

Piano dell'opera

Volume I. L'età antica (secoli I-VII)

A cura di Emanuela Prinzivalli

Contributi di: Immacolata Aulisa, Philippe Blaudeau, Alberto Camplani, Claudio Gianotto, Adele Monaci Castagno, Andrea Nicolotti, Enrico Norelli, Emanuela Prinzivalli, Giancarlo Rinaldi, Andrés Sáez, Teresa Sardella, Fabrizio Vecoli, Ewa Wipszycka

Volume II. L'età medievale (secoli VIII-XV)

A cura di Marina Benedetti

Contributi di: Marina Benedetti, Anna Benvenuti, Nora Berend, Claudio Bernardi, François Bougard, Luigi Canetti, Giovanni Chiodi, Elio Franzini, Roberto Lambertini, Giuseppe Ligato, Alfredo Lucioni, Grado Giovanni Merlo, Ettore Napione, Rosa Maria Parrinello, Maria Clara Rossi, Daniele Torelli

Volume III. L'età moderna (secoli XVI-XVIII)

A cura di Vincenzo Lavenia

Contributi di: Fernanda Alfieri, Lucio Biasiori, Linda Bisello, Marina Caffiero, Antonella Del Prete, Lucia Felici, Vincenzo Lavenia, Giuseppe Marcocci, Umberto Mazzone, Franco Motta, Dan Ioan Mureșan, Ottavia Niccoli, Adriano Prosperi, Piero Stefani, Alessandro Vanoli, Paola Vismara

Volume IV. L'età contemporanea (secoli XIX-XXI)

A cura di Giovanni Vian

Contributi di: Francesco Buscemi, Valentina Ciciliot, Maria Lupi, Raffaella Perin, Giovanni Vian

Storia del cristianesimo

Direzione scientifica di Emanuela Prinzivalli

III. L'età moderna (secoli XVI-XVIII)

A cura di Vincenzo Lavenia

L'editore è a disposizione per i compensi dovuti agli aventi diritto

1^a edizione, aprile 2015

© copyright 2015 by Carocci editore S.p.A., Roma

Realizzazione editoriale: Omnibook, Bari

Impaginazione: Luca Paternoster, Urbino

Finito di stampare nell'aprile 2015

da Eurolit, Roma

ISBN 978-88-430-7509-6

Riproduzione vietata ai sensi di legge

(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Siamo su:

www.carocci.it

www.facebook.com/caroccieditore

www.twitter.com/caroccieditore

Indice

Presentazione. Che cos'è la storia del cristianesimo? di <i>Emanuela Prinzivalli</i>	15
Introduzione al terzo volume di <i>Vincenzo Lavenia</i>	23
Parte prima Alle origini del cristianesimo moderno	
I. Una lunga Riforma? Il cristianesimo latino prima di Lutero di <i>Vincenzo Lavenia</i>	31
Fermenti e crisi	31
La fede dei cristiani, la Chiesa e i suoi oppositori	32
Il tramonto dell'islam arabo e di Costantinopoli	33
L'Europa latina: il papato, gli ordini religiosi, il clero	35
Le confraternite, i laici e la carità	38
L'eresia, i suoi risvolti politici e la repressione	42
Altri nemici: le streghe e gli ebrei	45
Chiesa e poteri politici. Lo scisma, il concilio e l'ascesa del papato	48
Nei primi anni dell'età moderna: papato e salvezza	51
Erasmismo, predicazione, misticismo	55
Bibliografia ragionata	58

