

Introduzione

Questa tesi riguarda le teologie del battesimo formulate agli inizi del movimento protestante. L'argomento è stato scelto per poter approfondire quali fossero le differenze tra i vari punti di vista sul battesimo nel periodo della Riforma; in modo da analizzare le radici culturali e teologiche del cristianesimo attuale. Una particolare attenzione è stata data alle differenze di pensiero tra i principali riformatori, nel tentativo di comporre un quadro complessivo di un discorso teologico che non è stato affatto unitario, e che al contrario ha prodotto diversi conflitti, a volte violenti.

L'approfondimento dei classici del protestantesimo è un'esperienza sempre istruttiva e consente di capire quanto noi protestanti, avventisti e non solo, siamo debitori di quei coraggiosi riformatori che hanno deciso di rompere con la chiesa medievale. Ad ogni modo, l'argomento della tesi è stato scelto anche in una logica di continuità rispetto alla tesi triennale, in quanto entrambe hanno riflettuto sulla storia della Riforma; questa tesi magistrale, in particolare, si è concentrata sul battesimo, tema rilevante tanto per la soteriologia quanto per l'ecclesiologia.

La logica attraverso cui si sviluppa la tesi cerca di seguire l'evoluzione storica della teologia sacramentale. Dal momento che la teologia protestante si pone in polemica con le concezioni medievali e le supera, rivoluzionando il pensiero teologico, si è deciso di inserire all'inizio della tesi una breve trattazione riguardante proprio la teologia battesimale elaborata durante il tardo medioevo. Quindi il primo capitolo è interamente dedicato al pensiero medievale, a come la concezione dei sacramenti si sia evoluta durante i secoli; il medioevo infatti non è unitario, ma mostra un pluralismo teologico che finisce con l'essere influenzato dall'aristotelismo. In questo panorama teologico e filosofico prende forma il pensiero scolastico, ossia il grande sistema concettuale tipico del tardo medioevo. Nel primo capitolo si affronta dunque la concezione battesimale di uno dei maggiori pensatori dell'Europa medievale: Tommaso d'Aquino. Nella sua opera principale, la *Somma Teologica*, dedica ampio spazio alla teologia sacramentale.

Il secondo capitolo inizia, in un certo senso, dove era finito il primo: le idee espresse dalla scolastica e da Tommaso erano diventate le dottrine ufficialmente accettate dalla chiesa di Roma. Quest'ultima aveva finito per mettere alla base della vita

cristiana le penitenze, in quanto la penitenza avrebbe espiato il peccato. Ma Roma aveva anche concesso il perdono a pagamento, attraverso indulgenze di ogni tipo. Qui si inserisce Lutero a cui, appunto, è dedicato il secondo capitolo. Lutero porta la Grazia al centro della vita cristiana e alla base della salvezza. Lutero accetta come sacramenti solo i due espressamente descritti nel Nuovo Testamento, e quindi attacca la concezione medievale e romana con forza, criticando in primo luogo la centralità della penitenza. Il capitolo mette in luce la grande trasformazione teologica messa in atto da Lutero proprio in relazione al battesimo.

Il terzo capitolo è dedicato a Calvino. Vista l'importanza di Calvino come riformatore si è deciso di far seguire il capitolo su Lutero con quello dedicato al riformatore di Ginevra, anche se da un punto di vista temporale Zwingli precede Calvino. Egli elabora una sua teologia battesimale basata sul concetto di patto tra Dio e umanità.

Il capitolo successivo è dedicato a Zwingli, pensatore molto originale che, per quanto riguarda il battesimo, ha spostato l'attenzione dall'azione di Dio a quella degli esseri umani. Il sacramento battesimale diventa allora dichiarazione e giuramento, e su di esso si fonda l'appartenenza alla comunità dei credenti. Questa sua posizione particolare lo ha però messo in contrasto con Lutero. Proprio nella Zurigo di Zwingli sorse un gruppo di riformatori radicali che attaccarono Zwingli sul tema del battesimo. Si trattava di un gruppo Anabattista, di cui si parla nel capitolo cinque. In effetti Zwingli elaborò la sua dottrina battesimale in contrasto con gli Anabattisti e con i Cattolici, e senza mai trovare un vero punto di contatto con Lutero.

Il quinto e ultimo capitolo, quindi, tratta l'Anabattismo, ovvero quella parte di Riforma definita radicale, che prese le distanze dai riformatori classici. Il capitolo è meno consistente rispetto agli altri. Questo è dovuto in particolare alla scarsità di testi scritti dagli Anabattisti stessi, ma anche alle diversità presenti all'interno di quel gruppo religioso. Tuttavia quanto ci è arrivato è sufficiente per presentare un quadro generale. È importante ricordare che questo movimento radicale ha esercitato la sua influenza sui successivi gruppi Battisti e, quindi, su un'ampia parte del protestantesimo odierno.

La tesi si conclude con un'appendice che descrive la teologia battesimale avventista e le sue radici nella Riforma di orientamento anabattista.

1. Il battesimo nel tardo medioevo: Il pensiero scolastico

Prima di esaminare la teologia battesimale e sacramentale della riforma, argomento centrale di questa tesi, questo primo capitolo servirà da introduzione esaminando in maniera generale lo sviluppo del concetto di sacramento, e delle pratiche a esso legate durante l'ultima parte del medioevo. Il cristianesimo ha attribuito fin dagli inizi una grande importanza ad alcuni riti, definiti generalmente "sacramenti". Il cristianesimo primitivo riconosceva due di questi riti, o sacramenti, come risalenti al tempo di Gesù Cristo e al suo ministero¹.

Si tratta del battesimo e della Cena del Signore, detta anche eucaristia o semplicemente "rompere il pane". Questi sono i due sacramenti chiaramente descritti nei Vangeli, in altre parole sono dei riti che ripetono i gesti del Signore Gesù. Tuttavia, a queste forme di culto iniziali, durante il medioevo se ne aggiunsero altre, fino a essere fissate al numero di sette, numero tutt'oggi mantenuto dalla chiesa cattolica di Roma. Lo sviluppo della teologia sacramentale è dovuto soprattutto all'opera di Pietro Lombardo, che consolidò e sistematizzò il pensiero dei teologi a lui precedenti. In tal modo arrivò a un elenco di sette riti: l'eucaristia, il battesimo, la confessione, la cresima, il matrimonio, l'ordinazione sacerdotale, e l'estrema unzione².

Pietro Lombardo nacque verso la fine del XI secolo e fu attivo durante la prima parte del XII. Fu discepolo di Pietro Abelardo, studiò a Bologna e a Parigi. Divenne docente a Parigi nel 1140 e vescovo della stessa città nel 1159. La sua opera maggiore furono i *Quattro Libri di Sentenze*, una raccolta di massime e di affermazioni dei Padri della chiesa e delle altre autorità teologiche dei secoli precedenti. I Libri furono composti tra il 1147 e il 1151. Lombardo utilizzava lo stesso metodo dialettico di Abelardo, impiegando ragionamenti logici per arrivare a riconoscere le affermazioni vere. Egli applicò

¹ Cfr. A. McGrath, *Il pensiero della Riforma*, Torino, Claudiana, 1995, p. 67.

² *Ibidem*, p.67.

il metodo alle diverse affermazioni teologiche e bibliche dei suoi predecessori, che a volte erano discordanti tra loro, cercando di armonizzare i vari punti di vista³.

Con questo programma in mente, pur non cercando di essere originale, Lombardo operò la prima grande sintesi del pensiero teologico occidentale. E fu il primo a fornire l'elenco dei sette sacramenti. Prima del suo lavoro, il numero dei sacramenti oscillava tra due e dodici. Inoltre il significato della parola "sacramento" non era uniformemente stabilito. Poteva indicare in senso stretto solo battesimo e Cena del Signore, oppure in senso generale riferirsi a vari atti considerati sacri e rituali, ad esempio la recita del Padre Nostro. Lombardo riprese la definizione di Agostino di sacramento come un segno di qualcosa di sacro, in altre parole come qualcosa di visivo, che somigliasse e quindi rimandasse a qualcosa di relativo a Dio e alla grazia⁴.

Il lavoro di Lombardo fu molto influente nei secoli successivi, ma il parere di un teologo non era sufficiente per ratificare il numero e la natura dei sacramenti. In realtà la questione rimase aperta per tutto il medioevo. Infatti l'ufficializzazione del sistema di sette sacramenti avvenne solo a ridosso del rinascimento, durante il Concilio di Firenze. Tale concilio si è tenuto in varie città, primariamente Firenze, tra il 1438 e il 1445. Lo scopo del concilio aveva poco a vedere con i sacramenti, fu invece di riallacciare i rapporti tra chiesa di Roma e chiese ortodosse. In particolare il patriarcato di Costantinopoli, molto importante all'interno del sistema del cristianesimo ortodosso, era seriamente minacciato dall'avanzata dei Turchi. La chiesa di Roma tentava di far riconoscere il Papa come successore di Pietro, vicario di Cristo e capo della chiesa universale. Durante queste trattative si cercò anche di stabilire accordi tra la chiesa armena, chiesa orientale che non aveva riconosciuto la cristologia del Concilio di Calcedonia. Proprio per definire la posizione ufficiale romana sui sacramenti, così da poterla comunicare alla chiesa armena, nel 1439, a Firenze, fu fornita la prima definizione conciliare dei sette sacramenti, evidenziando l'elenco proposto quasi tre secoli prima da Pietro Lombardo⁵.

Non si deve però credere che in questo lasso di tempo il pensiero teologico medievale non avesse fatto dei passi avanti. In realtà tra il 1200 e il 1500 in Europa fiorì il movimento intellettuale della Scolastica. Gli umanisti del rinascimento guardarono con poco interesse alla Scolastica, considerandola parte della stagnazione del pensiero del periodo medievale. Al contrario le opere di Tommaso d'Aquino, di Duns Scoto e di Guglielmo di Ockham sono state dei contributi importantissimi alla teologia, specialmente

³ Cfr. T. Lane, *Compendio del pensiero cristiano*, Formigine (MO), Voce della Bibbia, 1994, pp. 129-130.

⁴ *Ibidem*, p. 130.

⁵ *Ibidem*, pp. 158-160.

in rapporto al ruolo della ragione nella teologia⁶. La Scolastica fu una scuola di pensiero che si sviluppò principalmente all'interno delle università, in particolare in quella di Parigi, che sistematizzò e ampliò la teologia dell'alto medioevo, che era rimasta molto legata agli scritti di Agostino. Tralasciando le distinzioni tra le diverse correnti della Scolastica, tutti i sistemi di pensiero di tipo scolastico sono chiaramente riconducibili ad una stessa radice, la riscoperta della filosofia di Aristotele in Europa. Tutti i grandi pensatori scolastici erano conoscitori delle opere di Aristotele e sfruttavano gli strumenti logici tratti da esse. L'idea guida è che la razionalità della filosofia di Aristotele fosse lo strumento migliore per sviluppare la teologia cristiana. In essenza la Scolastica tentava di dimostrare la razionalità della teologia cristiana, attraverso la logica presa dagli scritti di Aristotele⁷.

Il pensiero scolastico è d'interesse per questa tesi, in quanto proprio all'interno della riflessione medievale iniziò a prendere forma la teologia sacramentale. Non esisteva un accordo generale riguardo a quali fossero i sacramenti. Durante il medioevo si sentì il bisogno di iniziare una riflessione sulla natura e la tipologia dei sacramenti, in modo da offrire una base intellettuale e solida ai riti che costituivano l'aspetto pubblico del culto. Da qui si sviluppò la teologia sacramentale⁸.

All'interno della Scolastica ci fu un teologo che trattò in maniera particolarmente approfondita i sacramenti, compreso ovviamente il battesimo. Si tratta di Tommaso d'Aquino, nato nel 1225 vicino a Napoli, entrò nell'ordine Domenicano, studiò a Colonia e a Parigi, dove divenne anche insegnante. Si appassionò di filosofia aristotelica, non trovando alcun conflitto tra questa e la teologia cattolica. Secondo Tommaso, infatti, la filosofia è scienza, ma non onniscienza e prepara la mente umana alla rivelazione cristiana. Questa rivelazione è una conoscenza che supera le capacità conoscitive naturali dell'essere umano. La filosofia per Tommaso è allora un mezzo per arrivare alla verità, ma non è da intendersi come verità assoluta⁹.

Tommaso d'Aquino è stato influenzato da Aristotele e soprattutto dai commentatori arabi ed ebrei che avevano espanso il pensiero aristotelico, in particolare Avicenna e Maimonide. Questi filosofi avevano già affrontato il problema di conciliare la filosofia greca-aristotelica con una visione religiosa, musulmana o ebraica, che ha diversi elementi in comune con il cristianesimo¹⁰.

⁶ Cfr. A. McGrath, *Teologia cristiana*, Torino, Claudiana, 1999, pp. 48, 49.

⁷ Cfr. A. McGrath, *Il pensiero della Riforma*, cit., pp. 80, 81.

⁸ Cfr. A. McGrath, *Teologia cristiana*, cit., p. 65.

⁹ Cfr. E. Severino, *La filosofia dei Greci al nostro tempo. La filosofia antica e medioevale*, Milano, Rizzoli, 2004, p. 274.

¹⁰ Cfr. S. Vanni Rovighi, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Roma-Bari, Laterza, 1981, p. 13.

Fu uno dei giganti del pensiero teologico cristiano; di grande importanza la sua opera principale, la *Somma Teologica*, scritta negli ultimi dieci anni della sua vita, terminatasi nel 1274.¹¹

La *Somma Teologica* è un'opera vastissima, in cui si espone una grande quantità di argomenti di carattere teologico.¹² Per quanto riguarda i sacramenti, forse la parte più famosa del testo è quella che interessa la dottrina della transustanziazione, che Tommaso spiegò tramite riferimenti ad Aristotele. Tuttavia gli scritti di Tommaso non si limitano all'eucaristia. Infatti diversi passaggi si concentrano sui sacramenti in generale, e alcuni si soffermano sul battesimo. Sono questi i brani che ora saranno esaminati. I passi in cui Tommaso ragiona sui sacramenti si trovano nella terza parte della *Somma*, a partire dall'argomento 60, in cui si definisce cosa sia un sacramento, fino all'argomento 84; gli argomenti dal 66 al 69 trattano del battesimo¹³.

Per capire la teologia di Tommaso è importante tenere a mente la distinzione che l'autore fa tra fede e conoscenza scientifica. Scientifico è qualcosa che si può dimostrare o perché è evidente o attraverso ragionamenti logici. In modo tale che una mente razionale non riesca a dubitarne, non possa fare a meno di esserne convinta. Nella fede non c'è prova che costringa ad accettare una posizione come vera. Avere fede significa accettare come vere delle cose, che non possono essere dimostrate, come sono i simboli sacramentali. Però la fede non è irrazionale, anzi è ragionevole, anche se non è dimostrabile. Tommaso quindi non cerca di dimostrare le sue posizioni teologiche, ma cerca di spiegarle, mostrare che la sua fede è in accordo con la ragione¹⁴.

Parlando di sacramenti in generale, nell'argomento 60, Tommaso definisce il sacramento come un sacrificio visibile, ossia un segno sacro del sacrificio invisibile. In questa definizione segue il pensiero di Agostino. Inoltre specifica che il sacramento non è in rapporto di causa con il sacro, in altre parole non produce santità, non la causa, ma ne è segno¹⁵.

¹¹ Cfr. T. Lane, *Compendio del pensiero cristiano*, cit., pp. 139-140.

¹² Citerò la *Summa Theologiae* utilizzando la traduzione italiana di T. Centi, A. Belloni (a cura di), *Somma Teologica*, Fiesole, Nuova edizione italiana, 2009, indicando le partizioni interne secondo la modalità scientificamente appropriata e indicando tra parentesi le pagine della traduzione sopra indicata. Tale traduzione si trova anche su internet al seguente link:
http://www.google.it/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CCEQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.documentacatholicaomnia.eu%2F03d%2F1225-1274%2C_Thomas_Aquinas%2C_Summa_Theologiae_%2528p_Centi_Curante%2529%2C_IT.pdf&ei=16bcVJmULpLgaOD6gLgG&usq=AFQjCNGrq8czCk48UA-3SRc1INoxmciJQ.

¹³ *Summa Theologiae* Prologo (T. Centi, A. Belloni pp. 25-26).

¹⁴ Cfr. A. McGrath, *Teologia cristiana*, cit., pp. 160, 161,

¹⁵ *Summa Theologiae* III, Q. 60, Art. 1 (T. Centi, A. Belloni, pp. 2676, 2677).

Su questa distinzione, molto importante, Tommaso costruisce il suo sistema teologico riguardante i sacramenti. Bisogna però tenere conto che il concetto di causalità adottato da Tommaso non è quello contemporaneo di causa-effetto, ma è più complesso. Per questo nell'argomento 62, che riguarda l'effetto principale dei sacramenti, si afferma che essi possano causare la grazia. In particolare Tommaso sostiene che il battesimo purifica il cuore causando la grazia. Ma per evitare di sostenere che la grazia non venga da Dio, usa la distinzione tra una causa principale e una strumentale: la causa principale è Dio, i sacramenti sono la causa secondaria. Per spiegare il concetto adotta l'immagine del fuoco e del ferro rovente, la causa principale del calore è il fuoco, ma il ferro può trasmettere il calore; nello stesso rapporto stanno i sacramenti con la grazia¹⁶.

La Scolastica, come si diceva, ha indagato il rapporto tra fede e ragione. Tommaso scarta l'idea risalente a Tertulliano secondo la quale si crede in qualcosa di assurdo, ovvero che la fede sia autentica quando afferma qualcosa di inaccettabile alla ragione. La filosofia di Tommaso può essere definita come un tentativo di mettere in accordo ragione e fede. Questo tentativo di accordare due fonti molto diverse, la filosofia greca e la Scrittura, pone numerosi problemi di definizione dei termini. Tommaso usa il termine grazia come opposto al termine natura, cioè natura indica le capacità naturali degli esseri umani, invece la grazia è quel dono di Dio che permette all'umanità di raggiungere qualcosa a cui non sarebbe mai potuta arrivare con le sue sole forze. Adottando queste definizioni, il teologo riesce a trovare un ruolo alla filosofia accanto alla rivelazione; la filosofia è serva della teologia. In quest'ottica, i doni della grazia perfezionano le capacità naturali, permettono di arrivare a comprendere cose che sarebbero rimaste ignote con la sola filosofia¹⁷.

Si può sintetizzare sostenendo che il sacramento, per Tommaso, è un segno di santità in quanto strumento attraverso cui agisce la grazia. Nell'argomento 61, il teologo afferma che i sacramenti sono necessari, in quanto costituiscono il modo adeguato con cui Dio dà la grazia agli esseri umani, inoltre, egli sostiene (citando Romani 6:3) che il sacrificio di Cristo è sì la causa della salvezza, ma che questa viene applicata tramite il battesimo¹⁸.

Nell'argomento 65 riguarda il numero dei sacramenti e contiene una sintesi delle precedenti esposizioni della dottrina sacramentale di Tommaso. In questo argomento il teologo sottolinea come i sacramenti abbiano tutti efficacia per via del sacrificio di Cristo e della grazia divina. Pertanto sostiene che di base i sacramenti siano unitari, ma che non

¹⁶ *Summa Theologiae* III, Q. 62, Art. 1 (T. Centi, A. Belloni, pp. 2692, 2693).

¹⁷ Cfr. E. Severino, *La filosofia dei Greci al nostro tempo. La filosofia antica e medioevale*, cit., pp. 284, 285.

¹⁸ *Summa Theologiae* III, Q. 61, Art. 1, ad. 3 (T. Centi, A. Belloni, pp. 2687, 2688).

basta un solo rito. Anzitutto perché i sacramenti sono diretti contro il peccato, e ci sono più effetti del peccato. Il teologo conclude che ci devono essere più riti. Ne individua due di fondamentale importanza: il battesimo, che è contro il peccato originale, e la confessione, o penitenza, che è contro il peccato mortale. Infine Tommaso ribadisce che i riti sacramentali sono dei segni sacri, e dal momento che durante il culto ecclesiastico ci sono molte realtà sacre che vengono indicate con segni materiali, in teoria non ci dovrebbe essere un numero definito di sacramenti. Anzi lo stesso Tommaso ne ipotizza un ottavo, contro i peccati minori, quelli che non porterebbero alla morte, secondo la visione medievale della salvezza¹⁹.

Per Tommaso i segni sono molto importanti. Questo dipende dalla concezione che il teologo ha delle capacità conoscitive umane. Secondo Tommaso, l'intelletto conosce sempre e solo in senso astratto. Ma il significato che l'autore dà alla parola astratto è derivato dalla filosofia di Aristotele, cioè il teologo intende dire che quando un essere umano vede un oggetto, in realtà vede un'immagine e il suo intelletto ne riconosce una forma. La componente materiale non ha importanza. La conoscenza umana dipende dalla capacità dell'immagine di rinviare ad una forma astratta. I segni fanno questo, sono simboli capaci di rinviare a qualcosa di astratto. In questo senso, essere segno di qualcosa significa far conoscere quella cosa. Quindi i sacramenti fanno conoscere agli esseri umani la salvezza²⁰.

A partire dall'argomento 66 il teologo si concentra esclusivamente sul battesimo. Per prima cosa specifica che il battesimo non consiste nell'abluzione, perché il battesimo rimane. Se invece esso fosse una semplice abluzione, anche per purificare i peccati, sarebbe un rito da ripetere. Tuttavia egli ritiene che l'acqua sia fondamentale come segno sacro nel battesimo: l'acqua e l'uso che se ne fanno, ossia l'abluzione, sono scelti come segno specifico dell'effetto interiore della grazia. Quindi il battesimo, pur non essendo né acqua né abluzione, li richiede necessariamente, in qualità di segni esterni. In altre parole il battesimo è segno della giustificazione, cioè l'acqua e l'abluzione sono segni che simboleggiano la giustificazione. Questa, fa notare il teologo, dovrebbe comunque essere resa visibile anche dal carattere del battezzato, che dovrebbe rispecchiare l'immagine del carattere cristiano²¹.

Nel secondo articolo dell'argomento 66 Tommaso ragiona sul fatto che il battesimo sia stato introdotto da Gesù. La teologia Scolastica del suo tempo, riporta Tommaso,

¹⁹ *Summa Theologiae* III, Q. 65, Art. 1 (T. Centi, A. Belloni, pp. 2724, 2725).

²⁰ Cfr. S. Vanni Rovighi, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 99, 100.

²¹ *Summa Theologiae* III, Q. 66, Art. 1 (T. Centi, A. Belloni, pp. 2732, 2733).

tendeva a ritenere che il battesimo fosse stato istituito dopo la passione di Cristo, perché da quella prende efficacia. Invece nella *Somma* si sostiene che l'acqua ha preso il potere di lavare i peccati dal momento in cui Cristo si è fatto battezzare. Tuttavia prima della passione il battesimo non era necessario. Secondo la prospettiva adottata dall'autore, il sacramento battesimale sostituisce la circoncisione nella nuova legge. Prima della passione e della resurrezione il battesimo era già efficace, ma non era un obbligo farsi battezzare. A partire dalla resurrezione, chiunque avesse accettato il nuovo patto sarebbe stato tenuto a farsi battezzare²².

Un altro tema interessante è trattato nell'articolo 9, sempre dello stesso argomento, ovvero se il battesimo possa essere ripetuto. Qui Tommaso si rivela nettamente contrario all'anabattismo: egli riporta che molti teologi del suo tempo ritenevano che il battesimo potesse essere ripetuto, perché i peccati si ripetono e quindi anche il battesimo potrebbe lavarli di nuovo. Al contrario, il teologo riprende Efesini 4:5, sostenendo che il battesimo è uno come la fede è una; e poi ragiona sul Vangelo di Giovanni 3:5, mettendo in luce come l'immagine di nascere da acqua e Spirito implica che ci si battezzi una sola volta, così come si nasce una volta soltanto. Per Tommaso ribattezzarsi sarebbe assurdo come pretendere di nascere materialmente di nuovo²³.

Infine nell'articolo 11, sempre all'interno dell'argomento 66, Tommaso introduce il concetto dei tre battesimi: quello di acqua, a cui normalmente ci si riferisce quando si parla di battesimo, quello di sangue e quello di spirito. Il teologo insiste a dire che il battesimo è necessario, ma non è detto che debba essere quello di acqua. Il battesimo di sangue consiste nel soffrire per Cristo, nell'essere perseguitati in quanto cristiani. Come base biblica per questo secondo tipo di battesimo, l'autore utilizza Apocalisse 7:14, l'immagine di lavare le vesti nel sangue dell'agnello così da renderle candide. Mentre il battesimo di spirito consiste nell'essere chiamati dallo Spirito Santo a credere in Dio e ad amarlo a tal punto da pentirsi di tutti i peccati. Come base biblica individua Isaia 4:4, l'immagine di Dio che pulisce Gerusalemme dal sangue versato, e le figlie di Sion dalla loro sporcizia. Tutti e tre i battesimi ricevono la loro efficacia grazie al sacrificio di Cristo, ma gli ultimi due compensano al battesimo di acqua, in quanto segni di giustificazione anche in assenza dell'abluzione battesimale²⁴.

Il teologo sembra volere mettere in risalto come la salvezza sia a portata di mano e che il credente possa essere salvato cooperando con la salvezza o con l'amore per Dio e

²² *Summa Theologiae* III, Q. 66, Art. 2 (T. Centi, A. Belloni, pp. 2733, 2735).

²³ *Summa Theologiae*, III, Q. 66, Art. 9 (T. Centi, A. Belloni, pp. 2745, 2746).

²⁴ *Summa Theologiae* III, Q. 66, Art. 11 (T. Centi, A. Belloni, pp. 2749, 2750).

per il profondo pentimento. Non che Tommaso pensi che gli esseri umani possano salvarsi da soli, tuttavia Vanni Rovighi, osserva come la dottrina di Tommaso è l'espressione più tipica, all'interno del pensiero cristiano di un ottimismo verso la natura umana²⁵.

L'argomento 67 è dedicato all'amministrazione del battesimo, in esso ci sono tre articoli di particolare interesse. L'articolo 3 vuole rispondere alla domanda se un laico possa battezzare, oppure se solo i sacerdoti possano amministrare il sacramento, come veniva in generale reputato dai teologi contemporanei a Tommaso. L'autore afferma che, sì, spetta propriamente all'ordine sacerdotale di battezzare, tuttavia siccome il battesimo è un sacramento necessario alla salvezza e il Signore vuole la salvezza di tutti gli esseri umani (qui il teologo usa 1 Timoteo 2:4 come testo biblico di riferimento) ne consegue che in caso di necessità anche i laici possano battezzare. Anche per questo il battesimo richiede come componente materiale dell'acqua, perché è di facile reperibilità. In sintesi, siccome nessuno deve rischiare la salvezza per mancanza di battesimo, tutti possono battezzare²⁶.

Nell'articolo 4 si pone la domanda se anche una donna possa battezzare. Ovviamente in questo articolo Tommaso si scontra con le regole della chiesa medievale. Infatti, cita il Concilio di Cartagine, che vieta severamente alle donne di battezzare e di insegnare. Il teologo nota che i decreti del Concilio si basano sui testi paolini di 1 Corinzi 14:35 e di 1 Timoteo 2:12. Tommaso ribatte, usando Galati 3:28. Se in Cristo non c'è né maschio né femmina, allora non c'è ragione per cui una donna non possa battezzare. In conclusione la Somma afferma che l'agente del battesimo è Cristo, indipendentemente da chi officia il rito, e che il battesimo amministrato da una donna è valido. Anche se restringe la validità di un battesimo fatto da una donna al caso dell'urgenza di battezzare un bambino²⁷.

