

LA RIFLESSIONE CRISTOCENTRICA SULLA TRINITÀ NELLA TEOLOGIA DELLA RIFORMA

Se qualcuno volesse tracciare le grandi linee dello sviluppo del pensiero trinitario e le sue principali scoperte, potrebbe facilmente tralasciare il periodo della Riforma. È indiscutibile infatti la costatazione che sui dogmi circa la Trinità non c'era dissenso tra Roma e i riformatori. E su ciò che si dava per scontato, che cosa poteva esserci di nuovo e interessante?

Ma l'apparenza inganna. Il lavoro di rinnovamento e approfondimento teologico in quei decenni travagliati partiva da un livello più fondamentale, con una rivalutazione di ciò che anche storicamente era stato la base del dogma trinitario: l'evento cristologico. I riformatori – penso in particolare a Lutero e Calvinio – non ne tirarono però le conseguenze circa la riflessione sulla Trinità; troppo forte era in loro la diffidenza nei confronti di qualsiasi tendenza speculativa che volesse scrutare i misteri di Dio con la forza della mente. A lungo termine, però, anche il pensiero trinitario non poteva non essere influenzato da questo lavoro di base – il che sarebbe emerso in modo sistematico soltanto nel Novecento.

È utile allora guardare più da vicino a quegli anni. Oltre a offrire gli elementi principali e ricordare il denso pensiero cristologico di Lutero, questo articolo vuol essere anche il resoconto di una “scoperta” testimoniata negli scritti di Calvinio, pensatore sorprendente e profondo che merita di essere rivalutato.

1. IL CONSENSO SUI DOGMI DEI PRIMI CONCILI

Basterebbe aprire il *Libro della concordia*¹ per convincersi che l’aggancio alla tradizione era fondamentale per la Riforma. Questa raccolta piuttosto ampia di testi vincolanti, sigillo dell’accordo che le Chiese luterane trovarono tra loro nel 1580 dopo lunghi anni di travagliata ricerca, comincia con i tre simboli antichi: l’Apostolico, il Niceno e l’Atanasiano. Solo dopo seguono i testi del periodo della Riforma luterana, a partire dalla *Confessio Augustana*.

Quest’ultima, scritta nel 1530 con l’intenzione di difendere davanti all’imperatore l’ortodossia di questa corrente rinnovatrice, inizia programmaticamente con le parole: «Secondo il grande consenso della Chiesa s’insegna anche da noi che il decreto del Concilio di Nicea sull’unità dell’essenza divina e sulle tre persone è vero, e che bisogna crederlo senza nessun dubbio»². Continua poi spiegando il concetto di persona, facendo riferimento agli “scrittori ecclesiastici”³ – elemento anche questo che esprime la convinzione della continuità con la tradizione della Chiesa antica. Contro questo primo articolo non c’era infatti nessuna critica da parte degli avversari⁴.

Ora, poiché la *Augustana* è un testo scritto nella speranza di un consenso, un tale aggancio potrebbe essere interpretato come diplomazia, ma questo sospetto non può esservi nei confronti degli *Articoli di Smalcald*a di Lutero, redatti nell’anno 1537, lo scritto più battagliero “contro Roma” che si trovi nel *Libro della con-*

¹ La sua pubblicazione scientifica più autorevole è: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930*, Göttingen 1998¹² (abbreviato generalmente con BSELK).

² «Ecclesiae magno consensu apud nos docent, decretum Nicaenae synodi de unitate essentiae divinae et de tribus personis verum et sine ulla dubitatione credendum esse» (*CA* 1, in BSELK, p. 50).

³ «Et nomine personae utuntur ea significatione, qua usi sunt in hac causa scriptores ecclesiastici, ut significet non partem aut qualitatem in alio, sed quod proprie subsistit» (*ibid.*).

⁴ Lo conferma lo stesso Melantone nell’*Apologia della Confessio Augustana* (*ibid.*, pp. 145 e 158). Un accordo simile c’era anche sull’articolo cristologico, *CA* 3.

cordia. Anche lì c'è lo stesso atteggiamento. Lutero comincia dicono di aver suddiviso i suoi pensieri in tre parti: la prima dovrebbe trattare la maestà divina, la seconda il ministero e l'opera di Gesù Cristo, la terza cose varie (peccato, legge, penitenza, i luoghi dove attingere al Vangelo, i sacramenti, ecc.). Subito però aggiunge che della prima non occorre neanche parlare, non essendoci nessuna differenza di vedute. E di fatto negli articoli non ne parla, ma passa subito alla seconda parte.

Diversa si presenta l'opera di *Calvino*. Egli condivide con i luterani la convinzione di essere in concordanza con la tradizione della Chiesa riguardo ai dogmi trinitari. Si distingue però da essi per il fatto che ne parla estesamente. E ciò lo si spiega, da una parte col fatto che nella sua *Institutio Religionis Christianae* egli voleva offrire un'esposizione sistematica e completa della fede cristiana, dall'altra ricordando la sua lotta contro Michele Serveto che costituisce un capitolo doloroso della storia della Riforma: nel 1553, a Ginevra, Serveto finisce sul rogo, accusato di eresia contro il dogma trinitario. Non è compito di questo articolo però entrare in questo argomento; interessa invece il modo con cui Calvino sviluppa il suo pensiero.