2.	Le Chiese ortodosse sotto la giurisdizione del patriarcato ecumenico (1453-1780) di <i>Dan Ioan Mureșan</i>	63
	Una famiglia presieduta dal patriarca ecumenico	63
	Il patriarcato ecumenico sotto il dominio ottomano	66
	La nascita dell'Impero russo	75
	Il significato pentarchico della nascita del patriarcato di Mosca	78
	L'ortodossia e le riforme in Europa centrale. L'unione di Brest	82
	Kyriillos Loukaris e il peso della sua eredità	85
	L'ortodossia romena e l'avanzata cattolica in Europa orientale	92
	L'ortodossia di fronte alla sfida del nuovo <i>Imperium</i> russo	95
	I fanarioti nel quadro del <i>Commonwealth</i> ottomano	98
	Bibliografia ragionata	101
3.	Cristiani ed ebrei nella prima età moderna di <i>Piero Stefani</i>	109
	Uno sguardo d'assieme	109
	Una penisola, molti drammi	111
	L'Italia e la Germania umanistico-rinascimentali	116
	Gli ebrei visti da Lutero	120
	L'istituzione dei ghetti	123
	Apogeo e crisi del messianismo ebraico	127
	Bibliografia ragionata	130
4.	Cristianesimo e islam: guerre e incontri dal Mediterraneo all'Asia di <i>Alessandro Vanoli</i>	131
	Un rapporto antico	131
	Una storia politica e militare	132
	Pensare il nemico	135

La paura e la fede	138
Islam e Riforma	140
Islam e Inquisizione	141
Schiavi e rinnegati	142
Conoscere l'islam	144
Nuove geografie	146
Bibliografia ragionata	148
 5. Cristianesimo, mondializzazione e missione di <i>Giuseppe Marcocci</i>	 151
Una prospettiva globale	151
Il miraggio della conversione universale (1450-1520)	152
Verso una religione mondiale (1520-1650)	158
I limiti dell'universalismo cristiano (1650-1770)	166
Bibliografia ragionata	176
 Parte seconda	
Cristianesimo plurale: confessionalizzazione e dissenso	
 6. La Chiesa di Roma: il papato e la riforma tridentina nel Cinquecento di <i>Adriano Prosperi</i>	 183
«Che vuol dire Concilio?»	183
Papa e concilio: precedenti storici	184
La lotta politica e il concilio: prima di Lutero	187
Grandi speranze	190
La frattura della Riforma	193
La lunga strada del concilio di Trento	196
Rinnovamento e reazione	203
I fedeli e il clero	206
La riconquista e la missione	208
Bibliografia ragionata	210

7.	Il luteranesimo, il calvinismo e il contesto inglese di <i>Lucio Biasiori</i>	213
	Riforma o riforme?	213
	Condizioni e cause della Riforma protestante	214
	Lutero: la formazione e la rottura con Roma	215
	Contadini, cavalieri, principi: gli effetti politici della Riforma	219
	La Riforma in Svizzera: Zwingli e Calvino	221
	La diffusione del calvinismo e le guerre di religione	225
	L'Inghilterra: anglicanesimo, puritanesimo ed esiti radicali	227
	Le altre riforme: l'Europa settentrionale e orientale, la Spagna, l'Italia	231
	Bibliografia ragionata	234
8.	La Riforma radicale di <i>Lucia Felici</i>	237
	Il concetto	237
	La Riforma radicale e le sue origini	238
	Il problema del battesimo	243
	Lettera o Spirito?	248
	Il dibattito sulla tolleranza	251
	Un solo Dio, un Cristo uomo: la critica del dogma della Trinità	256
	Bibliografia ragionata	258
9.	Il cattolicesimo: trionfo e crisi (1648-1800) di <i>Marina Caffiero</i>	261
	Una storia di lunga durata	261
	L'onda lunga di Westphalia: la grazia e l'autorità papale	263
	Santità, simboli e cerimonie	266
	Tra riforma interna della Chiesa e quietismo	267
	La svolta settecentesca e la questione giansenista	270

