta a contaminare la purezza del suo spirito e a piegarsi alla legge ferrea del principio di autorità, il quale è un elemento essenziale a ogni religione in generale e al cristianesimo in particolare. Questa stessa contrapposizione fra l'essenza della Riforma e la sua concreta realizzazione storica ricompare nella *Préface* di Jean Barbeyrac alla traduzione del *De iure naturae et gentium*

XCV, pp. 620-21: «Les Tolerans veulent conserver la liberté de leurs sentimens et demeurer affranchis de toute sorte d'autorité capable de les contraindre; ce qui est en effet le vray esprit de la Réforme et le charme qui y a jetté tant de monde». Su Bossuet rimando a G. FERREYROLLES, B. GUION, J.-L. QUANTIN (a cura di), *Bossuet*, Paris, Pups, 2008; G. FERREYROLLES (a cura di), *Bossuet: le Verbe et l'Histoire (1704-2004)*, Paris-Genève, Champion-Slatkine, 2006.

¹¹ J.-B. BOSSUET, *Avertissements aux Protestans* cit., p. 533. Sulle molteplici identità del socinianesimo che scaturiscono dai differenti contesti polemici e controversistici vedi F. RUFFINI, *Rousseau e Voltaire contro i Sociniani di Ginevra*, "La Cultura" XII (1933), pp. 83-116, ripubblicato in: ID., *Studi sui Riformatori italiani*, Torino, Ramella, 1955, pp. 437-477; M. FIRPO, *Pierre Bayle, gli eretici italiani del Cinquecento e la tradizione sociniana*, "Rivista storica italiana" LXXXV (1973), pp. 612-666.

¹² J.-B. BOSSUET, *Avertissements aux Protestans* cit., p. 590.

di Samuel Pufendorf. In questa occasione si tratta solo di un breve cenno, di un rapido contrasto fra «l'esprit du Christianisme et de la Réformation» e il «dogme affreux» dell'intolleranza e della persecuzione per motivi di religione sostenuto da Calvino e da Beza contro Serveto¹³.

Più dettagliato diventa invece il quadro nel momento in cui Barbeyrac decide di rispondere al padre benedettino Rémy Ceillier, che aveva attaccato il modo in cui il traduttore ugonotto aveva presentato la dottrina dei Padri della chiesa proprio nella *Préface* alla traduzione dell'opera di Pufendorf. Ceillier non usa l'espressione «esprit de la Réforme»; nel suo trattato incontriamo piuttosto l'espressione «esprit de tolérance», oppure «l'esprit particulier que les Calvinistes accordent à un chacun pour discerner ce qui est de foi de ce qui n'est pas»¹⁴. Ma l'immagine contraddittoria della Riforma, lacerata fra il trionfo dello spirito particolare e l'inevitabile ricorso al principio di autorità è molto simile a quella tracciata da Bossuet: «Malgré la liberté qu'ils accordent à chaque particulier d'interpréter l'Écriture sainte, et de ne croire pour articles de foi que ce qu'il y trouve; il se sont néanmoins servi de la voye d'autorité pour faire adopter les décisions de leurs assemblées»¹⁵. E proprio Barbeyrac, nella sua *Préface*, attaccando l'autorità dei Padri della chiesa, fornisce, secondo Ceillier, un'immagine fedele della «religion prétendue réformée»: «On y dit, on y pense ce que l'on veut; la foy y est arbitraire; l'Écriture sainte y a tous les sens que l'on veut; chacun l'explique comme il le juge à propos; chacun s'y érige en maître et docteur; tous ses flattent d'avoir reçu de Dieu le don particulier d'interpréter l'Écriture»¹⁶.

La polemica con Ceillier spinge Barbeyrac a formulare una chiara sintesi dell'identità del protestantesimo autentico, che si oppone tanto al cattolicesimo quanto al tradimento dei principi della Riforma perpetrato dai primi riformatori. Identificandosi con la figura di un «Protestant» che segue esattamente «les principes communs de la Réformation», Barbeyrac dichiara di sottomettersi alla sola autorità «dell'Écriture Sainte et de la Raison», cui vanno commisurate tutte le autorità umane: «moi, qui ne compte pour rien aucune Autorité Humaine, qu'autant qu'elle est conforme à l'Écriture Sainte et à la Raison, je ne dois m'embarasser en aucune manière de répondre aux objections tirées de Livres ou de Synodes mêmes des Protestans, puis que, posé qu'elles fussent bien fondées, ces Auteurs étant dans le même principe que moi, ne se donnent point et ne peuvent se donner pour infaillibles»¹⁷.

¹³ J. BARBEYRAC, *Préface du Traducteur*, in: S. PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens*, Bâle, E. & J.R. Thourneisen, 1732, p. lxvi.

¹⁴ R. CEILLIER, *Apologie de la morale des Pères de l'Église, contre les injustes accusations du sieur Jean Barbeyrac*, Chez Emery Fils, 1718, pp. 267 e 268.

¹⁵ R. CEILLIER, *Apologie cit.*, p. 264.

¹⁶ R. CEILLIER, *Apologie cit.*, *Dissertation Préliminaire*, p. viii.

¹⁷ J. BARBEYRAC, *Traité de la morale des pères de l'Église*, Amsterdam, Herman Uytwerf, 1728, pp. 9-10. Sulla costruzione di una tradizione protestante del diritto naturale in Jean Barbeyrac mi sia permesso di rinviare a G. SILVESTRINI, *Diritto naturale e volontà generale. Il contrattualismo repubblicano di Jean-Jacques Rousseau*, Torino, Claudiana, 2010, pp. 131 ss.; vedi inoltre, su questo tema in generale, K. HAAKONSEN, *Protestant Natural Law*

Così, rovesciando di segno gli argomenti che Bossuet prima e Ceillier poi avevano utilizzato per condannare la dottrina della tolleranza e il protestantesimo in generale, anche Barbeyrac costruisce una duplice opposizione fra protestantesimo e cattolicesimo, da un lato, e fra i veri principi della Riforma e la pratica incoerente dei riformatori, dall'altro. La chiesa cattolica e la Riforma si basano su principi incompatibili: la prima sull'infallibilità della chiesa, la seconda sul riconoscimento della sola autorità delle Scritture e della ragione. E da questi principi derivano conseguenze diametralmente opposte: la tolleranza, ecclesiastica e politica, scaturisce dai principi stessi della Riforma, mentre l'intolleranza è una logica conseguenza dei principi dei «Catholiques Romains», che, quando perseguitano, «agissent conséquemment». Anche in questo caso si produce uno sdoppiamento nel giudizio sulla Riforma, valutata nei suoi «principi», intesi come essenza e origine al tempo stesso, e nella sua realtà storica che, come nel caso di Calvino e di Beza, può presentarsi come un vero e proprio tradimento dei «principes communs des Protestans».

L'idea di uno «spirito», o dei «principi», della Riforma emerge dunque in stretta connessione con la progressiva identificazione del protestantesimo con la tolleranza e la libertà di coscienza, intese però come caratteristiche autentiche della vera religione e del vero cristianesimo¹⁸. Una decina di anni dopo il trattato di Barbeyrac ritroviamo una contrapposizione simile nella seconda edizione delle *Lettres sur la religion essentielle à l'homme* di Marie Huber, al culmine della sua perorazione in difesa della religione naturale e della tolleranza, incentrata sull'imprescindibilità della ricerca individuale della verità: «La généralité a pris pour la règle fixe, la Doctrine de leurs réformateurs; et par là, ils sont sortis du véritable esprit de la Réformation; esprit qui doit consister à reprendre la vérité dans sa source, et à ne reconnoître d'autre autorité que la sienne»¹⁹.

Theory. A General Interpretation, in: N. BRENDER, L. KRASNOFF (a cura di), *New Essays on the History of Autonomy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 92-109.

¹⁸ L'espressione «liberté de conscience» compariva nel titolo della traduzione francese a opera di Jean Barbeyrac di due discorsi di G. NOODT, *Du pouvoir des souverains, et de la liberté de conscience*, Amsterdam, Pierre Humbert, 1707, il secondo dei quali aveva come titolo originale *Dissertatio de religione ab imperio jure gentium libera*, Lugduni Batavorum, apud Fredericum Haaring, 1705. Non mi pongo in questa sede il problema se l'uso dell'espressione «liberté de conscience» equivalga o meno alla piena acquisizione del concetto.

¹⁹ M. HUBER, *Suite de la troisième partie sur la religion essentielle à l'homme, en douze lettres*, A Londres, 1739, lett. XII, p. 122. E poco dopo, pp. 123-124: «Et pour en venir là, que leur manque encore? Ce principe de droiture et de bonne foi, qui fait l'âme de la religion essentielle; principe qui fait acquiescer à toute vérité reconnue pour telle, et à tout prix, sans égard à l'approbation ou desapprobation des Hommes; Principe enfin qui retranche toute vaine curiosité, toute spéculation inutile, qui fait qu'on se borne à connoître ce qui est de sa tâche et à la remplir de son mieux.

Voilà le véritable esprit de la Réformation, et que les Protestans n'ont pas assez connu jusqu'ici. Voilà ce qui a retardé le progrès que la vérité auroit dû faire parmi eux; c'est l'unique cause de leurs immortelles divisions; Divisions qui ne pourront être terminées, que lors qu'ils en viendront à la Religion essentielle; Religion simple et pratique, uniforme dans

Quando Rousseau, nella seconda *Lettera dalla Montagna*, identifica lo «spirito della Riforma» con la libera interpretazione delle Scritture e con la tolleranza, e lo contrappone alla realtà storica della Riforma, segnata dal voltafaccia dei riformatori che, da perseguitati, «devinrent bientôt persécuteur»²⁰, porta alle estreme conseguenze e rafforza un'interpretazione della Riforma che sembra avere le sue matrici non soltanto nell'apologetica eterodossa di Marie Huber, ma nel più ampio contesto della teologia razionale della «post-ortodossia»²¹. Rousseau finisce per cristallizzare una visione della Riforma incentrata sull'appropriazione, rovesciata di segno, dell'immagine negativa costruita dai polemisti cattolici, che vedevano nel trionfo del libero esame, nell'anarchia dello «spirito particolare», il principio di autodissoluzione non solo della Riforma, ma della religione stessa. Proprio qui, in questo rovesciamento, lo «spirito della Riforma», identificato con la tolleranza e il libero esame, sembra aver maggiormente alimentato l'idea di un nesso intrinseco, di un'affinità elettiva fra protestantesimo e libertà. Un nesso che appare do-

ses conséquences, comme elle est une dans son principe, religion enfin, nouvelle en un sens, mais très ancienne dans le fond». Su Marie Huber rimando a M.-C. PITASSI, *Etre femme et théologienne au XVIII^e siècle. Le cas de Marie Huber*, in: *De l'humanisme aux Lumières: Bayle et le Protestantisme. Mélanges en l'honneur d'Elisabeth Labrousse*, Paris-Oxford, Universitas-Voltaire Foundation, 1996, pp. 395-409; Y. KRUMENACKER, *Marie Huber, une théologienne entre piétisme et Lumières*, in: H. BOST, C. LAURIOL (a cura di), *Réfuge et Désert. L'évolution théologique des huguenots de la Révocation à la Révolution française*, Paris, Champion, 2003, pp. 99-115.

²⁰ J.-J. ROUSSEAU, *Lettres écrites de la Montagne*, in: ID., *Œuvres complètes*, vol. III, Paris, Gallimard, 1964, p. 715; poco prima aveva scritto, pp. 712-13: «Voilà donc l'esprit particulier établi pour unique interprète de l'Écriture, voilà l'autorité de l'Église rejetée; voilà chacun mis pour la doctrine sous sa propre juridiction. Tels sont les points fondamentaux de la Réforme: reconnoître la Bible pour regle de sa croyance, et n'admettre d'autre interprète du sens de la Bible que soi»; e poco dopo, pp. 713-14: «Chacun en demeure seul juge pour lui-même, et ne reconnoit en cela d'autre autorité que la sienne propre [...] Tel est le véritable esprit de Réformation; tel en est le vrai fondement. La raison particulière y prononce, en tirant la foi de la regle commune qu'elle établit, savoir l'Évangile. Et il est tellement de l'essence de la raison d'être libre, que quand elle voudroit s'asservir à l'autorité, cela ne dépendroit pas d'elle. Portez la moindre atteinte à ce principe, et tout l'évangélisme croule à l'instant». Si veda inoltre la definizione della «communion protestante» nella «confessione di fede» di Giulia della *Nouvelle Héloïse*, dove si afferma che essa trae «son unique regle de l'Écriture Sainte et de la raison», ID., *Œuvres complètes* cit., vol. II, p. 714.

²¹ Ad esempio, J. VERNET, *Instruction chrétienne*, Neuveville, J.J. Marolf, 1754, t. II, lib. XII, cap. XIII, p. 464, scriveva: «Il faut donc se soumettre aux pasteurs pour la forme extérieure du culte, pour la foi et pour la morale, les écouter avec respect; sans renoncer pourtant à la liberté d'examiner si leur doctrine est conforme à la Parole de Dieu, qui est toujours notre loi et notre regle souveraine et unique». Su Vernet, e la relativa bibliografia, rimando a D. SORKIN, *Geneva's "Enlightened Orthodoxy". The Middle Way of Jacob Vernet (1698-1789)*, "Church History" LVIV (2005), n. 2, pp. 286-305. Mentre J.-D. CANDAU ha sostanzialmente visto nella concezione rousseauiana del protestantesimo una profonda incomprensione storica (vedi J.-J. ROUSSEAU, *Œuvres complètes* cit., vol. III, p. 1597), J.-S. SPINK, *Jean-Jacques Rousseau et Genève. Essai sur les idées politiques et religieuses de Rousseau dans leur relation avec la pensée genevoise au XVIII^e siècle*, Paris, Boivin, 1934, in particolare p. 201, aveva invece colto i punti di continuità e di rottura fra Rousseau e l'apologetica razionale della Ginevra settecentesca.

tato di una portata universale nella misura in cui è costruito sull'esistenza stessa di una molteplicità: l'inesauribile pluralità delle anime e delle varianti del protestantesimo²².

Sul piano politico, invece, il quadro appare più complicato e, semmai, rovesciato. Da un lato, infatti, la rivendicazione della libertà religiosa, della libertà di coscienza, cui si accompagna la richiesta di una separazione fra l'ambito della fede e l'ambito della politica, porta con sé l'idea di una subordinazione alla politica della religione nella sua dimensione esterna e culturale. Dall'altro, sul piano politico l'esistenza di una molteplicità di varianti rende impossibile scorgere un legame privilegiato fra protestantesimo e regimi liberi. Sul piano politico il nesso fra Riforma e libertà sembra assumere prevalentemente la forma di un nesso storico, più che di un nesso intrinseco. E proprio la storicità di questo nesso rende possibile la sua dissoluzione, come possiamo osservare nel caso di Ginevra. Proprio qui il mito di un legame originario fra Riforma e libertà politica appare dileguarsi nel corso dei conflitti politici che hanno lacerato la città nel secolo dei Lumi.

2. *Il «principio dei protestanti» e il «principio della costituzione»*

Il secondo ambito problematico in cui compare l'idea di un principio o spirito della Riforma è quello che più direttamente investe i rapporti fra politica e religione e lo «ius circa sacra», ossia l'ampiezza dei diritti spettanti al potere temporale in ambito religioso. Da questo punto di vista a Ginevra il principio o lo spirito della Riforma appaiono incarnarsi al tempo stesso nell'idea di riunificazione e di separazione, oltre che di reciproca subordinazione. Riunificazione dei poteri abbandonati dal vescovo e dai suoi funzionari e loro attribuzione alla città: quindi riunificazione della comunità religiosa e della comunità politica, e al tempo stesso separazione degli ambiti, separazione del governo ecclesiastico e spirituale dal governo civile e temporale, anche se questa separazione rimane imperfetta²³.

²² H. GOUHIER, *Filosofia e religione in Jean-Jacques Rousseau* (1970), Roma-Bari, Laterza, 1977, p. 300, osserva come quest'idea del «libero esame» introduca un «principio permanente di diversità fra i riformati»; interessanti anche le sue osservazioni sulle «matrici» cattoliche, in particolare in Bossuet, della concezione settecentesca del «libero esame», una concezione al cui cambiamento ha contribuito in modo significativo anche J.-J. Rousseau (pp. 342-343).

²³ Su questo punto, e sulla variante ginevrina del «governo della Chiesa», non assimilabile né a una forma di cesaro-papismo, né a una teocrazia in senso stretto, oltre a M.-E. CHENEVIÈRE, *La pensée politique de Calvin* (1937), Genève, Slatkine Reprints, 1970, pp. 234-271, H. HÖPFL, *The Christian Polity of John Calvin*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, e R.M. KINGDON, *Kirche und Obrigkeit*, in: H.J. SELDERHUIS (a cura di),

Non è possibile soffermarsi qui sull'evoluzione dei rapporti fra potere ecclesiastico e potere civile a Ginevra. Mi limito a osservare che nel corso del Settecento incontriamo su questo punto interpretazioni diverse del «principio» della Riforma, interpretazioni che ritroviamo sintetizzate in modo esemplare nello scontro fra Jean-Robert Tronchin, il procuratore generale autore delle *Lettres écrites de la campagne*, e Jean-Jacques Rousseau nella quinta delle *Lettere scritte dalla montagna*. Il primo, sostenitore del punto di vista dei magistrati che sedevano nei consigli di governo, mirava a dimostrare la legalità della procedura seguita dal Piccolo Consiglio di Ginevra nel condannare l'*Emilio* e il *Contratto sociale*. In particolare, si trattava di difendere i magistrati dall'accusa di aver travalicato le proprie competenze nel condannare i libri di Rousseau in quanto «tendant à détruire la religion chrétienne»²⁴, e di aver usurpato così le funzioni del tribunale ecclesiastico, il Concistoro, il solo giudice competente della dottrina e del dogma. E, proprio per ribadire lo «ius circa sacra» del Piccolo Consiglio, Tronchin si richiamava ai principi stessi del protestantesimo: «Tout ce qui est du ressort de l'autorité en matière de religion est du ressort du Gouvernement. C'est le principe des Protestans, et singulièrement le principe de nôtre constitution qui, en cas de dispute, attribue aux Conseils le droit de décider sur le dogme»²⁵.

Pur concordando sul «principio», Rousseau denunciava però l'equivoco che si celava dietro la parola «governo» che, intesa nel senso corrente, poteva essere riferita tanto a un potere sovrano quanto a un potere subordinato. Occorreva dunque precisare che a Ginevra l'asserzione di Tronchin appariva corretta solo se per «governo» «on entend la puissance législative ou le Souverain», ma era invece falsa e politicamente pericolosa se, come insinuava implicitamente l'autore delle *Lettres écrites de la campagne*, per governo si dovessero intendere invece «la puissance exécutive ou le magistrat». In effetti, ribadisce Rousseau, da questo punto di vista Ginevra incarna per eccellenza «les principes des protestants», secondo i quali «il n'y a point d'autre Eglise que l'État et point d'autre législateur ecclésiastique que le Souverain». Ma appunto per questo a Ginevra lo «ius circa sacra» appartiene al popolo riunito in assemblea, il Consiglio Generale, l'autorità suprema cui spettano le decisioni in materia religiosa. E a Ginevra il Consiglio Generale ha prescritto «sous le nom de Réformation», la dottrina che dev'essere insegnata nello Stato e la forma di culto da osservare²⁶.

Calvin Handbuch, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, pp. 349-355, rimando al contributo di M. Miegge in questo volume.

²⁴ La sentenza di condanna del 19 giugno 1762 è riprodotta in J.-J. ROUSSEAU, *Correspondance complète*, a cura di R.-A. Leigh, Genève-Madison, Institut Voltaire-The University of Wisconsin Press, 1970, vol. XI, appendice n. 267, pp. 301-302, e più recentemente in J.-J. ROUSSEAU, *Lettres écrites de la montagne*, a cura di A. Dufour, Lausanne, L'Age d'Homme, 2007, pp. 323-324.

²⁵ J.-R. TRONCHIN, *Lettres écrites de la campagne*, Genève, 1763, p. 15.

²⁶ J.-J. ROUSSEAU, *Lettres écrites de la montagne*, *Œuvres complètes* cit., vol. III, pp. 770-772. Sulla problematicità del giudizio rousseauiano rispetto all'effettivo rispetto a Gi-

Perciò, come avevano già affermato prima di lui altri sostenitori del partito popolare²⁷, anche Rousseau ricorda che il principio protestante della riunificazione «delle due teste dell'aquila»²⁸ si è realizzato a Ginevra per opera dell'organo del popolo sovrano, il Consiglio Generale, che il 21 maggio 1536 aveva sancito l'adesione alla fede evangelica²⁹, lo stesso consiglio che il 20 novembre 1541 aveva approvato le *Ordonnances ecclésiastiques* (o «Constitution ecclésiastique») e il 28 gennaio 1543 le *Ordonnances sur les offices et les officiers de la Ville*, che saranno in seguito chiamati *Édits politiques*³⁰. Secondo questa interpretazione, a Ginevra il principio medesimo della Riforma e la sua attuazione sono legati all'idea della sovranità del popolo che ha decretato la fine del «papismo» e l'adesione alla fede evangelica, in diretta polemica con le posizioni di quanti miravano invece a consolidare la supremazia dei consigli di governo, e in particolare del Piccolo Consiglio, sugli organi del governo ecclesiastico, la Venerabile Compagnia dei pastori e il Concistoro, invocando a questo scopo il primato del magistrato civile³¹.

Proprio la Riforma come momento fondativo della comunità religiosa e politica costituiva il fatto storico fondamentale che rendeva impossibile per gli stessi magistrati negare l'originaria sovranità del Consiglio Generale e alimentava il mito di un nesso inscindibile fra libertà religiosa e libertà politica. Ma di un fatto storico appunto si trattava e non di un nesso intrinseco. Isolata appare infatti la posizione di Jacques-Barthélémy Micheli du Crest, il

nevra dei principi del protestantesimo vedi G. SILVESTRINI, *Diritto naturale e volontà generale* cit., pp. 292 ss.

²⁷ Una polemica simile a quella che vede contrapporsi su questo punto Jean-Robert Tronchin e Jean-Jacques Rousseau si era svolta nel 1695 fra David Sartoris, giurista, membro del Consiglio dei Duecento e sostenitore della prospettiva governativa, e Antoine Léger, professore di filosofia all'accademia e rettore della stessa accademia, sostenitore invece del primato del Consiglio Generale rispetto ai consigli di governo in materia religiosa; su questo dibattito vedi E. ROCHEDIEU, *Une controverse entre Antoine Léger et David Sartoris au sujet des rapports de l'Eglise avec l'Etat en 1695*, "Bulletin de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Genève" X, deuxième livraison (1952-1953), pp. 111-129; e H. ROSENBLATT, *Rousseau and Geneva. From the First Discourse to the Social Contract, 1749-1762*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 113-119. Tuttavia occorre ricordare che, a differenza di Rousseau, Antoine Léger attribuisce un primato alla società ecclesiastica, in quanto anteriore e originaria rispetto alla società politica.

²⁸ Secondo l'espressione utilizzata nel *Contrat social*, IV, VIII, in J.-J. ROUSSEAU, *Œuvres complètes* cit., vol. III, p. 463.

²⁹ Adesione pronunciata con le seguenti parole: «que trestous unanimement à l'ayde de Dieu volons vivre en ceste sainte loix evangelique et parole de Dieu», vedi É. RIVOIRE, V. VAN BERCHEM, *Les sources du droit du Canton de Genève*, t. II, Arau, H. R. Sauerländer & Cie, 1930, pp. 312-313.

³⁰ É. RIVOIRE, V. VAN BERCHEM, *Les sources du droit* cit., pp. 377-390 e 409-434.

³¹ Sulla progressiva perdita di indipendenza a Ginevra della Compagnia dei pastori rispetto ai consigli di governo vedi E. CHOISY, *L'Etat chrétien calviniste à Genève au temps de Théodore de Bèze*, Genève, 1902; O. FATIO, M.L. VAN BERCHEM, *L'Eglise de Genève et la Révocation de l'Edit de Nantes*, "Mémoires et Documents publiés par la Société d'Histoire et d'Archéologie de Genève" L (1985), pp. 159-311.

quale scorgeva invece nella struttura stessa dell'organizzazione ecclesiastica primitiva il principio della sovranità popolare che a suo parere si incarnava nelle istituzioni ginevrine. Come affermava nelle *Maximes d'un républicain*, i diversi doveri della religione riformata non sembrano potersi adempiere se non in uno Stato libero, dove il popolo decide dei casi di grande importanza, «soit dans le Spirituel, soit dans le Temporel»: «suivant l'institution de la primitive Eglise, le peuple est établi pour le Juge suprême des diverses questions qui peuvent s'élever dans son Corps, tant au sujet du dogme qu'à l'égard de la discipline»³². Si tratta di una posizione di stampo congregazionalista, che ricorda quella sostenuta quasi due secoli prima da Jean Morély, il cui *Traicté de la discipline et police chrestienne*, apparso nel 1562, fu bruciato pubblicamente per aver preteso «que le peuple eust la cognoissance de tout ce qui appartenoit au régime et à la police de l'Eglise»³³: il governo della chiesa primitiva, una forma mista definita da Morély «république et démocratie», costituiva anche il modello per il governo della società politica. Non è perciò sorprendente che l'idea di un nesso intrinseco fra il governo repubblicano e democratico della chiesa e il governo repubblicano e democratico della società politica non trovasse terreno fertile a Ginevra, dove invece la felice combinazione di libertà religiosa e politica era presentata piuttosto come un dono della provvidenza divina.

3. La Riforma e lo «spirito della costituzione»

All'inizio del Settecento, e per tutto il secolo, i ginevrini continuano a considerare la Riforma, intesa come una felice rivoluzione opera della grazia divina³⁴, il momento fondatore della comunità politica e religiosa: era

³² J.-B. MICHELI DU CREST, *Maximes d'un républicain sur le gouvernement civil*, n. 84, Archives d'État de Genève, PH 4729, pp. 17-18; questo testo di Micheli è stato pubblicato da M. LAHMER, *Prolégomènes à Jean-Jacques Rousseau: culture et débat politique à Genève avant le Contrat social*, "Revue française d'histoire des idées politiques" XV (2002), n. 1, pp. 17-44 (per la presentazione) e 155-182 (per il testo). Sulla figura di Micheli du Crest vedi inoltre B. ROTH-LOCHNER, L. FORNARA, *Micheli du Crest 1690-1766 homme des Lumières*, Genève, Maison Tavel, 1995.

³³ *Extrait des procédures faites et tenues contre Jean Morelli*, cit. in P. DENIS, *Penser la démocratie au XVIIe siècle: Morély, Aristote et la réforme de la Réforme*, "Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français" CXXXVII (lug.-sett. 1991), p. 371; su Morély vedi inoltre R.M. KINGDON, *Geneva and the Consolidation of the French Protestant Movement*, Madison, University of Wisconsin Press, 1967, e P. DENIS, J. ROTT, *Jean Morély (ca 1524 – ca 1594) et l'utopie d'une démocratie dans l'Église*, Genève, Droz, 1993.

³⁴ Vedi, ad esempio, A. MAURICE, *Sermon sur le Jubilé de la Réformation de la République de Genève*, Genève, 1735, p. 8; J.-A. TURRETTINI, *Sermon sur le Jubilé de la Réformation établie il y a deux-cens ans dans l'Eglise de Genève*, Genève, 1735, in particolare, pp. 8-12 e 16; J. VERNES, A.-J. ROUSTAN, *Histoire de Genève (1756-58)*, Bibliothèque de Genève, Ms. Rocca 12, p. 33.

attraverso la fede riformata che i ginevrini apprendevano a essere cittadini, era l'identità della comunità ginevrina in quanto chiesa a costituire la base della sua identità civica³⁵. Vi era dunque uno stretto legame tra religione e politica consacrato dalla scritta incisa sulla placca di bronzo apposta sulla facciata dell'Hôtel de Ville e continuamente riaffermato nelle rappresentazioni del processo simultaneo di liberazione che ha reso Ginevra indipendente a livello religioso dal papato e, a livello politico, dal vescovo e dai funzionari rappresentanti il duca di Savoia: «En mémoire de la grâce que Dieu nous a faite d'avoir secoué le joug de l'antéchrist, aboli la superstition et recouvré notre liberté»³⁶. Almeno a partire da un testo del 1635, *Le Genevois Jubilant* di Jacob Laurent, fino al *Tableau historique et politique des Révolutions de Genève*, tracciato nel 1782 da François d'Ivernois, passando per i sermoni dei pastori e gli scritti tanto popolari quanto governativi, l'elemento fondativo della «Repubblica» di Ginevra viene scorto nella duplice libertà, spirituale e temporale, che i ginevrini hanno conquistato grazie all'intervento divino e al loro stesso agire³⁷. Entrambe le libertà sono concepite innanzi tutto in un'accezione negativa: la prima come liberazione della coscienza dalla tirannia del papismo, e la seconda come liberazione dal dominio straniero³⁸. Occorre

³⁵ P.A. MASON, *The Genevan Republican Background to Rousseau's Social Contract*, "History of Political Thought" XIV (1994), n. 4, p. 550.

³⁶ L'iscrizione è menzionata in VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs* cit., vol. II, cap. CXXXIII, p. 241. Secondo G. VALLETTE, *Jean-Jacques Rousseau genevois*, Genève-Paris, Plon-Nourrit et A. Julien, 1911, p. 8, nota 1, questa placca di bronzo è stata posata nel 1558 e rimossa nel 1814. Come Vallette ricorda, soltanto con la Costituzione del 1847 la religione riformata perde il suo statuto di religione di Stato a Ginevra.

³⁷ A titolo di esempio possiamo menzionare: «Outre l'acquisition de la Liberté Spirituelle, ils restablirent aussi la Temporelle, qu'on avoit tasché de leur oster», J. LAURENT, *Le Genevois Jubilant*, Genève, 1635, p. 37. «J'ay remarqué aussi par raport aux Peuples que Dieu a bien voulu favoriser de sa lumière de la Reformation, qu'il leur a aussi accordé cette grace Temporelle; du moins il l'a fait à l'égard d'une grande partie, ayant permis que c'ait été une occasion à quelques uns de recouvrer leur liberté, à d'autres de l'affermir et de l'étendre», M. REVILLIOD, *Mémoire au sujet du Droit de Chasse* (1704), Bibliothèque de Genève, Ms. suppl. 1, p. 85 (questo testo è stato pubblicato da M. LAHMER, *Prolégomènes à Jean-Jacques Rousseau* cit., pp. 135-150; la citazione si trova a p. 141); «C'est à cet Evenement que nous sommes redevables de la Liberté Spirituelle, et en grande partie de la Liberté Temporelle, dont nous jouissons», J.-A. TURRETTINI, *Sermon sur le Jubilé de la Reformation de Genève*, Genève, 1735, p. 1; «Genève est une République libre, indépendante et Souveraine; les anciens Genevois tiennent cette Souveraineté de Dieu et de leur épée», F. D'IVERNIS, *Tableau historique et politique des Révolutions de Genève*, s.l., 1782, p. xi. Si veda inoltre O. FATIO, *Les discours politiques du pasteur Louis Tronchin*, in: *Des archives à la mémoire. Mélanges d'histoire politique, religieuse et sociale offerts à Louis Binz*, a cura di B. Roth-Lochner, M. Neuenschwander, F. Walter, Genève, Mémoires et Documents Publiés par la Société d'histoire et d'Archéologie de Genève, 1995, p. 95.

³⁸ J.-A. TURRETTINI, *Sermon sur le Jubilé de la Reformation de la très-illustre & très-florissante République de Zurich*, Genève, Fabri & Barillot, 1719, p. 18; ID., *Sermon sur le Jubilé de la Reformation de Genève* cit., p. 8: «Peut-on [...] sentir assez les avantages qu'apporta la révolution dont nous célébrons la mémoire, qui assura en même temps les Droits de la Conscience, et ceux de la République? Alors à tou égards nous fûmes apellés à la Liberté»; J. LAURENT, *Le Genevois Jubilant* cit., p. 33: «Un peuple libre ne doit pas estre subject à

tuttavia precisare che il mito fondatore della Riforma non viene presentato come un cominciamento assoluto: si tratta piuttosto di un evento che ha permesso, a livello spirituale, di recuperare la libertà originaria istituita dalla legge evangelica, e a livello temporale di rafforzare ed estendere una libertà che Ginevra, in quanto città imperiale, pretendeva di possedere fin dal tempo dei vescovi. Gli stemmi della città attestano l'attaccamento al titolo di città imperiale come garanzia di libertà, un titolo che, agli occhi dei ginevrini del Settecento, non contrastava con le loro pretese repubblicane³⁹.

Nel Settecento entrambe queste libertà acquistano una più marcata connotazione positiva, intorno alla quale emerge un più stretto nesso fra Riforma e regime repubblicano. Da un lato, dal punto di vista spirituale, la liberazione della coscienza dal papismo appare sempre più declinata nei termini di una «liberté de conscience» identificata con la tolleranza⁴⁰. Dall'altro, sul versante temporale, la libertà politica viene ridefinita in chiave repubblicana, grazie allo slittamento di significato del termine «repubblica», inizialmente utilizzato per rivendicare l'autonomia della «Ville», in quanto città indipendente non soggetta alla sovranità altrui, e in seguito nello specifico significato di Stato sovrano non monarchico⁴¹. In questa accezione, la libertà repubblicana rimanda all'idea di una «libertà del popolo» che si combina con l'autorità del governo e sottende l'ideale di regime misto che risale a Calvino: la combinazione di aristocrazia e *politia*, l'ideale della libertà temperata. Dal punto di vista istituzionale, le parti che compongono il regime misto, l'elemento aristocratico e l'elemento «popolare» o democratico, si incarnano nei diversi consigli esistenti a Ginevra che abbiamo menzionato in precedenza: il Consiglio Generale di tutti i «citoyens et bourgeois» corrisponde all'elemento popolare, o democratico, e gli altri consigli di governo, il Piccolo Consiglio,

la Puissance d'aucun autre [...] cette Cité, sur qui nul n'a droit de Domination que le seul Créateur du Ciel et de la Terre».

³⁹ Sulla coesistenza di questi due titoli, di città episcopale e imperiale, vedi TH. MAISSEN, *Genf und Zürich von 1584 bis 1792 – eine Allianz von Republiken?*, in: W. KAISER, C. SIEBER-LEHMANN, C. WINDLER (a cura di), *Eidgenössische "Grenzfälle": Mulhausen und Genf*, Basel, Schwabe & Co AG Verlag, 2001, pp. 295-296; per la definizione di Ginevra come città imperiale si possono vedere J. SARRASIN, *Le citoyen de Genève, ou réponse au cavalier de Savoye*, Paris, Pierre Le Bret, 1606, p. 70; V. MINUTOLI, *Mémoires touchant la République de Genève, pour servir à l'atlas du P. Coronelli*, pubblicato a cura di C. Santschi, *Un portrait officiel de Genève à la fin du XVII^e siècle. La contribution genevoise à l'atlas du P. Vincent Coronelli*, "Genava" XXIV (1976), p. 220.

⁴⁰ Vedi, ad esempio, J. VERNET, *Traité de la vérité de la religion chrétienne, tiré en partie du Latin de Mr. J. A. Turretin*, Genève, Gosse, 1751, VI, XXVI, p. 415: «L'Eglise est dans l'Etat, non pour le troubler, mais pour l'affermir. L'Eglise ne demande d'autre privilège pour elle-même que la liberté de conscience qui ne peut se refuser à personne, et la protection naturellement due à tous les honnêtes-gens. Elle ne respire que l'intégrité, la fidélité, la patience, l'amour de l'ordre et de la paix».

⁴¹ Ad esempio in Jacob Laurent l'accezione di «repubblica» è ancora pienamente bodiniana, nel senso di comunità politica autonoma. Dal punto di vista formale Ginevra era stata definita «repubblica» per la prima volta nella dichiarazione del 1598 con cui Enrico IV la includeva nel trattato di Vervin, documento pubblicato in J. SPON, *Histoire de Genève*, Genève, Fabri & Barrillot, 1730, vol. II, p. 246. Su questo vedi T. MAISSEN, *Genf und Zürich* cit., p. 307.

o Consiglio dei Venticinque, e il Gran Consiglio, o Consiglio dei Duecento, costituiscono invece l'elemento aristocratico⁴².

Nel corso del secolo XVIII a Ginevra questo ideale di regime misto – che viene chiamato «aristo-democrazia» – diventa l'oggetto del contendere nel conflitto politico: emergono due diverse e contrapposte interpretazioni, che coincidono, in buona sostanza, con le due diverse versioni dello spirito della riforma dal punto di vista dello «ius circa sacra»: l'una che accentua l'elemento democratico dell'aristo-democrazia, e quindi i poteri del Consiglio Generale, l'altra che accentua invece l'elemento aristocratico, e quindi i poteri dei consigli di governo. Più precisamente, è possibile constatare come vi fossero almeno tre differenti concezioni della nozione di aristo-democrazia. La prima si incentrava sull'idea di uguaglianza politica ed era generalmente condivisa da tutte le parti in conflitto: la base democratica era costituita dal diritto di ciascun cittadino di accedere alle cariche politiche, mentre l'elemento aristocratico derivava dall'esistenza dei consigli ristretti di governo. Questa era l'accezione più diffusa e veniva continuamente ribadita, accanto alle altre due. La seconda e la terza accezione, invece, erano prevalentemente utilizzate dai sostenitori del governo ed erano caratterizzate dal riferimento alla teoria della sovranità, teoria che era entrata a far parte dei discorsi politici dei ginevrini fra la fine del Seicento e l'inizio del Settecento. Nella seconda accezione della nozione di aristo-democrazia, formulata durante i conflitti politici del 1707 da Jean-Robert Chouet e Daniel Leclerc, la base democratica della forma di governo era costituita dal Consiglio Generale in quanto titolare della sovranità, mentre la parte aristocratica consisteva nell'esercizio di questa stessa sovranità da parte dei consigli, in particolare il Piccolo e il Gran Consiglio, in quanto rappresentanti il Consiglio Generale. La terza nozione di aristo-democrazia, che si afferma nel corso degli anni Trenta e si ritrova nell'opera di Jean-Jacques Burlamaqui, è incentrata invece sull'idea di un *partage* dei diritti di sovranità fra i diversi consigli, i quali, in base alla legge, alla costituzione fondamentale della repubblica intesa come una convenzione fra tutti gli ordini dello Stato, godono di un diritto proprio al comando⁴³.

Per parte loro, i membri del partito popolare, pur riconoscendo la legittimità dei poteri del Piccolo e del Gran Consiglio, negavano che la componente «aristocratica» da essi costituita avesse fatto perdere a Ginevra il suo carattere puramente democratico e sottolineavano la natura dipendente e subordinata dell'autorità dei magistrati rispetto al Consiglio Generale, la cui piena sovranità di legislatore appariva strettamente intrecciata alle origini stesse della Riforma. Direttamente coinvolta in quanto momento fondativo delle istituzioni politiche esistenti nel Settecento, anche la Riforma diventa un elemento centrale nei dibattiti scatenati dal conflitto per la sovranità, nel

⁴² Sulle istituzioni politiche ginevrine e la loro storia vedi A. DUFOUR, *Histoire de Genève*, Paris, P.U.F., 1997, in particolare pp. 45-98.

⁴³ Su questi temi mi permetto di rinviare a G. SILVESTRINI, *Alle radici del pensiero di Rousseau. Istituzioni e dibattito politico a Ginevra nel Settecento*, Milano, Angeli, 1993.

corso dei quali i ginevrini, sollecitati a rileggere e a ripensare la storia della loro Repubblica, finiscono per sciogliere il nesso fra Riforma e libertà sul piano delle istituzioni politiche.