2. APPROCCIO SCRITTURISTICO E AGGANCIO AI PADRI

Non volendo perdere l'aggancio con la Chiesa dei primi secoli, ma notando anche la differenza di linguaggio tra il Nuovo Testamento e le formule dogmatiche del IV e V secolo, la Riforma si trovava in una doppia difficoltà. Da una parte, infatti, era chiusa la strada di un semplice appello all'autorità dei testi dei primi concili, solo in forza del fatto che si trattava di tradizione millenaria. Era proprio il valore della tradizione che costituiva, come si sa, un punto di contestazione nei confronti della Chiesa di Roma. Si era costretti a trovare criteri di distinzione tra elementi tradizionali validi, elementi secondari ed elementi da scartare. Dall'altra parte, non si voleva assolutamente ricorrere alla semplice in-

telligenza speculativa. La perplessità maggiore nei confronti della teologia scolastica era suscitata dal fatto che la si vedeva, appunto, come troppo speculativa: essa vuole scrutare – si diceva – i misteri di Dio oltre il limite posto alla ragione umana.

La domanda di base era dunque questa: si possono vedere gli antichi dogmi trinitari e cristologici come un'interpretazione autentica della Scrittura? La risposta non era subito evidente. Lo si nota dal fatto che l'appello deciso al *sola scriptura* ha fatto nascere, ai margini della Riforma protestante, dei pensatori che criticavano con più o meno radicalità la stessa teologia della Trinità⁵, non ravvisando in essa una conformità ai testi biblici.

Per i riformatori principali invece – sia tra i seguaci di Lutero sia nella corrente di Zwingli e Calvin – non c'era alcun dubbio sulla validità e necessità dei dogmi classici. Occorreva dunque rispondere alla domanda su come si potesse ammettere una terminologia che non aveva una base diretta nella Bibbia. Mentre Lutero tendeva a dire che bisognava credere senza ragionarci troppo sopra, Calvin dedica una parte importante della sua *Institutio*⁶ ai problemi trinitari. Anche lui è cosciente del pericolo; ammonisce che la riflessione sui misteri della Scrittura va fatta con temperanza e prudenza, e che questo principio vale in particolare per la riflessione sulla Trinità. «Lo spirito umano si perde in un labirinto se si lascia prendere dalla sua curiosità», e perciò bisogna ricordarsi che «vogliamo lasciare a Dio la comprensione di Dio»⁷, e attenerci solo alla rivelazione nella sua Parola. In contatto con essa vale il principio: *docilitate magis quam acume*, progredire con la docilità piuttosto che fidandosi dell'acutezza.

⁵ La disputa tra Michele Serveto e Calvin, con la fine tragica del primo, ha avuto ripercussioni in particolare in Italia, dove si è sviluppata una corrente antitrinitaria. Alcuni esponenti – tra cui Lelio Sozzini di Siena (1525-1565) e suo nipote Fausto (1539-1604) – hanno vissuto come rifugiati in Polonia da dove si è sviluppato e diffuso il loro pensiero. Erano prodromi di una forma di pensiero che ha trovato un seguito più largo solo molto più tardi.

⁶ Come punto di riferimento ci si basa qui sull'ultima edizione della *Institutio Religionis Christianae* dell'anno 1559.

⁷ *Inst.*, 1, 13, 21.

Non si può tacere il fatto che queste parole si trovano nell'introduzione della parte in cui Calvino entra in discussione con le varie eresie, prima di tutto quella di Michele Serveto. Parlare di acutezza e curiosità era dunque detto soprattutto in polemica con i suoi avversari. Ma nello stesso tempo ciò fa capire che Calvino era cosciente dei pericoli in cui lui stesso sperava di non cadere. Come si muove, dunque, in queste difficoltà?

Il capitolo XIII del primo libro è intitolato: «La Scrittura ci insegna a riconoscere già nella stessa creazione che c'è un unico essere divino in tre persone». Ecco il programma: leggere il libro del cosmo alla luce del libro della Rivelazione per dare gloria al Dio-Trinità.

Leggendo queste pagine si rimane colpiti da quanto l'autore abbia avuto una conoscenza profonda della patristica. Calvino deve aver studiato i Padri per tutta la vita, probabilmente più di tutti i teologi della Riforma. Era loro discepolo.

Da loro ha imparato che non si può evitare di entrare nel dibattito quando si tratta della comprensione della natura di Dio; e che in questo dibattito non si possono evitare le definizioni terminologiche per chiarire i contenuti – contenuti che non sono accessori, ma essenziali alla fede cristiana, come lo è il valore soteriologico dell'evento cristologico. La necessità di definizioni nasce dalle eresie. Finché queste non ci sono, ci può essere una grande libertà di espressioni, come avviene per i Padri dei primi tre secoli che conoscevano concetti molto diversi tra loro. Ma quando un'eresia si diffonde, bisogna cercare il chiarimento, e siccome le eresie pongono dei problemi nuovi, anche la risposta può usare una terminologia che non si trova direttamente nella Scrittura; basta che essa sia in concordanza con i suoi contenuti⁸. Ecco la giustificazione, secondo Calvino, per entrare in argomento nonostante le difficoltà.

Delle sue spiegazioni ne mettiamo in risalto solo alcune.

Si nota in vari punti un interesse particolare nel sottolineare l'*unità di Dio*. Sarà per rispondere alle tendenze antitrinitarie che

⁸ Così spiega estesamente in *ibid.*, 1, 13, 3-5.

pretendevano voler salvare il Dio Uno? Quando cita Gregorio Nazianzeno con la sua famosa frase: «Non posso pensare l'uno senza essere illuminato subito dai tre; e non posso distinguere i tre senza tornare subito all'uno»⁹, mette l'accento sulla seconda parte – come se il cuore battesse soprattutto lì. Non si aggancia però a un monoteismo filosofico, ma cerca gli argomenti nella Scrittura: siccome il battesimo è uno solo e la fede è una sola, non ci può essere che un solo Dio¹⁰.

