

«Conciliatione de dispareri»

Bernardino Ochino e la seconda disputa sacramentale

di EMIDIO CAMPI

Erano trascorsi appena tre anni dalla formulazione del «Consensus Tigurinus» (1549), quando il pastore luterano di Amburgo Joachim Westphal pubblicò la sua «Farrago confusaneorum et inter se dissidentium opinionum de Coena Domini» (Magdeburg 1552), che rappresenta un giudizio di condanna globale delle varie posizioni espresse dai teologi riformati sulla Cena del Signore. L'opera dette l'avvio a quella «seconda disputa sacramentale»¹, che per circa un decennio lacerò il mondo protestante. Esula completamente dal nostro assunto il tracciare la storia di quella controversia. E' noto tuttavia che alla massiccia mobilitazione luterana, con gli interventi di Johannes Brenz, Niels Hemming, Nikolaus Amsdorf, Johann Wigand e Tilemann Hesshusen, rispose compatto il fronte riformato con scritti di Giovanni Calvino, Heinrich Bullinger, Théodore de Bèze, Pier Martire Vermigli, Jan Laski, Valérand Poullain. Non tutti viceversa sanno che ad essi si unì anche Bernardino Ochino con due trattati, la «Defensio» (1556) e la «Disputa» (1561), a conferma che egli fu legato in modo singolare alla famiglia riformata, cioè fu molto meno «eretico» e molto più «zwingliano» di quello che non possa apparire tenendo conto soltanto dei suoi tempestosi rapporti con Bullinger e la censura ecclesiastica zurighese². Soprattutto la tesi centrale della seconda opera, su cui si sofferma questo saggio, ha un valore e un significato teologico che va al di là dei suoi meriti intrinseci; infatti rappresenta una svolta meditata, che prefigura già chiaramente la direzione delle tesi ochiniane successive.

La scelta di rivolgere l'attenzione alla «Disputa», non esclude che si indugi sulla «Defensio»³, a cui occorre fare anzi un breve accenno. Essa infatti proietta

¹ Per trovare notizie intorno al «Consensus Tigurinus» e alla seconda disputa sacramentale, occorre rifarsi allo studio di *Ernst Bizer*, *Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreits im 16. Jahrhundert*, Gütersloh 1940, ristampa Darmstadt 1962. Una trattazione sintetica ma aggiornata si trova in: Giovanni Calvino, il «Piccolo trattato sulla cena» nel dibattito sacramentale della Riforma a cura di *Giorgio Tourn*, Torino 1987.

² In tal modo ritengo di collocarmi in una posizione intermedia rispetto alle tesi di *Erich Hassinger*, *Studien zu Jakobus Acontius*, Berlin 1934, (*Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte* 76), 97-109 [cit.: Hassinger, Acontius], e di *Delio Cantimori*, *Eretici italiani del Cinquecento*, Firenze 1939, 246ss e 331-339 [cit.: Cantimori, Eretici], seguito da *Paolo Rossi*, *Giacomo Aconcio*, Milano 1952, (*Storia universale della filosofia*, studi di storia della filosofia 19), 118ss.

³ Bernardino Ochino, «Syncerae et verae doctrinae de coena domini defensio, contra libros tres Ioachimi VWestphali, Hamburgensis ecclesiae predicatoris, Tiguri Mense Ianuario M.D.LVI» [cit.: Ochino, *Defensio*], L'esemplare da me consultato è quello esistente nella ZB Zürich, FF 411.

una luce particolare sul significato della «Disputa», perchè fa risaltare una concezione zwingliana della Cena che, se pur in seguito relativizzata, appare particolarmente cara all'autore. L'opera consta di tre parti diverse tra loro per lunghezza e per tipo di argomento. Nella prima⁴ viene svolto un ragionamento sull'origine della Riforma, ma più che una ricostruzione degli avvenimenti essa è una lunga riflessione critica sui limiti teologici del luteranesimo. Sono proprio questi a determinare la inconciliabile contrapposizione dei due schieramenti: luterani contro riformati, o, per usare i termini cinquecenteschi, «evangelici» contro «sacramentari»⁵. La seconda parte⁶ porta evidentissimo il suggello dell'area spirituale di appartenenza dell'autore. E non solo perchè egli dichiara apertamente che «doctrinam Zuinglij de Sacramento synceram, veram, puramque esse»⁷. Che sullo sfondo si stagli la teologia zwingliana è chiaro, a nostro avviso almeno, dalla accorata difesa che Ochino fa di Bullinger contro l'ingeneroso attacco del Westphal. Essa non ha davvero nulla dello stile cortigiano, descrive viceversa tutto un mondo spirituale, che l'esule non stenta a riconoscere come il proprio⁸. Per completare il quadro della sua appartenenza alla «scuola zurighese», l'autore rammenta anche, con un discreto tocco di orgoglio nazionale, l'amicizia con l'amato Vermigli, che proprio nella città della Limmat svolge il suo stimato magistero teologico⁹. La terza parte¹⁰ tende a dimostrare, in contrapposizione al Westphal, il fondamento agostiniano della posizione dei sacramentari e quindi si conclude con l'affermazione «totum Augustinum pro nobis stare»¹¹.

A conferma della ispirazione zwingliana della dottrina eucaristica dell'Ochino è opportuno ricordare che nel suo «Catechismo»¹² il paragrafo dedicato alla Cena, se non aggiunge nulla di gran che nuovo rispetto alla «Defensio», è tuttavia un documento di un certo interesse. «Che cosa son'obligato di credere?» – chiede il Ministro nel dialogo con l'Illuminato. E questi risponde: «Non già che il corpo di

⁴ Ibid., 1-144.

⁵ Ibid., 61: «...inter nos et vos, haec est differentia: vos verba illa [cioè dell'istituzione della Cena] intelligitis quodammodo, quo verificari nullo pacto possunt. Nos vero illa secundum Christi mentem intelligimus».

⁶ Ibid., 145-165.

⁷ Ibid., 155. Si noti inoltre che emblematicamente il frontespizio della *Defensio* porta il versetto, tanto caro a Zwingli, di Giov. 6, 63: «Spiritus est qui vivificat, caro non prodest quidquam».

⁸ Ibid., 161.

⁹ Ibid., 166: Quanto al «de meo Petro Martyre», scrive l'Ochino, se non lo difendo, come ho fatto per altri teologi riformati, quali Bullinger, Calvino, Laski, è perché temo che «suspecta esse in ore meo illius laus, quia Italus est». Tuttavia – prosegue Ochino – «ex libris suis, praecipue ex disputatione quam habuit in Oxonia de hoc sacramento [si evince che] contra Papistas et Lutheranos disserabat».

¹⁰ Ibid., 167-203.

¹¹ Ibid., 203.

¹² Bernardino Ochino, «Il Catechismo, o vero Institutione Christiana, in forma di Dialogo, Interlocutori, il Ministro et Illuminato, Non mai piu per l'adietro stampato», Basilea M.D. LXI. L'esemplare da me consultato è quello esistente nella ZB Zürich, St XXVIII 386.