Nella visione governativa la Riforma, da evento originario e fondativo, appare sempre più come uno snodo, un periodo di transizione dalla democrazia pura all'aristodemocrazia. Ai tempi dell'episcopato – così affermano i magistrati – Ginevra era effettivamente una forma semplice di democrazia, ma le frequenti riunioni del Consiglio Generale erano a quel tempo necessarie per difendere la città dai vescovi e dai principi a essi legati; ed erano anche state necessarie durante il periodo della Riforma per creare un «gouvernement réglé». Ma una volta reso stabile l'assetto del governo grazie agli Editti, e in particolare alle *Ordinanze* del 1568, tali riunioni frequenti erano diventate superflue e, pur restando sovrano, il Consiglio Generale aveva delegato l'esercizio della sovranità ai consigli di governo. In questo ideale di governo misto si accentua perciò l'elemento aristocratico, rafforzato dalla tesi che i consigli detengono il potere a titolo proprio, e non in virtù di una delega da parte del Consiglio Generale⁴⁴. E il periodo della Riforma appare come la fase finale di un'epoca tumultuosa che si conclude con la produzione e il consolidamento di un assetto costituzionale, instaurato il quale si prende definitivamente congedo dal «momento democratico fondativo» per dar vita a un regime in cui non è più necessaria la frequente partecipazione democratica di tutti i cittadini. In questa visione dei magistrati, alle origini della Riforma la «pura democrazia» era stata effettivamente necessaria, quasi come se si trattasse, per utilizzare un linguaggio odierno, di una fase «costituente»; nondimeno, al termine di questo processo, e come esito della Riforma, la stabilizzazione e la sedimentazione di organi di governo di tipo «aristo-democratico» avevano reso inutile la continua attivazione dell'assemblea popolare.

In risposta a questa versione della storia di Ginevra, i sostenitori dei diritti del Consiglio Generale negano che gli Editti approvati all'epoca della Riforma sanciscano un cambiamento di regime e quindi costituiscano una rottura dal punto di vista istituzionale; al contrario, essi insistono nel sottolineare la continuità fra la precedente realtà politica e il consolidamento dell'assetto istituzionale attuato all'epoca della Riforma, scorgendo la prova di questa continuità nel testo stesso degli Editti, nei passi in cui si afferma che il potere dei consigli viene esercitato «comme d'ancienneté»⁴⁵. Ad esempio, Micheli du Crest attribuisce un'importanza cruciale a questa formula nel discutere le competenze dei magistrati supremi della repubblica, i sindaci, e ricorda che

⁴⁴ Paradigmatico in questo senso appare il testo che espone la dottrina governativa ufficiale degli anni Trenta, il *Rapport des Commissaires nommés par le Conseil de Genève pour examiner les Représentations*, Genève, 1734, in particolare p. 63.

⁴⁵ Vedi *Édits de la République de Genève*, Genève, chez les Frères Detournes, 1735, passim; viene anche sovente citato il *Serment des bourgeois*, che devono giurare di «observer et garder les Libertés, Franchises, Us, Coustumes, Edits, Statuts et Ordonnances de la Cité», p. 62.

gli Editti attribuiscono loro e al Piccolo Consiglio il potere di giudicare le cause criminali «comme d'ancienneté». Spinti a ricercare nel lontano passato cui questa formula allude la norma interpretativa delle leggi vigenti, i cittadini sono sempre più convinti che l'assetto istituzionale attuale e i poteri delle magistrature repubblicane debbano essere compresi alla luce delle pratiche e degli atti attestabili anteriormente alla Riforma⁴⁶. E i mutamenti intercorsi successivamente finiscono per apparire come illegittimi, in quanto infrazioni dell'ordine istituito dagli Editti stessi, il cui fine era conservare – e non istituire – la libertà di cui i cittadini godevano dal tempo dei vescovi⁴⁷.

Alla fine, il risultato di questo lavoro di scavo storico, di questo percorso a ritroso per risalire indietro nel tempo a cercare il senso degli Editti nelle pratiche, negli atti e nei documenti precedenti la Riforma conduce a una innegabile rivalutazione delle *Franchigie* che nel 1387 il vescovo Adhémar Fabri aveva concesso al popolo di Ginevra. A questa carta medievale i sostenitori del partito popolare finiscono per attribuire, al di là della Riforma, l'origine della loro libertà e dei poteri del Consiglio Generale. In questa ricostruzione della storia di Ginevra il periodo episcopale diventa così il vero momento fondatore della libertà, oscurando quindi il «mito della Riforma» su cui grava ormai l'ombra della svolta aristocratica. Da qui l'idea di ripubblicare le *Franchigie* nel 1767, come se fossero una sorta di «Magna Cartha» della libertà ginevrina, e di distribuirle gratuitamente fra i circoli dei sostenitori del partito popolare⁴⁸.

⁴⁶ J.-B. MICHELI DU CREST, *Discours en forme de Lettres sur le gouvernement de Genève* (1735), Bibliothèque de Genève, Ms. Fr. 849, p. 32: «L'Edit qui doit décider sur cette matière s'exprime, dans l'art. 10. de la page 40, en ces termes: "Dans tous les procès criminels, les Syndics et Conseil en seront juges comme d'ancienneté". Or, chacun sait à Genève, et d'ailleurs nos Edits en font foi partout, que lorsqu'il est dit simplement "Syndics et Conseil", il s'agit uniquement du *Petit Conseil*, mais pour découvrir le vrai sens de ces mots, "comme d'ancienneté", il faut nécessairement remonter à des temps reculés de mémoire d'homme, avant l'ancien Edit, et par conséquent avant le départ de l'évêque qui quitta son église en 1533. Car l'Edit qui fut fait en 1713 n'est qu'une rénovation de celui de 1568, lequel s'exprimait déjà dans les mêmes termes: "Que les Syndics et Conseil (dit-il à la page 30) soient juges comme d'ancienneté de toutes causes criminelles"; cela donc nous renvoie, pour trouver le vrai sens de ces mots, "comme d'ancienneté", au moins en 1500».

⁴⁷ Ad esempio, T.-P. Lenieps, in una lettera del febbraio 1737 scriveva: «Le Gouvernement primitif de la République est une parfaite Démocratie; il prit une ferme consistance par la compilation des Loix en 1568: le but de ces Loix étoit non seulement d'entretenir le bon ordre et décider les différents cas; mais encore d'attacher chaque citoïen à la conservation et à la deffense de l'État; ce que l'on voit d'une façon positive dans le serment bourgeois, par lequel ils sont tous appelez separement et en corps de maintenir la liberté de tout leur pouvoir. Ce Gouvernement fit ses fonctions pendant assez long tems; mais en 1604 les Conseils y portèrent atteinte en attribuant au Conseil des 200 le droit de juger les causes civiles en dernier ressort: on fit plusieurs autres nouveautez qui excitèrent en 1707 la Bourgeoisie à corriger quelques abus; et c'est de là que l'on peut dater un changement de Gouvernement», Archives d'État de Genève, Registres du Conseil, n. 237, f. 71 v°.

⁴⁸ Vedi É. RIVOIRE, *Bibliographie historique de Genève au XVIII^e siècle*, Genève-Paris, Jullien-Georg, 1897, n. 993. Sulla rivalutazione delle *Franchises* da parte del partito popo-

Ancora una volta ritroviamo l'eco e la cristallizzazione di questa opposta visione della storia di Ginevra e del significato politico della Riforma nello scontro a distanza fra Jean-Robert Tronchin e Jean-Jacques Rousseau. Il procuratore generale accentua lo scarto e la rottura, sostenendo che prima degli Editti promulgati nel 1543 e nel 1568 Ginevra era priva di un assetto costituzionale: «On s'enfoncé dans le XIV^e et XV^e siècle pour y trouver l'esprit de notre constitution [...] En effet est-ce en 1387, lorsque la Ville avait à la vérité des Franchises, mais non pas une constitution, qu'il faut chercher l'esprit de la constitution?»⁴⁹. Ma nell'acuire la frattura fra i secoli del regime episcopale e il vero e proprio ordinamento costituzionale creato nel XVI secolo, nelle *Lettres écrites de la campagne* Tronchin si guarda bene, per ovvie ragioni di retorica politica, sia dall'usare il termine di «aristodemocrazia», preferendo invece impiegare in riferimento al regime politico ginevrino la qualifica di «democrazia», sia dal ricorrere al mito fondatore della Riforma o accennare a un qualche nesso fra la Riforma e lo «spirito della costituzione».

A questa visione Rousseau oppone l'esaltazione del regime episcopale, elogiato per la sicurezza e la garanzia delle libertà, in contrasto con l'epoca repubblicana, segnata invece, paradossalmente, dalla degenerazione in senso aristocratico che conduce infine al dispotismo: «Ajoutez une réflexion. Ces droits si judicieusement combinés; ces droits réclamés par les Représentants en vertu des édits, vous en jouissiez sous la souveraineté des évêques [...] Voyez les articles 10, 11, et plusieurs autres des franchises de Genève dans l'acte d'Ademarus Fabri. Ce monument n'est pas moins respectable aux Genevois que ne l'est aux Anglais la grande Chartre encore plus ancienne»⁵⁰. E nell'*Histoire du gouvernement de Genève*, risalente all'epoca della stesura delle *Lettres écrites de la montagne*, Rousseau individua ancora più esplicitamente nel regime episcopale l'origine della libertà e definisce i vescovi i padri della patria: «La liberté ne germa que sous l'Épiscopat, et les Evêques que le peuple de Genève regarde comme les anciens tirans de sa patrie en furent en effet les pères et les Bienfaiteurs»⁵¹.

lare a Ginevra vedi J. VUY, *Origines des idées politiques de Rousseau*, Genève, Libraire H. Trembley, 1889.

⁴⁹ J.-R. TRONCHIN, *Lettres écrites de la campagne* cit., pp. 61-64.

⁵⁰ J.-J. ROUSSEAU, *Lettres écrites de la montagne*, *Œuvres complètes* cit., vol. III, p. 866, dove prosegue attaccando direttamente Jean-Robert Tronchin e insistendo anche lui sulla formula «comme d'ancienneté»: «et je doute qu'on fût bien venu chez ces derniers à parler de leur Chartre avec autant de mépris que l'auteur des lettres ose en marquer pour la vôtre. Il prétend qu'elle a été abrogée par les constitutions de la république. Mais au contraire je vois très souvent dans vos édits ce mot, *comme d'ancienneté*, qui renvoie aux usages anciens, par conséquent aux droits sur lesquels ils étaient fondés; et comme si l'évêque eut prévu que ceux qui devaient protéger les franchises les attaqueraient, je vois qu'il déclare dans l'acte même qu'elles seront perpétuelles, sans que le non usage ni aucune prescription les puisse abolir. Voici, vous en conviendrez, une opposition bien singulière».

⁵¹ J.-J. ROUSSEAU, *Histoire du Gouvernement de Genève*, in: ID., *Œuvres complètes*, vol. V, Paris, Gallimard, 1995, p. 503.

Questa rivalutazione del passato episcopale non conduce certo a stabilire un nesso fra libertà e cattolicesimo, ma comporta l'esclusione del fattore religioso dalla spiegazione storica della genesi della libertà, e la messa in campo di altre variabili: le circostanze, gli equilibri di potere fra potenze diverse. Viceversa, se la Riforma ha contribuito alla conservazione della libertà non è stato in virtù di un intrinseco spirito di libertà, ma per il fatto che in tal modo l'indipendenza di Ginevra è stata garantita dall'alleanza con i confederati svizzeri: la conquista della libertà religiosa, sostiene Rousseau, è una conseguenza della libertà politica, che, una volta messa in moto, si è dispiegata nella sua pienezza spezzando ogni giogo⁵². E tuttavia nelle pagine di Rousseau nemmeno la degenerazione aristocratica successiva alla Riforma viene attribuita allo «spirito tirannico» dei riformatori e di Calvino. In effetti, riconosce Rousseau, tutte le istituzioni della componente «aristocratica» del regime misto, compreso il Consiglio dei Duecento, sono state create negli anni precedenti la Riforma. Piuttosto, la degenerazione appare essere, almeno all'inizio, una conseguenza inintenzionale dell'innegabile virtù dei riformatori, che da un lato ha contribuito a rendere una pura formalità le procedure di controllo dei governanti, dall'altra ha prodotto una sorta di miopia del legislatore, incapace di scorgere, al di là della virtù presente, la necessità di garanzie istituzionali a futura tutela della libertà⁵³.

Per concludere, potremmo quindi osservare che nel corso del Settecento assistiamo a una sorta di “doppio movimento” rispetto alle interpretazioni della Riforma a Ginevra. Da un lato, vediamo affermarsi, anche fra i teologi della post-ortodossia, un'interpretazione della Riforma che ne individua lo spirito nel principio di libertà, nel libero esame, nella tolleranza; dall'altro vediamo invece estenuarsi il mito della Riforma come momento fondatore – o rifondatore – della libertà repubblicana. Come abbiamo cercato di mostrare, questa estenuazione è legata al conflitto fra due modi opposti di reinterpretare l'ideale di Calvino del governo misto, alla divaricazione fra una versione aristocratica e una versione democratica di quel modello e della sua applicazione alle istituzioni ginevrine e alla loro storia. E, a guisa di conclusione, ci si potrebbe chiedere se non sia stato proprio il cristallizzarsi di queste narrazioni contrapposte e speculari a produrre l'immagine di un Calvino filo-aristocratico colpevole della degenerazione oligarchica dell'originaria repubblica democratica di Ginevra, un'immagine che si aggira come uno spettro nel dibattito storiografico ottocentesco ma che non sembra inquietare i ginevrini del Settecento.

⁵² J.-J. ROUSSEAU, *Histoire du Gouvernement de Genève* cit., p. 526. Questa ricostruzione della storia di Ginevra, di per sé, non era una novità. Ad esempio, anche Pierre Jurieu sottolineava come la Riforma a Ginevra fosse una conseguenza dell'indipendenza politica, un esito dello spirito di libertà più che la sua premessa; vedi P. JURIEU, *Histoire du Calvinisme et celle du Papisme mises en parallèle, ou apologie pour les Réformateurs, pour la Réformation, et pour les Réformez, divisée en quatre parties, contre un libelle intitulé l'Histoire du Calvinisme par Mr. Maimbourg*, Rotterdam, Reinier Leers, 1683, pp. 282-298.

⁵³ J.-J. ROUSSEAU, *Lettres écrites de la montagne* cit., p. 818 (nota di Rousseau).

IL CALVINISMO ALLE RADICI DELLA MODERNITÀ

di DEBORA SPINI

Questo breve intervento non può certo ambire a esaurire un tema tanto impegnativo quale indicato dal suo titolo; il campo di indagine è talmente ampio da essere potenzialmente sterminato. Questo contributo non potrà che limitarsi a dare qualche linea di riflessione, cercando di reagire agli stimoli elaborati non solo in questo convegno, ma più in generale durante tutto questo anno di celebrazioni calviniane.

Dal convegno che oggi si conclude sta emergendo una posizione ben chiara, ovvero la necessità di stabilire il «calvinismo politico» come categoria storiografica, e come modello teorico. Questa tesi è ricca di implicazioni, e si meriterebbe un'attenzione critica ben più puntuale e approfondita di quanto queste poche righe non siano in grado di fornire. Comincerò dunque con qualche breve commento sulla categoria stessa di calvinismo politico, per passare poi a elaborare qualche considerazione sul nesso calvinismo-modernità.

1. *Calvinismo politico?*

La presentazione di questo convegno definiva il calvinismo politico come un «modello politico composito e stratificato»; interessante ricordare che fra i nomi più illustri che hanno fatto uso della categoria di calvinismo politico troviamo Carl Schmitt, un autore a cui più volte queste poche righe si volgeranno. In *Terra e mare*, Schmitt usa infatti l'espressione «calvinismo politico» per indicare i popoli calvinisti e la loro scelta spaziale in favore del mare, contro la terra e il suo *nomos* (Schmitt 2002, p. 87). È importante quindi notare che il ricorso a questa categoria accompagna l'affermazione di una vera e propria teologia politica. Ma prima di addentrarsi in un terreno tanto complicato quanto il pensiero di Schmitt, e limitandosi semplicemente a un approccio di storia del pensiero politico, l'uso di questa definizione anche nei termini stessi di «modello complesso» potrebbe essere confutato citando i vari pensatori che possono *lato sensu* esser definiti «calvinisti» che hanno

sviluppato teorie politiche di segno opposto, o ancor meglio, tutti gli esponenti di rilievo della teologia calvinista di Cinque e Seicento che in campo politico sono pervenuti a conclusioni molto diverse. L'esempio più calzante è il dibattito su assolutismo e tolleranza del *Réfuge* ugonotto.

Tuttavia, l'esercizio opposto, cioè stilare un elenco dei testi e dei contesti che puntano tutti più o meno nella stessa direzione, non può che giustificare l'uso della categoria di calvinismo politico se non altro come strumento per lo studio del divenire storico del pensiero politico. Il primo contesto a presentare delle linee di sviluppo coerenti è ovviamente la Francia, dalla letteratura *monarchomaque* dell'epoca delle guerre di religione fino alle posizioni antiassolutiste di alcuni autori del *Refuge* – in primo luogo Jurieu – fino alla rivolta dei *Camisards*. Il secondo – certo non in ordine d'importanza – è l'Inghilterra, con le sue rivoluzioni di santi e di borghesi, che dai dibattiti di Putney porteranno fino alla compiutezza della teoria politica di Locke; i dibattiti inglesi troveranno poi terreno per fiorire pienamente nelle colonie americane, con la loro collezione di *compacts* e di *covenants* fino alle autoevidenti verità della dichiarazione di indipendenza. *Last but not least*, Johannes Althusius, che di questo convegno è stato in un certo senso l'ospite d'onore, e la sua *Politica*. Se si ripercorre questa lista, non si può non ravvisare fra autori e situazioni pur tanto diversi una sorta di aria di famiglia, forse quella «avversione al Cesarismo» tipica, secondo Weber, dei calvinisti. In altri termini, si ritrova un intreccio di teorie politiche – tutte derivate da un terreno teologico e confessionale condiviso – che in un modo o nell'altro identificano nel consenso espresso in forma contrattuale il fondamento della legittimità politica.

Muovendo dunque dalla convinzione che un calvinismo politico effettivamente esista, ciononostante non si può ignorare la domanda che è stata posta nel corso di tutto questo anno di celebrazioni calviniane, dal convegno di Firenze – ricordo, ad esempio, l'intervento di Mario Turchetti – fino a questo stesso incontro, grazie a un lucido contributo alla discussione da parte di Gabriella Silvestrini. È imprescindibile chiedersi se in questa teoria di testi e di contesti si possa effettivamente ravvisare una specificità veramente “calvinista”, cioè derivata in maniera esclusiva o quasi da un impianto teologico, o se piuttosto non ci si trovi di fronte a soggetti storico-politici – i calvinisti – che hanno via via fatto ricorso all'armamentario concettuale e al vocabolario politico che era loro disponibile. Del resto, questa domanda era già stata posta da un grande studioso del calibro di Quentin Skinner¹. Skinner in effetti non nega che si possa parlare di una teoria calvinista della rivoluzione: tuttavia la individua più dal punto di vista della necessità di un

¹ Mi permetto di avanzare una interpretazione che si discosta da quella proposta da Malandrino nella sua *Introduzione* alla *Politica* di Althusius (a cura di C. Malandrino, Torino, Claudiana, 2009, p. 50). Faccio riferimento anche al saggio di Skinner, *The Origins of the Calvinist Theory of Revolution*, in: Malament (a cura di), 1980, pp. 309-330. La tesi di Skinner è inoltre discussa da M. Miegge nella sua introduzione all'edizione italiana di *La rivoluzione dei santi* di Michael Walzer (Walzer 1996, pp. 20-21).

soggetto politico (i calvinisti per l'appunto) di servirsi più o meno originalmente dei linguaggi politici preesistenti per far fronte a concreti conflitti politici che in una effettiva originalità e novità di produzione teorica. Mi sembra che in questo convegno sia stato invece posto con forza il tema di una specificità del calvinismo politico, dovuta alla sua matrice teologica, e di un suo contributo originale all'affermarsi della modernità: una intuizione importante, ma che tuttavia deve essere maneggiata in tutta la sua problematicità e complessità.

La risposta alla domanda se un calvinismo politico esista non può che essere articolata, e dipende da cosa si intenda effettivamente con questa definizione, o piuttosto, che cosa ci si aspetti dall'uso di questa categoria. Se si intende cioè una teoria politica calvinista, una determinata esperienza-prassi storica, oppure un sostrato teologico per lo sviluppo di teorie e prassi politiche. Personalmente, non ritengo che la scelta di seguire la pista di una «teoria politica calvinista» – una sorta di «dottrina sociale della chiesa» in versione riformata – sia la migliore. Certo, si può ma soprattutto si deve, in sede storiografica, ricostruire le forme e modi nei quali si manifesta, nella prima modernità, un *approccio* calvinista alla politica, cioè di un modo di accostarsi ai grandi temi politici della prima modernità determinato da presupposti teologici effettivamente tipici del calvinismo. Per non fare che un elenco sommario, fra i temi che annunciano l'affermarsi della modernità può certo essere ricordata la sovranità – di cui dovremo tornare a parlare fra breve. Ugualmente, si potrebbe ricordare anche la legittimità fondata sul consenso, ma soprattutto si deve intendere come specificamente moderna la concezione della politica come sforzo razionale e cosciente di dare «un ordine» alle interazioni fra individui piuttosto che come il tentativo di seguire un ordine preesistente. Ed è in effetti questo ultimo tema che sarà particolarmente problematico nel caso di Althusius. In sintesi, il rapporto fra teologia protestante e categorie politiche della modernità deve essere maneggiato con cura: come avrò modo di argomentare, per quanto brevemente, più oltre, si profila il rischio di ripercorrere una sorta di via schmittiana in direzione opposta, cioè di partire alla ricerca di una sorta di teologia politica ispirata all'eredità calviniana piuttosto che al cattolicesimo romano. Una impresa questa che certo può avere una sua legittimità e rilevanza filosofica e non solo – specialmente se si considera quanto siano gravi le *impasses* della politica postmoderna – ma che continua ad avere implicazioni tutt'altro che lievi, e che deve pertanto essere affrontata con piena consapevolezza teorica.

Vorrei quindi organizzare i miei brevi commenti lungo questa linea: da un lato, e cioè, come andare al di là della tesi di Skinner che nega sostanzialmente specificità al calvinismo politico, senza però cadere nella tentazione di ricostruire una narrazione che si mostri più coerente di quanto sia stata la concreta esperienza storica e soprattutto più di quanto lo sia stata la produzione teorica.

2. *Modernità e secolarizzazione*

Nel momento stesso in cui ci si addentra nel complesso terreno del rapporto calvinismo-modernità non si può evitare di imbattersi nel nodo modernità-secolarizzazione, oggetto di uno dei dibattiti più importanti del pensiero politico e sociologico dell'ultimo secolo. Il punto di partenza è ovviamente Weber, che identificò nel protestantesimo, e in particolare nel protestantesimo riformato, un elemento importante per quel processo di "disincanto" che riteneva essere una chiave di volta dell'avvento della modernità. Inoltre, è importante in questa sede ricordare come Weber si concentrasse su una indagine che definì «sociologica», ovvero un'indagine volta a capire quali fossero le risorse di senso disponibili a gruppi e individui sempre considerati nel loro concreto contesto materiale, economico-sociale.

La ricchissima letteratura scaturita dal dibattito della teoria sociologica e della filosofia sulle origini della modernità certo non può essere esaminata qui nel dettaglio. Per quanto riguarda il tema di cui ci stiamo occupando, mi sembra che si debba fare i conti con almeno due fra le letture successive a Weber. Una prospettiva infatti ha letto la modernità nei termini di una perdita di capacità di pensare il politico, e di un "vuoto" che doveva essere "riempito" grazie all'elaborazione di una vera e propria teologia politica. Questa è la pista di Carl Schmitt, che ha narrato la modernità come «spoliticizzazione» e «neutralizzazione» (Marramao 2005, pp. 182-184; Scattola 2007). Secondo la lettura schmittiana della genesi moderna del "politico", la rottura dell'unità dell'ecumene cristiana ha dato origine a un conflitto irriducibile, non-negoziabile su credenze "ultime" (Badii, 2010). Un conflitto, appunto, fra diverse «teologie politiche» al quale l'Occidente avrebbe risposto con l'istituzione di un Sovrano terreno, capace, grazie a una capacità di decisione squisitamente politica – cioè mai interamente riconducibile alla dimensione del diritto e dell'amministrazione, ma derivante da una situazione di eccezionalità – di riportare l'ordine (Galli 2008 p. 67). In questo, e in molti altri aspetti, Schmitt identifica un "debito" del moderno, e più specificamente del "politico" nella modernità, nei confronti della teologia.

Una lettura di segno opposto è quella sviluppata da Blumenberg, che, pur muovendo da un terreno in certo senso comune a Weber si è poi orientato in una direzione contraria a quanto definiva «il teorema della secolarizzazione». Blumenberg infatti, con il suo sforzo genealogico che lo ha portato a ripercorrere la filosofia antica e il pensiero medievale, ha voluto cogliere la capacità della modernità di autolegittimarsi, cioè di reggersi su fondamenti propri, piuttosto che sulla secolarizzazione di categorie religiose. Fra i fondamenti individuati da Blumenberg si possono citare in primo luogo l'autonomia dell'agire razionale, la ricerca di un potere degli uomini sul mondo; un mondo che, una volta svincolato dalla necessità di rispondere a un ordine divino, diventa libero, aperto di fronte all'indagine umana. L'età moderna è "legittima" cioè autofondata, autonoma e non indebitata nei confronti della

teologia politica – per questo, Blumenberg ha privilegiato, rispetto a quella di secolarizzazione, la categoria di «rioccupazione» da parte del pensiero razionale e della politica di spazi prima occupati dalla teologia. In questo senso, la modernità, per Blumenberg, è *neuzeit*, un tempo effettivamente “nuovo”.

3. *Categorie della politica: sovranità e legittimità*

Molti altri sono gli autori che dovrebbero essere qui ricordati, da Lowith in poi: tuttavia anche fermandosi ai nomi principali è possibile intravedere quante siano le articolazioni possibili di un lavoro di ricerca del rapporto calvinismo-modernità. Mentre riconoscere, con Weber, il contributo del calvinismo all’affermazione del moderno come fattore chiave per il processo di disincanto non suscita certo troppi dissensi, più difficile invece è leggere il ruolo del calvinismo “politico” nel dispiegarsi della modernità nel caso in cui si propenda per l’una o l’altra versione nella genealogia del moderno. Per quanto riguarda il modello di secolarizzazione schmittiano, e del modello di sovranità hobbesiana che ne è il risultato, il calvinismo contribuisce essenzialmente alla genesi storica di tali categorie. La sovranità moderna nella sua genealogia bodiniano-hobbesiana non sarebbe emersa se non grazie all’esperienza dolorosa della rottura dell’unità religiosa nella cristianità occidentale, e al proliferare di conflitti ultimi e non-negoziabili. In altri termini, dunque, la Riforma in generale, e probabilmente il calvinismo in particolare, possono essere infatti considerati *magna pars* di quel processo di disgregazione della *Respublica christiana* che portò all’affermazione del moderno e rese necessaria l’istituzione di quel modello di sovranità, in quanto attori nella grande sfida della modernità che è il pluralismo, che in Hobbes – ma soprattutto in Schmitt – è e rimane essenzialmente polemogeno.

Se dunque il cammino della modernità passa necessariamente dal concetto di sovranità, il contributo del calvinismo alla sua affermazione da un punto di vista che non sia strettamente quello della genesi storica, ma piuttosto quello che si può rozzamente definire dei modelli teorici, appare in effetti tenue. Il lavoro di Giuseppe Duso è in questo senso particolarmente significativo, nel suo indicare nel pensiero di Althusius un punto di riferimento importante per capire «un modo di intendere la politica da cui il pensiero moderno si è distaccato» (Duso in Duso 1999, p. 77). Mi sembra invece che questo convegno stia affermando con forza la tesi che si debba tracciare anche una via parallela all’affermarsi della modernità politica, una modernità diciamo così “federale”; una genealogia alternativa rispetto alla via maestra leviatanica che pure rivendica il diritto a essere considerate *nella* modernità politica. Questa è la tesi che ha animato il monumentale lavoro di Daniel J. Elazar, oltre a essere uno dei *filis rouges* del lavoro di Hueglin, e che sta

sostanzialmente dietro alla grande impresa di restituire, nella sua interezza, la *Politica* di Althusius al dibattito italiano e non solo. Questa genealogia alternativa passa attraverso il pensiero di Althusius ma soprattutto attraverso il contrattualismo di Locke. Questa via alternativa alla modernità propone quindi una struttura federale, certo, per quanto articolata secondo un modello ben diverso dal contrattualismo hobbesiano. L'elemento di scarto deve essere identificato proprio nella diversa articolazione fra sfera sociale e sfera propriamente politica: in Althusius la politica è la forma più alta di una serie di *consociationes*. Locke, al contrario di Hobbes, non vede la *societas* dipendente immediatamente dalla *civitas*²: al contrario, il contratto politico interviene a istituire il *government* per proteggere una serie di interazioni sociali che pre-esistono alla sfera della politica propriamente intesa.

La sovranità intesa come *summa potestas* non è certo l'unica categoria politica che caratterizzi la modernità. Ugualmente cruciale per la modernità è l'affermazione del consenso popolare come fondamento della legittimità del potere politico – idea certo non nuova quantomeno nel pensiero occidentale, ma che assume nella modernità un connotazione diversa rispetto alla originale forma stoico-aristotelico-tomista, e che sarà poi alla radice dello sviluppo di quelle forme politiche che siamo adesso abituati a chiamare «democrazia». E infatti, questo tema è riemerso più volte, nel corso di questo anno di celebrazioni calviniane. Anche in questo caso, è bene distinguere le connessioni di tipo “sociologico” (nel senso in cui questa parola viene usata da Weber e da Troeltsch) e quelle di tipo direttamente teorico, quali vengono messe in campo nel complicato dibattito Löwith-Schmitt-Blumenberg.

Volendo schematizzare la ricca discussione di questi giorni, mi sembra che il *common sense* di questo convegno trovi la specificità del calvinismo politico nel suo scaturire da una teologia federale, cioè da una riflessione teologica che si origina intorno a categorie quali patto, *covenant*, alleanza. Naturalmente fra questo federalismo e il contrattualismo hobbesiano le differenze sono ben note: prima di tutto quella fra concetto teologico o politico di patto, oltre alle differenti morfologie del contrattualismo politico, in primo luogo il suo fondarsi su individui (come in Hobbes) o su corpi sociali (come in Althusius). E indubitabilmente uno dei meriti del rinnovato interesse su Althusius è stato proprio quello di aver portato alla luce e reso disponibili anche al dibattito italiano gli studi che ricostruivano questa tradizione teologica. Tuttavia, anche in questo caso bisogna operare un distinguo: si tratta comunque di una teologia del patto che è sì riformata ma non specificamente o esclusivamente “calvinista”, o quanto meno calviniana. Questa tradizione riformata porta alla luce una cifra fondamentale della modernità politica: la categoria di patto, di cui Michael Walzer aveva già individuato le radici bibliche (Walzer 1986); come giustamente Tonelli, nel solco di Elazar, fa

² Ho articolato questa tesi più diffusamente nel mio *La società civile post nazionale* (Spini 2006) al quale mi permetto di rimandare.

notare come non sempre si tenga in considerazione la radice biblica di un concetto politico tanto fondamentale (Tonelli 2007).

Chi vorrebbe confinare questa tradizione – che possiamo chiamare “federalista” *faute de mieux* – fuori dalla modernità politica non manca certo di buoni argomenti. Prima di tutto il contrattualismo di Althusius non sottolinea il potere manifesto, come fa quello hobbesiano: ma soprattutto, il *foedus* althusiano, come del resto quasi tutti gli altri patti “calvinisti”, sarebbe invece ancora del tutto aristotelico – pensiamo ad esempio alle *Vindiciae contra Tyrannos*, mentre invece il patto di Hobbes e di Locke sarebbe pienamente moderno in quanto fondato su individui³. Effettivamente, il federalismo diciamo così protestante rimane comunque molto marcato da echi che si possono effettivamente definire aristotelici: l’eco di Aristotele è ancora forte nello stesso Calvino, e, come è stato osservato, anche in Althusius. Per quanto riguarda poi la letteratura *monarchomaque*, basti pensare all’importanza della tradizione tardomedievale antitirannica di derivazione – appunto – aristotelico-tomista, oppure al suo debito verso un linguaggio genericamente “repubblicano”; ugualmente, si può affermare che il federalismo protestante si sia nutrito di giusnaturalismo moderno.

Tuttavia, è difficile immaginare Locke – e forse nemmeno Hobbes – senza questa lunga genealogia di pensiero federalista. Ancora una volta, torna l’importanza di saper leggere la complessità. Riconoscere che il filo che lega testi e contesti tanto diversi, dai monarcomachi alla teoria politica americana è troppo continuo per essere dovuto solo a coincidenze, e che senza dubbio questa tradizione affonda le radici nella teologia federale non significa ignorare i molti anelli deboli di questa catena. Per questo è importante riportare la riflessione sul rapporto fra calvinismo e modernità nell’ottica diciamo così “sociologica” – nel senso di Weber e di Troeltsch – della creazione di mentalità e di atteggiamenti politici. Il nesso calvinismo democrazia è stato riconosciuto, seppure non indagato da Weber, mentre invece a rilievo centrale nell’opera di Ernst Troeltsch. *Le dottrine sociali delle chiese* analizza il debito che la forma politica democratica ha nei confronti dell’ecclesiologia riformata, specialmente di quello che Troeltsch definisce neocalvinismo. E in effetti, il legame fra ecclesiologia riformata e germi di democrazia è stato sempre ben chiaro, in primo luogo ai nemici di entrambe. Un ottimo esempio è il caso della Francia di Luigi XIV, dove la permanenza di una organizzazione di tipo sinodale veniva percepita come una continua sfida alla sovranità assoluta di Luigi XIV. In particolare, Troeltsch sottolinea l’elemento di volontarietà su cui si fonda l’adesione individuale alla comunità dei credenti – un meccanismo ricordato peraltro anche da Weber, nella sua contrapposizione fra chiesa e setta. Questa ere-

³ Naturalmente, per una analisi puntuale di Althusius rimando a Malandrino, *Introduzione*, in Malandrino (a cura di, 2009); oltre che a Malandrino (a cura di), 2005. Sarebbe interessante anche volgere uno sguardo critico all’indiscusso “individualismo” del contrattualismo moderno *mainstream*, come hanno fatto varie letture femministe, che hanno messo in luce come gli individui di Hobbes e di Locke siano in realtà dei capifamiglia (Pateman 1997).

dità importante di “pratica” di democrazia sarà particolarmente evidente nel caso americano, come una miriade di interpreti, da Tocqueville in poi, avrà a osservare.

Ma soprattutto, Troeltsch e Weber vedono un elemento importante per lo sviluppo della forma politica democratica nell’importanza che il calvinismo attribuisce alla “personalità” cioè al valore dell’individualità. Per poter trattare decentemente questo punto bisognerebbe poter entrare in una discussione sulla soggettività moderna ben più approfondita di quanto non sia effettivamente nelle possibilità di questi brevi commenti. Una lettura del moderno mette in luce una concezione di soggettività che si concentra sul valore dell’individualità e sulla capacità di autonomia morale e politica. Tanto per semplificare, si tratta del soggetto “adulto”, kantiano-rousseauiano, capace di *selbsdenken*, pronto ad assumersi il ruolo di cittadino in quanto prima di tutto capace di scelte morali. Tuttavia, vorrei almeno *en passant* far notare che, là dove il contributo non solo del calvinismo, ma del protestantesimo in generale è stato fondamentale per l’affermazione di questa concezione di individuo e di individualità, tuttavia non sarebbe saggio trascurare anche le zone oscure. Prima di tutto perché il modello di soggettività che possiamo, pur con molta approssimazione, ascrivere al protestantesimo riformato è ben lontano dall’essere immune da lati d’ombra. Prima di tutto, la condizione moderna della soggettività è anche e soprattutto una condizione di profonda angoscia. La possibilità stessa della libertà individuale, dell’autonomia è stata spesso percepita come un peso: in effetti, buona parte della cultura occidentale – specialmente europea – può essere letta proprio nei termini di una crisi del soggetto moderno in fuga dalla propria responsabilità. Inoltre, perché questo stesso modello di soggettività presenta anche molti lati d’ombra: il soggetto atomizzato, l’uomo dalle passioni livide, l’individuo senza passioni (Pulcini 2009).

Questo convegno ha senza dubbio svolto un ruolo importante nel dibattito scientifico non solo italiano, ma anche europeo, ribadendo l’importanza del contributo del calvinismo alla nascita della modernità politica europea. Se queste poche pagine hanno voluto introdurre qualche elemento critico, non è stato certo nello spirito di diminuire l’importanza di questa necessaria impresa culturale, ma solo nell’intenzione di rimettere a fuoco alcuni problemi teorici.

Rileggere il contributo del calvinismo alla modernità significa assumere la modernità in tutta la sua complessità, senza appiattirla sotto il peso di una e solo una lettura dominante. Ciò è particolarmente importante perché ogni lettura genealogica di categorie politiche prima o poi influisce anche sul modo in cui pensiamo, oggi, alla politica. Per questo, ragionare sul rapporto fra teologia e modernità ci porta più o meno consciamente a ragionare sul nesso teologia e politica, oppure ancor più brutalmente sul rapporto «religione e politica» che riscuote oggi un tanto rinnovato interesse. In questo caso speci-

fico, ragionare del calvinismo politico, inevitabilmente risponde a un bisogno più o meno esplicito di trovare delle risposte per il nostro oggi.

E in effetti, molte delle categorie tipiche della modernità occidentale sono messe profondamente in crisi. Prima fra tutte, la sovranità secondo la genealogia Bodin- Hobbes-Schmitt appare sempre meno in grado di far fronte alle sfide di un mondo globalizzato; per questo, la tradizione federalista di cui Althusius è il maggiore esponente rappresenta una oasi promettente di categorie politiche da poter applicare a un nuovo tipo di politica “postmoderna”, “post-sovrana”, e in primis a una *polity sui generis* quale l’Unione Europea. Potremmo citare altri casi critici: ad esempio proprio il modello di soggettività che più direttamente potrebbe discendere dall’eredità della riforma ultimamente viene spesso messo in discussione; si pensi a Taylor, oppure, più recentemente, a Seligman; proprio Seligman ha sottolineato come «The autonomous (internalized) self and ultimately the rights-bearing citizen was the unintended, unplanned, and somewhat ironic consequence of Reformed religiosity. But so was the secular, disenchanted, transcendentless world, a world without sacrality and, to return to the theme with which we began, without authority» (Seligman 2003).

Last but not least, i fondamenti stessi della democrazia moderna sembrano oggi vacillare. Sempre di più si parla dell’incapacità della democrazia di farcela da sola, e si mettono in questione i fondamenti dello Stato liberale, come nella ormai famosa conversazione a distanza fra Habermas e Böckenforde. Dappertutto si assiste a una voglia di religione, a una voglia di post-secolarismo. Molte di queste tendenze derivano forse da una lettura della modernità che ha voluto trascurare i suoi lati d’ombra. Il rapporto della modernità con le sue radici teologiche è complesso, contraddittorio, forse ancora sotto molti aspetti irrisolto. Se dunque le vie del moderno sono più intricate di quanto non sembri il problema è certo di rileggere la modernità nella sua complessità. Una cosa è una lettura weberianamente “sociologica” del rapporto protestantesimo-modernità: ben altra è scendere nel terreno fascinosamente intricato della legittimità di una età moderna, che si possa considerare più o meno autenticamente “nuova”, in cerca di fondamenti alternativi.