Anche l'*immutabilità* di Dio è un punto su cui Calvinus non vuole fare compromessi. Rifiuta ogni idea che in Dio sia cambiato qualcosa con la creazione oppure con l'incarnazione di Cristo. Per questo motivo dimostra tanta premura per dimostrare l'eterna divinità di Cristo; lo fa riferendosi all'Antico Testamento, alla testimonianza degli apostoli, alle opere di Cristo e ai suoi miracoli¹¹.

Come si fa a parlare di *tre persone* in Dio, a intendere una distinzione che non è separazione? Pur non contestando il termine di persona e usandolo in alcuni punti, Calvinus preferisce una terminologia diversa. Alle volte usa – inserito nel latino – il termine greco di *hypostasis*, però nella maggior parte dei casi parla di *subsistenza*¹². Definisce programmaticamente: «Col termine di persona intendo una sussistenza nell'essenza di Dio (*subsistentia in Dei essentia*) che ha, nelle sue relazioni con le altre, una proprietà che non può essere trasmessa»¹³. In fondo si tratta di un certo “ordine”¹⁴ in Dio che non tocca in nessun modo la sua essenza. Ogni persona (ogni ipostasi), in sé, è semplicemente Dio, Dio tutto intero; l'ipostasi non è una parte di Dio. Soltanto quando si paragona il Padre

⁹ Lo cita in *ibid.* 1, 13, 17.

¹⁰ *Ibid.*, 1, 13, 16. La missione di battezzare tutti nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo non esprime altro che questo unico Dio: «perciò il Verbo e lo Spirito non possono essere altro che l'essenza stessa di Dio».

¹¹ *Ibid.*, 1, 13, 8-13.

¹² Questa parola è stata creata da Mario Vittorino intorno all'anno 360, in vista di una traduzione più appropriata di *hypostasis*. Ma non si è imposta subito; sembra che Agostino non la conoscesse ancora.

¹³ *Ibid.*, 1, 13, 6.

¹⁴ Lo dice riferendosi a Tertulliano: «Non mi dispiace neanche la definizione di Tertulliano – che va intesa bene! – che parla della Trinità come di un certo ordine all'interno di Dio che non cambia nulla all'unità della sua essenza», *ibid.*

col Figlio si nota la proprietà che li distingue¹⁵, ed è in questa prospettiva che s'inseriscono tutte le frasi della Bibbia che parlano di una distinzione tra Cristo e il Padre. Questa possibilità di guardare da due punti di vista diversi, fa capire che le differenze di linguaggio negli scritti dei Padri non sono contraddizioni.

Per trovare il linguaggio giusto, si rifà soprattutto ad Agostino. Lo cita per spiegare la distinzione nell'unico Dio: «Con i nomi che riguardano una distinzione si esprime la reciproca relazione, ma non la sostanza nella quale sono uno»¹⁶. Il concetto di relazione, dunque, non serve a unire delle entità in sé distinte, ma a distinguere in se stessa una realtà (essenza) che è una. Concludendo, Calvino invita il lettore ad attenersi a ciò che Agostino ha scritto nel quinto libro del *De Trinitate*, perché «è molto più sicuro attenersi alla definizione delle relazioni che ci dà Agostino, anziché cercare di entrare di più in questo mistero altissimo e perdersi poi in un gioco di pensiero vuoto». Calvino, pur spingendosi molto avanti nelle riflessioni trinitarie, si mette ai piedi dei maestri che lo hanno preceduto.

3. INTERESSE CRISTOLOGICO E SOTERIOLOGICO

3.1. *La Trinità economica*

La riflessione sulla Trinità nasce dalla comprensione dell'agire di Dio *per noi* nelle sue varie forme. Questa convinzione si ri-

¹⁵ La proprietà del Padre è quella di essere la fonte: «Il Figlio come Dio, a prescindere dalla persona, è da se stesso, ma come Figlio è [proviene] dal Padre. La sua essenza non ha inizio, ma la sua persona ha inizio in Dio stesso», *ibid.*, 1, 13, 25. Il Padre è il principio della divinità, non secondo l'essenza, ma secondo l'ordine (*ibid.*, 1, 13, 26). L'incarnazione (con morte e risurrezione) invece fa parte della proprietà del Figlio. In altro luogo Calvino può esprimelerlo così: «Al Padre viene attribuito il principio dell'operare, è la fonte e l'origine di tutte le cose; al Figlio appartiene la sapienza, il consiglio e la distribuzione ordinata; allo Spirito la forza e l'efficacia nell'agire» (*ibid.*, 1, 13, 18).

¹⁶ Agostino, Lettera 238, citata in *ibid.*, 1, 13, 19.

flette in tutti i testi della Riforma. Due esempi presi dal mondo luterano possono servire a illustrarlo.

Il *Grande Catechismo* di Lutero¹⁷, un'opera importante del 1529, racchiude un'interpretazione dei Dieci comandamenti, del Simbolo Apostolico e del Padre nostro, e una spiegazione del battesimo, dell'eucarestia e della confessione. Guardiamo più da vicino l'interpretazione dell'Apostolico.

Dire di Dio Padre che è il Creatore del cielo e della terra vuol dire parlare di un Dio che ha cura di noi «con un cuore paterno e un amore abbondante»¹⁸. Non ci manca nulla; tutta la creazione è lì per amore nostro. Con la sua provvidenza ci dà i beni terreni, temporali; anzi: in tutti questi beni «dà se stesso a noi»¹⁹.