Miracoli e profezie: il movimento convulsionario	272
L'età dei Lumi. Tra <i>Aufklärung</i> cattolica e riformismo statale	273
La reazione di Roma. Un'internazionale ultramontana	277
Nuovi culti e nuovi soggetti religiosi	279
Il rilancio dell'antiebraismo cattolico	281
L'antigesuitismo	282
Cattolicesimo e Rivoluzione	286
Bibliografia ragionata	289
 10. La seconda espansione protestante (1648-1789) di <i>Umberto Mazzone</i>	 293
Una pluralità di esperienze	293
L'Inghilterra tra due rivoluzioni	294
Il movimento battista	298
I quaccheri	300
La revoca dell'editto di Nantes e il rifugio	302
I valdesi	304
Il movimento del risveglio e il metodismo	305
Il pietismo	308
L'Illuminismo	312
Bibliografia ragionata	315
 Parte terza Saperi, società e politica: alcuni percorsi	
 11. L'età della disciplina cristiana. Confronti e comparazioni di <i>Fernanda Alfieri</i>	 321
La disciplina come chiave di lettura dell'Occidente moderno?	321
Breve viaggio nella fortuna di una parola	324
<i>Pudenda</i> : l'indisciplina di cui vergognarsi	327

L'età della concupiscenza: le soluzioni dei riformatori	329
Il concilio e la "lotta virile" contro la concupiscenza	337
Bibliografia ragionata	345
 12. Politica e religione.	
Dal confessionalismo alla secolarizzazione di <i>Franco Motta</i>	351
 Chiese, poteri, comunità	351
Vescovi e re	352
Il sacerdozio entro il regno: i principati luterani	357
Gli ordinamenti cittadini	359
L'età confessionale: un paradigma storiografico	362
Discipline della fede	364
Religione e assolutismo	365
Espulsione e/o esclusione	367
La fine del dualismo: la secolarizzazione	369
Un elemento: la pace civile	370
La nazionalizzazione delle Chiese	372
L'esperienza della Rivoluzione	375
Bibliografia ragionata	377
 13. Cristianesimo e denaro	379
di <i>Paola Vismara</i>	
 Le premesse medievali	379
I Monti di Pietà	381
Le Chiese della Riforma	383
La casistica	386
Bene privato e bene comune	388
Il mondo ecclesiastico e la gestione del denaro	391
L'etica rigorista e i suoi percorsi	393

«Honeste lucra»	394
Bibliografia ragionata	398
14. Scienze della natura e immaginazione teologica. I conflitti del disincantamento di <i>Antonella Del Prete</i>	401
Teorie sociologiche e ipotesi storiografiche	401
La condanna del copernicanesimo: un problema solo cattolico?	408
Scienza, filosofia, religione: dimensione istituzionale ed eterogenesi dei fini	415
Bibliografia ragionata	419
15. Cultura letteraria e cristianesimo moderno. Le tradizioni e i generi di <i>Linda Bisello</i>	423
Canone letterario e religione	423
Cultura letteraria e “grande codice” biblico	424
Il caso della Genesi e delle sue riscritture	429
La tradizione e i generi	434
Bibliografia ragionata	440
16. Figure del cristianesimo. Arte e immaginario fra Rinascimento e Controriforma di <i>Ottavia Niccoli</i>	445
Immagini, creature viventi	445
Il volto e il corpo di Cristo: parole e figure	449
Un immaginario cristiano antiebraico	455
Pittura ed eresia	459
Il mondo della Riforma e le immagini	461
Artisti italiani	465

Forme del controllo romano	470
La donna vestita di sole tra Europa e altri mondi	474
Bibliografia ragionata	478
 Tavola cronologica	 481
 Indice dei nomi	 495
 Indice dei luoghi	 511
 Gli autori	 519

