

ALMA MATER STUDIORUM - UNIVERSITÀ di BOLOGNA

SCUOLA DI LINGUE E LETTERATURE, TRADUZIONE E INTERPRETAZIONE

SEDE DI FORLÌ

CORSO di LAUREA IN

MEDIAZIONE LINGUISTICA INTERCULTURALE (Classe L-12)

ELABORATO FINALE

GIOVANNI CALVINO E LA METONIMIA

Rapporti tra religione e linguaggio nell'Eucarestia riformata

CANDIDATO

RELATORE

Dario Biagini

Samuel Porter Whitsitt

Anno Accademico 2015/2016

Primo Appello

Contenuti

Premessa e ringraziamenti

Introduzione	1
1- Chiesa, Lutero e Zwingli	4
- <i>Chiesa cattolica e transustanziazione</i>	4
- <i>Lutero, consustanziazione e unione sacramentale</i>	5
- <i>Zwingli e il sacramentalismo</i>	6
2- Perché Calvino	8
3- Metonimia e Calvino	14
4- Segno e Referente	18
5- Conclusioni	20
6- Bibliografia	21

Premessa

La prima idea di scrivere questa tesi nasce dalla passione con cui ho seguito il corso di lingua e cultura inglese tenuto da Sam Whitsitt su traduzioni della bibbia e il rapporto tra linguaggio e cultura americana. Grazie a questa conoscenza, durante il mio soggiorno negli Stati Uniti, ho potuto verificare come qualcosa di sotterraneo dividesse il mio modo di intendere il linguaggio da quello dei miei omologhi statunitensi. Mi sono quindi trovato davanti all'apparente paradosso di dover tornare in Europa per cercare di capire il New England. Non solo, dopo centinaia di pagine lette e di ricerche sulla Riforma protestante, ho dovuto anche riconsiderare quello che è stata la religione cattolica per me, "dall'altra parte della barricata".

La mia analisi verte in principio sul diverso rapporto dei tre principali riformatori (Lutero, Calvino, Zwingli) con l'Eucarestia. In seguito, sono approfondite le teorie di Giovanni Calvino, cercando di tracciare un parallelo con la contemporaneità. Infine, il linguaggio: qui si spiega come l'arbitrarietà del segno linguistico sia collegata alla teoria della predestinazione calviniana.

Ringraziamenti

Un grazie sentito a tutti quelli che, più o meno direttamente, mi hanno aiutato nella stesura di quest'opera: il mio relatore, la mia famiglia, Francesca e Michael.

Introduzione

Lo scisma rappresentato dall'avvento della Riforma Protestante nell'Europa del XVII secolo completò l'opera di distaccamento dalla Chiesa Cattolica che già aveva preso forma con alcuni suoi precursori quali Jan Huss (1372-1415) e John Wycliffe (1320-1384) (Perry, 2009: 318). Alcuni tra i principali punti di dissenso dei riformatori riguardavano l'aspra critica nei confronti del potere temporale esercitato dalla Chiesa e dalla pratica ormai consolidata della vendita di indulgenze. Questi nuovi teologi e pensatori immaginavano un legame diverso con la cristianità, che ridefinisse i rapporti tra il singolo credente e Dio.

Secondo quanto questi predicavano, Dio non era da ricercare attraverso la mediazione della Chiesa, bensì nel Vangelo, la parola del Signore. Questa nuova idea di confronto personale con le Scritture ispirò il lavoro dei primi traduttori della Bibbia nel XIV secolo in Inghilterra, come Wycliffe, e successivamente anche William Tyndale (1494-1536), la cui opera traduttiva avrà enorme influenza sulla *King James Bible* (1611), la prima traduzione autorizzata dalla Chiesa Anglicana (Bobrick, 2001). Il loro obiettivo era arrivare a una versione della Bibbia in inglese che potesse essere letta da tutti, in contrapposizione all'inaccessibilità del latino, attraverso il quale la Chiesa esercitava un controllo oppressivo sulla vita dei credenti. Alla Chiesa certo non piacque l'idea che potesse essere messo in discussione il suo monopolio spirituale, e pertanto questi audaci traduttori vennero perseguitati, imprigionati o giustiziati dopo essere stati dichiarati eretici. Una cosa però non poteva essere arrestata dall'Inquisizione: la loro nuova idea di pensare la religione. Spostando l'attenzione verso la Parola scritta, divenne fondamentale il lavoro di esegesi della Bibbia. Diverse interpretazioni dello stesso passaggio potevano infatti comportare enormi differenze teoriche nei sistemi di due diversi teologi. Questo implica che i Riformatori dovevano essere necessariamente consci di come alcuni meccanismi linguistici operano nel testo da interpretare, in particolare le figure retoriche. La loro attenzione verso l'aspetto linguistico delle scritture è facilmente dimostrabile, in quanto gli stessi utilizzano nelle loro opere i termini tecnici per indicare questi elementi. Ad esempio negli *Institutio*

christianae religionis di Giovanni Calvino, la sua opera principale, il termine “metonimia” è impiegato due volte, e lo stesso vale per “metafora”, mentre “analogia” appare addirittura 31 volte all’interno del testo! (Calvin and Beveridge 1990).

Allo stesso tempo, la Riforma Protestante sfidava un altro punto cardine della tradizione Cristiana, ovvero il concetto di Transustanziazione come spiegazione della presenza di Cristo nell’Eucarestia. La Transustanziazione è la trasformazione della pane nella sostanza del Corpo di Cristo e del vino nella sostanza del Sangue di Cristo. Secondo il Catechismo della Religione Cattolica (2005) è così definita << la conversione di tutta la sostanza del pane nella sostanza del Corpo di Cristo, e di tutta la sostanza del vino nella sostanza del Suo Sangue. Questa conversione si attua nella preghiera eucaristica, mediante l’efficacia della parola di Cristo e dell’azione dello Spirito Santo. Tuttavia, le caratteristiche sensibili del pane e del vino, cioè le «specie eucaristiche», rimangono inalterate.>>

Le critiche a questa dottrina hanno per lungo tempo acceso diatribe tra gli stessi esponenti della riforma, che ribattevano alla dottrina tradizionale con posizioni molto diverse, se non talvolta diametralmente opposte. Per gli scopi della mia esposizione, verranno qui prese in considerazione tre posizioni: quelle di Martin Lutero, Huldrych Zwingli e Giovanni Calvino.

