

LES MUSES SACRÉES

Poésie et Théâtre de la Réforme
entre France et Italie

Sous la direction de
Véronique Ferrer et Rosanna Gorris Camos



DROZ

© Copyright 2017 by Librairie Droz S.A., 11, rue Massot, Genève.

Ce fichier électronique est un tiré à part. Il ne peut en aucun cas être modifié.

L' (Les) auteur (s) de ce document a/ont l'autorisation d'en diffuser vingt-cinq exemplaires dans le cadre d'une utilisation personnelle ou à destination exclusive des membres (étudiants et chercheurs) de leur institution.

Il n'est pas permis de mettre ce PDF à disposition sur Internet, de le vendre ou de le diffuser sans autorisation écrite de l'éditeur.

Merci de contacter droz@droz.org <http://www.droz.org>

UNA SPIRITUALITÀ TRA ROMA E GINEVRA?

Lettura teologica di due testi di Jean-Baptiste Chassignet

1. Se si considerano le varie zone geografiche in cui fra Cinque e Seicento si sviluppa la grande stagione della poesia religiosa europea, alimentata dai dibattiti tra Riforma e Controriforma e nutrita da un indubbio risveglio di istanze spirituali, la produzione dell'area francese è quella che evidenzia un problema strettamente connesso al coesistere di cattolici e protestanti sul territorio del regno: il problema di distinguere l'appartenenza confessionale di alcuni autori o perlomeno di individuare scelte chiare sul piano teologico, concettuale o anche solo di sensibilità.

In effetti lo scontro dichiarato, in particolare durante le guerre di religione, tra fazione cattolica e fazione protestante si riverbera nella letteratura, in una polemica che assume i toni del dibattito teologico. Abbiamo un esempio dell'adozione di un atteggiamento e di un linguaggio dichiaratamente controversista nella grande *querelle* che contrappone Ronsard ai protestanti¹. Nel conflitto politico e religioso Ronsard prende decisamente posizione per il partito cattolico con i *pamphlets* composti tra il 1562 e il 1563, riuniti nel 1567 sotto il titolo di *Discours des miseres de ce temps*: a questi testi i protestanti rispondono immediatamente (sempre tra il 1562 e il 1563) con una raffica di altri *pamphlets* che vogliono essere *responses aux calomnies e remonstrances*² e che, oltre ad attaccare

¹ Cf. Jacques Pineaux, *La polémique protestante contre Ronsard*, édition des textes avec introduction et notes, Paris, Didier, 1973; *id.*, *La poésie des protestants de langue française (1559-1598)*, Paris, Klincksieck, 1971.

² Cf. le due *Responses aux calomnies contenues au Discours et Suyte du Discours sur le Miseres de ce temps*, la *Remonstrance à la Royne mere du Roy sur le Discours de Pierre de Ronsard des Miseres de ce temps* e la *Remonstrance à Pierre Ronsard*, in Jacques Pineaux, *La polémique protestante etc.*, *op. cit.*, p. 28-227.

Ronsard anche sul piano personale, illustrano quelli che sono considerati i grandi punti di dissenso confessionale. Vengono, così, tratteggiati gli elementi centrali della teologia riformata: la corruzione universale causata dal peccato originale rende tutti gli uomini incapaci di bene operare con le proprie forze; vi è assoluta necessità per l'uomo di ricorrere alla misericordia di Dio che si è manifestata nel sacrificio, unico, di Cristo sulla Croce; fuori della fede in Cristo non c'è salvezza. Da questi principî conseguono alcuni altri punti: la polemica contro la Messa, perché intesa dai cattolici non come cena commemorativa, ma come rinnovo del sacrificio della Croce; la polemica contro la venerazione di Maria e dei Santi, in quanto viene contestata la possibilità di un loro intervento in nostro favore; la condanna del culto delle immagini; la negazione del Purgatorio; la polemica contro la concezione cattolica del sacerdozio e, soprattutto, del papato.

Questa presa di posizione netta (e questo stabilire una serie di principî fondamentali – una specie di *Credo*) potrebbe far pensare che la poesia religiosa nello schierarsi in due campi contrapposti (ciascuno con il suo bagaglio apologetico) usi un linguaggio riconducibile a teologie definite e facilmente riconoscibili. Per quanto riguarda il linguaggio, in realtà non è così. Evidentemente nel caso di testi concernenti la polemica antiprottestante o anticattolica non si pone neppure il problema di individuare l'area di appartenenza. Inoltre, nella maggior parte dei casi sappiamo, per le informazioni storico-biografiche di cui siamo in possesso, a quale campo confessionale ascrivere gli autori. Ma là dove tale documentazione manca o è assente la finalità polemica, può essere difficile situare con certezza l'autore in una *filière* di spiritualità chiaramente determinata.