Christo sia nel pane, e il suo sangue nel vino; imperocché crederesti il falso». Quando Gesù, nell'ultima Cena, mostrando il pane, pronunciò le parole: «questo è il mio corpo» – continua l'Illuminato – «fu possibile che parlasse figurativamente, siccome spesso si parla nelle Scritture sante, massime quando si parla de Sacramenti, et che volesse dire. Questo pane, figura del corpo mio»¹³.

Il disorientamento espresso nello schieramento dei sacramentari, da Haller a Calvino, di fronte alla pubblicazione della «Defensio» è da attribuire a preoccupazioni di opportunità pratica, a considerazioni di carattere formale, piuttosto che ad una sconfessione del contenuto teologico delle tesi ochiniane in materia eucaristica¹⁴. Se la nostra lettura dell'opera e delle reazioni da essa suscitate è esatta, si deve concludere che all'epoca della composizione della «Defensio», Ochino è in sostanziale accordo con la tesi riformata al punto da vedervi uno specchio dei propri pensieri. Le pagine della «Defensio» non presentano novità tematiche, non sollevano nessun problema teologico che abbia parvenza di eterodossia, ma si inseriscono nella tradizione dello zwinglianesimo, ripropongono le ben note convinzioni dei sacramentari. Il loro unico tratto originale sta nel richiamare le coscienze da una visione della Cena prevalentemente dottrinarica ad una concezione più spirituale.

L'opera che segna un momento fondamentale della riflessione teologica dell'Ochino sull'eucarestia è la sua «Disputa ... intorno alla presenza del corpo di Giesu Christo nel Sacramento della Cena», pubblicata a Basilea nel 1561¹⁵. Lo scritto è dedicato «Alla Illustrissima Signora Donna Isabella Manriche Bresegna», moglie del governatore spagnolo della città di Piacenza, che aveva fatto parte del circolo del Valdés a Napoli ed in seguito, essendosi convertita al protestantesimo, aveva scelto Zurigo come terra d'esilio¹⁶.

¹³ Ochino, *Defensio* 303.

¹⁴ Cfr. la lettera di Haller a Bullinger del 16 marzo 1556, (CO 16, No. 2410, col. 73): «D. Bernhardini tractatio omnino mihi non placeat. Non quidem quod argumentum ipsum et materiam, sed quod tractandi rationem, argumentorum vim et explicandi dexteritatem atinet...». Cfr. anche la lettera di Calvino a Viret e Bèze del 10 aprile 1556, No. 2427, col. 103s: «Bernensibus rectum de Ochino iudicium gratulor, ac spero fore, ut Tigurini ab illis ammoniti de sua facilitate aliquid restringant». Più positivo invece è il giudizio del Vermigli in una lettera a Bullinger del 17 febbraio 1556, (No. 2392, col. 38): «Bernardinum quoque nostrum licet senem, attamen scientem, pugnae confido non defuturum».

¹⁵ «Disputa di M. Bernardino Ochino da Siena intorno alla presenza del corpo di Giesu Christo nel Sacramento della Cena», Basilea 1561 [cit.: Ochino, *Disputa*]. L'esemplare da me consultato, quello della ZB Zürich, G 183, non porta il nome dello stampatore. Dell'opera esiste una traduzione latina: «Bernardini Ochini Senensis Liber de Corporis Christi praesentia in Coenae Sacramento», che non mi è stato possibile consultare. Cfr. su questa versione, *Roland H. Bainton*, Bernardino Ochino, esule e riformatore senese del Cinquecento (1487-1563), Firenze 1940, 117 [cit.: Bainton, Ochino].

¹⁶ Su Isabella Bresegna, cfr. *Benedetto Nicolini*, Una calvinista napoletana Isabella Bresegna, in: B. Nicolini, *Studi cinquecenteschi*, vol. I, Bologna 1968, 1-23; *Alfredo Casadei*, Donne della Riforma italiana: Isabella Bresegna, in: *Religio* 13, 1937, 6-63. Sul Valdesianesimo cfr. *Massimo Firpo*, Tra Alumbados e «Spirituali», studi su Juan de

L'opera si articola in due parti. La «Tragedia della messa», che costituisce la seconda parte¹⁷ della edizione italiana e della versione latina del 1561, era già composta nel 1556, ed apparve in polacco nel 1560¹⁸. Il titolo ricalca quello della «Tragoedie or Dialogue of the uniuſte usurped primacie of the Biſhop of Rome, and of all the iuſt abolishyng of the ſame»¹⁹. Come quella è un pezzo di abilità dialettica, scritto con finalità pratiche, talché, in questo caso, è la messa e non il papato a fungere da strumento di Satana. Nel sostanziale eclettismo dei dialoghi, Ochino contempera la tradizionale condanna protestante per la «gran tirannide d'Antichristo» che ha snaturato la Cena del Signore con la consapevolezza dell'imperfezione esistente in tutte le chiese²⁰ e, al tempo stesso, prende le distanze dalle tesi riformate rappresentate, ad esempio, da Calvino, temperandone il giudizio sulla necessità di «partirsi da Babilonia»²¹ e soprattutto trasportando il problema eucaristico nell'ambito della autentica pratica delle virtù cristiane²².

La prima parte²³, di gran lunga la più importante dal punto di vista teologico, fu composta tra il 1560 e il 1561, cioè nel periodo immediatamente successivo alla grave malattia che aveva colpito l'anziano senese al punto da indurlo a disperare della propria vita. L'atteggiamento dell'autore nei confronti della materia che tratta non può quindi essere molto discosto da quello esplicitamente dichiarato nel coevo «Catechismo»: «Trovandomi per la età già presso a morte, si come vivendo mi sono ingegnato di far qualche beneficio alla mia amatissima Chiesa Locarnese, così desiderando anco di giovargli dopo la mia vita, mi risoluei a scrivere in un piccolo libretto». Questa parte consta di un dialogo intitolato «Disputa fatta tra certi dotti del Papa et un Christiano incarcerato, circa l'essere, o non essere, il corpo di Christo nel pane et il suo sangue nel vino»²⁴ e di sei sermoni²⁵. Il

Valdés e il Valdesianismo nella crisi religiosa del '500 italiano, Firenze 1990, (Studi et testi per la storia religiosa del cinquecento 3).

¹⁷ Ochino, *Disputa* 192-287.

¹⁸ Per la vicenda compositiva, cfr. Bainton, Ochino 117, 151-152 e *Jan Slaski, Le «Tragedie» di Bernardino Ochino in polacco*, in: *Movimenti ereticali in Italia e in Polonia nei secoli XVI-XVII*, atti del convegno italo-polacco, Firenze, 22-24 settembre 1971, Firenze 1974, 103-117.