Con questo, non intendo assolutamente prender posizione in favore o contro una scelta che affrettatamente si può definire «di teologia politica», con tutte le virgolette del caso. Intendo semplicemente fare riflettere sui grandi quadri di riferimento che possono guidare il lavoro storiografico e interpretativo e che giocoforza potrebbero avere poi un risvolto invece normativo. Il recupero della teologia federale, e il recupero di una visione più ricca della modernità, non sorda alla storia del pensiero teologico riformato sono passi assolutamente necessari per il recupero di un quadro di storia del pensiero politico effettivamente completo, tanto più necessari nel quadro culturale italiano, che molto spesso ha semplicemente ignorato la tradizione protestante, in particolare calvinista. Mi permetto solo di raccomandare, su un livello strettamente di modelli teorici, di fare attenzione ai corti circuiti, cercando di evitare di cadere nella tentazione di percorrere una via schmittiana post-

moderna, ma inconsciamente e inconsapevolmente; cioè di opporre a una teologia politica *souverainiste*, decisionista, temibile e terribile una teologia politica federalista, democratica, pluralista, e così via. Una scelta – quella in favore di una teologia politica – che certo, in questi tempi di politica esangue, affannata, impotente, non manca di avere il suo fascino, e probabilmente anche una grande rilevanza. Tuttavia, una scelta che potrebbe portare a correre il rischio di ri-svalutare di nuovo la legittimità dell'età moderna, e soprattutto la legittimità della sua politica. Ancora una volta, guardando alla tradizione teologica, dovremmo anche volgerci a recuperare l'essenza della tradizione teologica calvinista, la distanza ferma fra parola di Dio e parola umana, la coscienza tragica – e proprio perché tragica, liberante – del disordine del mondo e della necessaria precarietà di ogni disegno umano. Una precarietà che ha comunque consentito il dispiegarsi delle energie migliori della modernità; energie che hanno forse ancora qualcosa da dire a questo mondo sempre meno leggibile.

Riferimenti bibliografici

- R. BADIO, *La neutralità impossibile. Carl Schmitt interprete della modernità*, Senago (Mi), Albo Versorio, 2010.
- H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1966, tr.it., *La legittimità dell'Età moderna*, Marietti, Genova, 1992.
- E.W. BÖCKENFORDE, *Recht Staat Freiheit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1991; tr. it. a cura di M. Nicoletti, *La formazione dello stato nel processo di secolarizzazione*, Brescia, Morcelliana, 2006.
- D. D'ANDREA, *L'Incubo degli ultimi uomini, Etica e politica in Max Weber*, Roma, Carocci, 2005.
- G. DUSO (a cura di), *Il Potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci, 1999.
- G. DUSO, *Il governo e l'ordine delle consociazioni: La Politica di Althusius*, in: DUSO (a cura di), 1999, pp. 78-95.
- A. FERRARA (a cura di), *Religione e politica nella società post secolare*, Roma, Meltemi, 2009.
- C. GALLI, *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Bologna, il Mulino, 2008.
- J. HABERMAS, *Religion in the Public Sphere. Cognitive Presuppositions for the Public Use of Reason by Religious and Secular Citizens*, in: *Between Naturalism and Religion*, Cambridge Polity Press; tr. it. *La religione nella sfera pubblica: presupposti cognitivi dell'uso pubblico della ragione*, in: *Tra scienza e fede*, Roma, Laterza, 2006.
- H. LÜBBE, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, 3. Freiburg, Aufl. Alber, 1965 (nuova ed. 2003); tr. it. *La secolarizzazione: storia e analisi di un concetto*, Bologna, il Mulino, 1970.
- B. MALAMENT (a cura di), *After the Reformation: essays in honor of J.H. Hexter*, Manchester, Manchester University Press, 1980.

- C. MALANDRINO, F. INGRAVALLE (a cura di), *Il lessico della Politica di Johannes Althusius: l'arte della simbiosi santa, giusta, vantaggiosa e felice*, Firenze, Olschki, 2005.
- G. MARRAMAO, *Cielo e Terra. Genealogia della Secolarizzazione*, Roma, Laterza, 1994.
- M. MIEGGE, *Introduzione*, in: M. WALZER, *La rivoluzione dei santi*, Torino, Claudiana, 1996.
- ID., *Vocazione e lavoro*, Torino, Claudiana, 2010.
- C. PATEMAN, *Il contratto sessuale*, Roma, Editori Riuniti, 1997.
- A.B. SELIGMAN, *Modernity's Wager. Authority, the Self, and Transcendence*, Princeton, Princeton University Press, 2003; tr. it. a cura di M. Bortolini, *L'autorità, il sé, la trascendenza*, Roma, Meltemi, 2002.
- M. SCATTOLA, *Teologia politica*, Bologna, il Mulino, 2007.
- C. SCHMITT, *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*; tr. it. *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, Milano, Adelphi, 2002.
- Q. SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. II, *The Age of Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978; tr. it. a cura di M. Viroli, *Le origini del pensiero politico moderno*, vol. II, *L'età della Riforma*, Bologna, il Mulino, 1988.
- D. SPINI, *La società civile post nazionale*, Roma, Meltemi, 2006.
- C. TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge (Ma), Harvard University Press, 2007; tr. it. a cura di P. Costa, *L'età secolare*, Milano, Feltrinelli, 2009.
- D. TONELLI, *Modelli di democrazia: la riabilitazione del Decalogo (Es 20, 2-17)*, "Annali di studi religiosi" 8 (2007), pp. 387-404.
- E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, 1912; tr. it. *Le Dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, Firenze, La Nuova Italia, 1960.
- M. WALZER, *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge, Harvard University Press, 1965; tr. it. *La rivoluzione dei santi. Il puritanesimo alle origini del radicalismo politico*, Torino, Claudiana 1996.

IL CALVINISMO E UNA STORIA DELL' ASSICURAZIONE*

di CORNEL ZWIERLEIN

Nell'anno del 5° centenario della nascita di Calvino non può mancare un breve ricordo e una disamina della nota tesi circa il rapporto tra calvinismo e il pensiero e l'habitus economico moderno, tesi che è particolarmente legata al nome di Max Weber. Poiché il noto trattato di Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* del 1905 è da poco diventato centenario anch'esso, ci si trova ora nella posizione favorevole di poter guardare retrospettivamente a una discussione che, grazie a questo anniversario, si è nuovamente riaccesa¹. La mia personale ricerca riguarda, però, in pari misura, una lacuna nel pensiero di Max Weber sulla sociologia dell'economia e sulla sociologia della religione: mi riferisco, per l'esattezza, al principio e alla prassi dell'assicurazione. Perciò, in una prima parte ricapitolero brevemente lo stato della discussione circa la tesi di Max Weber per quel che riguarda il problema «Economia e Calvino/calvinismo». In una seconda parte affronterò, poi, la suddetta lacuna, cioè la singolare mancanza di qualsiasi commento riguardo all'importanza delle assicurazioni, una forma certamente significativa della prassi e dell'economia capitalistica. Tale tema verrà, quindi, esaminato brevemente in riferimento alle fonti dei secoli XVI-XVIII.

* Ringrazio vivamente Francesco Ingravalle per la traduzione italiana. Il testo riprende elementi di C. ZWIERLEIN, *Der gezähmte Prometheus. Feuer und Sicherheit zwischen Früher Neuzeit und Moderne*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.

¹ Vedi *The Protestant Ethic Turns 100. Essays on the Centenary of the Weber Thesis*, a cura di W.H. Swatos, L. Kaelber, Boulder-London, Paradigm Publishers, 2005; *Asketischer Protestantismus und der "Geist" des modernen Kapitalismus, Max Weber und Ernst Troeltsch*, a cura di W. Schluchter, F.W. Graf, Tübingen, Mohr & Siebeck, 2005; *Max Webers Religionssoziologie in interkultureller Perspektive*, a cura di H. Lehmann, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996; *Weber's Protestant Ethik. Origin, Evidence, Contexts*, a cura di H. Lehmann, G. Roth, Cambridge, University Press, 1993.

1. Max Weber, l'etica protestante, Calvino/il calvinismo e l'economia

In questa sede non è necessario ripetere per filo e per segno tutta l'argomentazione di Weber. Partendo dall'osservazione che alla fine del secolo XIX l'accumulo di capitale negli Stati confessionalmente misti fosse notevolmente maggiore da parte protestante – a dire il vero, i dati rilevati si riferivano a un solo Land, il Baden di allora – viene sviluppata la tesi, ritenuta valida per la storia universale, dell'affinità elettiva tra l'etica protestante, nello specifico l'ascesi calvinistico-puritana, e lo «spirito del capitalismo». Secondo Weber, il movente dello spirito imprenditoriale capitalistico, portato ad accumulare e, insieme, a reinvestire capitali, sarebbe stato, in ultima analisi, la preoccupazione, anzi l'ansia, per la salvezza dell'anima. Tale ansiosa preoccupazione sarebbe stata particolarmente acuita dall'abolizione di qualsiasi idea di una giustificazione per opere e dalla dottrina calvinista della predestinazione. Quest'ultima, soprattutto, condurrebbe alla fondamentale incertezza del singolo circa la questione centrale della propria elezione, alla «inaudita solitudine interiore del singolo individuo».² Per Weber il «problema determinante» era, quindi, un problema psicologico: «Come venne sopportata questa dottrina?»³. Un'altra dottrina, quella dei *signa salutis*, sarebbe stata decisiva perché si riuscisse a «sopportare» quella della predestinazione e resistere all'incertezza della propria elezione. Certamente la giustizia delle opere era ormai fuori discussione, tuttavia «l'instancabile lavoro professionale» e anche le buone opere sarebbero «il mezzo tecnico, non per ottenere la beatitudine, bensì per liberarsi della paura circa la beatitudine»⁴. Tale sublimazione del significato religioso dell'attività lavorativa terrena, esercitata in primo luogo per se stessa, e solo alla lontana dotata di valore causale, come segno concreto della propria elezione, sarebbe stata l'atteggiamento spirituale strutturale in grado di determinare la produttività capitalistica prima che, infine, l'elemento religioso venisse meno. Weber costruì, dunque, un'ampia tesi storica dal respiro universale per spiegare la superiorità, apparentemente evidente, del capitalismo occidentale, in particolare di quello anglo-americano, rispetto ad altre regioni del globo caratterizzate da una diversa cultura. La costruì basandosi unicamente sulla formula dell'effetto psicologico del cosiddetto *sylogismus practicus*: cioè della deduzione del successo nella professione dall'elezione e, viceversa, della conferma dell'elezione dal successo donato da Dio nella professione.

² M. WEBER, *Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung*, a cura di J. Winkelmann, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1991⁸, p. 122.

³ Ivi, p. 127.

⁴ Ivi, p. 131.

Le critiche che sono state rivolte a Weber sin dall'apparizione dei saggi nei quali esponeva la sua tesi sono innumerevoli⁵. È stato mostrato con metodi storico-scientifici come Weber avesse tratto il nucleo teologico della sua tesi quasi esclusivamente da un manuale, estremamente unilaterale, di Matthias Schneckenburger del 1855, nel quale si sosteneva che il *sylogismus practicus* fosse la caratteristica principale che distingueva i riformati dal luteranesimo⁶. Schneckenburger, luterano di nascita, doveva formare a Berna giovani pastori riformati e, perciò, si sentì obbligato, nelle sue lezioni di taglio didattico, a mettere in luce, in maniera particolarmente netta, le differenze tra le due correnti protestanti⁷. Per contro, si è sostenuto che nell'epoca della Riforma la dottrina dei *signa praedestinationis* venne sistematizzata, in maniera sensata, proprio da Johann Eck, l'avversario di Lutero; Calvino l'avrebbe, infine, recepita da Lutero che l'aveva ripresa da Eck. Su questo punto Weber sarebbe, quindi, completamente andato fuori misura: nessuna teologia sosterrrebbe che la certezza conferita dalla prassi andrebbe anteposta alla fede⁸. Andando a scavare nella biografia di Weber, alcuni hanno rilevato che la sua anglofilia⁹ e l'immagine che egli aveva della moderna America anglosassone, erano dovute anche all'influenza del suo «antimodello», l'Italia cattolica, che egli aveva conosciuto più da vicino proprio nel periodo di gestazione della sua «etica protestante», quando vi si recava spesso per le cure termali¹⁰. Non è mancato chi abbia notato come Weber non avesse preso minimamente in considerazione gli inizi della «razionalizzazione» nel Medioevo¹¹. Fernand Braudel ha rivolto a Weber dure

⁵ Sono già classiche le critiche contemporanee che si possono leggere in M. WEBER, *Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*, a cura di J. Winkelmann, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1987⁵.

⁶ M. SCHNECKENBURGER, *Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs*, Stuttgart, J.B. Metzler, 1855.

⁷ F.W. GRAF, *The German Theological Sources and Protestant Church Politics*, in: *Weber's Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts*, a cura di H. Lehmann, G. Roth, Cambridge, University Press, 1993, pp. 27-49, qui pp. 35 s. Vedi anche M.H. MACKINNON, che si batte piuttosto per la comprensione: *Calvinism and the Infallible Assurance of Grace. The Weber Thesis Reconsidered*, "British Journal of Sociology" (London), XXXVIII (1988), pp. 143-177; ID., *The Longevity of the Thesis. A Critique of the Critics*, in: *Weber's Protestant Ethic* cit., pp. 211-243.

⁸ D. SCHELLONG, *Der "Geist" des Kapitalismus und der Protestantismus. Eine Max-Weber-Kritik*, in: *Der Protestantismus, Ideologie, Konfession oder Kultur?*, a cura di R. Faber, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003, pp. 231-253: 242 s. Ancora prima, e più ampiamente, ID., *Calvinismus und Kapitalismus. Anmerkungen zur Prädestinationslehre Calvins*, in *Karl Barth und Johannes Calvin*, a cura di H. Scholl, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1995, pp. 74-106. Vedi A. BIÉLER, *Calvin's Economic and Social Thought*, a cura di E. Domenen, trad. di J. Greig [ed. francese, 1961], Ginevra, Droz, 2006, pp. 270-276.

⁹ G. ROTH, *Weber the Would-Be Englishman, Anglophilia and Family History*, in: *Weber's Protestant Ethic* cit., pp. 83-121.

¹⁰ P. HERSCHE, *Max Weber, Italien und der Katholizismus*, "Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken" (Tübingen), LXXXVI (1996), pp. 362-382.

¹¹ L. KÄELBER, *Weber's lacuna, Medieval Religion and the Roots of Rationalization*, "Journal of the History of Ideas" (Philadelphia), LVII (1996), fasc. 3, pp. 465-485.

critiche, facendo ripetutamente notare, in particolare, che non solo la realtà dell'economia capitalistica, ma anche il suo impianto teorico, che assolutamente ricorda già le formulazioni di Franklin, va cercato nell'Italia dei secoli XIV e XV, una critica che era stata già mossa a Weber da Sombart, sulla base dei trattati *Della famiglia* di Leon Battista Alberti¹². Braudel ha fatto piazza pulita anche del tentativo di riabilitare l'affinità elettiva tra calvinismo e capitalismo messo in atto da Henri Hauser, Visser 't Hoof, Conord e Tawney, una tesi basata sulla famosa lettera di Calvino del 7 novembre 1545 a Claude de Sachin, nella quale il Riformatore ginevrino ritiene legittimo applicare interessi modesti, andando contro il divieto canonico degli interessi: un divieto, fa notare Braudel, che la cattolica Genova ignorava tranquillamente e senza problemi¹³. Per Braudel, dunque, la «prassi capitalistica» (meno lo «spirito capitalistico», per il quale egli non aveva alcun interesse) sarebbe stata sicuramente una «influenza mediterranea»¹⁴, la quale, come lo stile artistico del Barocco, passa le Alpi come una sorta di «transfert culturale», improntando di sé l'Europa e, successivamente, il mondo, anche se, nel corso di un complessivo ridimensionamento economico del commercio nell'area del Mediterraneo dovuto al sorgere del commercio con le colonie, dal 1600 in poi l'Italia entrò in una fase di crescente stagnazione economica¹⁵. Nelle pagine che seguono non mi dedicherò a esporre diffusamente la critica, già abbozzata anche in Braudel, alla convinzione che, sin dai primissimi tempi, il capitalismo anglo-americano, occidentale, godesse di una indiscussa superiorità, un assioma inerente alla tesi di Weber. Quella critica rileva specificamente che una comparazione su scala mondiale mette in risalto la forza economica della Cina e dell'India fino al 1800 e che soltanto con l'avvento dell'industrializzazione in senso stretto e del colonialismo si può concedere, dal 1750/1800, una effettiva (anche se forse solo temporanea) posizione preminente all'America anglosassone¹⁶.

¹² F. BRAUDEL, *Civilisations matérielle, économie et capitalisme XV^e-XVIII^e siècle. II. Les jeux de l'échange*, Paris, Ed. de poche, 1979, pp. 683-701, qui 699.

¹³ Ivi, p. 700. Per la lettera del 1545 e il significato storico di Calvino per il capitalismo vedi A. BIÉLER, *Calvin's economic and social thought*, Geneva, World Alliance of Reformed Churches, 2005. In realtà, dal punto di vista storico, Biéler sopravvaluta l'importanza del suo "eroe", poiché non prende in considerazione né il più antico movimento dei *monti di pietà* né il fatto che Bucer aveva affrontato la questione degli interessi ancor prima di Calvino: vedi C. ZWIERLEIN, *Reformation als Rechtsreform. Bucers Hermeneutik der lex Dei und sein humanistischer Zugriff auf das römische Recht*, in *Martin Bucer und das Recht. Beiträge zum internationalen Symposium vom 1. bis 3. März 2001 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden*, a cura di CH. Strohm, Ginevra, Droz, 2002, pp. 29-82: 51-53.

¹⁴ F. BRAUDEL, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Hachette, 1949, p. 556.

¹⁵ C. ZWIERLEIN, *Die Auswirkungen von spatial turn und Kulturtransferheuristiken auf das Epochenkonzept "Frühe Neuzeit" (exemplifiziert anhand der Transfers des Versicherungsprinzips)*, in *Kultureller Austausch. Bilanzen und Perspektiven Frühneuzeitforschung*, a cura di M. North, Wien, Böhlau, 2009, pp. 43-67.

¹⁶ Polemicamente A.G. FRANK, *ReOrient. Global Economy in the Asian Age*, Berkeley, University Press, 1998; con toni più pacati K. POMERANZ, *The Great Divergence. Europe,*

Invece di dilungarmi su quella critica, preferisco esaminare il problema sollevato da Weber del rapporto tra determinate culture confessionali e certe pratiche e teorie capitalistiche. Lo farò affrontando un problema specifico che non compare mai, né in Weber, né nella letteratura successiva, ma che, a dire il vero, fa tuttavia cristallizzare in maniera particolare quella connessione da lui individuata tra osservazioni storico-antropologiche, anzi psico-storiche, e questioni confessionali: mi riferisco alla diffusione della prassi e della teoria dell'assicurazione a premi.

2. Una lacuna storiografica: a proposito del rapporto tra storia dell'assicurazione/senso di sicurezza e confessione religiosa

Negli scritti e nei discorsi di Max Weber non appaiono affatto, o solo di sfuggita, il principio, l'idea, la prassi e la teoria dell'assicurazione (a premi). Qua e là si accenna all'assicurazione obbligatoria e all'assicurazione contro gli incidenti¹⁷; una volta si analizza il modo di operare delle società cameralistiche tedesche contro l'incendio che vengono giudicate utili per i ricchi, sfruttatrici per i poveri¹⁸. Nel saggio *Wirtschaft und Gesellschaft*, per esempio, il tema dell'assicurazione non compare affatto. Tale fatto potrebbe, forse, essere insignificante, se non che la tesi di Weber circa l'influenza dell'etica protestante prende le mosse proprio dal sentimento centrale di timore dei calvinisti per la salvezza della loro anima. Weber argomenta sempre con il meccanismo psichico della «solitudine interiore» che sarebbe esercitato dalla dottrina della predestinazione. La dottrina dei *signa salutis* servirebbe proprio da garante della sicurezza, anzi proprio da «assicurazione». Weber riduceva la problematica del rapporto tra fede e teologia precisamente al rapporto tra senso di insicurezza e produzione di sicurezza. L'estremo attivismo capitalistico non fu liberato da un proprio programma di iniziative dinamiche, bensì fu, per così dire, una conseguenza non voluta della ricerca spasmodica di sicurezza: sicurezza dell'elezione, sicurezza della salvezza. Per descrivere

China, and the Making of the Modern World Economy, Princeton, University Press, 2000. Vedi già prima l'analisi, del tutto scettica riguardo al capitalismo, di F. BRAUDEL, *Civilisations* cit., vol. II, 1979, pp. 700 s. e qui anche le pp. 701-723 sul «capitalismo fuori dell'Europa».

¹⁷ M. WEBER, *Gesamtausgabe*, a cura di H. Baier, sez. I, *Schriften und Reden*, vol. 10, *Zur Russischen Revolution von 1905*, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1989, pp. 107, nota 7a; pp. 206, 219, 497.

¹⁸ M. WEBER, *Gesamtausgabe*, sez. I, vol. 4/1, *Landarbeiterfrage, Nationalstaat und Volkswirtschaftspolitik. Schriften und Reden 1892-1899*, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1993, pp. 323 s. Le allusioni presenti nel passo citato indicano che Max Weber aveva una qualche conoscenza dell'articolo *Versicherungswesen* di A. WAGNER, in: *Handbuch der Politischen Ökonomie*, a cura di G. Schönberg, vol. II, Tübingen, Niemeyer, 1891³, pp. 939-1026.

ciò Weber ricorre in parte alla terminologia del settore assicurativo («assicurazione», «premio» – usato certamente nel senso di «premiazione» e non di «quota pagata in anticipo»), utilizzandola, però, in senso metaforico¹⁹. Sin dall'inizio tutta la sua tesi è, anzi, essenzialmente psicostorica, come mostra la terminologia utilizzata, che proprio in quel periodo, che era anche quello di Freud, era di attualità²⁰. Per lui si tratta, sostanzialmente, del «senso di stato di grazia», della «sicurezza emotiva della salvezza»²¹, che però, in un ambiente culturale puritano-calvinistico, sarebbe sublimato, appunto, dalla piena soddisfazione arrecata dal lavoro coronato da successo, e avrebbe prodotto quell'immagine esteriore degli «adamantini mercanti puritani di quell'epoca eroica del capitalismo». Lo specifico «ethos professionale borghese» che si basava sulla «consapevolezza di essere nella piena grazia di Dio e di essere visibilmente benedetti da lui», altro non era, in sostanza, che un senso della sicurezza della Grazia equivalente alla sicurezza del successo, un'equivalenza risultante da una tautologia. In questa sede non andrò alla ricerca dei motivi biografici che portarono Weber a queste problematiche e all'uso di questa terminologia, giacché in questa sede le interpretazioni e contestualizzazioni psicoanalitiche o, da parte vostra, psicostoriche, della malattia nervosa e della storia sessuale di Weber sono state già esposte e approfondite²². Invece, voglio porre il problema di come mai si potrebbe

¹⁹ Weber analizza già la situazione medievale per scoprire la motivazione psicologica della «assicurazione contro l'incertezza della condizione dopo la morte (M. WEBER, *Die protestantische Ethik* cit., vol. I, 1991, p. 63); «Il contributo della Riforma in sé fu, in primo luogo, soltanto che, contrariamente alla concezione cattolica, l'accentuazione etica e il premio religioso per la regolare attività professionale in questa vita aumentarono enormemente» (*op. cit.*, pp. 69 s.); «premi salvifici», «premi psicologici» (*op. cit.*, pp. 88 s.), i «premi psichici» della «*certitudo salutis*» (*op. cit.*, p. 96).

²⁰ «[...] Ma, soprattutto, come si vedrà ripetutamente, si doveva necessariamente studiare molto nella “pura cultura”, alla luce della e con riferimento alla dottrina dell'elezione per grazia, con il suo significato per la vita quotidiana, proprio quell'idea della conferma, fondamentale per le nostre osservazioni, che consideriamo il punto di partenza *psicologico* della moralità metodica [...]» (M. WEBER, *Die protestantische Ethik* cit., vol. I, 1991, p. 141); «[...] che la religiosità assunse direttamente un carattere *isterico*, e che poi, mediante quella alternanza, di matrice *neuropatica* e ampiamente esemplificata, tra stati di semicoscienza di estasi religiosa e periodi di *spossatezza nervosa*, che venivano vissuti come periodi di “lontananza di Dio”, – per esempio nella forma del cosiddetto “*complesso del verme*” – [...] poteva trasformarsi emotivamente in fatalismo [...] in una appropriazione emotiva [...] in una esaltazione emotiva [...] sentire ora (sulla terra) la conciliazione e comunione con Dio [...] una presente interiore *affezione del sentimento* [...] . Una lotta penitenziale elevata in certi casi fino alle estasi più tremende, una religiosità emotiva [...] sfogata in America di preferenza sul “*banco della paura*”» (*op. cit.*, pp. 145, 151, 153; il corsivo è mio). Per il vocabolario psicologico corrente a fine secolo vedi A. STEINER, *Das nervöse Zeitalter. Der Begriff der Nervosität bei Laien und Ärzten in Deutschland und Österreich um 1900*, Zürich, Juris-Verlag, 1964; R. SCHAPS, *Hysterie und Weiblichkeit, Wissenschaftsmythen über die Frau*, Frankfurt-New York, Campus, 1982.

²¹ M. WEBER, *Die protestantische Ethik* cit., vol. I, pp. 154 s.

²² A. MITZMAN, *The Iron Cage. A Historical Interpretation of Max Weber*, New York, Knopf, 1970; K. LICHTBLAU, *The Protestant Ethic versus the “New Ethic”*, in: *Weber's Protestant Ethic* cit., pp. 179-193; N. SOMBART, *Nachdenken über Deutschland. Vom Historismus*

ora inserire nella problematica di Weber e nella discussione relativa lo strumento dell'assicurazione a premi, se si considera che una storia dell'istituto economico dell'assicurazione appartiene, senz'ombra di dubbio, in senso generale, a una storia della sicurezza, del senso di sicurezza. Per me resta un mistero incomprensibile perché Weber stesso non si sia mai occupato, nell'ottica della storia economica, del fenomeno dell'assicurazione. Poco dopo la Seconda guerra mondiale, la spinta a storicizzare il senso di sicurezza era venuta proprio dall'estremo opposto: partendo dai suoi studi sulla storia dell'assicurazione in Svizzera²³, lo storico dell'assicurazione Jean Halpérin aveva definito la «nozione» della sicurezza un oggetto della storia; e il grande valorizzatore e catalizzatore di idee Lucien Febvre aveva, da un lato, volto tale problematica dall'economia nel campo dell'antropologia della religione e, dall'altro, non aveva troncato il rapporto con la storia dell'assicurazione, così che da questo stimolante impulso nacquero opere storiche di natura molto diversa²⁴: per esempio, da un lato, i diversi libri di Jean Delumeau, che hanno un taglio piuttosto storico-religioso e vertono sulla storia della paura²⁵; dall'altro, il saggio di storia dell'economia di stampo braudeliano di Boiteux sulla diffusione dell'assicurazione a premio dal tardo Medioevo fino al secolo XVI²⁶. L'opera di Febvre sembra presupporre addirittura una lettura di Weber poiché, pur senza citarlo, questo autore aggancia subito la storia dell'assicurazione alla comparsa dello «spirito capitalista» nell'ambiente in cui avevano operato Lutero e Calvino. Febvre non ha però chiarito in che senso tale legame “ambientale” andasse inteso e così, sia in Boiteux sia in altri autori, la ricerca sulla storia dell'assicurazione non si è più occupata di un'affinità elettiva confessionale²⁷, come, d'altra parte, gli studi storico-religiosi sulla storia della paura hanno ignorato le assicurazioni.

zur *Psychoanalyse*, München, Piper, 1987, pp. 22-51; J. RADKAU, *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens*, München, Hanser, 2005.

²³ J. HALPÉRIN, *Les Assurances en Suisse et dans le monde. Leur rôle dans l'évolution économique et sociale*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1946; ID., *La notion de sécurité dans l'histoire économique et sociale*, “Revue d'Histoire Économique et Sociale” (Paris), XXX (1952), pp. 7-25.

²⁴ L. FEBVRE, *Pour l'histoire d'un sentiment, le besoin de sécurité*, “Annales” (Paris), XI (1956), pp. 244-247.

²⁵ J. DELUMEAU, *La peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles). Une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1978; ID., *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Fayard, 1983; ID., *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1989.

²⁶ L.A. BOITEUX, *La fortune de mer. Le besoin de sécurité et les débuts de l'assurance maritime*, Paris, Sevpem, 1968.

²⁷ P. KOCH, *Der Einfluss der Reformation auf die Entwicklung des Versicherungswesen* [1983], in: *Beiträge zur Geschichte des deutschen Versicherungswesen*, vol. 1, Karlsruhe, Vvw, 1995, pp. 171-181, raccoglie la maggior parte delle affermazioni poco esatte che ricorrono nei saggi riguardanti il rapporto tra assicurazione e religione.

3. Storia dell'assicurazione e protestantesimo: alla ricerca di indizi

3.1 Le pratiche assicurative nei secoli XIV-XIX

Se si dà una scorsa ai dati approssimativi della storia delle assicurazioni, si trova inizialmente ben poco che si adatterebbe a un'interpretazione fedele alla tesi di Weber. Le forme di assicurazione più antiche, nelle quali dei terzi assumevano un rischio contro il pagamento di un premio, s'incontrano nel commercio mediterraneo italiano del secolo XIV²⁸. Mercanti o banchieri stipulavano contratti di assicurazione (*polizze di assicuranza*) con il proprietario della nave o delle merci per il caso di perdita della nave o del suo carico di mercanzie. Le pratiche concluse a Genova, Venezia e Firenze differivano nei dettagli, tuttavia il principio dell'assicurazione si affermò nel commercio marittimo e, dal secolo XV fino alla fine del secolo XVI, venne adottato in tutte le maggiori città portuali del Mediterraneo, dell'Atlantico e, infine, anche del Mare del Nord. Furono e fiorentini a portare l'assicurazione a Venezia e per lungo tempo nessun veneziano si dedicò a tale attività finanziaria a Venezia. *Mutatis mutandis*, lo stesso può dirsi per gli assicuratori di Genova e Firenze che, nel secolo XV, introdussero la pratica assicurativa a Barcellona, Avignone, Marsiglia e, infine, a Lione. Nei Paesi Bassi furono gli italiani che introdussero per primi questo tipo di attività. In un primo tempo ad Amburgo soltanto operatori commerciali olandesi sottoscrivevano contratti assicurativi²⁹. Ora, non è certo il caso di dedurre l'esistenza di un'affinità elettiva tra il calvinismo e la prassi dell'assicurazione a premio dal solo e semplice fatto che i suddetti operatori olandesi fossero, in parte, profughi di fede riformata³⁰. A partire dal secolo XIX gli studi di storia dell'economia e di storia del diritto hanno cominciato a indagare le forme esatte dei contratti e la diffusione della prassi assicurativa.

Nel microcosmo della prassi, con l'assicurazione s'insinua nella comunicazione commerciale una particolare forma dell'idea di precauzione. Dopo che con l'adozione della partita doppia divenne possibile seguire costantemente sui registri il dare e l'avere nel loro andamento e, quindi, confrontare sempre passato, presente e futuro dell'attività commerciale, crebbe la domanda

²⁸ E. BENZA, *Il contratto di assicurazione nel Medio Evo* (Studi e Ricerche), Genova, Tipografia marittima editrice, 1884; K. NEHLSSEN-VON STRYK, *Die venezianische Seeversicherung im 15. Jahrhundert*, Ebelsbach, R. Gremer, 1986; F. MELIS, *Origini e sviluppi delle assicurazioni in Italia/secoli XIV-XVI*, vol. I, *Le Fonti*, Roma, Ina, 1975; A. LA TORRE, *L'assicurazione nella storia delle idee. La risposta giuridica al bisogno di sicurezza economica, ieri e oggi*, Milano, Giuffrè, 2000².

²⁹ A.G. KIESSELBACH, *Die Wirtschafts- und rechtsgeschichtliche Entwicklung der Seeversicherung in Hamburg*, Hamburg, L. Gräfe & Sillem, 1901.

³⁰ P. KOCH, *Der Einfluss der Reformation* cit., p. 178. Tuttavia, lo stesso Koch cita quasi esclusivamente argomenti che dovrebbero far dedurre la correlazione tra religione e assicurazioni dalla confessione religiosa degli operatori.

di una sicurezza programmata³¹. Le assicurazioni garantivano la correttezza della contabilità tenuta col sistema della partita doppia nel suo svolgimento cartaceo e commerciale, anche se fuori dell'ufficio (del mercante che non accompagnava più personalmente la merce) la merce reale affondava con la nave. Con il concetto di «rischio» si divise il trasporto e la mobilità della merce dal flusso dei valori. In questo campo il futuro divenne una parte dell'ambito presente nella quale era possibile operare³². Tuttavia, in un primo tempo, questa piccola innovazione non fu niente di spettacolare e passò così, quasi inosservata, di porto in porto, restando, comunque, chiaramente limitata all'ambito delle operazioni commerciali marittime.

Tutto ciò non ha, inizialmente, niente a che fare col protestantesimo; la pratica di assicurare i trasporti era giunta, in larga misura, a piena maturazione in Italia ben prima della Riforma e nei secoli successive le novità in materia furono ben poche. Anche il summenzionato momento della programmazione del futuro, che qualcuno potrebbe forse ritenere facilmente riconducibile alla teologia protestante³³, sorse dapprima in Italia. Anche questo esempio di pratiche mercantili sembra convalidare il punto di vista di Braudel.

Ora, a un ulteriore e più attento esame, si può individuare una «soglia epocale», un punto fisso nella storia, passato il quale determinati sviluppi nella storia dell'assicurazione – si può pensare, per esempio, a certe innovazioni nel campo delle società commerciali coloniali dei Paesi dell'Europa Occidentale e dell'America operanti esclusivamente nel commercio atlantico e non più in quello mediterraneo³⁴ – sono effettivamente avvenuti esclusi-

³¹ Per un'idea dell'alta frequenza e regolarità della rete delle comunicazioni commerciali nell'area del Mediterraneo alla fine del secolo XIV vedi F. MELIS, *Intensità e regolarità nella diffusione dell'informazione economica generale nel Mediterraneo e in Occidente alla fine del Medioevo*, in: *Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel*, vol. 1, *Histoire économique du monde méditerranéen 1450-1650*, Toulouse, Privat, 1973, pp. 389-424/b. Per il sistema di registrazione commerciale vedi F.-J. ARLINGHAUS, *Zwischen Notiz und Bilanz, zur Eigendynamik des Schriftgebrauchs in der kaufmännischen Buchführung am Beispiel der Datini-di Berto-Handelsgesellschaft in Avignon (1367-1373)*, Frankfurt a.M., Lang, 2000.

³² La sociologia del tempo usa per tale fenomeno il termine di «colonizzazione del futuro». Vedi A. GIDDENS, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford, University Press, 1991, pp. 109-143; tuttavia, senza che ciò fosse stato dimostrato in dettaglio utilizzando la comunicazione commerciale scritta. Un'analisi minuziosa costrinse a relativizzare notevolmente la tesi.

³³ Se qualcuno, per esempio, giudica segni di una maggiore apertura generale della visione della storia e del futuro alcune tendenze come la dissoluzione della visione storico-salvifica della storia che impronta la dottrina calvinista dei quattro regni: vedi A. SEIFERT, *Der Rückzug der biblischen Prophetie von der Neuren Geschichte. Studien zur Geschichte der Reichstheologie des frühneuzeitlichen deutschen Protestantismus*, Köln-Wien, Böhlau, 1990.

³⁴ Vero è che alcuni autori, per esempio D.R. RINGROSE, *Spain, Europe, and the "Spanish Miracle", 1700-1900*, Cambridge, University Press, 1996, hanno insistito, guardando al secolo XIX, che la perdita delle colonie americane in seguito alle guerre napoleoniche non avrebbe avuto, per la Spagna, quegli effetti catastrofici che s'immagina, poiché nel sistema imperiale i flussi di denaro e merci erano separati da quelli interni e dell'economia mediterranea. Pertanto continua a essere vero, nonostante tutto, che attorno al 1600 sia iniziato, in un'ottica economica globale, un sensibile spostamento.

vamente in Paesi protestanti, per poi diffondersi da questi, nel secolo XIX, in tutto il mondo.

Nel secolo XVII il principio dell'assicurazione, preso dal mondo dell'economia privata, del commercio marittimo, venne applicato, per la prima volta, alla sfera pubblica governativa quando, nel 1622/24 ad Amburgo, il borgomastro e il Consiglio cittadino istituirono una «Cassa per gli schiavi» alimentata dai contributi dei marinai che navigavano sulle rotte atlantiche. Teoricamente soltanto quelli che avevano versato i contributi nella «Cassa schiavi» avevano diritto, in caso di cattura da parte dei pirati barbareschi e conseguente riduzione in schiavitù, a essere riscattati coi fondi della Cassa³⁵. Con questa iniziativa si arrivò, quindi, a reagire con una *assicurazione* organizzata dalle autorità cittadine a un problema che nell'Europa meridionale e nell'area mediterranea veniva risolto esclusivamente facendo ricorso allo strumento caritativo delle *collette*: in Spagna, Francia e Italia a procurare il denaro per i riscatti pensavano soprattutto gli antichi ordini crociati dei Trinitari e dei Mercedari³⁶. Anche qui, a dire il vero, si trattava di istituzioni fondate in parte dallo Stato, le cosiddette «Case di redenzione», che nelle varie regioni d'Italia venivano gestite dagli ordini religiosi. Tuttavia, i mezzi finanziari che non fossero quelli delle collette organizzate dalla chiesa, non provenivano mai da pratiche del genere assicurativo, cioè da forme di provvidenza personale. Ancora nel secolo XVIII si ricorreva a sistemi molto “vecchi”, “medievali” di raccolta fondi: per esempio, le casse della corrispondente «Casa di redenzione» di Lucca venivano rimpinguate attribuendo all'istituzione, a titolo di prebenda, tasse ecclesiastiche, nel caso specifico le cosiddette «latticinie», le tasse che si dovevano pagare quando si consumavano prodotti lattei durante i digiuni comandati. Si tratta della medesima tassa usata nel Medioevo per finanziare le crociate³⁷. Ciò che nel Sud cattolico dell'Europa

³⁵ E. BAASCH, *Die Hansestädte und die Barbaresken*, Kassel, Brunnenmann, 1897, pp. 222-238; R. BOHN, *Von Sklavenkassen und Konvoifahrten. Die arabischen Seeräuber und die deutsche Seefahrt im 17. und 18. Jahrhundert*, in: *Geschichtsbilder. Festschrift für Michael Salewski zum 65. Geburtstag*, a cura di T. Stamm-Kuhlmann, J. Evert, B. Aschamm e J. Hohensee, Stuttgart, Steiner, 2003, pp. 25-37. Non è possibile porre in termini di un *aut-aut* l'interrogativo se qui si sia trattato effettivamente di una trasposizione del principio dell'assicurazione a premi oppure del più antico principio delle gilde applicato a livello pubblico dalle autorità cittadine. Certo è che solo nei *Vier Revidirte Articuli, Der Boots-Leute Schlaven-Gelder Einnahm betreffend geplacidirt den 27 Januarii Anno 1679*, Hamburg, 1679, par. 3^a ricorre nel contesto della «Cassa schiavi» un termine, «risico», che è tipico del linguaggio assicurativo e origina dal campo dell'assicurazione a premi.

³⁶ Scegliamo qui solo alcuni titoli di una bibliografia molto ricca: B. BENNASSAR e L. BENNASSAR, *Les Chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats. XVI^e-XVII^e siècles*, Paris, Perrin, 1989; S. BONO, *I corsari barbareschi*, Torino, Eri, 1964; R.C. DAVIS, *Christian Slaves, Muslim Masters. White Slavery in the Mediterranean, the Barbary Coast, and Italy, 1500-1800*, New York, Palgrave Macmillan, 2003; *Négociations et transferts. Les intermédiaires dans l'échange et le rapatriement des captifs en Méditerranée, (XVI-XVII siècles)*, a cura di W. Kaiser et al., Roma, Ecole française de Rome, 2008.

³⁷ M. LENCI, *Riscatti di schiavi cristiani dal Magreb. La Compagnia della SS. Pietà di Lucca (secoli XVII-XIX)*, “Società e Storia” (Milano), XXXI (1986), pp. 53-80.

veniva, dunque, organizzato in istituzioni ecclesiastico-statali miste in forma di collette, sotto l'egida degli ordini religiosi, nell'Europa settentrionale protestante era strutturato sul modello assicurativo e organizzato dallo Stato. Una parziale eccezione era la Danimarca, dove la «Cassa schiavi» era posta totalmente sotto l'egida dei vescovi luterani³⁸.