La Riforma radicale

di *Lucia Felici*

Il concetto

I riformatori radicali non si definirono mai tali. L'espressione "Riforma radicale" fu coniata dallo storico statunitense George H. Williams nel 1957 nella sua opera omonima, in contrapposizione alla "Riforma magisteriale" dei fondatori delle nuove Chiese protestanti. In precedenza, tra Otto e Novecento, Alfred Hegler ed Ernst Troeltsch avevano già individuato il fenomeno, che altri storici denominarono "ala sinistra" della Riforma. Il merito di questa classificazione è di avere liberato i radicali dal giudizio spregiativo con il quale Martin Lutero liquidò le loro istanze religiose: quello di *Schwärmer* (fanatici). Lutero, seguito da tutti i riformatori magisteriali, li giudicò pericolosi sovvertitori del nuovo ordine cristiano, creato con l'istituzione di Chiese riformate e con l'appoggio loro fornito dal potere politico, e cercò pertanto di escluderli o di spingerli ai margini della Riforma. Un tentativo continuato, nel tempo, dalla storiografia confessionale.

In realtà, l'obiettivo cui i radicali mirarono era di rifondare integralmente la società cristiana, tornando alle origini evangeliche della Chiesa attraverso un'opera di rinnovamento dell'individuo come della comunità. A tal fine, svolsero fino alle estreme conseguenze i principi fondanti della Riforma – la centralità assoluta della fede interiore, la libertà del cristiano, l'interpretazione personale della Scrittura – elaborando concezioni innovative della religione, della Chiesa, dei rapporti tra questa e lo Stato, della tolleranza, della libertà. Nella loro ottica, si trattava di un'operazione pienamente legittima e coerente con la lotta di Lutero, nata come opposizione contro l'autoritarismo dell'"Anticristo" romano in vista della restaurazione di valori e modelli del cristianesimo delle origini. Remore e compromessi non potevano intralciare la realizzazione di questo compito fondamentale,

che fu vissuto con dedizione totale, anche a costo di grandi sacrifici personali, sovente della vita stessa. La posizione di Lutero e degli altri riformatori magisteriali era speculare: essi si impegnarono con grande serietà nella costruzione della “nuova Gerusalemme” celeste sulla terra – nel caso di Lutero, anche con una prospettiva apocalittica – e videro nel non conformismo una grave minaccia per la loro opera. Il riformatore di Wittenberg, con le sue idee, aveva però scoperchiato un vaso di Pandora: sin dagli inizi, il suo messaggio subì una radicalizzazione, nel contesto del celerissimo e tumultuoso sviluppo della Riforma, che si verificò in tutta l’Europa – perché europeo fu il fenomeno della Riforma radicale. Mitigare, irreggimentare, orientare il movimento in canali dottrinali e istituzionali nuovi sì, ma comunque coattivi, fu impresa ardua, che domandò il ricorso alla dialettica come alla costrizione. Tuttavia, se sul piano dell’elaborazione concettuale fu impresa fertile per gli stimoli reciproci che ne derivarono, sul fronte della repressione essa fu, alla lunga, fallimentare. Malgrado gli sforzi compiuti dalle Chiese riformate per persuadere, controllare o eliminare i non conformisti, essi sopravvissero in piccole comunità, soprattutto nei paesi più tolleranti come quelli dell’Europa orientale e in Olanda, prima di espatriare in America e di contribuire là alla nascita di una società libera, democratica e pluriconfessionale. Furono però i loro principi ad avere vita fertile e duratura, innervando il pensiero dell’Europa moderna per divenire poi patrimonio comune della nostra civiltà. In conclusione, la Riforma radicale perseguì obiettivi in parte diversi da quelli delle Chiese magisteriali e dimostrò, nel tempo, un’altra vitalità culturale, ma fece comunque parte, a pieno diritto, del complessivo moto riformatore.