L'articolo 5 si occupa di un altro tema che si potrebbe definire scottante, che illustra bene come Tommaso abbia vincolato il rito sacramentale all'azione della grazia, anche se in un modo molto diverso rispetto a quanto hanno fatto più tardi i riformatori. L'autore si pone la domanda se anche chi non è battezzato possa battezzare. E ritiene di sì, se il battezzante e il battezzato comprendono di cosa è segno il rito che stanno officinando, il battesimo è valido. In particolare, è valido ogni battesimo fatto in nome della Trinità. Se non è fatto in questo nome, allora è solo un'abluzione. Come la parte materiale del rito è l'acqua, di qualunque genere, così qualsiasi persona può fungere da ministro. Ancora una

²⁵ Cfr. S. Vanni Rovighi, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, cit., p. 132.

²⁶ *Summa Theologiae* III, Q. 67, Art. 3 (T. Centi, A. Belloni, pp. 2754, 2755).

²⁷ *Summa Theologiae* III, Q. 67, Art. 4 (T. Centi, A. Belloni, pp. 2755, 2756).

volta Tommaso è interessato a mettere in chiaro la necessità e la facilità di esecuzione del battesimo. Perciò, un altro esempio è che due persone, quando non ci fosse un sacerdote disponibile, possono battezzarsi a vicenda, e con quell'atto ricevere la grazia²⁸.

L'argomento seguente, il 68, si occupa di coloro che ricevono il sacramento battesimale. Il primo problema posto, nell'articolo 1, è se tutti possano ricevere il battesimo. La risposta al quesito è un netto sì, tutti e indipendentemente dalla loro condotta di vita. Tommaso si basa su un duplice concetto che il battesimo sia indispensabile perché la grazia divina sia data agli esseri umani e che il Signore voglia salvare tutti. Da queste due premesse ne consegue che il battesimo è per tutti e tutti devono poter essere battezzati²⁹.

Nell'articolo successivo, ci si occupa della possibilità di salvarsi senza il battesimo. Qui il teologo divide i casi in due. Chi è senza battesimo perché lo rifiuta, e tale persona rifiuta implicitamente la grazia ed è perduta. Chi invece resta senza battesimo non di proposito, per esempio chi muore improvvisamente senza poter farsi battezzare. In questi casi si applica il concetto di battesimo di spirito, cioè una giustificazione invisibile operata interiormente. Quindi una persona può essere salvata anche solo desiderando di essere battezzata, anche se il rito è impedito da qualche causa di forza maggiore³⁰.

Proseguendo nei suoi ragionamenti, il teologo si chiede, nell'articolo 5, se i peccatori debbano essere imposte delle opere una volta battezzati. Ancora una volta Tommaso va contro l'opinione comune, spiegando che le opere non sono necessarie e quindi non vanno imposte. Certo, il teologo riconosce che esercitarsi a fare il bene ed allontanarsi dalle occasioni di peccato siano delle cose nobili e che risarcire i danni arrecati sia giusto. Tuttavia le opere non sono richieste per la salvezza. Questo articolo della *Somma* mette in evidenza la gratuità della grazia, citando Romani, in particolare 11:29, Tommaso ribadisce l'idea che i doni di Dio siano irrevocabili e che la sua grazia vuole soltanto la fede³¹.

Poco più avanti, nell'articolo 8, viene posta la domanda se almeno la fede sia richiesta al battezzando. Il sentire comune dell'epoca riteneva di sì. Stavolta anche Tommaso si allinea con la teologia del suo tempo, concorda con l'idea che la fede sia necessaria, perché il battesimo sia efficace. Infatti secondo la concezione Scolastica il battesimo applica la grazia alle persone, ma la fede è indispensabile per ricevere la grazia.

²⁸ *Summa Theologiae* III, Q. 67, Art. 5 (T. Centi, A. Belloni, pp. 2756, 2757).

²⁹ *Summa Theologiae* III, Q. 68, Art. 1 (T. Centi, A. Belloni, pp. 2761-2763).

³⁰ *Summa Theologiae* III, Q. 68, Art. 2 (T. Centi, A. Belloni, pp. 2763, 2764).

³¹ *Summa Theologiae* III, Q. 68, Art. 5 (T. Centi, A. Belloni, pp. 2767, 2768).

Qui si rifà ancora una volta a Romani 3:22, è grazie alla fede in Cristo che si ha la giustizia di Dio. Se questo non fosse il caso, nota Tommaso, anche un battesimo fatto contro la volontà del battezzato sarebbe valido³².

Questo tema introduce il problema dell'articolo 9: se il battesimo vada amministrato agli adulti o se si possano battezzare i bambini. Il teologo annota alcune obiezioni contro il battesimo infantile, di cui la più stringente è che occorre l'intenzione di ricevere il sacramento, il che implica la comprensione del segno rituale e la fede in Cristo. Il problema però è quello del peccato originale: i bambini quando nascono sono già peccatori. Inoltre, come già citato, Tommaso ribadisce il testo di Giovanni 3:5, per entrare nel regno bisogna rinascere di acqua e di Spirito. Il battesimo, si è detto molte volte, è necessario per la salvezza secondo il teologo. Nel caso del battesimo dei bambini, però, la fede espressa non è quella del battezzato, ma quella dei suoi tutori, che si impegnano ad allevare il bambino nella fede cristiana. In questo modo, una volta cresciuta, la persona battezzata da piccola avrà fede, e per questo può ricevere la grazia. Quindi il battesimo dei bambini cancella il peccato in maniera analoga ad un battesimo di Spirito³³.

Per capire meglio questo punto è bene fare una precisazione linguistica. Tommaso riconosce due tipi di grazia: la grazia attuale che comporta una serie di interventi diretti di Dio sulla natura umana; e la grazia abituale che è intesa come uno stato di grazia creato nell'animo umano e che è la base della giustificazione. Si tratta di quello stato in cui si trova il battezzato anche se bambino. E' uno stato in cui la natura umana diventa adatta ad accogliere Dio, perché la predisposizione a peccare data dal peccato originale è cancellata dal sacramento battesimale. E' una vera e propria alterazione permanente nell'animo umano, che consente di essere più vicini a Dio³⁴.

L'argomento 69 è l'ultimo dedicato al battesimo, per la precisione tratta degli effetti del battesimo. Si tratta di un argomento che viene sviluppato in molti sotto-temi, dei quali di seguito verranno riportati solo i più importanti. Il primo articolo risponde alla domanda se tutti i peccati vengano cancellati dal battesimo. Lo sviluppo di questo articolo segue linee fortemente bibliche, il teologo riprende un passaggio di Ezechiele 36:25, in cui il profeta fa riferimento all'aspersione con acqua pura che pulisce dalle lordure, interpretandolo come un riferimento al battesimo, che quindi pulisce completamente da ogni peccato, lasciando puro il battezzato. E poi torna a citare Romani 6:3, 11; riprendendo l'immagine della morte rispetto al peccato e della nuova vita in Cristo, che interpreta come un completo

³² *Summa Theologiae* III, Q. 68, Art. 8 (T. Centi, A. Belloni, pp. 2771, 2772).

³³ *Summa Theologiae* III, Q. 68, Art. 9 (T. Centi, A. Belloni, pp. 2772-2774).

³⁴ Cfr. A McGrath, *Teologia cristiana*, cit., pp. 434, 435.

cambiamento rispetto alla vita precedente, incompatibile con la possibilità che qualche peccato non venga cancellato. Tommaso ne deduce che tutti i peccati commessi fino al battesimo siano rimessi ed eliminati³⁵.

Il secondo articolo si occupa del problema se il battesimo, oltre a cancellare il peccato, ne liberi da ogni pena. Il teologo riprende un argomento in precedenza trattato nella *Somma*: l'idea che la passione di Cristo soddisfi i peccati di tutti gli uomini. In virtù di questa soddisfazione di tutti i peccati, ritiene che il battesimo sia efficace anche nel liberare dalla pena. Questa visione è coerente con il concetto di giustizia dell'epoca medievale, secondo cui quando veniva commessa una violazione della legge, qualcuno doveva pagare. Chi si costituiva parte lesa chiedeva soddisfazione, che spesso consisteva in pene fisiche. Era una giustizia simile a quella della faida e del duello. Il sacrificio di Cristo era compreso all'interno di questo sistema: egli aveva pagato, soddisfacendo con il suo dolore e il suo sangue tutte le violazioni della legge³⁶.

L'articolo 6 concerne di nuovo i bambini, ovvero se anche i bambini ricevano la grazia e le virtù al momento del battesimo. L'opinione della teologia antica, riporta Tommaso, è che ai bambini venga impresso il carattere di Cristo, e che solo in seguito, con l'età matura, grazie al carattere acquisito ottengano la grazia e le virtù. Ma Tommaso ritiene che questa visione sia sbagliata, per due motivi, il primo perché pensa che i bambini, esattamente come gli adulti, con il battesimo diventino membra del corpo di Cristo, e così ricevono l'influsso della grazia; in secondo luogo perché se ci fosse bisogno di sviluppare il carattere per ricevere la grazia, i bambini morti dopo il battesimo ma prima di raggiungere una maturità sufficiente per avere fede, sarebbero dannati. In questo articolo il teologo afferma invece che anche chi non possiede il libero arbitrio, e dunque non è in grado di cooperare con Cristo alla propria giustificazione, è comunque giustificato gratuitamente dalla grazia³⁷.

Nell'ultimo articolo dedicato al sacramento battesimale, il numero 10, il teologo inizia a chiarire la relazione tra battesimo e confessione, che sono i due sacramenti cardinali nel suo sistema teologico. Tommaso riprende Agostino, sostenendo che il battesimo inizi a essere valido per la salvezza solo quando il pentimento porti ad abbandonare il peccato. Con questo intende che, anche quando si viene battezzati senza avere piena fede o comprensione, la grazia è pronta a fare la sua opera. Tuttavia questa opera non è relativa ai peccati futuri, è efficace nel cancellare solo i peccati passati.

³⁵ *Summa Theologiae* III, Q. 69, Art. 1 (T. Centi, A. Belloni, pp. 2778, 2779).

³⁶ *Summa Theologiae* III, Q. 69, Art. 2 (T. Centi, A. Belloni, pp. 2779, 2780).

³⁷ *Summa Theologiae* III, Q. 69, Art. 6 (T. Centi, A. Belloni, pp. 2785, 2786).

Questo implica che tutti i peccati commessi dopo il battesimo possono venire rimessi tramite confessione e penitenza³⁸.

Del sacramento della confessione trattano argomenti successivi della Somma, tema che però non è pertinente dalla presente tesi. In ogni caso, tutte queste affermazioni tratte dall'opera di Tommaso d'Aquino illustrano le posizioni teologiche riguardanti il battesimo maggiormente diffuse durante la parte finale del medioevo. Infatti il tomismo, così è definita la scuola di pensiero che fa riferimento a Tommaso, fu molto influente in quei secoli. Pertanto quanto riportato sopra è, in sintesi, la base della teologia battesimale che fu ereditata dai primi riformatori. Comunque, al di là delle posizioni strettamente tomiste, durante il periodo tardo-medievale la teologia sacramentale si sviluppò molto. A partire dagli scritti di Pietro Lombardo fu elaborata una teologia per giustificare l'importanza dei sette sacramenti. Prima della Scolastica infatti, il tema sacramentale non era stato trattato a fondo. Con l'eccezione di Agostino, la teologia dei sacramenti era stata vista come un argomento marginale. In effetti, proprio la teologia sacramentale può essere considerata una delle maggiori imprese compiute dalla Scolastica. Tuttavia i riformatori attaccarono il sistema sacramentale medievale, criticando il numero, la natura e la funzione dei sacramenti. In pratica la teologia sacramentale medievale aveva ereditato, secondo i riformatori, quello che c'era di sbagliato nel pensiero scolastico. Il programma della Riforma protestante comprendeva la cancellazione delle aggiunte medievali al cristianesimo antico. Quindi proprio le concezioni scolastiche dei sacramenti sono diventate un bersaglio critico³⁹.

Ad ogni modo, la Scolastica fu il pensiero dominante nelle università tardo-medievali, e gli sviluppi teologici portati avanti da Lutero possono essere visti come una reazione contro di essa, Lutero si formò inizialmente all'università di Erfurt, dove il curriculum di insegnamento della teologia era basato sulla Scolastica; e il suo programma di riforma mosse i primi passi all'interno del sistema universitario tedesco. A differenza dei riformatori svizzeri, che operarono in contesto cittadino, Lutero si scontrò con la Scolastica e ne fu in parte influenzato⁴⁰.

Agli inizi del sedicesimo secolo due scuole di pensiero si stavano scontrando all'interno della Scolastica: la via moderna, e la schola augustiniana moderna. La prima era tendenzialmente ottimista nei confronti della possibilità umana di lavorare per la salvezza, che era donata da Dio ma che si poteva perseguire avvicinandosi al Signore; la

³⁸ *Summa Theologiae* III, Q. 69, Art. 10 (T. Centi, A. Belloni, pp. 2790, 2791).

³⁹ Cfr. A. McGrath, *Il pensiero della Riforma*, cit., pp. 189, 190.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 82, 83.

seconda era molto pessimista a riguardo, e per questo era diventata nota come agostiniana, in quanto si rifaceva agli scritti di Agostino contro Pelagio. Questa via era stata portata avanti da un teologo noto come Gregorio da Rimini⁴¹.

Gregorio, docente a Parigi verso la metà del 1300, riprende le idee di un teologo inglese, Thomas Bradwardine, che aveva attaccato la via moderna definendola un nuovo pelagianesimo. Gregorio sviluppò quindi una soteriologia in cui era evidente l'influsso di Agostino, ossia che presentava la salvezza come interamente opera divina, in cui non solo la grazia è necessaria, ma l'iniziativa di giustificare l'essere umano, la cui natura è del tutto peccaminosa, è di Dio e assume i caratteri della predestinazione. Gregorio apparteneva all'ordine agostiniano, che diffuse le sue idee⁴².

Lutero non solo aveva fatto parte a sua volta nell'ordine agostiniano, ma conosceva bene la Scolastica anche per aver studiato a Erfurt dal 1501 al 1505, la cui facoltà umanistica era dominata dalla via moderna. Non è documentato quanto Lutero fu influenzato direttamente da Gregorio da Rimini, che non cita nei suoi scritti. Tuttavia, nel 1508, anno in cui iniziò a insegnare a Wittenberg, nella facoltà umanistica di quell'università fu accettata la via Gregorio, nome che molto probabilmente designava la schola agostiniana moderna, come curriculum di insegnamento. In conclusione, Lutero e i suoi colleghi riformatori a Wittenberg, anche se probabilmente in maniera indipendente rispetto ai teologi seguaci di Gregorio, possono essere considerati a loro volta dei riscopritori della soteriologia agostiniana⁴³.

⁴¹ *Ibidem*, p. 85.

⁴² *Ibidem*, p. 91.

⁴³ *Ibidem*, pp. 92-94.

2. Il battesimo secondo Lutero

2.1. Questioni preliminari.

Il tema del battesimo non è stato inizialmente centrale nella teologia di Lutero. Invece ha accompagnato lo sviluppo della riflessione biblica e teologica del riformatore, venendo a mano a mano approfondito. A differenza di altri teologi della Riforma, Lutero non ci ha lasciato un'opera unitaria di carattere sistematico sul suo pensiero dogmatico. In compenso abbiamo molti trattati, spesso scritti in risposta a posizioni teologiche espresse dai suoi contemporanei, e molti sermoni, che trattano dei vari argomenti, compresi i sacramenti ed il battesimo. Considerando questa collezione di scritti emerge un problema: se la visione che Lutero ebbe del battesimo sia rimasta sostanzialmente costante nel corso della sua vita, o se abbia subito variazioni significative. Conte nota che: «mentre si chiarisce la riscoperta dell'Evangelo della grazia, nella sua forza riformatrice, Lutero insiste sulla Parola, sulla promessa e sulla fede, e subordina loro il sacramento, pur senza affatto svalutarlo; invece il Lutero maturo ed anziano ha sottolineato l'oggettività del battesimo fino a sostenere che esso è tale anche in assenza della fede: poiché non è la fede che fa il sacramento, ma lo riceve»⁴⁴.

Se effettivamente il pensiero di Lutero sulla dottrina battesimale ha subito uno sviluppo significativo durante gli anni, e visto che la teologia del battesimo è stata trattata da Lutero numerose volte, in scritti di diversa natura, allora diventa molto importante tenere presente la cronologia di queste trattazioni.

Il primo scritto dedicato al battesimo risale al 1519, e si trattava originariamente di un sermone⁴⁵. In questo testo Lutero presenta il battesimo attraverso le categorie, segno/significato/fede, introdotte da Agostino. Inoltre riprende l'idea agostiniana secondo la quale il sacramento è formato dall'aggiunta della parola ad un elemento, così che l'elemento diventi parola visibile. Però Lutero si distacca dal concetto cattolico-medievale di penitenza, che, come visto nel primo capitolo della presente tesi, era considerata uno dei due sacramenti fondamentali assieme al battesimo. Secondo Lutero, anche se si

⁴⁴ M. Lutero, *Opere scelte. Sermoni e scritti sul battesimo*, a cura di G. Conte, 10 vol., Torino, Claudiana, 2004, p. 7.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 73- 89.

pecca dopo il battesimo, è la fede ad essere la risposta adeguata alla promessa di salvezza fatta con il battesimo. La penitenza, o confessione, non trova posto in questo primo breve scritto di Lutero sul battesimo. Al contrario, egli afferma che la fede è un aspetto essenziale del sacramento, ossia credere che il battesimo sia l'inizio certo della messa in atto della salvezza. La fede è necessaria, ed è il fondamento della consolazione, in quanto il peccato rende le opere umane sempre impure agli occhi di Dio. Tuttavia, chi ha fede sa che nel battesimo Dio ha promesso di estinguere il peccato e non imputarlo⁴⁶.

L'anno successivo, ovvero nel 1520, esce *La cattività babilonese della chiesa*. Opera che presenta una trattazione sistematica del battesimo. Qui Lutero presenta per la prima volta la sua concezione del battesimo, staccandosi maggiormente dal pensiero di Agostino, e considerando il sacramento una Parola esterna, ossia come segno esterno della promessa di Dio della salvezza⁴⁷.

Il *Piccolo* e il *Grande Catechismo* scritti nel 1529, costituiscono gli altri due testi in cui il battesimo ed i sacramenti vengono affrontati in maniera sistematica. La prospettiva sul battesimo contenuta nei *Catechismi*, e quella presentata ne *La cattività babilonese della chiesa*, verranno trattate in dettaglio nel secondo paragrafo di questo capitolo.

Prima di affrontare quei testi, è interessante accennare brevemente ad uno scritto del 1528: *Sul ribattesimo, a due parroci una lettera di Martin Lutero*⁴⁸. Si tratta di una replica di Lutero alle dottrine anabattiste. Questa replica può essere definita come la risposta ad una domanda fondamentale: come mai la posizione di Lutero sul battesimo infantile non trova riscontro scritturale? Questa domanda divenne importante a causa del gruppo radicale noto come i Profeti di Zwickau, i quali facevano notare come gli esempi di battesimi presentati nel Nuovo Testamento implicavano la professione di fede. Quindi i bambini non dovevano essere battezzati, perché non erano in grado di professare la loro fede. Il problema era più grave di quanto non possa sembrare, l'appartenenza al cristianesimo era un dato universale nell'Europa del medioevo e il battesimo suggellava questa appartenenza. Quindi eliminando il battesimo dei neonati, i Profeti di Zwickau indebolivano la nozione universale di cristianità. Pertanto abbandonare questa pratica battesimale avrebbe avuto delle conseguenze importanti⁴⁹.

In sintesi, le idee teologiche di Lutero sul battesimo dei fanciulli, portarono il riformatore a scontrarsi con il gruppo radicale di Zwickau. Secondo il quale, in accordo con

⁴⁶ *Ibidem*, p. 81.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 13.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 173.

⁴⁹ Cfr. D. MacCulloch, *Riforma. La divisione della casa comune europea (1490-1700)*, Carocci, Roma, 2010, pp. 206-209.

Carlostadio, professore universitario collega di Lutero, lo spirito poteva fare a meno di qualsiasi aiuto esterno, compreso il battesimo che, in qualità di rito, non sarebbe quindi servito a nulla. E questo non valeva solo per il battesimo dei bambini, ma virtualmente per ogni battesimo; cioè secondo queste posizioni radicali, l'uso dell'acqua era considerato solo un vuoto rituale.

Lutero, radicandosi nel Nuovo Testamento, si sforzò sempre di mantenere una via equilibrata, che si staccasse dal clericalismo medievale, ma che si tenesse distante anche dal gruppo di Zwickau⁵⁰.

Come gli altri riformatori classici, Lutero difese il battesimo per i bambini. Anche se questo tipo di battesimo non è presente nel Nuovo Testamento. Dal momento che Lutero stesso vedeva la scrittura come fonte di autorità, si trovò a dover giustificare la propria posizione riguardo al battesimo dei bambini, senza il supporto diretto delle scritture. Per questo propose il concetto di fede infantile; l'età della ragione non è indispensabile per avere fede, in quanto questa riposa sulla promessa. Anzi la ragione può sbagliare e addirittura mettersi contro la fede. Lutero interpretò l'insistenza anabattista sulla necessità della fede come requisito per il battesimo in senso negativo. Egli considerò questa richiesta di fede pre-battesimale come un tentativo di cooperare con opere umane alla salvezza. Lutero, concentrandosi sulla parola di promessa collegata all'acqua tentò di trovare una posizione equilibrata tra l'oggettivismo sacramentale del medioevo, quando si pensava che il rito portasse la salvezza e le derive anabattiste e spiritualiste di alcuni suoi contemporanei⁵¹.

Lutero è contrario alle idee anabattiste, e in questa lettera egli sviluppa due argomentazioni contro tali idee. In sintesi, la prima argomentazione respinge la concezione secondo cui il pedobattismo sia solo una pratica papista e non veramente cristiana. Qui Lutero sostiene che il battesimo è una promessa divina, e che quindi l'età non conta, conta la fede del battezzato nella Parola di Dio. Pertanto conclude che il battesimo dei bambini sia una pratica del tutto cristiana. In secondo luogo obietta che riporre la fiducia nell'atto di battezzare sia riporre la propria fiducia in un'opera, e che ritenere un battesimo non valido se l'officiante non ha fede, sia una forma di donatismo, da cui tenersi alla larga⁵².

⁵⁰ Cfr. R. Bainton, *Lutero*, Einaudi, Torino, 1960, pp. 224, 225.

⁵¹ Cfr. H.J. Hillerbrand (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, 4 voll., New York, Oxford University Press, 1996, vol. I, p. 117.

⁵² Cfr. M. Lutero, *Opere scelte. Sermoni e scritti sul battesimo*, cit., pp. 165, 166.

Fatte queste considerazioni preliminari, prima di entrare nel vivo nella teologia del battesimo secondo Lutero, per comprendere meglio la posizione del riformatore, è utile analizzare il motivo della riduzione dei riti sacramentali da sette a due.

2.2. Il motivo della riduzione dei sacramenti.

In generale si può affermare che i riformatori portarono i sacramenti da sette a due per una ragione molto semplice e precisa: due sono i sacramenti presentati nei Vangeli. Tuttavia, per quanto riguarda il percorso teologico sviluppato da Lutero, le cose furono più complicate di così. Per prima cosa, ne *La cattività babilonese della chiesa*, c'è un breve paragrafo dedicato al numero dei sacramenti, in cui Lutero sostiene: «devo negare che vi siano sette sacramenti e per il momento ne ammetto solo tre: il battesimo, la penitenza e il pane»⁵³. Sempre nella stessa opera c'è un capitolo intitolato inequivocabilmente «Il sacramento della penitenza»⁵⁴. Senza ombra di dubbio nel 1520 Lutero considerava ancora la confessione come un sacramento. Per essere precisi, Kantzenbach rileva che addirittura fino alla “Confessio Augustana” 1530 la penitenza è annoverata tra i sacramenti⁵⁵. Va tuttavia fatto notare che già nell'ultimo paragrafo de *La cattività*, dedicato all'estrema unzione, Lutero afferma che sono definibili sacramenti in senso proprio solamente quelli dove alla promessa sono stati associati dei segni. Pertanto, volendo essere precisi, «nella chiesa di Dio vi sono soltanto due sacramenti, il battesimo e il pane, perché solo in questi vediamo il segno divinamente istituito e la promessa di remissione dei peccati. Il sacramento della penitenza, che io avevo aggiunto a questi due, manca di un segno visibile divinamente istituito»⁵⁶, ed è quindi solo un mezzo per tornare al battesimo. Lutero invece analizzò il significato della penitenza, intendendola come metanoia, secondo le scritture del Nuovo Testamento. Pertanto si accorse che la vita cristiana della sua epoca si muoveva in modo contraddittorio e contrario alla scrittura; cioè se da un lato il monaco tentava di modificare la propria vita con la penitenza, dall'altra il laico era invogliato ad aggirare il problema, evitando di pentirsi con l'acquisto di indulgenze⁵⁷.

⁵³ M. Lutero, *Opere scelte. La cattività babilonese della chiesa*, a cura di F. Ferrario, G. Quartino, 12 vol., Torino, Claudiana, 2006, p. 75.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 237.

⁵⁵ Cfr. F. Kantzenbach, *Martin Lutero*, San Paolo, Milano, 2003, p. 54.

⁵⁶ M. Lutero, *Opere scelte. La cattività babilonese della chiesa*, cit., p. 345.

⁵⁷ Cfr. P. Ricca, *Lutero mendicante di Dio*, Morcellana, Brescia, 2010, p. 67.

Vinay sostiene che Lutero avesse attribuito molta importanza alla penitenza, e che volesse conservarla nella chiesa, anche se riformata in base alla prevalenza assoluta della grazia. Quindi con l'esclusione di qualsiasi sinergia dell'operato umano rispetto all'azione salvifica divina. Vinay sottolinea come, fin dalle sue 95 Tesi, Lutero aveva protestato contro la prassi cattolica della penitenza, concependo invece la penitenza come uno strumento in funzione della metanoia evangelica, del mutamento di mentalità⁵⁸.

Ben diversa è la posizione teologica di Lutero nei *Catechismi* del 1529, qui il numero dei sacramenti è ridotto a due. In particolare, ne *Il Grande Catechismo* si trova un passo introduttivo alla dottrina dei sacramenti, in cui si legge: «è altresì necessario che si sappia dire qualcosa dei nostri sacramenti (che Cristo stesso ha istituito): del battesimo e del santo corpo e sangue di Cristo»⁵⁹. Immediatamente dopo Lutero indica come basi bibliche dei due sacramenti i seguenti versetti: Matteo 28:19 e Marco 16:16 per il battesimo; e I Corinzi 11:23-26 per la Cena del Signore. Su queste basi i *Catechismi* sviluppano ed espongono la dottrina sacramentale; in essi non si fa riferimento ad altri sacramenti che i due di cui si sta parlando.