¹⁹ Presso la British Library di Londra si trovano due esemplari della *Tragoedie*. Come recita il frontespizio, essa fu «made by master Barnardine Ochine an Italian, & translated out of Latine into Englishe by Master John Ponet Doctor of Divinitie, never printed before in any language. Anno Do. 1549». E il colophon aggiunge: "Imprinted at London for G. Walter Lynne, dwelling on Somers Keye, by Byllynges Gate. Cum privilegio ad imprimendum solum. Anno 1549». Su quest'opera, che fu forse il capolavoro dell'Ochino, si veda lo studio di *Philip M. J. McNair*, Bernardino Ochino in Inghilterra, in: *RSIt* 103, 1991, 231-242.

²⁰ Bainton, Ochino 259s.

²¹ *Ibid.*, 262.

²² *Ibid.*, 256s.

²³ Ochino, *Disputa* 7-192.

²⁴ *Ibid.*, 7-56.

²⁵ *Ibid.*, 56-192.

sermone I è occupato dalla «Genealogia degli errori Papistici»²⁶, confutati poi nel Sermone II²⁷. I sermoni III, IV e V espongono il retto modo di comunicarsi e di rendere lode a Dio²⁸. Il sermone VI, espone la proposta di come pervenire alla «Conciliatione de dispareri»²⁹.

Fin dalle prime battute del dialogo tra «certi dotti del Papa e il Cristiano incarcerato» spicca l'esemplare verosimiglianza dei protagonisti, come rappresentanti storicamente riconoscibili di un conflitto che le loro ben calcolate provenienze investono di immediati contenuti politici e teologici. I dotti del Papa appaiono come i campioni della teologia tridentina, che nell'ottobre 1551, nella sessione XIII del concilio, aveva trovato la sua compiuta formulazione; il cristiano incarcerato, ovviamente l'alter ego di Ochino, è il rappresentante della tesi zwingliana, convinto che l'interpretazione simbolica della Cena sia superiore a qualsiasi altra. Essa si fonda compiutamente nella Scrittura:

«...Io so che Christo disse, mostrando il pane, Questo è il mio corpo, ma dovete sapere che noi siamo soliti a parlare qualche volta figurativamente, siccome se dandoti la mano dicessi, Ti do la fede mia, cio è la mano in segno di fede. Et nessuna lingua usa tanto simili modi di parlare, siccome la Hebraea, nella quale parlò Christo. Hor di simili modi di parlare n'è pieno il Testamento vecchio. Et non solo quando si parla di sogni et visioni, ma quando si esplicano: siccome quando Ioseffe disse a Pharaone, Le sette spighe sono i sette anni: volse dire, che gli figuravano. Si parla anco figuratamente non solo nel vecchio Testamento, dove sono ombre et figure, et anco nel nuovo, dove la verità chiara et aperta è venuta a luce: et dove Christo esplica le parabole, siccome quando disse, il campo essere il mondo, et il seme la parola di Dio. Et specialmente lo Spirito santo ha usato di parlare figuratamente, quando si parla de sacramenti, sicome è chiaro della Circoncisione chiamata Patto, se ben non è esso patto, ma segno. L'Agnello anco che mangiavano i Giudei è detto Pasqua, et la vittima, Peccato»³⁰.

Su questo dato scritturale si innesta un ragionamento razionale, di cui non si mette in dubbio la vigorosa originalità se si sottolineano le coincidenze con il pensiero di Zwingli:

«...[è] non solo vero, ma necessario dire, che [Christo] parlò figurativamente. Et questo lo pruovo, prima perche in Christo sono tutti i thesori della sapienza et scientia nascosti, però tutto quello che Christo ha fatto, l'ha fatto con somma sapienza, a qualche fine, perche per nostra salute, et a gloria del Padre: ma se il corpo di Christo fusse nel Sacramento, vi sarebbe inutilmente, et senza alcun frutto; però Christo cio havrebbe fatto stoltamente: il che non debbe dirsi. Et che vi fusse inutilmente lo pruovo; imperoche, sicome lui

²⁶ Ibid., 56-85.

²⁷ Ibid., 86-105.

²⁸ Ibid., 106-120, 121-139 e 139-150.

²⁹ Ibid., 151-192.

³⁰ Ibid., 11s.

disse, La carne, cio è di Christo mangiata con la bocca del corpo, per esser cosi mangiata, invisibilmente, come v'imaginate, non giova in modo alcuno, ne all'anima, ne al corpo. Hor che non giovi al corpo, è chiaro; imperoche il corpo di Christo, essendo, sicome dite nel pane, glorioso, non si converte nel corpo corruttibile di chi lo mangia: Ne anco si converte nell'anima, imperoche, per esser sostanza spirituale, non puo in essa convertirsi cosa che sia corporale, sicome è il corpo di Christo.

Et se dicessi, che il corpo di Christo, cosi invisibilmente mangiato giova, perche chi lo mangia, partecipa de suoi doni: Direi, che la esperientia mostra il contrario; imperoche se ben quel corpo di Christo è impassibile, agile, chiaro et glorioso, non però diventa tale chi lo mangia. Se anco dicesse, che i doni che ci comunica, son doni dell'anima e non del corpo, sicome sono charità, humiltà, pazienza et simili: direi, che queste virtù sono nell'anima di Christo, et non nel corpo; però per la presenza del corpo, non possiam partecipare. Et se direte che nel pane è anco l'anima di Christo, vi domanderò, Come lo sapete? Ne potrete mostrarmi, che l'anima di Christo sia nel pane, per le sue parole; atteso che disse, Questo è il corpo mio: et non questa è l'anima mia...»³¹.

Sono pagine scritte con grande abilità, dove la finzione del dialogo inquisitoriale serve a costruire sapientemente una piattaforma teorica su cui i suoi interlocutori protestanti possano ampiamente convenire. Ochino imposta il suo discorso in modo da far capire che la vicenda del «Christiano incarcerato» è esemplare: essa evidenzia la drammatica realtà delle antitesi irriducibili e della rottura irriconciliabile con la chiesa romana. I rapporti tra questa e il movimento sorto dalla Riforma non si regolano in un confronto dialettico di tesi diverse, secondo il modello del dialogo umanistico, ma hanno assunto il carattere di uno scontro violentissimo tra due opposte visioni del cristianesimo. Venuta meno ogni aspettativa di riforma di iniziativa romana, occorre dedicarsi alla conservazione, diremmo con termini odierni, della propria identità protestante. A fronte di un rinnovato rigorismo nel riaffermare la validità di posizioni addirittura medievali sulla Cena del Signore, così come erano emerse dal concilio di Trento, si fa strada in Ochino l'idea di ricercare la comunione di fede tra i protestanti. La preoccupazione principale dell'ex vicario generale dei cappuccini si sposta dalla lotta contro Roma al superamento delle divisoni del protestantesimo. In questa impostazione c'è una vera teorizzazione della separatezza tra le confessioni, che si può considerare un aspetto del travaglio esistenziale che percorre tutta l'età del tardo Cinquecento e che diverrà dominante nel Seicento. Quasi che, persa la speranza di ricostituire l'«Una sancta», Ochino ripoghi sull'idea più modesta e realistica di un'opera di

³¹ Ibid., 22-23. Si noti la forte omogeneità con l'icastica affermazione di Zwingli: «la carne di Cristo serve certo moltissimo, anzi oltre ogni misura, ma, come ho già detto, quella uccisa, non quella mangiata. La carne uccisa ci ha liberato dalla morte, quella mangiata non serve a nulla», Ulrico Zwingli, *Scritti teologici e politici*, a cura di *Ermano Genre e Emidio Campi*, Torino 1985, (Collana «Testi della riforma» 13), 221.

unificazione dei vari rami del movimento protestante, minacciato dal diffondersi di un gretto confessionalismo.