La Riforma radicale e le sue origini

La Riforma radicale fu un movimento internazionale molto magmatico, variegato, dottrinalmente fluido per l’assenza di ortodossie. Vi convissero gruppi, sette, figure isolate, provenienti da tutti i ceti sociali, dai nobili agli intellettuali ai mercanti ai popolani. L’atteggiamento di ricerca e la ricerca stessa di una via indipendente verso la “verità” religiosa, che connotavano i suoi membri, escludevano infatti la possibilità di discriminanti dottrinali e sociali rigide al suo interno (Rotondò, 2008). La priorità assegnata all’attuazione degli ideali evangelici nella vita religiosa e le persecuzioni subite dai tutori dell’ortodossia rafforzarono altresì il loro rifiuto verso sistemi

dogmatici monolitici e l'autoritarismo con cui venivano imposti. La cifra della Riforma radicale fu, dunque, rappresentata dalla pratica di contaminazioni, scambi, ibridazioni di idee da parte di figure di grande mobilità anche fisica. Questa pratica distinse pure i gruppi più organizzati, come il movimento anabattista, che incluse personalità dalle posizioni molto diverse tra loro, fatta salva l'adesione al principio comune del ripudio del battesimo impartito ai bambini. La fluidità fu norma soprattutto in Italia, dove la mancanza di strutture normative riformate per la presenza di Roma stimolò la grande creatività, l'eclettismo e il radicalismo che furono caratteristici del movimento protestante della penisola; un movimento piuttosto consistente e capillarmente diffuso, malgrado la clandestinità, e destinato a sopravvivere sino agli anni Settanta del Cinquecento.

Da qui, la difficoltà di analizzare il movimento radicale nel suo insieme e nelle sue varie componenti. L'opera di Williams ha costituito a lungo il più importante tentativo in questo senso, con la sua classificazione tripartita in anabattismo, spiritualismo, razionalismo evangelico, e, poi, con distinzioni sempre più capillari, nelle altre varie posizioni. Il limite di tale operazione è nella rigidità del quadro che ne emerge, in cui uomini dai percorsi religiosi complicati, mutevoli, originali, sono collocati in precise categorie, lontane dall'evoluzione e complessità del loro pensiero. Più coerente con la realtà storica del radicalismo è invece esaminare i nuclei tematici propri del movimento – il problema del battesimo, del rapporto Lettera/Spirito, della tolleranza, della Trinità – con un'attenzione ai contesti in cui le idee nacquero, alle modalità, ai luoghi, ai tempi di ricezione e ai cambiamenti subiti nel confronto con altre opinioni o nell'inserimento nei diversi quadri storici. Quei nodi problematici sono qui assunti come punti significativi di intersezione delle mobilissime traiettorie di persone e gruppi nel contesto dell'Europa cinquecentesca. Prima di affrontarli, una premessa è però d'obbligo. La Riforma protestante nel suo insieme fu debitrice, oltre che a Lutero, a correnti di pensiero medievali, rinascimentali e soprattutto a Erasmo da Rotterdam. Una breve illustrazione delle idee preminenti mutate da quella tradizione si rende pertanto ineludibile.

L'età medievale lasciò in eredità ai riformatori principi essenziali: la centralità della Bibbia, la lettura personale di essa (in traduzione) e la sua applicazione attraverso l'imitazione di Cristo, a livello individuale e comunitario, l'importanza dell'ispirazione divina – per il profetismo e la rigenerazione del fedele –, la condanna della mondanità della Chiesa e, talvolta, della sua struttura ecclesiastica e dottrinale. Molti animarono il