Un importante studio di Thierry Wanegffelen³ ha dimostrato in maniera convincente come il Cinquecento francese, malgrado frontiere confessionali volutamente tracciate⁴ (rafforzate per di più da una situazione di guerra di religione durata quarant'anni), sia caratterizzato da oscillazioni dottrinali che confondono queste

³ Cf. Thierry Wanegffelen, *Ni Rome ni Genève. Des fidèles entre deux chaires en France au XVI^e siècle*, Paris, Champion, 1997.

⁴ Cf. *Les frontières religieuses en Europe du XV^e au XVII^e siècle*, "Actes du XXXI^e colloque international d'études humanistes, Université de Tours", éd. Robert Sauzet, Paris, Vrin, 1992.

stesse frontiere. Non si tratta, è vero, soltanto della Francia; ma in Francia il fenomeno si pone con maggiore evidenza, come si è detto, data la presenza di due comunità (due Chiese) nello stesso regno. In effetti, Wanegffelen sottolinea come due siano le grandi discriminanti teologiche fra cattolici e protestanti. Anzitutto il dibattito sulla giustificazione per fede e sulla grazia, inoltre quello sull'eucarestia e la polemica sulla Messa. Quest'ultimo è definito da Wanegffelen "point de rupture entre les deux réformations (catholique et protestante) et donc marqueur privilégié de sensibilité religieuse"⁵. Tuttavia, se dagli scontri istituzionalizzati volgiamo lo sguardo alle modalità con cui nella vita corrente viene espressa la fede o la sensibilità religiosa dei singoli, vediamo disegnarsi un quadro delle differenze molto più sfumato. Per esempio, all'interno del cattolicesimo sopravvive la *filière* dell'agostinismo (quella stessa che nel Seicento troverà espressione massima nel giansenismo, segnando il permanere nella Chiesa di una sensibilità più antica), *filière* che in piena affermazione della teologia tridentina "continua a insistere sulla gratuità della salvezza e a mostrare diffidenza nei confronti di qualsiasi pratica religiosa lasci intendere che un'opera umana può, in qualche modo, procurare al suo autore il più piccolo merito"⁶. Pertanto, quella che potremmo definire sensibilità tridentina (nel caso di testi letterari, soprattutto, preferiamo parlare di 'sensibilità' più che di 'teologia') convive con altre sensibilità, che hanno comunque diritto di cittadinanza nell'area cattolica. Un discorso affine può essere fatto per il protestantesimo, e non solo là ove *filières* diverse si scontrano all'interno della stessa chiesa protestante (un esempio lo abbiamo nella chiesa riformata delle Province Unite, con la disputa accesa intorno al cosiddetto arminianesimo). Ma anche là ove il protestantesimo – nella forma luterana e nella forma calvinista – attinge abbondantemente ai testi della tradizione liturgica o della spiritualità cattolica (per questi ultimi valga l'esempio dell'*Imitatio Christi*).

Pertanto, è estremamente interessante rivolgere l'attenzione alle tematiche trattate dalla poesia religiosa (e dalla letteratura in genere) quando vengano affrontati i grandi problemi intorno a

⁵ Cf. Thierry Wanegffelen, *op. cit.*, p. 17-31.

⁶ Cf. *ibid.*, p. 479.

cui ruotano le discussioni teologiche del Cinquecento: soprattutto, rivolgere attenzione al lessico e all'immaginario impiegati. Appare così evidente da un lato l'influsso del dibattito confessionale – e il sovrapporsi di matrici dottrinali di diversa provenienza –, ma nello stesso tempo appare anche votato a fallimento il tentativo di stabilire con sicurezza le aree di appartenenza ecclesiale sulla base del linguaggio in cui si esprime la spiritualità e la sensibilità dell'autore. Soprattutto è fallimentare la presunzione di definire le scelte confessionali sulla base del non detto. Mi limito a un esempio. Chassignet è stato definito filoprotestante, perché nel suo *Mespris* non vi è traccia di devozione mariana o di venerazione dei santi⁷.