Dire del Figlio che è il Redentore vuol dire che Dio ci dà qualcosa in più oltre i beni terreni. Dio «non ha tenuto niente per se stesso, ha riversato se stesso tutto intero per noi»²⁰. Basterebbe riassumere il secondo articolo con queste parole: «Credo che Gesù Cristo, vero Figlio di Dio, è diventato il mio Signore»²¹, che ci ha redenti dal peccato alla giustizia, dal diavolo a Dio, dalla morte alla vita.

Dire dello Spirito Santo che è il Santificatore vuol dire parlare ancora una volta di beni non terreni, ma «inesprimibili ed eterni»²². Anche qui Lutero propone un riassunto semplice: basterebbe dire: «Credo che lo Spirito Santo mi fa santo, come dice il suo nome»²³. Egli ci santifica con quattro mezzi: la comunione dei santi (che è la Chiesa), la remissione dei peccati, la risurrezione della carne e la vita eterna; i primi servono su questa terra, gli ultimi due dopo la nostra morte²⁴.

¹⁷ BSELK, pp. 543-733.

¹⁸ Ibid., p. 650.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid., p. 651.

²¹ Ibid.

²² Ibid., p. 650.

²³ Ibid., p. 654.

²⁴ Ibid., p. 659. In questo contesto, Lutero può chiamare la Chiesa «madre che genera ogni cristiano e lo sostiene con la Parola di Dio» (*ibid.*, p. 655).

Riassumendo e concludendo i tre articoli, Lutero dice: «Ecco qui tutta l'essenza, la volontà e l'opera divina»²⁵. Interessante è in questo contesto la parola “essenza”. Lutero non ha parlato della Trinità in sé. Chiama *essenza* ciò che Dio fa *per noi*; con altre parole: la Trinità economica è la Trinità immanente, e non occorre cercare altrove. Nei tre articoli ci è rivelato «l'abisso più profondo del suo cuore paterno e di un amore puro ed inesprimibile [...]; ci ha dato e consegnato tutto ciò che è in cielo e in terra»²⁶.

L'altro esempio interessante è la *Confessio Augustana* (*CA*) del 1530, il testo più autorevole delle Chiese luterane. Per capire il filo conduttore basta guardare i suoi primi sette articoli.

CA 1: “Su Dio”. Parla di Dio-Trinità sulla base dei dogmi antichi.

CA 2: “Sul peccato originale”. Sottolinea la realtà di questo peccato che ci danna, e menziona la rinascita nel battesimo e nello Spirito Santo come unica via di salvezza.

CA 3: “Sul Figlio di Dio”. Riporta un riassunto della cristologia classica, dall'incarnazione fino all'escatologia.

CA 4: “Sulla giustificazione”. È un primo riassunto di questo punto, che verrà poi sviluppato in altri articoli.

CA 5: “Sul ministero della predicazione”. Dio ha istituito questo ministero per suscitare la fede nel Dio misericordioso.

CA 6: “Sulla nuova obbedienza”. La fede porta frutto nelle buone opere che però non hanno valore salvifico.

CA 7: “Sulla Chiesa”. La Chiesa, una e santa, è là dove viene insegnato il Vangelo in modo puro e vengono amministrati i sacramenti secondo la Parola di Dio – questo basta per l'unità della Chiesa.

La *CA* non segue una struttura trinitaria come gli antichi Simboli. Facendo riferimento ad essi, sviluppa l'applicazione di ogni punto alla situazione dell'uomo: dopo l'articolo su Dio-Trinità segue il peccato originale, dopo il Cristo la giustificazione. Manca un articolo esplicito sullo Spirito Santo, ma esso non è as-

²⁵ *Ibid.*, p. 660.

²⁶ *Ibid.*

sente, anzi. Quattro volte, in questi sette articoli, Egli viene nominato. In *CA 1* come una persona nella Trinità, in *CA 2* come forza della rinascita dal peccato originale, in *CA 3* come mezzo col quale Cristo opera la nostra santificazione e ci dona conforto, e in *CA 5* come fonte della fede, dicendo che la Parola e i sacramenti sono in certo modo gli strumenti per i quali «ci viene dato lo Spirito Santo che realizza la fede», dove e quando Dio vuole. Proprio questa onnipresenza dello Spirito Santo è il legame tra il fondamento trinitario e l'interesse soteriologico, tra Dio e l'uomo. Senza parlare di Dio che giustifica non si può capire l'uomo in modo corretto; ma vale anche il contrario: senza parlare dell'uomo nella sua miseria non si capisce il Dio che è Amore.

3.2. Lutero: la realtà dell'abbandono di Cristo sulla croce

L'argomento dell'abbandono di Cristo negli scritti di Lutero meriterebbe molta attenzione; ma per queste pagine devono bastare pochi accenni. Il suo pensiero al riguardo²⁷ è più conosciuto di quello di Calvino, ma siccome quest'ultimo non può essere capito se non sulla base del suo “fratello maggiore”, non si possono non spendere alcune parole in proposito.