Tradizionalmente, si considera che Lutero e Zwingli siano posizionati alle opposte polarità riguardo la questione. Infatti, come approfondirò in seguito, Lutero afferma il principio della Consustanziazione, ovvero la presenza contemporanea di sostanza del corpo e del sangue di Cristo e degli elementi del pane e del vino. Egli pone l’Eucarestia “in analogia al ferro che, messo nel fuoco, fa sì che sia il fuoco e il ferro siano uniti nel rosso ferro incandescente, e tuttavia ognuno si mantiene”. Questo spiega la relazione tra la presenza di Cristo nell’ostia non come l’annullamento delle qualità materiali di questa ma con la copresenza dell’elemento spirituale e di quello terreno. In questo modo si potrebbe dire che, analizzando la presenza di Cristo analogamente alla relazione segno-referente propria della linguistica, entrambi gli elementi vengono conservati e sono presenti nell’ostia, in luogo di essere collassati come nel caso della transustanziazione, dove il pane è tramutato nel corpo di Cristo

e la distanza tra significante e significato è annullata. Un'altra importante differenza risiede nella liturgia eucaristica riformata: non è più il sacerdote a consacrare l'ostia, ma questa viene consacrata unicamente grazie alla volontà di Dio.

Zwingli critica la posizione presa da Lutero sostenendo che la vera presenza, o meglio compresenza, di Cristo nell'Eucarestia non è possibile secondo il principio del *finitum non capax infiniti* (Horton, 2005). Questo principio si riferisce alla natura finita del corpo incarnato di Cristo, che in quanto uomo non sarebbe capace di essere contenuto in ogni ostia, mancando dell'ubiquità. Cristo come uomo sederebbe invece alla destra del Padre, e l'Eucarestia non sarebbe altro che un atto volto a ricordare il suo sacrificio per noi. Secondo questa visione il pane rappresenta il segno, ma il referente non può essere trovato nella dimensione terrena. La teoria di Zwingli è particolarmente insistente su questo punto, infatti si definisce al negativo rispetto alle teorie sopra illustrate.

La posizione di Calvino si posiziona tra le due sopra descritte. Egli nega e la teoria cattolica della transustanziazione e quella luterana della consustanziazione. Si distanzia infine anche da Zwingli in quanto egli non vede il pane e il vino come semplici simboli di fede ma piuttosto come *cena spirituale*, ovvero il corpo e il sangue di Cristo sono davvero presenti durante la cerimonia eucaristica, ma solo in forma spirituale (a differenza della consustanziazione). La teoria di Calvino si distacca dunque dal puro simbolismo, affermando una *partecipazione reale* al corpo di Cristo.

Ciò che andrò ad analizzare con la mia tesi è come l'idea eucaristica calviniana si sviluppi seguendo lo schema logico di una figura retorica: la metonimia. La presenza di Cristo all'interno dell'ostia è sì reale, ma su un piano diverso rispetto a quello terreno. La relazione metonimica che avviene avvicina perciò il nutrimento terreno a quello spirituale. Come il pane e il vino donano forza al corpo, così la presenza di Cristo giova all'anima del credente. Le due dimensioni, pur essendo contigue, sono chiaramente distinte in quanto la prima appartenente al piano terreno, la seconda a quello divino.

1- Chiesa, Lutero e Zwingli

Le altre visioni dell'Eucarestia

Un esercizio utile per meglio comprendere l'idea di Eucarestia in Calvino è soffermarsi con più attenzione sulle idee antagoniste alla sua. Se da un lato la totalità dei riformatori del XVI secolo si oppone con forza alla teoria della transustanziazione adottata da secoli all'interno della Chiesa romana, anche all'interno della Riforma il tema dell'Eucarestia è vissuto come uno dei maggiori punti di conflitto tra teologi. Ma andiamo con ordine, analizzando separatamente le posizioni di Chiesa, Lutero e Zwingli.

Chiesa Cattolica e transustanziazione

La prima istanza in cui il termine transustanziazione viene usato per indicare il cambiamento della sostanza del pane e del vino in quella del corpo e del sangue di Cristo è da ritrovarsi nel lavoro di Ildeberto di Lavardin, arcivescovo di Tours nel XI secolo (Hedley, 1907: 37) . Il termine verrà poi utilizzato ufficialmente dalla Chiesa per la prima volta durante il Concilio Lateranense IV (1215), e formulato definitivamente con il Concilio di Trento (1545-1563), durante la cosiddetta *Controriforma*, volta a contrastare le posizioni dei riformatori, considerate eretiche. Nello stesso Consiglio durante la quinta sessione venne condannata la teoria calvinista della predestinazione degli eletti ribadendo il ruolo della libertà umana nel raggiungimento della salvezza. E' la dodicesima sessione (1562), svolta durante la seconda fase del Concilio ad affermare nuovamente il sacramento dell'Eucarestia e con esso la dottrina della transustanziazione. Così il Concilio definisce la transustanziazione come << quella mirabile e unica conversione di tutta la sostanza del pane nel corpo e di tutta la sostanza del vino nel sangue, rimanendo tuttavia le specie del pane e del vino, la quale conversione la Chiesa cattolica chiama con grande opportunità transustanziazione>>.