vasto ed eterogeneo mondo del dissenso religioso medievale, ma alcuni costituirono dei veri e propri antesignani per la Riforma. Ad esempio, Valdo di Lione (XII sec.), maestro dei valdesi, che con il loro letteralismo biblico e pauperismo crearono una Chiesa autonoma, aderendo poi per primi al calvinismo (1532). John Wyclif (1312-1384), l'uomo politico inglese da cui provenne una critica radicale all'autorità della Chiesa e al suo sistema sacramentale, la proposta di una nuova ecclesiologia e la prima traduzione della Bibbia. Jan Hus (1369 ca.-1415), che traendo da lui ispirazione, fondò il movimento nazionale hussita in Boemia, diviso nei fratelli boemi e nei più radicali utraquisti. A loro si possono aggiungere i padri della mistica tedesca come Meister Eckhart (1260 ca.-1327 ca.) e Johannes Tauler (1300 ca.-1361), e quelli del profetismo come Gioacchino da Fiore (XII sec.) e Girolamo Savonarola (1452-1498), le cui visioni spiritualistiche e apocalittiche conobbero feconda fortuna. Accanto a essi, alcuni movimenti: quelli rivoluzionari dei lollardi inglesi e dei Fratelli del Libero Spirito, diffusi nella Mitteleuropea come i più moderati Fratelli di Vita Comune, presso i quali si formò Erasmo (cfr. anche CAP. I, pp. 55-6).

L'apporto recato dall'umanesimo fu ancora maggiore. La critica al principio di autorità – primo effetto della rivalutazione dell'uomo e della ragione allora avvenuta –, coniugato con la riscoperta degli antichi, consentì la revisione del patrimonio tradizionale del sapere e l'introduzione di valori alternativi a quelli della Chiesa latina. La filosofia neoplatonica, con la sua idea della perenne rivelazione divina nella storia dell'umanità, legittimò l'apertura ad altre civiltà, innanzitutto grazie a Marsilio Ficino (1433-1499) e a Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494). La filologia, nata con Lorenzo Valla (1407 ca.-1457), fornì gli strumenti per questo atteggiamento culturale antidogmatico, storicizzante e razionalistico. Valla stesso ne mostrò tutta la valenza rivoluzionaria, applicandola alla Scrittura e rivelando la falsità del costituito di Costantino, fondamento del potere temporale del papato. La volontà di un'esegesi critica dette fecondi sviluppi in Inghilterra, in Francia, in Spagna, nei Paesi Bassi, dove si unì all'esigenza di un profondo rinnovamento spirituale. La Scrittura divenne così la pietra miliare di questo percorso di ritorno, filologico e religioso, alle fonti evangeliche, avviato dai padri della Riforma e poi difeso dai non conformisti, contro quegli stessi.

Le istanze di riforma intellettuale e religiosa trovarono la loro più compiuta sintesi in Erasmo (1466/1469-1536), il "principe degli umanisti" conteso da governanti e prelati di tutta l'Europa. Personalità controver-

sa per cattolici e protestanti, a causa della sua permanenza nella Chiesa cattolica, in nome dell'unità, malgrado le sue drastiche critiche, il dotto olandese appare oggi fondamentale per lo sviluppo del radicalismo anche politico dell'età moderna, oltre che per la Riforma *tout court*. Fu detto che egli «depose l'uovo che Lutero covò». Nonostante le sue rivendicazioni di ortodossia, Erasmo gettò infatti le basi filosofiche e filologiche per la costruzione di una visione religiosa e culturale nuova, minando quella cattolica con l'esegesi biblica e le sue idee. La sua concezione religiosa fu compendiata nell'espressione *philosophia Christi*, che identificava un cristianesimo di natura sostanzialmente etica e spirituale, povero di contenuti dogmatici, mirante all'imitazione di Cristo e all'attuazione concreta, integrale, del suo messaggio universale di amore, fraternità, pace, tolleranza, anche senza ausili istituzionali o dottrinali. I mezzi per realizzare questo cristianesimo evangelico erano la fede spirituale e la ragione, la quale, per la «scintilla divina» insita in essa, godeva di piena integrità e libertà; testimonianze visibili della grazia, entrambe consentivano all'uomo di cooperare per la propria salvezza. La formazione pedagogica, effettuata attraverso le lettere sacre e classiche, era il modo per sviluppare tali capacità innate nel genere umano e forgiare un "nuovo uomo" e un "nuovo cristiano". L'idea dell'immensa misericordia di Dio verso le proprie creature e quella, neoplatonica, della sua rivelazione universale, così come l'estrema limitazione dei *fundamentalia fidei* consentirono a Erasmo di prospettare la creazione di un'ecumene globale sulla terra, all'insegna della concordia, della libertà, della pace, e la salvezza futura per tutta l'umanità. Una critica feroce colpì invece quanti, nel mondo intellettuale, politico, ecclesiastico, con il loro autoritarismo, dogmatismo, corruzione, avidità ostacolavano la realizzazione di un programma così profondamente innovatore. Erasmo lo illustrò in molti libri, di grande fama e di larghissima circolazione – basti qui ricordare il *Pugnale* ovvero *Manuale del soldato cristiano* (*Enchiridion militis Christiani*, 1503), l'*Elogio della follia* (*Encomium moriae*, 1511), i *Colloquia* (1522), gli *Adagia* (1 ed. 1500, in particolare il *Dulce bellum inexpertis*, ossia *La guerra è dolce solo per chi non l'ha provata*, celebre testo pacifista), la diatriba *De libero arbitrio* e il *De immensa Dei misericordia* (1524). A essi si rifecero anche molti esponenti del movimento radicale per elaborare le loro posizioni spiritualiste, ireniche, tolleranti, razionaliste (Bietenholz, 2009).