Nell'esegesi del Salmo 22, Lutero non segue la tradizione che vedeva nel grido di abbandono di Gesù solo un grido “per modo di dire”, un grido che in fondo è il grido della Chiesa o del credente. Afferma invece: «È veramente abbandonato in tutti i sensi come lo è il peccatore dopo aver peccato»²⁸. Al posto di noi, Gesù sente sul serio l'ira di Dio contro il peccato, si sente maledetto

²⁷ Voglio accennare soltanto a due opere più recenti al riguardo. La prima mostra una visione globale della “teologia della croce” di Lutero, la seconda affronta il problema del concetto del “Dio nascosto”: H. Blaumeiser, *Martin Luthers Kreuzestheologie - Schlüssel zu seiner Deutung von Mensch und Wirklichkeit. Eine Untersuchung anhand der Operationes in Psalmos (1519-1521)*, Paderborn 1995; T. Reinhuber, *Kämpfender Glaube. Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von De servo arbitrio*, Berlin - New York 2000.

²⁸ M. Luther, *Werke, Weimarer Ausgabe (WA)*, Weimar-Köln-Tübingen 1883ss., 5, 605, 39-40. Vedi anche H. Blaumeiser, *op. cit.*, pp. 345-348.

da parte di Dio e vive dunque la situazione di uno che è dannato. Gesù ha sperimentato non solo le pene della morte, ma anche dell'inferno. Quando Lutero parla dell'inferno, pensa al terrore della coscienza sotto il giudizio di Dio; questo concetto sostituisce l'idea di un luogo fisico, legata a una cosmologia medievale. In questo senso è possibile anche una certa esperienza dell'inferno durante la vita terrena di un credente, per esempio quando si subisce una dura prova. Questa esperienza, Cristo l'ha vissuta al posto nostro. In uno scambio mirabile ha preso su di Sé tutto ciò che merita la maledizione di Dio, per darci il suo paradiso.

Mentre può parlare dunque di un'esperienza d'inferno da parte di Cristo sulla croce, Lutero non lega questo pensiero sistematicamente alla *discesa agli inferi* del Simbolo apostolico. Spesso si trova nei suoi scritti il trinomio «peccato, morte e inferno», che esprime una certa logica anche nel suo susseguirsi nel tempo²⁹: e cioè l'ordine del *Credo* dove la discesa agli inferi segue morte e sepoltura di Gesù. In questo ordine non si inserisce facilmente l'interpretazione del grido d'abbandono di Cristo come esperienza dell'inferno. È sintomatico, perciò, che nel *Grande Catechismo* egli ometta questa riga del *Credo*: non ne parla proprio. Un motivo in più per non metterlo troppo in luce potrebbe essere la prudenza di non parlare, in un catechismo destinato a tutti i credenti, di un'esperienza di dura prova che tocca solo pochi³⁰. In una predica del 1533 sulla discesa agli inferi, Lutero sottolinea infatti che non bisogna cercare di scrutare il *come* di questa esperienza di Cristo; basta sapere che Cristo ha vinto l'inferno e il diavolo³¹.

²⁹ Il *De libertate christiana*, parlando del Cristo che ha preso su di Sé lo stato dell'uomo, dice: «in iis non aliter se habet, quam si sua essent, ipseque peccasset, laborans, moriens et ad infernum descendens» (WA, 7, 55, 13-14). Il trinomio appare anche in altri punti di quel testo.

³⁰ Questa, almeno, è la spiegazione data da Erich Vogelsang, uno dei grandi esperti di Lutero di un tempo, nel suo articolo *Welbild und Kreuzestheologie in den Höllenfahrtsstreitigkeiten der Reformationszeit*, in: «Archiv für Reformationsgeschichte», 38 (1941), pp. 90-132, in particolare pp. 98-100.

³¹ Questa predica è riportata in BSELK, pp. 1049-1053. Lì si trova un elemento che per la sua cristologica in genere è interessante: egli sottolinea che Cristo è sempre indivisibile nelle sue due nature. «Credo nel Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, [...] e cioè nella persona tutta intera, Dio e uomo, con corpo e ani-

3.3. Calvino: l'abbandono di Gesù e la discesa agli inferi

Leggendo la *Institutio Religionis Christianae* nella sua ultima redazione del 1559, colpisce notare che l'autore dedica una decina di pagine alla spiegazione della discesa di Gesù agli inferi. Lo fa convinto della grande importanza che ha per la nostra comprensione della redenzione: «Se si lasciasse via, la morte di Cristo perderebbe molto del suo effetto salutare»³². Che cosa vede egli in questo articolo del *Credo*?

Senza dubbio vuole dare un senso proprio a queste parole. Non gli basta – come fanno altri, le cui opinioni respinge – interpretarlo soltanto come un'aggiunta alla morte e sepoltura di Gesù, quasi una ripetizione di quelle con l'uso di un'immagine mitica. D'altra parte, anche lui nota la difficoltà di un'espressione che, se interpretata troppo alla lettera, appartiene a una cosmologia antica, mentre «è ridicolo immaginare le anime dei defunti chiuse in una prigione»³³: anime che Gesù, scendendo in quel luogo, avrebbe liberato, predicando loro il Vangelo della salvezza. Calvino certamente non vuole negare che la luce di Cristo arriva anche a tutti quelli che ci hanno preceduto. Ma la *discesa agli inferi* ha un altro significato.

Non bastava, dice, che Cristo avesse conosciuto la morte corporale. Doveva sperimentare anche tutta la durezza del giudizio divino. Non è semplicemente la morte fisica, ma la morte dei *malfattori* che Egli ha subito per noi. «Ha dato un sacrificio ben più grande e più prezioso, soffrendo nella sua anima i tormenti terribili di un'anima dannata e perduta»³⁴. Questa dannazione, in ultima analisi, non è altro che abbandono da parte di Dio.