Il contenuto del Sermone VI («Del Modo Cristiano per unire insieme quelli che dicano, che il corpo di Christo è nel pane, et il suo sangue nel vino, con quelli che dicano il contrario, senza che lassino le loro opinioni, et offendino la sua coscienza») rivela in ogni caso, in maniera assolutamente chiara, quest'intima esigenza che sgorga dall'animo profondo e tormentato dell'autore. In una pagina di grande acutezza, egli ripercorre le tappe principali della disputa sacramentale:

«...Considerando che in questo nostro felice secolo, nel quale Dio ha dato chiaro lume dell'Evangelio, è stato scritto da molti della Cena del Signore, ma in varij modi; imperoche alcuni ne hanno scritto con spirito, esplicando la semplice et sincera verità: altri ne hanno scritto con un certo primo impeto, spinti piu dalle vecchie impressioni del falso, che dalla gia offuscata luce del vero. Et molti ne hanno scritto, secondo che per quelli tempi faceva piu al loro proposito. Sono stati anco di quelli, i quali per tener i piedi in due staffe, et potere in ogni tempo salvarsi, ne hanno scritto si altamente, o per dir meglio si intrigatamente, et con tanta oscurità, che essi propri non si sono intesi. Et quelli che son venuti dopo loro, perche gli hanno quasi per loro Dij, vogliano alla cieca imitargli. Et perche da queste diverse opinioni ne son nati molti odij, dettrazioni, inconvenienti, et scandoli, et se Dio non ci provvede, sono per nascere de gli altri, et forse maggiori: talche dove questo Sacramento fu ordinato da Christo, per tanto piu unirci in carità, et farci perfetti, Satan sene serve a disunirci»³².

Le affermazioni del teologo senese denotano un senso storico avvertito, offrono un giudizio sintetico, certo non lontano dal vero, sul dibattito sacramentale della Riforma. Non v'è dubbio, almeno dal punto di vista di Ochino, che tra quelli che «hanno scritto con spirito, esplicando la semplice et sincera verità» sia da annoverare Zwingli. Altrettanto chiara è l'allusione a Lutero, collocato tra coloro che della Cena «hanno scritto con un certo impeto, spinti più dalle vecchie impressioni del falso, che dalla gia offuscata luce del vero». Assai significativa è la polemica di Ochino contro quelli che voglion «tenere i piedi in due staffe et potere in ogni tempo salvarsi», da identificare indubbiamente con Bucero e Melantone, gli artefici della concordia di Wittenberg del 1536, la quale, come è noto, non eliminò affatto i contrasti dottrinali tra luterani e zwingliani³³. Dal testo traspare altresì una evidente insoddisfazione nei riguardi di «quelli che sono venuti dopo di loro... [e] vogliono alla cieca imitargli», cioè di Bullinger e Calvino nel loro perseverante e paziente lavoro di formulazione del «Consensus Tigurinus». A questi

³² Ochino, *Disputa* 151s.

³³ Cfr. *Martin Greschat*, *Martin Bucer, Ein Reformator und seine Zeit, 1491-1551*, München 1990, 142-152.

tentativi Ochino oppone, pur nella misura cortese ed elevata dettata dalla finalità del sermone, la sua concezione del superamento dei contrasti dottrinali:

«Io sono andato pensando s'ei fosse stato possibile di venire et concordare insieme le varie et diverse opinioni, che sono in questa nostra età, circa la cena del Signore: et ho visto esser quasi impossibile, che quelli che errano, si disdichino et retrattino, si sono ostinati. Et mi sono in cio tanto piu confermato, quanto che ho visto questo esser stato piu volte tentato da molti senza profitto; però avendo persa la speranza di poter ridurre quelli che errano alla verità, si pertinacemente s'accostano al falso. Et visto anco, che quelli che sono in verità, non vogliano (sicome ne debbano) cedere a gli altri; ho con la divina gratia trovato un nuovo modo d'unirgli in Christo, et in carità, con lassare a ciascuna delle parti la sua opinione. Et questo, perche mostrerò, che l'uomo puo giustificarsi et salvarsi, senza credere che il corpo di Christo sia, o non sia nel pane et il sangue nel vino»³⁴.

In che cosa consiste questo «nuovo modo» di comporre il fatale dissenso tra luterani e riformati sulla Cena del Signore? Nella proposta ochiniana sono riconoscibili tre idee-guida per superare lo scontro e la disunione.

La prima idea è che sia sufficiente una accentuazione più energica del motivo della elezione divina perchè la controversa questione perda l'asprezza delle antitesi in cui si dibatte, possa anzi essere lasciata cadere come intrinsecamente superflua. L' elezione, osserva Ochino, è l'unico saldo fondamento della salvezza. Essa è un atto di grazia di Dio che non avviene in base a meriti o qualità degli uomini e neppure perché Dio avrebbe previsto coloro che sarebbero pervenuti alla fede³⁵. La fede non è il presupposto dell'elezione, ma gratitudine per la misericordia di Dio, totale disponibilità per le esigenze sovrane di Colui che elegge, testimonianza della decisione divina sull'uomo³⁶.

Fin qui l'ortodossia dell'Ochino potrebbe ben difficilmente essere messa in dubbio. Comunque, va notato subito che l'argomento possiede un'ambiguità di

³⁴ Ochino, *Disputa* 152.

³⁵ *Ibid.*, 152s: «...sicome Dio ci elesse a vita eterna innanzi che creasse il mondo, non perche eravamo, o prevedesse che saremo santi et immaculati, ma perche fussemo: cosi anco ci elesse, non perche havevamo, o prevedde che haveremo fede, ma accio l'havessemo. Talche la fede non è causa della nostra elettione, sicome già ingannandosi credette Agostino, ma si ritratò. Et questo, perche essendo la fede dono di Dio, a noi pur per pura gratia dato, sicome scrisse Paulo, bisogna dire, che Dio non poteva in noi prevederla, senon determinava darcela per sua bontà [...]. Quando adunque Dio creò il mondo, eravamo eletti, et innanzi che lo creasse; et nientedimeno allhora, non solamente non havevamo fede, ma ne pure l'essere».