⁷ I principali studiosi ed editori novecenteschi non hanno dubbio sull'appartenenza di Chassignet all'area cattolica, pur segnalando talvolta alcuni elementi che potrebbero apparire fuori della norma in uno scrittore cattolico tra Cinque e Seicento: cf. Armand Müller, *La poésie religieuse catholique de Marot à Malherbe*, Paris, R. Foulon, 1950; *id.*, *Un poète religieux du XVI^e siècle: Jean-Baptiste Chassignet*, Paris, R. Foulon, 1951. Cf. anche l'edizione, parziale, di Armand Müller: Jean-Baptiste Chassignet, *Les Mespris de la vie et consolation contre la mort. Choix de sonnets*, Genève, Droz, 1953; e quella di Hans-Joachim Lope, che si vuole critica: *id.*, *Le Mespris de la vie et consolation contre la mort*, Genève, Droz, 1967. Una monografia di Raymond Ortali (*Un poète de la mort: Jean-Baptiste Chassignet*, Genève, Droz, 1968) fa accuratamente il punto su tutta la bibliografia precedente e, apportando la documentazione d'archivio più ampia su Chassignet, conferma la collocazione cattolica dal punto di vista istituzionale. Armand Müller ("Chassignet et la Contre-Reforme", *C.A.I.E.F.*, 10 [1958], p. 25-29) ritiene strano che Chassignet non faccia mai allusione alla Vergine e che, mentre parla del sacrificio redentore di Cristo, non faccia quasi cenno all'eucaristia. Nell'edizione citata Hans-Joachim Lope (p. xxxv-xxxvi) segnala come sorprendente, all'epoca della Contro-Riforma, l'assenza di qualsiasi polemica religiosa. In una diversa prospettiva, Albert-Marie Schmidt ("Les souffrances du jeune Chassignet", *Lettres Nouvelles*, 74 [avril 1954], p. 538-562) usa per definire l'area di appartenenza confessionale di Chassignet la categoria di *christianisme érasmien*, definizione in parte accettata da Daniela Dalla Valle ("Le jeu des modèles dans un poème inédit de Jean-Baptiste Chassignet", *Revue de Littérature Comparée*, 223 [1982], p. 351-367). Si è opposta con decisione ai critici che ritengono cattolico Chassignet, Michèle Clément, in un'accurata disamina della lettura allegorica del *Cantique des cantiques* (*Amours de Christ et de l'Eglise*) contenuta nel ms. Paris, BN, fr. 2381 (cf. Michèle Clément, *Le "Cantique des cantiques" de J.-B. Chassignet, op. cit.*, p. 289-293) giungendo alla conclusione che l'interpretazione allegorica del Cantico è calvinista senz'ombra di dubbio, e pertanto riportando all'area protestante perlomeno le prime opere (il suddetto manoscritto parigino è datato al 1592). In Michele Mastroianni, *L'officina poetica di Jean-Baptiste Chassignet*, Vercelli, Edizioni Mercurio, 2010, p. 117-151, in particolare p. 141-146, si controbattono le argomentazioni di Michèle Clément.

Così pure, occorre evitare di attribuire a una specifica confessione religiosa testi, formule, espressioni che sono parafrasi scritturali pure e semplici e non ripresa di affermazioni dogmatiche appartenenti a una particolare *filière* teologica o a un determinato schieramento confessionale. Per quanto riguarda la letteratura che ci interessa, possiamo constatare come la citazione o il riferimento ai testi paolini – testi che supportano in gran parte il discorso della Riforma, ma anche testi su cui si fonda il dibattito tridentino – sia spesso insignificante per un'attribuzione indiscutibile di area dottrinale.

Scegliamo ancora Chassignet per verificare il sovrapporsi di teologie diverse⁸, in una produzione poetica che riecheggia in primo luogo il testo biblico (di cui è spesso parafrasi), in secondo luogo i grandi dibattiti dottrinali del momento, ricalcando addirittura fonti non soltanto teologiche ma dogmatiche. Per esemplificare, la nostra analisi muoverà da due testi che, sul piano dottrinale, sembrerebbero condurre ad aree confessionali distanti, addirittura in situazione di controversia.

2. Il primo di questi testi appartiene a uno dei poemetti lunghi (116 versi) del *Mespris de la vie et consolation contre la mort*⁹, dal titolo teologicamente significativo: *Comme Dieu voit et connoit continuellement les euvres et intentions des hommes* (MC, p. 432-435). In effetti, già in questo titolo appare evidenziata una tematica al centro delle controversie fra cattolici e protestanti, quella appunto del ruolo delle opere e, nello stesso tempo, della volontà (*l'intention*) umana.

In particolare, come attesta il brano che isoliamo (v. 81-102), prende forma un linguaggio squisitamente teologico, che può

⁸ Per il sovrapporsi di tematiche e di lessico protestante nella poesia di Chassignet, cf. Mario Richter, "Due temi di Philippe Du Plessis-Mornay e due sonetti di J.-B. Chassignet", *Studi Francesi*, 6 (1962), p. 276-279; *id.*, *Il "Discours de la vie et de la mort" di Philippe Du Plessis-Mornay*, Milano, Vita e Pensiero, 1964; *id.*, "Una fonte calvinista di J.-B. Chassignet", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XXVI (1964), p. 341-362; *id.*, *Jean de Sponde et la langue poétique des protestants*, Paris, Classiques Garnier, 2011. Cf. anche Natacha Salliot, *Philippe Duplessis-Mornay. La rhétorique dans la théologie*, Paris, Editions Classiques Garnier, 2009.