Ancora più chiaro è, infine, il caso della diffusione del principio dell'assicurazione in campi diversi dal commercio marittimo. Alla fine del secolo XVII nacquero tanto a Londra³⁹ quanto, ancora una volta, ad Amburgo, le assicurazioni incendio⁴⁰. Il caso è noto⁴¹: ad Amburgo i contratti consorziali per i danni da incendio in essere⁴² furono disdetti e le circa 4200 case⁴³ entro le mura della città furono registrate in una «Cassa incendi» istituita dall'autorità cittadina con tutte le condizioni di una polizza incendio: premi, valore assicurato, franchigia rischio ecc.⁴⁴. Il principio venne poi applicato altrove quale progetto cameralistico degli Stati territoriali, per esempio delle provincie della Prussia⁴⁵. In Inghilterra, dopo il grande incendio di Londra del 1666, nacquero contemporaneamente società assicurative per azioni e società di mutua assicurazione (*joint stock companies* e *mutual societies*) che nel corso del secolo XVIII crearono in Gran Bretagna una rete di agenti. Nel 1782/85 viene fondata l'Assicurazione incendi Phoenix (*Phoenix-Feuerversicherung*), la prima a sottoscrivere polizze fuori delle isole britanniche. A partire dal 1820/30 avviene una vera e propria globalizzazione del settore delle assicurazioni che parte da Londra e si propaga in tutte le città portuali e i centri commerciali del mondo, soprattutto entro i confini del *British Empire*. Altri rami assicurativi come le assicurazioni vita, le casse vedove e orfani, le assicurazioni relative a catastrofi naturali (per esempio, la grandine) nascono nel secolo XVIII e a cavallo tra questo e il secolo XIX. Degno di nota rispetto al sistema cameralistico-statale prevalente nella Germania di cultura luterana è il netto rifiuto del settore assicurativo inglese di una qual-

³⁸ F.S. GROVE-STEPHENSEN, *Slavekassen og de sleviske søfartsforhold*, "Sønderjysk Månedsskrift" (Tønder) LIII (1977), pp. 410-417.

³⁹ Per le mutue assicurazioni e le società per azioni inglesi vedi ora specialmente R. PEARSON, *Insuring the Industrial Revolution. Fire Insurance in Great Britain, 1700-1850*, Aldershot, Ashgate, 2004.

⁴⁰ P. BORSCHIED, *Feuerversicherung und Kameralismus*, "Zeitschrift für Unternehmensgeschichte" (München), XXX (1985), pp. 96-117.

⁴¹ F. BÜCHNER, *Dreihundert Jahre Hamburger Feuerkasse*, Karlsruhe, Vvw, 1976.

⁴² W. EBEL, *Die Hamburger Feuerkontrakte und die Anfänge des deutschen Feuerversicherungsrechts*, Weimar, Böhlau, 1936.

⁴³ In occasione del primo grande incendio del 1684 il numero degli "eredi" contribuenti alla «Cassa incendio» accertati fu di 4220 o 4226: StA Hamburg, Best. 111-1 Senat, Cl. VII Lit. Fe Nr. 1 vol. 4, f. 52r e 53 r.

⁴⁴ Ordinamento della «Cassa incendi generale» del 1676, per esempio in StA Hamburg, Best. 111-1 Senat, Cl. VII Lit. Fe Nr. 1 vol. 4, ff. 1-4.

⁴⁵ W. SCHÄFER, *Urkundliche Beiträge und Forschungen zur Geschichte der Feuerversicherung in Deutschland*, 2 voll., Hannover, Brandes, 1911, vol. 2; R. DORWART, *The Earliest Fire Insurance Company in Berlin and Brandenburg, 1705-1711*, "The Business History Review" (New York), XXXII (1958), pp. 192-203.

siasi partecipazione statale in questo ramo di attività. In realtà, il primo progetto originario di fondare un'assicurazione a Londra prevedeva una forma cameralistica con sede presso la Camera di Londra (*Chamber of London*). Questo tentativo, iniziato in data 1.12.1681, fallì dopo appena un anno, non potendo reggere la concorrenza della società di assicurazione privata fondata da Nicholas Barbon. I fondatori privati avevano criticato violentemente il progetto comunale già nel novembre 1681, cioè ancor prima che il Comune avesse deliberato la fondazione della società assicuratrice, pubblicando un pamphlet intitolato *An Enquiry. Whether it be the Interest of the City to Insure Houses from Fire* («Un'inchiesta: per sapere se al Comune conviene assicurare le case contro gli incendi»). In questo scritto polemico gli avversari dell'iniziativa pubblica argomentano come segue. Il Comune potrebbe intervenire in prima persona in questo settore, nonostante vi operi già una società privata, soltanto in due casi: se è in grado di offrire una migliore sicurezza oppure se ritiene che l'attività assicuratrice sia talmente remunerativa che gli alti profitti previsti non possono cadere in mano privata. Come ci si può immaginare, entrambi gli assunti vengono negati. Degni di nota sono gli argomenti addotti. Si contesta che il Comune possa offrire una maggiore sicurezza perché, tra l'altro, un'impresa privata sarebbe gestita con maggiore prudenza e premura di un ente pubblico (*Corporation*), poiché «l'onore, la responsabilità e laboriosità degli uomini si preoccupano più di salvaguardare l'*interesse privato* che quello pubblico». Inoltre la sicurezza del diritto sarebbe minore quando l'assicuratore è lo Stato e l'assicurato un privato, poiché «il principio di giustizia non è sempre lo stesso tra privato e pubblico, come lo è tra un privato e un altro privato». Inoltre, la mano pubblica preporrebbe sempre il benessere generale a quello del singolo; nel caso di un forte conflitto d'interessi il privato se la caverebbe sicuramente peggio con un'assicurazione statale, tanto più che i più alti funzionari giudiziari (*Sheriffs*), in quanto giudici, sono membri del Consiglio cittadino (*Members of the City*) e, quindi, nella causa intentata da un privato difficilmente gli daranno ragione contro lo Stato⁴⁶. Così, già dal 1682 e fino a secolo XIX inoltrato, in Gran Bretagna è stato respinto qualsiasi tentativo di fondare società assicurative statali; in Germania, viceversa, dopo il fallimento di timidi tentativi nel secolo XVIII, le assicurazioni incendio private non compaiono sulla scena prima del 1810/20 (la Gothaer Versicherungsbank e la Aachen-Münchener).

Per quel che riguarda il ramo incendio, nel secolo XVIII l'Inghilterra e la Germania sono gli unici Stati nei quali operino società di assicurazione: né in Francia⁴⁷ né in Spagna né in Italia né in altri Stati europei, inclusi per-

⁴⁶ *An Enquiry. Whether it be the interest of the City To insure Houses from Fire; And whether the Insured may expect Any Advantage thereby, more than the insurance-Office already Settled*, s.l., s.d. [prima del 10.11.1681].

⁴⁷ M. RUFFAT, *French Insurance from the ancien régime to 1946. Shifting Frontiers between State and Market*, "Financial History Review" (Cambridge), X (2003), pp. 185-200; prima del 1815 non vengono fondate società di assicurazione che operino fuori del ramo del trasporto marittimo.

sino i Paesi Bassi, si assicurano beni e cose che non siano merci o navi. A dire il vero, se ben si guarda, nei territori tedeschi, le assicurazioni del ramo incendio non sono presenti soltanto nei Länder protestanti, bensì una «Cassa incendio» viene fondata anche in territorio ecclesiastico: nel Capitolo di Hildesheim, già nel 1752, e nel Capitolo di Münster nel 1768⁴⁸. Nei territori cattolici della Germania meridionale l'onda delle fondazioni non arrivò, invece, che più tardi, verso la fine del secolo XVIII⁴⁹. I casi citati sono, però, palesi eccezioni che si sono verificate a causa della posizione geografica: infatti, entrambi i territori si trovano a nord e confinano con territori protestanti, nei quali il fenomeno assicurativo si era manifestato ben presto.

Nel secolo XIX la globalizzazione delle assicurazioni segue prevalentemente il modello inglese: è uno degli elementi del capitalismo che si diffonde a livello mondiale⁵⁰.

3.2 Teoria dell'assicurazione

Nell'ambito della teorizzazione della prassi assicurativa si può rilevare uno sviluppo con una struttura analoga. L'argomento dell'assicurazione a premi fu affrontato per la prima volta con chiarezza a livello accademico dalla giurisprudenza dell'epoca successiva al periodo dei glossatori (Baldo degli Ubaldi). Il primo trattato specifico, che continuò a essere ristampato spesso anche più tardi, è dovuto al portoghese Pedro de Santarém, ma venne dato alle stampe in Italia, dove fu anche ampiamente recepito⁵¹. Nell'opera di Santarém il Diritto canonico ha ancora un ruolo importante e così anche la

⁴⁸ C.M. ZACHLOD, *Katastrophenhilfe, Kreditwesen und Konjunktur. Zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte der staatlichen Feuerversicherung in der Mitte des 18. Jahrhunderts am Beispiel des Hochstifts Hildesheim*, in: *Das Erdbeben von Lissabon und der Katastrophendiskurs im 18. Jahrhundert*, a cura di G. Lauer e T. Unger, Göttingen, Wallstein Verlag, 2008, pp. 553-574; M. SIEKMANN, *Die Brandversicherung im Hochstift Münster 1768-1805. Entstehung, Arbeitsweise, Quelle*, "Westfälische Forschungen" (Münster), XXXI (1982), pp. 154-168.

⁴⁹ M. SPIES, *Feuerversicherung. Waisen- und Kreditkassen bei ostschwäbischen Reichsklöthern vor der Säkularisation und ihre Auflösung*, München, Beck, 2007. La Baviera costituì assicurazioni statali non prima del secolo XIX.

⁵⁰ C. TREBILCOCK, *The Phoenix Assurance and the Development of British Insurance*, vol. 1, 1782-1870, Cambridge, University Press, 1985, pp. 162-331; P.G.M. DICKSON, *The Sun Insurance Office 1710-1960. The History of two and a half Centuries of British Insurance*, London, Oxford University Press, 1960, pp. 162-233. Le prime assicurazioni locali fondate negli Usa seguono modelli inglesi: F.C. OVIATT, *Historical Study of Fire Insurance in the United States*, "The Annals of the American Academy of Political and Social Science" (Newbury Park), XXVI (1905), pp. 155-178; P. BORSCHIED, K. UMBACH, *Zwischen Globalisierung und Protektionismus. Die Internationale Versicherungswirtschaft vor dem ersten Weltkrieg*, "Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte" (Berlino), I (2008), pp. 207-226: 208 s.

⁵¹ D. MAFFEI, *Il Giureconsulto portoghese Pedro De Santarém autore del primo trattato sulle assicurazioni (1488)*, in: *Diritto Comune, Diritto Commerciale, Diritto Veneziano*, a cura di K. Nehlsen-von Stryk, D. Nörr, Venezia, Centro tedesco di studi veneziani, 1985, pp. 39-63.

questione se il contratto assicurativo rientri tra le attività proibite dell'azzardo e dell'usura⁵². Si ha qui un riflesso della più antica discussione teologico-canonistica che ora è stata rivisitata criticamente da Ceccarelli. Una discussione che, se non ci si ferma pedantemente al termine *assecuratio*, bensì si includono nel discorso più in generale considerazioni sulla *susceptio periculi* nel commercio, inizia già nei secoli XII e XIII. Qui si sostengono, in sostanza, tre diverse posizioni. 1) Il netto rifiuto del contratto di assicurazione ritenuto illecito perché il calcolo umano circa gli eventi futuri sarebbe contrario alla volontà divina, che provocherebbe tali eventi fortuiti (Conrad Summenhart, João Sobrinho, Peter Tartaret). Nel secolo XV questa era una opinione decisamente minoritaria. 2) L'assicurazione è considerata una *emptio* o *susceptio periculi*, una posizione che, più tardi, i legislatori avrebbero armonizzato con la tipologia contrattuale del Diritto romano. 3) La dottrina francescana che misurava la liceità degli affari in base alla loro utilità. Qui l'assicurazione era accolta, quindi, positivamente⁵³. Per quanto Ceccarelli si sforzi di mettere in risalto la «modernità» del pensiero medievale, resta comunque il fatto che la discussione si limiti prevalentemente al problema della liceità e poi, eventualmente, alla questione dello *iustum pretium*. Ceccarelli si occupa con decisione unicamente della dottrina medievale e cattolica fino alla soglia del secolo XVII, vale a dire fino ai trattati *De justitia et jure* della tarda scolastica, e quindi non ha potuto affrontare «la questione estremamente rilevante se vi si sviluppa o meno un pensiero specificamente protestante circa il problema dell'assicurazione». A questo proposito Ian Hacking e Ivo Schneider avevano fatto notare soprattutto la nascita del pensiero probabilistico collateralmente alla discussione sull'assicurazione vita nel secolo XVII, sostenendo la tesi che tale teoria avrebbe potuto essere formulata soltanto nel protestantesimo, poiché il pensiero cattolico sarebbe caratterizzato dal pensiero qualitativo-teologico e dai tabù della scolastica. Fatta eccezione per Galileo Galilei, nella storia comune del pensiero stocastico-probabilistico tutti gli autori sono protestanti⁵⁴. Ora, in ogni caso, il discorso probabilistico, matematico non è immediatamente collegato con la prassi, almeno non nel campo dell'assicurazione incendi, un ramo nel quale per tutto il secolo XIX le società assicuratrici non hanno quasi mai operato con una statistica matematica sofisticata⁵⁵. Comunque sia, due cose sono certe: che né nei trattati

⁵² P. SANTERNA, *Tractatus de assecurationibus et sponsonibus*, edizione fotostatica, Libsona, 1961, vol. II, pp. 8 s., 495 s.

⁵³ G. CECCARELLI, *Risky Business. Theological and Canonical Thought on Insurance from the Thirteenth to the Seventeenth Century*, "Journal of Medieval and Early Modern Studies" (Durham), XXXI (2001), pp. 607-658.

⁵⁴ I. HACKING, *The Taming of Chance*, Cambridge, University Press, 1990; I. SCHNEIDER, *Why Do We Find the Origin of the Calculus of Probabilities in the Seventeenth Century*, in *Probabilistic Thinking*, a cura di J. Hintikka et al., Dordrecht, Reidel, 1981, pp. 3-24; A. HALD, *A History of Probability and Statistics and Their Applications before 1750*, New York, Chichester, Brisbane e al., Wiley, 1990.

⁵⁵ L.J. DASTON, *The Domestication of Risk, Mathematical Probability and Insurance 1650-1830*, in: *The Probabilistic Revolution*, vol. 1, *Ideas in History*, Cambridge (Ma), Mit

matematici sul calcolo delle probabilità, né negli schemi progettuali per la fondazione delle assicurazioni vita, delle Casse vedove e orfani, delle Casse pensioni, non hanno alcun posto considerazioni di qualsiasi genere circa la liceità teologica dei calcoli sulla vita media delle persone, e che tutti gli autori erano protestanti.

Poco dopo il 1600 anche il discorso giuridico si sviluppa sostanzialmente solo a nord delle Alpi⁵⁶. Mentre i teologi della tarda scolastica tornano, attorno al 1600, a dibattere nuovamente il pro e il contro della liceità del contratto di assicurazione alla luce della teologia cattolica e del Diritto canonico⁵⁷, i giuristi protestanti nordeuropei si occupano, in verità, poco o nulla di tale questione, proprio come fanno anche i probabilisti⁵⁸. Nella letteratura che si occupa della storia delle assicurazioni da molto tempo si continua ad addurre, di autore in autore, quale caso esemplare di rifiuto dell'assicurazione, perché «contraria alla volontà di Dio», un solo e unico esempio, entrato nella tradizione a opera del primo «storico della tecnica», Johann Beckmann. Ecco il fatto: nel 1609 un profugo per motivi religiosi, l'olandese Wilhelm Stiell di Stade/Hamburg, propose al Conte Anton Günther di Oldenburg una forma elementare di «Cassa incendi» territoriale. Nella letteratura si diffonde, per lo più attingendola da opere precedenti, la notizia che Anton Günther avrebbe respinto tale progetto perché esso «rappresenterebbe una tentazione nei

Press, 1987, pp. 237-260; a p. 240 si definisce questo fatto «il pregiudizio anti-statistico» delle assicurazioni pre-moderne; L.J. DASTON, *Classical Probability in the Enlightenment*, Princeton, University Press, 1988, p. 168; R. PEARSON, *Insuring the Industrial Revolution. Fire Insurance in Great Britain, 1700-1850*, Aldershot, Ashgate, 2004, p. 4. Le proposte di Johannes Hudde e Jan de Witt, i calcoli condotti sulle tabelle dei decessi compilate da Caspar Hudde utilizzando i dati di Breslau che si leggono in Halley, de Moivre ecc., non condussero immediatamente a una utilizzazione pratica. I progetti assicurativi del periodo a cavallo tra i secoli XVII e XVIII operano essenzialmente senza conoscere un orientamento statistico di questo genere e, nella maggior parte dei casi, ripartiscono una somma globale. Vedi *History of Insurance*, vol. 3, *Life*, a cura di D. Jemkins, T. Yoneyama, London, Pickering & Chatto, 2000, pp. 311-387.

⁵⁶ In Italia torna a essere rilevante soltanto il contributo di Casaregis nel secolo XVIII, vedi P. VIDARI, G. SAVINO, *Sulla classificazione del contratto d'assicurazione nell'età del diritto comune*, "Rivista di storia del diritto italiano" (Torino), LXXI (1998), pp. 113-137.

⁵⁷ A. VAZ [VALASCUS], *Decisionum consultationum ac rerum iudicatarum in regno lusitaniae libri duo* [prima stampa nel 1593], Frankfurt a.M., 1608, cons. XVIII, pp. 29 s. e cons. LXIII, pp. 107-109, riepiloga in maniera ancora relativamente esauriente gli argomenti per la liceità dell'assicurazione secondo Soto e Navarrus (Martin Azpilcueta); L. MOLINA, *De iustitia et iure tomii sex*, 6 voll., Antwerpen, 1615 [prima stampa nel 1602/1603], vol. 2, disp. 507: «*De contractu assecurationis. Et de quodam alio illi simili, Hispalique consuetudo*», pp. 488-492; a p. 489 si discute frettolosamente della liceità del contratto contro Conrad Summenhart ricorrendo all'argomento dell'utilità per il *bonum commune*. Nell'opera di un tardo neo-scolastico, L. LESSIUS, *De iustitia et iure ceterisque virtutibus cardinalibus libri quatuor* [...], Lione, 1653 [prima stampa nel 1605], lib. 2, cap. 28, dub. IV, pp. 292 s. non s'incontra più alcuna fondamentale messa in questione dell'assicurazione.

⁵⁸ Si trovano ancora brevi trattazioni del problema in J.A. SCHRAGIUS [ARGENTORATENSIS], *Disputatio inauguralis juridica de assecurationis contractu* [15.9.1642], Strassburg, 1642, A2r-v.

confronti di Dio»⁵⁹. In realtà, tale formulazione della «tentazione nei confronti di Dio» non è stata certamente intesa nel senso, che alcuni vi hanno letto scavandovi in profondità, di una contrarietà di principio tra assicurazioni e divina provvidenza. La battuta retorica appare, invece, a proposito della preoccupazione del conte, signore di quel territorio, il quale si chiedeva se la tassa che andava istituita per la Cassa non fosse ingiusta, venendo a costituire un'imposta aggiuntiva che, inoltre, avrebbe potuto attirargli l'accusa di avidità e avarizia da parte dei sudditi. Analogamente, anche la risposta del giurista Eberhard von Weißen riguarda esclusivamente quest'ultimo problema e non accenna minimamente a un motivo religioso⁶⁰.

Se tra gli autori del tardo Medioevo che si sono occupati della *assecuratio* Summenhart di Tübingen rappresentò, in quanto studioso tedesco, la grandissima eccezione, a partire dal 1600 circa l'attività assicurativa era diventata talmente diffusa anche nelle città anseatiche, e prima di tutte ad Amburgo, che la questione delle assicurazioni trovò accesso anche nelle discussioni di diritto civile e nelle aule universitarie. Nel 1630 il primo trattato nordeuropeo dedicato specificamente alla materia assicurativa fu dato alle stampe da Rutger Ruland di Amburgo⁶¹. In seguito, il contratto assicurativo è materia

⁵⁹ P. KOCH, *Der Einfluss der Reformation* cit., p. 175; M.L. ALLEMEYER, *Feuersnot und Flammenschwert: Stadtbrände in der frühen Neuzeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, pp. 47 s. L'inesattezza della notizia è dovuta già alla lettura disattenta e conseguente citazione imprecisa dei documenti in J. BECKMANN, *Beiträge zur Geschichte der Erfindungen*, vol. 1, Leipzig, P.G. Kummer, 1786, p. 221 (J.J. WINKELMAN, *Oldenburgische Friedens- und der benachbarten Oerter Kriegshandlungen*, 1671, p. 68). Infatti, si cita quale estratto della decisione del Conte quella che è, in realtà, parte della richiesta di una perizia fatta a von Weißen. Nella succitata opera di Winkelman (p. 68) si riporta quale testo della decisione del Conte che «tuttavia, il Signor Conte giunse alla conclusione finale/ che a causa di ciò Dio sarebbe stato tentato in sommo grado, / i suoi stessi sudditi avrebbero protestato / avrebbero giudicato la cosa diversamente/ e avrebbero accusato lui./ benché innocente./ di cupidigia; che Dio Onnipotente aveva conservato per così tanti secoli la sua antichissima Casa di Oldenburg felice e beata, anche senza questo strumento o altri simili, e avrebbe continuato a proteggerla anche in seguito con la sua potente benedizione e preservato i suoi sudditi dai grandi incendi, ecc. ecc.».

⁶⁰ La corrispondenza riportata secondo le carte dell'archivio di Oldenburg, in maniera più corretta di quanto abbiano fatto Winkelman e Beckmann, può essere letta in W. SCHÄFER, *Urkundliche Beiträge* cit., vol. II, 1911, pp. 115-129. Dalla terminologia usata nella corrispondenza relativa al quesito posto a von Weißen (scritto redatto sicuramente non dal Conte in persona, bensì da un giurista [il cancelliere Protte?] ai suoi servizi) si capisce chiaramente che l'estensore conosceva perfettamente il discorso giuridico-assicurativo («[...] *recompensa pro suscepto periculo*»). Per contro, il von Weißen non fa il minimo riferimento al diritto assicurativo. Non si può, quindi, assolutamente parlare di un palese accoglimento del problema del divieto stabilito dal Diritto canonico.

⁶¹ R. RULAND, *Erlidigung einer schweren, in Assecuratio Sachen vorgestalter Fragen, ob nemlich, wann einer auff ein Schiff versichern lest, aber kein Praemium bezahlet und hernacher zur See Schaden erfolget, als dann denselben er als Assecuratus von den Assecuratoribus mit Rechte zu fordern vermüge?, alles theils auß d. gemeinen beschriebenen Rechten [...] abgefasset*, Hamburg, 1630. Già in un trattato del 1597 Ruland aveva toccato la materia assicurativa: R. RULAND, *[Tractatus] De Commissariis et commissionibus [...]*, 1597 [più volte ristampato], lib. 3, cap. 5, n. 3 e part. 4, lib. 2, cap. 16.

ormai, fatta eccezione per le menzioni in opere giuridiche generali, quasi esclusivamente di trattati ai quali si associa generalmente l'inizio, nell'ambito nordeuropeo, di una scienza giuridica specifica del diritto commerciale marittimo⁶²: il *De iure maritimo & navali libri tres* di Johann Loccenius (1650)⁶³, il *Tractatus de Jure Maritimo et Nautico* di Franz Stypmann, uscito postumo (1652)⁶⁴, il *Tractatus politico-juridicus de iure mercatorum et commerciorum singulari* di Johannes Marquart (1662)⁶⁵ e lo *Ius maritimum Hanseaticum* di Reinhold Kuricke (1667)⁶⁶.

Negli anni Sessanta del Seicento inizia quindi, dopo il caso isolato del patrizio amburghese Nikolaus von Schaffshausen del 1638⁶⁷, la serie, relativamente lunga, di dissertazioni universitarie del genere *De assecurationibus*. È in queste dissertazioni che avviene la discussione veramente approfondita e lo sviluppo di questa materia. È questo un fenomeno che caratterizza anche per altri aspetti la scena tedesca: per il mancato sviluppo di una specifica giurisprudenza del diritto commerciale, come quella coltivata, invece, nelle Camere di commercio e di assicurazione di Lisbona, Genova, Firenze, Venezia, Napoli, Ancona, Anversa e Amsterdam⁶⁸, toccò alle Facoltà di giurisprudenza delle università tedesche – con l'unica eccezione dell'Ammiragliato di Amburgo⁶⁹ – riempire la lacuna provvedendo all'aggiornamento

⁶² K.-O. SCHERNER, *Die Wissenschaft des Handelsrechts, in Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsgeschichte*, vol. 2/1: *Wissenschaft (1500-1800)*, a cura di H. Coing, München, Beck, 1977, pp. 797-997, 829, 841-844, 854-856.

⁶³ J. LOCCENIUS, *De iure maritimo & navali libri tres*, Stockholm, 1650.

⁶⁴ F. STYPMANN, *Tractatus de Jure Maritimo et Nautico, completus et in lucem editus opera Anton Gunth, Fritzii, Greifswald, Jaeger*, 1652.

⁶⁵ J. MARQUART, *Tractatus Politico-Juridicus De Iure Mercatorum et Commerciorum singulari [...]*, Frankfurt, Ex Officina Thomae Matthiae Götzil, 1662. Per il trattato e il suo autore vedi ora H. MOHNHAUPT, "Jura mercatorum" durch Privilegien. Zur Entwicklung des Handelsrechts bei Johann Marquard (1591-1668), in: *Wege europäischer Rechtsgeschichte. Festschrift für Karl Kroeschell*, a cura di G. Köbler, Frankfurt a.M., Lang, 1987, pp. 308-323; K.-O. SCHERNER, *Zum Sonderrecht der Kaufleute bei Johann Marquard*, in: *Usus modernus pandectarum, Römisches Recht, Deutsches Recht und Naturrecht in der Frühen Neuzeit. Klaus Luig zum 70. Geburtstag*, a cura di H.-P. Haferkamp, Köln, Böhlau, 2007, pp. 199-217.

⁶⁶ R. KURICKE, *Ius maritimum Hanseaticum, Olim germanico tantum idiomate editum, nunc vero etiam in Latinum translatum*, Hamburg, Hertelius, 1667. I trattati di Stypmann e Locceius vennero ristampati, insieme con R. KURICKE, *Diatribae de adsecurationibus*, a Magdeburg nel 1740 da Johann Gottlieb Heineccius.

⁶⁷ N. SCHAFFSHAUSEN, *Dissertatio juridica de assecurationibus vulgo Von Assuranceien Oder Versicherungen / Praeliminarem diffusissimae materiei istius delineationem [...]* exhibens, Hamburg, Ex Officina Typographica Jacobi Rebenlini, 1638.

⁶⁸ Vedi l'elenco completo in R. RULAND, *Erledigung einer schweren* cit., p. 104.

⁶⁹ Amburgo è menzionata insieme con le altre Camere di assicurazione europee in J. MARQUART, *Tractatus* cit., p. 331. Alquanto incongruenti sono A. EBERT-WEIDENFELLER, *Hamburgisches Kaufmannsrecht im 17. und 18. Jahrhundert. Die Rechtsprechung des Rates und des Reichskammergerichts*, Frankfurt a.M., 1992, pp. 10 s. (il Consiglio della città era competente in materia commerciale) e E.-C. FRENTZ, *Das hamburgische Admiralitätsgericht (1623-1811). Prozeß und Rechtsprechung*, Frankfurt a.M., Lang, 1985, pp. 37-39: il tribunale dell'Ammiragliato era in larga misura competente esclusivamente per le cau-

e alla sistematizzazione del diritto⁷⁰. Tra il 1638/1662 ed entro la fine del secolo XVIII vennero pubblicati soltanto una trentina di tali scritti isolati; di questi si sono conservati fino a oggi solo pochi esemplari. È, quindi, del tutto incomprensibile che uno dei *Nestori* della storia tedesca delle assicurazioni scriva che il trattato di Ruland del 1630 sia stato «per quasi un secolo l'unica pubblicazione di diritto assicurativo apparsa in Germania» e citi poi, arbitrariamente, uno dei molti trattati sull'assicurazione (Cron, 1725) spacciandolo per la prima pubblicazione successiva⁷¹. Oltre che nelle dissertazioni universitarie, il contratto di assicurazione è stato, naturalmente, trattato anche nei principali compendi e commentari sistematici di Diritto civile. Comunque, tali opere erano, per lo più, solo condensati delle dissertazioni che avevano trattato in profondità la materia assicurativa e, perciò, ci si può esimere dal trattare questa specifica produzione universitaria⁷². Gli autori o i relatori di

se marittime e commerciali; solamente e proprio per le questioni assicurative esisteva una doppia competenza.

⁷⁰ K.-O. SCHERNER, *Die Wissenschaft des Handelsrechts* cit., pp. 797-997; pp. 869 e 926 s.

⁷¹ P. KOCH, *Geschichte der Versicherungswissenschaft in Deutschland*, Karlsruhe, Vvw, 1998, p. 21; W. BONSS, *Vom Risiko. Unsicherheit und Ungewißheit in der Moderne*, Hamburg, Hamburger Edition, 1995, p. 169, nota 248, fa notare come le «difficoltà di comprensione» della giurisprudenza riguardo al contratto di assicurazione «fino a oggi non siano state, praticamente, mai analizzate». Ciò è vero per quel che riguarda la storia del diritto tedesco. Tuttavia, a causa delle sue scarse conoscenze in materia di storia del diritto, BONSS non si avvede che le difficoltà di comprensione non erano dovute, in primo luogo, all'oggetto del rischio, bensì al fatto che quel tipo di contratto era sconosciuto al Diritto romano.

⁷² Eccone un elenco in ordine cronologico:

1. N. v. SCHAFFSHAUSEN, *Dissertatio de assecurationibus, vulgo, von Assecurancien oder Versicherungen [...]*, Hamburg, 1638 [Ex. ÖNBW].
2. J.A. SCHRAGIUS [ARGERNTORATENSIS], *Disputatio inauguralis juridica de assecurationis contractu [15.9.1642]*, Straßburg, 1642 [Ex. ULB Jena].
3. J.M. BRANDES, *De assecuratione, resp. Simon Heinrich Sanneman*, Rinteln, 1664 [Ex. HLB Wiesbaden].
4. M.F. LEDER, *Tractatio Juridica de jure assecurationum [...], resp. Albertus Fridericus a Syborg [Magdeburgensis]*, Wittemberg, 1667.
5. R. CURICKE, *Diatriba de assecurationibus [del 1667]*, "Scriptorum de iure nautico et maritimo fasciculus", Magdeburg, 1740, pp. 827-838.
6. B.L. SVENDENDÖRFER, *De Assecuratione, resp. Georgius Conradus Büttner [Dresdensis]*, Leipzig, 1668 [Ex. BSB München].
7. J. THO WESTEN [HAMBURGENSIS], *De Assecuratione, praes. Jacob. Brandmylleri*, 20.X.1671, in: *Disputationum juridicarum selectiorum in inclita Basiliensis Univeritate disquisitioni publicae ac solenni expositarum [...]*, Basel, 1675, pp. 1-46 [Ex. BSB München].
8. J.W. TEXTOR, *Disp. XIX De Contractu Assecurationis, habita Heidelb. m. Majo 1674, Resp. Dn. Joh. Ottone Hamburgensi*, in: *Disputationes Academicae, duabus partibus distinctae [...]*, Frankfurt a.M., 1698 [Ex. BSB München].
9. A. SCHÜNEMANN, *Dissertatio inauguralis de contractu avertendi periculi*, Giessen, 1687 [Ex. BSB München].
10. J. COCCEJUS, *De assecuratione vulgo Assurantz, resp. Henricus ab Aschen*, Frankfurt a.O., 1693 [Ex. BSB München].
11. J.C. OCHSS, *De contractu assecurationis*, Lugduni Bat., 1699.

queste dissertazioni erano, in maggioranza, cittadini delle città anseatiche: Amburgo (10), Brema (3), Lubeca, Greifswald, Danzica, oppure dei Paesi

12. C. VEGESACK [HAMBURGENSIS], *Disputatio juridica inauguralis de Assecuratione. [...] D. Salomonis von Til [...]*, Leiden, 1704.
13. M.D. GROLLMANN, *Dissertatio Juridica, De Jure Assecurationis = Vom Assorantz Recht, resp. Frider. August. de Clettenberg Et Rhoda*, Giessen, 1708 [Ex. ÖNBW / Halle ULB].
14. J.N. HERTIUS, *Paroemia XLIII. Wagen gewinnt / wagen verliert*, in: *De paroemiis juris germanicis libri tres*, in: *Commentationes Atque Opuscula De Selectis Et Rarioribus Ex Iurisprudencia Universali, Publica, Feudali Et Romana, Nec non Historia Germanica Argumentis*, Frankfurt a.M., 1716, pp. 455-480.
15. J.A. CRONIUS, *De jure assecurationum, vom Assecurantz-Recht*, Rostock, 1725 [Ex. UB München].
16. J. VAN GHESEL [AMSTEL. BATAVUS], *Dissertatio juridica inauguralis theoretico-practica de assecuratione*, Leiden, 1727 [Ex. UB FU Berlin].
17. M. DEN BEER [SCHIEDAMENSIS BATAVUS], *Dissertatio Juridica Inavgvralis, De Assecurationibus [12.9.1729]*, Utrecht, 1729 [Ex. UB Rostock].
18. A. BALTHASAR, *Dissertatio inavgvralis De pecunia assicvrationis in local. condvctione praediorvm solvta [...] resp. Martinvs Gustavvs Fischer*, Greifswald, 1739 [Ex. BSB München].
19. J. WERLHOFIUS, *Dissertatio de instrvmento assecvrationis vulgo polizza [...] [resp.] Martin Lucas Schele, Hamburg. [23.9.1707]*, Leipzig, 1736 [Ex. BSB München].
20. M. MEIER [BREMENSIS], *De assecurationibus mercatorum tractatus*, Bremen, 1739 [Ex. "The Making of the Modern World"].
21. J. BOLLARD, *Dissertatio [...] de assecuratione*, Leiden, 1749 [Ex. ÖNBW].
22. F.M. POPPE [HAMBURGENSIS], *Dissertatio inavgvralis ivridica sistens partem commentationis de litivm assecvrationis cavsa orientivm decisione [...]*, Göttingen, 1752 [Ex. BSB München].
23. H. BECKER, *Dissertatio Inavgvralis, De Indole Contractvs, Locationi Condvctioni Adiecti Assecvrationis, Vvlgo Sic Dicti, (Vom Vorschuß der Pächter,)*, resp. Christian Ludwig Johannes behm [Neostadio-Megapolitanvs] [23.11.1757], Rostock, 1757 [Ex. ULB Halle].
24. S. GOCKINGA, *Dissertatio juridica de assecurationis contractu a romanorum foenore nautico longe diverso*, Groningen, 1784 [Ex. WLB Stuttgart].
25. R. GÜLICH [HAMBURGENSIS], *Dissertatio inavgvralis ivridica de termino a quo, praescvptionis cationi ex contractv assecvrationis secvndvm ordinationem assecvrationis Hambvrgensem. Tit. XVII. Art. I. II*, Göttingen, 1776 [Ex. BSB München].
26. J. DEHN, *De assecuratione maritima, Commentatio juridica*, Göttingen, 1788.
27. F.H. OTTO, *Observationes inavgvrales ivridicae De Contractv Assecvrationis [...]*, Göttingen, 1788.
28. S.H. GONDELA [BREMENSIS], *Dissertatio inavgvralis ivridica De contractv assecvrationis*, Göttingen, 1788 [Ex. SUB Göttingen].
29. J.P. SIEVEKING, *Dissertatio inauguralis juridica de assecuratione maritima nomine alterius contracta*, Göttingen, 1790 [tr. tedesca: *Von der Assecuranz für Rechnung eines ungenannten Versicherten*, Göttingen, 1791 [Ex. UB Rostock].
30. *Von Versicherungen und Bodmereien ingleichen von Haverreien und Seeschäden nach dem allgemeinem Gesetzbuche für die Preussischen Staaten*, Berlin, 1792 [SB Berlin].
31. J.M. HASSE [HAMBURGENSIS], *Dissertatio inavgvralis ivridica De indole atque effectivbvs instrvmenti adsecvrationis, qvod vulgo polizzam vocant, paesertim ex jvre Hambvrgensi spectati*, Göttingen, 1796.

Bassi⁷³. Soltanto quattro dissertazioni sono state discusse nell'area sudoccidentale della Germania (Strasburgo, Heidelberg e Basilea), mentre l'unico caso nel sud del paese è quello di Giessen. Questa distribuzione rispecchia la situazione generale tedesca fino a secolo XVIII inoltrato: all'interno della maggior parte dei Länder il diritto commerciale assicurativo e il principio dell'assicurazione erano ancora quasi del tutto ignorati⁷⁴. Per la nostra ricerca di una eventuale impronta protestante sulla «assicurazione» non è particolarmente rilevante esporre la discussione giuridica su come il contratto di assicurazione possa rientrare nella tipologia del Diritto romano.

Si ha, però, l'impressione che Grozio abbia avuto una parte non secondaria in questa «scomparsa» dell'antica problematica teologico-canonistica, sebbene il suo approccio, che fonda il contratto di assicurazione sul diritto naturale, quindi di là del Diritto romano, non sia stato recepito in tutta la sua importanza e sviluppato né prima di Stypmann (1652) né per molto tempo dopo di lui. Nel 1625 Grozio aveva fondato il contratto assicurativo sul diritto naturale, indicandolo nella parte generale della sua dottrina contrattuale quale esempio di un contratto nuovissimo di proprio diritto. Pertanto, per il contratto assicurativo valeva ciò che Grozio aveva dichiarato, in linea generale, per la sfera normativa del diritto naturale, cioè che esso sarebbe valido in ogni caso, «*etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana*»⁷⁵. Il significativo inquadramento del contratto assicurativo nel diritto naturale, una concezione che può essere interpretata sia in senso weberiano come un assestamento sistematicamente «privato del suo incanto» dalle analisi teologiche, sia come un genuino punto fermo dell'età moderna, nel discorso giuridico rimase comunque un parere minoritario, che sarà recepito più ampiamente soltanto attorno al 1730⁷⁶. Ciò avvenne quando la problematica legata al tentativo di inquadrare correttamente la *assecuratio* secondo il Diritto romano divenne, indubbiamente, sempre meno importante e si cominciò, invece, a essere sempre più convinti che la codificazione di un diritto commerciale distinto fosse la soluzione migliore e più adatta; allo stesso tempo vennero, quindi, a cadere le opposte barricate sul fronte della classificazione della materia assicurativa. Nella sostanza, quindi, la teoria giuridica delle assicurazioni si contraddistingue per una totale lontananza da qualsiasi riferimento esplicito

⁷³ Per la parte specificamente olandese della giurisprudenza elegante vedi il lavoro dall'approccio metodico piuttosto neopandettista.

⁷⁴ Per la Germania vedi la valutazione di J.A. SCHRAGIUS, *Disputatio* cit., A2r: «Cum enim [il contratto di assicurazione] Iuris romani conditoribus vix cognitus, ac superioris Germaniae regionibus in hunc usque diem parum usitatus, eoque paucis interpretibus acriori cura sit inspectus» (il corsivo è mio).

⁷⁵ H. GROTIUS, *De iure belli ac pacis libri tres*, a cura di B.J.A. De Kanter, Van Hettinga Tromp, riveduto e ampliato da R. Feenstra e C.E. Persenaire, Aalen, 1993, Prol. par. 11.