La dottrina della transustanziazione poggia le sue basi teologiche sulla distinzione aristotelica tra *sostanza* e *accidente*. Nel sistema del filosofo ciò che è percepibile dai sensi è definito come accidente, mentre la sostanza è la vera essenza, ciò che non è contingente. Perciò le parole di Cristo durante l'Ultima Cena "Questo è il mio sangue" e "Questo è il mio corpo" non alterano l'accidente del pane e del vino, ma ne cambiano la sostanza, facendo in modo che Cristo sia effettivamente presente in ogni briciola di pane consacrato e in ogni goccia di vino. Entrando in contatto anche con la più piccola parte di questi, si entra in contatto con l'integrità di Cristo, similmente a quando sfiorando una persona, anche solo con un dito, se ne sfiora la totalità. Inoltre il Concilio di Trento condanna formalmente le critiche a questa teoria, provvedendo come pena per gli eretici l'*anatema*, il tipo più grave di scomunica.

Lutero, consustanziazione e unione sacramentale

La teoria della consustanziazione adottata da Lutero ha origini che risalgono a Berengario di Tours (998-1088), filosofo e teologo francese che analizzando la questione eucaristica secondo la stessa ottica aristotelica adottata per la transustanziazione, afferma la natura unicamente simbolica del sacramento. Infatti, secondo Berengario, se la sostanza del pane è mutata in quella di Cristo, allora anche la sua specie (accidente) non potrà rimanere immutata come invece affermano i teologi della transustanziazione. Per questo la sostanza del pane e del vino devono continuare a sussistere dopo la consacrazione perché ne sia percepibile la specie. Inoltre la natura della presenza di Cristo dovrà necessariamente essere solo spirituale, in quanto la sua natura corporea non potrebbe trovarsi contemporaneamente in più ostie consacrate. La natura spirituale di Cristo è solo aggiunta e non sostituita a quella del pane e del vino.

Lutero, con l'esempio già citato nell'introduzione << in analogia al ferro che, messo nel fuoco, fa sì che sia il fuoco e il ferro siano uniti nel rosso ferro incandescente, e tuttavia ognuno si mantiene >> ci illustra la sua idea di consustanziazione, che chiama *unione sacramentale*. Questo termine fa

riferimento ad un altro tipo di unione presente nella teologia cristiana, l'unione ipostatica, ovvero quella tra la dimensione umana e divina in Cristo. L'analogia mostrata da Lutero mostra anch'essa una dualità, come la metonimia nel caso di Calvino, ma questa è risolta tutta sul piano terreno, e lo stesso nome della teoria luterana ci mostra come alla fine tutto sia riportato all'unità. Quello che invece è analogo a Calvino è l'importanza attribuita alla Parola come Vangelo. Sono le stesse parole di Cristo che permettono alla cena eucaristica di accogliere anche la sua natura divina. Inoltre, Lutero crede anche che la cerimonia dell'Eucarestia possa permettere anche a chi non è degno di ricevere il vero corpo, secondo il concetto della *manducatio indignorum*. A proposito Davis ricorda queste parole di Lutero sulla questione << to receive this sacrament in bread and wine, then, is nothing else than to receive a sure sign of this fellowship and incorporation with Christ and all his saints. It is as if a citizen were given a sign, a document, or some other token to assure him that he is a citizen of the city, a member of that particular community >> (Davis, 2008). Per questo l'Eucarestia sembra avere per Lutero un valore sociale oltre che personale. Questo lo pone in netta opposizione rispetto alla posizione di Calvino e successivamente delle chiese riformate, in particolare degli Anabattisti. Questi ultimi vedono in un momento specifico della vita l'illuminazione che avvicina alla comunità di Dio. Questa conversione deve però avvenire nella propria intimità, e non può essere indotta o incoraggiata dalla comunità dei fedeli.

Zwingli e il sacramentalismo

Anche la teoria di Huldrych Zwingli si deve al contributo di un precedente teologo. Per stessa ammissione del teologo svizzero la sua visione dell'eucarestia si deve all'olandese Cornelis Hoen. La sua teoria, detta del sacramentalismo, si basa sulla supposizione che nella frase "Questo è il mio corpo" pronunciata da Cristo durante l'Ultima Cena è in realtà vada inteso come *significa*. Esplicitando meglio questo concetto, Hoen e Zwingli sostengono che nel pane e nel vino non si trovi la vera presenza di Cristo, ma solo un richiamo alle sue azioni. Quindi il nutrimento è effettivamente privo

del corpo divino, ma è salvifico nella misura in cui il credente lo riceva con la giusta predisposizione d'animo, in modo tale che possa richiamare lo stesso gesto che compì Cristo durante l'ultima cena. Davis spiega come, se per Lutero la vera presenza fosse l'unica garanzia di salvezza, per Zwingli l'enfasi è posta sull'atto commemorativo, che non richiede forzatamente il consumo del vero corpo per raggiungere la grazia. La diatriba tra i due si basa proprio sulla differente prospettiva riguardo alla funzione dell'Eucarestia. Lutero la considera come necessaria per rafforzare la fede e rimettere i propri peccati. Zwingli invece, partendo dal presupposto che la grazia è donata in modo imperscrutabile da Dio, non vede alcuna utilità nell'assumerne il corpo se non si è già stati toccati dalla sua grazia. E' quest'ultima che fa ricordare al credente attraverso semplici simboli terreni il sacrificio di Cristo per noi.