«Certamente non esiste un abisso di miseria più tremendo di quello: sentirsi abbandonato da Dio, alienato da Lui; lo si

ma, indiviso, nato dalla vergine, che ha patito ed è morto e sepolto – così non devo dividerlo neanche in questo punto ma credere e dire che lo stesso Cristo, Dio e uomo personalmente è disceso nell'inferno» (*ibid.*, p. 1051).

³² *Inst.*, 2, 16, 8.

³³ *Ibid.*, 2, 16, 9.

³⁴ *Ibid.*, 2, 16, 10.

chiama, ma non si viene ascoltati, come se Lui stesso avesse congiurato contro di noi per rovinarci. E Cristo è stato veramente espulso a tal punto che ha gridato nella sua pena soffocante: «Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato?»»³⁵.

Calvino non accetta l'idea – trovata negli scritti di Cirillo – che Gesù abbia gridato solo per esprimere il sentimento di altri, non la propria esperienza. Ci tiene a sottolineare il contrario, non solo nella *Institutio*, ma anche in altri suoi testi. In una predica dell'anno 1562 sulla passione di Gesù, lo esprime in modo conciso: «Qui, in questo grido del nostro Signore Gesù Cristo, è uno degli articoli principali della nostra fede»³⁶. Nel fatto che lo Spirito Santo abbia voluto far tramandare questa parola in lingua ebraica, egli vede la conferma che «questa parola merita un'attenzione del tutto particolare»³⁷. Solo subendo tutto l'abisso dello stato di perdizione dell'uomo, Cristo ha potuto diventare la nostra salvezza e la nostra consolazione.

Unendo la discesa agli inferi del *Credo* col grido di abbandono sulla croce, Calvino (e i Simboli riformati che lo hanno seguito in questa decisione³⁸) doveva trovare una risposta alla domanda su come capire l'ordine del Simbolo apostolico. Esso non esprime, egli dice, un ordine nel tempo – con morte, sepoltura e *descensus* –, ma piuttosto un ordine di contenuto, dove il culmine viene raccontato alla fine. Prima, parlando di morte e sepoltura, si esprime «ciò che Cristo ha sofferto pubblicamente, davanti agli occhi degli uomini», poi invece si parla del sacrificio ben più

³⁵ *Ibid.*, 2, 16, 11.

³⁶ J. Calvin, *Psalmpredigten / Passions, Oster und Pfingstpredigten, Supplimenta Calviniana Volumen VII*, hg. Erwin Mühlhaupt, Neukirchen-Vluyn 1981, p. 153.

³⁷ J. Calvin, *Auslegung der Evangelien-Harmonie* (1555). 2. Teil, in: *Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift. Neue Reihe*, hg. Otto Weber, Band 13, p. 396.

³⁸ L'interpretazione di Calvino viene riportata nel *Catechismo* di Heidelberg (domanda 44) e alcuni altri (Ginevra, Emden, confessione di Francoforte). Altri testi, come l'importante *Confessio Helvetica posterior*, non ne parlano, perché Zwingli aveva un'idea diversa. Paul Althaus, un grande conoscitore della Riforma, pensa che il concetto del *Descensus* di Calvino sia diventato l'insegnamento ufficiale dell'ortodossia.

grande e più prezioso che «ci fa capire giustamente il giudizio invisibile, incomprensibile che Cristo ha subito davanti a Dio»³⁹.

Per vincere a favore nostro – di noi mortali che viviamo sempre tra paura e minacce – la paura della morte, Cristo lo poteva fare soltanto con una dura lotta. Egli ha lottato di persona⁴⁰ contro la potenza del diavolo, contro l'orrore della morte, contro le pene dell'inferno – e le ha vinte, affinché anche noi possiamo essere liberi dalla paura (cf. *Eb* 2, 15).

Questa interpretazione comporta naturalmente certe difficoltà che bisogna affrontare. Non bisogna fraintenderla come se per Calvino Dio avesse avuto *veramente* un atteggiamento di inimicizia o ira nei confronti del suo Figlio diletto. Ma Cristo l'ha subita sul serio; basta leggere – come Calvino suggerisce – i testi sul servo di JHWH nel libro del profeta Isaia.

Ma – come qualcuno obietta – un grido di vera disperazione sulla bocca di Gesù non sarebbe segno di debolezza e perciò di imperfezione? Il fatto stesso che i Vangeli ne parlino, basterebbe come risposta, secondo Calvino; però lui stesso cerca anche di dare una spiegazione. Gesù non si è trovato in questo stato perché vi fosse in qualche modo costretto (cosa che esprimerebbe veramente un'imperfezione), ma lo ha fatto «per puro amore, per pura misericordia»⁴¹. Lo ha fatto vivendo l'obbedienza nei confronti del Padre: «Così poteva essere simile a noi nel dolore, nella paura e nel terrore, pur distinguendosi da noi in questo punto decisivo»⁴².

Non c'è contraddizione, dunque, tra questa tentazione – effetto del dolore e della paura – e la fede. Gesù, «benché si sentisse praticamente abbandonato da Dio, non ha perso minimamente la certezza della sua bontà»⁴³. Questo apparente paradosso, Cal-

³⁹ *Inst.*, 2, 16, 10.

⁴⁰ Nell'originale latino dice *manum conserendo*, usando un'immagine della guerra che esprime la lotta non a distanza, ma come di un uomo contro un altro uomo (*ibid.*, 2, 16, 11).