⁷⁶ J.F. RHETIUS, *Q.D.F.E.J. Dissertatio Juridica De Versura* [...], resp. Walter Neuhaus, Frankfurt a.O., 1666, H3r-H4v; M. MEIER [BREMENSIS], *De assecuratioibus* cit.; J. WERLHOFFIUS, *Dissertatio* cit., par. VI, p. 9; HERTIUS, *Paroemia* cit.; VAN GHESEL [AMSTEL. BATAVUS], *Dissertatio* cit.

a Dio o alla religione. Anche nella discussione cameralistica sull'assicurazione incendi, così come la si rileva da oltre 80 fra trattati e trattatelli relativi al ramo incendi pubblicati tra il 1680 e il 1810, si trovano soltanto tre timide allusioni alla possibile obiezione che le assicurazioni contraddirebbero la provvidenza divina. Tuttavia, anche in questi tre casi, si tratta piuttosto di un espediente retorico con il quale liquidare, in poche parole, l'obiezione stessa, facendola apparire del tutto irrilevante: l'Onnipotenza di Dio sarebbe abbastanza grande da non aver bisogno di farsi notare dagli uomini soltanto con un incendio lasciato divampare e con i relativi danni⁷⁷.

3.3 Assicurazioni, luteranesimo, cattolicesimo, calvinismo

Se si considerano i diversi ambiti dei vari tipi di assicurazione nelle diverse regioni d'Europa e i differenti ambiti di teoria e prassi, cioè tutti gli aspetti esaminati brevemente più sopra, è possibile arrivare a uno schema approssimativo di questo tipo:

– fino al secolo XVI inoltrato l'assicurazione a premi è un elemento del commercio marittimo ricorrente quasi esclusivamente nell'area "cattolica" del Mediterraneo.

– A partire dal 1680 circa, le tendenze alla universalizzazione e diversificazione della produzione di sicurezza mediante assicurazioni (a premio) diventano irreversibili e ciò esclusivamente nell'area "protestante" dell'Europa settentrionale.

– Qui la produzione di sicurezza avviene mediante istituzioni che impongono ai sudditi o ai cittadini di provvedere a se stessi con forme previdenziali obbligatorie di tipo assicurativo. Nelle zone *luterane* ciò avviene prevalentemente in forma *statale* («Casse schiavi» ad Amburgo, Lubeca, in Danimarca, mentre interventi analoghi mancano a Bremen e nei Paesi Bassi; «Casse incendio» cameralistiche ad Amburgo e nei territori luterani, mentre nell'Europa cattolica e calvinista non c'è niente di analogo)⁷⁸.

– La produzione di sicurezza mediante società commerciali di una certa dimensione (spa, società mutue) avviene dapprima esclusivamente in aree d'impronta calvinista⁷⁹.

⁷⁷ ANONIMUS, *Gedanken von der Einrichtung und dem Nutzen der in den Fürstenthümern Calenberg, Göttingen und Grubenhagen zu errichtenden Brand-Assecurationssocietät*, "Hannoversche Gelehrte Anzeigen", Hannover, 9tes Stück, 1751, pp. 291-301, qui pp. 295 s.; J.V.E., *Vorschlag, wie die Versicherung der Gebäude zu Ersetzung des Feuerschadens auf eine leichte Art einzurichten 1756*, "Physikalisch-Oekonomische Realzeitung oder gemeinnützliche Wochenschrift", 17. Stück, coll. 674-683.702-716, qui 708; F.F. PFEIFFER, *Gedanken über Versicherungs-Anstalten, hauptsächlich zum Vorteil der Landwirtschaft entworfen, und ... während den Akademischen öffentlichen Prüfungen verteidigt*, Stuttgart, 1780, pp. 103 s.

⁷⁸ In verità, la Prussia va considerata confessionalmente mista; in quanto tale, non è affatto possibile utilizzare qui il concetto di «confessione» in senso stretto, verificabile teologicamente.

⁷⁹ Lo sviluppo nei Paesi Bassi fu, invece, relativamente lento. Le prime società di assicurazione generali, che oltre al resto assicuravano anche contro gli incendi, furono fondate

– Contrariamente a quanto si legge qua e là nella letteratura di settore, a partire dal 1600, in tutta l'area dell'Europa settentrionale il problema della compatibilità tra provvidenza divina e attività assicurative umane non ha più alcun ruolo. In questo senso, perciò, non esiste alcun discorso assicurativo specificamente “calvinista” o “luterano” con questo o quel fondamento teologico distintivo. La constatazione che questo o quel tipo di produzione di sicurezza predomina in questa o quella regione significativamente marcata da confessioni differenti è, dunque, una constatazione di correlazione o di «affinità elettiva»⁸⁰. Tuttavia, quello che in questa maniera non si individua è quale sia l'elemento, confessionale o di visione del mondo, che costituisca la struttura mentale e sociale di fondo che favorisce tale affinità elettiva, tale adattabilità tra un fattore e l'altro. Tutto induce, però, a credere che tale elemento non vada sicuramente cercato tra gli effetti di quell'unico teologumento della predestinazione. Al contrario, già il rapporto vistosamente diverso tra privato e pubblico, tra privato e statale che qui si manifesta sta a indicare che il fattore del quale si deve tenere principalmente conto in questa o quella cultura confessionale è la visione globale che la cultura confessionale in questione ha della convivenza nello Stato e nella società e della comprensione dell'«economia» quale elemento dell'attività sociale.

3.4 *La tesi di Weber e la rivoluzione finanziaria vista quale «rivoluzione della sicurezza»*

Sorprendentemente, non è soltanto nelle discussioni della tesi di Weber che lo sviluppo delle diverse forme di «assicurazione» ha ricevuto scarsa attenzione, poiché lo si è perso di vista anche nel campo delle discussioni circa la cosiddetta «rivoluzione finanziaria». Forse è possibile scorgere un legame tra queste due “disattenzioni”.

È stato uno storico delle assicurazioni, Peter Dickson, il primo a parlare di una «rivoluzione finanziaria» (*Financial Revolution*), trascurando tuttavia sempre più, nel corso delle sue ricerche sulla *rivoluzione finanziaria*, il fenomeno delle assicurazioni⁸¹. Il nocciolo della sua tesi era che il significato vero e proprio della *Glorious Revolution* del 1688 sarebbe stato che la “Gloriosa Rivoluzione” avrebbe portato alla creazione di un sistema statale rispettoso della proprietà privata e prodotto uno Stato che si sarebbe dimostrato un debitore affidabile il quale, così, ricorrendo a emissioni di Stato sarebbe stato in

nel 1720; le prime società di assicurazione operanti esclusivamente nel ramo incendio furono fondate a partire dal 1771 (Assurantie Compagnie te Amsterdam). Vedi T. LANGENHUYZEN, *Zekerheid en Brand vóór 1800*, in: *Studies over Zekeerheidsarrangementen. Risico's, risicobestrijding en verzekeringen in Nederland vanaf de Middeleeuwen*, a cura di J. van Gerwen, M.H.D. van Leeuwen, Amsterdam-Den Haag, Nederlandsch Economisch Historisch Archief, 1998, pp. 203-222, qui p. 218.

⁸⁰ M. WEBER, *Die protestantische Ethik* cit., vol. 1, p. 77.

⁸¹ P.G.M. DICKSON, *The Financial Revolution in England. A Study in the Development of Public Credit, 1688-1756*, London, Palgrave Macmillan, 1967.

grado di finanziare doviziosamente quelle guerre del secolo XVIII nelle quali Francia e Spagna alla fine soccombero, risultando inferiori per capacità economica e, di conseguenza, anche per potenza militare. Inizialmente, a questa visione era collegata anche l'idea che la *Financial Revolution* doveva necessariamente precedere, a partire dal 1750, la *Rivoluzione Industriale* perché è soltanto dopo la *gloriosa rivoluzione* che si sviluppò il mercato finanziario capitalistico il quale produsse i forti investitori e imprenditori delle generazioni successive. Douglass North non ha esitato a inserire nell'impianto teorico generale della sua economia, caratterizzata dall'importanza attribuita ai costi delle transazioni, la suddetta *Financial Revolution*, ribattezzandola *fiscal revolution*, «rivoluzione fiscale». Infatti, sarebbe proprio a partire da questa rivoluzione che la più importante delle grandi istituzioni, lo Stato, avrebbe offerto diverse condizioni di base⁸², contribuendo in questo modo a mantenere basso il costo delle transazioni, “agevolando” così il mercato. Il concetto della *Financial Revolution* venne così a restringersi sempre più, divenendo infine una tesi circa la crescita dello Stato fiscale. Quanto più efficacemente funzionava il sistema statale di reperimento delle risorse, tanto più affidabile era lo Stato nel suo aspetto di debitore⁸³.

In questa discussione di storia dell'economia la questione della specificità della cultura confessionale non è stata posta, oppure – a motivo della concentrazione sulla sola Gran Bretagna – era, per così dire, prestabilita già a priori. Philip S. Gorski ha ripreso la questione istituendo, nel quadro della discussione su Weber, un collegamento con le teorie di D. North, facendo notare tra l'altro, ma senza dimostrarlo, il mancato recepimento di Weber da parte di North. Secondo lui, il modello di Stato, che sarebbe appunto, in senso lato, “calvinista” dal punto di vista della cultura confessionale, e che sarebbe riuscito a creare le fondamentali condizioni generali funzionali alla *Financial Revolution*, è il «costituzionalismo burocratico», l'opposto dei regimi prevalenti in Europa: regimi patrimoniali, assolutisti e patrimonial-assolutisti. Uno Stato burocratico sarebbe caratterizzato, stando al tipo ideale, dalla separazione, nell'amministrazione pubblica, tra persona e carica pubblica, mentre negli Stati patrimoniali i funzionari statali vantano diritti di possesso sul loro ufficio. Costituzionali sarebbero gli Stati nei quali il sovrano ha un'autorità legislativa parziale e una limitazione dei poteri fissati

⁸² A partire dal 1688 (1) il sistema fiscale arcaico sarebbe stato sostituito da uno più efficiente; (2) i pieni poteri della Corona in materia legislativa e giudiziaria vennero limitati; (3) il Parlamento si riprese le proprie prerogative in materia legislativa e giudiziaria e, nello specifico, in materia fiscale, così da rendere durevolmente impossibili interventi arbitrari della Corona; (4) il Parlamento divenne sempre più il soggetto agente del reperimento delle risorse finanziarie e del controllo delle spese; (5) si riuscì a istituire un equilibrio di potere tra Corona e Parlamento. Vedi D.C. NORTH, B.R. WEINGAST, *Constitutions and Commitment. The Evolution of Institutional Governing Public Choice in Seventeenth-Century England*, “The Journal of Economic History” (Santa Clara), XLIX (1989), pp. 803-832.

⁸³ L. BREWER, *The Sinews of Power. War, Money and the English State, 1688-1783*, New York, Knopf, 1988, pp. 88-134; B.G. CARRUTHERS, *City of Capital. Politics and Markets in the English Financial Revolution*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

dalla legge; negli Stati assolutistici, invece, tutti quei diritti sarebbero uniti inseparabilmente nella persona del sovrano⁸⁴. Secondo Gorski, queste distinzioni, decisamente semplicistiche, tra i tipi di Stato, farebbero appunto concludere che nell'Europa della prima età moderna sarebbero stati costituzionali unicamente quelle entità statali culturalmente determinate dal calvinismo, come nel caso dell'Inghilterra dove il Parlamento godeva di diritti legislativi e di controllo determinanti e in quello dei Paesi Bassi, dove la sovranità era appannaggio degli Stati generali e non della Corona. Tutti gli Stati protestanti sarebbero stati di tipo burocratico e non patrimoniale poiché la prassi di comprare le cariche pubbliche, secondo il modello seguito dapprima nello Stato della Chiesa, non fu da loro adottata, mentre era in uso nei grandi paesi cattolici. Per tale ragione, negli Stati protestanti, almeno in linea di massima, la procedura e l'osservanza delle norme prevaleva sui rapporti personali e sull'influenza delle persone. Questo è un modello, formulato in categorie proprie a Weber e a North, che intende spiegare la localizzazione spazio-temporale della *Financial Revolution* in quella parte dell'Europa occidentale influenzata (in senso lato) dal calvinismo. Si tratta, comunque, di un modello ancora stato-centrico. Per poter collegare in maniera analoga i diversi modelli del nesso tra pratica e teoria assicurativa e confessione religiosa, modelli già descritti in precedenza, al concetto della *Financial Revolution*, la quale corrisponde bene, pur sempre, anche a quella che, attorno al 1680, è una chiara soglia epocale anche nel campo assicurativo, è necessario ampliare come segue il numero degli elementi da prendere in considerazione: (1) sicurezza, (2) tipo di Stato, (3) economia, (4) confessione religiosa. Le tesi riguardanti la *Financial Revolution* che somigliano alle argomentazioni di Gorski partono, in ultima analisi, sempre dal principio che una determinata forma di Stato, precisamente la monarchia costituzionale, produca "sicurezza": sicurezza per i creditori dello Stato, nel senso che lo Stato che non governi autocraticamente, ma subisca il controllo parlamentare, sia un debitore affidabile; sicurezza, quindi, anche per tutto il sistema del mercato dei capitali che viene ammesso nel quadro garantistico globale della garanzia della proprietà, del rispetto dell'apparato pubblico statale nei riguardi della sfera privata; sicurezza, infine, che diventa essa stessa l'oggetto delle transazioni economiche nel momento stesso che i titoli di Stato (*securities*) vengono trattati sul mercato. Tuttavia, se si considera la prassi assicurativa dell'economia privata, si vede chiaramente che lo Stato non è assolutamente l'unica istituzione che genera e rende disponibile la sicurezza. La semplice,

⁸⁴ P.S. GORSKI, *The Little Divergence. The Protestant Reformation and Economic Hegemony in Early Modern Europe*, in: *The Protestant Ethic Turns 100*, 2005, pp. 165-190, qui pp. 181-187; ID., *Calvinism and Revolution. The Walzer Thesis Reconsidered*, in: *Meaning and Modernity*, a cura di R. Madsen, Berkeley, University of California Press, 2001, pp. 78-104; ID., *The Disciplinary Revolution. Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*, Chicago, University of Chicago Press, 2003. Le categorie della statalità riprese da T. ERTMAN, *Birth of the Leviathan*, Cambridge, University Press, 1997, non coincidono con l'uso che Weber fa dei termini «patrimoniale» e «patriarcale».

forse semplicistica, correlazione arguita da Gorski permette di essere raffigurata graficamente in maniera altrettanto schematica con una sorta di tesi a trifoglio per i rapporti intercorrenti tra cultura confessionale, modelli di Stato e forme della produzione di sicurezza, oltre il campo dell'assicurazione trasporti, nelle tre grandi culture confessionali europee:

Ambito culturale calvinista

- Stato costituzionale burocratico
- Previdenziale

Produzione di sicurezza mediante istituzioni economiche (società commerciali)

Ambito culturale cattolico

- Stato assolutistico-patrimoniale
- Assistenziale

Produzione di sicurezza mediante istituzioni caritative ecclesiastiche

Ambito culturale luterano

- Stato assolutistico-burocratico

Produzione di sicurezza previdenziale mediante istituzioni statali

Tuttavia lo schema mostra, se mai lo fa, la sua capacità di adattamento soltanto dal 1680/1700 circa, dunque, in verità, soltanto *dopo* l'apogeo delle nette delimitazioni tra confessione e confessione. Prima di questo momento, la prassi e la teoria dell'assicurazione a premi nel ramo dei trasporti contribuiscono alla diffusione in tutta Europa di assicurazioni vita e altre simili, tutte su base contrattuale, senza alcun riguardo delle frontiere confessionali, mentre per altri rami assicurativi, come l'incendio, la grandine, vita ecc., non esistono ancora né istituzioni di una certa dimensione né mercati.

Queste «affinità elettive» tra culture confessionali, modelli istituzionali statali ecclesiastici ed economici, non sono dunque derivati diretti di teologumeni, tantomeno di quelli che riguardano, in primo luogo, singoli individui, per esempio quello dell'elezione divina. Al contrario, sono diventati strutturalmente più rilevanti quei teologumeni che hanno a che fare con la concezione della giustificazione e dell'ufficio ecclesiastico, con le concezioni teologiche dell'autorità civile e politica e della società. Ma lo sono diventati soltanto dopo che tali strutture erano talmente cresciute che il loro legame con la primaria matrice teologica aveva perso ormai qualsiasi rilevanza.

CALVINO ISPIRATORE DI UN COSTITUZIONALISMO PROTESTANTE?*

di JÖRG LUTHER

1. *Premesse*

Il titolo indica più un'ipotesi di ricerca, non pretende di accreditare una tesi o teoria scientifica compiuta. Calvin certo non può essere considerato autore, né architetto dello stato costituzionale moderno, ma potrebbe aver contribuito «spirito» e prime esperienze pratiche. Alla luce delle ricerche più recenti pare in effetti non arbitrario legarlo a un concetto come quello ottocentesco del costituzionalismo cui ci serviamo nel mondo odierno per distinguere costituzioni con o senza costituzionalismo e per esigere la «costituzionalizzazione» dei livelli di governo infra- e sopranazionali. Pertanto per costituzionalismo non si intende più un determinato periodo storico, ma un'insieme di idee e pratiche più o meno consistenti che caratterizzano una buona costituzione. I criteri tradizionali sono la garanzia dei diritti e la separazione dei poteri che concorrono a definire «costituzione» nell'art. 16 della Dichiarazione del 1789. Secondo le teorie democratiche più recenti, lo stato costituzionale moderno deve garantire con i diritti inviolabili non solo limiti al governo ma anche alla sovranità popolare, il diritto di cambiare forma di governo e di emendare la costituzione, mentre la separazione dei poteri deve includere non solo l'indipendenza della magistratura, ma anche la responsabilità del governo e la supremazia della costituzione rispetto alla legge, senza dimenticare la pace e il benessere culturale ed economico¹.

* Versione rielaborata della relazione al Convegno “Calvino e calvinismo politico dalle origini cinquecentesche all'età contemporanea”, Torre Pellice-Torino 9/9/2009, in versione tedesca approfondita al convegno “Reformierte Staatslehre in der frühen Neuzeit”, Erlangen, 1/5/2010. Ringraziamenti particolari sono dovuti a Eberhard Busch, Göttingen, e a Christoph Link, Erlangen.

¹ C. MCILWAIN, *Constitutionalism. Ancient and Modern*, Ithaca 1947; R. PENNOCK, J. CHAPMAN (a cura di), *Constitutionalism*, New York 1979; J. ELSTER, R. SLAGSTAD, *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge 1988; M. DOGLIANI, *Introduzione al diritto pubblico*, Bologna 1994; H. VORLÄNDER, *Die Verfassung. Idee und Geschichte*, München 1999; H. DIPPEL, *Modern Constitutionalism: A History in the Need of Writing*, www.modern-constitution.de.

Questi principi hanno davvero tracce e radici nelle opere e nella biografia intellettuale e politica del teologo e giurista Calvino? I «primi tempi nuovi», la *frühe Neuzeit* di Calvino e della riforma protestante si allontanano ovviamente sempre di più, ma proprio nella misura in cui anche la memoria delle rivoluzioni costituzionali moderne perde pregnanza, occorre conservare e rinnovare la cultura costituzionale in storie più lunghe. Una di queste storie ancora tutta da esplorare è quella del principio costituzionale della laicità, messo in difficoltà dalle teorie e pretese del postsecolarismo².

In un'ottica storiografica, conviene partire dallo stato dell'arte delle poche riflessioni su Calvino che hanno alimentato i saperi del costituzionalismo nel secolo scorso (2.). Seguirà un'analisi filologica che intende dimostrare come Calvino abbia contribuito a sviluppare il concetto di costituzione soprattutto in ambito ecclesiastico (3.). Inoltre si devono ricordare i suoi contributi ai processi costituenti della nuova comunità ecclesiastica riformata (4.) e alla storia costituzionale repubblicana della città di Ginevra (5.). Solo pochi cenni possono essere dedicati al contesto europeo nel quale è stato elaborato questo modello di politica costituzionale per una chiesa riformata e uno stato repubblicano consolidabile (6.). Le conclusioni mettono in luce che Calvino non si presenta come un eroe o santo padre del costituzionalismo moderno, ma il suo pensiero può essere utile per ripensarne la missione umanitaria odierna ed alcuni principi fondamentali, in particolare quelli di laicità e solidarietà, federalismo e sussidiarietà, nonché la ragionevolezza delle leggi che devono governare le repubbliche (7.).

2. Un autore classico per i costituzionalisti del Novecento

La convinzione che Calvino e il calvinismo abbiano influenzato il costituzionalismo non è certo nuova, almeno per la dottrina giuspubblicistica tedesca del Novecento. L'idea di fondo è che siano serviti a considerare come buona costituzione quella fondata su un «patto costituente» (*Verfassungsvertrag*), un'idea che consente di interpretare i testi costituzionali come frutti ed espressioni di un patto sociale e politico e di riconoscere a questo patto una supremazia rispetto alle leggi prodotte nell'esercizio della sovranità.

Vale innanzitutto la pena rileggere un passo della dottrina generale dello stato di Georg Jellinek sul concetto di costituzione che si richiama a Otto von Gierke³. Contro lo scetticismo e il giusnaturalismo meccanico del *fun-*

² Cfr. le varie letture rappresentate in G. RUSCONI, *Introduzione*, in: *Lo Stato secolarizzato nell'età post-secolare*, Bologna 2008, pp. 9 ss.; trad. ted: *Der säkularisierte Staat im post-säkularen Zeitalter*, Berlin 2010; G. ZAGREBELSKY, *Scambiarsi la veste*, Roma 2010.

³ Cfr. O. v. GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, vol. 4, Berlin 1881, p. 366, in aggiunta a ID., *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslau 1880; trad. it: *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusna-*

damentall law in Hobbes⁴, Jellinek rievoca qui l'idea antica del patto costituzionale tra *rex* e *regnum* cui si sarebbe sovrapposta la «dottrina calviniana della comunità ecclesiale (*kirchliche Gemeinde*)» come «portatrice del reggimento della chiesa»⁵. Questa dottrina sarebbe stata «trasmessa allo Stato» e tradotta nell'idea puritana del *covenant*, fondando la teoria repubblicana dello «*agreement of the people*»⁶ e la pratica dei *Fundamental Orders* nelle colonie americane.

La teoria pattizia della «storia delle costituzioni» fu successivamente combattuta da Carl Schmitt. La sua dottrina della costituzione considera patto costituente un solo *pactum subiectionis*, quello che crea un nuovo stato federale. Essendo l'unità politica del popolo sempre già un dato esistente sarebbe invece impossibile e inutile stipulare o fingere un patto sociale. A Calvino andrebbe piuttosto riconosciuto il merito di aver ispirato «molte tesi politiche importanti dei monarcomaci», in particolare l'idea di una costituzione statale aristocratica o mista (*vel aristocratiam, vel temperatum ex ipsa et politia statum*)⁷.

Anche le note teorie di Max Weber e di Ernst Troeltsch sullo «spirito del capitalismo» hanno condizionato la percezione di Calvino e del calvinismo

turalistiche, Torino 1943, rist. 1974. Per il concetto comunitarista di costituzione «materiale» cfr. F. TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Berlin 1887, 5^a ed. 1920, p. 35: «Die Verfassung des Zusammenlebens ist ökonomisch, d.h. gemeinschaftlich (kommunistisch)». Sul tentativo di Jellinek di mediare tra Laband e Gierke cfr. J. KERSTEN, *Jellinek und die klassische Staatslehre*, Tübingen 2000, p. 275.

⁴ T. HOBBS, *Leviathan*, 1651, part 2: *Of Common-Wealth*, ch. 26: *Of Civill Laws*: «There is also another distinction of Laws, into Fundamental, and not Fundamentall: but *I could never see in any Author, what a Fundamentall Law signifieth*. Nevertheless one may very reasonably distinguish Laws in that manner. For a Fundamentall Law in every Commonwealth is that, which being taken away, the Common-wealth failed, and is utterly dissolved; as a building whose Foundation is destroyed».

⁵ G. JELLINEK, *Allgemeine Staatslehre*, 3^a ed. 1913 (rist. Bad Homburg 1960), pp. 509 e 721.

⁶ Jellinek si riferisce ai diritti dichiarati nel progetto preliminare, Art. IV: «1. That matters of religion and the ways of God's worship are not at all entrusted by us to any human power, because therein we cannot remit or exceed a tittle of what our consciences dictate to be the mind of God without wilful sin: nevertheless the public way of instructing the nation (so it be not compulsive) is referred to their discretion. 2. That the matter of impresting and constraining any of us to serve in the wars is against our freedom; and therefore we do not allow it in our Representatives; the rather, because money (the sinews of war), being always at their disposal, they can never want numbers of men apt enough to engage in any just cause. 3. That after the dissolution of this present Parliament, no person be at any time questioned for anything said or done in reference to the late public differences, otherwise than in execution of the judgments of the present Representatives or House of Commons. 4. That in all laws made or to be made every person may be bound alike, and that no tenure, estate, charter, degree, birth, or place do confer any exemption from the ordinary course of legal proceedings whereunto others are subjected. 5. That as the laws ought to be equal, so they must be good, and not evidently destructive to the safety and well-being of the people».

⁷ C. SCHMITT, *Verfassungslehre*, Berlin 1928, p. 203.

nella dottrina giuspubblicistica tedesca⁸. Secondo Troeltsch, il protestantesimo avrebbe dato un forte impulso alle riflessioni «sulla forma dello Stato e sulla Costituzione. Ma questo vale essenzialmente solo per il Calvinismo». Il suo giusnaturalismo avrebbe delineato uno stato responsabile del benessere materiale e spirituale dei propri cittadini, ma in grado di ritirarsi da questo compito e di lasciare maggiore spazio alle forze sociali. Ne hanno fatto eco una serie di studi politici e giuridici su Calvino nella prima parte del Novecento, per dimostrarne il legame con il costituzionalismo premoderno della costituzione degli stati generali, la *Ständeverfassung*⁹. Dopo la critica austriaca di Stefan Zweig, lo svizzero Karl Barth invece rievocò l'idea di comunità ecclesiale (Gemeinde) per dimostrare che l'evangelo non era equidistante alle forme di governo, essendo dovere del buon cristiano preferire la democrazia alla dittatura, opporsi a ogni forma di guida monocratica riservata esclusivamente a Cristo¹⁰. Nel secondo dopoguerra fu pertanto anche rielaborata la dottrina calvinista della resistenza¹¹.

Ancora nella teoria critica del «diritto naturale e dignità umana» di Ernst Bloch, Calvino viene ricordato come il «giurista dotato di prudenza del mondo (*weltklug*)» che «vive nell'occidente in una borghesia più progredita, la quale prende influenza sullo stato». Interpretando la *lex Christi* come legge mosaica, Calvino avrebbe considerato la proprietà privata consacrata a un Dio proprietario supremo, ma anche caratterizzata da «legami costituzionali» ed affiancata da una libertà di coscienza e di culto quale radice teologica di diritti umani¹². Più vicino alla valutazione di Schmitt si è posto invece Carl-Joachim Friedrich per il quale Calvino avrebbe messo la ragione di stato al servizio del sacro, di una politica di confessionalizzazione che avrebbe strumentalizzato la resistenza e la coscienza¹³.

⁸ Cfr. H. HELLER, *Staatslehre* (1934), Tübingen 1983, p. 136: «Ciò non di meno la riforma ha essenzialmente contribuito, attraverso le tremende guerre di fede che ne seguivano, al divenire mondano (Verweltlichung) della coscienza generale, anche a prescindere dall'etica economica del calvinismo».

⁹ G. BEYERHAUS, *Studien zur Staatsanschauung Calvins mit besonderer Berücksichtigung seines Souveränitätsbegriffs*, Berlin 1910; H. HAUSHERR, *Der Staat in Calvins Gedankenwelt*, Leipzig, 1923; H. BARON, *Calvins Staatanschauung und das konfessionell Zeitalter*, Berlin 1924; J. BOHATEC, *Calvin und das Recht*, Feudingen 1934; ID., *Calvins Lehre von Staat und Kirche mit besonderer Berücksichtigung des Organismusedankens*, Breslau 1937.

¹⁰ K. BARTH, *Rechtfertigung und Recht*, Zürich 1938.

¹¹ E. WOLF, *Das Problem des Widerstandsrechts bei Calvin*, in: *Widerstandsrecht und Grenzen der Staatsgewalt*, Berlin 1956, pp. 45 ss.

¹² E. BLOCH, *Naturrecht und menschliche Würde* (1961), Frankfurt 1980, pp. 46 ss. Cfr. anche E. WOLF, *Das Problem der Naturrechtslehre*, Karlsruhe, 1964³, pp. 103 ss. che considera Calvino fautore di una «democrazia attenuata dall'aristocrazia» fondato su rigidi doveri di solidarietà sociale. Il principio della «mutua obligatio» tra cittadini e stato sociale evidenzia invece J. BAUR, *Gott, Recht und weltliches Regiment im Werke Calvins*, Bonn 1965, p. 125. Sul diritto naturale in Calvino da ultimo K. ELONHEIMO, *Das universale Recht bei J. Calvin*, Helsinki 2006.

¹³ C.J. FRIEDRICH, *Constitutional Reason of State: The Survival of the Constitutional Order*, Providence 1957, trad. ted.: *Staatsraison im Verfassungsstaat*, Freiburg 1961, p. 61, cui aderisce H. MÜNKLER, *Im Namen des Staates*, Frankfurt a.M. 1987, pp. 99. Cfr. anche

Decisamente più cauta è una delle poche citazioni con la quale il protestante riformato Rudolf Smend richiama Calvino nella sua voce «Staat» dello *Evangelisches Kirchenlexikon* del 1959: «Una dottrina dello stato di stampo riformatore non esiste. La tuttora controversa dottrina dei due regni non esprime “alcun principio costruttivo per lo Stato”, alcun “ordine statico”, semmai un “principio regolativo” dotato di una forza straordinariamente critica, nel luteranesimo ancora di più che in Calvino»¹⁴. La dottrina dell'integrazione di Smend, concependo lo Stato come «reale unità d'associazione» posto come compito agli individui fu peraltro vicina al «comunitarismo» che viene considerato ancora oggi la dottrina più forte della legge fondamentale¹⁵, sebbene gravato dall'idea di un «ordinamento di valori» e da un concetto di popolo che contribuisce a rappresentarne l'identità.

Questi brevi cenni possono essere sufficienti per concludere che nella biblioteca della dottrina del costituzionalismo, Calvino può essere riconosciuto come un autore «classico», suscettibile di interpretazioni «calviniste», insieme mistificabile ed attaccabile.

3. *In principio fit verbum: constituere ordo ecclesiae*

In un'ottica filologica, occorre innanzitutto chiedersi se nel pensiero di Calvino sono rinvenibili concetti o termini equivalenti a quello di «costituzione», attorno al quale ruota il pensiero del costituzionalismo. Nella Ginevra del 1536 certo non si poteva parlare di una costituzione formale scritta. Anche quella che oggi si chiamerebbe la costituzione materiale era dopo la partenza dell'ultimo vescovo piuttosto incerta. Secondo lo stato attuale della scienza, il concetto di «constitutio» del diritto romano e canonico di allora condivide con quello moderno e laico emerso nell'illuminismo semmai la solennità della forma, non invece una funzione specifica di fondamento¹⁶.

Tradizionalmente, la dottrina giuspubblicistica ha prestato pertanto maggiore attenzione al concetto di *stato/statum* («estat») che Calvino riferisce a volte all'organizzazione politica, a volte anche alla chiesa («le corps de l'église en son estat»). La formazione umanista ha dotato Calvino anche di concetti come «civitas» e «res pubblica». Il commentario a Seneca, parla di *civitas*, definendola in termini ciceroniani come «societas [...], quae probis moribus et aequis legibus vivat» oppure «concilium coetusve hominum iure

C.J. FRIEDRICH, *Johannes Althusius und sein Werk im Rahmen der Entwicklung der Theorie von der Politik*, Berlin, 1975, p. 65.

¹⁴ R. SMEND, «Staat», in: *Evangelisches Kirchenlexikon*, 1959, vol. III, pp. 1105 ss.

¹⁵ Cfr. soltanto W. BRUGGER, *Kommunitarismus als Verfassungstheorie Grundgesetzes*, in: *Archiv des öffentlichen Rechts*, 1998, pp. 337 ss.

¹⁶ Cfr. H. MOHNHAUPT, in: ID., D. GRIMM, *Costituzione: storia di un concetto dall'antichità a oggi*, Roma 2008; A. TRAMPUS, *Storia del costituzionalismo italiano nell'età dei Lumi*, Roma 2009, pp. 4 ss.

sociatus»¹⁷. Non a caso, egli usa per i fuorilegge una metafora organicistica: «ex corpore legitimi civitatis abrupti». Successivamente egli identifica con *civitas* le città-Stato. In altri contesti preferisce il termine «res publica» dal vocabolario del diritto romano («sine republica non est Caesar», «status reipublicae bene constitutus») e quello aristotelico di *politia* («politiam constituere»), a sua volta poi collegato a *status* («status politicus», «politiae status», «status populi»). Nel lessico di Calvino, il verbo ciceroniano «constituere» si applica non solo alla repubblica («legibus et institutis quaelibet res publica constituatur»), ma perfino alla libertà («libertas ad moderationem composita [...] et rite constituta»)¹⁸. Questa apertura al repubblicanesimo e alla politica di Aristotele è forse anche frutto della rivalutazione dell' Antico Testamento, ad es. del comando del signore riferito nella lettera del profeta Geremia agli esiliati in Babilonia che riferisce come: «Cercate il benessere del paese nel quale vi ho fatto deportare.» (Geremia 29,7).

Nella prima edizione della *Institutio Religionis Christianae*, il capitolo ultimo dedicato alla libertà cristiana contiene due paragrafi intitolati rispettivamente «an episcoporum constitutiones obligent» e «quae ad ecclesiae εὐταξίαν pertinent constitutiones legitimae sunt». In questi paragrafi, Calvino sostiene che le leggi della chiesa non possono obbligare la coscienza, da Dio creata libera, e che non possano esercitare una pressione tirannica sulle coscienze. Pertanto egli si pone il problema delle leggi «quibus ecclesiae ordo constituitur» («des reigles qui sont mises pour tenir ordre en l'eglise»). A questo riguardo ammonisce di non cadere nell'errore di «constituer la Religion en ces vaines traditions», sostituendo la tradizione degli esseri umani al comando divino. Quel che serve alla «vera Chiesa» sono leggi ecclesiastiche che ripristino la supremazia della legge divina nella coscienza dei fedeli, anche perché Dio comanda di osservare diritto ed equità¹⁹. «Si in omni hominum societate necessariam esse politiam aliquam videmus, quae ad alendam communem pacem, ac retinendam concordiam valeat, si in rebus agendis aliquem ritum qui ad publicum pertineat honestatem atque adeo humanitatem ipsam, is in ecclesiis praesertim observandum esse, quae cum bene constituta rerum omnium compositione optime sustinentur, tum vero sine concordia nullae sunt prorsus»²⁰.

Nel quarto libro della *Institutio* del 1541 viene composto pertanto un insieme di principi teologici e giuridici che disegnano un nuovo ordine della chiesa nel mondo sulla base di un'interpretazione che richiama l'*original intent* divino: «de externis mediis vel adminiculis quibus Deus in Christi societatem nos invitat & in ea retinet».

¹⁷ J. BOHATEC, *Staat und Kirche* cit., p. 2.

¹⁸ Ivi, p. 109.

¹⁹ Op. 2,305: «In lege nobis tantum praescribi iuris et aequitas inter homines observantiam»; 28,211: «la police terrienne soit ordonné a ceste fin [...] que droit et equité regne»; 27,328: «Il faut que nous gardions equité et droiture envers tous hommes car là nous contemplons nostre nature» (cit. da J. BOHATEC, *Calvin und das Recht* cit., pp. 40, 44).

²⁰ *Institutio*, cap. VI, pp. 225 s.

All'«institutio» divina della vera chiesa, quella invisibile «quia piorum omnium mater est», deve ispirarsi anche il governo divino di quella visibile per il tramite dei *lieutenants* – Rousseau direbbe «agenti» – che sono i nervi che uniscono i fedeli in un unico corpo: «de ecclesiae doctoribus & ministris». Il loro è un ministero della parola nel quale prestano la propria bocca anche alla legge. Visto il ruolo di Cristo nella chiamata dei primi apostoli, il diritto e la libertà della chiesa esigono che i dottori e ministri, oltre a sentire la vocazione divina, siano eletti dagli altri pastori con l'approvazione del popolo, in virtù della funzione pastorale generale di ogni credente che può testimoniare dignità e idoneità del nuovo pastore (IV,3). Ricostruendo gli sviluppi della prima costituzione storica della chiesa, «de statu veteris Ecclesiae, & ratione gubernandi quae in usu fuit ante Papatum» (IV,4), e della sua corruzione ad opera dei papi, Calvino arriva a una tripartizione dei poteri spirituali che sono attribuiti non alla persona, ma all'ufficio rivestito²¹.

Il primo potere consiste nel trasformare la parola in proposizioni di fede e nell'interpretazione delle stesse (IV,8) che non può essere riservata ai concili che possono solo rendere «pregiudizi», ma non hanno un monopolio della verità né un potere di interpretazione autentica (IV,9). Il secondo potere è tradizionalmente quello legislativo («de potestate in legibus ferendis»), del quale la tirannia del papato ha abusato per strangolare la coscienza più di quanto non sia dalla legge divina necessitato, avendo Cristo liberato le coscienze non per farle imprigionare nuovamente da sacrifici cerimoniali inutili imposti dalla chiesa. Sono pertanto solo legittimi ordinamenti della chiesa che servono a disciplina, onestà e pace (IV,10). Il terzo potere infine è quello giurisdizionale che dovrebbe diventare «bien en vérité la principale en un état bien réglé», anche in un governo ecclesiastico destinato a sostenere anche quello civile (IV,11)²². La giurisdizione può essere solo disciplinare e consistere nell'esercizio del potere delle chiavi, preceduto dall'uso di quello di censura (IV,12). Ne consegue l'abolizione dei voti monastici e del celibato (IV,13) e il riordino dei sacramenti (IV,14), del battesimo (IV,15-16), della «sacra Christi Coena» (IV,17-18).

L'amministrazione politica (IV,20) infine deve difendere tale nuovo «statum Ecclesiae», «vitam nostram ad hominum societatem componere, ad civilem iustitiam mores nostros formare, non inter nos conciliare, communem pacem ac tranquillitatem alere». È vanità proporre una forma di governo in astratto migliore, ma occorre evitare tirannide ed anarchia e quindi fare penetrare il governo temporale da principi di umanesimo: «ut inter Christianos publica religionis facies existat, inter homines constet humanitas». Pertanto Calvino individua solo alcuni principi fondamentali per i tre elementi dell'amministrazione politica: «Magistratus qui praeses est legum ac custos: Leges, se-

²¹ «Quidquid auctoritatis e dignitatis scriptura, sive prophetis, sive sacerdotibus, sive apostolis, sive apostolorum successoribus deferi, id totum non hominibus ipsis dari, sed ministerio, cui praetecti sunt; vel, ut expeditus loquamur, verbo Dei, in cuius ministerium vocati sunt».

²² «bien en vérité la principale en un état bien réglé».

cundum qua se ipse imperat: Populus, qui legibus regitur et magistrati paret» (IV,20,3). I principi del primo elemento riguardano la giusta vocazione dei magistrati²³, le ragioni dell'ufficio e i limiti di una potestà che non ecceda in atti di forza, imposizione di tributi irragionevoli o spese sconsiderate. Alla domanda «quibus legibus constituenda sit Christiana politia» (IV,20, 14), Calvino risponde che le leggi devono essere «rerum publicarum nervi» e «animae, sine quibus consistere nequit magistratus» e curare «mores, ceremoniae, iudicia». Le leggi che curano i costumi sono divine, le seconde non devono abrogare la pietà e le terze non devono abrogare la carità. La legge deve avere forma e sostanza di giustizia, «legis constitutio et aequitas» (IV,20,15). Infine, un popolo costituito in società cristiana non si fa giustizia da se e non smarrisce pietà e carità, rispetta i magistrati e le leggi, ma riconosce sempre la supremazia di un Dio che può anche stare dalla parte di efori o tribuni della plebe o dei ceti²⁴.