⁹ Il riferimento è alla citata edizione di Hans-Joachim Lope ricontrollata sull'edizione originale (Besançon, Nicolas de Moingesse, 1594): sigla MC.

echeggiare la disputa dottrinale, recepita magari attraverso l'intermediario della predicazione:

- [...]
 Mais aussi jusque au fond la racine tu sondes
 De nos intentions, lesquelles tu profondes
 Jusques au dernier point, les nombrant et signant
 En l'alme verité de ton œil rayonnant,
 85 *A fin qu'à un chacun non seulement tu rende
 Non pas selon nostre euvre ou petite ou plus grande,
 Ainçois aussi selon la racine d'où vient
 L'intention du ceur dont l'ouvrage provient.*
 Tu vois, Seigneur, tes yeus considerent, et voyent,
 90 Remarquant et signant, et tes oreilles oyent,
 En ton livre secret tu notes et descriis
 Tout ce que j'ay de bon ou mauvais entrepris,
 Tout ce que je pretens quand je suis en besougne,
 Tout ce qui m'est plaisant, *tout ce que la vergougne*
 95 *Me deffend d'annoncer, à fin qu'au dernier jour,
 Que tu me feras signe ou de haine ou d'amour
 Et que chacun de nous recevra la sentence
 De condamnation, de mort, ou d'innocence,
 Selon que tu auras, balançant l'univers,*
 100 Engravé et décrit en tes livres ouvers,
*Tu rendes à chacun, egale à son merite,
 Ou l'eternelle vie, ou la peine maudite.* (MC, p. 434-435:
 sottolineature nostre)

Per certo, il discorso, nel suo insieme, verte sul tema della retta intenzione, in una prospettiva di esortazione parenetica, costruendo agli occhi dei fedeli l'immagine di Dio che sonda la profondità del cuore. Immagine, quest'ultima, cara ai mistici e ai moralisti, nell'area cattolica come in quella protestante, la quale avrà grande sviluppo nella spiritualità del Seicento francese¹⁰. Tuttavia, vi è, nel brano di Chassignet, una terminologia che non può – dato il momento storico – non richiamare una precisa *querelle* teologica.

¹⁰ Cf. Benedetta Papisogli, *Il 'fondo del cuore'. Figure dello spazio interiore nel Seicento francese*, Pisa, Editrice Libreria Goliardica, 1991.

Sappiamo che uno dei dibattiti più accesi avviati all'epoca della Riforma e Controriforma – dibattito al centro delle discussioni sul grande tema della giustificazione, anche al concilio tridentino – è quello concernente il valore delle opere buone. Possiamo citare e contrapporre alcuni testi che negli anni trenta e quaranta del Cinquecento segnano la professione di fede protestante e cattolica su questo argomento. Più precisamente, dalla *Confessio Augustana* di Melantone (1530) e dalla costituzione dogmatica del concilio di Trento (1547) leggiamo questi passi significativi:

Item docent quod homines non possint iustificari coram Deo propriis viribus, meritis aut operibus, sed gratis iustificemur propter Christum per fidem, cum credunt se in gratiam recipi, et peccata remitti propter Christum, qui sua morte, pro nostris peccatis satirs fecit. Hanc fidem imputat Deus pro iusticia coram ipso. Roma. iii. et iiii¹¹.

(Allo stesso modo insegnano che gli uomini non possono essere giustificati davanti a Dio con le proprie forze, i propri meriti o le proprie opere, ma sono giustificati gratuitamente a motivo di Cristo mediante la fede, in quanto credono di essere accolti nella grazia e che i peccati sono rimessi a motivo di Cristo, il quale con la sua morte, ha dato soddisfazione per i nostri peccati. Dio mette questa fede in conto di giustizia che vale al suo cospetto [Romani, 3 e 4].)

Cum igitur doctrina de fide, quam oportet in Ecclesia praecipuam esse, tam diu iacuerit ignota, quermadmodum fateri omnes necesse est, de fidei iusticia altissimum silentium fuisse in concionibus, tantum doctrinam operum versatam esse in ecclesiis, nostri de fide sic admonuerunt Ecclesias.

Principio, quod opera nostra non possint reconciliare Deum, aut mereri remissionem peccatorum et gratiam et iustificationem, sed hanc tantum fide consequimur, credentes quod propter Christum recipiamur in gratiam, qui solus positus est mediator et propiciatorium, per quam reconcilietur pater. Itaque qui confidit operibus, se mereri gratiam, is aspernatur Christi meritum et gratiam, et querit sine Christo humanis viribus viam ad Deum, cum Christus de se dixerit, Ego sum via, veritas et vita¹².

¹¹ *Confessio Augustana*, IV (*De iustificatione*), in Filippo Melantone, *Opere scelte*. 2: *La Confessione augustana*, a cura di Paolo Ricca, Torino, Claudiana, 2011, p. 68 e p. 70.

¹² *Ibid.*, XX (*De fide et bonis operibus*), *op. cit.*, p. 112.

(Poiché dunque l'insegnamento della fede, che nella chiesa deve occupare il primo posto, fu così a lungo trascurato e ignorato [dobbiamo tutti ammettere che nelle predicazioni regnava un profondissimo silenzio sulla giustizia della fede, mentre nelle chiese si trattava unicamente della dottrina delle opere], i nostri istruirono le chiese nella fede nel modo seguente.