Al contrario, *La cattività babilonese della chiesa* espone, come elemento critico, le dottrine della confermazione, del matrimonio, dell'ordinazione e dell'estrema unzione, con l'intenzione di dimostrare che non sono da considerare dei sacramenti. Per quanto riguarda la penitenza invece, come si è detto, era ancora considerata dal teologo un sacramento quando iniziò a scrivere *La cattività babilonese della chiesa*. Pertanto Lutero si limita a sostenere che su di essa, dal momento che offre possibilità di lucro e di speculazione, attraverso la vendita di indulgenze e simili, «l'avidità dei pastori si è accanita facendone un incredibile mercato contro le pecorelle di Cristo»⁶⁰. Lutero denunciò due aspetti relative alle indulgenze. Il primo era che esse ingannavano i fedeli, in quanto le indulgenze non avevano il potere di perdonare i peccati. Questo era già di per se un inganno molto grave, specialmente se attuato dalle persone che si proponevano come i pastori della comunità cristiana. Il secondo era il falso senso di sicurezza. Si arrivava a pensare che un certificato scritto potesse sostituire il rapporto con Cristo. Non era più la croce ad offrire la certezza del perdono, invece la chiesa vendeva l'illusione del perdono⁶¹.

Proseguendo nelle sue ingiurie contro la chiesa di Roma, il riformatore confuta una ad una le dottrine sacramentali cattoliche. A proposito della confermazione, Lutero fa

⁵⁸ Cfr. V. Vinay, *La riforma protestante*, Brescia, Paideia, 1982, pp. 153, 154.

⁵⁹ M. Lutero, *Opere scelte. Il Piccolo Catechismo, il Grande Catechismo*, a cura di F. Ferrario, 1 vol., Torino, Claudiana, 1998, p. 120.

⁶⁰ M. Lutero, *Opere scelte. La cattività babilonese della chiesa*, cit., p. 237.

⁶¹ Cfr. P. Ricca, *Lutero mendicante di Dio*, cit., p. 57.

notare che, secondo le scritture, gli apostoli imponevano le mani per curare gli ammalati (Marco 16:18), per ordinare gli anziani (Atti 6:6 e 14:23), e per conferire lo Spirito Santo (Atti 8:17 e 19:6). Dunque per prima cosa nota una confusione tra l'atto di guarire e l'atto di confermare, si domanda come mai se la confermazione e l'ordinazione sono dei sacramenti, la guarigione non lo sia. In secondo luogo ricorda che se tutto quello che hanno fatto gli apostoli fosse da considerarsi un sacramento, allora molte altre cose dovrebbero essere tali, soprattutto la predicazione della Parola⁶². In terzo luogo sottolinea come i sacramenti o sono stati istituiti per volontà divina o non sono tali, e non vede alcun motivo per considerare la confermazione uno di questi. Questo in quanto secondo il teologo «Per costituire un sacramento si richiede prima di tutto una parola di promessa divina, dalla quale venga messa alla prova la fede. Ma non leggiamo da nessuna parte che Cristo abbia promesso qualcosa a proposito della confermazione»⁶³. In conclusione egli ritiene la confermazione semplicemente una prassi ecclesiastica.

Per quanto concerne il matrimonio, Lutero afferma che non vi sia alcuna prova scritturale che esso sia un sacramento. Riprende l'argomentazione che aveva già usato per la confermazione, sostenendo che il matrimonio è un segno, ma essendo privo della parola di promessa, non possa considerarsi un sacramento. A questo aggiunge che il matrimonio è un'istituzione molto antica, precedente al Nuovo Testamento, e non limitata ai cristiani⁶⁴.

Oltre a ciò, Lutero pone un'obiezione di carattere filologico: il fatto che nella Vulgata il termine greco *mysterion* sia reso in latino sempre con *sacramentum*. Lutero sostiene che si tratti di una traduzione arbitraria, e che abbia portato a considerare come sacramenti un certo numero di cose che invece andrebbero considerate più esattamente dei “segni” o dei “misteri”. In conclusione l'idea che il matrimonio sia visto come un sacramento è da ritenere una tradizione umana e non una dottrina divina⁶⁵.

Venendo poi all'ordinazione dei sacerdoti, Lutero scrive che non ha alcun fondamento biblico, che è stata inventata dal papato, e che il Nuovo Testamento non ne fa nemmeno un accenno. Inoltre ricorda che la chiesa non detiene il potere per stabilire nuove promesse divine, polemizzando contro l'autorità papale che interpreta se stessa come vicaria di Cristo in quanto si presume guidata dallo Spirito Santo. Al contrario, spiega il teologo, è la chiesa che nasce dalla parola di Dio, che rimane sempre al di sopra

⁶² Cfr. M. Lutero, *Opere scelte. La cattività babilonese della chiesa*, cit., p. 259.

⁶³ *Ibidem*, p. 261.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 263.

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 265- 267.

della chiesa stessa. Lutero quindi sostiene che in nessun modo la chiesa possa promettere la grazia, e che quindi non possa nemmeno istituire un sacramento, che è promessa di grazia⁶⁶.

In sintesi, una buona parte dell'autorità della chiesa medievale era stata costruita sulle contraddittorie dottrine sacramentali di quell'epoca. Queste dottrine facevano perno su concezioni violente di giudizio, che si concretizzavano nell'immagine dell'inferno, onnipresente nella cristianità medievale; e davano alla chiesa di Roma il compito di condurre alla salvezza. Di qui l'importanza della confessione del peccato e della penitenza, ma soprattutto dell'assoluzione conferita del sacerdote. Il clero controllava la vita dei laici attraverso le pratiche sacramentali, influenzando nella vita quotidiana dei fedeli. In casi eccezionali arrivando a fare leva sulla scomunica, che presumeva l'autorità di togliere dalla comunità dei credenti una persona, di escluderla dalla salvezza. Sopra i sette sacramenti, si era poi sviluppato il complesso sistema di penitenze e di festività, cioè la pratica delle indulgenze con tutti gli abusi di cui si è parlato⁶⁷.

Si tratta di una delle critiche più radicali che il riformatore muove alla chiesa di Roma. Infatti Lutero spende molte parole sull'argomento, addirittura rintracciando negli scritti di Dionigi Areopagita sulla gerarchia ecclesiastica gli esordi dell'ordinazione sacerdotale come sacramento. E mettendo in discussione l'autorità che il cattolicesimo ha attribuito a queste fonti extra-bibliche⁶⁸.

In conclusione, il riformatore pone il suo argomento teologicamente più forte: il sacerdozio universale di tutti i credenti. Commentando I Pietro 2:9, Lutero scrive: «Perciò, tutti quanti noi cristiani siamo sacerdoti. E quanto a quelli che chiamiamo sacerdoti, sono ministri scelti tra noi per fare a nostro nome ogni cosa, e il sacerdozio altro non è che servizio»⁶⁹. E l'essenza di questo servizio, chiarisce nelle righe immediatamente successive, consiste nel predicare la Parola. La dottrina del sacerdozio universale dei cristiani non si limita ad escludere che l'ordinazione sacerdotale sia un sacramento, esclude perfino che l'ordinazione sacerdotale sia compatibile con il messaggio evangelico. Portando avanti l'idea di sacerdozio di tutti i credenti, Lutero taglia alla radice la dottrina su cui la chiesa di Roma aveva appoggiato la propria autorità nell'epoca medievale. Inoltre

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 299- 303.

⁶⁷ Cfr. M. Miegge, *Martin Lutero*, Editori Riuniti, Roma, 1983, pp. 20, 21.

⁶⁸ Cfr. M. Lutero, *Opere scelte. La cattività babilonese della chiesa*, cit., pp. 305- 307.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 315.

vincola i sacramenti alla grazia divina, che sono una delle forme con cui la chiesa annuncia il vangelo⁷⁰.

In ultimo, l'estrema unzione è trattata da Lutero con una buona dose di ironia. Egli trova una base biblica per l'unzione degli infermi in Giacomo 5:14-15, tuttavia sostiene che definire tale unzione "sacramento" ed "estrema" non solo sia un'aggiunta fatta dai teologi medievali, ma che i due termini siano reciprocamente esclusivi. L'argomentazione di Lutero è caratterizzata da un umorismo sottile e molto logico, la promessa legata all'unzione, secondo i versetti che si trovano in Giacomo, è che la preghiera e l'unzione diano sollievo al malato. Ora se la promessa fosse reale, i malati si salverebbero, e l'unzione non potrebbe definirsi "estrema", se invece i malati morissero, la promessa sarebbe vana, e non si potrebbe parlare di "sacramento"⁷¹. Al di là di questo aspetto umoristico, il ragionamento di Lutero si basa sul rifiuto di considerare che l'unzione possa rimettere i peccati. Infatti la promessa del sollievo del malato veniva normalmente interpretata in termini allegorici, non la guarigione del corpo, ma la salvezza dello spirito. Lutero non accetta questa interpretazione in quanto implica una salvezza conquistata con le opere e non per grazia.

In sintesi, da quanto esposto fin qui, fin da questi primi scritti emerge con forza una teologia sacramentale radicata alla concezione della salvezza intesa come opera di Dio e non dell'essere umano, e che quindi rifiuta qualsiasi sacramento che non sia istituito direttamente da Dio, e di cui non si trovi testimonianza nei Vangeli.

2.3. Il pensiero e la teologia del battesimo secondo Lutero.

Le opere in cui Lutero espone la dottrina battesimale in maniera sistematica sono, come già detto, i *Catechismi* e *La cattività babilonese della chiesa*. Tuttavia si tratta di opere molto diverse, i *Catechismi* sono scritti di natura pedagogica, hanno la funzione di educare alla religione il popolo tedesco. La prima edizione del *Grande Catechismo* era infatti nota come *Catechismo Tedesco*, in un secondo tempo, quando è uscito nello stesso anno una versione sintetica del catechismo, rivolta all'educazione dei bambini, i due testi

⁷⁰ Cfr. M. Miegge, *Martin Lutero*, cit., p. 46.

⁷¹ Cfr. M. Lutero, *Opere scelte. La cattività babilonese della chiesa*, cit., pp. 329- 335.

sono diventati noti come il *Grande* e il *Piccolo Catechismo*⁷². Naturalmente sono stati scritti in lingua tedesca.

La cattività babilonese della chiesa invece è stata scritta in risposta alle critiche effettuate dalla chiesa di Roma. È dunque un testo polemico, redatto in latino, il cui scopo è confutare le pratiche papiste e denunciare le distorsioni operate dal cattolicesimo sul Vangelo. Il cattolicesimo è paragonato all'antica Babilonia, da cui il titolo dell'opera. Si ricordi che si tratta di un testo pubblicato nel 1520, quando la tensione tra Lutero e Roma era al massimo, era al punto di rottura.

Da queste premesse ne consegue che la trattazione del battesimo, nei *Catechismi* da un lato e ne *La cattività babilonese della chiesa* dall'altro, non sono affatto identiche, anche se gli elementi di fondo restano costanti. Per restare fedeli all'ordine cronologico delle opere di Lutero, si inizierà ad esaminare la dottrina battesimale esposta ne *La cattività babilonese della chiesa*. Nella sua introduzione a *La cattività babilonese della chiesa*, Ferrario mette in luce come l'aspetto che avrebbe polarizzato il dibattito sul battesimo negli anni successivi, ossia il battesimo dei bambini, venga solo accennato in questo scritto di Lutero. Anzi, il riformatore, concentrato ad attaccare la chiesa di Roma, nota che il battesimo sia stato preservato da forme acute di corruzione, a differenza di altri sacramenti come per esempio l'eucaristia, forse anche grazie al fatto che esso fosse rivolto ai bambini invece che agli adulti. Invece Lutero focalizza le sue critiche sulla relazione tra battesimo e penitenza: egli ritiene che la concezione della penitenza come un sacramento che consola la coscienza, ovvero che agisce quando il battesimo non basta più, sia uno svilimento del battesimo stesso. In questo modo infatti il battesimo avrebbe bisogno di essere integrato e supportato da un secondo sacramento⁷³.

Per far luce su questo punto Bainton analizza l'esperienza giovanile di Lutero: il riformatore era cresciuto in un ambiente dove il più alto esempio di buon cristiano era il monaco. Lo stesso Tommaso d'Aquino aveva sostenuto che prendere il saio era come un secondo battesimo. Una vita di rinuncia e penitenza era considerata la vera vita cristiana e in gioventù Lutero stesso aderì a questa visione fino ad entrare in convento. Egli volle diventare monaco per la stessa ragione che spingeva migliaia di altre persone a prendere il saio, ovvero perché voleva salvare la propria anima⁷⁴. Questo implica che il giovane Lutero non riteneva che il suo battesimo fosse sufficiente.

⁷² Cfr. M. Lutero, *Opere scelte. Il Piccolo Catechismo, il Grande Catechismo*, cit., p. 27.

⁷³ Cfr. M. Lutero, *Opere scelte. La cattività babilonese della chiesa*, cit., p. 34.

⁷⁴ Cfr. R. Bainton, *Lutero*, cit., pp. 12, 13.

Anche lo storico Febvre sottolinea l'esperienza giovanile di Lutero, devoto cattolico, che entra in convento per cercare la pace spirituale e invece trova un Dio terribile, vendicatore che spinge i fedeli a continuare penitenze fatte di digiuni, di veglie e di freddo. Non un Cristo amorevole, ma un giudice implacabile che domanda la mortificazione. Secondo questa ricostruzione fu il dottor Staupitz, vicario generale di tutta la Germania per gli agostiniani, ad introdurre Lutero ad un Dio di amore. Questa lettura denota molta importanza alla delusione spirituale di Lutero di fronte alle pratiche monacali⁷⁵.

Invece Ferrario nota che la concezione battesimale di Lutero, imperniata sulla promessa e sulla fede, porti ad un rifiuto dei voti: di tutti quei voti monastici di castità, povertà e obbedienza. Questa critica viene sviluppata in un'opera successiva, il *De votis monasticis*, ma già nel testo de *La cattività babilonese della chiesa* il teologo attacca la pratica di prendere i voti, come una mancanza di fede, e come una religione delle opere. Chi prende i voti si auto-punisce, ritenendo che la fede non basti. Ferrario specifica che questi attacchi di Lutero non vanno in nessun modo intesi come uno sconto sull'obbedienza cristiana. Piuttosto essi riflettono l'idea che tutto sia già contenuto nel battesimo. In altre parole che se l'uomo vecchio muore e, per grazia di Dio, mediante la fede risorge in Cristo, nulla si possa aggiungere. I voti allora sono superflui, in quanto esprimono un impegno cristiano che è già contenuto nel battesimo⁷⁶.

Lutero parlava dunque per esperienza diretta, cioè in una prima parte della sua vita, sperimentò uno stato di angoscia spirituale che tentò di affrontare con la vita monastica. Provò a compiere buone opere, ma si rese conto che non sarebbe mai riuscito a compierne abbastanza per salvarsi. Quindi il futuro riformatore si confessava, molto di frequente e a lungo. Tuttavia anche questa pratica era insufficiente agli occhi di Lutero, che si rendeva conto di come molto spesso non era nemmeno cosciente dei propri peccati⁷⁷. Il tema dell'ingresso in un ordine religioso come secondo battesimo è ribadito da Febvre, che sottolinea come tutte le pratiche monastiche non avessero portato a Lutero alcuna certezza del perdono, ma che al contrario avevano fatto crescere le perplessità di Lutero⁷⁸.

Nell'opera *La cattività babilonese della chiesa*, immediatamente prima di analizzare il battesimo, Lutero inserisce un paragrafo molto interessante intitolato "Il sacramento non

⁷⁵ Cfr. L. Febvre, *Martin Lutero*, Laterza, Roma-Bari, 2033, pp. 22, 23.

⁷⁶ Cfr. M. Lutero, *Opere scelte. La cattività babilonese della chiesa*, cit., pp. 35, 36.

⁷⁷ Cfr. R. Bainton, *Lutero*, cit., pp. 30, 31.

⁷⁸ Cfr. L. Febvre, *Martin Lutero*, cit., p. 46

è un'«opera»⁷⁹. Si tratta in realtà di un paragrafo inserito nella discussione riguardante la Cena del Signore, tuttavia viene preso in esame anche il battesimo. Questo paragrafo è un'ottima introduzione alla teologia sacramentale di Lutero, in quanto riconcilia la pratica del rito religioso con la dottrina della salvezza per sola grazia. Infatti se si è salvati tramite la fede per la sola azione della grazia di Dio, e non per le nostre opere, viene spontaneo domandarsi per quale motivo il battezzare, che è un rito compiuto da esseri umani, sia importante. Lutero anticipa questa domanda, e inserisce un'argomentazione per dimostrare che i sacramenti non sono delle opere, proprio prima di esporre le sue idee sul battesimo. Il ragionamento del teologo è il seguente: partendo dal presupposto che nel sacramento «non vi sono altro che due elementi, promessa divina e fede umana»⁸⁰, e che sia la promessa divina sia la fede sono un dono di Dio, se ne comprende «che lo stesso sacramento non può in alcun modo essere un'opera»⁸¹. La fede non va considerata un'opera, e, Lutero qui aumenta la dose, ritenere il sacramento un'opera su questi presupposti significa essere superbi davanti a Dio. Invece di essere grati a Dio per i suoi doni «noi ci presentiamo a Dio con arroganza per dargli quel che dobbiamo ricevere da lui, deridendo con perversità inaudita la misericordia del donatore: ciò che riceviamo come dono, noi lo doniamo come opera»⁸². E l'attacco del riformatore non si ferma, egli si domanda «Chi è mai stato così demente da considerare il battesimo come un'opera buona o da credere, dovendo esser battezzato, di fare un'opera, che poteva offrire a Dio per sé e per gli altri»⁸³.

Lutero è qui un fiume in piena, e continua ad attaccare implacabile per numerose pagine le pratiche e le posizioni teologiche cattoliche. Pur incredibile che possa sembrare, arrivato alla teologia del battesimo, le sue critiche si fanno meno dure, Lutero inizia ad esaminare questo sacramento benedicendo Dio per aver misericordiosamente preservato il battesimo, «sacramento unico nella chiesa, intatto e incontaminato da regolamenti umani e libero lo ha dato a tutte le genti e a tutte le classi, e non ha permesso che fosse anch'esso soffocato dai mostri orrendi e sacrileghi della ricerca del profitto e delle superstizioni»⁸⁴.

Il motivo per cui Dio ha salvato almeno il battesimo dallo stravolgimento dell'avidità umana, secondo Lutero, è che avesse voluto che i bambini potessero essere cresciuti alla

⁷⁹ Cfr. M. Lutero, *Opere scelte. La cattività babilonese della chiesa*, cit., p. 151.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 155.

⁸¹ *Ibidem*, p. 151.

⁸² *Ibidem*, p. 153.

⁸³ *Ibidem*, p. 153.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 175.

fede. Se si usasse battezzare gli adulti, ragiona l'autore, è probabile che anche questo sacramento sarebbe stato abusato dalla tirannia di Roma. Ad ogni modo, se i piccoli sono stati risparmiati poco importa. Infatti, sostiene Lutero, la forza del battesimo è stata comunque spenta negli adulti. Il riformatore punta il dito sulla penitenza, intesa come una seconda opportunità di salvezza. Qui Lutero, per descrivere la teologia sacramentale cattolica, paragona i sacramenti a delle barche, riprendendo un detto attribuito a Girolamo, così che se la barca del battesimo naufraga nel peccato, c'è sempre la tavola della penitenza per non annegare. Oggi si direbbe che è una scialuppa di salvataggio. L'idea che il battesimo possa in qualche modo naufragare, e che per salvarsi ci si debba aggrappare alla penitenza, per Lutero è pura perversione della fede in Cristo. A causa di questa idea perversa il battesimo viene svuotato della sua forza⁸⁵.

L'attacco alla chiesa medievale portato ne *La cattività babilonese della chiesa* è distruttivo, indice di una rottura insanabile. Lo scritto abbatte l'ordine sacro, cioè il sistema di sette sacramenti messi in linea temporale, con tutte le relative cerimonie volte a controllare tutti i momenti importanti della vita di una persona. Con questo scritto di grande portata teologica e sociale, Lutero abbatte anche il clero e spiana la strada all'idea del sacerdozio di tutti i credenti⁸⁶.

Dopo questo ulteriore affondo contro Roma, il teologo affronta il tema chiave: la promessa. Prendendo il testo del Vangelo secondo Marco (16:16), Lutero afferma che la promessa va anteposta a tutte le opere, ossia tutti gli elementi di origine umana, come i riti religiosi e i voti. Perché da essa dipende la salvezza, quindi il cristiano non deve mai mettere in dubbio la propria salvezza, dopo essere stato battezzato. Senza questa fede il battesimo non serve: «una volta che questa divina promessa sia stata pronunciata sopra di noi, la sua verità perdura fino alla morte, così non si deve mai interrompere la nostra fede in essa»⁸⁷. Il pentimento dei peccati diventa quindi un ritorno al battesimo, ossia implica avere fede che il battesimo ci renda giusti, qualunque sia il nostro peccato. La consolazione consiste nel ricordare con fiducia la promessa divina⁸⁸.

Da queste considerazioni Lutero coglie una differenza essenziale tra l'autore del battesimo, che è sempre Dio, e l'essere umano che lo amministra, l'uomo compie l'atto di immergere il battezzato, ma non esercita la sua autorità, fa le veci di Dio. Per questo motivo i cristiani sono tenuti a ricevere il battesimo da mani umane, esattamente come se

⁸⁵ *Ibidem*, pp. 175- 177.

⁸⁶ Cfr. R. Bainton, *Lutero*, cit., p. 108.

⁸⁷ M. Lutero, *Opere scelte. La cattività babilonese della chiesa*, cit., p. 179.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 181.

fossero le mani di Cristo in persona. Infatti il battesimo è ricevuto attraverso le mani di un essere umano, ma viene da Dio⁸⁹.

Oltre alla promessa, Lutero riconosce un secondo elemento nel battesimo: il segno, ossia l'immersione nell'acqua. Il teologo nota come i sacramenti siano considerabili segni della grazia. In pratica egli ritiene che assieme alle promesse divine vengano dati dei segni che traducano in immagini il significato della parola di promessa⁹⁰.

Ovviamente il segno, inteso come cerimonia di immersione, non ha la forza di giustificare il battesimo in quanto rito «non giustifica nessuno e non giova a nessuno, ma la fede nella parola della promessa, a cui si aggiunge il battesimo, giustifica e compie quello che il battesimo significa»⁹¹. Ecco che l'atto di immergere e riemergere dall'acqua sta a significare l'uomo vecchio che viene sommerso, e l'uomo nuovo che emerge. Si tratta, insomma, di una semplice rappresentazione. Pertanto Lutero ammonisce di «prestare attenzione alla parola piuttosto che al segno, alla fede piuttosto che alle opere o all'uso del segno, sapendo che ovunque è la promessa divina, ivi è richiesta la fede e che l'una e l'altra sono tanto necessarie che nessuna delle due può essere efficace senza l'altra»⁹².

Kantzenbach riprende qui lo storico della riforma Erich Roth, secondo il quale per Lutero il segno del sacramento ne costituiva la parte "profana", mentre la parte decisiva del battesimo era, ed è, il Testamento, inteso come promessa. Kantzenbach si spinge perfino oltre, definendo il sacramento come parola e la parola come sacramento. Il sacramento trasmette la grazia, come la parola, ma in modo personale e soprattutto corporale⁹³.

Secondo Lutero, vedere il battesimo come purificazione dai peccati è corretto, tuttavia è troppo debole dato che il sacramento battesimale significa due cose, morte e risurrezione, esso rappresenta non una semplice purificazione, ma una vera e completa giustificazione. L'autore afferma che questa morte e risurrezione non vadano interpretate allegoricamente. Riferendosi a Romani 6:6-7, egli dice che il corpo di peccato deve essere distrutto perché la grazia prenda il sopravvento. In questo senso, cominciare a credere è cominciare a morire nella carne, per vivere nella vita futura. La fede è allora veramente morte e risurrezione, ed è questo che il battesimo come segno sta a significare⁹⁴.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 187.

⁹⁰ *Ibidem*, pp. 191- 193.

⁹¹ *Ibidem*, p. 199.

⁹² *Ibidem*, p. 201.

⁹³ Cfr. F. Kantzenbach, *Martin Lutero*, cit., p. 55.

⁹⁴ M. Lutero, *Opere scelte. La cattività babilonese della chiesa*, cit., p. 203.

Stando così le cose, Lutero mette in guardia «da coloro che hanno ridotto la forza del battesimo a un tal punto d'inconsistenza e meschinità da dire che, sì, in esso viene infusa la grazia, ma poi va dispersa per il peccato»⁹⁵. Se questo fosse il battesimo sarebbe vano, perché la salvezza verrebbe dalla penitenza. Proprio su questo punto Lutero torna a muovere le sue critiche verso Roma; dato che chi è battezzato, se ha fede, è salvato, tutte le penitenze, i riti e le indulgenze, non servono a nulla. O meglio, non sono utili alla salvezza, sono invece una forma di tirannia esercitata dal papato. Secondo Lutero il cristiano è reso libero dal battesimo, in quanto non è tenuto a compiere le opere che la chiesa di Roma gli impone. Prendere coscienza della libertà cristiana inclusa nel battesimo, inteso come sacramento completo e non da integrare con altri riti, è un vero antidoto contro la schiavitù in cui il papato ha ridotto la chiesa. Il riformatore polemizza, dicendo che il papa, in quanto primo tra i pastori, dovrebbe predicare la libertà cristiana, e invece si arroga l'autorità di inventare leggi con cui si rende tiranno della cristianità⁹⁶.

Di sicuro Lutero desiderava liberare i cristiani da questi vincoli, costituiti dal modo in cui la chiesa medievale gestiva la pratica sacramentale e imponeva penitenza o vedeva indulgenze. Proprio su questo tema Lutero scrisse "*La libertà del cristiano*" nel 1520, testo che getta le basi per quella che sarà l'etica protestante⁹⁷.

In conclusione, per utilizzare le chiare parole di Lutero: «Ai cristiani né da parte di uomini né di angeli possono essere legittimamente imposte leggi, tranne quelle che essi stessi vogliono: noi siamo difatti liberi da tutti»⁹⁸.

Dette queste cose, Lutero prosegue con la sua critica contro i voti e il sistema monastico. La critica sviluppa il tema dell'inutilità delle penitenze e delle opere, argomento che non è interesse di questa tesi approfondire ulteriormente. Pertanto si passerà ora ad analizzare la teologia battesimale come esposta nei *Catechismi*.

Per quanto riguarda il *Piccolo Catechismo*, il sacramento del battesimo è spiegato in maniera molto semplice. Lo scopo di Lutero in questo scritto è di offrire ad un padre di famiglia uno strumento per spiegare il battesimo ai suoi figli. La dottrina battesimale è spiegata attraverso sette domande e altrettante brevi risposte. La prima domanda verte su cosa sia il battesimo, a cui l'autore risponde che non è semplice acqua, ma è acqua legata alla parola di Dio. La seconda domanda e risposta, legata alla prima, chiarisce che questa parola si trova in Matteo 28:19, ossia l'invito di battezzare tutti i popoli nel nome del Padre,

⁹⁵ *Ibidem*, p. 205.

⁹⁶ *Ibidem*, pp. 207- 211.

⁹⁷ Cfr. M. Miegge, *Martin Lutero*, cit., pp. 48, 49.

⁹⁸ M. Lutero, *Opere scelte. La cattività babilonese della chiesa*, cit., p. 213.

del Figlio e dello Spirito santo. La terza e la quarta coppia di domanda-risposta sostengono che il sacramento del battesimo serva a perdonare i peccati e a liberare dalla morte, e che questo avvenga in virtù di quella promessa di salvezza che si trova in Marco 16:16. La quinta domanda-risposta specifica che l'acqua da sola non ha il potere di perdonare i peccati né di salvare, tuttavia, attraverso la fede nella promessa che accompagna il battesimo, questo sacramento diventa una nuova nascita. Le ultime due domande-risposte chiariscono il significato del battesimo, citando Romani 6:4, e descrivendolo come un pentimento quotidiano che conduce alla morte del vecchio uomo assieme ai suoi peccati e ai suoi cattivi desideri, e porta a risorgere quotidianamente come nuovo essere umano che vive in giustizia davanti a Dio⁹⁹.