Questo capitolo finale riconosce alla religione una funzione pubblica. «Nessuno si agiti, se rimetto ora ad una *politia* di esseri umani la cura della religione che va costituita in modo retto» («recte constituendae religionis curam», IV,20,3). In Calvino emerge quindi una parola d'ordine nuova, «constituere ordo ecclesiae», che trasporta un vecchio vocabolo umanista, il «constituere rem publicam», nella costruzione giuridica dell'ordinamento della chiesa nel momento in cui rinasce ritrovando la sua forma vera. Questo appare soprattutto nel capitolo sulla giurisdizione della chiesa: «Quemadmodum, nulla urbs nullusve pagus sine magistratu et politia stare potest: sic ecclesia Dei – sua quidam spirituali politia indiget» (IV,11,1). Alla costituzione della chiesa segue poi la necessità di costituire una religione «pubblica» anche nel regno temporale.

Qui il «constituere» e di conseguenza anche la «constitutio» assumono una funzione complementare alla «institutio» divina. Una buona costituzione è quella legge umana che rispetta il primato e lo spirito del diritto divino, traendone la propria fonte di legittimazione nell'ordinamento della chiesa e garantendo al diritto divino anche una funzione di limite nell'ordinamento temporale. Si può leggere in questo un'idea politica di organicità delle leggi costitutive degli ordinamenti, idea che emerge anche in un altro passo, rinvenuto da Bohatec, che dimostra che *constitutio* non è perfezione, né consumazione, ma composizione organica: «Graece apud Paulum est καταρτισμός, quod vocabulum significat coaptationem rerum, in quibus debet esse symmetria et proportio. Quemadmodum in humano corpore est iusta et bene digesta membrorum coagmentatio. Unde etiam pro perfectione sumitur. Sed mihi magis probatori constitutio. Nam dicunt proprie Latini, constitui rem publicam aut regnum aut provinciam, quum ex dissipatione omnia in rectum et legitimum statum restitui contingit»²⁵.

²³ Cfr. sulla *vocatio* (*calling, Beruf*) ora M. MIEGGE, *Vocazione e lavoro*, Torino 2010.

²⁴ Cfr. sul punto K. WOLZENDORFF, *Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes*, Breslau 1916, pp. 95 ss., da ultimo M. COTTRET, *Tuer le tyran?*, Paris 2009, pp. 50 ss.

²⁵ J. BOHATEC, *Staat und Kirche* cit., p. 417.

L'uso del termine «constituere» nel lessico di Calvino va messo in relazione alle trasformazioni del linguaggio giuridico nella giurisprudenza dell'umanesimo elegante. Questo emerge per es. dal *Magnum Lexicon Juridicum Johanni Calvini* (alias J. Kahl) del 1759, la cui prima edizione è datata 1600, e rivela nuovi usi e significati da parte di Oldendorp (constituere alius est formare & bonam dispositionem adhibere) e Brisson (constituere jura, id est, condere), anche se «constitutio» resta nella tradizione giusromanista prevalentemente un testo solenne di volontà imperiale: «generali nomine dicitur jus quod a principe conditur».

Successivamente, il vocabolario del calvinismo registra peraltro nel *Discours sur les Moyens de bien gouverner et maintenir en bonne Paix un Royaume ou autre Principauté* del calvinista Innocent Gentillet del 1576 la genesi del concetto di «loix fondamentales», in *The Maximes of the Law* del filopuritano Francis Bacon del 1596 tradotto con «fundamental laws»²⁶.

Mentre nel calvinismo, «constituere» e «constitutio» è quindi usato in primo luogo per l'organizzazione della chiesa intesa come corporazione spirituale che necessita di un ordine temporale, nel cattolicesimo viene destinato viceversa piuttosto all'organizzazione dello stato. Nel 1578 fu infatti un gesuita, Petrus Gregorius Tholosanus, a parlare di una «constitutio rei publicae» per giudicare «scelleratissimo fra tutte le creature chi avversa tale società e la costituzione della repubblica e la comunità umana, e ben di più chi la turba, distrugge e la rovescia»²⁷.

Sempre in Inghilterra, si polemizza invece contro la «antichristian constitution» della chiesa d'Inghilterra in un testo di Henry Barrow (1592)²⁸ e iniziano varie controversie sulla vera o falsa costituzione della chiesa che tendono ad accoppiare la costituzione della chiesa e quella dello stato²⁹.

²⁶ G. STOURZH, *Constitution: Changing Meanings of the Term from the Early Seventeenth to the Late Eighteenth Century*, in: T. BALL, J. POCKOCK (a cura di), *Conceptual Change and the Constitution*, Kansas 1988, pp. 35 ss.

²⁷ Cfr. H. MOHNHAUPT, in: ID., D. GRIMM, *Costituzione: storia di un concetto dall'antichità a oggi*, Roma 2008, pp. 33 ss.

²⁸ Cfr. anche il pamphlet *A True confession of the Faith* (1596) nonché *Salomon or A treatise declaring the state of the kingdome of Israel, as it was in the daies of Salomon: Whereunto is annexed another treatise, of the Church: or more particularly, of the right constitution of a Church* (1596).

²⁹ Cfr. solo l'elenco dei seguenti titoli: J. SMYTH, *The character of the beast, or, The false constitution of the church : discovered in certayne passages betwixt Mr. R. Clifton & Iohn Smyth, concerning true Christian baptisme of new creatures, or new borne babes in Christ, &nd false baptisme of infants borne after the flesh*, 1609; H. JACOB, *The Divine Beginning and Istitution of Christs true Visible or Ministeriall Church. Also the Unchangeableness of the same by men; viz. in the forme and essentiall constitution thereof*, H. Hastings, Leyden 1610; J. MAXWELL, *A new Eight-fold Probation of the Church of Englands divine constitution, proved, by many pregnant arguments, to be much more complete than any Genevian in the world*, London 1617; J. COTTON, *The true constitution of a particular visible church, proved by Scripture : Wherein is briefly demonstrated by questions and answers what officers, worship, and government Christ hath ordained in his church*, London 1642; C. BLACKWOOD, *The storming of antichrist, in his two last and strongest garrisons, of compulsion of conscience and infants baptisme : wherein is set down a way and manner for church con-*

Nelle colonie americane settecentesche, quando il termine «charter» viene sostituito da quello di costituzione³⁰, si conserva il principio sviluppato da Lord Coke in *The Chamberlain of London Case* (1590) secondo cui Londra come ogni *corporate body* aveva il potere di adottare «ordinances and constitutions for the good order and government of the citizens, &c. consonant to law and reason», mentre «ordinances, constitutions, or by-laws [...] contrary or repugnant to the laws or statutes of the realm are void and of no effect».³¹

Anche la traduzione tedesca di *Kirchenverfassung* risulta in uso sin dalla fine del seicento³², ben prima di essere poi impiegata nelle controversie po-

stitution together with markes to know right constituted churches, from all other societies in the world, 1644; J. NOYES, *The Temple measured; or, a Brief Survey of the Temple Mystical, which is the instituted Church of Christ. Wherein are solidly and modestly discussed most of the material Questions, touching the Constitution and Government of the Church militant here on earth, etc.*, in: J. ELLIS, *Vindiciæ Catholicæ, or the rights of particular Churches rescued: and asserted against that meer ... notion of one Catholick, Visible, Governing Church: the foundation of the ... presbyterie*, London 1647; G. LAWSON, *Politica sacra & civilis: or, A modell of civil and ecclesiasticall government: Wherein, besides the positive doctrine concerning state and church in general, are debated the principall controversies of the times. Concerning the constitution of the state and Church of England, tending to righteousness, truth and peace*, London 1660.

³⁰ G. St. AMAND, *An historical essay on the legislative power of England: Wherein the origin of both Houses of Parliament, their antient constitution, and the changes that have happen'd ...*, London 1725; J. SWIFT, *A Defence of the legislative constitution of the province of Pennsylvania, as it now stands confirmed and established, by law and charter*, Andrew Bradford, s.l., [1728].

³¹ 7 Eng. Rep. at 151, su cui M. BILDER, *The Corporate Origins of Judicial Review*, "The Yale Law Journal" 2006, p. 527.

³² Deß H. R. Reichs Freyer Statt Straßburg Regiment Kirchen unde Schul-Verfassung, Paullus, Straßburg 1680; *Der wohleingerichtete Staat Des bishero von vielen gesuchten, aber nicht gefundenen Königreichs Ophir: Welcher Die völlige Kirchen-Verfassung, Einrichtung der hohen und niedern Schulen, des Königs Qualitäten, Vermählungs-Art ... Gesetze und Ordnungen, nebst allen zu wissen nöthigen Nachrichten und Merckwürdigkeiten vorstellt*, Groschuff, Leipzig 1699; P.B. Sinold von Schütz, *Die glückseeligste Insul auf der ganzen Welt, oder das Land der Zufriedenheit: dessen Regierungs-Art, Beschaffenheit, Fruchtbareit, Sitten derer Einwohner, Religion, Kirchen-Verfassung und dergleichen, samt der Gelegenheit, wie solches Land entdecket worden, ausführlich erzehlet wird*, Frommann, Königsberg 1723; J.J. STRUVE, *Eines evangelischen Lehrers freimüthige Beantwortung einiger von seiner Obrigkeit ihm vorgelegten Fragen betreffend die heutige Kirchen-Verfassung*, 1731; D. CRANZ, *Kurze, zuverlässige Nachricht von der, unter dem Namen der Böhmischn-Mährischen Brüder bekanten, Kirche Unitas Fratrum Herkommen, Lehr-Begrif, äussern und innern Kirchen-Verfassung und Gebräuchen, aus richtigen Urkunden und Erzählungen*, 1762; M.F. ROOS, *Christliche Gedanken von der Verschiedenheit und Einigkeit der Kinder Gottes: nebst des sel. Hrn. Superintendenten C. F. Steinhofers Entwurf eines theologischen Sendschreibens von dem Unterschied der gemeinen Kirchenverfassung, und der besondern Anstalten und Gemeinen*, Erhard, Stuttgart 1764; J.S. PÜTTER, *Die Augsburgische Confession: in einem neuen Abdrucke und mit einer Vorrede worinn unter andern der Unterschied der evangelischen Reformation und der catholischen Gegenreformationen wie auch der wahre Grund der evangelischen Kirchenverfassung aus der A. C. selbst erläutert wird*, Vandenhoeck, Göttingen 1776; J.H.-G., *Scheidemantel, Allgemeines Kirchen-Recht beyder Evangelischen Confessionen in Pohlen und Litthauen, die Kirchen-Verfassung, gute Ordnung, Policey und rechtli-*

strivoluzionarie sulla necessità di costituzioni dei ceti³³ che hanno generato nell'Ottocento il neologismo di «costituzionalismo»³⁴.

4. *Calvino padre costituente della chiesa riformata a Ginevra*

La prima edizione dell'*Institutio* non è un programma di politica costituzionale, ma precede una serie di opere giuridiche di Calvino che lo qualificano come giureconsulto e autore di atti che sono interpretabili alla luce delle idee poi sviluppate anche nelle successive edizioni. Tali atti riguarda-

che Thätigkeit der Consistorien betreffend Warschau, Dufour, 1780; C. VELTHUSEN, *Einige Nachricht von der evangelischen Kirchenverfassung in Nordcarolina, insonderheit von den Schicksalen und Bemühungen des im Jahre 1773 dahin abgesandten Predigers Nussmann*, Helmstedt 1786. In Italia: *Veri principj della costituzione della Chiesa Cattolica opposti alle speculazioni moderne distruttive della gerarchia e della giurisprudenza canonica*, traduzione dal francese, Fermo 1788.

³³ Cfr. in particolare: *Rede über die Grundsätze einer protestantischen Kirchen-Verfassung im Elsaße: in dem Strasburgischen Kirchen-Convente den 21. Novemb. 1790 gesprochen*, Straßburg 1790; J. ROTH, *Privatgedanken über das Recht deutscher Landesherrn gegen Religion und Kirche nach der heutigen deutschen Staats- und Kirchenverfassung: mit Hinsicht auf das zukünftige neue dt. Konkordat durch wirkliche Fälle bey Regierungen und Vikariaten erläutert*, Würzburg 1805; *Ueber das patriotische Wort zu seiner Zeit, welches Dr. H. ein katholisch-geistlicher Canonist zur baldigen Wiederherstellung der katholischen Kirchenverfassung in den rheinischen Bundesstaaten ausgesprochen hat*, Herder, Freyburg und Konstanz 1812; K.-H. NEUMANN, *Aus welchem Gesichtspunkte muß die in Anregung gebrachte Verbesserung der protestantischen Kirchenverfassung betrachtet werden?*, Berlin, 1815; J.C.W. AUGUSTI, *Betrachtungen über die Reformation und Kirchen-Verfassung in Schweden*, Breslau 1816; J.G.J. SCHUDEROFF, *Über den innerlich nothwendigen Zusammenhang der Staats- und Kirchen-Verfassung*, Ronneburg 1818; K.D. HÜLLMANN, *Ursprünge der Kirchenverfassung des Mittelalters*, Bonn 1831; F.J. STAHL, *Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten*, Erlangen, 1840; J.C. Bluntschli, *Zur Geschichte der reformirten Kirchen-Verfassung*, Tübingen 1842. Cfr. anche E. DIÉNY, *Recherches sur la constitution intérieure de l'Église dans saint Paul*, 1853; E. CASTEL, *Les Huguenots et la constitution de l'Église réformée de France en 1559*, Paris 1859.

³⁴ Cfr. K.H. SCHEIDLER, *Paränetische Propädeutik der Rechtsphilosophie: mit besonderer Beziehung auf die practische Bedeutung des Vernunftrechts für die wichtigsten politischen Probleme unserer Zeit, den Constitutionalismus und die Lebensfrage der Civilisation überhaupt*, Jena 1842; L. KELLERMANN, *Urtheil in Sachen der Krone wider die National-Versammlung und der National-Versammlung wider die Krone: vom Standpunkte des Gesetzes und der politischen Grundideen des Constitutionalismus*, Berlin 1848; Anonimo, *Der Schein-Constitutionalismus*, in: *An die Wähler. Expedition des „Centralcomité für volksthümliche Wahlen im Preußischen Staate zu Berlin*, Berlin [1849]; Anonimo, *Esame degli stati civilizzati del mondo dal quale resta statisticamente dimostrata la preponderanza che l'elemento nazionale ed il costituzionalismo vanno sempre più acquistando ... : studio di un veneto*, Torino 1860; J. LORIMER, *Constitutionalism of the future; or, Parliament the mirror of the nation*, Edinburgh 1865; S. SANPERE I MIQUEL, *El centenario : historia política, civil, religiosa, artística, literaria y científica del siglo XIX : 1789-1889*, Barcelona 1886.

vano principalmente l'organizzazione della chiesa di Ginevra, ma anche i rapporti della chiesa riformata con il potere politico.

Sotto il profilo dell'organizzazione ecclesiale, Calvino definisce la «vera chiesa» come l'insieme invisibile degli eletti di tutti i tempi e tutti i luoghi, integrati come «membra» sotto il «caput Christi» nel «corpus Christi mysticum». La chiesa istituita da Dio può diventare visibile solo *in loco* nella «ecclesia externa» attraverso i simboli della predica e dei sacramenti che fondano la comunità dei fedeli e che sono amministrati dalla «potestas ecclesiastica», una potestà esercitata dai «ministros Christi e dispensatores mysteriorum Dei»³⁵. Affinché «ecclesia spiritu Domini gubernatur», bisognava riformarne le leggi, innanzitutto discernere tra le leggi esistenti quelle legittime costitutive del nuovo «ordo ecclesiae» da quelle contrarie allo spirito dell'istituzione³⁶.

Già nel gennaio del 1537 fu presentata una prima proposta dei ministri di culto, presentata da Farel al governo ginevrino, di alcuni «articoli» per la riorganizzazione della «sainte Cene de nostre Seigneur», deliberata dai ministri «selon la cognoysenance que le Seigneur nous en az donne» e trasmessa al Consiglio per fare «ce qui est de votre office»: «Que les ordonnances par lesquelles son église est entretenue sont que elle soyt vrayement et le plus prest que fere se puelit confermee a sa parole qui est la certayne reigle de tout gouvernement et administrations mayns principalement du gouvernement ecclesiastique»³⁷. Formalmente il potere era del governo civico, ma sostanzialmente veniva rivendicato un potere autonomo dei pastori di conoscere le regole più conformi allo spirito dell'istituzione divina della chiesa. Questa prima riforma riguardava la santa cena, il momento più alto della comunità ecclesiastica che rende visibile la «mystica unio» che unisce in loco Cristo il capo con le membra degli eletti, ma proponeva anche l'istituzione di un potere di scomunica, l'abolizione del celibato e la redazione di una confessione.

Il Consiglio non si adeguò, ma Calvino decise di redigere lo stesso una *Instruction et confession de foy dont on use en l'église de Genève*. Farel ne elaborò una sintesi: *Confession de la foy la quelle tous bourgeois et habitants de Genere et subiectz du pays doyvent iurer de garder et tenir, extraicte de l'Instruction*. Il governo cittadino tenne un giuramento in data 27 luglio 1537, disertato dall'opposizione, vietando tuttavia la scomunica di chi non prestava giuramento. Alle elezioni del febbraio 1538 vinse l'opposizione che vietò a Farel e Calvino di «immischiarsi nella politica» e decise poi dopo Pasqua di dimettere ed espellere i due³⁸.

³⁵ Cap. VI, p. 205.

³⁶ Cap. VI, p. 226.

³⁷ *Articles concernant l'organisation de l'église et du culte à Genève, proposés au conseil par les ministres*, 16. I. 1597, Iohannis Calvini Opera qua supersunt omnia, 22, 6 ss. La versione definitiva è in: *Registres de la Compagnie des pasteurs de Genève*, vol. I. 1546-1553, Genève 1964, pp. 1 ss.

³⁸ F.P. VAN STAM, in: H. SELDERHUIS, *Calvin Handbuch*, Tübingen 2008, pp. 32 ss.; V. REINHARD, *Die Tyrannei der Tugend*, München 2009, pp. 89 ss.

Al ritorno, Calvino pretese subito l'adozione di nuove «ordonnances», scrivendo a Farel: «Exposui non posse existere ecclesiam, nisi certum regimen constitueretur»³⁹. Se si guarda al «projet d'ordonnances ecclesiastiques» cui Calvino contribuisce nel 1541, si parte non più dalle funzioni, ma dall'organizzazione degli uffici. «Il y a quatre ordres d'offices que notre seigneur a institué pour le gouvernement de son église. Premièrement les pasteurs, puis les docteurs, après les anciens, quaterment les diacres».

I pastori annunciano la parola di Dio «pour endoctriner, admonester, exhorter et reprendre tant en public comme en particulier» e amministrano i sacramenti e le sanzioni. I dottori, in virtù della «lecture de théologie» sono il grado «plus conjoint au gouvernement de l'église» e responsabili dell'istruzione al fine di «preparer tant au ministère que gouvernement civil». Gli anziani collaborano alle ammonizioni, esortazioni e relazionano alla «compaignye», destinata ad erogare le sanzioni. Il quarto ordine si occupava delle buone opere della comunità ecclesiale, cioè l'amministrazione degli ospedali e – diversamente dalle altre città protestanti – l'assistenza ai poveri, essendo la mendicizia sempre contraria alla «bonne police».

Per la scelta dei pastori bisogna seguire «l'ordre de l'église ancienne», cioè l'elezione interna ed accettazione esterna da parte del Consiglio. Sulla selezione dei dottori, l'*ordonnance* tace. Per i collegi degli anziani e dei diaconi, si prospetta un'investitura politica mista: due eletti dal consiglio ristretto, quattro dal consiglio dei sessanta e sei dal Consiglio dei duecento. «Et les faudra tellement eslire qu'il y en ait en chascun quartier de la ville, affin d'avoir loeil par tout».

Questo sistema di forte partecipazione di laici fu poi realizzato solo con modifiche, trasformando gradualmente i vari ordini in collegi. Il primo ordine diventò la «compagnie des pasteurs»⁴⁰, riunita con il terzo ordine degli anziani «dépütés par la Seigneurie au consistoire». Il concistorio ginevrino, che non era menzionato nel piano originale di Calvin, ma fu poi da lui presieduto come «modérateur», si distingueva da altre istituzioni di giurisdizione dei costumi – e in particolare di quella dei matrimoni – creati o progettati in altre città protestanti, per la sua composizione mista di pastori e anziani anziché di teologi e giuristi.

Per il secondo ordine fu creato prima un *Collège de la rive* e poi nel 1559 un'accademia, con soci Calvin e Bèze. Il quarto ordine fu identificato a lungo con le istituzioni civiche esistenti e solo successivamente creata una «Compagnie des pasteurs et des diacres». Nell'ordine delle cariche furono certo sempre dominanti i pastori e dottori, le cui proposte di reclutamento dovevano essere approvate – secondo le *ordonnances* del 1560 promosse da Calvino – da almeno due presbiteri e dal Consiglio e potevano essere og-

³⁹ Cit. da J. BOHATEC, *Staat und Kirche* cit., p. 381.

⁴⁰ Il progetto di *ordonnance* del 1541 istituiva una conferenza: «[...] pour conserver la pureté et la concorde de doctrine entre eulx, conviennent ensembles un iour certain la semaine pour avoir conference des escripyures et que nulne sen exempte sil na excuse legitime».

getto di opposizione da parte del popolo⁴¹. Tutte le cariche – non venali né ereditarie – si basarono non tanto su un principio di rappresentanza quanto su quello di «immedesimazione organica», quindi anche per ogni assemblea disciplinata dei fedeli che partecipano al sacerdozio universale e quindi al governo spirituale di Cristo.

Le «ordonnances» non si presentarono come *jus divinum* della chiesa invisibile universale, non intendevano vincolare la coscienza, ma adeguarsi alle esigenze di ogni singola chiesa: «Pour entretenir bonne police, il est expedient qu'il y ait des ordonnances convenables à l'estat et disposition de chascune Eglise». Si trattava di un «ordre institué pour conserver la police spirituelle», fondata sulla potestà delle chiavi, cioè il potere autonomo di legare alla e slegare dalla comunità ecclesiastica, in particolare tramite un potere disciplinare di scomunica, da esercitarsi solo con approvazione «plebis consensu»⁴², potere sul quale pare che continuavano esistere tensioni con le istituzioni politiche⁴³.

Questa architettura istituzionale della chiesa di Ginevra, solo successivamente considerata una «costituzione», è stata variamente interpretata nella storia del diritto pubblico. Alla fine dell'ottocento, Karl Rieker ha desunto dagli scritti di Calvino innanzitutto un principio formale, secondo cui la costituzione deve essere ancorata nel *verbo Dei* ed ispirata all'ordinamento della chiesa originaria. A questo principio formale del «original intent» si aggiunge un principio materiale, secondo cui la costituzione realizzerebbe una «aristocrazia» sui generis, cioè una forma di governo che considera *Christus rex* ed escluda non solo la monocrazia, ma ogni forma di governo degli uomini sulla chiesa. La chiesa riformata sarebbe l'organizzazione della *societas fidelium* cui Dio avrebbe trasferito la potestà delle chiavi, nelle sue forme giuridiche più simile ad una *Genossenschaft* (o congregazione) che non ad una *Anstalt* (o parrocchia)⁴⁴.

Nella Vienna degli anni trenta dell'ultimo secolo, Josef Bohatec ha aggiunto, che su questi punti Calvino non si sarebbe allontanato da Lutero⁴⁵. La costituzione della chiesa secondo Calvino rifletterebbe tuttavia anche un principio organicista nel «comune ministerium» di tutte le cariche, un disegno di integrazione tra spirito e corpo («corporis integritas constituitur»), cariche pastorali e cariche laicali, *ordo cleri* e *ordo plebis*. Più che di un modello «cristocratico» si tratterebbe di un principio «pneumocratico»⁴⁶.

Non è questa la sede per approfondire il dibattito sugli elementi teologici del modello calvinista di costituzione ecclesiale, in particolare sulla libertà cristiana e sulla disciplina e moderazione nell'esercizio della potestà ecclesiastica. In questo modello sono in ogni caso rinvenibili alcuni elementi del

⁴¹ J. BOHATEC, *Staat und Kirche* cit., pp. 480 s.

⁴² J. BOHATEC, *Staat und Kirche* cit., p. 411.

⁴³ Cfr. soltanto P. OPITZ, *Leben und Werk Johannes Calvins*, Göttingen 2009, pp. 82 ss.

⁴⁴ K. RIEKER, *Grundsätze reformierter Kirchenverfassung*, Leipzig 1899.

⁴⁵ J. BOHATEC, *Staat und Kirche* cit., pp. 382 ss.

⁴⁶ Ivi, p. 432.

linguaggio giuridico del costituzionalismo laico odierno. Questo vale per la tripartizione dei poteri tra esecutivo (della parola di Dio), leggi e giurisdizione nell'ordine della chiesa che è analoga a quella prospettata per l'«amministrazione politica», anche il principio di collegialità e la gerarchia solo morbida tra i collegi della chiesa e i consigli della repubblica evidenziano tradizioni comuni del diritto pubblico europeo. Se solo Cristo è il re della chiesa e i pastori la governano con la partecipazione dei laici, la nuova forma di governo pretende delle garanzie contro la tirannide umana, in particolare una disciplina dei pastori più rigida ancora di quella imposta ai fedeli. La stessa giurisdizione disciplinare, surrogato della giurisdizione matrimoniale del vescovo, era pensata non come un surrogato dell'inquisizione, ma come una pretesa di interloquire con una coscienza individuale vincolata solo dal decalogo, di praticare in linea di principio più *soft law* che *harsh justice*. La sanzione dell'esclusione dalla santa cena e dalla comunità ecclesiastica rivendicava in ultima analisi un potere più civile che penale, anche se non di rado il consistorio trasmetteva gli atti al consiglio rischiando di diventare quasi una sorta di procura della repubblica⁴⁷.

Questo modello si fonda innanzitutto su una critica delle strutture della chiesa cattolica romana e sul richiamo alla «*veteris ecclesiae forma*». Mentre nella prima *Institutio* si parla solo dei presbiteri e dei diaconi, nell'edizione del 1543, tutti gli organi che governano la chiesa derivano dall'intento originale della sacra scrittura (I Lettera ai Corinzi 12,28, Lettera agli Efesini 4,11 ss.). La forma di governo della chiesa non poteva essere democratica ma non doveva nemmeno seguire l'esempio del governo monarchico temporale, perché «chi è il più grande tra voi diventi come il più piccolo e chi governa come colui che serve» (Luca 22,26). Con i diaconi e gli anziani – Calvino concorda sul punto con Bucer – si accentua la responsabilità dei laici per il governo della chiesa sul modello della *civitas*: «*consessum seniorum, qui erat in ecclesia quod in urbe est senatus*». Al di là della sacra scrittura, il suo modello trae quindi anche qualche ispirazione dalla storia costituzionale repubblicana di Ginevra, Zurigo, Basilea e Strasburgo, nonché da quella antica di Roma (senato) e Gerusalemme (sinedrio), e forse perfino dalla serenissima signoria di Venezia (1462) e dal dogato biennale di Genova (1528). Al di là di queste matrici, la costituzione della chiesa riformata non fu né il prodotto di un potere autonomo dei pastori, né un'imposizione del governo civico, piuttosto oggetto di rapporti di conflittualità e cooperazione in una storia costituzionale segnata da tendenze di laicizzazione della chiesa e di confessionalizzazione della repubblica.

⁴⁷ Ancora nel 1563, Calvino fu confrontato con molte questioni pratiche di gestione dei rapporti tra chiesa e stato, ad es. se il concistorio doveva denunciare i reati di peccatori alle autorità civili e se il battesimo da parte di un laico doveva considerarsi nullo.

5. *Quel che la storia costituzionale insegnò a Ginevra*

Molteplici sono i raccordi tra la costituzione della chiesa e quella della repubblica nel pensiero di Calvino. Lo stesso Montesquieu, nello spirito delle leggi osservò come il protestantesimo del nord e il cattolicesimo del sud «n'ont guère d'autres idées de police que celle de l'Etat dans le quel ils sont nés». «Calvin ayant pour lui des peuples qui vivaient dans des républiques, ou des bourgeois obscurcis dans les monarchies, pouvait fort bien ne pas établir des prééminences et des dignités»⁴⁸.

La costituzione della chiesa poteva e anzi doveva variare in considerazione del contesto territoriale e storico in cui operava, perché in questa ottica le religioni tendono ad interiorizzare le forme di governo nei luoghi ove si praticano.

Analizzando più da vicino il contesto storico-costituzionale ginevrino⁴⁹, va innanzitutto ricordato che Ginevra fece sin dal 1032 parte del sacro romano impero e fu sin dal 1124 principato vescovile, nel 1293 passato alla casa Savoia e nel 1387 dotato di una «charte des franchises». La «communauté» era governata da un «Conseil (du) général» composto da tutti i «bourgeois» e «citoyens» che eleggevano nella prima domenica di ogni anno quattro sindaci. Questi sindaci a loro volta nominavano un «Conseil ordinaire» (o Consiglio dei Venticinque⁵⁰ o Consiglio ristretto), affiancato da un Consiglio dei Cinquanta, eletto viceversa dal «Conseil général».

Nel 1526, il Consiglio generale elegge il primo sindaco non candidato dal duca e la città conclude un trattato di «combourgeoisie» per allearsi con Fribourg e Berne. Il Consiglio dei cinquanta diventa Consiglio dei sessanta e nel 1527 viene creato un ulteriore consiglio di pace, il cosiddetto «Consiglio dei Duecento». Nel 1528 a Berna viene decisa la riforma, respinta invece a Fribourg. Nel 1529, Ginevra rifiuta di disdire la combourgeoisie, dovendosi difendere dall'assedio delle truppe di vescovo e duca. Sempre nel 1529 viene creato un «Lieutenant en La Justice Ordinaire», affiancato nel 1534 da un «Procureur du Comun». Nel 1530, Berna interviene militarmente per proteggere la città dal duca che deve riconoscere nella pace di Saint Jullien l'indipendenza di Ginevra.

Sempre nel 1530, si ordina ai cittadini «contra cives et burgenses non habeant compellere per curiam apostolicam sive curiam Vienne, sub poena privacionis borghesie». Il Consiglio dei Duecento attribuisce a se stesso il

⁴⁸ C. MONTESQUIEU, *Livre XXX*, chap. V (*Que la religion catholique convient mieux à une monarchie et que la protestante s'accommode mieux d'une république*).

⁴⁹ Su cui cfr. H. FAZY, *Les constitutions de la République de Genève*, Geneve 1890; J. BOHATEC, *Staat und Kirche* cit., pp. 254 ss.; H. NAEF, *Les origines de la Réforme à Genève* (2 col.), Genève 1968; V. REINHARDT, *Tyrannie* cit., pp. 26 ss.

⁵⁰ Modello potrebbe essere stato c. 61 della Magna Carta: «Quod barones elegant XXV barones de regno nostro quos voluerint qui debent pro totis viribus suis observare, tenere et facere observare pacem et libertatesquas eis concessimus».

diritto di eleggere il Consiglio ristretto e viceversa al Consiglio ordinario il compito di «facere duecentenarium». Nella guerra del 1531 risultano sconfitti i cantoni protestanti e cadde Zwingli, ma nel 1536 Berna conquista il Vaud e conclude un nuovo trattato con Ginevra che ne salva l'indipendenza, ma la dichiara città aperta, destina i beni della chiesa alla «sustentation des pauvres de leurs hospital», istituito nel 1535⁵¹, e subordina ogni decisione di politica estera all'assenso di Berna. Il trattato per il rinnovo della «combourgeoisie» del 1536 contiene un giuramento di lealtà e verità reciproca⁵² per mantenere amicizia, buon vicinato e pacificazione di genti, terre e paesi «et principalement puy que a pleu à Dieu esternel et tout puyssant par sa grace ordonner et disposer que nous, sud. de Genesve, nous sumes faits conformes à nousd. combourgeoys de Berne en la foy».

Pertanto Calvino arriva ad operare in una repubblica nuova, le cui istituzioni hanno vissuto un decennio di profonde trasformazioni ed auto-riforme e sono legate a quelle di Berna da un patto federale fondato sulla base di una religione «conformata». Per questa ragione, l'ultimo capitolo della *Institutio*, intitolato «de politica administratione» o «du gouvernement civil»⁵³, non si esime dall'esaminare anche il secondo dei due «regimen», quello cui spetta «ordonner seulement une justice civile, et reformer les moeurs extérieures»⁵⁴.

Per la stessa ragione, Calvino non poteva negare al governo consigliare che lo aveva assoldato e che aveva adottato la riforma un compito di *cura religionis*: «D'exclure ceux qui sont au gouvernement civil, qu'ils ne soyent aussi bien superintendens au regime spirituel, il me semble que ce soit contre toute raison»⁵⁵. Le *Ordonnances ecclesiastiques* del 1541 coinvolgevano pertanto anche il governo civile nell'elezione delle varie cariche. A tale scelta seguì nel 1542 il giuramento dei pastori e diaconi «devant tout le peuple»:

«Premierement jurent fidelement annoncé la parole de Dieu et edifficacion du peuple et de servi en bonne conscience à ceste esglise à laquelle Dieu m'a obligé; et d'estre loyal à la Seignuorie, et gradé le bien et l'honneur comment vrays fideles doibvent faire, et de monsté bon exemple de subjecgion, en obeyssant au loys et ordonnances par ladicte Seignuorie; reservant toujours la liberté de presché sa parolle comment nostre office le porte, selon son saint commandement».

⁵¹ Cfr. R. KINGDON, *Social Welfare in Calvin's Geneva* (1968), in: *Church and Society in Reformation Europe*, London 1985, pp. 50 ss. che indica come modelli le riforme di Norimberga (1522), Ypern (1525) e Lyon (1531) recepite a livello nazionale in Inghilterra (1536) e Francia (1543).

⁵² «[...] jurons ... de ministrer à l'autre loyauté et verité, avancant leur honneur et profit et evitant leur dommage, demonstrent cecy, et faire les ungs envers les autres ce que sera honneste et licite, comme à bon set loyous bourgeois appartient».

⁵³ Trad. ingl.: «Of Civil government», trad. ted.: «Vom bürgerlichen Regiment», trad. it.: «Il governo civile».

⁵⁴ Trad. ingl.: «which pertains only to civil institutions and the external regulation of manners».

⁵⁵ Cit. da K. RIEKER, *Grundsätze* cit., p. 100.

Questo giuramento riflette una doppia lealtà, quella spirituale e quella temporale, riconoscendo il primato di quella temporale con un'unica eccezione a favore della libertà di predicare come libertà di coscienza.

La formula riportata dalla raccolta delle opere di Calvino come progettata dai pastori e registrata solo in data 1544 era più differenziata e lasciava intendere una pretesa di maggiore autonomia della Chiesa. Si giurava «aut ministere autquelt je suys appellé» di edificare la Chiesa, non il popolo e di servire non «à mes affections charnelles, ne pour complaire à homme vivant», ma solo la gloria di Dio e «l'utilité de son peuple autquelt je suys debteur». In secondo luogo si giurava di osservare le ordinanze ecclesiastiche «et en ce que m'est là donné de charge de admonester cieulx quil hont fallly, m'en acquiter loyalement, sans donner lieu nha hayne, nha faveur, nha vengeance, nha aultre cupidité charnelle». In terzo luogo si giurava di osservare e mantenere «l'honneur et le proffit de la Seygniorie et de la Cité, mecstant poienne, en tan quaha moy sera possibile, que le peuple ce entreteigne en bonne paix et ugnion soub le gouvernement de la Seygniorie et ne consentye nullement à ce qui contreviendront à cella». Infine si prometteva e giurava soggezione «à la police et aux statuts de la cité», ma «sans prejudicquer à la liberté que nous debvons avoyer et enseigner, selon que Dieu le nous commande, et fayre des choses que sont de nostre office. Et ainsi je promest de servyr tellement à la Seygniorie et aut peuple que par cella je ne soyt nullement empeché de rendre à Dieu le service que je luy doys en ma vocation»⁵⁶. In casi di conflitto tra doveri di lealtà e di servizio, doveva prevalere quest'ultimo.

Letto alla luce della dottrina dell'*Institutio*, quest'ultima formula di giuramento implicava

- a) l'idea di una ragione repubblicana dell'utilità del popolo e della Cité come principio vincolante le cariche pubbliche;
- b) l'idea di una funzione pubblica «sussidiaria» del potere disciplinare e censorio della chiesa;
- c) l'idea di un limite al dovere di lealtà politica e di preminenza dei doveri del proprio ufficio che lo separano dagli uffici pubblici e legittimava la chiesa come «stato» di resistere ad atti del potere temporale contrari alla ragione religiosa e divina della chiesa.

Ancora prima di questa nuova formula, nel 1542 Calvino aveva accettato anche l'incarico di stendere con il sindaco Claude Roset qualche «edict sus la Republique», assumendo quindi una funzione di consulenza per le scelte politiche che riguardavano la costituzione materiale della repubblica ginevrina⁵⁷.

Dopo una prima proposta disattesa di fare rinnovare annualmente solo più la metà dei sindaci e rendere la loro carica quindi biennale e più responsabile,

⁵⁶ R.C. vol. 38, fol. 228-229. Nel 1546 (R.C. 41, vol. 70) si aggiunge: «Et ce tam dans la cité que dehors, et tam en temps de prosperité que d'adversité, comment de guerre, de peste, aisyn qui sera advisé».

⁵⁷ Dal registro del consiglio citato da J. BOHATEC, *Staat und Kirche* cit., p. 254.

fu emanato un nuovo ordinamento giudiziario (*Édit de lieutenant*, 12.11.1542) e un ordinamento delle magistrature (*Ordonnances sur les offices et officiers*, 28.1.1543). L'ordine costituzionale disegnato da queste leggi è repubblicano con una forma di governo consigliare che si fonda su quattro sindaci (con un premier) e quattro consigli (*Petit*, 60, 200, *Grand*), escludendo l'ereditarietà degli uffici e consentendo l'inclusione nella *bourgeoisie* del Grande consiglio – organo elettorale degli altri e legislativo delle stesse *Ordonnances* – sulla base di un invito e del pagamento di un contributo.

Robert Kingdon ha giustamente sottolineato che le strutture politiche consolidate da questi editti si fondono su un principio di collegialità, analogo a quello consociativo delle strutture ecclesiastiche, ma anche di responsabilità garantita da elezioni frequenti che pongono fine all'ereditarietà delle cariche. Non garantivano una preminenza del clero protestante sul governo, anche se Calvino e i pastori riuscirono entro il 1556 a consolidare una maggioranza loro favorevole nei Consigli⁵⁸. Non costruivano quindi una «ierocrazia» (o clerocrazia), ma semmai agevolavano il partito dei calvinisti in una forma di governo semi-aristocratica.

Eberhard Busch ha riassunto la posizione di Calvino sui rapporti tra chiesa e stato in due principi. Innanzitutto, lo stato non deve per forza essere riformato per salvare la libertà di coscienza religiosa individuale, potendo la libertà spirituale anche coesistere con una schiavitù politica. In secondo luogo, lo stato non può comandare la disobbedienza ai precetti divini, essendo il Signore «celui sous la volonté duquel il est raisonnable que tous les édits des rois se contiennent» ovvero «Rois des rois lequels [...] soit être sur tous, pour tous et devans tous écouté» (IX,20,32). Di tutte le forme di governo, la migliore è quindi solo relativa ed esiste semmai laddove «plusieurs gouvernement, s'aidant les uns aux autres, et savertissant de leur office; et si quelqu'un s'élève trop haut, que les autres lui soient comme censeurs et maîtres» (IV,20,8). Questo principio di «pluralismo» istituzionale e di cooperazione tra stato e chiesa non è necessariamente né antimonarchico né democratico, ma implica una divisione delle rappresentanze contestuale a una ricerca di concordia tra i poteri che oggi si chiamerebbe «consociativa» nei rapporti politici e «concordataria» nei rapporti tra chiesa e stato, proprio dello spirito forse organicista di una «mutua obligatio» tra governanti e governati⁵⁹.