In primo luogo insegnarono che le nostre opere non possono riconciliare Dio con noi o meritare la remissione dei peccati e la grazia e la giustificazione, ma questa la otteniamo soltanto per fede, credendo che siamo accolti nella grazia a motivo di Cristo, che è stato costituito unico mediatore e propiziatore, per mezzo del quale il Padre è riconciliato con noi. Pertanto, chi confida di meritarsi la grazia con le opere, costui disprezza il merito e la grazia di Cristo, e cerca senza Cristo, con le forze umane, la via verso Dio, mentre Cristo disse di sé: Io sono la via, la verità e la vita.)

*Cum vero Apostolus dicit, iustificari hominem "per fidem", et "gratis", ea verba in eo sensu intelligenda sunt, quem perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et expressit, ut scilicet per fidem ideo iustificari dicamur, quia "fides est humanae salutis initium", fundamentum et radix omnis iustificationis, "sine qua impossibile est placere Deo" et ad filiorum eius consortium pervenire; gratis autem iustificari ideo dicamur, quia nihil eorum, quae iustificationem praecedunt, sive fides, sive opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur; "si enim gratia est, iam non ex operibus; alioquin (ut idem Apostolus inquit) gratia iam non est gratia"*¹³.

(Quando l'apostolo dice che l'uomo viene giustificato "per la fede" e gratuitamente [Romani, 3, 22 e 24], queste parole si devono intendere secondo il significato accettato e manifesto dal concorde e permanente giudizio della Chiesa cattolica, e cioè che siamo giustificati mediante la fede, perché "la fede è il principio dell'umana salvezza" [Fulgenzio di Ruspe, *De fide liber ad Petrum*], il fondamento e la radice di ogni giustificazione, "senza la quale è impossibile essere graditi a Dio" [Ebrei, 11, 6] e giungere alla comunione che con lui hanno i suoi figli; si dice poi che noi siamo giustificati gratuitamente, perché nulla di ciò che precede la giustificazione, sia la fede che le opere,

¹³ Denzinger 1532 (*Decretum de iustificatione*, cap. 8): con questa sigla si fa riferimento a Heinrich Denzinger-Peter Hünermann, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1995.

merita la grazia della giustificazione: “infatti se lo è per grazia, non lo è per le opere; altrimenti [come dice lo stesso apostolo] la grazia non sarebbe più grazia” [*Romani*, 11, 6].)

*Si quis dixerit, hominis iustificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius iustificati merita, aut ipsum iustificatum bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam et Iesu Christi meritum (cuius vivum membrum est) fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae (si tamen in gratia decesserit) consecutionem, atque etiam gloriae augmentum: anathema sit*¹⁴.

(Se qualcuno afferma che le opere buone dell'uomo giustificato sono doni di Dio, al punto da non essere anche meriti di colui che è giustificato; o che questi, con le sue buone opere da lui compiute per la grazia di Dio e i meriti di Gesù Cristo [di cui è membro vivo], non merita realmente l'aumento della grazia, la vita eterna e [posto che muoia in grazia] il conseguimento della stessa vita eterna così come l'aumento della gloria: sia anatema.)

La problematicità delle affermazioni sulla giustificazione – problematicità connessa anche alla varietà di approccio al tema che possiamo trovare negli stessi scritti paolini¹⁵ – appare evidente dai dibattiti che attraversano la storia delle grandi confessioni cristiane, a partire dalle discussioni tridentine che sfociano nel citato decreto *De iustificatione*¹⁶, del 1547, fino alla *Dichiarazione congiunta* (*Gemeinsame Erklärung*) circa la dottrina della giustificazione, firmata il 31 ottobre 1999 dai delegati della Chiesa Cattolica e della Federazione Luterana mondiale, dichiarazione che ha destato speranze ecumeniche ma ha suscitato anche critiche vivaci¹⁷. D'altronde in

¹⁴ Denzinger 1582 (*Canones de iustificatione*, 32).

¹⁵ In *Rom.*, 2, 5-6, Paolo si appella al giorno “revelationis iusti iudicii Dei, qui reddet unicuique secundum opera eius”, e in *II Cor.*, 5, 10 afferma: “Omnes enim nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum, sive malum”. In *Ephe.*, 2, 8-9, invece, leggiamo: “Gratia enim estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis: Dei enim donum est, non ex operibus, ut nequis gloriatur”.

¹⁶ Denzinger 1520-1550.