Il *Grande Catechismo* riflette la stessa concezione teologica del *Piccolo*, tuttavia approfondisce maggiormente il discorso. In quest'opera, Lutero introduce la sua trattazione del battesimo ricordando che esso è uno dei due sacramenti istituiti da Cristo. Sostiene inoltre che ogni cristiano debba essere istruito almeno in termini generali riguardo al battesimo, così come pure riguardo alla cena del Signore, in quanto senza questi sacramenti non ci sarebbero nemmeno cristiani. Le persone infatti vengono accolte nella cristianità proprio attraverso il sacramento battesimale. Per prima cosa il teologo ribadisce i riferimenti biblici alla base del battesimo. A differenza di quanto aveva fatto nel *Piccolo Catechismo* però, qui li presenta assieme, mettendo in evidenza l'armonia dei due passi scritturali: la promessa di salvezza contenuta in Marco 16:16 e il comandamento di battezzare nel nome della Trinità in Matteo 28:19¹⁰⁰.

Fatte queste premesse, l'autore spiega quali siano l'essenza e la dignità del battesimo. Lutero ci tiene a mettere bene in chiaro che la dignità del battesimo è di natura divina, il sacramento battesimale non ha origine umane, ma è stato rivelato e istituito da Dio, come i dieci comandamenti e il Padre nostro. Non è quindi da considerare una semplice pratica, e per questo non è opzionale: «è rigorosamente e severamente comandato che ci facciamo battezzare, altrimenti non saremo salvati»¹⁰¹. Inoltre non va considerato soltanto una realtà esteriore, perché all'aspetto esteriore dell'acqua si aggiunge la parola di promessa e il comandamento divino. «Infatti, essere battezzati nel nome di Dio significa essere battezzati non da uomini, ma da Dio stesso; perciò, anche se si compie mediante mano umana, si tratta di vera opera di Dio»¹⁰². Questo implica, oltre

⁹⁹ Cfr. M. Lutero, *Opere scelte. Il Piccolo Catechismo, il Grande Catechismo*, cit., pp. 84- 86.

¹⁰⁰ *Ibidem*, pp. 286- 288.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 288.

¹⁰² *Ibidem*, p. 289.

all'obbligo di essere battezzati per poter essere cristiani, che il battesimo non è considerabile un'opera umana. Quindi né chi si fa battezzare, né chi battezza può attribuirsi alcun merito a riguardo.

Arrivato a questo punto Lutero cerca di definire in una frase l'essenza del sacramento battesimale. Egli dichiara, riguardo al battesimo, che «non si tratta di semplice acqua comune, ma di un'acqua ricompresa nella parola e nel comandamento di Dio e, così, santificata»¹⁰³. Per illustrare meglio il concetto, usa la metafora della noce: l'aspetto esteriore, il bagno con l'acqua, è come il guscio, che racchiude la parola di promessa. In conclusione, l'autore esorta i suoi lettori a non dividere i due aspetti del battesimo, parola e acqua, in quanto unite dalla rivelazione divina.¹⁰⁴

Il teologo prosegue discutendo sull'efficacia del battesimo. Ossia risponde alla domanda: a quale scopo è stato istituito il battesimo? O, più semplicemente, a cosa serve il sacramento battesimale? Lutero risponde senza giri di parole che «la forza, l'efficacia, l'utilità, il frutto e lo scopo del battesimo consistono nel salvare»¹⁰⁵. Qui tuttavia il riformatore si trova anche a difendersi da un'obiezione, costituita dall'idea che solo la fede sia in grado di salvare, mentre le opere e le realtà esteriori non abbiano questo potere. Perché quindi è indispensabile essere battezzati, e non basta credere nel Vangelo? Lutero risponde che, certo, solo la fede opera la salvezza, ma che questa fede deve fondarsi su qualcosa. Il sacramento battesimale è parte di questo fondamento, pertanto chi lo rifiuta, rifiuta il Cristo. In altre parole «la fede è associata all'acqua e crede che il battesimo sia qualcosa in cui vi è pure beatitudine e vita; non a motivo dell'acqua ... ma perché essa è legata alla parola e all'ordinamento di Dio»¹⁰⁶. Qui Lutero riflette sulla natura materiale dell'essere umano. La grazia è quindi accessibile sia attraverso la parola, sia attraverso il sacramento. Lutero tenta di sottrarre i sacramenti dalla prigionia in cui li aveva costretti la chiesa, cioè vuole togliere il monopolio del battesimo per restituire la pratica alla comunità dei credenti¹⁰⁷. La fede cristiana allora è fiducia nella promessa di salvezza suggellata dal battesimo. Il rapporto tra l'acqua e la vita cristiana è quindi mediato dalla fede. Infatti, scrive Lutero, l'unico requisito per ricevere il sacramento battesimale è la fede: «la fede soltanto rende degna la persona di ricevere proficuamente l'acqua divina apportatrice di salvezza»¹⁰⁸. In pratica, senza la fede il battesimo non serve a nulla. Infatti, senza la fede,

¹⁰³ *Ibidem*, p. 290.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 292.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 293.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 293.

¹⁰⁷ Cfr. F. Kantzenbach, *Martin Lutero*, cit., p. 56.

¹⁰⁸ Cfr. M. Lutero, *Il Piccolo Catechismo, Il Grande Catechismo*, cit., p. 294.

il battesimo sarebbe soltanto un'opera umana, sarebbe un bagno, chi si battezza senza fede, fa semplicemente scorrere su di se dell'acqua, e non sta ricevendo il battesimo. Per la precisione, come Lutero ribadisce molte volte, il battesimo stesso è un atto divino. Gli esseri umani si limitano a bagnarsi, Dio battezza. Nelle parole dell'autore: «le opere di Dio sono salvifiche e necessarie alla beatitudine e non escludono, ma esigono la fede»¹⁰⁹. Questo è il punto focale per Lutero, che concepisce il proprio essere cristiano come avere fede nella promessa di salvezza battesimale. In opposizione al modo cattolico, e soprattutto monastico, dominato dalla penitenza, che egli stesso aveva sperimentato. In conclusione, il teologo afferma: «ogni cristiano deve imparare e meditare il battesimo per tutta la vita; infatti egli deve riuscire a credere fermamente quanto esso promette e reca»¹¹⁰, ossia la grazia di Dio e la salvezza.

La tematica della fede porta ad un ulteriore problema, che cosa ne è di chi è battezzato ma non crede. Il riferimento qui è al battesimo dei fanciulli. Infatti si potrebbe ritenere che se i bambini non credono, in quanto non ne sono ancora in grado, allora il loro battesimo non è valido. Riguardo al battesimo infantile, che la cristianità medievale giustificava con la nozione di fede infantile, Lutero mette l'accento sull'intento essenzialmente pedagogico. Infatti a partire dal battesimo Lutero vuole costruire la fratellanza della comunità cristiana¹¹¹.

Lutero offre due considerazioni, la prima è di tipo pratico è evidente che il battesimo dei bambini sia gradito a Cristo, in quanto ci sono molte persone battezzate da piccole e che mostrano di avere lo Spirito Santo nella loro vita¹¹². La seconda è di natura teologica, il battesimo è definito da Lutero come l'unione di acqua e parola di Dio, se ci sono questi due elementi il battesimo è autentico. Non ha importanza cosa crede il battezzato, o se crede; la mancanza di fede non invalida il battesimo. Lutero è molto chiaro: «La mia fede, infatti, non costituisce il battesimo, ma lo riceve; dunque il battesimo non viene invalidato, se anche non è rettamente ricevuto o utilizzato, perché, come ho detto, non è legato alla nostra fede, ma alla parola di Dio»¹¹³. La parola chiave qui è "ricevere", così Lutero distingue tra validità del sacramento e ricezione dello stesso; solo chi ha fede nella promessa di salvezza riceve il battesimo, che conserva la sua validità per opera divina e indipendentemente da cosa credano gli esseri umani. Pertanto, anche se lo si è ricevuto impropriamente, il battesimo rimane qualcosa di autentico. Questo implica, da un lato, che

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 295.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 296.

¹¹¹ Cfr. F. Kantzenbach, *Martin Lutero*, cit., pp. 57, 58.

¹¹² Cfr. M. Lutero, *Il Piccolo Catechismo, Il Grande Catechismo*, cit., p. 297.

¹¹³ *Ibidem*, p. 299.

i bambini non devono essere ribattezzati, dall'altro che, obbedendo al comandamento dato in Matteo, i cristiani li battezzano nella speranza che Dio doni loro la fede¹¹⁴.

In altre parole, Lutero non interpreta il battesimo alla maniera degli anabattisti, come segno esterno della rigenerazione interiore. Durante tutto il suo ministero continuò infatti a predicare il battesimo infantile, mettendo tutto il peso del sacramento sul concetto di promessa¹¹⁵.

In conclusione alla sua trattazione, Lutero discute brevemente il significato dell'atto battesimale, della cerimonia. Il teologo spiega che le azioni di immergere e riemergere simboleggiano l'uccisione del vecchio Adamo e la resurrezione dell'uomo nuovo. Inoltre specifica che utilizzare il battesimo è un'attività quotidiana per il cristiano. Se si permette all'uomo vecchio di continuare a vivere secondo la carne, ci si oppone al battesimo. Diventare cristiani significa invece far diminuire l'uomo vecchio ogni giorno. Questo vuol dire usare il proprio battesimo, immergersi e riemergere quotidianamente¹¹⁶.

Con questo si chiude l'esposizione della teologia battesimale di Lutero. Come si è visto, essa parte dalle critiche verso il cattolicesimo, proseguendo con altre critiche all'anabattismo, per arrivare a difendere la concezione del battesimo come fondamento della vita cristiana. Si tratta dunque di una posizione che si sviluppa nel tempo, sempre in maniera molto coerente con l'idea di base, ovvero che l'essere umano venga salvato attraverso la fede, per grazia divina.

2.4. Le differenze tra il pensiero medievale e il pensiero di Lutero.

Durante la fase iniziale della sua attività di riformatore, Lutero si è confrontato con la prassi e la dottrina sacramentale cattolica. In convento egli ha messo alla prova le dottrine di salvezza per opere della chiesa medievale. Così facendo ha scoperto che il peccato non poteva essere battuto e che l'affannarsi umano era inutile. Da principio questa consapevolezza era stata vissuta come una crisi da Lutero. Tuttavia in un secondo tempo fu su questa base che Lutero maturò il rifiuto di una salvezza meritoria e iniziò a concepire la salvezza come una rigenerazione che proviene da Dio, frutto dell'azione della grazia e non dello sforzo del peccatore¹¹⁷.

¹¹⁴ *Ibidem*, pp. 300, 301.

¹¹⁵ Cfr. R. Bainton, *Lutero*, cit., p. 113.

¹¹⁶ Cfr. M. Lutero, *Il Piccolo Catechismo, Il Grande Catechismo*, cit., pp. 304, 305.

¹¹⁷ Cfr. L. Febre, *Martin Lutero*, cit., pp. 56, 57.

Osservando la cristianità medievale attraverso la lente della scrittura, egli si rese conto di quanto la teologia battesimale della chiesa di Roma fosse distante dal messaggio evangelico. Lutero ha espresso due critiche di fondo al mondo cattolico, riguardo al battesimo. La prima riguarda lo svuotamento del sacramento battesimale operato dal cattolicesimo, secondo la concezione cattolica ci si battezza per lavare il peccato originale. Il battesimo non aveva altra funzione, e non era parte dell'esperienza cristiana degli adulti. Il bambino battezzato era puro, crescendo iniziava a peccare, e quindi doveva pentirsi. Tutta l'esperienza cristiana ruotava attorno alla penitenza e all'assoluzione. Invece Lutero ha cercato di portare il battesimo al centro della vita del cristiano, quale fondamento della fede. La seconda consiste nel non considerare più il battesimo come un atto clericale. Questo implica un importante cambiamento di prospettiva rispetto alla visione cattolica, il sacramento battesimale non è più un atto sacrale che ha valore *ex opere*. Come ricorda Conte, per Lutero «Il battesimo è essenzialmente Parola, Parola agita, Parola unita all'elemento fisico in forza della espressa istituzione divina, ma, appunto, Parola e più precisamente promessa di salvezza, offerta e appello alla fede»¹¹⁸.

Su questo punto c'è però una voce fuori dal coro nell'interpretazione storiografica del pensiero di Lutero, McGrath sostiene che durante il medioevo era stata assegnata una notevole importanza alla funzione del sacerdote nell'amministrare i sacramenti, e che questa era criticata da Lutero come ingiustificata; inoltre il riformatore non accettava l'idea che i sacramenti fossero efficaci *ex opere operantis*, ossia per l'opera di chi li amministra. Questa concezione è di stampo donatista, a cui si oppose la concezione agostiniana dell'efficacia sacramentale *ex opere operato*, ossia per l'opera che è stata effettuata. Sempre McGrath afferma che la posizione agostiniana fu adottata tanto dalla chiesa cattolica, quanto dai riformatori classici¹¹⁹. In sintesi McGrath legge un'opposizione non del tutto netta tra le idee di Lutero e quelle cattoliche su questo punto.

Più articolata è la posizione di Pesch, che mette approfonditamente a confronto le teologia battesimale di Lutero con quella cattolica a lui contemporanea. Pesch parte dall'osservazione che la spinta ultima a dare inizio alla riforma fu proprio una questione riguardante una dottrina sacramentale la validità dell'assoluzione. Infatti la vendita delle indulgenze era radicata nella concezione medievale del sacramento della penitenza. L'idea di base era che chi comprava l'indulgenza, venisse effettivamente assolto da alcuni peccati, e quindi fosse più vicino alla salvezza. Lutero portava avanti un'idea di fede come

¹¹⁸ M. Lutero, *Opere scelte. Sermoni e scritti sul battesimo*, cit., pp. 22, 23.

¹¹⁹ Cfr. A. McGrath, *Il pensiero della Riforma*, cit., pp. 196, 197.

unica via verso la salvezza. Quindi la discussione riguardo alla natura dei sacramenti era necessaria, proprio per via di questo cambiamento di fondo della concezione della salvezza. Non deve stupire allora che Lutero abbia dedicato tanti sforzi a criticare la teologia sacramentale cattolica, e a proporre una nuova. Infatti egli vedeva chiaramente come la funzione dei sacramenti era intesa dal cattolicesimo come una via verso la salvezza che si aggiungeva alla fede, o addirittura agiva a prescindere dalla fede personale¹²⁰.

Di certo, la comprensione del sacramento per il popolo cristiano tra XV e XVI secolo era molto diversa da quella della chiesa primitiva. Nel Nuovo Testamento tutta l'attenzione è alla vita di Gesù, alla sua morte e resurrezione. Gli atti che sarebbero diventati i due sacramenti fondamentali non avevano alcun carattere di culto. Solo in un secondo tempo, al di fuori della comunità ebraico-cristiana, e all'interno di una cultura di matrice pagana, i sacramenti iniziarono ad assumere degli aspetti di riti culturali. Ed ai due originali, Cena e Battesimo, iniziarono ad aggiungersene altri. Nel frattempo la parola latina *sacramentum*, con cui i Romani indicavano il giuramento di fedeltà delle reclute all'esercito, iniziò ad essere usata da Tertulliano per indicare la conversione e l'atto del battesimo. Successivamente nella Bibbia Vulgata fu utilizzata la parola *sacramentum* per rendere il termine greco *mysterion*. Dal momento che la chiesa primitiva, di lingua greca, chiamava "misteri" diverse pratiche, tra cui battesimo ed eucarestia, di conseguenza la chiesa latina iniziò a riferirsi a queste cerimonie come a "sacramenti"¹²¹.

Tertulliano intese il termine sacramento nel suo significato di "giuramento di fedeltà". In un secondo tempo si impose l'idea di Agostino, di sacramento come segno. Tuttavia, mano a mano che popolazioni di lingua non latina venivano convertite, ma la liturgia restava in latino, il segno diventava incomprensibile. Probabilmente la penitenza era l'unico sacramento che il cristiano medievale non sapiente fosse in grado di comprendere. Durante i secoli successivi, all'interno della riflessione della Scolastica il sacramento venne considerato come mezzo di salvezza. E Tommaso d'Aquino formulò una teoria dell'efficacia dei sacramenti in termini di causalità aristotelica. Su questi concetti furono costruite le teologie sacramentali del tardo medioevo. Ovviamente, al di fuori di una stretta cerchia di teologi e filosofi, il popolo cristiano si limitava a credere che i sacramenti

¹²⁰ Cfr. O. H. Pesch, *Martin Lutero*, Brescia, Queriniana, 2007, pp. 161, 162.

¹²¹ Cfr. P. Achtemeier, *Bible Dictionary*, Harper Collins, San Francisco, 1996, p. 956.

operassero la salvezza, e che fossero validi per il semplice fatto di essere fatti. Quello che si chiedeva al cristiano era di non opporsi alla grazia comunicata dal rito sacramentale¹²².

Lutero si trovava dunque davanti ad una chiesa che offriva un sentiero in grado di portare alla salvezza, aggirando la fede. Non che la fede non fosse presente nel mondo medievale, tuttavia la pratica comune del cattolicesimo era superficiale. La fede consisteva nell'obbedire, era fede nella gerarchia ecclesiastica. Il riformatore, per porre rimedio a questa situazione, cercò per prima cosa di arrivare ad una giusta comprensione dei sacramenti. Individuò lo spazio della salvezza umana nella relazione tra parola divina e fede. Nella riflessione di Lutero il battesimo venne considerato parola di promessa. E questa parola di Dio è l'oggetto della fede. La fede non è più obbedienza alla chiesa, ma diventa credere che la promessa fatta da Dio nel battesimo ci abbia salvato. La parola è causa della fede, in quanto la fede è creata da Dio per opera della parola. È la parola di promessa battesimale che permette alla fede di esistere¹²³.

Per riflettere pubblicamente questa nuova concezione sacramentale, Lutero operò dei cambiamenti nel rito battesimale. Durante il periodo medievale non c'era una vera uniformità sul modo di compiere il battesimo, ma lo schema generale prevedeva di iniziare con degli esorcismi rivolti al battezzando, seguiti dalla benedizione della fonte d'acqua. In queste cerimonie si usava frequentemente del sale come simbolo di purezza e dell'olio, mischiato con l'acqua, per preparare l'acqua che sarebbe stata usata per battezzare. Seguiva la promessa dei padrini di rinunciare a Satana, in fine il bambino era immerso o asperso con l'acqua per tre volte. La cerimonia si concludeva con l'unzione del neo-battezzato. Tutte le preghiere venivano fatte in latino. Lutero si basò sul rito medievale e nel 1523 produsse una propria versione del battesimo, per prima cosa si usava la lingua tedesca, così che i presenti potessero capire. Del resto la benedizione della fonte era stata eliminata, invece gli esorcismi erano stati parzialmente conservati. Una seconda versione del battesimo luterano, del 1526, si presenta più distante rispetto alle cerimonie medievali, il rito era stato abbreviato di molto, conservava un solo breve esorcismo, volto a ricordare la lotta contro Satana di ogni cristiano, si ricordava l'episodio della benedizione dei bambini da parte di Gesù e si recitava il credo, in fine l'immersione era fatta nel nome della trinità. Questa seconda versione del rito battesimale è chiaramente più matura, non

¹²² Cfr. O. H. Pesch, *Martin Lutero*, cit., pp. 163- 167.

¹²³ *Ibidem*, pp. 167- 171.

denigra l'elemento materiale, me lo mette in secondo piano, ponendo l'accento sul ruolo della parola nel produrre la fede nel battezzato¹²⁴.

La vera innovazione portata da Lutero risiede nella correlazione tra fede e parola, che il teologo pose con tanta forza. Pesch individua tre motivi per cui Lutero arrivò a fondare la sua teologia sacramentale, e non solo, su questa correlazione. Il primo motivo è di carattere puramente esegetico, sono le scritture a porre enfasi sulla Parola. Il secondo motivo è più complesso, e consiste nel fatto che la teologia medievale poneva la grazia come qualcosa che potesse essere data, o attaccata, all'essere umano. La grazia era vista come una cosa, non materiale, ma comunque era pensata come un oggetto. Per Lutero, invece, la grazia è la situazione umana davanti a Dio, non è qualcosa che si possa dare, ma è qualcosa che si possa annunciare. Il vangelo è annuncio della Parola, che è salvifica, se accolta dalla fede. In altri termini, collegare fede e parola divina toglie lo spazio ad una dottrina della grazia oggetto, cedibile e quindi commercializzabile. L'ultimo motivo è che la Parola viene da Dio, dall'esterno rispetto all'essere umano. In questo senso è antidoto anche contro l'idea che la salvezza possa essere raggiunta attraverso le opere. Il carattere esteriore della salvezza è assicurato dal fatto che Dio opera sempre attraverso la Parola¹²⁵.

La correlazione tra parola di Dio e fede è stata originariamente elaborata da Lutero nel contesto del sacramento della penitenza. La parola come unico mezzo della salvezza è rivolta al peccatore, e ha due scopi: lo convince del peccato e lo assolve. È ad un tempo sia giudizio che assoluzione. Adottando questa visione Lutero svuotò l'asse penitenza-assoluzione, su cui ruotava la prassi cattolica. Il teologo opera un ribaltamento, come il cattolicesimo medievale aveva svuotato il battesimo, e fatto posto alla penitenza, il riformatore ha svuotato la penitenza per poter rimettere il battesimo al centro. È proprio questa coincidenza tra giudizio e vangelo ad assumere la definizione di "promessa". Nella promessa battesimale prende nuova forma la parola di Dio, che diventa perdono dal peccato per amore di Cristo. Il rapporto di reciprocità tra giudizio e promessa costituisce la distinzione tra la legge e il vangelo. Così, secondo questa nuova teologia di Lutero, il vangelo comprende la legge, ma ne è anche liberazione, e dona la grazia senza mai pretendere nulla¹²⁶.

Per quanto riguarda nello specifico le differenze tra la posizione teologica di Lutero e quella di Tommaso d'Aquino, McGrath sintetizza quattro differenze principali: la prima è

¹²⁴ Cfr. H.J. Hillerbrand (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, cit., pp. 115, 116.

¹²⁵ Cfr. O. H. Pesch, *Martin Lutero*, cit., pp. 171, 172.

¹²⁶ *Ibidem*, pp. 173- 177.

quella che Lutero adotta un approccio di tipo religioso nei confronti della fede, mentre Tommaso adoperava un approccio di natura filosofica. La seconda è che Lutero considerava la fede in relazione alle promesse di Dio, Tommaso invece la comprende a partire da delle affermazioni su Dio. La terza consiste nel diverso atteggiamento di fronte alla fede, per Lutero la fede è una fedeltà di Dio, quindi è un dono in quanto la fede è ancorata alla promessa di Dio; per Tommaso la fede è una cosa degli esseri umani e richiede dimostrazioni. L'ultima fondamentale differenza è che la fede su cui Lutero fonda i sacramenti è cristologica, mentre Tommaso pone Cristo in secondo piano¹²⁷.

In ultima analisi, la svolta impressa da Lutero alla teologia sacramentale, consiste nel considerare il sacramento come vangelo, e non come strumento del vangelo o della salvezza. Il battesimo, e la Santa Cena, sono una forma della parola divina. Il sacramento battesimale, come si è detto numerose volte, è parola di promessa, ed il segno che è associato sostiene questa parola, illustrandone simbolicamente gli effetti. Allora il battesimo non è limitato al peccato originale, come voleva la teologia cattolica medievale, ma è promessa di perdono dei peccati per tutta la vita¹²⁸.

Naturalmente Lutero presenta delle posizioni originali anche nei confronti dei teologi riformati. Questi aspetti verranno trattati nei prossimi capitoli, dopo aver esposto la teologia battesimale degli altri riformatori.

In conclusione, alcune riflessioni di natura più personale sulla figura di Lutero. In questo capitolo sono state utilizzate una pluralità di fonti critiche, affiancate ad un uso abbondante degli scritti di Lutero. Comprendere a fondo Lutero non è facile e giudicare la sua figura senza essere banali è ancora più difficile. Si ha davanti una persona che, come tutti è stata figlia del suo tempo, ma che contemporaneamente era in grado di andare molto oltre i limiti culturali della sua epoca. La portata sia teologica che sociale degli scritti di Lutero è enorme. Per quanto riguarda le sue riflessioni sul battesimo, il riformatore arriva a ridefinire che cosa sia essere cristiano e parallelamente che cosa sia la chiesa. Tutta la riflessione sui sacramenti assume significato se guardata in modo globale, cioè il battesimo, il rifiuto del sacerdozio come sacramento, lo svincolare il matrimonio dall'ordine sacramentale, il superamento della penitenza e assoluzione tipica di tutta la cristianità medievale; messe insieme queste riforme hanno rivoluzionato il cristianesimo sia da un punto di vista teologico sia a livello pratico e sociale. Lutero è stato realmente in grado di accostarsi all'edificio della chiesa di Roma e di farlo crollare metaforicamente, ma anche

¹²⁷ Cfr. A. McGrath, *Teologia cristiana*, cit., p. 163.

¹²⁸ Cfr. O. H. Pesch, *Martin Lutero*, cit., pp. 178- 180.

teologicamente andando a colpire la radice delle deviazioni che la chiesa medievale aveva impresso al messaggio dell'Evangelo. Se da un lato Lutero demolisce sul piano pratico la chiesa di Roma, negando la possibilità di una classe sacerdotale all'interno di una prospettiva realmente evangelica ed eliminando l'ordine sacro dei sette sacramenti; dall'altro egli demolisce la teologia autoritaria che aveva come aspetto centrale la punizione dei peccatori con il binomio battesimo/grazia. In relazione a questo binomio Lutero sviluppa il tema, di altissimo livello teologico, della promessa. Riguardo a questo punto diversi commentatori hanno messo l'accento sulla dimensione esistenziale ed emotiva del giovane Lutero. In un certo senso il monachesimo ha generato frutti spirituali positivi, ha fatto crescere il futuro riformatore; in effetti lo ha deluso in modo tanto forte da alimentare ulteriormente la sua sete di conoscere Dio. Leggendo gli scritti di Lutero si nota un'evoluzione, Lutero era molto prudente e si rendeva conto di quanto fosse rischioso abbandonare la penitenza. Senza penitenza l'etica cristiana, imposta per secoli con la minaccia dell'inferno, rischiava di indebolirsi. Inoltre lo stesso Lutero in gioventù aveva sentito spesso il bisogno di pentirsi e confessarsi. Quindi l'abbandono della penitenza è stato progressivo, segnato da un'attenzione al mantenimento dell'etica. Ma, data la dottrina del battesimo come promessa, la strada segnata da Lutero era davvero distante dalle pratiche che si erano imposte nella chiesa di Roma durante il medioevo.