⁴¹ *Ibid.*, 2, 16, 12.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.* Calvino lo sviluppa più estesamente nella sua predica del Venerdì santo (*Psalmpredigten*, pp. 153-155).

vino lo vede espresso nello stesso grido di abbandono: Gesù chiama quel Dio dal quale si sente abbandonato. È l'atto di fede in mezzo alla notte più oscura.

3.4. L'interesse esistenziale e pastorale di Calvino

Per poter valorizzare queste riflessioni di Calvino, bisogna affrontare una difficoltà che ne può venire per la sensibilità odier- na. Le categorie che egli usa per concepire la redenzione sono quelle correnti dell'epoca: la paura dell'ira di Dio, Gesù che prende su di Sé le pene della punizione, l'idea di un Dio che ha bisogno di essere riconciliato con un sacrificio adeguato, ecc. Proprio in questi concetti egli trova il motivo per la passione *spirituale* di Gesù, che è ben più pesante di quella corporale: siccome il peccato ha intaccato soprattutto l'*anima* dell'uomo, non basta la passione corporale di Cristo, ma c'è bisogno che pure la sua anima vi sia coinvolta.

Oggi è opinione comune della teologia che parecchi elementi di questo concetto di redenzione siano legati più alla mentalità dell'epoca che all'ascolto dei racconti biblici. Anche chi – con buone ragioni – non vuole escludere di parlare della giustizia e dell'ira di Dio, evita però l'immagine di un Dio Padre che sacrifica suo Figlio per placare la propria ira, e sa che per il Nuovo Testamento non è Dio che dev'essere riconciliato col mondo, ma il mondo *con* Dio.

Non per questo, però, i testi di Calvino perdono la loro attualità. È interessante notare che ci sono due piani del suo pensiero che sono intrecciati, ma che in fondo non dipendono l'uno dall'altro. Un piano è, appunto, questo concetto di redenzione come *satisfactio*. Esso rimarrebbe saldo anche se non si considerasse tutta la parte sulla profondità della passione di Gesù, perché una “riparazione” del danno causato dal peccato è concepibile anche con la sola morte del Figlio di Dio, senza specificare le sue dimensioni spirituali. L'altro piano è l'insistenza sull'abbandono di Cristo come sua passione spirituale, come sua esperienza dell'inferno: le considerazioni al riguardo sono ugualmente possi-

bili anche all'interno di tutto un altro concetto di redenzione. E queste sono, come si nota dallo sviluppo teologico in proposito fino ad oggi, di grande attualità.

Sottolineerei due elementi di questo valore permanente. Da una parte, la visione di Calvino apre a una comprensione decisamente più profonda della "follia" *d'amore di Dio* che – in Gesù abbandonato – va fino al punto di condividere con l'uomo l'esperienza dell'inferno. «Il lamento – scrive Calvino – che il Padre lo abbia abbandonato, non è certamente solo un'apparenza o una esclamazione da teatro [...], perché la violenza e la profondità della sua afflizione interiore lo hanno portato a gridare»⁴⁴.

Questa insistenza sulla realtà dell'abbandono è suscitata – d'altra parte – da un interesse *esistenziale* e *pastorale*. Lo si nota, in particolare, nelle prediche di Calvino. La situazione dei suoi ascoltatori non è solo quella di chi soffre nella coscienza per il peso del peccato, ma anche di persone che conoscono le più varie forme di persecuzione – situazione tipica per tante piccole comunità di riformati di allora. Egli parla a chi fa l'esperienza che «cielo e terra hanno congiurato contro di noi per metterci nel più profondo degli abissi»⁴⁵. Se Cristo ha vissuto una tale lontananza da Dio al punto che c'era bisogno di angeli del cielo per consolarlo⁴⁶, anche noi non dobbiamo meravigliarci dell'esperienza di abbandono e disperazione, e tanto meno interpretarla come mancanza di fede. Siccome in Gesù l'unione col Padre e il grido di abbandono non costituivano una contraddizione, ma il rapporto di Gesù col Padre poteva avere anche la forma del sospiro e del lamento, anche il cristiano può vivere una simile esperienza in questa luce. Calvino distingue tra la sensibilità naturale e la fede; quest'ultima ci dice che c'era bisogno che Gesù arrivasse al punto di gridare il suo “perché”, «affinché noi fossimo assicurati che non saremo mai abbandonati da Dio»⁴⁷. La fede va al di là di ciò

⁴⁴ *Evangelienharmonie*, p. 396.

⁴⁵ *Psalmpredigten*, p. 152. Della persecuzione parla in vari punti di quel testo: pp. 149, 152, 154.

⁴⁶ Così nella *Inst.* 2, 16, 12: «quod Angelos, qui insolita consolatione eum erigerent, e caelo descendere necesse fuit».

⁴⁷ *Psalmpredigten*, p. 154.

che si vede e si sente nell'attimo presente, «capisce le cose invisibili» e fa sì che

«non misuriamo il bene di Dio secondo la paura nostra e di ciò che è davanti ai nostri occhi, ma in questa immagine che è presentata a noi, e cioè nella sua promessa con la quale ci apre il cielo»⁴⁸.

3.5. Conseguenze per la riflessione sulla Trinità

Portiamo ora la riflessione a un ultimo punto conclusivo, tornando più esplicitamente al tema di questo articolo, la Trinità. Nelle riflessioni di Calvino sull'evento pasquale si nota una difficoltà che per noi, a distanza storica, può essere un punto di partenza per spingere il pensiero più avanti di quanto era possibile nel Cinquecento. Il problema – ed è questa da sempre una sfida formidabile per il pensiero cristiano! – era di conciliare la profonda comprensione dell'abbandono di Cristo con il concetto indiscutibile dell'immutabilità di Dio.