2- Perché Calvino

Coincidentia oppositorum ed etica del Beruf

L'analisi della tematica della presenza di Cristo nell'Eucarestia di un riformatore del XVI secolo potrebbe non sembrare ad un primo sguardo come un esercizio utile a capire la nostra realtà, ma piuttosto una questione cavillosa da lasciare ai teologi. In realtà le ripercussioni delle ideologie calviniste possono essere considerate tutt'oggi come visibili oltre il loro apparente dominio di competenza, quello religioso. Esse hanno infatti se non determinato, almeno altamente influenzato lo sviluppo economico e i tratti di ideologia linguistica delle popolazioni che si sono unite alle varie declinazioni della *Chiesa riformata*. In particolare l'analisi dell'ideologia calvinista risulta acquistare interesse se pensiamo che l'egemonia economica durante l'ultimo secolo e mezzo è stata in mano agli Stati Uniti, la nazione che più di tutte ha adottato, già dalla sua stessa origine, questo credo. L'idea di relazione tra successo economico (ovvero sviluppo capitalistico) e calvinismo non è certo nuova. Il saggio cardine che riguarda questa teoria è l'opera *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1905) di Max Weber (1864-1920). Considerato da molti uno dei padri della sociologia, Weber ritrova le radici culturali del capitalismo e la sua irrazionale tendenza all'accumulo di ricchezze proprio nei precetti del riformatore di Ginevra. La sua analisi inizia considerando un passaggio dall'opera di Benjamin Franklin *Advice to a Young Tradesman* (1748) che si apre dicendo << Considera che il tempo è denaro; chi potrebbe guadagnare col suo lavoro dieci scellini al giorno e per mezza giornata va a spasso, o poltrisce nella sua stanza, anche se spende solo sei pence per i suoi piaceri, non deve contare solo questi; inoltre ha speso altri cinque scellini, o meglio li ha buttati via. >> In questo passaggio si può osservare come i precetti di Franklin seguano un'etica che va al di là della logica terrena. Lo sviluppo economico capitalista infatti si è realizzato in ritardo nelle aree a maggior presenza cattolica o luterana proprio per la differente etica sottostante al lavoro. Ciò che ha permesso uno sviluppo così precoce ed esplosivo di aree come la Francia ugonotta, i Paesi Bassi e in particolare gli stati del New England durante il XIX secolo è il fatto che l'accumulo di denaro non fosse

stigmatizzato come tradizionalmente accadeva nei paesi cattolici. Questo, come si può evincere anche dal testo di Franklin era invece un risultato da ricercare. Veniva invece condannato il godersi la vita alla maniera dei contadini tedeschi (luterani) che davanti alla proposta di una paga a cottimo vantaggiosa preferivano invece lavorare lo stretto necessario al mantenimento dello stile di vita precedente. Ma com'è possibile che la tentazione dell'arricchimento così condannata da cristiani e luterani venga invece vista di buon occhio dalle Chiese riformate? Quanto detto è vero solo nella misura in cui colui che si arricchisce (il capitalista) non spenda ciò che ha ottenuto per godere dei piaceri della vita terrena e concupiscibile, ma lo reinvesta nella sua attività, in modo da generare ricchezze sempre maggiori. L'elemento illogico è quindi ben visibile: a prima vista potrebbe infatti sembrare assurda l'abnegazione con cui questi paladini del lavoro si dedicano a costruire un'attività sempre più redditizia, senza poter mai goderne i frutti se non nella tomba. In realtà questo meccanismo risulta illogico solo se rimane limitato al mondo terreno, in quanto i capitalisti calvinisti godranno del loro duro lavoro solo dopo essersi ricongiunti a Dio. Quello che fanno non è sintomo dell'attaccamento ai beni terreni, ma al contrario una glorificazione dell'operato di Dio. Weber descrive questa dedizione come vicina a quella di alcuni ordini monastici che, isolati dal mondo, si dedicavano alle attività economiche più disparate (ad esempio la produzione di olii, vino o birra). Come facilmente intuibile, queste attività non avevano certo il fine di portare i monaci a condurre una vita dissoluta o arricchirsi, ma quello di rendere gloria a Dio sviluppando la Sua creazione. Quello che ha fatto il calvinismo è stato portare questo concetto di ascesi anche nel mondo laico e nella vita economica di tutti i giorni. Max Weber parla infatti di *ascesi intramondana* per descrivere questo processo di laicizzazione della vita monastica.

Ma c'è di più dietro all'etica protestante e l'ascesi intramondana. Un altro punto cruciale del Calvinismo che Weber usa per dimostrare la sua tesi è quello della *Predestinazione*. Secondo quest'idea la grazia di Dio non dipenderebbe dall'azione dell'uomo, ma la salvezza di ciascuno è affidata alla Sua imperscrutabile volontà. Se la religione cattolica vede nelle buone azioni (e, al tempo

di Calvino, anche nelle donazioni materiali alla Chiesa) un modo per poter avvicinarsi a Dio e garantirsi un posto in Paradiso quando arriverà il giudizio universale, Calvino rigetta completamente quest'idea. In primo luogo secondo il teologo la finitezza dell'uomo non sarebbe in grado di dialogare con l'immensità di Dio, tantomeno di fargli cambiare idea sul nostro destino. Dio è inconcepibile dalle capacità terrene dell'uomo, compresa la logica aristotelica. Il segno che portiamo sulla nostra anima, apposto da Dio all'inizio dei tempi, è l'unico che determinerà il nostro destino. Ma noi uomini non siamo in grado di conoscerlo, e il rapporto tra le nostre azioni e quello che ci aspetta nell'aldilà è completamente arbitrario.

Il motivo dell'inadeguatezza dell'uomo davanti a Dio non è certo nuovo: se ne può trovare una testimonianza poetica attraverso tutta la cantica del Paradiso di Dante, ed in particolare al canto XXXIII, l'ultimo della *Commedia*, dove il poeta si trova davanti alla luce di Dio. La sua parola non può descrivere la sua visione a noi rendendo giustizia a ciò che è infinito ma suona inarticolata come quella di un lattante <<Ormai sarà più corta mia favella, /pur a quel ch'io ricordo, che d'un fante/che bagna ancor la lingua a la mammella>>. Oltretutto, questa esperienza gli sarebbe stata fatale se non fosse stato per l'intercessione di San Bernardo di Chiaravalle e della Vergine.