Parallelo al Lutero teologo, troviamo il pensiero del Lutero pastore, che cerca di rendere coerente la vita di tutti i giorni con il Vangelo. Qui si trova l'aspetto forse più conosciuto del riformatore, ovvero la polemica contro le indulgenze. Quello che probabilmente sfugge a molti è che, al di là degli abusi legati alla pratica delle indulgenze emessi dalla classe sacerdotale, il nocciolo della questione è che non solo il battesimo le rende superflue, ma queste ultime offendono il battesimo stesso. Perché implicano l'idea che la promessa della grazia fatta da Dio non sia sufficiente. Insomma sono del tutto in conflitto con il messaggio del Vangelo. In fondo l'indulgenza era la soluzione ad un problema creato dalla stessa chiesa di Roma. Era un modo per evitare tutte quelle penitenze che la chiesa stessa imponeva. Forse per analogia con il sistema bancario del rinascimento, come le banche rilasciavano la carta moneta, così la chiesa di Roma rilasciava il certificato dell'indulgenza. A questo Lutero rispose testimoniando della grazia e facendo leva sulla speranza.

Certo Lutero fu figlio della sua epoca, ma reagì alla cultura del suo tempo dando vita a quel fenomeno senza precedenti conosciuto in tutto il mondo come Riforma Protestante.

3. Il battesimo secondo Calvino

3.1. Introduzione.

Per comprendere la dottrina battesimale di Calvino, la cosa più logica da fare è di esaminare prima la teologia sacramentale del riformatore. Nella sua opera *Istituzione della religione cristiana*, Calvino dedica un intero capitolo ai sacramenti. Ferrario fa notare che l'esistenza di un capitolo a parte, dedicato ai sacramenti, non è affatto ovvia. Infatti, nel Nuovo Testamento non si trova un termine unico che si riferisca al battesimo e all'eucaristia¹²⁹.

Secondo Calvino, i sacramenti sono un sostegno della fede e alla predicazione del vangelo. Attraverso i sacramenti gli esseri umani rendono testimonianza della loro fede in Dio, mentre Dio utilizza il sacramento come un segno con cui marca la sua promessa di salvezza. Questo segno esterno è dato da Dio come conferma della fede, per rafforzarla. In altre parole i sacramenti sono una testimonianza della grazia di Dio in forma di segni esteriori¹³⁰.

Calvino mette bene in chiaro che non esiste alcun sacramento se non è preceduto dalla Parola, in quanto il sacramento è un'appendice della Parola e serve per attestarla. Questo è per via della debolezza della fede umana. A questo proposito il riformatore entra in polemica con la chiesa di Roma perché questa chiesa in quei tempi utilizzava il latino nella predicazione, mentre la maggior parte dei fedeli non era in grado di capire quella lingua. In questo modo i sacramenti diventano superstizione. Calvino invece afferma che i sacramenti richiedono la predicazione, ossia che la Parola sia esposta e compresa all'interno della comunità cristiana¹³¹.

Per illustrare meglio il concetto di sacramento il riformatore utilizza una serie di metafore. Basandosi sull'idea, ripresa da Agostino, che il sacramento sia Parola resa visibile, cioè che raffiguri in forma visibile le promesse di Dio, Calvino paragona il

¹²⁹ Cfr. F. Ferrario, «Il battesimo nella tradizione riformata. Due prospettive teologiche», in *Protestantesimo*, 2009, vol. 64, pp. 393, 394.

¹³⁰ Calvino, *Istituzione*, III.14.1 (Tourn, p. 1490).

¹³¹ Calvino, *Istituzione*, III.14.3,4 (Tourn, pp. 1491, 1492).

sacramento al sigillo apposto ad un documento pubblico. Il sigillo aggiunge validità al documento, ma senza la predicazione della Parola il documento sarebbe come una pergamena non scritta. Calvino paragona inoltre i sacramenti alla semenza, che se cade su un terreno arido non produce frutto, invece se cade su un buon terreno produce i suoi frutti. Allo stesso modo, una mente ribelle è come il terreno arido, mentre un'anima disposta alla fede è un terreno fertile in cui il sacramento è efficace¹³².

Ferrario individua quattro elementi fondamentali della teologia sacramentale di Calvino. Il primo è il sacramento come segno esteriore. Qui Calvino riprende la tradizione di Agostino, ossia il sacramento quale simbolo di una realtà interiore. Il secondo è il sacramento come sigillo. Qui Calvino si riallaccia al significato filologico di sacramento quale giuramento. Il terzo è il sacramento come ausilio della fede. A questo aspetto il riformatore ha dato molta importanza, intendendo il sacramento come un rito che serve per confermare la fede. Infine il sacramento è come testimonianza di fronte agli esseri umani e a Dio¹³³.

L'aspetto più importante, nella teologia sacramentale di Calvino, è che il fondamento e la forza dei sacramenti è Gesù Cristo. E i sacramenti hanno lo scopo di annunciare lui. Pertanto i sacramenti e la Parola di Dio hanno la medesima funzione ossia presentare Gesù Cristo e le sue promesse di grazia. Quindi se non sono presi con fede non sono di alcuna utilità. Basandosi su questo assunto fondamentale Calvino entra in polemica con la teologia medioevale secondo la quale i sacramenti sono causa di salvezza e di giustificazione¹³⁴.

L'amministrazione dei sacramenti è un segno distintivo della vera chiesa, essi sono il centro attorno al quale si raduna la comunità cristiana, sono secondari alla Parola e ad essa connessi, senza la Parola non avrebbero senso. Sono un segno esteriore della buona volontà di Dio. È la Parola di Dio a rendere tali i sacramenti. La Parola, e la sua predicazione, rendono noto il significato del simbolo. Il battesimo come simbolo esteriore è aggiunto alla Parola, secondo la volontà divina. Per via della debolezza umana, Dio usa elementi terreni, come i sacramenti, per mostrarci la sua Parola. Nel battesimo la promessa di Dio diventa visibile. Esso è quindi una testimonianza del vangelo¹³⁵.

¹³² Calvino, *Istituzione* III.14.5,6,11 (Tourn, pp. 1493, 1495, 1500).

¹³³ Cfr. F. Ferrario, «Il battesimo nella tradizione riformata. Due prospettive teologiche», cit., pp. 394, 395.

¹³⁴ Calvino, *Istituzione* III.14.16,17 (Tourn, pp. 1506, 1507).

¹³⁵ Cfr. V. Vinay, *Ecclesiologia ed etica politica in Giovanni Calvino*, Brescia, Paideia, 1971, pp. 91, 92.

È importante notare che, con il termine sacramento, il riformatore si riferisce a tutti i segni che Dio manda agli esseri umani per attestare le sue promesse. Dunque include anche numerosi esempi tratti dall'Antico Testamento: l'albero della vita descritto nella Genesi, l'arcobaleno dato quale segno a Noè, la circoncisione data ad Abramo ed in generale i sacrifici e i rituali del Tempio. A partire dal Nuovo Testamento tutti i precedenti segni sono stati sostituiti da due nuovi sacramenti: il Battesimo e la Cena del Signore. Tuttavia, gli antichi sacramenti avevano la stessa funzione dei due segni neo testamentari, ossia presentare Gesù Cristo e condurre a lui. Calvino sostiene che il significato del tabernacolo rivelato a Mosè fosse quello di mostrare Gesù Cristo. La sola differenza è che i sacramenti antichi preannunciavano il Cristo promesso, mentre i nuovi ne portano testimonianza. Per questo motivo i due nuovi sacramenti sono in grado di presentare Cristo in maniera più chiara¹³⁶.

Secondo Ferrario è probabile che Calvino riprenda l'utilizzo del termine sacramento da Lutero e Zwingli. Calvino, inoltre, tenta di armonizzare il tradizionale significato del termine con la filologia. Il riformatore sostiene che la parola *mysterion* fu usata dai Padri della chiesa nel senso di elemento sacro e divino. In questo modo il riformatore adotta un concetto teologico creato dai Padri della chiesa, non presente nel Nuovo Testamento, ma di sicuro legittimo e coerente con il vangelo¹³⁷.

In pratica, Calvino prende le distanze dalla teologia scolastica, secondo la quale vi è una differenza sostanziale tra i sacramenti dell'antica legge e quelli del Nuovo Testamento. Il riformatore, citando la lettera agli Ebrei, controbatte che invece sia i sacramenti dell'Antico che Nuovo Testamento sono dei segni della grazia di Dio e della sua buona volontà verso gli esseri umani. Egli sostiene, inoltre, che le cerimonie della legge mosaica fanno riferimento a Cristo e rappresentano il suo ministero. Dal momento che Cristo è stato il fine di tali cerimonie, esse sono cessate quando Gesù è venuto a svolgere il suo ministero terreno. In conclusione, dopo che Cristo si è rivelato, Dio ha ridotto il numero dei segni sacramentali a due ma dal significato più chiaro¹³⁸.

¹³⁶ Calvino, *Istituzione* III.14.18,20,22 (Tourn, pp. 1509, 1511-1513).

¹³⁷ Cfr. F. Ferrario, «Il battesimo nella tradizione riformata. Due prospettive teologiche», cit., p. 394.

¹³⁸ Calvino, *Istituzione* III.14.23,25,26 (Tourn, pp. 1514, 1515, 1517, 1519).

3.2. Il pensiero e la teologia del battesimo secondo Calvino.

Al capitolo 15 dell'*Istituzione della religione cristiana* Calvino definisce il battesimo come il contrassegno della fede, come il segno attraverso cui il credente è accolto nella comunità, è incluso tra i figli di Dio ed è incorporato in Cristo. Il riformatore ritiene che il battesimo sia dato agli esseri umani come un aiuto alla fede¹³⁹.

Ferrario, commentando l'*Istituzione della religione cristiana*, mette in evidenza che ci sono due capitoli dedicati al battesimo: il primo affronta gli aspetti teologici, mentre il secondo è una lunga critica verso l'anabattismo. Per quanto riguarda il primo capitolo sul battesimo, Ferrario lo suddivide in tre parti fondamentali; la prima parte riguarda il rapporto tra battesimo e fede, la seconda tratta del battesimo come testimonianza e la terza tratta degli aspetti pratici dell'amministrazione del sacramento¹⁴⁰.

In effetti, il riformatore individua tre aspetti relativi al sacramento battesimale, e poi li esamina singolarmente. Per prima cosa, il battesimo è un segno della purificazione del cristiano. Calvino spiega questo concetto attraverso una metafora, paragona il battesimo a una lettera firmata e sigillata che certifichi il perdono dei peccati. Inoltre specifica che il battesimo implica il perdono di tutti i peccati commessi durante la vita. Pertanto ogni volta che un cristiano cade nel peccato deve ricorrere al ricordo del battesimo ed avere così la certezza di essere partecipe della purificazione di tutti i peccati grazie al sacrificio di Gesù Cristo¹⁴¹.

Per seconda cosa, attraverso il battesimo Gesù Cristo ha reso il cristiano partecipe della sua morte e della sua nuova vita. Calvino non si riferisce semplicemente ad una imitazione di Cristo, ma ad un vero e proprio rinforzo e rigenerazione dello spirito. Calvino qui sta riprendendo le dottrine espresse dall'apostolo Paolo nel capitolo 6 dell'epistola ai Romani. Intende quindi sottolineare l'azione riformatrice della grazia sulla vita del credente¹⁴².

Per terza cosa, la fede riceve conforto dal battesimo in quanto ricorda sia che il cristiano è innestato nella morte e nella resurrezione di Cristo sia che è reso partecipe dei suoi beni e della sua vita eterna. Per questo motivo Calvino arriva ad affermare che

¹³⁹ Calvino, *Istituzione* III.15.1 (Tourn, pp. 1519, 1520).

¹⁴⁰ Cfr. F. Ferrario, «Il battesimo nella tradizione riformata. Due prospettive teologiche», cit., p. 397.

¹⁴¹ Calvino, *Istituzione* III.15.3,4 (Tourn, pp. 1520-1523).

¹⁴² Calvino, *Istituzione* III.15.5 (Tourn, pp. 1523, 1524).

Cristo stesso è la realtà e la meta del battesimo. Pertanto gli apostoli hanno battezzato nel nome di Cristo come testimoniato in Atti capitoli 8 e 19. Inoltre, secondo la prospettiva di Calvino, il battesimo amministrato in origine da Giovanni il Battista sia lo stesso che fu affidato successivamente agli apostoli. Infatti, in entrambi i casi è in Gesù Cristo che sono stati cancellati i peccati. Su questo punto Calvino si basa sul vangelo di Giovanni, ma ne offre un'interpretazione diversa rispetto a quella data da Agostino¹⁴³.

Dal punto di vista teologico lo scopo primario del battesimo è quello di sostenere la remissione dei peccati. Ad ogni modo Calvino non adotta un'interpretazione esclusivamente simbolica del battesimo, infatti egli ritiene che il potere del sacramento risieda nella promessa di Dio associata al segno esteriore. Secondo questa prospettiva, la penitenza è un ritornare al battesimo e non va intesa come un sacramento autonomo. In definitiva, attraverso il battesimo il credente partecipa alla morte di Cristo e alla sua resurrezione¹⁴⁴.

Si tenga presente che il battesimo non ha alcuna virtù salvifica in se stesso, ma è l'annuncio del bene che Dio fa agli esseri umani, è segno del patto che Dio ha fatto con il suo popolo. Nell'Antico Testamento la circoncisione era segno del patto, mentre a partire dal Nuovo Testamento il battesimo è il nuovo segno. Basandosi su Romani 4:11, Calvino afferma che questi due segni hanno lo stesso valore. La differenza, secondo Calvino, tra i sacramenti neotestamentari e veterotestamentari consiste nel fatto che i secondi rappresentano il Cristo, i primi invece portano testimonianza che egli è venuto al mondo. Pertanto i due sacramenti del Nuovo Testamento presentano Cristo in maniera più chiara. Il battesimo presenta due aspetti: quello soggettivo, ossia la fede umana, e quello oggettivo, ossia l'azione salvifica divina¹⁴⁵.

La risposta di fede umana è secondaria rispetto all'azione divina. L'aspetto oggettivo del sacramento è sottolineato molto da Calvino, la salvezza viene da Dio e non parte dall'uomo. Inoltre Calvino distingue tra il segno sacramentale e l'effetto del sacramento. Il primo è la cerimonia e la sostanza del sacramento, rappresenta Cristo in quanto solo Cristo è il suo vero contenuto; il secondo è l'azione salvifica di Cristo, ossia la giustificazione che si manifesta nelle persone che hanno fede¹⁴⁶.

Inoltre Calvino definisce falsa la dottrina secondo cui il battesimo libera dal peccato originale. Secondo il riformatore la natura umana rimane perversa e corrotta

¹⁴³ Calvino, *Istituzione* III.15.6,7 Tourn, pp. 1524, 1525).

¹⁴⁴ Cfr. F. Ferrario, «Il battesimo nella tradizione riformata. Due prospettive teologiche», cit., p. 397.

¹⁴⁵ Cfr. V. Vinay, *Ecclesiologia ed etica politica in Giovanni Calvino*, cit., pp. 93, 94.

¹⁴⁶ *Ibidem*, pp. 95-97.

anche dopo il battesimo e quindi meritevole di dannazione. Tuttavia ai credenti, grazie al battesimo, viene assicurata la remissione dei peccati. In altre parole, Calvino segue fedelmente la dottrina esposta da Paolo nella lettera ai Romani sostenendo che anche se la natura dell'essere umano resta peccaminosa, attraverso il battesimo la colpa viene cancellata¹⁴⁷.

Ferrario sottolinea che Calvino ritiene importante l'aspetto del battesimo come confessione pubblica di fede. D'altronde la confessione di fede è primariamente quella della comunità che s'impegna ad accogliere il battezzato come parte del corpo di Cristo. In questo senso il soggetto responsabile, che dichiara l'impegno ad essere fedele, è l'intera chiesa. In questo il riformatore pone l'accento sulla dimensione collettiva e comunitaria dell'atto battesimale¹⁴⁸.

Calvino, infatti, sostiene che il battesimo è importante anche in quanto assolve alla funzione di confessione pubblica di fede. In pratica, tramite il sacramento battesimale le persone dichiarano di voler essere contate fra i membri del popolo di Dio. Del resto, con questa confessione i credenti attestano la loro fiducia nella misericordia di Dio. Infatti il battesimo deve essere sempre accompagnato dalla fede; in quanto segno della promessa di salvezza, esso sarebbe vano se non supportato dalla fede in Dio. Con il battesimo, i credenti dichiarano di fare parte del corpo di Cristo e di voler vivere in comunione con tutti i cristiani. Il vero cristiano ha la certezza della salvezza. Calvino accusa di ingratitudine coloro che sono battezzati ma non credono alla promessa di salvezza. Inoltre, ogni battesimo proviene dalla mano di Dio, indipendentemente da chi lo amministra. Qui Calvino riprende la metafora della lettera che certifica la salvezza: non importa chi consegni la lettera, importa solo che ci sia il sigillo. E il battesimo è proprio questo: il sigillo che attesta la salvezza¹⁴⁹.

Quindi il battesimo attesta la purificazione dei membri della chiesa attraverso il sangue di Cristo. Questo è anche il centro della predicazione del vangelo, pertanto predicazione della parola e battesimo sono unite in modo indissolubile. Con questo sacramento diventiamo partecipi della morte e della risurrezione di Cristo. Il battesimo implica una professione di fede, perché con esso Dio instaura con noi il patto della grazia e ci promette salvezza eterna. Noi rispondiamo promettendo di restare fedeli in eterno. Il riformatore segue l'apostolo Paolo, mettendo bene in chiaro che la giustizia è imputata a chi si battezza, e non è ottenuta. Ma Calvino sottolinea anche la

¹⁴⁷ Calvino, *Istituzione* III.15.10,11,12 (Tourn, pp. 1527-1530).

¹⁴⁸ Cfr. F. Ferrario, «Il battesimo nella tradizione riformata. Due prospettive teologiche», cit., pp. 398, 399.

¹⁴⁹ Calvino, *Istituzione* III.15.13,15,16 (Tourn, pp. 1530-1532).

rigenerazione e la santificazione che vengono promosse dalla comunione con Cristo. La debolezza della carne, la natura decaduta dell'umanità, non sono cancellate dal battesimo, ma risultano indebolite in seguito al battesimo, tramite la fede che stabilisce la comunione del credente con Gesù Cristo¹⁵⁰.

Se il sacramento viene separato dall'annuncio, allora si cade nell'errore di pensare che l'esecuzione del sacramento sia causa della salvezza. Ovvero, che l'acqua del battesimo sia salvifica, o che l'atto del battezzare fatto dal prete abbia la funzione di mediare la salvezza. L'idea che debba essere il prete a battezzare è ancora più sbagliata, perché presume che sia necessario un ulteriore sacramento, quello del sacerdozio, per mediare tra Dio e l'essere umano. In polemica con il pensiero scolastico, per Calvino il battesimo non ha alcun potere di per sé, il battezzare non conferisce la grazia e non giustifica. Secondo questa logica, anche la penitenza è contraria al messaggio del vangelo. Non c'è bisogno di un sacramento per cancellare i peccati delle persone battezzate, la grazia di Dio ci giustifica, anche se il cristiano resta un peccatore. La grazia del perdono di Dio è donata a chi ne ha bisogno. Se il cristiano fosse perfetto, non avrebbe bisogno della giustificazione, ma non è così. Nonostante il cristiano sia un peccatore, egli è anche giustificato, questa è l'essenza del vangelo¹⁵¹.

Dal punto di vista dell'amministrazione del sacramento, Calvino ritiene che se fatto nel nome di Cristo, e quindi anche del Padre e dello Spirito, esso è valido. Pertanto si può battezzare per immersione o meno, se si battezza con acqua nel nome di Cristo il segno è presente. Questo implica che anche i battesimi amministrati dalla chiesa di Roma sono validi. Calvino descrive questi ultimi come una specie di incantesimo, caratterizzato da un rituale complesso, che ha aggiunto simboli e usanze del tutto superflue, come il sale e l'uso del crisma. Ma resta comunque un battesimo valido. Calvino invece si oppone all'amministrazione privata dei sacramenti, che ritiene competano al ministero pubblico. Curiosamente si oppone anche alla facoltà delle donne di battezzare, citando i Padri della chiesa, soprattutto Epifanio, che negavano che le donne avessero autorità di battezzare. Questo argomento è importante per il riformatore in quanto gli permette di attaccare una concezione diffusa, che se i bambini fossero morti senza battesimo, non avrebbero potuto salvarsi, e che dunque chiunque potesse battezzare un bambino morente. Calvino ritiene che questa fosse pura follia. Pensare che senza il battesimo Dio non possa salvare una persona significa avere frainteso

¹⁵⁰ Cfr. V. Vinay, *Ecclesiologia ed etica politica in Giovanni Calvino*, cit., pp. 99, 100.

¹⁵¹ Cfr. E. Busch, *La teologia di Giovanni Calvino*, Torino, Claudiana, 2008, pp. 54, 55.

completamente il ruolo del sacramento, ed è anche un'offesa alla volontà di Dio, a cui non si riconosce pieno potere di salvare. Calvino conclude il capitolo dell'*Istituzione* sul battesimo sostenendo che esso è il sigillo che attesta la promessa di remissione dei peccati, e non un rito che debba essere completato per poter conseguire la salvezza¹⁵².

In polemica con il movimento anabattista, il riformatore ha sempre sostenuto che il battesimo dei bambini non fosse una pratica introdotta dalla chiesa di Roma, ma che era stato insegnato anche dai padri della chiesa e praticato fino dal tempo degli apostoli. Quindi è sbagliato ritenerlo una superstizione inventata dal papato, perché è una pratica che si fonda sulla parola di Dio. Secondo il pensiero anabattista si dovrebbe battezzare soltanto le persone che fanno professione di fede, pertanto i bambini sarebbero esclusi dal battesimo. Calvino interpretava in maniera diversa i passi evangelici (Mt. 28:19; Mc. 16:16) che secondo gli anabattisti sono alla base dell'esclusione dei bambini dal battesimo, infatti il riformatore riteneva che questi versetti si riferissero alla conversione di persone che non avevano mai conosciuto il vangelo. Sarebbe stato assurdo battezzare queste persone prima di averle istruite e di aver ricevuto da loro la professione di fede. Invece Calvino riteneva che questo discorso non si applicasse ai figli delle famiglie già convertite¹⁵³.

Secondo il riformatore i bambini vengono battezzati grazie al patto fatto dai loro genitori, in maniera del tutto analoga a quello che succedeva con la circoncisione ai tempi dell'Antico Testamento, i figli dei cristiani vengo battezzati in base alle dottrine che i genitori hanno accettato. In pratica, quando il cristiano accetta Gesù, lo accetta sia come suo Salvatore personale che come Salvatore della sua discendenza. In altre parole, i figli dei credenti fanno già parte della comunità cristiana al momento della nascita¹⁵⁴.

Ovviamente Calvino ammette che, una volta raggiunta la maturità, i figli dei credenti possono allontanarsi dal cristianesimo e rifiutare di credere nella promessa di salvezza, rendendo nullo il loro battesimo. Tuttavia il nostro Signore li ha ugualmente eletti e ha offerto loro la salvezza. In sintesi, nelle parole dello stesso Calvino: «il battesimo ci viene prescritto per suggellare nei nostri corpi la promessa di salvezza, come un tempo era la circoncisione per il popolo giudaico, vietare ai figli dei cristiani la sicurezza, che i credenti hanno sempre avuto, di possedere un segno visibile con il quale

¹⁵² Calvino, *Istituzione* III.15.19,20,22 (Tourn, pp. 1536-1538, 1540).

¹⁵³ Cfr. G. Calvino, *Opere scelte*, vol. 2, Torino, Claudiana, 2006, pp. 155, 157.

¹⁵⁴ *Ibidem*, pp. 159, 161.

nostro Signore dimostra loro di accogliere i loro bambini nella comunione della Sua Chiesa, equivale a defraudare i Cristiani di una consolazione che non ha eguali»¹⁵⁵.

Calvino, quindi, mette in stretta relazione il battesimo con la circoncisione, entrambi sono dei segni della promessa di salvezza, e una dichiarazione pubblica dell'appartenenza al popolo di Dio. Il battesimo sostituisce la circoncisione, che era in vigore ai tempi dell'antico patto. L'unica differenza tra questi due segni è la cerimonia esteriore. Entrambi rappresentano la promessa di vita eterna e di remissione dei peccati, quindi hanno la stessa identica forza. Sono due segni diversi, ma raffigurano la stessa realtà¹⁵⁶.

Comprendendo il sacramento battesimale come la sostituzione della circoncisione, Calvino ovviamente ritiene che sia lecito battezzare i bambini. Ossia pensa che i figli dei cristiani siano eredi delle stesse benedizioni promesse ad Abramo. Pertanto l'idea di limitare il battesimo ai credenti, ovvero a persone sufficientemente adulte da poter esprimere la loro professione di fede, è del tutto assurda per il riformatore. Per questo, anche se ammette che nel Nuovo Testamento non si menziona mai specificamente il battesimo infantile, pensa che gli stessi apostoli battezzarono famiglie intere, inclusi i figli piccoli. In particolare cita Atti 16:33, ritenendo che la scrittura lasci implicito il battesimo dei bambini. In proposito dimostra che, se ci si limitasse ad eseguire la scrittura alla lettera, bisognerebbe escludere dalla Santa Cena le donne, in quanto la Bibbia non dice mai esplicitamente che delle donne partecipassero al sacramento, ma questo sarebbe assurdo¹⁵⁷.

Ferrario mette in luce come l'intera critica di Calvino all'anabattismo si poggia sull'analogia tra battesimo e circoncisione. A differenza di Lutero, il riformatore di Ginevra non tenta di adottare il concetto della fede dei fanciulli, si limita ad assumere il pedobattismo come una pratica che risale agli apostoli, e quindi legittima. Inoltre Calvino non si preoccupa del fatto che l'analogia tra circoncisione e battesimo non sia sviluppata nel Nuovo Testamento, ritenendo comunque evidente che il battesimo abbia sostituito la circoncisione, e che la promessa di salvezza e di remissione dei peccati rimanga sempre la stessa. In altre parole che l'alleanza resti sempre la stessa, e che i figli dei cristiani partecipino del patto attraverso il rito del battesimo, così come i figli degli ebrei nell'Antico Testamento attraverso la circoncisione¹⁵⁸.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 167.

¹⁵⁶ Calvino, *Istituzione* III.16.3,4 (Tourn, pp. 1542, 1544).

¹⁵⁷ Calvino, *Istituzione* III.16.7,8 (Tourn, pp. 1547-1549).

¹⁵⁸ Cfr. F. Ferrario, «Il battesimo nella tradizione riformata. Due prospettive teologiche», cit., pp. 400, 401.

Nella prospettiva calvinista la fede in Cristo resta sempre centrale. Ed è a partire da questa fede che il sacramento battesimale assume il suo significato. Calvino, inoltre, crede fortemente nell'unicità del patto tra Dio e l'umanità, accettando che esso possa essere simboleggiato in vari modi, dalla circoncisione a partire dai tempi di Abramo, dal battesimo a partire dall'epoca del ministero terreno di Gesù. Per questa stessa ragione Calvino non pensa che si debba usare un rituale estremamente preciso e sempre uguale per battezzare, se anticamente si praticava il battesimo per immersione, non segue che ancora oggi si debba utilizzare la stessa identica forma. Questo in quanto il senso del sacramento sta nel patto, e non nella forma del rito. Anche l'insistenza di Calvino nel difendere il battesimo infantile va compresa a partire dalle critiche degli anabattisti che caratterizzarono il secolo in cui Calvino scriveva. In effetti, lo stesso Calvino riconosce che il battesimo di un adulto è del tutto normale. In definitiva, la trattazione teologica del battesimo negli scritti di Calvino risulta molto condizionata dalle polemiche verso le dottrine anabattiste¹⁵⁹.