¹⁷ Cf. Eberhard Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1998 (trad. it., Brescia, Queriniana, 2000); *Dossier sulla giustificazione. La dichiarazione congiunta cattolico-luterana: commento e dibattito teologico*, éd. Angelo Maffei, Brescia, Queriniana, 2000.

una direzione di lettura ecumenica della dottrina della giustificazione (quale è formulata tanto nelle grandi professioni di fede protestanti come la *Bekennntnis* del 1528 di Lutero e la *Confessio Augustana*, quanto nel decreto tridentino) da decenni si sono mossi teologi e storici della teologia. Significativa è la prima opera importante di Hans Küng¹⁸, in cui si offre un'interpretazione del pensiero di Karl Barth sulla giustificazione in concordanza col decreto tridentino. Al punto che Barth con amichevole ironia, in una "lettera all'autore" posta come premessa al volume di Küng, si dichiara pronto a recarsi a Trento per fare ammenda nella cattedrale del concilio di fronte alle ombre dei padri conciliari, riconoscendo poi seriamente la difficoltà di distinguere differenze e contrasti, similitudini e parallelismi. Ora se questa è la situazione attuale, immaginiamoci quale fosse la ricezione della dottrina della giustificazione nel Cinquecento, in casa cattolica e in casa protestante, ove essa era bandiera di guerra e forte era la tentazione di leggere *sub specie haeresis* i testi degli avversari, spesso falsandoli.

Malgrado i dibattiti, i tentativi di concordia e i dialoghi teologici che si susseguono tra il 1530 e il 1545, malgrado anche le discussioni fra le diverse scuole cattoliche (si pensi agli interventi tridentini del cardinale Girolamo Seripando in difesa della concezione agostiniana della Grazia¹⁹), nel Cinquecento il solo uso di termini quali "opere" e "meriti" diventa connotazione confessionale. Soprattutto la dottrina del merito è pietra di inciampo, in quanto i protestanti insistono sul fatto che furono i Padri latini (in particolare Tertulliano e Cipriano) a introdurre nella teologia la nozione formale del merito (*meritum*), stravolgendo la dottrina di Paolo.

Se analizziamo ora il testo di Chassignet, appaiono evidenti precise implicazioni teologiche o, perlomeno, un influsso del linguaggio catechetico. Non per nulla possiamo riscontrare anche una consonanza col catechismo tridentino, di cui citiamo un paragrafo dal capitolo *De satisfactione*:

¹⁸ Cf. Hans Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1957 (trad. it., Brescia, Queriniana, 1969).

¹⁹ Cf. Hubert Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient: Band II. Die erste Trienter Tagungsperiode 1545/47*, Freiburg im Br., Verlag Herder, 1957 (trad. it.: *Storia del Concilio di Trento: II. Il primo periodo 1545-1547*, Brescia, Morcelliana, 1962, p. 171-188, 216-226 e 327-342).

Eius autem quanta vis sit, ex eo colligitur, quod tota a Christi Domini passionis merito pendet. A quo etiam honestis actionibus duo illa maxima bona consequimur: alterum est, ut immortalis gloriae praemia mereamur, ita ut calix etiam aquae frigidae, quam in eius nomine dederimus, mercede non careat: alterum, ut pro peccatis nostris satisfaciamus²⁰.

[Quanto grande sia l'efficacia della soddisfazione risulta dal fatto che essa scaturisce tutta dai meriti della passione di nostro Signore Gesù Cristo. In virtù della quale noi conseguiamo con le azioni virtuose i due massimi beni: il premio della gloria immortale, poiché è scritto che neppure un bicchiere d'acqua fresca dato nel Suo nome mancherà di congrua mercede; e il soddisfacimento che facciamo per i nostri peccati.]

Da un lato, il discorso chassignetiano si inserisce in quella *filière* di spiritualità che per tutto il Cinquecento ha prodotto manuali di formazione particolarmente attenti alla vita interiore e al tema della retta coscienza²¹. Il motivo, infatti, delle "opere" viene inquadrato in una riflessione sull'importanza dell'*intention du cœur*, per quanto riguarda la valutazione – e la conseguente ricompensa – dell'*ouvrage*. Tuttavia, se l'insistenza sul ruolo della coscienza travalica i confini confessionali, in senso cattolico forse può essere letta l'affermazione conclusiva: "tu rendes à chacun, egale à son merite, / ou l'éternelle vie, ou la peine maudite", con la sottolineatura del *merite* individuale. Così pure, un'annotazione di sapore cattolicizzante potrebbe essere il riferimento alla vergogna che impedisce di confessare il male compiuto ("tout ce que la vergougne / me deffend d'annoncer"). Infatti, il tema della vergogna che blocca il penitente è uno dei grandi temi ricorrenti

²⁰ *Catechismus ad Parochos ex decreto sacrosancti Concilii Tridentini*, Augustae Taurinorum, ex Typographia Regia, 1797, p. 277.