Un'altra testimonianza teorica della separazione tra la finitezza del concupiscibile terreno e l'illogica maestosità di Dio ci arriva dal teologo tedesco Nicola Cusano (1401-1464) e dalla sua idea della *Coincidentia oppositorum*, che ci spiega la differenza tra la conoscenza terrena e quella divina. Infatti <<Mentre la conoscenza umana è sempre fondata su un paragone (un rapporto) tra elementi relativi, la divinità si trova al di là di ogni relativismo, oltre quel principio logico di non contraddizione che fonda ogni sapere umano. Essendo infinito, Dio può essere contemporaneamente qualsiasi cosa e il suo contrario, tanto che lo si può dire una coincidenza di opposti>> (Nicola, 1999). Nel valutare questo concetto occorre ribadire come secondo Calvino e Cusano la presenza divina sia staccata dal piano terreno. Cusano in particolare rientra nei ranghi dei filosofi neo-platonici, che collocano il mondo ideale di Dio in un iperuranio inaccessibile.

Resta da chiarire allora come la teoria della predestinazione si rapporti alla separazione del mondo divino da quello degli uomini. Riassumendo quanto detto prima riguardo l'imperscrutabilità di Dio appare chiaro come la sua volontà non possa essere letta dagli uomini. Pertanto per un individuo non esiste alcun modo di conquistare la salvezza certa, se non cercandone indizi indiretti. Dio al momento della creazione ha già deciso del nostro destino, apponendo un segno di condanna o di salvezza sulla nostra anima. Ciò che ci è concesso fare durante la nostra vita terrena è stato definito come *Beruf*, la vocazione a svolgere un'attività che, se redditizia, può essere un segno indiretto di salvezza. L'ossessione della corrispondenza tra un segno esterno e l'imperscrutabile referente all'interno della nostra anima è un tema ricorrente nelle letterature delle "società riformate". In particolare lo statunitense Nathaniel Hawthorne (1804-1864), nato e cresciuto nel puritano New England nelle sue opere più volte parla di religione in forma di metafora. In particolare nel racconto "The Birth-Mark" (1843) l'autore ci descrive uno scienziato alla ricerca della vita eterna e ossessionato dalla caducità della vita. Il correlativo oggettivo dell'elemento finito dell'essere umano è per lui rappresentato dalla voglia presente sulla guancia della bellissima moglie. Nella folle ossessione dello scienziato quel segno rappresenta il lato istintuale e sensuale dell'essere femminile. Quello che l'uomo prima del matrimonio non vedeva come un difetto, dopo la cerimonia e il conseguente rapporto sessuale si ingigantisce sempre più nella sua immaginazione, quasi volesse rappresentare un peccato innato della moglie o forse del genere umano in quanto schiavo degli istinti. L'unica soluzione per la coppia è quella di tentare ogni mezzo per rimuovere la voglia, e per questo la moglie decide di bere una pozione preparata dal marito che fa sì sparire l'odiato marchio, ma al prezzo della vita della donna. L'indissolubilità del legame tra natura e imperfezione ci riporta alla netta separazione tra mondo terreno e immateriale, come mostra questo passaggio: << It was the fatal flaw of humanity which Nature, in one shape or another, stamps ineffaceably on all her productions, either to imply that they are temporary and finite, or that their perfection must be wrought by toil and pain>>. Come si legge non esiste perfezione senza condanna e persino l'incredibile bellezza della donna è macchiata da un difetto originale e non eliminabile. Allo stesso tempo, nel racconto si ribadisce il determinismo con

cui *il segno* è apposto, senza che nessun intervento dell'uomo possa sanarlo. Neppure la scienza, simbolo del controllo dell'uomo sulla natura, può nulla contro quello che sfugge ad ogni regola comprensibile dall'intervento umano. Anche in questo caso, come si era visto con l'idea di predestinazione, viene affermata, seppur in negativo, l'importanza di un significante esterno che sveli la nostra interiorità, in analogia al marchio che ognuno di noi porta sulla propria anima. Quest'ultimo inaccessibile referente è l'unico portatore di verità, l'unico che possa svelare se saremo beneficiari della grazia divina.

Con *The Birth-Mark* abbiamo visto un esempio di un segno che sta ad indicare il peccato originale e l'intrinseca imperfezione dell'uomo. Se ne potrebbero vedere altri esempi, anche dello stesso Hawthorne, basti pensare a Hester, la protagonista di *The Scarlett Letter*, costretta a portare una A sul petto come monito della sua natura da peccatrice adultera.

Come è logico pensare esiste anche l'altra faccia della medaglia nell'etica protestante, ovvero i segni indiretti che testimoniano la salvezza di chi ne fa esperienza. E' su questi che il già citato Weber pone la sua analisi. Il motore dello sviluppo capitalistico sarebbe basato, secondo il sociologo tedesco, proprio sul desiderio di realizzarsi economicamente non per l'arricchimento fine a se' stesso, ma per essere annoverati nei ranghi di quelli che alla fine dei tempi siederanno in Paradiso. L'ascesi e la completa devozione al lavoro sono per i calvinisti il modo per rendere gloria all'operato di Dio, moltiplicando sempre più le ricchezze che Egli ci ha concesso. Chi non risponde alla propria chiamata o vocazione (*Beruf*) non dedica la sua esistenza a quello che Dio ha disposto per lui, e per questo si allontana dalla sua gloria. Quello che pone un netto distacco tra le chiese riformate e il credo cattolico è il bisogno di dedicare l'integralità dell'esistenza terrena agli scopi della gloria di Dio, in maniera sistematica. Non è sufficiente pensare di raggiungere la grazia attraverso le opere di bene, ma occorre impostare ogni singolo atto della propria vita come una tappa verso una maggiore glorificazione di Dio. E' questo il meccanismo invisibile dietro l'etica del lavoro di Benjamin Franklin. Non esistono scappatoie come nel mondo cattolico, dove troviamo il meccanismo catartico della confessione.