Sintetizzando, il battesimo è il segno dell'iniziazione cristiana, attraverso di esso si entra a far parte della chiesa e si diventa parte del corpo di Cristo. È il segno del nuovo patto e sostituisce la circoncisione. Anche se il segno è cambiato rispetto all'Antico Testamento, la promessa di Dio rimane la stessa che fu fatta ad Abramo, grazie al battesimo si entra a far parte del popolo di Dio. La promessa annunciata dal battesimo è già stata compiuta dal ministero di Cristo. Con il battesimo il credente viene innestato nel corpo di Cristo, ossia, riprendendo Galati 3:27, il fedele si riveste di Cristo nel battesimo, partecipando della sua vita e della sua giustizia. Secondo Calvino il vero battesimo, l'unico battesimo, è quello compiuto da Cristo nel Giordano. Il battesimo dei credenti è la partecipazione di ognuno a quel battesimo, quindi tutta la chiesa è stata purificata dal battesimo nel Giordano. Questa purificazione è totale, cancella tutte le colpe, sia dei peccati precedenti al rito battesimale sia di tutti i peccati successivi. Quando si ha fede nel battesimo si ha la certezza della remissione di tutti i peccati¹⁶⁰.

Per quanto poi riguarda il battesimo dei bambini, Calvino nota che il sacramento è un'azione che Dio compie, è il segno che Dio accetta il battezzato nella Sua chiesa. Quindi non è necessario essere adulti per farsi battezzare. Infatti il riformatore poneva molta più enfasi sull'aspetto oggettivo del battesimo, l'azione divina, che su quello soggettivo, la risposta di fede umana. In ogni caso, la fede della persona battezzata si

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 402.

¹⁶⁰ Cfr. V. Vinay, *Ecclesiologia ed etica politica in Giovanni Calvino*, cit., pp. 97, 98.

alimenterà della promessa divina. Ed è proprio grazie a questo sacramento che Cristo rende gli esseri umani partecipi di se, fin dall'infanzia. Come Vinay sottolinea, Calvino pone grande attenzione sulla famiglia, sul nascere da genitori cristiani, i figli dei credenti sono membri della chiesa fino dal seno materno. Inoltre i bambini sono creature capaci di unione con Cristo. L'atteggiamento del Salvatore verso i fanciulli era di coinvolgimento, come narrato in Matteo 19:14, e non di allontanamento. Calvino, considerate le scritture, ammette la rigenerazione precoce, in opposizione a quanto sostenuto dagli anabattisti¹⁶¹.

Alcune riflessioni di natura più personale su quanto fin qui detto. Del lavoro di Calvino colpiscono diversi elementi: la bella prosa e l'inventiva letteraria. Calvino è uno scrittore piacevole e interessante da leggere; il rapporto teologico con Lutero, che presenta forti somiglianze, il primato assoluto della Parola rispetto alle tradizioni e alle forme del culto, ma anche elementi di sviluppo indipendente; la totale centralità della figura di Cristo, alla cui luce viene letta la scrittura. Tralasciando i meriti letterari del riformatore, argomento non pertinente con la tesi, e anche i parallelismi tra Lutero e Calvino, di cui si parlerà nel prossimo paragrafo, ci sono alcune osservazioni sulle peculiarità della teologia battesimale di Calvino che si vuole qui sottolineare.

Di massima importanza è la concezione di Cristo come chiave interpretativa dell'Antico Testamento, il tabernacolo di Mosè inteso come prefigurazione del Salvatore, idea in perfetta coerenza con le dottrine avventiste; tutti i segni del patto tra Dio e il popolo eletto, descritti nelle pagine dell'Antico Testamento, per Calvino sono sintetizzati nei due sacramenti del Nuovo Testamento. Solo guardando al ministero terreno di Cristo si può conoscere e capire Dio e la salvezza. Il battesimo allora è uno solo, quello di Gesù nel Giordano, il battesimo del credente prende significato grazie a quell'evento, centralissimo nella storia della salvezza. Il rapporto tra Dio e l'umanità è stato impostato da Dio, che ha scelto il battesimo come mezzo per relazionarsi con noi. Calvino non tenta di dimostrare che è così, in fondo egli assume che sia così perché legge le scritture in prospettiva Cristologica. Piuttosto Calvino si domanda come mai Dio abbia scelto il battesimo, e ipotizza che sia per via della simbologia facile da capire, legata ad un segno esteriore e materiale, adatto ad essere compreso anche da menti poco spirituali e dalla fede debole. Anzi, un rito e un segno che aiuti praticamente la fede a crescere. Quindi battesimo come dono di Dio agli esseri umani, come parte di quell'elezione che prevede la fede e implica la salvezza. Dal punto di vista storico, battesimo come eredità, cioè

¹⁶¹ *Ibidem*, pp. 101-103.

dono materiale di Dio, incarnato in un momento nella storia, che viene passato da una persona ad un'altra grazie allo sforzo evangelico.

Questi sono gli aspetti che riflettono l'agire di Dio, che dimostra una chiara volontà di salvezza verso di noi. Ma Calvino esamina anche gli aspetti soggettivi, ossia come gli esseri umani reagiscono al dono battesimale. E reagiscono in maniera scomposta e imperfetta, inventando forme rituali inutili, fraintendendo l'azione di Dio, e quindi intendendo il rito battesimale come salvifico in se stesso, pensiero superstizioso; o, al contrario, sottovalutando l'azione di Dio, come chi crede che in fondo il battesimo non sia necessario, o che comunque sia una scelta personale. Calvino cerca invece l'equilibrio, ma la sua teologia ne risulta complicata. In particolare la polemica contro l'anabattismo condiziona molto l'esposizione di Calvino. Tuttavia, alla fine, il battesimo degli adulti è valido, secondo lo stesso riformatore di Ginevra. Certo, Calvino si sforza di dimostrare che non serve ri-battezzare, né servono i riti complessi del cattolicesimo tridentino, eppure la volontà di Dio è di salvare, ed è sempre efficace. Alla luce di questo dato fondamentale, ossia il potere assoluto della grazia di Dio, è un peccato che le teologie battesimali dei riformatori si siano sviluppate spesso attraverso scritti polemici. Questa naturalmente è una lettura che si può fare adesso, in una società dove il dialogo inter-religioso è possibile e auspicabile. Se l'umanità è davvero corrotta, il male è in noi, è del tutto ovvio che l'azione di Dio sia fraintesa. Ma se la volontà di Dio è quella di salvarci, le polemiche tra i credenti cadono in secondo piano, anzi sono irrilevanti. Da questo punto di vista, è molto attuale la fiducia che Calvino ripone nell'aspetto collettivo, cioè anche se i singoli individui sono decaduti e sempre capaci di peccato, la chiesa come corpo di Cristo costituisce lo spazio fisico e sociale in cui si fa esperienza della certezza della salvezza.

3.3. Le differenze tra Lutero e Calvino.

Lutero, Calvino e Zwingli hanno sviluppato un pensiero teologico che concorda negli aspetti essenziali: la salvezza come opera di Cristo, per sola grazia; la natura decaduta dell'umanità, del tutto incapace di redimersi con le proprie forze; la Scrittura come unica fonte autoritaria in materia di fede; la Chiesa come comunità di eletti, dove si predica la Parola e si celebrano i due sacramenti neotestamentari. Lo stesso Calvino

non aveva alcuna pretesa di elaborare una teologia sacramentale differente rispetto a quella di Lutero. Tuttavia gli scritti di Calvino presentano un elemento di originalità in quanto accentuano l'aspetto della sovranità assoluta di Dio, che opera per la redenzione degli esseri umani¹⁶².

Anche la dottrina della predestinazione è stata approfondita da Calvino a partire dalla concezione dell'assoluta sovranità di Dio. È importante ricordare che l'antropologia di Calvino è pessimista tanto quanto quella di Lutero, perchè il riformatore di Ginevra ritiene che gli esseri umani siano tutti depravati e meritevoli della dannazione, ma che Dio ne elegga alcuni alla salvezza. Questi eletti costituiscono la Chiesa Invisibile. Il battesimo è uno dei segni di questa chiesa. Invece nella Chiesa Visibile convivono eletti ed ipocriti, che non credono veramente. Quindi essere battezzati non è garanzia di salvezza, tutti infatti sono chiamati ad accettare la grazia, ma solo in alcuni eletti lo Spirito Santo fa nascere la fede e opera la giustificazione¹⁶³.

Il tema della predestinazione è stato trattato a fondo da Calvino. La sua analisi inizia dal fatto che alcune persone credono nel vangelo. La dottrina della predestinazione spiega come mai gli esseri umani rispondano alla grazia in modi così diversi. Per Calvino la predestinazione va considerata come una riflessione sull'esperienza umana alla luce delle scritture. È importante notare che la dottrina della predestinazione non è stata inventata da Calvino, era invece una dottrina dibattuta nel medioevo. Al contrario, nel pensiero di Calvino si trattava di un argomento secondario, una semplice spiegazione del comportamento umano. Furono i successori di Calvino a porre l'attenzione sulla predestinazione¹⁶⁴.

Il modello di giustificazione formulato da Calvino fu quello che ebbe maggiore consenso nella seconda fase della Riforma. Gli elementi di base della concezione di Calvino si possono riassumere in pochi punti. Il credente è unito a Cristo attraverso la fede, questa unione ha due effetti. Calvino chiama questi effetti “doppia grazia”, il primo effetto è la giustificazione del credente, che è dichiarato giusto grazie a Cristo, senza essersi guadagnato la giustificazione con le proprie forze. Il secondo effetto è quello della rigenerazione, cioè il credente, a partire dalla sua unione con Cristo, inizia un processo di cambiamento tramite il quale verrà reso simile a Cristo stesso¹⁶⁵.

¹⁶² Cfr. Vinay, *La riforma protestante*, cit., pp. 242, 243.

¹⁶³ *Ibidem*, pp. 243-246.

¹⁶⁴ Cfr. A. McGrath, *Teologia cristiana*, cit., p. 453.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 444.

In sintesi, il battesimo è un segno che trasmette un'identità, cioè senza di esso non c'è una chiesa cristiana. L'amministrazione dei sacramenti è uno dei caratteri distintivi della chiesa. In questo Calvin è del tutto d'accordo con Lutero e Zwingli. In generale, essendo a conoscenza del pensiero teologico di Lutero e Zwingli, Calvin ha sempre cercato di mantenere una posizione intermedia tra quelle dei due grandi riformatori. Essenzialmente Calvin definisce il battesimo come una promessa ed un ordine di Dio. Attraverso il sacramento del battesimo, Dio viene incontro alla debolezza umana. Il dono che Dio fa al credente è di natura spirituale, il segno, visibile e materiale, è dato per sostenere la debole fede umana. Tuttavia il rapporto tra segno e dono è strettissimo. Calvin prende a modello l'incarnazione di Cristo, in cui la natura umana e divina sono unite ma non fuse, distinte ma non separate. Lo stesso vale nella predicazione, dove la parola del predicatore si unisce alla Parola di Dio; così il credente entra a far parte del corpo di Cristo, si tratta di una comunione in cui c'è sempre distinzione tra Cristo e gli eletti. Il segno sacramentale e la realtà simboleggiata sono unite allo stesso modo. D'altro canto, il battesimo è anche una dichiarazione pubblica, una dimostrazione della propria fedeltà. Questo secondo aspetto del pensiero di Calvin era esposto agli attacchi degli anabattisti. Pertanto Calvin, che si trovava nella necessità di difendere il battesimo infantile, ha approfondito molto il legame tra circoncisione veterotestamentaria e battesimo¹⁶⁶.

Partendo da questo presupposto, ossia il parallelismo sacramentale tra circoncisione e battesimo, secondo Calvin, una concezione puramente spiritualista dei sacramenti non è adeguata, cioè battezzare è il segno del patto tra Dio e il suo popolo, ed è un'azione che Dio compie per la salvezza dei credenti. Né il sacramento è da intendersi come una forma simbolica esatta. Per questo motivo, anche se la Chiesa di Roma, secondo Calvin, ha un culto idolatrico, il suo battesimo è comunque valido¹⁶⁷.

Ad ogni modo, nel Concilio di Trento si è decretato che il battesimo sia valido in quanto causa strumentale della giustificazione. A questo, Calvin ha obiettato che invece Cristo è comunicato con la Parola e con i sacramenti. Nel Concilio si lascia fuori la Parola, e per questo il battesimo viene interpretato in maniera errata, infatti la causa strumentale della giustificazione è la Parola legata alla fede. In quest'ottica il battesimo non è altro che un'appendice del Vangelo, quindi il battesimo non è causa della salvezza. I sacramenti hanno la stessa funzione della Parola di Dio, di presentare Gesù

¹⁶⁶ Cfr. A. McGrath, *Il pensiero della riforma*, cit., pp. 213-215.

¹⁶⁷ Cfr. Vinay, *La riforma protestante*, cit., pp. 247, 248.

Cristo. Non sono di alcuna utilità se chi li riceve non ha fede. Sono “annuncio visibile”, e diventano comprensibili solo se collegati con l’“annuncio udibile” cioè la Parola. I sacramenti rafforzano la predicazione, e quindi trovano il loro spazio a fianco del sermone. Solo Cristo è causa e mediatore della salvezza. La fede è lo strumento della salvezza, essa accetta la giustizia che viene da Cristo. La giustizia ci arriva attraverso l’annuncio, il battesimo è parte di questo annuncio¹⁶⁸.

In breve, la teologia sacramentale di Calvino prende le distanze sia da coloro che impoveriscono il significato dei sacramenti, sia da coloro che danno ai sacramenti troppa importanza. In altre parole Calvino critica da un lato lo spiritualismo radicale, dall’altro la teologia romana. Il riformatore accusa il cattolicesimo di automatismo sacramentale, ovvero di aver sviluppato un concetto di sacramento dotato di efficacia autonoma a prescindere dalla fede. Allo stesso tempo Calvino, in polemica con lo zwinglianesimo radicale, sostiene che non si debba ridurre il significato dei sacramenti alla sola dimensione simbolica. In sintesi, Calvino si inserisce nel dibattito tra Lutero e Zwingli adottando una posizione di mediazione¹⁶⁹.

¹⁶⁸ Cfr. E. Busch, *La teologia di Giovanni Calvino*, cit., pp. 52, 53.

¹⁶⁹ Cfr. F. Ferrario, «Il battesimo nella tradizione riformata. Due prospettive teologiche», cit., pp. 395, 396.

4. Il battesimo secondo Zwingli.

4.1. Introduzione

Tutta l'opera riformatrice di Zwingli si fonda sulla Scrittura. Infatti l'inizio della sua attività pubblica di riformatore coincide con l'anno di pubblicazione dello scritto: "Chiarezza e certezza ovvero veracità della Parola di Dio". In cui afferma con forza il principio della *Sola Scriptura*. Tuttavia, negli anni seguenti scopre di trovarsi in disaccordo su diversi punti sia con Lutero sia con il gruppo radicale degli anabattisti, nonostante tanto Lutero quanto gli anabattisti ritengano la Bibbia l'unica regola di fede. Con Lutero si scontra soprattutto sulla teologia sacramentale è ben documentata la divergenza di opinione dei due riformatori sulla Santa Cena, che Zwingli vede come momento simbolico, respingendo la dottrina della presenza reale; ad ogni modo anche per quanto riguarda il battesimo Zwingli sviluppa una teologia originale, che si stacca maggiormente da quella medioevale rispetto a quanto fa Lutero. Infatti, tenendo sempre bene le distanze dagli anabattisti, il riformatore di Zurigo nega che il battesimo conferisca il perdono dei peccati, intendendolo invece come un segno esteriore della fede cristiana¹⁷⁰.

Secondo Zwingli i sacramenti sono secondari rispetto alla predicazione della Parola, una comunità che non predica la Parola è priva di fede, solo in una comunità dove la Parola è predicata i sacramenti sono una dichiarazione di fede cristiana. Essi dipendono dalla Parola che sono segni di fedeltà a Cristo. Zwingli, che fu cappellano militare, spiega il battesimo con una metafora dichiarando che il battesimo è come il giuramento di fedeltà del soldato al suo esercito. Con il battesimo dunque le persone dimostrano alla chiesa di essere soldati di Cristo. Quindi Zwingli non vede il sacramento battesimale soltanto come una promessa di Dio agli esseri umani, ma come una promessa di impegno reciproco¹⁷¹.

Per comprendere la teologia di Zwingli è importante avere presente che il riformatore di Zurigo interpreta la Bibbia seguendo i suoi studi umanistici. In particolare

¹⁷⁰ Cfr. T. Lane, *Compendio del pensiero cristiano nei secoli*, cit., pp. 191-193.

¹⁷¹ Cfr. A. McGrath, *Il pensiero della Riforma*, cit., p. 202.

riprende dall'*Enchiridion* di Erasmo la distinzione tra significato letterale e significato reale della Scrittura. Zwingli parla di “senso naturale della Scrittura”, che spesso è diverso dal senso letterale. Per fare un esempio, in relazione alla Santa Cena il riformatore sostiene che la frase “questo è il mio corpo” (Matteo:26:26) vada interpretata come: “questo (pezzo di pane) simboleggia il mio corpo”. Pertanto la sua teologia battesimale non si basa su singoli versetti, usati come dei *proof-texts*, piuttosto nasce da un confronto tra passi del Nuovo e Dell'Antico testamento, reinterpretati in ottica filologico-umanistica¹⁷².

Lo stesso Zwingli illustra sinteticamente la sua ermeneutica durante la sua prima predica tenuta a Berna, nel gennaio 1528: «ho in sintesi interpretato le parole «questo è il mio corpo» così: «questo significa il mio corpo»; infatti gli ebrei usano abitualmente, in innumerevoli passi, la parola che traduciamo in tedesco con «è» nel senso di «significa». Sarebbe qui troppo lungo mostrarlo. Inoltre, per quanto riguarda la parola «significa», ho dei predecessori, Ambrogio e Girolamo. L'uno dice «significamus», l'altro «representamus», ciò che in entrambi i casi vuol dire: «noi diamo un segno del corpo di Cristo»¹⁷³.

Per il riformatore di Zurigo lo scopo primario dei sacramenti è quello di dimostrare l'appartenenza dei fedeli alla comunità cristiana. Pertanto il battesimo è inteso in primo luogo come una pubblica dichiarazione di appartenenza alla chiesa. Zwingli mette il battesimo in analogia con la circoncisione, però sostiene che il battesimo sia una pratica migliore, perché non implica sofferenza ed è più inclusivo, in quanto possono essere battezzate anche le femmine¹⁷⁴.

Partendo da una prospettiva cattolica, Pollet chiarisce come l'ermeneutica di Zwingli cerca sempre di comprendere la Bibbia nella sua interezza, in un continuo confronto tra Nuovo e Antico Testamento. Quindi anche la teologia battesimale nasce da questa lettura duplice: l'idea guida che consente a Zwingli di stabilire un sicuro parallelismo tra circoncisione e battesimo è la dottrina dell'alleanza, che il riformatore mantiene viva nella sua difesa del battesimo dei bambini¹⁷⁵.

In sintesi, secondo Zwingli, gli unici due sacramenti sono quelli del Nuovo Testamento, ossia battesimo ed eucaristia. Zwingli analizza la parola sacramento, e avanza alcune riflessioni sull'uso del vocabolo. Il riformatore nota che il significato

¹⁷² Cfr. A. McGrath, *Teologia cristiana*, cit., p. 213.

¹⁷³ U. Zwingli, *Scritti pastorali*, E. Genre, F. Ferrario (a cura di), Torino, Claudiana, 1996, p. 229.

¹⁷⁴ Cfr. A. McGrath, *Teologia cristiana*, cit., p. 508.

¹⁷⁵ Cfr. J. Pollet, *Zwingli Bibliografia e Teologia*, Brescia, Morcelliana, 1994, p. 53.

fondamentale del vocabolo è giuramento. Questo significato può avere due valori diversi, il battesimo e la Santa Cena sono il segno della fedeltà tra Dio e il suo popolo, ma questo può essere interpretato in due parti diverse: da un lato i sacramenti sono la promessa di salvezza che Dio fa all'umanità, ma dall'altro possono essere visti anche come dichiarazioni di fede fatte dai credenti a Dio¹⁷⁶.

4.2. Il pensiero e la teologia del battesimo secondo Zwingli.

Come si diceva nell'introduzione di questo capitolo, Zwingli ritiene che il termine sacramento non faccia parte del Vangelo, e ritorna al significato originale del termine giuramento militare, di impegno e di fedeltà al proprio esercito. In tal modo interpreta i due sacramenti neotestamentari principalmente come segni di fedeltà della comunità cristiana a Dio. Tuttavia la pratica dei sacramenti non è sufficiente per qualificare una comunità come una vera chiesa di credenti, è la predicazione della Parola il vero marchio della chiesa cristiana¹⁷⁷.

Infatti il programma di Riforma di Zwingli si propone di far coincidere la città di Zurigo con una comunità di credenti. Tutti i cittadini venivano quindi ogni giorno istruiti pubblicamente attraverso la predicazione della Parola; allo stesso modo, tutti i bambini erano battezzati e così introdotti nella comunità cristiana. Per Zwingli il buon cristiano è un buon cittadino. Partendo da questa posizione è evidente che il rifiuto di far battezzare dei bambini è di ostacolo alla formazione di quella società teocentrica che il riformatore si è proposto di stabilire a Zurigo¹⁷⁸.

Zwingli sviluppa la sua teologia battesimale in polemica con il gruppo anabattista, che era sorto proprio a Zurigo. Tra il 1523 e il 1527 escono cinque pubblicazioni: del 1523 è *Della giustizia divina e della giustizia umana. Del loro reciproco rapporto*, in cui attacca il neonato gruppo anabattista criticando il rifiuto anabattista nei confronti degli impegni civili e politici; dell'anno seguente è *Chi è causa di sedizione*, in cui inizia a mettere in relazione battesimo e circoncisione; del 1525 sono due testi: *Sul battesimo, sul ribattesimo e sul battesimo dei bambini*, e *Risposta al libretto sul battesimo di Balthasar Hubmayer*, nel primo scritto introduce il termine anabattista per indicare i suoi avversari, nel secondo apre un dibattito con il teologo bavarese Hubmayer, importante

¹⁷⁶ Cfr. A. McGrath, *Teologia cristiana*, cit., p. 501.

¹⁷⁷ Cfr. S. Ronchi, *Huldrych Zwingli. Il riformatore di Zurigo*, Torino, Claudiana, 2008, p. 65.

¹⁷⁸ Cfr. V. Vinay, *La riforma protestante*, cit., pp. 188, 189.

teorico del movimento; del 1527 il testo più interessante: *Confutazione dei cavilli degli anabattisti*, in cui sviluppa una teologia del patto, che relativizza le differenze tra Nuovo e Antico Testamento, e sostiene che l'elezione di Dio sia del tutto libera e non vincolata al battesimo, ma dipendente solo dall'assoluta volontà di Dio¹⁷⁹.

Nel trattato *De providentia Dei* il riformatore di Zurigo sostiene che l'elezione di Dio è libera, quindi non vincolata dal battesimo, infatti anche i pagani possono essere salvati. Zwingli infatti vede l'azione della Grazia nella vita e nella filosofia di personaggi come Socrate o Seneca. La concezione alla base di questa visione, così originale, della salvezza è che non sia la fede umana che salva, ma che solo Cristo possa salvare. È Dio che elegge in Cristo coloro che sono salvati, e dona loro la fede. La fede non è l'elemento decisivo della salvezza, è un elemento che accompagna l'elezione. Qui Zwingli vuole affermare la sovranità di Dio, che non dipende dalla chiesa. Quindi il riformatore pensa che la salvezza sia un dono divino che viene dato anche senza la mediazione della chiesa visibile, e dunque anche senza il sacramento battesimale¹⁸⁰.

In effetti inizialmente, fino al 1523, Zwingli non sostiene la necessità del battesimo dei bambini. Il riformatore di Zurigo ha sostenuto fin dai suoi primi scritti il concetto di elezione libera dello Spirito di Dio, che può scegliere di salvare anche i pagani. Tuttavia, di fronte all'interpretazione del sacramento battesimale portata avanti dal gruppo anabattista, Zwingli cambia atteggiamento e inizia a sviluppare alcuni argomenti biblici a favore del battesimo infantile¹⁸¹.

Zwingli giustifica il battesimo infantile, perché considera questo sacramento come un patto tra Dio e la chiesa. È la comunità che celebra il battesimo per dichiarare l'appartenenza del battezzato alla chiesa. In questo modo il battesimo è visto come un sacramento che riguarda la comunità, il popolo di Dio, e non soltanto il singolo individuo che viene battezzato. Inoltre, Zwingli non condivide l'idea agostiniana di "colpa originale", quindi trova la giustificazione del battesimo infantile nell'analogia con la circoncisione dell'Antico Testamento, cioè che essere battezzati significa ricevere il segno che si appartiene al popolo di Dio, secondo il Nuovo Patto¹⁸².

Come scrive Zwingli nella sua *Confutazione dei cavilli degli anabattisti* del 1527: «Quelli infatti che appartengono ad un solo corpo sono considerati una cosa sola. E i bambini, poiché appartengono al corpo del popolo di Dio, non sono esclusi per il fatto

¹⁷⁹ Cfr. S. Ronchi, *Huldrych Zwingli. Il riformatore di Zurigo*, cit., pp. 46-48.

¹⁸⁰ Cfr. U. Zwingli, *Scritti teologici e politici*, E. Genre, E. Campi (a cura di), Torino, Claudiana, 1985, pp. 13, 14.

¹⁸¹ Cfr. F. Schmidt-Clausing, *Zwingli*, Torino, Claudiana, 1978, p. 89

¹⁸² Cfr. A. McGrath, *Teologia cristiana*, cit., p. 518.

che non sono ancora in grado di obbedire e di capire. Quanto al fatto poi che siano membra di un solo e medesimo corpo del popolo di Dio, appare chiaro da questo passo, cioè che a loro è stata data come segno del patto la circoncisione»¹⁸³.

Quindi il battesimo non è considerato un veicolo di grazia, ma un momento comunitario di confessione di fede. Battezzare, nella Zurigo di Zwingli, significa dichiarare pubblicamente che una persona è parte del popolo eletto. In altre parole è un segno esteriore del patto con Dio. Inoltre Zwingli ha elaborato un concetto originale della caduta di Adamo che è quello di evidenziare che la caduta ha causato una lacerazione nella natura umana, che è stata guastata ed ora è come ammalata, Zwingli usa la parola *präst* (normalmente tradotta in italiano con “peste”) per indicare questo stato decaduto. A causa di questa malattia della natura umana gli esseri umani sono deboli e non riescono ad evitare di peccare. Però un neonato non ha ancora peccato, quindi il battesimo non può essere un rito per lavare il peccato. Solo la grazia può lavare i peccati, e la grazia proviene dalla libera elezione di Dio. In questo modo Zwingli svincola la teologia sacramentale dalla soteriologia, per renderla un elemento fondamentale dell'ecclesiologia¹⁸⁴.

D'altronde il battesimo non è per Zwingli indispensabile per la salvezza, non trasporta la grazia, è un giuramento di fedeltà con cui si accoglie la persona nella comunità dei credenti, è un segno di entrata nel patto che Dio ha stabilito con il suo popolo. Però non bisogna pensare che senza ricevere questo segno battesimale la salvezza sia impossibile, infatti l'elezione è indipendente da esso¹⁸⁵.