²¹ Cf. Louis Cognet, *La spiritualité moderne. I. L'essor: 1500-1650*, Paris, Aubier, 1966, in particolare p. 233-452, *Histoire spirituelle de la France*, Paris, Beauchesne, 1964, p. 194-216 (Michel de Certeau, "La Réforme dans le catholicisme") e p. 217-226 (Jean Orcibal, "Vers l'épanouissement du XVII^e siècle"), Thierry Wanegffelen, *La France et les Français: XVI^e-milieu XVII^e siècle, la vie religieuse*, Gap, Ophrys, 1994. Cf. anche Jean Dagens, *Bibliographie chronologique de la littérature de spiritualité et de ses sources (1501-1610)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1952, e Marc Venard, "Les formes personnelles de la vie religieuse", in *Histoire du Christianisme des origines à nos jours. Tome VIII: Le temps des confessions (1530-1620/30)*, Paris, Desclée-Fayard, 1992, p. 991-1028.

in quei manuali di istruzione ai confessori che si moltiplicano nella Controriforma²².

3. Se di sensibilità cattolica si può parlare a proposito del brano appena letto, vi sono altri testi di Chassignet che possono essere riportati a una diversa temperie teologica. È il caso del sonetto CLXIX, uno dei testi chassignetiani che potremmo definire cristologici, per la centralità del tema – caro ai protestanti, ma non certo estraneo alla spiritualità cattolica – dell'unicità di Cristo in quanto salvatore, tema introdotto in quella funzione consolatrice che vuole essere propria di una raccolta intesa come *consolation contre la mort*:

En vain nous travaillons en pleur et desconfort
De vaincre le tombeau: pour gagner la victoire
Sur le trait de la mort il faut fermement croire
Au Sauveur JESUS-CHRIST nostre unique renfort.

5 C'est le pain descendu du celebre ressort
Incorruptible et vif, d'éternelle memoire,
Quiconque en a gousté, celui là vit en gloire
Et ne repasse plus de la vie à la mort.
Nos peres ont mangé de la manne celeste,

10 Toute-fois ils sont cheus dans la fosse funeste;
Mais ce pain nourricier epurant nos esprits
Eternise et reffait l'ame spirituelle,
Car le don du Seigneur est la vie eternelle,
Et la mort du peché le salaire et le pris. (MC, CLXIX, p. 210)

Si tratta di un testo di grande densità teologica, in cui il tema cristologico citato è connesso con un un altro tema che possiamo definire eucaristico, per l'identificazione di Cristo con il Pane

²² Leggo un breve passo da una lettera pastorale del 1549 di Francesco Saverio al confratello missionario Gaspard Barzé: "Que si, durant la confession, l'amertume et la honte des pechez saisissoit tellement le cœur du penitent qu'elle vinst à luy lier encore la langue, comme il arrive souvent quand la qualité et la quantité en est enorme, il se faut bien garder de contribuer aucunement à cette crainte par signe d'estonnement, par paroles ni par souûpirs [...]" (*op. cit.* in Jean Delumeau, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession: XIII^e-XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 1990, p. 26).

disceso dal Cielo. L'esortazione alla fede nel Salvatore trova fondamento nella considerazione che Cristo è nutrimento per la vita eterna, seguendo l'immaginario e lo schema discorsivo del capitolo VI del vangelo di Giovanni:

Amen, amen dico vobis: qui credit in me habet vitam eternam. Ego sum panis vitae. Patres vestri manducaverunt manna in deserto, et mortui sunt. Hic est panis de caelo descendens, ut si quis ex ipso manducaverit non moriatur. Ego sum panis vivus, qui de caelo descendi. Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in aeternum; et panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita. (Ioan., 6, 47-52)
 [In verità, in verità vi dico, chi crede in me ha la vita eterna. Io sono il pane di vita. I vostri padri hanno mangiato la manna nel deserto, ma sono morti. Questo è il pane che discende dal cielo perché chi ne mangia non muoia. Io sono il pane vivo disceso dal cielo. Se uno mangia di questo pane vivrà in eterno. E il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo.]

Questo impiego del testo giovanneo da parte di Chassignet interessa particolarmente la nostra indagine concernente la definizione di area confessionale per due ragioni: perché introduce un argomento centrale nei dibattiti teologici cinquecenteschi – quello eucaristico, come si è già detto – e perché sceglie un brano evangelico che è stato oggetto, e lo è ancora, di complessa e contrastata esegesi²³. In particolare, si contrappongono le interpretazioni che connettono questo brano con i passi dei vangeli sinottici concernenti l'istituzione eucaristica e le interpretazioni secondo cui non è questione di euarestia nel brano, bensì dell'adesione a Gesù sul piano della fede. D'altronde, se leggiamo uno dei testi fondatori della teologia protestante della santa Cena, nel nostro caso un passo dell'*Institution de la religion chretienne* di Calvino, ritroviamo un impiego del brano giovanneo in funzione di una teologia della

²³ Tra le interpretazioni moderne, ricordiamo almeno alcuni lavori esegetici ormai classici su cui si possono ritrovare le grandi linee della lettura giovannea contemporanea: Charles Harold Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, London, Cambridge University Press, 1953; Raymond E. Brown, *The Gospel according to John*, New York, Doubleday & C., 1966-1970; Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Feiburg im Breisgau, Herder, 1965-1984; Xavier Léon-Dufour, *Lecture de l'évangile selon Jean*, Paris, Aux Editions du Seuil, 1987-1996. Cf. anche *id.*, *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Paris, Aux Editions du Seuil, 1982.