Calvino ci tiene a difendere – contro certe tendenze che si erano espresse, tra l'altro, nella posizione di Michele Serveto – la verità della cristologia tradizionale, e soprattutto il dato che Cristo è Figlio di Dio per natura e da sempre. «Questo onore – dice – riguarda *tutta* la persona del mediatore: colui che è nato dalla vergine Maria, che sulla croce si è donato al Padre come vittima, Lui è in verità e nel senso proprio il Figlio di Dio»⁴⁹. Spiegando il rapporto tra le due nature del Cristo, Calvino – a differenza di Lutero – esclude però ogni *communicatio idiomatum* reale tra le due nature. Vuole distinguere nettamente tra attributi ed espressioni bibliche che si riferiscono alla natura divina, e quelli che parlano della natura umana di Cristo. Quando questa distinzione non è chiara, perché il Nuovo Testamento usa termini in cui sono mescolate le due dimensioni, tali espressioni sarebbero da capire come «impro-

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Inst.*, 2, 14, 6.

prie, ma non senza ragione»⁵⁰: per esempio, quando si dice che Dio si è guadagnato una comunità col suo sangue (cf. *At* 20, 28), oppure che il Figlio dell'uomo è sceso dal cielo (cf. *Gv* 3, 13). Ma Gesù – sottolinea Calvino – come uomo non è venuto dal cielo, e «Dio certamente non ha sangue, Lui non può soffrire, Lui non può essere toccato con le mani»⁵¹. La natura divina si è velata sulla croce⁵². La debolezza e la sofferenza sono da attribuire alla natura umana, la risurrezione nella forza di Dio invece alla natura divina⁵³: così dice Calvino riferendosi a una frase di Paolo (Gesù «è stato crocifisso nella debolezza, ma vive nella forza di Dio», *2 Cor* 13, 4).

Con questa distinzione netta tra natura divina e umana di Cristo, Calvino salva l'immutabilità e la trascendenza assoluta di Dio. In verità, però, non risolve il problema, lo sposta soltanto. Mentre salva l'unità del concetto di Dio, mette a rischio l'unità della persona di Cristo⁵⁴. Non si rende conto che la logica del suo proprio pensiero lo dovrebbe portare in un'altra direzione.

Lui stesso, infatti, si rende conto che il nucleo della missione di Cristo, il suo compito di mediatore e salvatore, è legato proprio alla sua unità umano-divina. Perciò sottolinea che Cristo è mediatore proprio in virtù delle sue due nature, e che tutte le parole del Vangelo che parlano di Cristo come mediatore vanno dunque attribuite alle due nature insieme⁵⁵. Dove però – questo bisogna chiedersi, portandosi avanti sulla linea del pensiero di Calvino stesso – è più mediatore di quando sulla croce salva l'umanità? Dove, dunque, più di quando grida l'abbandono⁵⁶? La

⁵⁰ *Ibid.*, 2, 14, 2.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*, 2, 16, 12: «La potenza divina del suo spirito si è velata per un po' di tempo per far posto alla debolezza della carne».

⁵³ *Ibid.*, 2, 14, 6.

⁵⁴ Questo al punto da poter dire: «Ciò che *non* vuole secondo la sua natura umana, lo vuole secondo la sua natura divina» (*ibid.*, 2, 16, 12).

⁵⁵ *Ibid.*, 2, 14, 3. Come mediatore Cristo «è posto in mezzo tra Dio e gli uomini» (*ibid.*, 1, 13, 26). Calvino sviluppa il concetto di mediatore quando parla del triplice “ufficio” di Cristo come *munus propheticum, regnum et sacerdotium* (*ibid.*, 2, 15).

⁵⁶ Infatti può dire altrove: se Cristo è mediatore, lo è in corpo e anima, e anche nelle pene più terribili della morte e del castigo (*Evangelienharmonie*, p. 396).

profonda comprensione dell'evento pasquale, radicato in uno studio biblico e patristico notevole, insieme alla sua definizione di Cristo-mediatore, dovrebbero spingere Calvino a considerare l'abbandono di Gesù come un evento non fuori della sua natura divina, ma come un avvenimento trinitario. Egli non osa però spingersi così lontano; forse sono i preconcetti filosofici, forse la stessa difficoltà di un tale pensiero che glielo impediscono.

Lutero e Calvino si fermano dunque davanti a un limite simile. Tutti e due sanno parlare dell'abbandono di Cristo in modo forte. Tutti e due cercano di salvare però l'immutabilità di Dio – Calvino facendo un'eccezione nella sua cristologia (sulla croce si è velata la natura divina del mediatore), Lutero con la distinzione tra il Dio nascosto e il Dio rivelato. Tutti e due avrebbero potuto arrivare a una soluzione più convincente, se avessero portato il discorso sulla Trinità, riflettendo sulla dinamica dell'amore nella quale abbandono e divinità non costituiscono una contraddizione. La loro ansia di non cadere nella speculazione e l'appello alla fede, che non ha bisogno di scrutare intellettualmente i misteri di Dio, per quanto siano esigenze giuste in sé, hanno bloccato nella storia delle Chiese della Riforma la riflessione trinitaria e hanno portato, nel corso dell'Ottocento, a un rifiuto degli stessi dogmi antichi su vasta scala. Soltanto il Novecento ha visto fiorire i primi tentativi di rivalutare queste intuizioni forti sulla realtà dell'abbandono di Cristo, legandole al pensiero trinitario. In questo campo però il più è ancora da fare.

STEFAN TOBLER