Nelle parole che lo stesso Zwingli scrive nella *Confutazione dei cavilli degli anabattisti*: «l'elezione è immutabile (*firma*), cioè: libera e niente affatto vincolata, e che è al di sopra del battesimo e della circoncisione, anzi al di sopra della fede e della predicazione ... la fede non rientra tra le forze umane ma appartiene a Dio; pertanto Egli la dà a coloro che ha chiamati; e ha chiamati quelli che ha predestinati alla salvezza; e ha predestinati a questa quelli che ha eletti»¹⁸⁶.

Interessante quanto Zwingli scrive nell'*Apologia della fede (Fidei ratio)* a proposito del battesimo. Si tratta di un testo scritto direttamente a Carlo V nel 1530, ed inviato alla Dieta di Augusta di quello stesso anno, nella speranza che la teologia riformata di Zurigo fosse presa in considerazione dall'imperatore. Il testo, costituito da 12 articoli, è molto

¹⁸³ U. Zwingli, *Scritti teologici e politici*, cit., p. 270.

¹⁸⁴ Cfr. F. Schmidt-Clausing, *Zwingli*, cit., pp. 92, 93.

¹⁸⁵ Cfr. S. Ronchi, *Huldrych Zwingli. Il riformatore di Zurigo*, cit., p. 70.

¹⁸⁶ U. Zwingli, *Scritti teologici e politici*, cit., p. 285.

polemico, scritto come una confessione di fede personale, senza cercare di nascondere o minimizzare i contrasti tra l'autore e gli altri riformatori. È superfluo ricordare che fu accolto con aspre critiche da parte dei luterani. Ad ogni modo, il settimo articolo riguarda i sacramenti ed il battesimo. In esso Zwingli sottolinea i punti essenziali della sua concezione, cioè che i sacramenti non possono conferire la grazia, perché lo Spirito Santo è libero e agisce dove c'è bisogno; il battesimo allora è una testimonianza della fede, e la fede non è conferita dal sacramento, che semplicemente è il segno del fatto che la Grazia è stata fatta in precedenza¹⁸⁷.

Nelle parole di Zwingli, all'articolo settimo della sua *Fidei ratio* del 1530 dice che: «il bambino viene battezzato, proprio perché, dal momento che è nato da cristiani, viene reputato per divina promessa tra i membri della chiesa. Dunque il battesimo non conferisce la grazia, ma testimonia di fronte alla chiesa che grazia è stata fatta a colui che lo riceve»¹⁸⁸.

In questo articolo, diretto all'imperatore, il riformatore di Zurigo esprime in sintesi la sua convinzione più profonda: «Credo che il sacramento è una pubblica testimonianza. Così, quando veniamo battezzati, il corpo viene lavato dall'acqua, l'elemento più puro. Con questo viene significato che siamo accolti per grazia della divina bontà nella comunità della chiesa e del popolo di Dio, nella quale dobbiamo vivere con candida purezza»¹⁸⁹.

Comunque, anche se per Zwingli il sacramento battesimale non è indispensabile per la salvezza, esso rimane un mezzo nelle mani di Dio. Di fatto il riformatore di Zurigo collega il battesimo all'azione dello Spirito. Nel formulario battesimale scritto nel 1525 Zwingli prega che proprio lo Spirito Santo trasformi il battesimo esteriore in interiore. Mentre il battesimo con acqua è un segno esteriore, il vero battesimo è quello interiore, donato dallo Spirito, dato nella fede. Questo battesimo è un'illuminazione grazie alla quale il credente aderisce alla vita cristiana¹⁹⁰.

Il battesimo dei bambini è considerato da Zwingli come il sacramento costitutivo della chiesa quale corpo di Cristo. Allora il rifiuto di battezzare i neonati è un atto pericoloso, che danneggia l'unità della comunità dei credenti. La reazione molto dura di Zwingli verso gli anabattisti testimonia di come le posizioni politiche del riformatore fossero influenzate dalla sua ecclesiologia, di cui il sacramento battesimale è il

¹⁸⁷ Cfr. S. Ronchi, *Huldrych Zwingli. Il riformatore di Zurigo*, cit., pp. 77, 78, 80.

¹⁸⁸ U. Zwingli, *Scritti teologici e politici*, cit., pp. 313, 314.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 314.

¹⁹⁰ Cfr. F. Schmidt-Clausing, *Zwingli*, cit., pp. 160-162.

fondamento¹⁹¹.

Fino dai tempi di Agostino si era giustificato il battesimo dei bambini con l'idea di colpa originale. Ma, come si diceva, Zwingli prende le distanze dall'idea che i bambini nascono già colpevoli. Egli ritiene che la natura umana dopo la caduta sia disposta al peccato, tuttavia un neonato non è già un peccatore, non ha ancora avuto modo di peccare. In questo Zwingli segue le idee di Erasmo da Rotterdam piuttosto che di Agostino. Dato che i bambini non hanno colpe da perdonare, il loro battesimo sembra superfluo. In effetti Zwingli è stato aperto al dialogo con gli anabattisti nei primi anni del 1520, però a partire dal 1524 si radica su di una diversa posizione sul battesimo, cioè l'equivalenza tra circoncisione e battesimo, e l'idea che il sacramento battesimale sia principalmente il segno di appartenenza alla comunità cristiana. In tal modo il riformatore di Zurigo prende le distanze sia da Lutero sia dagli anabattisti¹⁹².

Come scrive Zwingli nella *Confutazione dei cavilli degli anabattisti*: «Dunque, il medesimo patto che un tempo [Dio] stabilì con il popolo d'Israele, negli ultimi tempi lo ha stabilito con noi, affinché fossimo con loro un solo popolo, una sola chiesa, ed avessimo anche un solo patto»¹⁹³.

Una delle critiche che gli anabattisti fanno a Zwingli è basata sul comandamento riportato in Marco:16:16. Secondo gli anabattisti il versetto, specificando che chi crede ed è battezzato sarà salvato, implica che bisogna prima credere e solo dopo si possa essere battezzati e quindi salvati. Zwingli, al contrario, non ritiene che in questo caso l'ordine delle parole rappresenti un aspetto importante al fine di comprendere correttamente la Scrittura. Nella sua replica dell'agosto del 1524, a Geronimo Emser, (umanista e teologo che nell'aprile del 1524 aveva pubblicato una difesa del canone della messa: *Canonis missae contra Huldricum Zwinglium Defensio*), il riformatore di Zurigo spiega di non ritenere vincolante l'ordine delle parole perché interpreta il versetto seguendo i passaggi paralleli in Luca:24:47 e in Giovanni20:21-23. Luca parla di perdono e di predicazione, Giovanni di Spirito Santo e di perdono, il battesimo non è nominato in questi passi. Zwingli deduce che anche in Marco la missione affidata ai discepoli è la predicazione del Vangelo, battezzare è un aspetto secondario. Dunque, il fatto che in Marco si parli prima di predicazione e di fede, e solo in un secondo tempo di battesimo, riflette un ordine di importanza, in quanto predicare la Parola è la missione, e

¹⁹¹ Cfr. U. Zwingli, *Scritti teologici e politici*, cit., p. 43.

¹⁹² Cfr. A. McGrath, *Il pensiero della Riforma*, cit., p. 208, 209.

¹⁹³ U. Zwingli, *Scritti teologici e politici*, cit., p. 275.

la Parola sola può far nascere la fede; pertanto il versetto 16 non va inteso in senso temporale, come se fosse una procedura da seguire¹⁹⁴.

Per difendere la sua prospettiva del battesimo infantile dagli attacchi anabattisti, Zwingli pone l'accento anche sul battesimo di Giovanni. Il riformatore sottolinea che il battesimo cristiano inizia con Giovanni il Battista, e che Gesù stesso accetta la pratica del battesimo come segno del perdono dei peccati. Il Battista però ha avuto la funzione di preparare la strada al Cristo, e da questo Zwingli deduce che il battesimo possa precedere la predicazione della Parola. Ovviamente, considerare il battesimo di Giovanni uguale a quello comandato dal Cristo risorto significa rompere i ponti con la visione classica dei sacramenti come veicoli di Grazia. Accanto a questo ragionamento, Zwingli utilizza una serie di passaggi biblici volti a sostenere il battesimo infantile. Anzitutto, dal momento che la base della sua teologia del battesimo infantile è l'equivalenza tra circoncisione e battesimo, cerca di dimostrare biblicamente questa equivalenza usando in parallelo Romani:4:11, Colossesi:2:11 e Il Corinzi:5:17. Secondo Zwingli questi due passi indicano che il battesimo è la circoncisione dei cristiani, e pertanto vada amministrato entro otto giorni dalla nascita. Oltre a questo, il riformatore rintraccia alcuni passi del Nuovo Testamento che, anche se non descrivono apertamente il battesimo di alcun bambino, aprono la possibilità al pedobattismo: I Corinzi:7:14 sostiene che i figli di un credente sono santi; I Corinzi:1:16 descrive Paolo che battezza la famiglia di Stefana, e in Atti:16:33 Paolo battezza quella del carceriere. In questi casi Zwingli ritiene probabile che fossero inclusi anche i bambini, anche in considerazione dell'importanza che Gesù attribuiva ai bambini, benedicensi e portandoli come esempio di purezza e umiltà¹⁹⁵.

Come scrive il riformatore di Zurigo nella sua *Confutazione dei cavilli degli anabattisti*: «Pertanto Dio, con questo misero genere umano, non propose un altro patto se non quello che aveva già preparato ancor prima che l'uomo fosse stato creato. Fu quindi sempre in vigore un solo e medesimo testamento»¹⁹⁶.

Uno dei testi principali scritto da Zwingli per rispondere agli anabattisti è il *De vera et falsa religione commentarius*, uscito nel marzo 1525. Qui Zwingli afferma che il termine battesimo viene usato nella Bibbia in due momenti diversi: da un lato solo l'atto di immersione, dall'altro il termine include anche il percorso catechetico volto a preparare

¹⁹⁴ Cfr. U. Zwingli, *Scritti pastorali*, cit., p. 126.

¹⁹⁵ Cfr. F. Ferrario, *La «Sacra Ancora». Il principio scritturale nella Riforma zwingliana: 1522-1525*. Torino, Claudiana, 1993, pp. 211-213.

¹⁹⁶ U. Zwingli, *Scritti teologici e politici*, cit., p. 381.

all'immersione. Il riformatore interpreta Matteo:3:11 e Marco:1:4 come esempi del secondo significato quando Giovanni invita a cambiare vita. Tuttavia, nota Zwingli, Giovanni battezza tutti coloro che lo desiderano, senza richiedere alcuna conoscenza della Buona Novella. Se ne deduce che l'atto di immersione precede il cambiamento di vita. Zwingli prosegue sostenendo che il battesimo di Giovanni e quello di Gesù sono la stessa cosa, e che quindi l'acqua non abbia di per se il potere di togliere i peccati. Per far questo si basa su Luca:7:29, in cui il battesimo di Giovanni è descritto come la conseguenza della predicazione di Gesù, e su Giovanni:1:32-34 e Matteo:3:14 che Zwingli interpreta come testimonianze del fatto che Gesù sia stato battezzato come chiunque altro, e che solo in un secondo momento lo Spirito Santo si sia manifestato per dimostrare come l'autorità di battezzare fosse ordinata da Dio in funzione del ministero terreno di Cristo¹⁹⁷.

Come scrive lo stesso Zwingli nel suo *De vera et falsa religione commentarius* del 1525: «Perciò il sacramento, che altro non può essere che iniziazione o pubblica conferma, non può avere nessuna capacità di liberare la coscienza. Questa infatti può essere liberata solo da Dio: da Lui solo è conosciuta, Lui solo la può raggiungere»¹⁹⁸.

E ancora: «Dunque i sacramenti sono segni o cerimonie – lo affermo con buona pace di tutti, sia dei moderni che degli antichi – con le quali il fedele dimostra davanti alla chiesa di essere candidato alla militanza o soldato di Cristo, e rendono molto più certa la chiesa della tua fede che te stesso»¹⁹⁹

Ferrario riassume l'argomentazione di Zwingli in questo modo: «il battesimo di Giovanni avviene indipendentemente da una confessione di fede, e prima del cambiamento di vita che esso intende significare; tra il battesimo di Giovanni e quello cristiano non c'è alcuna differenza qualitativa; ergo, anche il battesimo cristiano è indipendente e preliminare rispetto alla confessione di fede e alla *metànoia*»²⁰⁰.

Rimane però la difficoltà presente in Atti19:1:7, in cui Paolo a Efeso nota che alcuni discepoli di Giovanni, pur essendo stati battezzati per la remissione dei peccati, non avevano ricevuto lo Spirito. Zwingli considera questo passaggio come un riferimento al significato della parola battesimo nel senso di catechesi. Paolo nota una lacuna in questi discepoli e vi pone rimedio. Questa interpretazione, secondo Zwingli, è confermata da una tensione nel testo del Vangelo di Giovanni: in Giovanni:3:26 c'è

¹⁹⁷ Cfr. F. Ferrario, *La «Sacra Ancora». Il principio scritturale nella Riforma zwingliana: 1522-1525*. Cit., pp. 238-241.

¹⁹⁸ U. Zwingli, *Scritti teologici e politici*, cit., p. 207.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 210.

²⁰⁰ F. Ferrario, *La «Sacra Ancora». Il principio scritturale nella Riforma zwingliana: 1522-1525*. Cit., p. 242.

scritto che Gesù battezza, ma in Giovanni:4:2 che in realtà sono i discepoli a battezzare. Pertanto il riformatore pensa che in questo caso battezzare equivale a predicare o ad insegnare²⁰¹.

Per concludere con le parole del riformatore di Zurigo: «i sacramenti, che sono cerimonie sacre – la parola viene aggiunta all'elemento e così viene posto in essere il sacramento – devono essere religiosamente venerati, cioè trattati con onore e stimati per il loro valore. Anche se non producono la grazia, tuttavia associano visibilmente alla chiesa noi che prima eravamo in essa invisibilmente accolti: questo, dunque, che assieme con la parola della divina promessa nella loro stessa celebrazione viene affermato e reso pubblico, deve essere considerato con somma religione»²⁰².

4.3. Le caratteristiche originali del pensiero di Zwingli

L'originalità dell'interpretazione zwingliana del battesimo consiste nel considerarlo un compito piuttosto che un dono. Da mezzo per conferire la grazia il battesimo diventa un atto con cui si testimonia la fede, un atto umano di obbedienza a Dio²⁰³.

In definitiva Zwingli porta la dottrina della giustificazione per fede a delle conseguenze più radicali rispetto a Lutero, dato che la giustificazione dipende dalla fede. Zwingli sente di poter escludere che il battesimo sia salvifico di per se stesso. Il sacramento è efficace solo quando agisce lo Spirito Santo. Infatti solo Dio può liberare la coscienza dal peccato. Ad ogni modo il sacramento battesimale ha comunque una grande importanza, in quanto è un segno di appartenenza alla chiesa, produce la coesione tra i membri del corpo di Cristo ed è uno stimolo per la fede, sia quella individuale che della comunità²⁰⁴.

McGrath mette in luce due differenze fondamentali tra Lutero e Zwingli per quanto riguarda il battesimo. In primo luogo, per Lutero il battesimo è il segno della promessa di Dio, in quanto tale è unito alla Parola, senza cui non potrebbe essere compreso; secondo Zwingli invece esso è subordinato alla Parola, che produce la fede, ed è una manifestazione pubblica della fede. In secondo luogo, anche se entrambi difendono il pedobattismo, i due riformatori usano argomentazioni del tutto differenti: per Zwingli il

²⁰¹ *Ibidem*, pp. 242, 243.

²⁰² U. Zwingli, *Scritti teologici e politici*, cit., p. 314.

²⁰³ Cfr. F. Schmidt-Clausing, *Zwingli*, cit., p. 105.

²⁰⁴ *Ibidem*, pp. 194, 195.

battesimo dimostra che il bambino è parte della comunità, del corpo di Cristo; secondo Lutero invece i neonati vanno battezzati perché il sacramento promuove la fede, che è già presente anche a livello infantile²⁰⁵.

In effetti, una delle ragioni implicite per cui Zwingli attacca il battesimo degli adulti consiste proprio nell'identificazione della città di Zurigo con la chiesa. Zwingli è caratterizzato da uno profondo teocentrismo. Cristo è la norma anche per il governo della società, ovvero il regno di Cristo deve essere sia interiore sia esteriore. Il regno interiore si costruisce studiando la Parola, quello esteriore invece implica che le cariche pubbliche siano occupate da buoni cristiani. Da questa prospettiva l'idea di formare una comunità di credenti separati dal resto della società, come facevano sia le comunità monastiche pronunciando i voti sia gli anabattisti riservando il battesimo solo ad alcune persone, è del tutto errata. In definitiva il riformatore ritiene che la chiesa di eletti fosse un ostacolo alla formazione del regno di Dio, per questo motivo è sempre molto attento a non creare divisioni all'interno di Zurigo, collaborando con l'assemblea cittadina in modo che le decisioni in merito alla gestione della chiesa siano prese dalla comunità e non solo dal pastore²⁰⁶.

Uno degli aspetti originali della concezione Zwingliana è la sua concezione del peccato originale, che egli vede come una malattia dell'anima, un indebolimento della capacità di scelta razionale e morale, ma non come una colpa che pesa sulle persone fin dalla nascita. Ne consegue che anche il significato del battesimo è diverso, cioè il sacramento battesimale non cancella il peccato originale²⁰⁷.

Uno dei momenti fondamentali per comprendere le divergenze tra Lutero e Zwingli fu il Colloquio di Marburgo (2-5 ottobre 1529), in cui i due riformatori, accompagnati da altre figure di spicco della Riforma, si scontrarono più volte. Pollet riflette sul fatto che probabilmente la diversa formazione culturale dei due uomini, monaco agostiniano Lutero e umanista Zwingli, fu di ostacolo alla reciproca comprensione. I due dibatterono soprattutto sulla Santa Cena e sulla Presenza Reale. In seguito alla disputa fu chiesto a Lutero di scrivere le conclusioni, cosa che fece in 15 articoli. Il nono articolo riguardava il battesimo, che viene descritto come un segno ma anche come un'opera di Dio, il quattordicesimo riguarda il battesimo dei bambini. Pollet riporta la reazione di Zwingli espressa in due note che lo stesso riformatore scrisse su di una copia degli articoli: all'articolo 9 specifica che il battesimo è definito opera di Dio solo per motivi di rispetto;

²⁰⁵ Cfr. A. McGrath, *Il pensiero della Riforma*, cit., p. 210.

²⁰⁶ Cfr. U. Zwingli, *Scritti teologici e politici*, cit., pp. 30, 31.

²⁰⁷ Cfr. J. Pollet, *Zwingli Bibliografia e Teologia*, cit., p. 73.

all'articolo 14 si dichiara convinto, come Lutero, che il pedobattismo sia giustificato, ma critica l'idea che il battesimo purifichi e introduca alla grazia, sostenendo che le persone siano accolte nella grazia fin da prima del battesimo²⁰⁸.

L'incomprensione tra Zwingli e Lutero, in sintesi, si riduce al fatto che per il riformatore di Zurigo il battesimo non ha il potere di lavare il peccato, ma è un modo di accogliere i bambini nella chiesa. Battezzare significa accogliere nella comunità dei credenti, tema molto importante per Zwingli, che utilizzava i sacramenti per rafforzare lo spirito di corpo della chiesa. Tuttavia in questo modo il battesimo non è più azione di Dio a beneficio degli esseri umani, diventa un'azione compiuta dalla comunità dei credenti²⁰⁹.

²⁰⁸ *Ibidem*, pp. 81-84.

²⁰⁹ Cfr. D. McCulloch, *Riforma. La divisione della casa comune europea (1490-1700)*, cit., p. 215.

5. Il battesimo secondo gli Anabattisti

5.1. Introduzione.

La parola “anabattista” fu utilizzata da Zwingli per indicare un gruppo di riformatori nato a Zurigo negli anni in cui lo stesso Zwingli stava lavorando in quella città per riformare la chiesa. Era un gruppo che praticava solamente le cose insegnate esplicitamente nella Bibbia e che si separò tanto dal cattolicesimo quanto dalla Riforma classica²¹⁰, andando a costituire un ramo a se stante del protestantesimo²¹¹.

Il termine “anabattista” significa “ribattezzare” e fa riferimento alla pratica di battezzare esclusivamente le persone adulte che hanno fatto una confessione di fede pubblica. Gli Anabattisti hanno appreso questa pratica dal Nuovo Testamento, non trovando alcuna descrizione di battesimi di persone che non fossero adulte. Perciò ritenevano che la pratica del battesimo infantile non fosse biblica. Di fatto il gruppo Anabattista è figlio della riforma di Zwingli. Infatti gli Anabattisti avevano fatto proprio il concetto di basarsi sulla sola Scrittura, riprendendo proprio Zwingli. Tuttavia radicalizzarono l’idea di Zwingli e accusarono il riformatore di Zurigo di non essere del tutto coerente, ovvero di non essere andato fino in fondo sul sentiero che lui stesso aveva aperto. Per questo motivo McGrath seguendo Roland Bainton e George Williams, definisce l’Anabattismo la “Riforma radicale”. Il movimento Anabattista comunque non fu unitario, ma diede origine a varie correnti che condividevano alcuni punti fondamentali, come: il battesimo riservato ai credenti adulti, la sfiducia nei confronti delle autorità esterne, la comunione dei beni e (eccetto durante i primi anni caratterizzati da episodi anche violenti) l’adesione al pacifismo e alla resistenza non violenta²¹².

²¹⁰ Per riforma “classica” intendiamo i riformatori come Lutero, Calvino e Zwingli che in qualche modo non si opponevano allo Stato. La casa editrice Claudiana ha deciso di tradurre la parola inglese usata da McGrath (ed altri studiosi anglofoni), “magisterial” con l’aggettivo italiano “classico”.

²¹¹ Cfr. A. McGrath, *Il pensiero della Riforma*, Torino, Claudiana, 2006, pp. 20, 21.

²¹² Cfr. A. McGrath, *Teologia cristiana*, Torino, Claudiana, 1999, pp. 79, 80.

5.2. Storia e principi dottrinali degli Anabattisti

Il fondatore della comunità Anabattista è stato Konrad Grebel. Egli fu un riformatore radicale svizzero che iniziò il suo impegno come un acceso sostenitore di Zwingli. Nel 1522 a Zurigo si unì ad un gruppo, di cui faceva parte lo stesso Zwingli, dedicato allo studio del Nuovo Testamento in greco. Grebel era animato da un forte spirito riformatore, unito ad una notevole impazienza. A titolo d'esempio, sempre nello stesso anno, egli interruppe pubblicamente dei monaci predicatori, sfidandoli a supportare con la Bibbia quanto dicevano. Per quanto il concilio cittadino rimproverò Grebel per l'interruzione, egli decretò anche che ogni predicazione doveva essere basata sulle scritture. Sempre nel 1522 Grebel scrisse un poema in latino dedicato a Zwingli, ringraziandolo per aver restaurato il vangelo²¹³. Tuttavia già dall'anno successivo le posizioni di Grebel iniziarono a cambiare, egli cominciava a pensare che le autorità cittadine non volessero realmente portare a termine la riforma della chiesa. Nell'ottobre del 1523 iniziarono le divergenze con Zwingli in occasione di una disputa riguardo a come si sarebbe dovuta condurre la messa. Basandosi su di un letteralismo scritturale, Grebel voleva che si definisse quale tipo di pane si dovesse usare e che si smettesse di utilizzare vino con aggiunta di acqua. Zwingli percepiva come fossero importanti questi aspetti, ma era prudente, perché temeva una divisione all'interno della comunità, quindi preferiva lasciare la decisione al concilio cittadino. Nel dicembre dello stesso anno, il concilio decise di mantenere per il momento la messa come era fatta in precedenza. Zwingli accettò la decisione; Grebel invece criticò Zwingli per non essersi opposto alla decisione, egli riteneva che qualsiasi cosa non fosse esplicitamente scritta nella Bibbia era da rifiutare, in quanto da ricondursi al sistema papale. Nel 1524 Grebel, ed un gruppo che gli era rimasto fedele, aveva iniziato uno scambio epistolare con Thomas Müntzer. Da queste lettere emerge l'idea di una chiesa di laici, consapevoli del vangelo, perché battezzati volontariamente da adulti. Proprio il battesimo infantile era sentito come un segno di clericalismo. Le idee espresse da Grebel erano influenzate dagli scritti di Müntzer sulla relazione tra fede e battesimo. Nel gennaio del 1525 Grebel battezzò un fedele adulto in una casa privata. Nonostante questo atto di rottura, Grebel e la sua cerchia continuarono a considerarsi parte della chiesa riformata di Zurigo. Furono inoltre tentati dei dialoghi per riavvicinare il gruppo Anabattista alla

²¹³ Cfr. H.J. Hillerbrant, «Gebrel Conrad», in *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, 4 voll., New York, Oxford University, 1996, p. 191.

comunità riformata, ma fallirono a causa del diverso modo di utilizzare le scritture. Grebel trascorse l'ultimo anno della sua vita promuovendo la riforma radicale. Fu imprigionato a Zurigo, ma scappò e morì di malattia nel maggio del 1526²¹⁴.

La comunità Anabattista è quindi nata nella notte del 21 gennaio del 1525. In quella notte, nella casa di Felix Manz, dopo una riunione tra fedeli, Grebel ha battezzato Jorg Cajacob, conosciuto come Blaurock, e altre quindici persone. Sono stati i primi battesimi degli adulti dell'epoca moderna del cristianesimo. Il termine dato a questi fedeli era *wiedertaufer* che significava «anabattisti» o «ribattezzanti». Questa comunità non ha mai apprezzato questo nome, ma ha preferito farsi chiamare «fratelli». Le figure più note di questo movimento, oltre a Grebel, sono state: Felix Manz, Andreas Castelberger, Hans Brotli, Wilhelm Reublin e Jorg Blaurock²¹⁵.

I gruppi Anabattisti si erano costituiti attorno al desiderio di restaurare le pratiche di culto descritte nel Nuovo Testamento e molti avevano una fede apocalittica. In particolare gli inizi del movimento Anabattista di Zurigo sono caratterizzati dall'idea della fine imminente del mondo. Inoltre questo movimento prese fin dall'inizio le distanze dalle autorità civili, con le quali invece la Riforma classica aveva stabilito un rapporto di dialogo e di collaborazione. Lo sfondo politico e sociale di questa corrente furono le guerre dei contadini degli anni '20 del Cinquecento, infatti molti dei primi anabattisti erano stati coinvolti nelle rivolte in Svizzera, Tirolo e regioni tedesche del sud²¹⁶.

Gli Anabattisti si sono sviluppati in maniera rapida tra gli anni 1525-1537 in paesi lontani tra loro: Germania, Norimberga, Augusta, Strasburgo, Austria, Moravia e nei Paesi Bassi²¹⁷. Gli Anabattisti iniziarono così a predicare e a battezzare. Quando battezzavano, cospargevano di acqua il fratello che aderiva a questo rito. Subito dopo il battesimo veniva fatta la Cena del Signore, tutto questo veniva svolto nelle case dei fedeli. Si costituirono sempre più nuove comunità e attività missionaria e di evangelizzazione²¹⁸.

A causa di un'assenza di strutture organizzative, di istituzioni e di regole ecclesiastiche, gli Anabattisti furono sempre autonomi nelle loro comunità locali, intendendo la chiesa come un'unione di persone. Un elemento importante da considerare è l'appartenenza del fedele alla sua comunità, perché è proprio in questi gruppi che si nota

²¹⁴ *Ibidem*, pp. 192, 193.