Cena del Signore o eucarestia, considerata uno dei sacramenti, insieme al battesimo, istituiti da Cristo²⁴. Calvino fa riferimento al testo di Giovanni per sottolineare una presenza reale di Cristo nella Cena eucaristica, ribadendo però che si tratta di una presenza reale puramente spirituale. Non solo: egli insiste sul fatto che “menger la chair de Christ et boire son sang, n'est autre chose que croire en luy”, sottolineando un'identificazione del nutrimento celeste con la fede che apre alla vita eterna.

Ora, è significativa la consonanza del testo di Chassignet con la pagina di Calvino, poiché in un momento di accese controversie fra cattolici e protestanti sull'eucarestia, viene scelta nel *Mespris* proprio una pagina evangelica rapportata, sì, dagli interpreti cattolici e protestanti al mistero eucaristico, ma usata, dagli esegeti riformati, per una lettura simbolica o spirituale del segno sacramentale. Certamente il sonetto CLXIX non contrasta minimamente con un discorso cattolico ortodosso nella misura in cui esso è fedele parafrasi di *Ioan.*, 6, 47-52, una parafrasi peraltro sulla quale non si esercitano interpretazioni che possano essere definite confessionali. Tuttavia, i problemi che si pongono qui al lettore sono di una certa complessità. Infatti, in tutto il *Mespris* viene ignorato quel dibattito sulla Messa che ha il suo centro nelle diverse interpretazioni sia della presenza cristica nelle specie del pane e del vino sia della funzione della Cena del Signore; e quando nel quadro di un testo cristologico viene evocato un brano evangelico sfruttato nella secolare riflessione sull'eucarestia, questo è un passo che serve d'appoggio anche alla teologia riformata. Una volta di più ci troviamo nell'impossibilità di definire l'appartenenza confessionale sulla base della teologia e dell'immaginario teologico evocati nel *Mespris*.

*

²⁴ Cf. Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne* (1541), chap. XII (*De la Cène du Seigneur*), éd. Olivier Millet, Genève, Droz, 2008, p. 1346-1347. Specificamente consacrato all'eucarestia, cf. di Calvino anche il *Petit traité de la sainte Cène* (in Calvin, *Œuvres, op. cit.*, p. 833-862), ove viene ricordato come “le saint Sacrement de la Cène de notre Seigneur Jésus a été long temps embrouillé de plusieurs grands erreurs, et ces années passées a encore été de nouveau enveloppé de diverses opinions et disputes contentieuses” (*ibid.*, p. 833).

Per concludere. Ho sottolineato altrove la mia convinzione che Chassignet non solo appartenga all'area sociale cattolica, ma faccia volutamente una scelta di campo cattolica anche sul piano ideologico e politico²⁵. Questa mia opzione sarà confermata in uno studio di prossima pubblicazione. Tuttavia, deve essere ben chiaro che la documentazione a tale riguardo non comprende assolutamente testi di contenuto teologico. Questo per vari motivi: anzitutto per quell'oscillazione di fondo, propria di una parte della Chiesa gallicana²⁶, in particolare di quella corrente di cattolici moderati (decisamente opposti all'integralismo dei *ligueurs*), i quali, attratti anche da certi aspetti della Riforma, cercano una via mediana che possa ricostituire l'unità della fede; in secondo luogo per una sensibilità personale e per una scelta che si riconduce alla *filière* dell'agostinismo. Quel che è certo, è l'assoluta vacuità della prova *e silentio* per stabilire l'appartenenza confessionale.

È interessante, tuttavia, rilevare – non tanto per quel che riguarda l'appartenenza confessionale istituzionale, quanto piuttosto per gli influssi dei grandi dibattiti religiosi cinquecenteschi sull'elaborazione di un linguaggio poetico – come attraverso canali diversi (penso soprattutto alla catechesi, alla predicazione e alla diffusione dei libri cosiddetti di 'pietà') le grandi tematiche di una teologia *in fieri*, qual è quella della stagione della Riforma e Contro-riforma, riemergano e divengano operanti nella letteratura a livello di immaginario, travalicando le frontiere ecclesiali.

Michele MASTROIANNI

Università del Piemonte Orientale "A. Avogadro"

²⁵ Cf. Michele Mastroianni, *op. cit.*, p. 141-146.

²⁶ Il riferimento alla Chiesa gallicana pone dei problemi per quanto concerne Chassignet, suddito degli Asburgo (ricordiamo che Besançon e la Franche-Comté sono terre dipendenti dalla Spagna). Tale riferimento (puramente analogico) va preso come indicativo di una scelta di spiritualità, in particolare di una scelta che si distanzia dalle opzioni di quella teologia controversista che mette l'accento su un'identità cattolica intesa come netta differenziazione dal protestantesimo.