³⁶ *Ibid.*, 161: «Dio non ci dà la fede, accioche per essa ci abbia a eleggere, et ad amare a vita eterna, accio gli piacciamo, et siamo appresso di lui giusti; anzi perche, per pura gratia ci ha eletti, et ama, gli siamo grati, et ci ha per giusti, però ci dà la fede, et ce la dà, accioche vivamente sentiamo la sua gran bontà, misericordia, et carità, et sentendola, amiamo il nostro celeste Padre, l'honoriamo, laudiamo, ringratiamo; et finalmente da lui solo pendendo, et in lui solo sperando, in ogni modo a noi possibile, illustriamo la gloria sua, con sforzarci, che il simile facciamo tutti gli altri».

fondo, in quanto è messo in relazione con la salvezza, mentre la questione, come andava dibattendosi in quel tempo tra luterani e riformati, non era di stabilire se il sacramento avesse una virtù salvifica per se stesso, bensì di definire la natura della presenza di Cristo nella Cena. Si sarebbe tentati di dire che l'autore della «Defensio», ad onta della sua indubbia capacità di riconoscere e affrontare i problemi reali, ignori l'oggetto teologico del contendere. La cosa è tanto più singolare, in quanto a Zurigo, in quel giro di anni, il diletto amico Vermigli aveva messo a fuoco la questione e tentato di dare una risposta che non poteva essergli sconosciuta³⁷. Ochino preferisce affrontare dunque «in proprio» il problema.

Senza dilungarsi in considerazioni esegetiche o dogmatiche, egli indirizza il dibattito entro la stretta maglia delle formulazioni sillogistiche: poiché Dio sceglie di compiere l'opera di salvezza con sovrana libertà, indipendentemente dalla nostra fede, ne consegue che «possiamo ... senza credere che il corpo di Christo sia, o non sia nel pane, et così il suo sangue nel vino, essere non solamente da Dio eletti, ma da lui amati, et a esso cari et grati»³⁸. Questa concezione, certo audace e radicale, è stata anche lo scoglio contro il quale si è infranto il tentativo di mediazione di Ochino. Se si mettono a confronto le pagine della «Concordia di Wittenberg» o del «Consensus Tigurinus»³⁹ e queste di Ochino non c'è possibilità di stabilire punti di contatto, tale è il divario dottrinale che le separa. Di questa diversità diamo almeno un esempio. Bullinger e Calvino affermano il ruolo prominente della fede, per mezzo della quale i credenti «ricevono Cristo spiritualmente», sono resi «partecipi di Cristo». Per essi la Cena ha un aspetto oggettivo, che è l'azione dello Spirito, che suscita e fortifica la fede, e uno soggettivo, che è la risposta fiduciosa dell'uomo. Senza la fede non si può ricevere Cristo, anzi non si riceve nulla, si svuota il sacramento del suo contenuto e della sua verità. Certo, anche i due riformatori distinguono nelle solenni parole dell'istituzione – «questo è il mio corpo» –, che interpretano «figuratamente», tra «segno» e «cosa figurata»

³⁷ Come è noto, P. M. Vermigli nella «Defensio Doctrinae Veteris et Apostolicae de Sacrosanto Eucharistiae Sacramento», Zurigo 1559, aveva suggerito di interpretare le parole dell'istituzione non in senso letterale né figurato, ma spirituale, cioè mentre il corpo di Cristo risorto è lontano da noi nello spazio, per mezzo della fede diventa spiritualmente presente in coloro che partecipano alla mensa eucaristica. *Karl Benrath*, Bernardino Ochino von Siena, ein Beitrag zur Geschichte der Reformation, 2. ed., Braunschweig 1892, (ristampa Nieuwkoop 1968), 226 ipotizza che il contenuto dell'opera sia stato «Gegenstand freundschaftlicher Besprechungen zwischen ihm [Vermigli] und Ochino». Sulla dottrina della Cena in Vermigli, cfr. *Salvatore Corda*, Veritas Sacramenti, a Study in Vermigli's Doctrine of the Lord's Supper, Zürich 1975, (= ZBRG 6), 143-147.

³⁸ Ochino, Disputa 153s.

³⁹ Cfr. Consensus Tigurinus, art. 8-12, 17-19, 22, in: Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, hrsg. von E. F. Karl Müller, Leipzig 1903. La traduzione italiana è stata curata da *Sergio Rostagno*, Accordo sui sacramenti, Consensus Tigurinus, 1549, in: Protestantismo 43, 1988, 36-41 [cit.: Rostagno, Accordo]. Si veda inoltre *Gordon E. Prueff*, A Protestant Doctrine of the Eucharistic Presence, in: CTJ 10, 1975, 142-174.

(art. 9). Ma essi non disgiungono l'uno dall'altra, anzi affermano che «per una figura detta metonimia, al segno viene trasferito il nome della verità ch'esso figura» (art. 22). Ci sono senza dubbio argomenti da contrapporre alla tesi di Bullinger e di Calvino, che può risultare carente o inaccettabile a taluni⁴⁰, ma Ochino non ha alcuna propensione a farlo. Senza passaggi intermedi che dimostrino il suo enunciato, egli si limita a sciogliere il nesso tra segno e cosa figurata, in un movimento che, a ben guardare, risulta diametralmente opposto a quello cattolico e luterano. Laddove infatti la transustanziazione e la consustanziazione sopravvalutano i segni sì da offuscare in qualche modo la cosa figurata, Ochino svaluta i segni fino a staccarli dalla realtà che rappresentano. Se transustanziazione e consustanziazione vincolano, sia pure con intenti profondamente diversi, la presenza di Cristo agli elementi, la concezione ochiniana vanifica lo scopo stesso della Cena, che è di richiamare alla mente tutti i benefici acquisiti dall' unica oblazione di Cristo per alimentare la comunione dei credenti con il loro Signore⁴¹.

La prima proposta di «conciliatione de » se avvince dunque per una sua precisa lucidità, per l'audacia o la libertà intellettuale di condurre fino alle estreme conseguenze il principio della elezione, non offre tuttavia un contributo di acribia filologica o esegetica tale da dipanare i nodi e le complesse articolazioni della dottrina eucaristica. Fornisce viceversa una soluzione dogmatica (per quanto intesa razionalisticamente) per uscire dall' impasse in cui si dibatte la teologia protestante coeva, ma essa è pagata al prezzo disastroso di una liquidazione totale del significato stesso del sacramento. Qui si esprime un epigono, che maneggia con abilità le categorie della teologia riformata, senza il necessario rigore concettuale.

La seconda idea-guida di Ochino, che è un corollario della prima, si fonda sull'argomento della sufficienza della Scrittura, espressione ricorrente nelle confessioni di fede riformate, per indicare che tutto quello che è necessario alla salvezza è contenuto nelle Scritture⁴². Scrive Ochino:

«...per salvarci, ci basta la fede dell'Evangelio, imperoche in esso si contengano, et includano tutte le cose, che siamo obligati di credere per salvarci. Et perche il credere che Christo sia, o non sia nel pane, et il sangue nel vino, non è fede di cose incluse nell'Evangelio, però non ci è necessaria...»⁴³.