Il monumento dell'opera di biblista di Erasmo fu il *Novum Instrumentum* in cinque edizioni (dal 1516), in cui egli rivide la *Vulgata* di san

Girolamo sulla base del testo greco (edito per la prima volta a fronte), mentre scelte, metodi, ideali dell'esegesi scritturistica erano illustrati nelle *Annotazioni* al testo e in altri significativi scritti di corredo. Il libro suscitò un'immensa eco in tutta l'Europa e veementi reazioni, sia per l'operazione critica in sé sia per i risultati di essa. L'esame filologico di Erasmo non risparmiò né dottrine né sacramenti. Il primo dogma a "cadere" fu quello, fondamentale per l'istituzione ecclesiastica e per la storia sacra, della Trinità. Espunto il "Comma giovanneo" (cioè la glossa inserita tardivamente in 1 Gv 5,7 e che qui viene visualizzata in corsivo entro parentesi quadre: «Poiché tre sono quelli che danno testimonianza [*nel cielo: il Padre, il Verbo e lo Spirito santo, e questi tre sono uno, e tre sono quelli che testimoniano sulla terra*]: lo Spirito, l'acqua e il sangue e questi tre sono concordi») perché assente nei manoscritti greci antichi, l'espressione iniziale del prologo del Vangelo di Giovanni «in principio era il Verbo», su cui veniva basato il dogma della divinità di Cristo, fu tradotta da Erasmo con «in principio era la Parola» (*logos* = *sermo*), ossia la predicazione del messia. Cristo risultava così Dio per le sue elevate qualità morali e spirituali, non perché consustanziale con il Padre e lo Spirito. Parimenti infondati si dimostrarono, alla luce dell'analisi filologica, i passi relativi a cinque dei sette sacramenti: i soli ammissibili rimasero l'eucaristia e il battesimo. A essere privata di giustificazione biblica fu altresì la persecuzione degli eretici, anche attraverso una nuova interpretazione della parabola della zizzania (Mt 13,24-30), che legittimò invece la tolleranza verso gli erranti, rimessi al solo giudizio divino. Erasmo si astenne dal trarre conseguenze dottrinali da queste revisioni, trincerandosi dietro il suo ruolo di "grammatico" e non di teologo. La sua critica ai sacramenti fu però subito accolta da Lutero e poi da Huldreich Zwingli (1484-1531) – che pervenne a una concezione simbolica dell'eucaristia –, mentre antitrinitari e anabattisti respinsero, partendo dalle sue osservazioni filologiche, la Trinità e il battesimo dei bambini (pedobattismo). Le erasmiane *Parafrasi ai Vangeli* (1517-24) dettero nuova legittimazione al rifiuto del pedobattismo e alla priorità assoluta della fede spirituale ed evangelica (principalmente con il commento al sermone della montagna) sostenuta dagli spiritualisti.