Ne consegue per i tre elementi dello stato (autorità, leggi e popolo) individuati nella dottrina della *Institutio* che a) va denunciato ogni abuso e arbitrio dell'autorità che ripugna alla sua istituzione e alla vocazione religiosa del laico governante; b) le leggi devono garantire la libertà di culto e rendere effettiva l'umanità verso i poveri e bisognosi, in particolare verso i profughi;

⁵⁸ R. KINGDON, *Calvin and the Government of Geneva*, in: W. NEUSER (a cura di), *Calvinus ecclesiae custos*, Frankfurt a.M. 1984, pp. 49 ss.; ID., *John Calvin's contribution to Representative Government*, in: P. MACK (a cura di), *Politics and culture in early modern Europe*, Cambridge 1987, pp. 183 ss.

⁵⁹ Cfr. J. BOHATEC, *Staat und Kirche* cit., pp. 64 ss.

c) il popolo deve esercitare quanto meno un controllo sulle elezioni e può essere chiamato dai ceti a forme di resistenza non violenta⁶⁰.

Si potrebbe concludere che questo implica una costituzione mista, ma solo se si riconosce che Calvino fu leale sostenitore della repubblica ginevrina e non pensava a un regime del premier tra i quattro sindaci, sostenendo invece un principio di laicizzazione della chiesa al fine di garantire la confessionalizzazione della repubblica. Calvino usava il pulpito per parlare dei problemi sociali, ma non scendeva nell'arena politica, godendo semmai dell'appoggio di un partito pronto a consociarsi con gli altri. L'odierna *Konkordanzdemokratie* e la forma di governo direttoriale della Svizzera potrebbe avere anche sotto questo profilo delle radici calviniste.

Resta tuttavia da chiedere se questo regime non debba qualificarsi come una forma di «teocrazia». Il termine sembra risalire a Giuseppe Flavio che aveva parlato di una quarta forma di governo sviluppata dal popolo ebraico, ma non rappresenta una categoria consolidata nelle teorie generali del diritto pubblico europeo. Secondo Georg Jellinek, la teocrazia è solo una categoria sociale e non giuridica che si manifesta soprattutto in due forme. La prima è l'autocrazia di un potere statale, in genere monocratico, che rappresenta la divinità onnipotente. La seconda è fondata su un dualismo tra poteri di origine umana e divina, nel quale a un potere politico si contrappone un potere religioso, esercitato in genere in forma collegiale, che tende a controllarlo ed indirizzarlo⁶¹. Richiamando il modello ebraico, Karl Loewenstein ha definito la Ginevra di Calvino come l'esempio europeo più importante di una teocrazia⁶². Secondo Hans Kelsen invece, la teocrazia si fonda su un'unione tra chiesa e stato per il quale lo scopo religioso diventa prevalente e si riconosce agli organi religiosi un potere ultimo, cioè si ha una chiesa che si fa stato (*Kirchenstaat*) e non uno stato che si fa chiesa (*Staatskirche*)⁶³. In questa ottica, la comunità ecclesiale della Ginevra di Calvino poteva concepirsi solo come ordinamento parziale della *civitas*, non pretendere un'identificazione ordinamentale.

Per Calvino come per Lutero, lo stato è un'istituzione che trae la sua legittimazione dalla provvidenza divina e il cristiano che in nome di Dio si ribella a Cesare, viola un precetto religioso. La libertà religiosa può coesistere con la schiavitù politica (IV,20,1). Il cristiano deve rispettare le autorità e osservare le leggi quali strumenti della verità di Dio e non delle persone (IV,20,6). Tuttavia, secondo la dottrina della predestinazione, solo la chiesa è il luogo dell'elezione di Dio e lo stato può diventare il luogo del male,

⁶⁰ E. BUSCH, *Gotteserkenntnis und Menschlichkeit*, Zürich 2005, trad. it.: *La teologia di Giovanni Calvino*, Torino 2008, pp. 186 ss.; ID., *Calvin und die Demokratie*, in: C. STROHM (a cura di), *Bibliothek und Reformation: Miscellen aus der Johannes a Lasco Bibliothek Emden*, Foedus, Wuppertal 2001, pp. 117 ss.

⁶¹ G. JELLINEK, *op. cit.*, pp. 289 s. e 667. Cfr. anche la distinzione tra teocrazia reale e teocrazia gerarchica di tipo gregoriano in E. TROELTSCH, *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (1906/1909/1922)*, in: *Kritische Gesamtausgabe*, vol. 7, Berlin 2004, p. 220.

⁶² K. LOEWENSTEIN, *Verfassungslehre*, Tübingen 1959, p. 132.

⁶³ H. KELSEN, *Allgemeine Staatslehre*, Berlin 1925, p. 136.

della tirannide. L'*Institutio* del 1559 aggiungeva che il governo deve quindi essere vigilato, servono «più sorveglianti ed esperti per tenere a freno il suo arbitrio» (IV,20,31).

Solo nel 1555 il consiglio aveva peraltro definitivamente riconosciuto il potere della chiesa di decidere autonomamente l'esclusione dalla cena e la scomunica, dopo aver chiesto e ottenuto dei pareri ai cantoni della Svizzera tedesca⁶⁴. La chiesa riformata rivendicava e otteneva una sovranità spirituale in un ordine che si separava da quello politico e che era tutto finalizzato alla libertà cristiana. Il «confessionalismo» calvinista certo non pretendeva una *wall of separation* di matrice anabattista, ma nemmeno di arrestare la secolarizzazione del principato vescovile in atto. Semmai mirava a un confessionnalizzazione della società e all'inclusione dei laici nel governo della chiesa e dello stato, promuovendo uno spirito di cooperazione rafforzata che non precludeva futuri sviluppi di uno «stato confessionale» particolare.

6. Il contesto europeo della politica costituzionale di Calvino

Le idee e opere di Calvino vanno lette non solo nel contesto ginevrino. Si inseriscono in un contesto storico e geografico più ampio anche di quello della Svizzera, in un'Europa in movimento che comincia a prendere coscienza delle *renascentes musae* (Melantone) e di una propria identità politica: «L'Europa solamente ha avuto qualche regno e infinite repubbliche»⁶⁵.

Proprio grazie alla sua immigrazione da tutta l'Europa, Ginevra si vede confrontata con gli altri modelli politici del suo tempo e del passato, rielaborando e consegnandoli ai posteri, in particolare al calvinismo politico. Innanzitutto, Calvino avversava non solo il papato romano e l'inquisizione spagnola. Anche l'impero romano, pur coniugando in teoria la *dignitas* del senato con la *maiestas* del popolo, in realtà non costituiva né un regno né una repubblica, ma un «confusum nescio quid» e, peggio, un «magnum latrocinium»⁶⁶.

Il sacro romano impero di nazione tedesca invece, visto da Basilea e Strasburgo, era dominato da una maggioranza cattolica e viveva una crisi costituzionale profonda, da quando la Lega di Smalcalda ad invocare il diritto di resistenza per la difesa della Confessio Augustana del 1530, da Calvino firmata a Regensburg nel 1541, ma ai riformati non garantita dalla pace del 1555⁶⁷.

⁶⁴ Cfr. anche P. OPITZ, *op. cit.*, p. 111.

⁶⁵ N. MACCHIAVELLI, *Arte della guerra*, 1521, cit. da F. CHABOD, *Storia dell'idea d'Europa*, Bari 1961, rist. 1991, p. 49.

⁶⁶ Cit. da J. BOHATEC, *Staat und Kirche* cit., pp. 608 ss.

⁶⁷ M. HECKEL, *Deutschland im konfessionellen Zeitalter*, Göttingen 1983, pp. 35 ss.; ID., *Reichsrecht und „Zweite Reformation“*, in: H. SCHILLING (a cura di), *Die reformierte Kon-*

Non a caso, «*ille Gallus*» aveva dedicato poi la prefazione della prima edizione della *Institutio* al re Francesco I, fautore dell'umanesimo e alleato prezioso di Ginevra. L'augurio era che Dio, il «Roi des Rois», potesse consolidare il suo trono nella retta coscienza e il suo scettro in equità. Calvino non solo implorava pietà per i riformatori francesi, ma segnalava il principio di cooperazione con il quale il protestantesimo credeva forse di essere più competitivo del cattolicesimo. Il concordato di Bologna del 1516 aveva offerto al re dei poteri di nomina da concertare con la chiesa, una procedura che Calvino seguiva anche nella Ginevra repubblicana. Le tentazioni dell'assolutismo sembravano ancora nel 1537 frenate dal nuovo rito parlamentare dei «*lits de justice*»⁶⁸. Ancora l'influenza di Calvino sull'organizzazione sinodale dei protestanti francesi del 1559⁶⁹ non era meno forte della sua preoccupazione per i rapporti con la monarchia. Il Commentario all'emigrato profeta Daniele del 1561 in tema di pericolo di tirannide sembra essere stato sollecitato anche dalla ribellione dei rappresentanti ugonotti del terzo stato del Languedoc, i quali pretesero la secolarizzazione dei beni della chiesa e di costituire un proprio «stato»⁷⁰.

Il principio di cooperazione propugnato da Calvino si opponeva invece chiaramente allo *Act of Supremacy* del 1534 con il quale Enrico VIII aveva rivendicato di essere «the only supreme head in earth of the Church of England, called Anglicans Ecclesia» con «full power and authority from time to time to visit, repress, redress, record, order, correct, restrain, and amend all such errors, heresies, abuses, offenses, contempts and enormities, whatsoever they be, which by any manner of spiritual authority or jurisdiction ought or may lawfully be reformed, repressed, ordered, redressed, corrected, restrained, or amended, most to the pleasure of Almighty God, the increase of virtue in Christ's religion, and for the conservation of the peace, unity, and tranquillity of this realm». Nella sua politica costituzionale estera, Calvino propose una riforma della chiesa anglicana a Edward VI, ma fu messo in difficoltà dal parlamento scozzese, guidato da John Knox che, dopo i primi «Covenants» (1557, 1559), abolì la giurisdizione della chiesa cattolica e adottò lo «Confession of Faith Ratification Act» (1560).

A Calvino fu risparmiato assistere al fallimento della riforma in Francia, mentre poteva ancora rallegrarsi della traduzione dell'*Institutio* in olandese, pubblicata a Emden nel 1560. Anche grazie a Lasco, le sue idee erano circolate

fessionalisierung in Deutschland, Gütersloh 1986, pp. 11 ss. Sul calvinismo nella giuspubblicistica tedesca da ultimo C. STROHM, *Calvinismus und Recht*, Tübingen 2008.

⁶⁸ Cfr. S. HANLEY, *The Lit of Justice of the King's of France. Constitutional Ideology in Legend, Ritual and Discourse*, Princeton 1983, su cui D. VAN KLEY, *The Religious Origins of the French Revolution*, New Haven 1996, p. 21.

⁶⁹ R. MENTZNER, in: H. SELDERHUIS, *Calvin-Handbuch* cit., p. 86.

⁷⁰ Cfr. E. LE ROY LADURIE, *Les paysans de Languedoc* (1969), trad. ingl.: *The Peasants of Languedoc*, Illinois 1974, pp. 173 ss. Per il testo dell'atto di costituzione del 1562 cfr. G. GRIFFITHS, *Representative Government in Western Europe in the Sixteenth Century. Commentary and Documents of the Study of Comparative Constitutional History*, Oxford 1968, pp. 265 ss.; in: A. TORRE, *Stato e società nell'antico regime*, Torino 1983, pp. 122 ss.

dalla Francia verso il Belgio e i Paesi bassi dove furono recepite prima nella costituzione del sinodo di Emden (1571), poi nell'Unione di Utrecht (1579) e infine perfino nella dichiarazione d'indipendenza della «Republiek de Zeven Verenigde Provinciën» (1581)⁷¹. Questo modello sembra aver ispirato infine la rivoluzione puritana, secondo Harold Berman fonte di una nuova «historical jurisprudence»⁷². Era appena iniziata la storia del calvinismo⁷³ che cercò di raccogliere e riseminare i frutti della sua politica costituzionale non solo in Europa, ma anche negli Stati Uniti.

7. Il dono dello Stato costituzionale

Per valutare il ruolo di Calvino come ispiratore di un costituzionalismo protestante, occorre tornare al grido di un pamphlet italiano, stampato a Milano nel 1800: «Calvinismo è stato la causa principale della Rivoluzione francese. Ossia confutazione della dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino». Non può essere questa la sede per ricorrere le controversie sulla ricostruzione jellinekiana della genealogia di tale dichiarazione⁷⁴, ma non vi è dubbio che le teorie contrattualiste dei diritti naturali si sono intrecciate con la teologia federale del protestantesimo.

La libertà religiosa rivendicata dalla riforma era una libertà di coscienza individuale e particolare, di cui l'esercizio era garantito tuttavia solo nella chiesa e dalla chiesa. Questa libertà di coscienza di Calvino era certo so-

⁷¹ «As it is apparent to all that a prince is constituted by God to be ruler of a people, to defend them from oppression and violence as the shepherd his sheep; and whereas God did not create the people slaves to their prince, to obey his commands, whether right or wrong, but rather the prince for the sake of the subjects (without which he could be no prince), to govern them according to equity, to love and support them as a father his children or a shepherd his flock, and even at the hazard of life to defend and preserve them. And when he does not behave thus, but, on the contrary, oppresses them, seeking opportunities to infringe their ancient customs and privileges, exacting from them slavish compliance, then he is no longer a prince, but a tyrant, and the subjects are to consider him in no other view. And particularly when this is done deliberately, unauthorized by the states, they may not only disallow his authority, but legally proceed to the choice of another prince for their defense. This is the only method left for subjects whose humble petitions and remonstrances could never soften their prince or dissuade him from his tyrannical proceedings; and this is what the law of nature dictates for the defense of liberty, which we ought to transmit to posterity, even at the hazard of our lives. And this we have seen done frequently in several countries [...]».

⁷² H. BERMAN, *Law and Revolution*, vol. II.: *The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*, Harvard 2006, p. 10.

⁷³ A partire da T. BEZA, *Du droits de Magistrats sur leurs sujets*, 1574.

⁷⁴ Per cui sia permesso rinviare a J. LUTHER, *L'idea dei diritti fondamentali nel protestantesimo*, "Materiali per una storia della cultura giuridica", 1991, pp. 329 ss. nonché *La libertà di coscienza nella dottrina teologica e politica della riforma*, "Il diritto ecclesiastico" 1991, pp. 653 ss.

lo positiva, rifondata su poche certezze, meno una libertà del dubbio come quella vissuta da Lutero. La repubblica di Ginevra era tenuta a privilegiare e difendere la religione riformata e certo non riconosceva una libertà religiosa anche ad altre religioni, nemmeno agli ebrei. La sua libertà religiosa tuttavia non andava disgiunta da una qualche libertà politica.

A questo si aggiunge, il calvinismo ha offerto importanti contributi ai diritti economici e sociali che caratterizzano l'odierno costituzionalismo europeo⁷⁵. Questo vale non solo per l'odierna libertà di professione, che era stata concepita piuttosto come una particolare «vocazione» o «calling»⁷⁶, ma anche per i diritti sociali dei poveri affidati alle cure dei diaconi e ai compiti del governo civile: «de faire droit au pauvre et indigent»⁷⁷. Il Nuovo Testamento insegnava di amare anche lo straniero immigrato come prossimo e l'Antico Testamento asseriva «che si defraudano gli affamati del loro diritto se non si pone rimedio al loro bisogno»⁷⁸.

Emerge qui l'idea di uno stato sociale anteriore o contestuale a quello dello stato liberale, uno stato sociale di diritto. La repubblica deve rendere la legalità più certa e la giustizia più efficiente, prevenire l'arbitrio dei governanti e l'iniquità delle opere legislative, promuovere forme civili di convivenza tali da escludere una resistenza violenta. In questa ottica, la costituzione è strumento di regolazione di procedure di integrazione sociale, serve a (ri-)aggregare il gregge. Quindi non è semplice atto di governo, ma patto sociale costitutivo del governo. Pur agendo in un contesto di «disciplinamento sociale»⁷⁹ e «confessionalizzazione» che porta all'assolutismo⁸⁰, Calvino potrebbe aiutare a ripensare alcuni concetti chiave del costituzionalismo moderno, quali l'eguaglianza laica e la giustizia sociale, il federalismo e la sussidiarietà.

Molti altri elementi del pensiero protestante sembrano aver forgiato strumenti culturali del costituzionalismo odierno. Basta pensare al principio della *sola scriptura* che si traduce nell'ideale codicistico della costituzione scritta, ma che è sempre opera imperfetta e revisionabile di un potere costituente umano. Questo potere deve essere votato a uno spirito che esige moderazione e bilanciamenti, che imponga alla legge la ricerca dell'equità e includa l'intera società nella ricerca delle interpretazioni più adeguate ai

⁷⁵ Cfr. soltanto J. WITTE, *The Reformation of Rights: Law, Religion and Human Rights in Early Modern Calvinism*, Cambridge 2007; G. ROBBERS, *Menschenrechte aus der Sicht des Protestantismus*, in: D. MERTEN, H.-J. PAPIER (a cura di), *Handbuch der Grundrechte in Deutschland und Europa*, Heidelberg 2004, pp. 388 ss.

⁷⁶ Su cui cfr. ora M. Miegge, *Vocazione e lavoro*, Torino 2010.

⁷⁷ *Institutio* IV 20,9. Cfr. anche Isaia 10, 1: «Guai a coloro che fanno decreti iniqui e scrivono in fretta sentenze oppressive, per negare la giustizia ai miseri e per frodare del diritto i poveri del mio popolo».

⁷⁸ Cit. da E. BUSCH, *La teologia di Giovanni Calvino* cit., p. 195.

⁷⁹ G. OESTREICH, *Strukturprobleme des europäischen Absolutismus*, in: *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates*, Berlin 1969, pp. 179 ss.

⁸⁰ Cfr. sulle tesi di H. Schilling e W. Reinhardt da ultimo D. FREISA, *Absolutismus*, Darmstadt 2008, pp. 60 ss.

tempi. Oppure al principio di *sola gratia* che nega in radice ogni diritto alla sicurezza degli uomini e ispira nel dubbio il favore per una responsabilità fondata sulla libertà e di riconoscere una dignità della persona umana non degradabile in una schiavitù. Oppure ancora l'idea che tutti i fedeli partecipino anche alla funzione di governo di Cristo, ragione per cui il *solus Deo Gloria* vieta di glorificare e «personalizzare» il potere politico.

Il contributo del protestantesimo alla cultura del costituzionalismo democratico è quello di considerare la democrazia possibile, ma sempre anche bisognosa di limiti e tutele contro la tirannide personale dall'alto, anche tramite principi morali, valori e modelli di comportamento per le magistrature e per i cittadini riconducibili ai principi fondamentali della costituzione. Il laico deve partecipare e vigilare rivolgendosi anche agli efori, ragione per cui i giudici costituzionali godono oggi di una fiducia maggiore dei parlamenti. Lo stesso stato costituzionale odierno, con queste sue radici premoderne che continuano a offrire antidoti alla tirannide⁸¹, sembra quasi un «dono».

Queste conclusioni non rendono Calvino né un santo, né un eroe agli occhi di chi come Francesco Ruffini nel (1902), Stefan Zweig (1936), Richard Bainton (1953) e molti altri lo considerano un tiranno della virtù e predicatore di una teocrazia intollerante. Un Calvino che prima dialoga con Michele Serveto, ma poi condanna in un parere teologico l'eresia antitrinitaria e si limita a chiedere la conversione della pena del rogo, anticipazione dell'inferno della coscienza, in quella della decapitazione – che taglia insieme alla testa le idee di chi trama contro il potere ecclesiastico e quello politico – va giudicato anche per questo fatto, certo inconciliabile con l'idea odierna della libertà religiosa e della dignità umana.

L'ironia della storia vuole che il giudizio odierno su Calvino non possa prescindere da questo peccato di intolleranza. Calvino e il calvinismo possono contribuire paradossalmente tanto nel bene quanto nel male all'apprendimento della democrazia costituzionale. Dimostrano che le costituzioni non sono fatte da santi ed eroi, né sono fatte per santi ed eroi. Semmai servono a esseri umani dotati di una coscienza religiosa e laica libera, sempre timorosi e speranzosi, sensibili per ingiustizie e bisognosi di sicurezza. Le costituzioni postmoderne continuano a pretendere ragionevolezza e auto-ironia. *Calvinus docet.*

⁸¹ Su cui resta sempre fondamentale l'opera di C. LINK, *Herrschaftsordnung und bürgerliche Freiheit. Grenzen der Staatsgewalt in der älteren deutschen Staatslehre*, Wien 1979.

INDICE DEI NOMI

- A**bbadie, Jacques, 288, 289
Abele, 79
Abramo, 79, 80, 81, 83, 94, 98, 101, 109,
112, 116, 169, 171, 172, 184
Adair, D., 282
Adamo, 79, 98, 103, 146, 155, 169, 171
Adams, C.F., 273
Adams, John, 273, 279, 281
Adriano VI, papa, 70
Agostino d' Ippona, 109, 123, 131, 132,
141
Alberti, Leon Battista, 322
Allemeyer, M.L., 334
Aliod, Claude d', 91
Althusius, Johannes, 5, 9, 12, 14, 20, 21, 29,
40, 86, 121-140, 145, 151, 161, 163, 167,
173-203, 205-227, 229-243, 247, 251-
255, 271, 308, 309, 311-313, 315
Alençon, François d', 55
Alessandri, Alessandro di, 186
Alberigo, G., 94
Alberto Magno, 69
Albertoni, E.A., 188
Alciati, Giovanni Paolo della Motta, 90
Alvarado, R.C., 182
Ambrogio, s., 17-19
Ammirato, Scipione, 204
Amyraut, Moïse, 86, 173
Andreatta, A., 178
Apel, Johann, 29
Arendt, H., 225, 226
Aristotele, 225, 234, 313, 350
Aristotle *vedi* Aristotele
Arlinghaus, F.-J., 327
Arnold, M., 108
Aroney, N., 32
Aronoff, M.J., 271
Arthur, A., 78
Aschamm, B., 328
Asselt, W.J. van, 87, 162, 168, 170
Augusti, J.C.W., 355
Augustijn, C., 36, 96
Azpilcueta, Martin, 333
Basch, E., 328
Bächtold, H.U., 75, 76
Backus, Isaac, 275, 276, 282
Bacon, Francis, 353
Badii, R., 310
Bähler, E., 91
Baier, H., 323
Bailyn, B., 274, 276, 283
Bainton, R.H., 163, 369
Baldo degli Ubaldi, 331
Ball, T., 353
Baker, J.W., 75, 85-87, 95, 103, 151, 162, 165,
168, 170, 172-174, 179, 183, 271
Baldini, A.E., 178, 195
Baltimore, Lord, 278
Barbeyrac, Jean, 291-293
Barbier, F., 100
Barbon, Nicholas, 330
Barclay, William, 161, 213, 214, 222, 236
Baron, H., 348
Barrow, Henry, 353
Barth, K., 348
Bartolo di Sassoferrato, 150
Bartolus a Saxoferrato *vedi* Bartolo di
Sassoferrato
Baskerville, S., 143
Battaglia, F., 277
Battles, F.L., 39, 106
Baum, G., 35, 88
Bäumer, R., 224
Baur, J., 121, 123, 126-128, 132, 133, 348
Bausani, A., 237
Bayle, Pierre, 288
Beckmann, Johann, 333, 334
Beckwith, R.T., 103
Bein Ricco, E., 172, 287
Beiner, R., 220, 221
Beitzinger, A.J., 272, 275
Bellamy, Richard, 217, 218
Bellardi, W., 42
Bellarmino, Roberto, 142
Benedict, Ph., 121, 249, 250
Bennassar, B., 328
Bennassar, L., 328

- Benoît, J.D., 109
 Bensa, E., 326
 Berchem, V. van, 297
 Berman, H.J., 23-33, 132, 367
 Bernardo di Chiaravalle, 19
 Bert, O., 109
 Berthoud, J.-M., 65
 Bertram, Bonaventure Corneille, 235
 Beyerhaus, G., 348
 Beza, Teodoro, 45, 66, 88, 122, 128, 129, 138, 151, 165, 194, 235, 247-251, 292, 293, 357, 367
 Bèze, Théodor de vedi Beza, Teodoro
 Bianchin, L., 32, 121, 124, 125, 132, 135, 137, 138, 219, 240
 Biel, P., 75
 Biéler, A., 12, 321, 322
 Bierma, L.D., 88, 117
 Bilder, M., 354
 Bildheim, S., 122
 Biloghi, D., 52
 Binz, Louis, 299
 Blackstone, William, 29
 Blackwood, C., 353
 Blanke, F., 92
 Blaurock, Georg, 77
 Blickle, P., 124, 189, 221
 Bloch, E., 348
 Blom, H., 289
 Blumenberg, H., 310-312
 Bluntschli, J.C., 355
 Böckenforde, W., 315
 Bodin, Jean, 53, 54, 136, 139, 140, 161, 186, 195, 196, 199, 200, 202-204, 207, 212, 213, 315
 Bodinus *vedi* Bodin, Jean
 Bohatec, J., 88, 121, 127, 134, 248, 348, 350, 352, 357, 358, 360, 362, 363, 365
 Bohn, R., 328
 Boiteux, A., 325
 Boller, P.F., 280
 Bonfatti, E., 254
 Bono, S., 328
 Bonss, W., 336
 Borrelli, G., 136
 Borscheid, P., 329, 331
 Bossuet, Jacques-Bénigne, 290-293, 295
 Bost, H., 294
 Botero, Giovanni, 204
 Boucher, J., 52
 Bourgeon, J.L., 52
 Bouvier, A., 88
 Bouwsma, W.J., 37, 164
 Bowman, G., 249
 Bradley, C., 284
 Brady, T.A., 70
 Brandes, J.M., 336
 Brändly, W., 74
 Brant, I., 274
 Braudel, F., 321-323, 327
 Brender, N., 293
 Brewer, L., 341
 Briguglia, G., 229
 Brisson, 353
 Bruening, M.W., 74
 Brugger, W., 349
 Brunner, O., 237
 Bucer, Martin, 5, 15, 35-47, 66, 71, 75, 84, 89, 93, 102, 106, 107, 126, 129, 163, 322, 359
 Bucerus, Martin *vedi* Bucer, Martin
 Buchanan, George, 194
 Büchner, F., 329
 Budé, Guillaume, 45, 90
 Budaeus *vedi* Budé, Guillaume
 Bühler, P., 66
 Bull, H., 224
 Bullinger, Anna, moglie di Heinrich, 68
 Bullinger, Heinrich, 16, 19, 44, 45, 65-119, 142, 151, 162, 163, 168, 170, 173, 175, 183, 184, 271
 Bullingerus *vedi* Bullinger, Heinrich
 Burlamaqui, Jean-Jacques, 301
 Burke, Edmund, 283
 Burnett, A.N., 74
 Busch, E., 345, 363, 364, 368,
 Büsser, F., 65, 68, 88
 Butler, W.E., 26
 Buttà, G., 271, 274, 275, 279, 282, 283

Calderini, L., 229
 Cameron, J., 183
 Cammenga, R.L., 86
 Campi, E., 66-68, 71, 78, 89
 Campos Boralevi, L., 24, 125, 127-129, 181, 235
 Candaux, J.-D., 294
 Capito, Wolfgang, 37, 71, 75, 93, 102, 108
 Capograssi, G., 277
 Cappon, L.J., 281
 Caracciolo, Domenico, marchese, 261
 Cardaus, L., 236
 Carini, C., 181
 Carletti, G., 85, 165
 Carlo I, re d'Inghilterra, 179
 Carlo V, imperatore, 41, 243
 Carlo IX, re di Francia, 52

Carlo Magno, 240
 Carney, F.S., 133, 151, 167, 222
 Caroli, Pierre, 91-93, 102
 Carr, Peter, 281
 Carruthers, B.G., 341
 Cartwright, Thomas, 144, 146, 147, 152, 155-157
 Casaregis, Giuseppe L.M., 333
 Casalis, G., 96
 Casmann, O., 238
 Cassiodoro, 241
 Castel, E., 355
 Cavalletti, S., 237
 Cazauran, N., 55
 Ceccarelli, G., 331
 Ceillier, Rémy, 292, 293
 Chabod, F., 365
 Chapman, J., 345
 Chenevière, Marc-Edouard, 15, 19, 20, 40, 295
 Chignola, Sandro, 217, 218
 Choisy, E., 297
 Choppin, R., 239
 Chouet, Jean-Robert, 301
 Cicéron *vedi* Cicerone
 Cicerone, 93, 123, 125, 126, 130, 134, 206, 264
 Cipriano, 19
 Clapmario, Arnold, 204
 Clifton, R., 353
 Cocceius, Johannes, 86, 87, 173, 183, 336
 Coccejus *vedi* Cocceius, Johannes
 Cohen, C.L., 281, 282
 Cohn, H.J., 176
 Cohn, N., 77
 Collot, C., 211
 Coke, Sir Edward, 29
 Coing, H., 335
 Colli, G., 224
 Collinson, P., 144, 145
 Commynes, Philippe de, 51
 Comparato, V.I., 127, 181, 235
 Conkle, D.E., 284
 Conord, 322
 Conte, G., 164
 Cooke, J.W., 281
 Cooley, T.M., 284
 Cooper, Samuel, 279
 Coke, Lord, 354
 Coronelli, P. Vincent, 300
 Corwin, E.S., 276, 277
 Costantino, imperatore, 19, 230, 237
 Cotton, John, 272, 353
 Cottrell, J.W., 84
 Cottret, M., 352
 Courvoisier, J., 66
 Couzinet, M.-D., 26
 Covarruvias, Diego de, 142, 210
 Cranz, D., 354
 Crisippo, 130
 Cunitz, E., 35, 88
 Curchod, pastore padre di Suzanne
 Curchod, Suzanne *vedi* Necker, Suzanne
 Curicke, R., 336
 Curry, T.J., 280, 282
D'Addio, M., 131
 Dahm, K.W., 134, 173
 Danaeus *vedi* Daneau, Lambert
 Daneau, Lambert, 121-140, 231, 233, 237, 238, 240, 247, 251-255
 Daniele, 17, 44, 98, 366
 Darwin, Charles, 261
 Daston, L.J., 332, 333
 Davide, re, 119, 231, 239
 Davis, R.C., 328
 De Caprariis, V., 64, 282
 De Conches, F., 259
 De Diesbach, G., 259, 270
 De Freitas, S., 87
 De-Fresnes *vedi* La Noue, François de
 De Greef, W., 118
 De Lescure, M., 261
 De Kanter, B.J.A., 338
 De Kroon, M., 40, 42
 De Michelis Pintacuda, F., 289
 De Nemours, Dupont, 281
 Defand, madame du, 260
 Del Peral, D.J.M., 53
 Delumeau, J., 325
 Denis, P., 298
 Denny Weaver, J., 77
 Dickson, P.G.M., 331, 340
 Diderot, Denis, 260
 Diény, E., 355
 Dietrich, Paul Heinrich d'Holbach, barone, 260
 Dilcher, G., 26, 27
 Dionigi di Alicarnasso, 186
 Dippel, H., 345
 Dogliani, M., 345
 Dommen, E., 321
 Donello, Ugo, 121, 122
 Dorwart, R., 329
 Downame, J., 146, 147, 153, 155
 Dreitzel, H., 140, 142
 Droz, E., 51, 52, 55

Drunen, D. van, 249
Du Jon, François, 235
Du Pinet, Antoine, 102
Du Tillet, Louis, 90
Dufour, A., 296, 301
Dumoulin, Charles, 90
Duplessis-Mornay, Philippe, 87
Dupraz, E., 32
Duso, G., 13, 124, 144, 170, 175-177, 217,
218, 221, 311

Ebel, W., 329
Ebert-Weidenfeller, A., 335
Eck, Johann, 71, 321
Ecolampadio, 15, 68, 71, 84
Edoardo VI, re d'Inghilterra, 42, 366
Edwards, Jonathan, 274, 275
Egli, E., 68, 78
Eilert, H., 178
Eikema Hommes, H.J. van, 134
Elazar, D.J., 85, 105, 106, 114, 118, 151, 165-
167, 170, 175, 179, 190, 197, 311, 312
Ellis, J., 354
Elonheimo, K., 348
Elster, J., 345
Emerson, E.H., 103
Engammare, M., 45
Engels, Friedrich, 287
Engels, O., 224
Enoc, 79, 80
Enrico VIII, re d'Inghilterra, 42, 44, 366
Enrico IV, re di Francia, 50, 61, 243, 300
Enrico di Navarra, *vedi* Enrico IV
Erasmus da Rotterdam, 41, 65, 90, 180
Ertman, T., 342
Estep, W.R., 77
Eusebio di Cesarea, 79, 141, 230, 238
Evert, J., 328
Ezechiele, 80

Faber, R., 321
Fabri, Adhémar, 303, 304
Facca, D., 255
Falchi Pellegrini, M.A., 15, 35, 122
Farel, Guillaume, 15, 35, 42, 88, 93, 102,
356, 357
Farellus *vedi* Farel, Guillaume
Fast, H., 77
Fatio, O., 66, 83, 122, 163, 252, 297, 299
Fazy, H., 360
Febvre, L., 325
Federico, re di Danimarca, 43

Federico II, imperatore, 224
Federico III, imperatore, 66
Feenstra, R., 338
Feingold, M., 229
Feld, H., 71
Félice, P. de, 122
Feldman, N., 223
Fenner, Dudley, 144-149, 151, 153-156,
173
Ferdinando II d'Asburgo, imperatore, 243
Ferlito, S., 272
Ferrario, F., 71, 77, 78, 116
Ferreyrolles, G., 291
Fidora, A., 142
Filippo II, re di Spagna, 162, 168, 250
Fils, Emery, 292
Finsler, G., 78
Firpo, L., 53, 124, 131
Firpo, M., 291
Fleet, E., 283
Fornara, L., 298
Foxe, Edward, 42
Foxgrover, D., 88
Fraenkel, P., 83
Fragonard, M.-M., 89
Francesco I, re di Francia, 38, 40, 50, 366
Francioni, G., 289
Frank, A.G., 322
Franklin, Benjamin, 275, 322
Frederic II *vedi* Federico II
Freedman, J.S., 255
Freisa, D., 368
Frémont, C., 288
Frentz, E.-C., 335
Freud, S., 324
Fried, J., 142
Friedeburg, R. von, 134, 139
Friedrich, C.J., 140, 176, 180, 188, 189, 197,
207, 218, 219, 276, 277, 348
Friedrich, M., 66
Froschauer, Christopher, 68, 76, 78
Fuchs, E., 249

Gäbler, U., 65, 75
Gäill, Andreas, 243
Gajewski, P., 164
Galiani, Ferdinando, 261
Galileo Galilei, 332
Galli, C., 310
Ganshof, F.-L., 237
Garcia, A.A., 88
Gardina Pestana, C., 274
Gargett, G., 287

Garnett, G., 250
 Gastaldi, U., 77
 Gäumann, A., 39
 Geiger, M., 168
 Gelasio I, papa, 141
 Gelderen, M. van, 169
 Genre, E., 78
 Gentili, Alberico, 187, 196
 Gentillet, Innocent, 55, 58, 234, 353
 Geoffrin, madame, 260
 Geremia, 80, 102, 350
 Gernet, L., 230
 Geroboamo, re, 21
 Gerven, J. van, 340
 Gessner, Konrad, 90
 Gherner, U., 237
 Ghesel, J. van, 337, 338
 Giacobbe, 80
 Giacomo I, re d'Inghilterra, 143, 187
 Giacomo VI di Scozia *vedi* Giacomo I, re d'Inghilterra
 Gibbon, E., 259
 Giddens, A., 237
 Gierke, Otto von, 189, 207, 225, 226, 346, 347
 Gilbert, 29
 Gionatan, figlio di Saul, 119
 Giovanni Crisostomo, 19, 115
 Giovanni il Vecchio, conte di Nassau, 176
 Giovanni VI di Nassau-Dillenburg, 177
 Giselbrecht, R.A., 68
 Giuseppe, figlio di Giacobbe, 80
 Giustiniano, imperatore, 240
 Glawischmig, R., 177
 Glyn Watkin, Th., 32
 Gobler, Justin, 243
 Goedecking, F., 122, 252, 255
 Goeing, A.-S., 74
 Goethe, Wolfgang, 238
 Goeters, J.F.G., 143
 Gordon, B., 66, 67, 70, 73, 75
 Gorski, P.S., 249, 341-343
 Gouhier, H., 295
 Gould, W.D., 283
 Graf, F.W., 319, 321
 Graffmann, H., 162, 171
 Grange, H., 259, 266-270
 Greaves, R.L., 143
 Grebel, Konrad, 77
 Grégoire, P., 136, 183, 186, 187, 200, 204, 210-213, 238
 Gregorio Magno, papa, 19, 69
 Gregorius Tholosanus, P., 210-212
 Greig, J., 321
 Greschat, M., 35, 37
 Greyerz, K. Von, 250
 Griffiths, G., 366
 Grillo, M., 267
 Grimm, D., 349, 353
 Grimm, Friedrich Melchior von, barone, 260
 Grineo, Simone *vedi* Grynaeus, Simon
 Grotius *vedi* Grozio
 Grove-Stephensen, F.S., 329
 Grozio, Ugo, 180, 338
 Grynaeus, Johann Jakob, 75
 Grynaeus, Simon, 38, 89, 92
 Guglielmo il Taciturno, 168
 Guicciardini, Francesco, 50, 51
 Guion, B., 291
 Günther, Anton di Oldenburg, Conte, 333
H
 Haakonsen, K., 292
 Haas, M., 77
 Habermas, J., 315
 Hacking, I., 332
 Haferkamp, H.-P., 335
 Hagenbach, K.R., 74
 Hald, A., 332
 Hale, Matthew, 29
 Hall, B., 42
 Haller, Berchtold, 71, 90
 Halley, 333
 Halpérin, J., 325
 Hambrick-Stowe, C.E., 273
 Hamilton, Alexander, 186, 282
 Hamilton, J.C., 282
 Hansen, M.H., 230
 Hanley, S., 366
 Hari, R., 100
 Hasse, J.M., 337
 Hauser, H., 49, 322, 348
 Hauswirth, R., 76
 Hawkins, 29
 Headley, J.M., 163
 Heckel, M., 365
 Hedio, Kaspar, 108
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 287
 Heimert, A., 274
 Heineccius, Johann Gottlieb, 335
 Heller, H., 348
 Helmholz, R.H., 26, 28
 Helvétius, Claude Adrien, 260
 Henry, Patrick, 281
 Heppe, H., 168
 Herkenrath, E., 75
 Herminjard, A.-L., 19, 90