Ancora una volta, è chiaro che sullo sfondo di queste affermazioni si staglia uno dei capisaldi della teologia protestante e non mi pare proficuo vedervi con

⁴⁰ Cfr. *Bernard Cottret*, *Pour une sémiotique de la Réforme: le Consensus Tigurinus (1549) et la Brève resolution (1555) de Calvin*, in: *Annales ESC* 39, 1984, 265-285.

⁴¹ Cfr. art. 7 del *Consensus Tigurinus*, in: *Rostagno*, *Accordo 37*: «...è cosa notevole che Dio metta davanti ai nostri occhi come delle immagini vive che toccano meglio i nostri sensi, come se fossimo accompagnati dalla cosa stessa, dato che essi per meglio esercitare la nostra fede, richiamano alla nostra mente Cristo, con tutti i benefici che in Cristo sono stati acquisiti per noi».

⁴² Per questo aspetto delle confessioni riformate, cfr. *Jan Rohls*, *Theologie reformierter Bekenntnisschriften, von Zürich bis Barmen, Göttingen 1987*, (UTB 1453), 34-53 [cit.: Rohls, *Theologie*].

⁴³ Ochino, *Disputa* 161s.

R. H. Bainton unicamente un «espediente» a cui Ochino farebbe ricorso per restringere al minimo i requisiti necessari alla salvezza, allo scopo di ridurre l'area di disaccordo⁴⁴. Questa concezione ochiniana della Scrittura non è più, evidentemente, quella dei Riformatori, come non è ancora quella di certe correnti non conformiste di tipo spiritualistico o razionalistico del tardo Cinquecento. Non c'è né l'esigenza tormentata e fiduciosa di cercare e scoprire la realtà del Dio vivente all'interno di umanissimi documenti storici, né l'ansia critica, ad esempio di Sebastian Castellion, di distinguere nelle Scritture con cura ciò che è Parola di Dio e ciò che deriva dalle opinioni umane degli scrittori biblici. C'è piuttosto il tratto tipico della cosiddetta «ortodossia protestante», già diffusa all'epoca della composizione della «Disputa», la quale, sulla base di una ingenua identificazione tra Parola di Dio e Scrittura, fa di quest'ultima un codice-prontuario di ogni saggezza divina ed umana⁴⁵. Senza tale peculiare comprensione della Scrittura non si capirebbe perché Ochino si dimostri fiducioso di poter sgomberare il campo da quanto non è consistente con il sacro codice⁴⁶.

Con un lavoro di scavo nell' Antico e nel Nuovo Testamento, che si motiva e parte da quel convincimento, egli intende provare che vi «furono molti uomini giusti, santi, a Dio fedeli et grati, i quali si salvarono ... et nientedimeno non credertero che il corpo di Christo fusse, o vero havesse essere nel pane, et così il sangue nel vino: ne anco credertero il contrario, ma non credertero ne l'uno, ne l'altro; anzi non pur vi pensorono»⁴⁷. Sulla ricchezza dei detti probanti raccolti finisce per basarsi il suo giudizio sull'istituzione del sacramento:

«Quando Christo ordinò questo sacramento, l'intento suo non fu di obligarci a credere piu cose di prima, et piu difficili; ma di indurci a ricordarci della sua

⁴⁴ Bainton, Ochino 118. Cfr. Rohls, *Theologie* 49s.

⁴⁵ Sull'ortodossia protestante e la sua dottrina della Scrittura si veda, come avviamento ad opere più specifiche, Vittorio Subilia, «Sola Scriptura», *Autorità della Bibbia e libero esame*, Torino 1975, part. 13-28, e Harm Klueing, *Das Konfessionelle Zeitalter 1525-1648*, Stuttgart 1989, (UTB 1556).

⁴⁶ E' noto che l'esigenza, tipica dell'aristotelismo, di procedere nella ricerca scientifica iuxta propria principia penetrò nella teologia protestante della seconda metà del XVI secolo sulla scia di Melantone, costituendo il presupposto di quella dottrina della ispirazione che faceva della Scrittura una raccolta di singoli insegnamenti divinamente rivelati ed esenti da ogni errore. Il procedimento di Ochino rappresenta quindi una scelta di campo teoretica, che era certo difficile non compiere, specie se si voleva dialogare con la teologia coeva. Sul fenomeno di fraintendimento del principio scritturale della Riforma e di riduzione della Scrittura a principium cognoscendi della teologia, cfr. Bengt Hägglund, *Die Heilige Schrift und ihre Deutung in der Theologie Johann Gerhards, eine Untersuchung über das altlutherische Schriftverständnis*, Lund 1951, 136-184; Otto Gründler, *Die Gotteslehre Girolamo Zanchis und ihre Bedeutung für seine Lehre von der Prädestination*, Neukirchen 1965, (BGLRK 20), 28-46, ma soprattutto Ernst Koch, *Die Theologie der Confessio Helvetica Posterior*, Neukirchen 1968, (BGLRK 27), 23-53.

⁴⁷ Ochino, *Disputa* 162s.

morte donde pende la nostra vita; et a congratularci insieme d'un si gran beneficio, con farne festa, et ringratiarne Dio; però si chiama Eucharistia»⁴⁸.

Ma Ochino sa bene di non aver risolto pienamente a suo favore questo punto fondamentale; è consapevole che non basta opporre soltanto la sequenza delle «auctoritates» scritturali per risolvere proficuamente la controversia. Se ammette che la Scrittura è di per sé sufficiente, egli riconosce altresì la polisemia dello specifico testo biblico oggetto del contendere e la mancanza di criteri interpretativi universalmente accettati. Così, con un'argomentazione di stile e obbedienza aristotelica, il nostro autore formula una succinta ma completa proposta ermeneutica che mira a circoscrivere gli elementi fondamentali della dottrina sacramentale. Come «i primi principij delle scientie humane – egli afferma – debbano esser per se stessi noti, et includere in virtù et eminenza tutte le verità di quelle scienze, delle quali sono primi principij: così i primi principi della vera Theologia debban anch'essi esser chiari, per la parola di Dio, et includere tutte le verità theologiche necessarie alla salute»⁴⁹. Dove sono contenuti in maniera più chiara tali principi? E qual'è la conseguenza che se ne deve trarre dal loro esame? Ochino compendia il suo pensiero in questi termini:

«... Hor non è dubbio, che nel simbolo detto de gli Apostoli, si contengano tutt'i primi principi della vera Theologia, et della nostra religione Christiana, sicome confessiamo, et tutti son chiari per le Scritture sante, et includano in se tutte le cose necessarie alla salute [...]. Et perche è chiaro, che in esso non si contiene che crediamo, che il corpo di Christo sia, o non sia nel pane, et il sangue nel vino: anzi non se ne fa anco mention alcuna nel Simbolo de Padri [cioè nel simbolo Niceno]: anzi ne l'uno et ne l'altro si esplica, che siede alla destra del Padre. Bisogna adunque dire, che il credere che sia nel sacramento non ci è necessario, poiche non essendo incluso nel Simbolo, il quale è la somma dell'Evangelio, siamo necessitati a dire, che non sia incluso nell'Evangelio: et per tanto che non sia nel numero di quelle cose le quali siamo necessitati a credere»⁵⁰.