Nessun rituale può cambiare il proprio destino. A proposito di questo troviamo una citazione dall'opera di Weber: «Ma [...] decisiva, per le nostre considerazioni, è stata continuamente la concezione dello “stato di grazia” religioso che ricorre in tutte le denominazioni: appunto come di uno status che libera l'uomo dalla condanna del creaturale, dal “mondo”, ma il cui possesso [...] *non* poteva essere garantito da mezzi magico-sacramentali di qualsiasi specie, o dallo sgravio della confessione, o da singole opere pie, ma solo dalla *comprova* data da una forma di esistenza, da una condotta di vita specifica e peculiare, indubbiamente diversa dallo stile di vita dell'uomo “naturale”. Ne derivava, per l'individuo, l'*impulso* al *controllo metodico* del suo stato di grazia nella condotta della vita, e quindi alla sua configurazione *ascetica*. Ma questo stile ascetico dell'esistenza – come abbiamo visto – significava appunto una conformazione *razionale* della vita intera, orientata secondo la volontà di Dio. E questa asceti *non* era più un “opus supererogationis”, ma una prestazione che era pretesa da chiunque volesse essere sicuro della propria salvezza. >>

Da questo passaggio risulta come lo “stile ascetico” non sia più qualcosa riservato ai più pii, come chi fa parte di un ordine monastico rinunciando alla mondanità. Quest'etica dev'essere adottata da tutti, con la consapevolezza che nessun rituale (confessione o indulgenze) potrà agire da “colpo di spugna” sul segno che portiamo ben nascosto sulla nostra anima.

3- Metonimia e Calvino

Dopo avere spiegato il perché questa analisi, ai fini di comprendere alcuni meccanismi sotterranei che hanno lasciato una traccia negli Stati Uniti e negli altri stati a maggioranza riformata, è opportuno tornare all'oggetto della mia discussione e mettere a fuoco come la figura della metonimia si rapporti alla presenza di Cristo nell'Eucarestia. Per farlo partiamo dalla definizione stessa di questa figura retorica, tratta da *Lo Zingarelli* (2001) <<Figura retorica che consiste nel trasferire un termine dal concetto cui strettamente si riferisce ad un altro con cui è in rapporto di reciproca dipendenza, generalmente non quantitativa. (l'autore invece dell'opera, l'astratto per il concreto, il contenente per il contenuto, etc.)>>. Ciò che è importante notare in questa definizione è la differenza chiave che abbiamo con altri tipi di figura retorica come la metafora e l'analogia. La metonimia (prendiamo il caso del contenente per il contenuto, *dammi un bicchiere*) pone in reciproca dipendenza il segno e il referente, ma in modo tale che siano interconnessi e collegati ma mantenendo sempre loro stessi, non mescolandosi, rimanendo distinti. Così il materiale che compone *un bicchiere* non sarà vino o acqua o un qualsiasi altro liquido, ma vetro, cristallo o plastica. Allo stesso modo la commissione che esaminerà questa tesi dicendo << Apriamo Biagini>> probabilmente non si riferirà al desiderio di vivisezionare l'autore ma piuttosto al file pdf contenente il mio elaborato.

Se la metonimia conserva la pluralità degli elementi, al contrario metafora e analogia fanno collassare la dimensione del segno e quella del significato, quasi a voler annullare la distanza tra i due riducendoli ad un solo concetto.

Per quanto detto prima su *Coincidentia oppositorum* e predestinazione, ricondurre l'idea di Eucarestia alla trasposizione cattolica del referente nel segno è per Calvino un contravvenire alla finitezza del mondo tangibile. La comunicazione tra divino e terreno non può così seguire la regola analogica. Anche le Scritture ci mostrano esempi di un rapporto tra divino e terreno che è sì di avvicinamento, ma senza mai giungere ad una compenetrazione dei due. Prendiamo come esempio l'episodio descritto in Esodo III, 2, 6 e ss., quello del rovetto ardente. In questo celebre passo Mosè, intento a

pascolare le sue pecore sul monte Hereb, rimane incredulo davanti alla visione di un cespuglio di rovi che arde ma non si consuma. Questi è Dio, che attraverso la mediazione di un angelo gli comunica il suo destino, quello di liberare gli Ebrei dalla schiavitù. Molti spunti potrebbero essere ricavati da questo episodio, così caro ai riformatori (come tutto l'antico testamento), che forse individua una possibile origine del *Beruf* come vocazione di Mosè, ma quello su cui mi voglio concentrare è proprio l'immagine del rovetto. Essa è l'ennesima conferma della non corrispondenza del mondo divino con quello terreno. Il fuoco di Dio non segue le leggi della chimica e non ha bisogno della combustione del legno per ardere. Il fuoco divino non "tocca" il rovetto. Questo perché Dio non è presente materialmente o in un modo afferrabile dalla ragione umana. Quello che percepiamo è solo un segno, qualcosa che rimanda al Regno di Dio, un iperuranio inaccessibile al nostro intelletto. Dio non si può mostrare direttamente perché la sua visione sarebbe letale per qualsiasi essere umano. Persino nella forma del rovetto ardente Mosè è portato a coprirsi il volto con un velo, intimorito davanti a una presenza così immensamente oltre le sue capacità. Anche in questo caso allora vediamo una relazione metonimica e di contiguità, non di compenetrazione, verificarsi tra terreno e divino, sotto forma del fuoco che si avvicina al nostro mondo ma non secondo le regole, senza mai toccarlo.

Mostrato come il meccanismo della metonimia sia presente nelle scritture, occorre precisare come Calvino basi la sua dottrina proprio sul rapporto stretto con esse. Nel suo commento alla lettera ai Galati 1:8 egli stesso afferma che "Con i cristiani non c'è fede dove non c'è conoscenza" (trad. mia). Sull'argomento risulta utile anche citare un passaggio di *This Is My Body*, libro di Thomas J. Davis sulla presenza di Cristo nel pensiero riformato << Calvin's view of scripture as a lens that brings creation into focus is well known. I think the concept applies equally well to the relationship between the Word of Institution and the signs of the Eucharist: the words bring the signs into focus, making them clear and sharp. Even more, the words give meaning to the signs. By themselves, bread and wine are mute; joined to the Words of institution, they speak God's truth and promise; indeed, they point to where God may be found and experienced. What is certain is that to deliver benefit from the

Eucharistic celebration, the Christian must hear the Words of Institution and understand them.>>
(Davis, 2008).