²¹⁵ Cfr. U. Gastaldi, *Storia dell'Anabattismo. Dalle origini a Munster 1525-1535*, Torino, Claudiana, 1972, pp. 103-107, 109.

²¹⁶ Cfr. H.J. Hillerbrant, «Anabaptists», in *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, cit., p. 31.

²¹⁷ Cfr. F. Rech-Malleczewen, *Bockelson. Geschichte eines Massenwahns*, Stuttgart, Henry Goverts Verlag GmbH, 1968, trad. It. *Il re degli anabattisti. Storia di una rivoluzione moderna*, Milano, Rusconi, 1971, pp. 10-11.

²¹⁸ Cfr. U. Gastaldi, *Storia dell'Anabattismo. Dalle origini a Munster 1525-1535*, cit., p. 109.

il carisma, la fede autentica e l'esperienza del discepolato del fedele. In questa prospettiva la chiesa è la comunità dei fratelli in cui tutti si considerano uguali e vivono l'esperienza dell'amore fraterno condividendo in maniera comunitaria sia i beni spirituali che i beni materiali e soprattutto la testimonianza fraterna dello Spirito Santo²¹⁹; inoltre «la Chiesa di Cristo c'è quando quell'esperienza si rinnova e gli anabattisti non hanno dubbi di farne parte, perché essi ritengono che quell'esperienza effettivamente sia rivissuta nelle loro libere e disciplinate comunità dei credenti»²²⁰. Gli Anabattisti hanno creduto di aderire alla «vera chiesa cristiana»²²¹ per il motivo che la loro comunità ha il fondamento solo in Gesù²²².

Essi oltre a considerarsi una comunità escatologica, si sono considerati soprattutto una comunità carismatica. Questo tipo di comunità è costituita sulla comunione dello Spirito Santo, in essa il lavoro ministeriale di ogni singolo membro (predicatori, diaconi e anziani) concesso dalla comunità è basato sul riconoscimento del dono e della manifestazione dello Spirito²²³.

Questo tipo di comunità richiede ai suoi fratelli una fede confessante, in cui si può trovare il rapporto del cristiano con Cristo, un rapporto assolutamente diretto e responsabile. Attraverso questo rapporto il fedele scopre l'esperienza della grazia e viene sia rigenerato sia salvato solo grazie alla sua fede²²⁴.

Per i fratelli Anabattisti il discepolato è sempre stato un elemento essenziale e principale, quindi essi si sono sforzati di essere veri e autentici discepoli partecipando in maniera intensa alla vita comunitaria²²⁵.

Il mezzo dell'unione e della relazione tra i fratelli Anabattisti è stato lo studio della Bibbia. Per questo motivo i membri hanno sviluppato l'abitudine di incontrarsi costantemente per poter meditare e studiare la Scrittura per il reciproco incoraggiamento e stimolo²²⁶.

A causa della loro dottrina del ribattesimo, la maggior parte degli Anabattisti sono stati condannati e uccisi. La punizione più diffusa era quella del rogo, ma venivano anche decapitati e affogati in un fiume o in un lago, raramente venivano impiccati²²⁷.

²¹⁹ *Ibidem*, pp. 29, 30.

²²⁰ *Ibidem*, p. 30.

²²¹ U. Gastaldi, et. al., *Il dibattito su anabattismo e riforma*, Torino, Claudiana, 1973, p. 11.

²²² *Ibidem*, p. 11.

²²³ *Ibidem*, p. 14.

²²⁴ *Ibidem*, p. 9.

²²⁵ Cfr. U. Gastaldi, *Storia dell'Anabattismo. Dalle origini a Munster 1525-1535*, cit., p. 31.

²²⁶ Cfr. U. Gastaldi, et. al., *Il dibattito su anabattismo e riforma*, cit., p. 13.

²²⁷ Cfr. U. Gastaldi, *Storia dell'Anabattismo. Dalle origini a Munster 1525-1535*, cit., p. 226.

In definitiva l'anabattismo non nacque con l'idea di essere un movimento scismatico. I riformatori cinquecenteschi non avevano alcuna ragione intrinseca per adottare il battesimo infantile, anche se fu questa la direzione presa tanto dai Luterani quanto dai Riformati, di cui gli Zwingliani sono un esempio. Piuttosto l'anabattismo fu un tentativo di indirizzare la Riforma secondo delle linee diverse rispetto a quelle date da Lutero e Zwingli. Il carattere settario assunto dal movimento fu principalmente il risultato della brutale reazione, sia da parte cattolica (in Olanda, Tirolo e Baviera) che protestante (a Zurigo, Berna e in Sassonia), all'anabattismo²²⁸.

5.3. Il significato del battesimo.

Il battesimo per gli Anabattisti è fondamentale, perché significa impegnarsi personalmente con Cristo ma anche con i fratelli a incamminarsi verso Cristo. Far parte integrante di una comunità significa coprire il ruolo di discepolo di Cristo, e poter testimoniare e annunciare l'evangelo²²⁹.

Un documento scritto importante della fede anabattista fu scritto nel febbraio del 1527 a Schleithem, in Svizzera, quando i padri fondatori del movimento erano ormai deceduti, Grebel di malattia, Manz messo a morte per annegamento nel gennaio del 1527. Il principale autore del testo fu dunque Michael Sattler, un ex-priore, che fu a sua volta messo al rogo dalle autorità cattoliche nel maggio dello stesso anno. Il testo, noto come la Confessione di Schleithem, non è in realtà una confessione di fede esauriente, ma è composto di sette articoli che illustrano le divergenze tra la Riforma anabattista (radicale) e quella classica. I primi due articoli riguardano il battesimo: il primo afferma che il sacramento battesimale sia riservato alle persone che abbiano consapevolmente deciso di essere cristiane; il secondo sostiene che le persone battezzate che abbiano commesso peccato devono essere escluse dalla comunione²³⁰.

La Confessione di Schleithem espone l'idea di battesimo come una conseguenza della fede, del pentimento e della conversione. Questa insistenza sul battesimo dei credenti è radicata nella missione affidata da Gesù ai suoi discepoli (Matteo 28:19-20). Ad ogni modo, accanto all'enfasi sulla conversione, il battesimo era concepito anche

²²⁸ Cfr. H.J. Hillerbrant, «Anabaptists», in *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, cit., pp. 33, 34.

²²⁹ Cfr. U. Gastaldi, *Storia dell'Anabattismo. Dalle origini a Munster 1525-1535*, cit., p. 31.

²³⁰ Cfr. T. Lane, *Compendio del pensiero cristiano nei secoli*, Formigine (MO), Voce della Bibbia, 1994, pp. 210, 211.

come alleanza. Infatti, richiedeva una pubblica dichiarazione di volersi impegnare a seguire una vita cristiana. Per queste sue caratteristiche il battesimo anabattista si presentava come una promessa di vivere secondo gli standard di una comunità ascetica, che si impegnava a tendere alla perfezione cristiana e all'abbandono di ogni peccato²³¹.

In sintesi, il significato del battesimo per gli Anabattisti si trova nel primo punto degli articoli di Schleithem, redatto dagli stessi Anabattisti. Esso recita che: «Il battesimo deve essere dato a tutti quelli che hanno imparato la penitenza e il cambiamento della vita e che credono nella verità che i loro peccati sono stati tolti da Cristo, e a tutti coloro che vogliono camminare nella risurrezione di Gesù Cristo e con lui essere sepolti nella morte per poter risorgere con Lui, e a tutti coloro che, con questa opinione, lo richiedono a noi e lo esigono attraverso loro stessi [...]»²³².

Il battesimo era amministrato quindi solo e unicamente ai credenti adulti, perché questo atto aveva un significato importante e profondo, che attraverso la fede e il sangue di Cristo, i peccati erano eliminati per quella persona che era battezzata²³³. Un altro motivo importante del perché erano battezzati solo gli adulti stava nel fatto che il battesimo era un atto volontario, «perché è il risultato di una decisione personale, libera e responsabile, compiuta esclusivamente in ubbidienza al Cristo e sotto l'azione dello Spirito»²³⁴.

I bambini, secondo Grebel, non venivano battezzati per due motivi ben precisi. Il primo riguardava il fatto che essi così piccoli, non comprendevano ancora il significato della conoscenza del bene e del male e quindi venivano sicuramente salvati mediante la sofferenza di Cristo. Il secondo motivo è perché non esiste nessun riferimento sulla Bibbia del battesimo dei bambini, che è entrato molto tardi nella pratica della chiesa. I primi a prendere una netta posizione contro il battesimo dei bambini furono due pastori del cantone di Zurigo nei primi mesi del 1524, Reublin e Brotli. Da questi due pastori, prese esempio Grebel che si rifiutò di battezzare un neonato nell'autunno dello stesso anno. Mentre nell'agosto le autorità cittadine imprigionarono il pastore Reublin ed emisero delle multe nei confronti di quei genitori che non avevano fatto battezzare i propri bambini. Il consiglio di Zurigo, di cui uno dei membri era Zwingli, nel 1525 diffuse due decreti. Il primo era quello del 18 gennaio, che ordinava l'urgenza del battesimo dei bambini non ancora battezzati, stabilendo che tutti i bambini dovevano essere battezzati entro otto giorni dalla loro nascita. Coloro che non volevano adempiere al decreto venivano espulsi dal cantone.

²³¹ Cfr. H.J. Hillerbrant «Baptism», in *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, cit., pp. 118, 119.

²³² M. Bucero, *La riforma a Strasburgo. Le carenze e i difetti delle chiese: come porvi rimedio (1546)*, Torino, Claudiana, 1992, pp. 154, 155.

²³³ Cfr. U. Gastaldi, *Storia dell'Anabattismo. Dalle origini a Munster 1525-1535*, cit., p. 93.

²³⁴ U. Gastaldi, et. al., *Il dibattito su anabattismo e riforma*, cit., p. 10.

Il secondo decreto era quello del 21 gennaio, che vietava assolutamente agli Anabattisti di riunirsi nelle loro abitazioni e di creare delle comunità²³⁵.

In realtà, la differenza nel modo di intendere il battesimo tra Anabattisti e altri riformatori non è relativa all'età del battezzato. La differenza consiste nel diverso modo di mettere in relazione il battesimo, la giustificazione e l'etica. Per gli Anabattisti, ma anche per gli altri gruppi protestanti e per i cattolici, il battesimo cancella i peccati commessi. Dopo il battesimo, il cristianesimo medievale aveva posto molta enfasi sulla penitenza, i riformatori classici sulla grazia, gli Anabattisti sull'etica come discepolato. L'Anabattista, ricevuto il battesimo, era tenuto a mantenere una condotta cristiana rigidamente definita, che implicava la non violenza, la tolleranza, forme di comunismo ed il ritiro dalla vita politica²³⁶.

Ovviamente l'etica e la condotta cristiana sono molto importanti per tutti i rami del Cristianesimo, tuttavia la Riforma radicale ha vincolato il battesimo alla promessa di condurre una vita cristiana. Nella prospettiva anabattista, chiunque non sia disposto ad impegnarsi ad adottare questa etica del discepolato, non potrà essere battezzato. È proprio questo aspetto che separa la Riforma radicale da quella classica, infatti per Lutero, Zwingli e Calvino il battesimo non è soggetto a condizioni, è sempre valido. Naturalmente comportarsi in modo cristiano è importante, ma il battesimo non è legato al comportamento, è un atto divino e un dono a disposizione di tutti. L'idea di limitare il battesimo ad alcune persone, che si impegnano consapevolmente ad essere discepoli di Cristo, non ha senso nella concezione della Riforma classica.

Per concludere voglio esprimere una riflessione di tipo più personale. Quello che colpisce della vicenda anabattista è come dalla lettura della Scrittura abbiano avuto origine delle interpretazioni tanto diverse su di un tema fondamentale. In fondo, Riforma radicale e classica hanno risposto in maniera diversa alla domanda: "che cosa significa essere un cristiano?". Il battesimo, come atto qualificante per ogni cristiano, è stato il centro del dibattito. La varietà e la ricchezza delle interpretazioni della Scrittura sono una realtà con cui tutto il Cristianesimo ha il privilegio e la necessità di confrontarsi. Relativamente alla vicenda anabattista, ma non solo, questo confronto ha generato violenza e persecuzioni. La storia ci offre una descrizione di che cosa è stato fatto per difendere le diverse idee di Cristianesimo nelle epoche passate. Il XVI secolo ha dato vita a numerosi scontri violenti. Purtroppo, la convinzione di essere dalla parte della

²³⁵ Cfr. U. Gastaldi, *Storia dell'Anabattismo. Dalle origini a Munster 1525-1535*, cit., pp. 93, 95-97, 100.

²³⁶ Cfr. Vinay, *La riforma protestante*, cit., pp. 423, 424.

verità ha spesso giustificato atti violenti verso chi proponeva un diverso modo di vedere le cose. Al di là della concezione del battesimo, l'appello anabattista alla tolleranza come espressione dell'amore cristiano è di sicuro un'eredità preziosa, ed un insegnamento su cui riflettere anche oggi.

Appendice

Il battesimo, una prospettiva Avventista

La presente tesi non sarebbe completa senza una breve presentazione del battesimo in un'ottica avventista. Va subito detto che gli Avventisti del Settimo Giorno non hanno sviluppato una teologia sacramentale con caratteri originali. In proposito si noti che la parola *sacramento* non appare nemmeno nel testo delle 28 dottrine fondamentali degli Avventisti del Settimo Giorno. Invece risulta evidente che la teologia avventista, in merito al battesimo, riprende le riflessioni sviluppate in ambito protestante nei secoli precedenti, in particolare quelle di tipo anabattista.

Ad ogni modo, le dottrine 15 e 16 trattano dei due sacramenti neotestamentari, battesimo e cena del Signore, pur senza mai definirli esplicitamente usando il termine *sacramenti*. La dottrina 15 tratta del battesimo. Si noti che questo tema, e la parola *battesimo*, non sono citati in nessuno degli altri punti dottrinali. Per quanto di recente la Conferenza Generale abbia votato in favore di alcuni aggiornamenti di testo delle dottrine fondamentali, non sembra che il punto 15 verrà alterato nel linguaggio.

Cito la versione corrente della dottrina Avventista relativa al battesimo: «con il battesimo confessiamo la nostra fede nella morte e nella risurrezione di Gesù Cristo e testimoniamo la nostra morte al peccato e la decisione di iniziare una nuova vita. In questo modo riconosciamo Cristo come Signore e Salvatore, diventiamo suo popolo e siamo accolti come membri della sua chiesa. Il battesimo è il simbolo della nostra unione con Cristo, del perdono dei nostri peccati e del fatto che abbiamo ricevuto lo Spirito Santo. Si celebra per immersione nell'acqua ed è subordinato alla dichiarazione di fede in Gesù e alla manifestazione di un reale ravvedimento dal peccato. Esso segue allo studio delle Scritture e all'accettazione del loro insegnamento»²³⁷.

Il testo è chiaramente basato sui passi biblici presenti in Romani: 6:1-6. Il battesimo è definito come un simbolo. Fin dalla prima frase si nota che il battezzarsi sia inteso

²³⁷ «Il battesimo», in *La Confessione di Fede degli Avventisti del 7° Giorno. Le 28 verità bibliche fondamentali*, Falciani-Impruneta, ADV, 2010, p. 188.

primariamente come un atto compiuto dal credente, cioè il battezzando confessa la sua fede e testimonia di morire al peccato, e riconosce Cristo come Salvatore. Sono tutte azioni di cui il battezzato è il soggetto agente. La modalità del battesimo secondo gli Avventisti è la seguente: «credono nel battesimo per immersione e accettano come membri solo coloro che sono stati battezzati in questo modo. Quando una persona riconosce il suo stato di peccatore, si pente sinceramente e vive l'esperienza della conversione può, essere stata adeguatamente istruita, essere accettata come candidata al battesimo e all'ammissione nella chiesa»²³⁸. Ovviamente però, il fatto che il battezzato possa entrare a far parte della sua chiesa, si unisca con Cristo e riceva lo Spirito Santo e il perdono dei propri peccati, implica l'azione divina della grazia. Inoltre, si dichiara che il battezzato è ricevuto dalla chiesa; questo ricorda la dimensione comunitaria dell'atto battesimale. Si è voluto poi specificare che il battesimo avviene per immersione, quindi la forma del rito è ritenuta importante. Il testo sottolinea che il battesimo implica un'affermazione di fede e un pentimento dei peccati, e che deve essere preceduto dallo studio della scrittura. Infatti, il battesimo, comporta ad avere un ruolo personale e a essere cosciente, quindi è importante insegnare e poi battezzare. Questi ultimi punti sono quelli che riprendono più nettamente le tematiche anabattiste. Infine un altro elemento caratteristico della chiesa avventista è che: «il battesimo è preceduto dall'esame pubblico dei catecumeni in presenza della chiesa e, ove ciò non fosse possibile, davanti al comitato di chiesa o una commissione designata dalla comunità, mediante un compendio di principi dottrinali appositamente preparato»²³⁹.

Anche Ellen White, in alcuni commenti relativi alla lettera ai Romani, propone delle osservazioni sul tema del battesimo. In primo luogo, la White considera il battesimo un atto di reciproco impegno. Da un lato, il battesimo è una solenne rinuncia al mondo, attraverso la quale il credente si impegna a vivere una nuova vita di lealtà verso Dio, e a diventare uno strumento nelle Sue mani. Dall'altro, tutti i battezzati hanno ricevuto un segno su di se, la White paragona questo segno alla firma del Signore, che dichiara queste persone figli e figlie di Dio. In altre parole, battezzarsi significa entrare in alleanza con Dio. Inoltre, rimanere fedeli ai voti espressi durante il battesimo significa preparare la propria anima per la salvezza. Secondo la White, Cristo ha stabilito il battesimo come porta di ingresso per il Suo regno. Dunque, coloro che ricevono il battesimo stanno dichiarando pubblicamente di rinunciare al mondo e di abbandonare la vita peccaminosa

²³⁸ «I membri di chiesa» in *Manuale di chiesa*, Falciani-Impruneta, ADV, 2001, p. 30.

²³⁹ «Battesimo» in *Dizionario di Dottrine Bibliche*, Falciani-Impruneta, ADV, 1990, p. 46.

che avevano precedentemente condotto. Pertanto si impegnano ad utilizzare tutte le loro capacità per la gloria di Dio, e di osservare sempre il Sabato come segno di obbedienza del popolo di Dio. Ovviamente, questi voti solenni implicano l'impegno ad allontanarsi da Satana e dalla sua volontà, dall'orgoglio personale, dai vizi e dal lusso. Chi si battezza senza lasciarsi indietro il proprio vecchio sé e la vecchia vita, è come una persona sepolta viva, incapace di nascere a nuova vita. Tuttavia la White osserva anche che battezzarsi non corrisponde a diventare immediatamente un perfetto cristiano, e che dopo il battesimo ci saranno moltissime esperienze in grado di portare ad una ulteriore crescita ed arricchimento spirituale²⁴⁰.

²⁴⁰ Cfr. *Seventh-day Adventist Bible Commentary*, Washington D.C, Review and Herald, 1976, vol. 6, pp. 1074-1076.

Conclusione

Dopo aver analizzato le differenze tra le varie teologie del battesimo nel periodo della Riforma, ci sono alcune riflessioni conclusive che possono essere fatte.

Il percorso seguito dalla tesi ha sottolineato come si sia passati da un battesimo medievale, visto semplicemente come una purificazione dal peccato originale, ad una teologia del battesimo radicata nella Grazia e nella Fede, grandi doni salvifici di Dio. Questo passaggio, vera e propria rivoluzione battesimale è stato compiuto da Lutero. Tuttavia egli non fu il solo a voler innovare, anzi, Zwingli prese delle distanze ancora maggiori dalle posizioni della chiesa di Roma, e in maniera indipendente da Lutero. Inoltre i gruppi anabattisti ruppero ancora di più con il passato, anche se non produssero una teologia battesimale paragonabile a quella di Lutero o di Zwingli. Questa nuova epoca del cristianesimo fu poi portata avanti da numerosi riformatori, di cui il maggiore è stato senza dubbio Calvino. Quando il riformatore di Ginevra iniziò la sua opera ebbe la possibilità di costruire la sua teologia battesimale sulle basi gettate da Lutero e da Zwingli.

Da tutte queste diverse visioni del battesimo è possibile imparare qualcosa, anche in questo si esprime la bellezza del Vangelo: nella ricchezza e nel pluralismo. Da Lutero non si può fare a meno di imparare il ruolo della Grazia, e quindi a ripensare al proprio battesimo vedendolo come una promessa che non verrà mai meno. Della teologia di Calvino resta impresso il concetto di patto di cui i sacramenti sono dei segni, ossia leggendo Calvino si comprende come il fatto di fare parte di una chiesa che celebra il battesimo e l'eucaristia significhi essere parte del popolo di Dio. Zwingli ci ricorda il ruolo che noi, come comunità, siamo chiamati a svolgere, e ci assicura che lo Spirito Santo agisce in noi e per noi. Infine gli Anabattisti mettono l'accento sulla conversione e sull'importanza di scegliere la vita cristiana. In sintesi da tutti si apprende qualcosa che rafforza la propria fede.

Confrontare i diversi punti di vista sul battesimo è importante anche in prospettiva ecumenica; il riconoscimento interconfessionale della validità sacramentale è uno dei pilastri delle relazioni ecumeniche. Se essere cristiani implica anche essere battezzati, allora diventa di fondamentale importanza conoscere e comprendere le diverse concezioni del battesimo. Ovviamente c'è molto altro che unisce e che separa le varie

confessioni cristiane, pertanto la reciproca comprensione è molto più vasta e complessa. Tuttavia sapere cosa possa significare il battesimo, come è inteso e usato all'interno delle varie chiese, è di sicuro uno strumento di dialogo e un esercizio di apertura mentale.

Bibliografia

- Achtemeier, P., *Bible Dictionary*, Harper Collins, San Francisco, 1996.
- Aquino, T., *Summa Theologiae*, T. Centi, A. Belloni (a cura di), Fiesole, Nuova edizione italiana, 2009.
- Bainton, R., *Lutero*, Einaudi, Torino, 1960.
- Bucero, M., *La riforma a Strasburgo. Le carenze e i difetti delle chiese: come porvi rimedio (1546)*, Torino, Claudiana, 1992.
- Busch, E., *La teologia di Giovanni Calvino*, Torino, Claudiana, 2008.
- Calvino, G., *Istituzione della Religione Cristiana*, Tourn (a cura di), Torino, Utet, 1971.
- Calvino, G., *Opere scelte*, vol. 2, Torino, Claudiana, 2006.
- «Il battesimo», in *La Confessione di Fede degli Avventisti del 7° Giorno. Le 28 verità bibliche fondamentali*, Falciani-Impruneta, ADV, 2010.
- «Battesimo» in *Dizionario di Dottrine Bibliche*, Falciani-Impruneta, ADV, 1990.
- Febre, L., *Martin Lutero*, Laterza, Roma-Bari, 2033.
- Ferrario, F., «Il battesimo nella tradizione riformata. Due prospettive teologiche», in *Protestantesimo*, 2009, vol. 64.
- Ferrario, F., *La «Sacra Ancora». Il principio scritturale nella Riforma zwingliana: 1522-1525*. Torino, Claudiana, 1993.
- Gastaldi, U, et. al., *Il dibattito su anabattismo e riforma*, Torino, Claudiana, 1973.
- Gastaldi, U., *Storia dell'Anabattismo. Dalle origini a Munster 1525-1535*, Torino, Claudiana, 1972.
- Hillerbrand, H.J., (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, 4 vol., New York, Oxford University Press, 1996.
- Kantzenbach, F., *Martin Lutero*, San Paolo, Milano, 2003.
- Lane, T., *Compendio del pensiero cristiano*, Formigine (MO), Voce della Bibbia, 1994.
- Lutero, M., *Opere scelte. Il Piccolo Catechismo, il Grande Catechismo*, a cura di F. Ferrario, 1 vol., Torino, Claudiana, 1998.

- Lutero, M., *Opere scelte. Sermoni e scritti sul battesimo*, a cura di G. Conte, 10 vol., Torino, Claudiana, 2004.
- Lutero, M., *Opere scelte. La cattività babilonese della chiesa*, a cura di F. Ferrario, G. Quartino, 12 vol., Torino, Claudiana, 2006.
- «I membri di chiesa» in *Manuale di chiesa*, Falciani-Impruneta, ADV, 2001.
- MacCulloch, D., *Riforma. La divisione della casa comune europea (1490-1700)*, Carocci, Roma, 2010.
- McGrath, A., *Il pensiero della Riforma*, Torino, Claudiana, 1995.
- McGrath, A., *Teologia cristiana*, Torino, Claudiana, 1999.
- Miegge, M., *Martin Lutero*, Editori Riuniti, Roma, 1983.
- Pesch, O.H., *Martin Lutero*, Brescia, Queriniana, 2007.
- Pollet, J., *Zwingli Bibliografia e Teologia*, Brescia, Morcelliana, 1994.
- Rech-Malleczewen, Bockelson. *Geschichte eines Massenwahns*, Stuttgart, Henry Goverts Verlag GmbH, 1968, trad. It. *Il re degli anabattisti. Storia di una rivoluzione moderna*, Milano, Rusconi, 1971.
- Ricca, P., *Lutero mendicante di Dio*, Morcelliana, Brescia, 2010.
- Ronchi, S., *Huldrych Zwingli. Il riformatore di Zurigo*, Torino, Claudiana, 2008.
- Schmidt-Clausing, F., *Zwingli*, Torino, Claudiana, 1978.
- Seventh-day Adventist Bible Commentary*, Washington D.C, Review and Herald, 1976, vol. 6.
- Severino, E., *La filosofia dei Greci al nostro tempo. La filosofia antica e medioevale*, Milano, Rizzoli, 2004.
- Vanni Rovighi, S., *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Roma-Bari, Laterza, 1981.
- Vinay, V., *Ecclesiologia ed etica politica in Giovanni Calvino*, Brescia, Paideia, 1971.
- Vinay, V., *La riforma protestante*, Brescia, Paideia, 1982.
- Zwingli, U., *Scritti pastorali*, E. Genre, F. Ferrario (a cura di), Torino, Claudiana, 1996.
- Zwingli, U., *Scritti teologici e politici*, E. Genre, E. Campi (a cura di), Torino, Claudiana, 1985.

Sommario

Introduzione	1
1. Il battesimo nel tardo medioevo: il pensiero scolastico.....	3
2. Il battesimo secondo Lutero.....	16
2.1. Questioni preliminari.	16
2.2. Il motivo della riduzione dei sacramenti.	19
2.3. Il pensiero e la teologia del battesimo secondo Lutero.	23
2.4. Le differenze tra il pensiero medievale e il pensiero di Lutero.	33
3. Il battesimo secondo Calvino.....	40
3.1. Introduzione.	40
3.2. Il pensiero e la teologia del battesimo secondo Calvino.	43
3.3. Le differenze tra Lutero e Calvino.	51
4. Il battesimo secondo Zwingli.....	55
4.1. Introduzione	55
4.2. Il pensiero e la teologia del battesimo secondo Zwingli.	57
4.3. Le caratteristiche originali del pensiero di Zwingli	64
5. Il battesimo secondo gli Anabattisti.....	67
5.1. Introduzione.	67
5.2. Storia e principi dottrinali degli Anabattisti	68
5.3. Il significato del battesimo.....	71
Appendice: Il battesimo, una prospettiva Avventista.....	75
Conclusione.....	78
Bibliografia.....	80