Certo questo criterio rischia di essere poco omogeneo con la tesi della sufficienza della Scrittura, ma quella che a prima vista potrebbe apparire una incongruenza, è conseguenziale all'assunto del canuto pastore dei Locarnesi. L'intendimento è di ampliare e non di restringere la portata della tesi, di difenderne la validità con argomenti logici piuttosto che di relativizzarla. Avendo posto in ipotesi che la Scrittura è la Verità, egli stabilisce una connessione altrettanto salda tra quest'ultima e i simboli di fede, apostolico e niceno, attribuendo loro la

⁴⁸ Ibid., 168.

⁴⁹ Ibid., 171. Con altrettanta chiarezza questo principio viene ribadito in: Ochino, Catechismo 149.

⁵⁰ Ochino, Disputa 172.

qualifica di «primi principij della vera Theologia»⁵¹. Cioé, nella effettiva impotenza epistemologica soggiacente alle divisioni e ostilità tra luterani e riformati, oltre alla via maestra d'accesso al vero senso del sacramento, offerta dalla Scrittura, v'è un'altra via da seguire, quella dei simboli di fede, che avendo avuto da sempre la posizione di inamovibili postulati, possono svolgere la funzione di discriminare tra le possibili interpretazioni del testo biblico, facendo emergere il più plausibile. Pertanto, chiamato alla funzione ardua, ma ineludibile, di interpretare le solenni parole dell'istituzione della Cena – «questo è il mio corpo» –, il vero esegeta dovrà essere avvertito che non solo nell' «Evangelio», ma anche in quella «somma dell'Evangelio» che sono i simboli di fede, la questione della presenza del Signore nelle specie non è «nel numero di quelle cose che siamo necessitati a credere».

Il ragionamento possiede una particolare contiguità concettuale con le idee di Lelio Sozzini, di Jacopo Aconcio, più tardi ampliate da Fausto Sozzini⁵², e viene comunemente portato come esempio dell'impoverimento dottrinale della teologia riformata operato dal senese. Non a caso coloro che affermano tale tesi, suggeriscono di adottare le categorie dello «spiritualismo» o del «razionalismo» per intendere la posizione di Ochino nella disputa sacramentale. Orbene, se è non è difficile scorgere in essa un atteggiamento teologico e culturale molto mutato rispetto a quello della Riforma, non mi sembra proficuo liquidarla troppo frettolosamente come eterodossa. Anche se l'espressione rimane piuttosto ambigua, mi pare più plausibile parlare di una «sensibilità riformata» che si situa tra il primo manifestarsi dell'ortodossia protestante e l'impostazione razionale dei sociniani. E' proprio la fede semplice e profonda nella sufficienza della Scrittura che fa incorrere l'ex cappuccino nel gravissimo difetto metodologico di affidare la paradossale certezza della fede ad assicurazioni razionali. Diversamente dall'Aconcio, che rifiuta di esprimersi sulla dottrina dell'eucaristia⁵³, Ochino, si espone, prende posizione, lotta. La incrollabile volontà di rimuovere i fraintendimenti dottrinali e l'ardente desiderio di pervenire alla retta comprensione biblica del sacramento conducono Ochino verso il razionalismo. L'intenzione, non è certamente quella di negare la validità o di sminuire l'efficacia della Cena, bensì di ripristinarne l'autenticità evangelica⁵⁴. Ciò che si può dire è che il traguardo raggiunto oltrepassa di gran lunga il limite intenzionale.

⁵¹ In: Ochino, Catechismo 149-150 si ipotizza addirittura l'ispirazione del simbolo da parte dello Spirito Santo e si riafferma il carattere di «somma [di] tutte le cose necessarie alla salute, per beneficio de gl'eletti».

⁵² Cfr. Hassinger, Acontius 97ss, e Cantimori, Eretici 333ss.

⁵³ Cfr. Cantimori, Eretici 334.

⁵⁴ Si veda il passaggio di Ochino, Disputa 173-174: «Et chi anco volesse le buone nuove dell'Evangelio, le quali noi siamo obligati a credere, ridurle a minor somma, direi, che per salvarci basta che vivamente crediamo, et con spirito gustiamo, et sentiamo, che Giesu è Christo figliuol di Dio, morto per noi con somma charità, per gratuita volontà del Padre, il quale così volse, et gli comandò, per il grande amore, che ci portò...».

Inevitabilmente, date le premesse, la terza proposta non può che spostarsi su quello che diviene il vero problema, cioè quale debba essere il legittimo uso del sacramento. Ad essa Ochino si accosta con il tono tipico del genere letterario della parinesi, per la quale l'efficacia non è tanto affidata alla stringatezza delle argomentazioni, ma alla capacità di suscitare un coinvolgimento spirituale del destinatario. A coloro che si affaticano per esprimere la presenza attuale del Signore – ai luterani che lo fanno nel linguaggio della cristologia tradizionale delle due nature e della metafisica greca che gli è di fondamento, e ai riformati che ricorrono alla distinzione tra il Cristo assente secondo l'umanità, presente secondo la divinità – Ochino si rivolge in questi termini:

«... A quelli anco, che hanno havuto presunzione di che il creder che Christo sia nel sacramento, serve per esercitar la fede. Dirò, che la vera fede Christiana non si esercita in cose false, immaginate da huomini, ma in vere et divine, delle quali, perche ne habbiamo a sufficienza per esercitar la nostra fede però non habbiamo bisogno delle lor chimere. *Il contemplar et sentir con viva fede Christo in croce operoso et efficace, et non specularlo nel pane otioso, serve alla nostra salute*»⁵⁵.

Spetta al *Bainton* il merito di aver indicato, come probabile fonte delle ultime pagine del sermone, la spiritualità francescana dell'autore, che «si smarrisce nella contemplazione dell'amore divino simboleggiato dalle piaghe di Cristo»⁵⁶. Se si segue tale indicazione, si possono trarre indicazioni importanti per l'interpretazione dell'ultima proposta ochiniana. Risuona in essa la fiducia, quasi pelagiana, nella possibilità dell'uomo di conformare la propria condotta alla volontà divina, abbandonando gli interessi mondani per amare Dio al di sopra di ogni cosa e trovare in lui l'unico bene capace di stimolare alla dedizione, alla rinuncia, all'umiltà. In questa prospettiva sorge il pericolo che la contemplazione della croce diventi il garante del vero significato del sacramento, il pericolo che la fede colga nei segni della Cena semplicemente ciò che è accessibile alla sua comprensione e di cui può utilmente appropriarsi. In definitiva il pericolo che ci sia addirittura una pericolosa inversione del rapporto tra l'oggetto della fede e il soggetto credente, talché il retto uso del sacramento non si fonda più sulla promessa divina, ma sarebbe condizionato dalla partecipazione della fede. Si profila la possibilità di poter credere quello che si vuole, a condizione di credere con fervore.