Davis qui ribadisce come secondo Calvino siano le scritture stesse a donare significato alla celebrazione eucaristica. Per poterne ricevere i benefici, perché quello che riceviamo non sia semplice pane o semplice vino, è richiesto uno sforzo personale di avvicinamento alle scritture come Parola di Dio. Questa posizione ne confuta una adottata in gioventù dallo stesso Calvino. Egli credeva che la comunità dei fedeli avesse il potere di riportare “sulla retta via” anche chi non era pio una volta ricevuta la comunione. Questa posizione muta in seguito, conformandosi alla totalità del sistema calviniano, più incentrato sulla ricerca personale della grazia come asceti.

In un'altra occasione, durante l'analisi della Lettera ai Corinti 10:3-4, sempre in riferimento all'Esodo degli ebrei e al loro arrivo in terra promessa, Calvino ci descrive nuovamente il suo rapporto con i segni. Nel seguente passaggio Davis ci viene nuovamente in aiuto <<”[They] did all eat the same spiritual meat; and did all drink the same spiritual drink: for they drank of a spiritual rock that followed them: and the rock was Christ”. In dealing with this passage, Calvin emphasized that the signs of God are efficacious: they have power to accomplish what they signify, doing so by God's ordinance. [...] Calvin went on to deny that a sign given by God can be bare or empty. In relating the sacraments of the New Testament to the Old, Calvin disagreed with those who said that the fathers of the Old Testament had the “sign without the reality” but he did insist that “the efficacy of the signs is at once richer and more abundant for us since the incarnation of Christ.”>>

In questo passaggio è particolarmente interessante constatare come Calvino secondo Davis attribuisca il potere di unire segno e referente a Dio, che non può produrre “segni vuoti”. Quest'ultima precisazione è da considerarsi in relazione alle teorie eucaristiche zwingliane, che attribuiscono al segno della comunione solo il valore di celebrazione atta a ricordare il sacrificio di Cristo. Al contrario in Calvino la relazione segno referente è funzionale proprio grazie alla volontà divina. Nella seconda parte del passaggio troviamo una difesa all'antico testamento, che come abbiamo già citato era di

primaria importanza per i riformatori, e l'idea che Cristo abbia rafforzato l'efficacia del segno, in quanto componente umana di Dio, ed egli stesso diviso tra la finitezza del suo corpo e la sua natura divina.

L'ultimo tassello nell'analisi dell'importanza dei segni per la dottrina calvinistica è quindi applicare la nozione di metonimia alla relazione tra sangue e corpo di Cristo e segni materiali.

Questa relazione si configura come la compresenza dell'elemento spirituale in quello terreno, ma non secondo le modalità cattoliche o luterane in cui la presenza è effettiva, ma attraverso il meccanismo dei segni, che lega metonimicamente il significante al significato. Ciò che media tra il mondo terreno e quello divino è proprio questo rapporto metonimico, un legame non dissimile alla figura retorica a cui Calvino dava così tanta importanza. Come già ribadito tutti gli elementi rimangono distinti. Infatti, il concetto di mescolanza era profondamente negativo per Calvino, che lo associava alla tradizione cattolica papista da lui così aspramente combattuta. Quella tradizione che non era stata capace di attenersi alla Parola di Dio, ma aveva voluto interpretarla secondo proprio gusto e convenienza (Cottret, 2000: 342).

4- Segno e Referente

L'ossessione del linguaggio

L'importanza che Calvino accorda all'analisi del testo scritto a cui abbiamo fatto riferimento è tutt'oggi rintracciabile nella cultura che maggiormente ha conosciuto l'influenza delle sue idee, ovvero quella statunitense. Più specificatamente mi riferisco alla cosiddetta cultura WASP (*White Anglo-Saxon Protestant*), quella che discende dai primi coloni puritani che portarono dal XVII secolo le idee del riformatore di Ginevra sul nuovo continente. La stessa natura della relazione tra credente e cristianità portava i coloni a rapportarsi con "Il Libro" per antonomasia, piuttosto che con l'oralità tipica dei sermoni proclamati dai pulpiti delle chiese cattoliche in Europa. D'altronde nell'immaginario di molti la Bibbia intesa come oggetto fisico viene alla mente quando si pensa alle istituzioni del modo di vivere americano. Mi riferisco per esempio al luogo comune secondo cui in ogni stanza di motel negli Stati Uniti si può trovare una copia della Bibbia. Oppure alle citazioni bibliche esposte sui *sign* delle chiese in New England.

Questa attrazione ossessiva verso i meccanismi della parola scritta, e in particolare della parola di Dio, l'unica fonte accettabile su cui basare i dogmi di fede secondo tutti i riformatori, deriva secondo Samuel Whitsitt¹⁷ proprio dal rapporto con la religiosità puritana e calvinista. Il rapporto presente tra la parola scritta e la sua pronuncia è per lui da porre in analogia con quello che è uno dei risvolti più terribili della teoria della predestinazione: il rapporto tra l'operato sulla terra e il marchio apposto sulla nostra anima è arbitrario, non esiste nessun mezzo per ottenere la certezza della salvezza. Neanche il più pio tra gli uomini può, secondo questa dottrina, dormire sonni tranquilli, data l'imperscrutabilità del volere di Dio. Da questa mancanza di corrispondenza tra esterno e interno, segno (vita terrena) e significato (anima) nasce la tensione tipica delle culture protestanti verso la ricerca di una nuova unità. Se questa per quanto riguarda la salvezza dell'anima si ricerca secondo i metodi studiati da Weber (ascesi intramondana), anche nel campo del linguaggio l'arbitrarietà del rapporto tra parola scritta e oralità è all'origine di una nuova tensione verso l'avvicinamento. Questo