- Hersche, P., 321
Hertius, 338
Hesselink, J., 248
Hillerbrand, H.J., 151, 163
Hintikka, J., 332
Hobbes, Th., 154, 161, 166, 180, 220, 222, 224, 267, 282, 311-313, 315, 347
Hoffman, R., 276
Hohensee, J., 328
Hohl, M., 87
Holbach, Paul Heinrich d', 260
Hollerich, M.J., 230
Holzey, H., 142
Höpfl, H., 41, 42, 295
Hotman, François, 90, 122, 138, 194, 249
Hottinger, J.J., 74
Hoyoux, Françoise, 290
Huber, Marie, 293, 294
Hudde, Caspar, 333
Hudde, Johannes, 333
Hueglin, Th. O., 124, 167, 170, 175, 176, 189, 196, 197, 217, 221, 222, 224, 227, 311
Hugo, A.M., 39
Hüllmann, K.D., 355
Hunt, G., 280, 281
Hunter, H.O., 26
Huseman, W.H., 49
Hwang, J.-U., 90
- I**bbetson, D., 28
Ingravallo, F., 10, 12, 87, 122, 132, 164, 193-198, 208, 212, 219, 229, 231, 258, 319
Isacco, 80
Isaia, 80, 98
Iserloh, E., 100
Isidoro di Siviglia, 230
Isnardi Parente, M., 136, 195, 196, 203
Ivernois, François d', 299
- J**acob, H., 353
Jaeger, W., 234
Janssen, H., 125, 197
Jardin, A., 23
Jean François de Saint-Lambert, 260
Jefferson, Thomas, 277, 280-283
Jellinek, Georg, 225, 346, 347, 364
Jenkins, D., 333
Jouanna, A., 52, 62
Jud, Leo, 74, 75, 78, 90, 92
Jung, M., 70
Junius Brutus, Stephanus, 53, 55, 124, 151, 162, 173, 183, 234, 236
Jurieu, Pierre, 288-291, 305, 308
- K**aelber, L., 319, 321
Kaiser, W., 300, 328
Kautsky, K., 78
Keckermann, Bartolomeo, 246, 255-258
Kellermann, L., 355
Kelly, D., 118
Kelsen, H., 364
Kersten, J., 347
Kessler, S., 277
Kidd, C., 276, 283, 285
Kiesselbach, A.G., 326
Kincaid, J., 151, 167, 179
Kingdon, R.M., 221, 248, 295, 298, 361, 363
Kirk, R., 276, 284
Kirshner, J., 30
Kloppenber, J.T., 276
Kluetting, H., 163
Knox, John, 178, 366
Köbler, G., 335
Koch, B., 219, 223
Koch, E., 66, 83
Koch, P., 325, 326, 334, 336
Köhler, W., 66, 78
Kolb, Franz, 71
Kolffhaus, W., 88
Krasnoff, L., 293
Krause, G., 66
Krawietz, W., 124, 134, 144, 170, 173, 177, 221
Krieger, C., 35
Kroppenberg, I., 27
Krüger, P., 208
Krumenacker, Y., 294
Kuricke, Reinhold, 335
- L**a Noue, François de, 49-64
La Noue, Odet de, figlio di François, 55
La Torre, A., 326
Laband, P., 347
Lahmer, M., 298, 299
Languet, Hubert, vedi Junius Brutus Stephanus
Lagus, Konrad, 29
Lamarck, Jean-Baptiste de, 261
Lamberti, J.-C., 23
Lange, A. de, 75
Langenhuyzen, T., 340
Laras, G., 237
Lattanzio, 130
Latte, K., 230
Lauer, G., 331

Laurent, Jacob, 299, 300
 Lauriol, C., 294
 Laursen, C., 289
 Lavenia, V., 243
 Lawson, G., 354
 Lazzarino del Grosso, A.M., 124, 188, 193
 Le Blanc, ministro della guerra, 260
 Le Gal, P., 121, 132
 Le Rond, Jean Baptiste d' Alembert, 260
 Le Roy Ladurie, E., 366
 Le Thiec, G., 52
 Leca, A., 249
 Leclerc, Daniel, 301
 Leclerc, Georges-Luis de Buffon, 261
 Lecler, J., 61
 Leder, M.F., 336
 Lee, S., 230
 Leeuwen, M.H.D. van, 340
 Léger, Antoine, 297
 Lehmann, H., 319, 321
 Leigh, R.-A., 296
 Leith, J., 118
 Leland, John, 282, 283
 Lenci, M., 328
 Lenieps, T.-P., 303
 Lessius, L., 333
 Leu, U.B., 77, 90
 Leuschner, I., 92
 Levak, B.P., 252
 Lichtblau, K., 324
 Lienhard, M., 35, 42
 Lillback, P.A., 103
 Linder, R.D., 248
 Lindsay, T., 281, 282
 Link, C., 345, 369
 Lipscomb, A., 281
 Lipsio, Giusto, 122, 204
 Lloyd, H.A., 249
 Loccenius, Johann, 335
 Locher, G.W., 71
 Locke, John, 167, 180, 226, 227, 267,
 276, 308, 312, 313
 Loewenstein, K., 364
 Löhnig, M., 27
 Lombardi Vallauri, L., 26
 Lombardo, Pietro, 90
 Lorimer, J., 355
 Lowith, K., 311, 312
 Luihl, H.J., 66
 Luigi XIV, re di Francia, 313
 Luigi XVI, re di Francia, 259
 Lutero, Martin, 35, 39, 46, 65, 66, 68, 129,
 132, 135, 141, 168, 214, 239, 321, 325,
 364, 368
 Luther, J., 345, 367
 Lutz-Bachmann, M., 142
Mably, Gabriel, 260
 Machiavelli, Niccolò, 58, 180, 199, 204, 220,
 224, 232, 234, 258, 365
 Mack, P., 363
 MacKinnon, M.H., 321
 Madison, James, 87, 274, 280-283, 296
 Madsen, R., 342
 Maffei, D., 331
 Maggs, P.B., 26
 Magnus, Eric de Staël, 270
 Magri, T., 154
 Maissen, Th., 136, 300
 Malandrino, C., 6, 10, 12, 20, 85, 87, 122,
 124, 133, 145, 161, 164, 165, 167, 174,
 175, 180, 187-189, 193, 194, 197, 198,
 200, 205, 208, 212, 213, 215, 217-219,
 222, 229, 231, 234, 235, 247, 254, 258,
 308, 313
 Mandel, G., 237
 Manetsch, S.M., 123, 250
 Mansfield, 29
 Manz, Felix, 77
 Marabuto, M., 59
 Maravall, J.A., 53
 Marchetto, G., 196
 Marciano, 130
 Marini, S.A., 276
 Mariño, P., 210
 Marmontel, Jean François, 260, 261
 Marquart, Johannes, 335
 Marramao, G., 310
 Marsilio da Padova, 224
 Maimonide, Mosè, 233, 237, 242
 Martin, D., 32
 Martini, Matthias, 173, 176
 Marvin, H., 282
 Marx, K., 28, 225
 Mason, George, 280
 Mason, P.A., 299
 Massimiliano II, imperatore, 66
 Mather, Cotton, 272
 Matteucci, N., 277
 Maurice, A., 298
 Maxwell, J., 353
 Mayer, A., 258
 Mayhew, Jonathan, 274
 McConnell, M.W., 278
 McCoy, C.S., 85-87, 95, 151, 162, 165, 170,
 172-175, 179, 190, 197
 McGiffert, M., 143

- McGrath, A.E., 19, 20, 36, 164, 248
 McIlwain, Ch.H., 276, 345
 McLoughlin, W.G., 275, 276
 McWilliams, W.C., 271
 Mefistofele, 238
 Megander, Kaspar, 74, 75, 91, 93
 Meier, M., 338
 Melanchthon *vedi* Melantone, Filippo
 Melantone, Filippo, 29, 65, 67-69, 87, 89, 108,
 126, 129, 132, 141, 168, 214, 239, 365
 Mellet, P.-A., 49, 59, 122
 Melis, F., 326, 327
 Menius, Justus, 141
 Menk, G., 176
 Mentzner, R., 366
 Merten, D., 368
 Meyer, H., 73
 Meyer-Liedholz, D., 84
 Michea, 98
 Micheli du Crest, Jacques-Barthélémy, 297,
 298, 302, 303
 Miegge, M., 9, 12, 30, 126, 164, 172, 178,
 239, 240, 296, 308, 352, 368
 Miglio, G., 233
 Miller, P., 179, 272, 274-277
 Millet, Oliver, 247, 248
 Minerbi Belgrado, A., 290
 Minutoli, V., 300
 Mitzman, A., 324
 Mohnhaupt, H., 335, 349, 353
 Moïse *vedi* Mosè
 Moivre, de, 333
 Molina, L., 333
 Mommsen, Th., 208
 Monod, A., 288
 Montaigne, Michel de, 50
 Monter, E.W., 249
 Montesquieu, Charles-Louis de Secondat,
 64, 186, 227, 276, 360
 Montinari, M., 224
 Moore, J.A., 77
 Moorman van Kappen, O., 180
 Morellet, André, abate, 260
 Morély, Jean, 298
 Mori, G., 288
 Morton, Nathaniel, 23
 Mosè, 79, 98, 128, 129, 148, 165, 169, 171,
 220, 262
 Moses *vedi* Mosè
 Mulhaupt, E., 117
 Müller, G., 66, 143
 Münkler, H., 348
 Müntzer, Thomas, 170
 Muralt, L. von, 77
 Murphy, A.R., 272
 Murphy, T., 32
 Musacchio, M., 109
 Myconius, Oswald, 74, 75, 92

Naef, H., 91, 360
 Navarrus *vedi* Azpilcueta, Martin
 Necker, Anne Louise Germaine, figlia di
 Jacques e Suzanne, 259, 261, 263, 270
 Necker, Jacques, 259-270
 Necker, Suzanne, 259-270
 Nehlsen-von Stryk, K., 326, 331
 Nencini, P., 196
 Neri, D., 126
 Neuenschwander, M., 299
 Neuhaus, Walter, 338
 Neumann, K.-H., 355
 Neurath, Martin, 199
 Neuser, W.H., 41, 119, 363
 Nicosia, A., 259, 267
 Nietzsche, F., 224
 Nifterik, G.P., 210
 Nijhenuis, W., 118
 Noè, 79, 80, 98, 100, 171
 Noodt, G., 293
 Nörr, D., 331
 North, D.C., 341, 342
 North, M., 322
 Noyes, J., 354

O'Neil, R.M., 284
 Oberman, H.A., 89
 Ochss, J.C., 336
 Oestreich, G., 85, 143, 168-170, 176, 368
 Oldendorp, Johannes, 29, 353
 Olevian, Caspar, 87, 142, 162, 171, 173-
 175, 183
 Olevianus *vedi* Olevian, Caspar
 Olivetans (Olivetano), *vedi* Pierre Robert
 detto l'Olivetano
 Ong, W., 229
 Opitz, P., 67, 87, 358, 365
 Oporin, Iehan *vedi* Oporinus Ioannis
 Oporini, Ioannis *vedi* Oporinus Ioannis
 Oporinus, Ioannis, 55, 68, 243
 Oviatt, F.C., 331

Pacchi, A., 154
 Pagden, A., 243
 Paine, Tom, 280
 Paolo di Tarso, 80, 83, 89, 101, 131, 152,
 236

- Papalas, A.J., 163
 Papier, H.-J., 368
 Papiniano, 130, 137
 Parker, Th., 38
 Parker, T.H.L., 44, 45, 68, 248
 Parker, D.C., 38
 Parrington, V.L., 275
 Parsons, Theophilus, 285
 Pateman, C., 313
 Pauck, W., 68
 Paul, L., 176
 Paurmeister, T., 243
 Pearl, J.L., 252
 Pearson, R., 329, 333
 Pedro de Santarém, 331
 Pellegrini, G., 181
 Pellikan, Konrad, 69, 74, 90
 Pennock, R., 345
 Perkins, William, 87, 143, 144, 146-148,
 153, 155, 173, 178
 Peronnet, M., 89
 Perrin, Ami, 19
 Persenaire, C.E., 338
 Peter, R., 41
 Pettegree, A., 70
 Pezel, Christoph, 214
 Pfeiffer, F.F., 339
 Pichetto, M.T., 24
 Pierre Robert, detto l'Olivetano, 96, 101
 Pietro, apostolo, 152
 Pii, E., 127, 235
 Pitassi, M.-C., 288, 289, 294
 Pitt, William, 274
 Platone, 123, 126, 130, 139, 262
 Plutarco, 50, 51, 57
 Pocock, J.G.A., 178, 288, 353
 Pollet, J.V., 70
 Pomeau, R., 287
 Pomeranz, K., 322
 Poole, D.N.J., 170, 171
 Povero, M., 10, 65, 87, 122, 193-197
 Preston, J., 146
 Prestwich, M., 163
 Prodi, P., 26
 Proietti, F., 181
 Pufendorf, Samuel, 292
 Pütter, J.S., 354

Quagliani, D., 23, 24, 125, 129, 132, 136,
 138, 140, 150, 181, 195, 196, 230, 235
 Quantin, J.-L., 291
 Quaritsch, H., 224
 Quidort, Giovanni di Parigi, 229
 Quintiliano, 238

Raath, A., 87
 Radkau, J., 325
 Rainer, H., 74
 Ramée, Pierre de la, 229
 Ramo, Pietro, 144, 168, 212
 Ramus, Pietro *vedi* Ramo, Pietro
 Rathé, C.E., 55
 Rawls, J., 224
 Raynal, Ch., 118
 Raynal, Guillaume, 260
 Read, J.H., 280
 Rehnquist, William H., 284, 285
 Reibstein, E., 134, 140, 210, 218
 Reich, R., 77, 89
 Reid, Ch.J. Jr., 25
 Reinhard, W., 251, 368
 Reinhardt, V., 249, 356, 360
 Repgen, K., 100
 Reuss, E., 35, 88
 Rhetius, Jacob, 338
 Revilliod, M., 299
 Ricca, P., 164
 Ridderikhoff, C.M., 122
 Rieker, K., 358, 361
 Ringrose, D.R., 327
 Rivadeneira, Pedro de, 53
 Rivoire, É., 297, 303
 Robertus Stefanus, 41
 Robbers, G., 368
 Rochedieu, E., 297
 Rohls, J., 221
 Rohr, J. von, 143
 Rollock, Robert, 87, 144, 146-148, 153-
 155, 173
 Romano, Egidio, 229
 Ronchi, S., 70
 Ronchi De Michelis, L., 164
 Roos, M.F., 354
 Rosano, M.J., 282
 Rosenblatt, H., 297
 Rosenstock-Huussy, E., 26
 Roset, Claude, 362
 Rossel, R.D., 273
 Roth, D., 71
 Roth, G., 319, 321
 Roth, J.D., 77, 355
 Roth-Lochner, B., 298, 299
 Rott, J., 298
 Rousseau, Jean-Jaques, 9, 180, 224, 226,
 294-297, 299, 304, 305, 351
 Roussel, B., 96
 Roustan, A.-J., 298
 Rubboli, M., 178

Rückert, H., 46
 Ruffat, M., 330
 Ruffini, F., 291, 369
 Ruland, Rutger di Amburgo, 334
 Rune, 345
 Rüsç, G., 74
 Rusconi, G., 346
 Rutheford, Samuel, 87, 173

Sabeau, D.W., 250
 Sachin, Claude de, 322
 Sallustio, 51
 Salomone, re, 184, 231, 241
 Samuele, 117
 Sanders, P.R., 89
 Sandoz, E., 277, 278, 283
 Sanpere i Miquel, S., 355
 Santerna, P., 332
 Santschi, C., 300
 Sarrasin, J., 300
 Sartoris, David, 297
 Satana, 237
 Saul, 119
 Savarino, L., 6
 Savino, G., 333
 Sbauffi Girardet, M., 30
 Scarabel, D., 96
 Scattola, M., 134, 141, 142, 151, 156, 175, 230, 234, 235, 310
 Schaab, M., 232
 Schäfer, W., 329
 Schaff, P., 72, 75
 Schaffshausen, Nikolaus von, 335, 336
 Schaps, R., 324
 Schaub, L., 240
 Scheible, H., 39
 Scheidegger, Ch., 77
 Scheidemantel, J.H.-G., 354
 Scheidler, K.H., 355
 Schellong, D., 321
 Schenk, Simprecht, 74
 Scherner, K.-O., 335, 336
 Schiera, P., 233, 237
 Schilling, H., 133, 151, 157, 163, 167, 208, 222, 365, 368
 Schindler, A., 71, 88
 Schleifer, J.T., 23
 Schluchter, W., 319
 Schmid, W., 77
 Schmidt, G., 232
 Schmidt, H.R., 163
 Schmidt-Biggemann, W., 142
 Schmitt, C., 233, 307, 310-312, 315, 347, 348

Schneckeburger, Matthias, 321
 Schneider, I., 332
 Schneider-Lastin, W., 71
 Schneidewein, Johann, 29
 Scholl, H., 321
 Schönberg, G., 323
 Schorn-Schütte, L., 142, 151, 178, 239
 Schragius, J.A., 333, 336, 338
 Schreiber, K.-D., 163
 Schrenk, G., 168
 Schuderoff, J.G.J., 355
 Schulze, Winfried, 250
 Schunemann, A., 336
 Schwab, D., 27
 Schwinge, G., 75
 Secretan, C., 168
 Seifert, A., 327
 Selden, John, 29
 Selderhuis, H.J., 108, 117, 248, 295, 356, 366
 Seligman, A.B., 315
 Seneca, 39, 133, 237, 349
 Senofonte, 51
 Serveto, Michele, 109, 111, 292, 369
 Sestan, E., 163
 Set, 79
 Sieber-Lehmann, C., 300
 Siedschlag, C., 255
 Siekmann, M., 331
 Sigismondo, imperatore, 224
 Sigismund vedi Sigismondo
 Sigonio, Carlo, 235
 Silvestrini, G., 287, 292, 297, 301, 308
 Simonutti, L., 289
 Skalweit, S., 100
 Skinner, Q., 13, 30, 52, 58, 59, 127, 175, 308, 309
 Slagstad, R., 345
 Smend, R., 349
 Smith Corney, F., 254
 Smyth, J., 353
 Snecanus, Gellius, 173, 183
 Sobrinho, João, 332
 Solt, L.F., 143
 Sombart, N., 322, 324
 Sorkin, D., 294
 Soto, Domingo de, 142, 333
 Soulié, M., 89
 Sparr, W., 163
 Spies, M., 331
 Spini, D., 172, 290, 307, 312
 Spini, G., 273-275
 Spink, J.-S., 294
 Spon, J., 300

St. Amand, G., 354
 Staedtke, J., 65, 66, 78
 Stäel, madame de *vedi* Necker, Anne Louise
 Germaine
 Staff, I., 26
 Stahl, F.J., 355
 Stam, F.P. van, 36, 74, 96, 356
 Stamm-Kuhlmann, T., 328
 Stammen, Th., 249
 Stayer, J.M., 77, 79
 Steiner, A., 324
 Steiner, B.C., 279
 Steinmetz, D.C., 84
 Stephani, M., 239
 Stephanus Junius Brutus *vedi* Junius Brutus,
 Stephanus
 Stephens, W.P., 70
 Stiell, Wilhelm, 333
 Stolleis, M., 32, 136, 175
 Störkel, R., 177
 Story, Joseph, 284
 Stourtz, G., 282, 353
 Stout, H.S., 273
 Strickler, J., 71
 Strohm, Ch., 32, 39, 121, 122, 128, 129, 131,
 132, 134, 135, 231, 238, 242, 243, 252,
 322, 364, 365
 Struve, J.J., 354
 Stuart, casato, 29, 187, 273
 Sturm, Johannes, 37, 42, 108
 Sturmius *vedi* Sturm, Johannes
 Stypmann, Franz, 335, 338
 Suárez, Francisco, 142
 Suard, Jean Baptiste, 260
 Summenhart, Conrad di Tübingen, 332-
 334
 Sutcliffe, F.E., 49, 51, 52, 60, 63, 64
 Svenderdörfer, B.L., 336
 Swatos, W.H., 319
 Swift, J., 354

Tacito, 206
 Tartaret, Peter, 332
 Tawney, 322
 Taylor, C., 315
 Teachout, P.R., 26
 Tenenti, A., 168
 Teodosio, imperatore, 17
 Terrail, Pierre, 50
 Testoni Binetti, S., 13, 49, 55, 87, 122, 124,
 162, 169, 236
 Textor, J.W., 336
 Tholosanus, Petrus Gregorius, 353

Tholuck, A., 89
 Tito Livio, 51
 Tobia, 265
 Tobie *vedi* Tobia
 Tocqueville, Alexis de, 23-25, 64, 277, 314
 Toffanin, G., 234
 Tommaso d'Aquino, 127-132, 210, 230,
 238
 Tonelli, D., 312, 313
 Tönnies, F., 347
 Torrance, J.B., 119
 Torrance Kirby, W.J., 67
 Torre, A., 240, 366
 Tourn, G., 11, 78, 90, 92, 100, 108, 109,
 125, 164
 Trampus, A., 349
 Trebilcock, C., 331
 Trevor-Roper, H.R., 287
 Troeltsch, E., 30, 178, 312-314, 347, 348,
 364
 Tronchin, Jean-Robert, 296, 297, 304
 Tronchin, Louis, 299
 Tucidide, 51
 Tuck, R., 220
 Tudor, casato, 29, 31
 Turchetti, M., 308
 Turretini, J.-A., 298, 299

Umbach, K., 331
 Unger, T., 331
 Ursinus, 87, 168-170, 173, 175, 183

Valla, Lorenzo, 19
 Vallette, G., 299
 Vallinder, T., 26
 Van Berchem, M.L., 297
 Van Gelderen, M., 127
 Van Hetinga Tromp, 338
 Van Kley, D., 366
 Van't Spijker, W., 35, 37, 91, 92, 108
 Vasoli, C., 229
 Vásquez, Fernando, 210
 Vaughan, 29
 Vaz, A., 333
 Vegesack, C., 337
 Velthusen, C., 355
 Veluanus, Johannes Anastasius, 87, 173
 Venard, M., 247
 Venema, C.P., 87, 96
 Vermigli, Pietro Martire, 66
 Vernes, J., 298
 Vernet, J., 294, 300

- Vianello, E., 25
 Vico, Gianbattista, 227
 Vidari, P., 333
 Vinay, V., 235
 Vinet, Alexandre, 14
 Vio, Tommaso, 142
 Viret, Pierre, 36, 90, 91
 Visser 't Hoof, W., 322
 Vitoria, Francisco de, 142
 Vivanti, C., 23
 Vivanti Salmon, A., 23
 Voigt, A., 151
 Volkaersbeke, Ph. Kervyn de, 49
 Voltaire, 287, 299
 Von Muralt, L., 71
 Vorländer, H., 345
 Vorstius, Conrad, 180
 Vrai, N., 49
 Vultejus, Hermann, 121
 Vuy, J., 304
- W**agner, A., 323
 Wall, H. de, 32, 121
 Wallace, R.S., 37
 Walser, P., 95
 Walter, F., 299
 Walton, R.C., 144
 Walzer, M., 30, 118, 145, 172, 178-180, 308, 312
 Ward, A., 219
 Ward, L., 219
 Washington, George, 279
 Weber, W.E.J., 249, 255
 Weber, M., 28, 163, 178, 247, 249, 255, 287, 308, 310-314, 319, 320-323, 324-336, 340-343, 347
 Weihen, Eberhard von, 334
 Weill, G., 53
 Weingast, B.R., 341
 Weir, D.A., 85, 169-172,
 Wendel, F., 36, 37, 42
 Werlhofius, J., 338
 Westen, J. tho, 336
- Whelan, R., 288, 289
 Whitefield, George, 273
 Wiggertz, Cornelius, 87, 173
 Williams, G.H., 77
 Williams, Roger, 272, 275
 Winckelmann, J., 320, 321, 334
 Windler, C., 300
 Winters, P.J., 140, 218
 Winthrop, John, 173, 174
 Witt, Jan de, 333
 Witte, J., 368
 Witte, J. Jr., 25, 26, 121
 Wolin, S.S., 223, 224
 Wolf, E., 140, 348
 Wolf, K., 177
 Wollstonecraft, Mary, 265
 Wolzendorff, K., 352
 Wright, D.F., 42, 108
 Wyduckel, D., 122, 124, 134, 139, 144, 151, 167, 170, 173, 177, 189, 196-198, 205, 221, 222, 254
 Wyss, K.-H., 74
- Y**oneyama, T., 333
 Yarbrough, T.E., 284
- Z**achlod, C.M., 331
 Zagrebelsky, G., 346
 Zanchi, G., 238
 Zendri, C., 196
 Zepper, Wilhelm, 235, 238
 Zimmerman, G., 249, 250
 Zimmerman, R., 28
 Zonta, M., 233
 Zsindely, E., 65
 Zweig, S., 348, 369
 Zwick, Johannes, 90
 Zwierlein, C.A., 10, 122-124, 140, 151, 193, 194, 197, 231, 250, 258, 319, 322
 Zwinger, T., 186
 Zwingli, Huldrych, 5, 16, 19, 65, 66, 68-74, 77, 78, 84, 87, 108, 117, 162, 163, 166, 168, 172, 175, 183, 214, 361

INDICE

<i>Prefazione</i>	5
PARTE PRIMA	
CALVINO E IL CALVINISMO POLITICO TRA CINQUE E SEICENTO	7
1. Governo e collegialità in Calvino di MARIO MIEGGE	9
1. Premessa	9
1. La migliore forma di governo	10
1.1 La «indomabile superbia dei re»	10
1.2 «... ut alii aliis sint adiutores»	11
1.3 «perfidi in officio et patriae suae proditores»	12
2. « <i>Compagnie des fidèles</i> »	14
2.1 L'autonomia della chiesa	14
2.2 La pluralità dei ministeri	15
2.3 «Disciplina» ecclesiastica e gestione collegiale della <i>potestas clavium</i>	16
2.4 « <i>Collegium presbyterorum</i> »	19
2. Calvinismo e diritto in Harold J. Berman (1918-2007) di DIEGO QUAGLIONI	23
3. Autorità e diritto di resistenza in Calvino e Bucer di MARIA ANTONIETTA FALCHI PELLEGRINI	35
4. Etica e politica nei <i>Discours</i> di François de La Noue (1531-1591) di SAFFO TESTONI BINETTI	49
1. Principi etici per una politica della ripresa nell'azione e nel pensiero di François de La Noue	49
2. Il progetto educativo per la nobiltà	56
3. La tolleranza per la salvezza dello Stato e nella politica internazionale	61

5. Il pensiero di Bullinger e Calvino sul <i>foedus</i> o <i>testamentum Dei</i> di MAURO POVERO	65
1. Premessa. La fortuna dell'opera bullingeriana	65
2. La formazione di Bullinger e il suo avvicinamento alla dottrina riformata	67
3. Il cammino della Riforma a Zurigo tra teologia e politica	70
4. Bullinger a Zurigo	72
5. Le controversie dottrinali con gli anabattisti	77
6. L'elaborazione sul <i>foedus</i> e la teologia federale	82
7. I rapporti fra Bullinger e Calvino negli anni Trenta	88
8. Il <i>foedus</i> per Bullinger e per il primo Calvino	95
9. Il pensiero maturo di Calvino intorno al <i>foedus</i> . Le edizioni dell' <i>Institutio christianae religionis</i> successive al 1536	104
10. Il pensiero maturo di Calvino intorno al <i>foedus</i> . Le <i>Homiliae</i> in <i>primum librum Samuelis</i>	117
6. Il ruolo delle leggi nella <i>Respublica christiana</i> : Calvino, Daneau, Althusius di LUCIA BIANCHIN	121
1. Fra teologia, diritto e politica	121
2. L'impostazione del problema delle leggi in Calvino	125
3. Sviluppi sul piano teologico in Lambert Daneau	129
4. Sviluppi sul piano politico in Althusius	133
7. I puritani e la teologia politica del XVI secolo di MERIO SCATTOLA	141
1. Modelli di teologia politica	141
2. I puritani e la teologia federale	142
3. Patto religioso e patto politico	147
4. I puritani e la tradizione calvinista	150
5. Ecclesiologia puritana	151
6. Teologia politica riformata o calvinismo politico	156

PARTE SECONDA

IL CALVINISMO POLITICO DI JOHANNES ALTHUSIUS	159
8. La teologia federale calvinista e il federalismo nel pensiero di Althusius di CORRADO MALANDRINO	161
1. La teologia federale del <i>covenant</i> e il calvinismo politico	161
2. Lo sviluppo della teologia federale	168
3. La ricaduta delle dottrine teologico-federali nel pensiero profederale di Althusius	174
4. Il significato calvinista del termine «politica symbiotica» nell'accezione althusiana	177
5. <i>Foedus</i> e <i>pactum</i> nel profederalismo althusiano	181
9. Presentazione dell'edizione italiana della <i>Politica methodice digesta</i> di Johannes Althusius di ANNA MARIA LAZZARINO DEL GROSSO	193
10. Presentazione dell'edizione italiana della <i>Politica</i> di Johannes Althusius con testo latino a fronte e tesi sul tema «Althusius e la “seconda Riforma”» di DIETER WYDUCKEL	205
1. L'edizione italiana della <i>Politica</i> di Althusius	205
2. 10 tesi sul tema «Althusius e la “seconda Riforma”»	208
11. State and Church in the Political Thought of Althusius di THOMAS O. HUEGLIN	217
12. Teologia e calvinismo politico nel capitolo XXVIII della <i>Politica methodice digesta</i> di Johannes Althusius di FRANCESCO INGRAVALLE	229
1. Il posto dell'amministrazione ecclesiastica nell'amministrazione dello Stato	229
2. Il sommo magistrato e l'organizzazione ecclesiastica	231
3. Ortodossia ed eterodossie: che cosa bisogna fare	239
4. Amministrare la religione	242

PARTE TERZA	
IL CALVINISMO POLITICO DALL'ETÀ DEI LUMI ALL'EPOCA CONTEMPORANEA	245
13. Il modello istituzionale della teoria politica calvinista dei secoli XVI e XVII di WOLFGANG E.J. WEBER	247
1. Introduzione	247
2. Da Calvino sino a Beza	248
3. Lambert Daneau e Johannes Althusius	251
4. Bartolomeo Keckermann	255
5. Riepilogo	258
14. Esperienze calviniste in Francia alla vigilia della Rivoluzione: il caso di Jacques e Suzanne Necker di ALDO NICOSIA	259
15. Calvinismo, repubblicanesimo e costituzionalismo: la libertà religiosa nell'America rivoluzionaria di GIUSEPPE BUTTÀ	271
1. Il puritanismo delle origini: teologia e politica	271
2. Dal <i>Great Awakening</i> alla Rivoluzione	273
3. Il principio della libertà religiosa nelle «carte costituzionali»	276
4. L'interpretazione del «muro di separazione»	283
16. Lo «spirito della Riforma» e le istituzioni ginevrine del Settecento di GABRIELLA SILVESTRINI	287
1. Lo «spirito della Riforma» fra principio di autorità e libero esame	290
2. Il «principio dei protestanti» e il «principio della costituzione»	295
3. La Riforma e lo «spirito della costituzione»	298
17. Il calvinismo alle radici della modernità di DEBORA SPINI	307
1. Calvinismo politico?	307
2. Modernità e secolarizzazione	310
3. Categorie della politica: sovranità e legittimità	311

18. Il calvinismo e una storia dell'assicurazione di CORNEL ZWIERLEIN	319
1. Max Weber, l'etica protestante, Calvino/il calvinismo e l'economia	320
2. Una lacuna storiografica: a proposito del rapporto tra storia dell'assicurazione/senso di sicurezza e confessione religiosa	323
3. Storia dell'assicurazione e protestantesimo: alla ricerca di indizi	326
3.1 Le pratiche assicurative nei secoli XIV-XIX	326
3.2 Teoria dell'assicurazione	331
3.3 Assicurazioni, luteranesimo, cattolicesimo, calvinismo	339
3.4 La tesi di Weber e la rivoluzione finanziaria vista quale «rivoluzione della sicurezza»	340
19. Calvino ispiratore di un costituzionalismo protestante? di JÖRG LUTHER	345
1. Premesse	345
2. Un autore classico per i costituzionalisti del novecento	346
3. In principio fit verbum: costituere ordo ecclesiae	349
4. Calvino padre costituente della Chiesa riformata a Ginevra	355
5. Quel che la storia costituzionale insegnò a Ginevra	360
6. Il contesto europeo della politica costituzionale di Calvino	365
7. Il dono dello Stato costituzionale	367
<i>Indice dei nomi</i>	371

STUDI STORICI

(Volumi disponibili)

Donatella GAY ROCHAT, *La Resistenza nelle Valli Valdesi (1943-1944)*

Ugo GASTALDI, *Storia dell'anabattismo / 1: Dalle origini a Münster (1525-1535)*

Ugo GASTALDI, *Storia dell'anabattismo / 2: Da Münster ai giorni nostri*

Amedeo MOLNÁR, *Storia dei Valdesi / 1: Dalle origini all'adesione alla Riforma (1532)*

Augusto ARMAND HUGON, *Storia dei Valdesi / 2: Dal sinodo di Chanforan al 1848*

Salvatore CAPONETTO, *Aonio Paleario (1503-1570) e la Riforma protestante in Toscana*

Romolo CEGNA, *Fede ed etica valdese nel Quattrocento. Il «libro espositivo» della fede valdese (I)*

Grado G. MERLO, *Valdesi e valdismi medievali. Itinerari e proposte di ricerca*

Aldo LANDI, *Il papa deposto (Pisa, 1409). L'idea conciliare nel Grande Scisma*

AA.VV., *Thomas Müntzer e la rivoluzione dell'uomo comune*, a cura di Tommaso La Rocca. Introduzione di Mario Miegge

Salvatore CAPONETTO, *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*

Fulvio FERRARIO, *La «Sacra ancora». Il principio scritturale nella Riforma zwingliana (1522-1525)*

Cesare G. DE MICHELIS, *La Valdesia di Novgorod. «Giudaizzanti» e prima riforma (sec. XV)*

Romolo CEGNA, *Medioevo cristiano e penitenza valdese. Il «Libro espositivo» e il «Tesoro e luce della fede» (II)*

Emidio CAMPI, *Michelangelo e Vittoria Colonna. Un dialogo artistico-teologico ispirato da Bernardino Ochino*

Michael WALZER, *La rivoluzione dei santi. Il puritanesimo alle origini del radicalismo politico*

Aldo LANDI, *Concilio e papato nel Rinascimento (1449-1516). Un problema irrisolto*

- Debora SPINI, *Diritti di Dio, diritti dei popoli*. Pierre Jurieu e il problema della sovranità (1681-1691)
- Giorgio SPINI, *Risorgimento e protestanti*
- Laura RONCHI DE MICHELIS, *Eresie e Riforma nel Cinquecento*. La dissidenza religiosa in Russia
- AA.VV., *Il protestantesimo di lingua italiana nella Svizzera. Figure e movimenti tra Cinquecento e Ottocento*, a cura di E. Campi e G. La Torre
- Salvatore CAPONETTO, *Melantone e l'Italia*
- Carlo PAPINI, *Valdo di Lione e i «poveri nello spirito»*. Il primo secolo del movimento valdese (1170-1270)
- Aldo LANDI, *Le radici del conciliarismo*. Una storia della canonistica medievale alla luce dello sviluppo del primato del papa
- Giorgio SPINI, *Italia liberale e protestanti*. «Gli invisibili»
- Thomas MÜNTZER, *Scritti politici*
- Giovanni ROTA, *Giuseppe Gangale*. Filosofia e protestantesimo
- Domenico MASELLI, *Storia dei battisti italiani (1863-1923)*
- Huldrych ZWINGLI, *La provvidenza di Dio*, a cura di Ermanno Genre
- Amedeo MOLNÁR, *Jan Hus*. Testimone della verità
- ERASMO DA ROTTERDAM - MARTIN LUTERO, *Liberio arbitrio - Servo arbitrio* (passi scelti), a cura di Fiorella De Michelis Pintacuda
- R. LAURENCE MOORE, *L'intreccio di sacro e profano nella storia americana*
- Roberta DE GIORGI, *I quieti della terra*. Gli stundisti: un movimento evangelico-battista nella Russia del XIX secolo
- Salvatore CAPONETTO, *Il calvinismo del Mediterraneo*
- Giorgio SPINI, *Italia di Mussolini e protestanti*
- Dal Monferrato alla costruzione dello Stato sociale italiano*. L'esperienza intellettuale, scientifica e politica di Carlo Francesco Ferraris (1850-1924)
- Carlo Francesco FERRARIS, *Scienza dell'amministrazione, critica del socialismo scientifico e teoria del decentramento*. Scritti 1873-1898
- Lorenzo TIBALDO, *Sotto un cielo stellato*. Vita e morte di Nicola Sacco e Bartolomeo Vanzetti

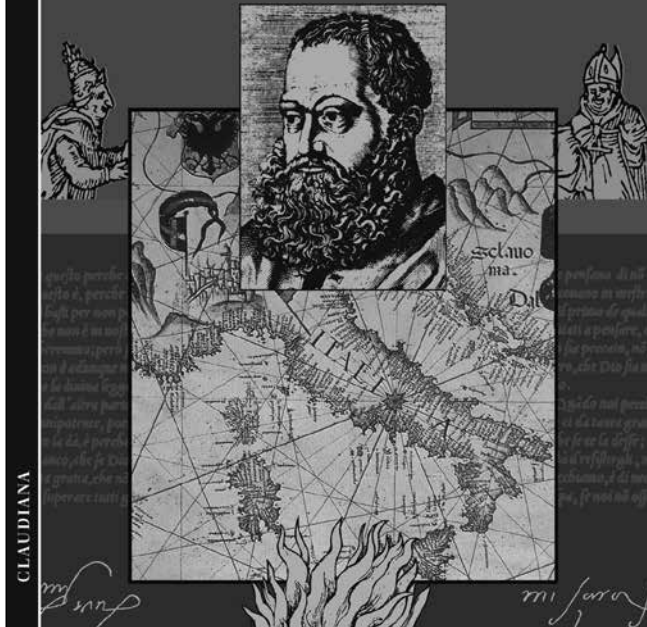
- BENEDETTO FONTANINI da Mantova - Marcantonio FLAMINIO, *Il beneficio di Cristo*, a cura di Salvatore Caponetto
- John WESLEY, *La perfezione dell'amore*. Sermoni, a cura di Febe Cavazzutti Rossi
- Alister E. MCGRATH, *Giovanni Calvino*. Il Riformatore e la sua influenza sulla cultura occidentale
- Carlo PAPINI, *Da vescovo di Roma a sovrano del mondo*. L'irresistibile ascesa del papa romano al potere assoluto
- Valdesi medievali*. Bilanci e prospettive di ricerca, a cura di Marina Benedetti
- Lucia FELICI, *Giovanni Calvino e l'Italia*
- Gabriella SILVESTRINI, *Diritto naturale e volontà generale*. Il contrattualismo repubblicano di Jean-Jacques Rousseau
- Mario MIEGGE, *Vocazione e lavoro*
- Johannes ALTHUSIUS, *Politica. Un'antologia*, a cura di Corrado Malandrino
- Mario BIAGIONI, *Francesco Pucci e l'Informatione della religione cristiana Garibaldi, Rattazzi e l'Unità dell'Italia*, a cura di Corrado Malandrino e Stefano Quirico
- Fratelli d'Italia. Riformatori italiani nel Cinquecento*, a cura di Mario Biagioni, Matteo Duni, Lucia Felici

STUDI STORICI - SAGGI

Fratelli d'Italia

Riformatori italiani
nel Cinquecento

A cura di Mario Biagioni, Matteo Duni, Lucia Felici



CLAUDIANA

Fratelli d'Italia **Riformatori italiani nel Cinquecento**

a cura di M. Biagioni, M. Duni, L. Felici

Studi storici

pp. 192

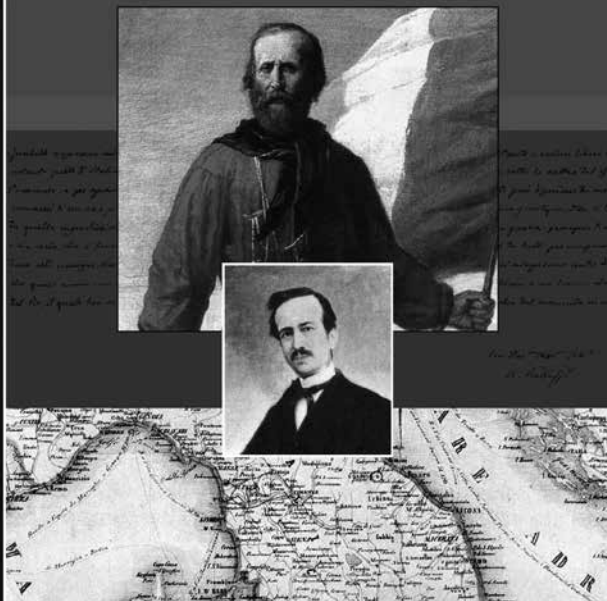
€ 15,00

ISBN 978-88-7016-820-4

STUDI STORICI - POLITICA E STORIA

Garibaldi, Rattazzi e l'Unità dell'Italia

A cura di Corrado Malandrino e Stefano Quirico
Prefazione di Annita Garibaldi Jallet



CLAUDIANA

Garibaldi, Rattazzi e l'Unità dell'Italia

a cura di C. Malandrino e S. Quirico

Studi storici

pp. 244

€ 20,00

ISBN 978-88-7016-874-7