Orbene, nonostante l'infelice contrapposizione su concetti astratti, quali corporeità e spiritualità, lontani dal quadro di pensiero neotestamentario, né l'uno né l'altro ramo del protestantesimo avrebbe potuto consentire, date le comuni premesse, con tale impostazione dell'Ochino. Luterani e riformati, sia pure con tonalità diverse, sottolineano l'impossibilità di ogni manomissione raffiguratrice e razionalizzante del sacramento. Questo infatti è il significato della loro ostinata insistenza sulla presenza di Cristo negli elementi della Cena. Non solo essi sono concordi nel respingere un prolungamento di quella presenza nelle forme sa-

⁵⁵ Ochino, *Disputa* 181. La sottolineatura è mia.

⁵⁶ *Bainton*, Ochino 119.

cerdotali e sacramentali romane. Altrattanta unanimità essi dimostrano nel rifiutare l'idea che l'attualizzazione di tale presenza non abbia bisogno di passare attraverso gli «otiosi» segni del pane e del vino, ma si fondi sulla fede nel Crocifisso congiunta all'osservanza scrupolosa di una disciplina etica. I segni non possono, anzi non debbono essere usati come garanti dell'autenticità della presenza attiva del Signore, ma neppure essere ritenuti superflui, poiché essi costituiscono degli aiuti senza i quali la sua presenza non può essere creduta. Da questo punto di vista è evidente quindi che l'argomentazione ochiniana costringe il problema in termini che non sono propri alla teologia protestante.

Il testo si conclude con un accostamento dialettico delle tesi luterane e riformate, che non comporta assolutamente la confutazione o la definitiva vittoria di una sull'altra. Non si può indicare, infatti, la tesi conclusiva della «Disputa». Se Ochino abbraccia – in una singolarissima interpretazione – la dottrina riformata, non sconfessa tuttavia quella luterana; cerca, con un appello alla tolleranza, di temperare gli eccessi presenti in ognuna di esse:

«... Potevano le Chiese esser Christiane, et santamente celebrar la cena di Christo, senza eccitar questa et delle altre simile tragedie. Io non dico già, che quei i quali credano che Christo non sia nel sacramento, faccino male a dir che non vi è, anzi fan bene: et quello che sono obligati di fare, accioche gli altri non ve lo adorino, et così sieno idolatri: ma dico ben, che quelli che credano che vi sia, fanno un gran male a voler constringere gli altri ad adorarlo, pei rispetti già di sopra detti; anzi et a voler constringerli a creder ch'egli vi sia, poiche per la parola di Dio non può provarsi, ne il ciò crederci, ci è necessario alla salute...[Io dico] chi crede che Christo sia nel sacramento, non debba haver per heretico chi crede che non vi sia, poiché ciò credere non è cosa necessaria alla salute; così chi crede che non vi sia, non debba haver per heretico chi ne è dubbio ne anco chi crede ch'ei vi sia, ne anco debba haverlo per idolatra, e se ve lo adora...»⁵⁷.

Come giudicare, in conclusione, la «conciliazione de dispareri» avanzata dal canuto senese? Essa rappresenta una proposta globale che, se va in direzione di un razionalismo dissolutore della dottrina sacramentale, resta tuttavia negli stessi schemi di pensiero a cui si contrappone. E' l'esempio – certo non unico nella storia del pensiero cristiano – del disorientamento teologico che si produce quando ad una tesi sbagliata si contrappone per riflesso un'antitesi altrettanto sbagliata. Se i teologi luterani e riformati interpretano le indicazioni bibliche sulla Cena del Signore con argomentazioni filosofiche erudite e profonde espresse nel linguaggio della metafisica greca, ma estranee agli orientamenti fondamentali della Scrittura, Ochino, per parte sua, dimostra un abito mentale aristotelico, portato al sillogismo, alla classificazione, alla ricerca dei «primi principij». Non riesce a isolare il problema dai condizionamenti linguistici e concettuali contingenti, batte anch'egli vie già consumate che non aiutano a superare il vicolo cieco nel quale si

⁵⁷ Ochino, Disputa 189s.

trova la teologia coeva. Ciò permette di collocare la sua proposta di «conciliazione de dispareri» a metà strada tra l'adesione alla tradizione riformata ed il sottile richiamo al razionalismo. Rispetto alle posizioni espresse nel corso della disputa sacramentaria su due punti la posizione di Ochino sembra segnare un regresso: (a) nel richiamo all'elezione, per svalutare il significato dei segni sacramentali; (b) nell'accentuazione del soggettivismo, tanto da far gravitare tutto il significato dal sacramento sull'atteggiamento ricettivo dell'uomo, anziché sull'efficacia della promessa di Dio.

Per contro, almeno in un punto la riflessione di Ochino è feconda di prospettive che vanno ben oltre quanto da lui proposto riguardo alla Cena: laddove sottolinea la necessità di concentrarsi sulle «cose necessarie alla salvezza», al fine di liberarsi da antiche schiavitù confessionali. Non è stata questa la via che l'esegesi dei decenni e dei secoli successivi ha imboccato, con le conseguenze che ancora oggi lamentiamo. Va per altro riconosciuto con sincerità e con rammarico che la ricerca dell'essenziale prospettata da Ochino, che per non pochi aspetti avrebbe potuto essere provvidenziale, si mostrò incapace di passare al vaglio cristologico le contrapposte dottrine sacramentali. Si ascolta quindi riverenti e pensosi l'ammoinimento, altrettanto carico di dolore quanto irrefutabilmente convincente, del teologo senese – «dove questo Sacramento fu ordinato da Christo, per tanto più unirci in carità, et farci perfetti, Satan se ne serve a disunirci» – ma senza l'illusione di trovare nella sua proposta di «conciliazione de dispareri» la soluzione adeguata ad un problema tanto grave. Se la «communio viatorum» si ritroverà un giorno unita attorno ad un'unica mensa, sarà perché, liberandosi da superflui fardelli confessionali, avrà appreso a convergere speditamente su un altro «Essenziale», cioè sull'unico Pastore dell'unico gregge⁵⁸. Abbiamo tuttavia motivo di ritenere che l'indomabile vegliardo senese vi vedrebbe l'attuazione di un sogno sognato lungo le sponde della Limmat.

PD Dr. Emidio Campi, Rotfluhstr. 76, 8702 Zollikon

⁵⁸ In tempi molto recenti le ricerche esegetiche sulla Cena del Signore hanno fatto non pochi progressi. Acute ed esatte osservazioni sulla «concentrazione cristologica» si trovano in: *Markus Barth, Das Mahl des Herrn, Gemeinschaft mit Israel, mit Christus und unter Gästen*, Neukirchen 1987, e nella versione italiana più ridotta dal titolo «Riscopriamo la cena del Signore», Torino 1990.