non avviene annullando l'arbitrarietà tipica della lingua inglese del rapporto tra ortografia e pronuncia (ad esempio con una riforma ortografica), ma ribadendo questo legame attraverso la pratica dello *spelling bee*. Questa competizione, in sostanza una gara di spelling tra ragazzi sotto ai 15 anni che si svolge ogni anno a livello nazionale, è prerogativa quasi assoluta degli Stati Uniti, dove però conosce una storia lunga secoli. Insistere nel riaffermare il rapporto tra pronuncia e parola scritta è per analogia secondo Whitsitt (2010) uno dei modi con cui la cultura americana ha risposto alla sofferenza data da questa mancanza di indizi sul proprio destino ultraterreno. La peculiarità di questa tendenza si afferma anche se confrontata con quelle dell'inglese in Gran Bretagna. Quest'ultimo è molto più concentrato sull'importanza dell'oralità. Il possedere una perfetta pronuncia *RP* risulta molto più importante dell'abilità nello spelling, in quanto la dizione in Europa porta con sé una serie di pregiudizi sullo status economico e sociale del parlante. La pronuncia è uno strumento per verticalizzare la società e distinguerne le élite, quando invece lo spelling lavora in maniera orizzontale, tanto che molti ragazzini che conquistano il titolo nazionale di *spelling bee* sono immigrati di prima generazione, e per alcuni dei partecipanti l'inglese è la propria seconda lingua. Queste differenze tra il sistema linguistico aristocratico britannico e quello più democratico americano non si fermano alla pronuncia, ma riguardano anche il campo della sintassi. Nella varietà europea infatti prevale l'ipotassi e l'uso di strutture più articolate, quasi come la ricercatezza della frase fosse da misurarsi secondo il suo grado di complessità, similmente a quanto accade nelle lingue romanze. L'inglese americano tende invece ad essere *plain and simple*, cioè ad evitare rivolgimenti sintattici. In particolare l'ordine della frase è spesso fisso (soggetto, oggetto, verbo). Anche le scelte di lessico tendono verso la semplicità, ovvero verso le parole di derivazione anglosassone, spesso monosillabi, piuttosto che quelle di origine latina. Così oltre al legame che si vuole riaffermare tra pronuncia e parola scritta, sembra che la tendenza sia quella di eliminare anche la "densità" del segno, per avvicinarlo al referente.

5- Conclusioni

L'analisi della posizione di Calvino riguardo alla presenza di Cristo nell'Eucarestia appare, dopo le considerazioni fatte, come molto di più rispetto a un tentativo di conciliare le opposte polarità espresse da Zwingli e Lutero. Nell'epoca della Riforma, e già con i primi traduttori della Bibbia, la teologia non è stata l'unico elemento preso in considerazione, ma la nuova attenzione data al linguaggio ha posto le basi per ripensare il rapporto con Dio attraverso i termini linguistici di segno e significato. Il rapporto metonimico tra il segno che viene ricevuto dal credente durante la Messa e il vero corpo di Dio permette di conservare la dualità tra il nostro mondo, soggetto alla logica razionale aristotelica, e quello divino e illogico di Cristo. L'unione non avviene come per Lutero all'interno del segno, e quindi dell'ostia. Non è un'unione che si risolve sul solo piano terreno. È proprio il rapporto metonimico tra due piani a determinare questa unione, che si avvera grazie alla potenza della *parola* di Dio.

La figura retorica che collega questi due diversi piani è l'unico modo secondo il quale il divino può comunicare col terreno: un modo indiretto che deve necessariamente conservare i due elementi separati. Esempio è a proposito l'episodio biblico del rovetto ardente. Il linguaggio opera allo stesso modo con segno e referente. Malgrado la tensione verso l'unità percepita nelle istituzioni delle società calviniste, questo tentativo di collassare i due elementi è vano. Tutto quello che si può fare è assottigliare questa distanza, che però per la natura stessa del linguaggio non è eliminabile. Similmente le culture calviniste cercano di attribuire alle circostanze della vita il valore di segno, in modo da trovare un collegamento con quello che è il destino imperscrutabile che Dio ha scelto per noi.

6- Bibliografia e sitografia

AA.VV. (2005). *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*. San Paolo Edizioni.

Bobrick, Benson (2001). *The Making of the English Bible*. Simon & Schuster.

Calvin, J., & Beveridge, H. (1990). *Institutes of the Christian Religion*. Chicago: Encyclopædia Britannica.

Calvino, G., *Istituzione della religione cristiana*, Libro IV, Capitolo 17

Cottret, B. (2000). *Calvin: A Biography*. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans Pub. P.342

Davis, T. J. (2008). *This Is My Body: The presence of Christ in Reformation Thought*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.

Franklin, Benjamin (1748), *Advice to a Young Tradesman in Works vol.II*, Chicago: Sparks PP. 80-89.

Hawthorne, N., & Colacurcio, M. J. (1987). *Selected Tales and Sketches*. New York, NY: Penguin Books.

Hedley, J. C. (1907). *The Holy Eucharist*. London: Longmans, Green, and. P.37

Horton, M. S. (2005). *Lord and Servant: A Covenant Christology*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.

Nicola, U. (1999). *Atlante illustrato di filosofia: Dalla Dea Madre ai presocratici, da Platone, Aristotele al Rinascimento, da Kant all'idealismo, dalla psicanalisi all'estetica*. Colognola ai Colli (VR): Demetra.
Coincidenza degli opposti

Perry, M. (2009). *Western Civilization: Ideas, Politics and Society*. Boston: Houghton Mifflin. P.318

Transustanziazione nell'Enciclopedia Treccani. (n.d.). 26 Giugno 2016, da <http://www.treccani.it/enciclopedia/transustanziazione/>

J. Waterworth (ed.). *"The Council of Trent - The Thirteenth Session"*

Weber, M. (1905), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano: RCS libri

Whitsitt, S. (2010). *The Spelling Bee: What Makes it an American Institution?* The Journal of Popular Culture, 43(4), 881-897.

Zingarelli, N. (2001). *Lo Zingarelli: Vocabolario della lingua italiana*. Bologna: Zanichelli.