Erasmo e Lutero espressero, inizialmente, reciproco apprezzamento per la loro consonante aspirazione di riforma della Chiesa, che si affievolì poi per le divergenti modalità di attuazione di quell'ideale, interne all'istituzione per l'uno, a differenza dell'altro. La rottura avvenne però su un'altra questione, capitale, nel 1524-25: la libertà dell'arbitrio umano.

Gli scritti *De libero arbitrio* e *De servo arbitrio* (quest'ultimo di Lutero) misero in luce tutta la distanza tra la concezione antropologica e teologica tipicamente agostiniana del riformatore tedesco, che affidava solo a Dio la salvezza dell'uomo, per la sua impossibilità di pensare e operare il bene a causa della colpa originaria, e quella rinascimentale di Erasmo, volta a celebrare il "grande miracolo" dell'uomo e della sua ragione, sintesi perfetta di umano e divino, artefice della conoscenza e della salvezza (cfr. anche CAP. 7, pp. 218-9).

La visione erasmiana penetrò largamente nel movimento radicale e fu spesso all'origine del suo antidogmatismo e dell'estremizzazione cui furono sottoposti i principi della Riforma. A un atteggiamento antiautoritario inducevano d'altra parte quegli stessi principi, di libertà individuale nella fede e nella lettura della Bibbia. Essi furono fondamentali per i non conformisti, le cui speculazioni si svilupparono soprattutto attraverso il confronto e l'opposizione verso le dottrine dei riformatori magisteriali. La prima di queste fu la nozione di battesimo.

Il problema del battesimo

Il problema del battesimo si pose immediatamente nella Riforma protestante. La libera interpretazione della Scrittura mise subito in evidenza l'infondatezza della concezione tradizionale, che prevedeva la somministrazione del sacramento agli infanti per sancirne l'ingresso nella coincidente comunità religiosa e civile. Il passo biblico di riferimento era Mc 16,16 in cui Cristo affermava: «Chi crederà e sarà battezzato, sarà salvato». Tale pratica era tuttavia entrata in vigore dall'età patristica e fu giustificata anche da Lutero con la nozione della fede imputativa dei padrini e di quella inconsapevole degli infanti, attivata dalla parola di Dio. Il valore di appartenenza di questo segno fu rafforzato da Zwingli nell'ambito della sua "religione civile", stabilendo un parallelo con la circoncisione. Fu il riformatore di Zurigo, morto con le armi in pugno per difendere la sua Chiesa, a coniare significativamente l'espressione "anabattisti" (ribattezzatori) e a tentare per primo una definizione del movimento nell'*Elenco contro i cavilli degli anabattisti* (*In catabaptistarum strophas elenchus*, 1527).

Operazione difficile, quella di Zwingli, data la varietà di posizioni motivanti la negazione del sacramento tradizionale. Accanto a coloro che lo

rifiutavano per fedeltà al dettato biblico, ripetendo la sua somministrazione o differendola in età adulta, al raggiungimento di una fede consapevole, vi erano altri che lo svalutavano al pari di tutti i riti esterni, secondo una visione spiritualista o razionalista. Tutti furono però perseguitati con l'accusa di anabattismo e, in quanto tali, di sovvertitori della società cristiana. La loro posizione rompeva la concezione, millenaria, dell'unità del consesso civile e religioso, che nel battesimo agli infanti trovava il suo pilastro. Per questo, gli anabattisti morirono a migliaia anche nei paesi della Riforma, condannati sulla base del *Corpus iuris civilis*. Grazie alle loro idee, però, si aprirono spazi di trasformazione del mondo moderno.

Il ripudio del battesimo tradizionale fu un principio comune a un movimento alquanto differenziato sul piano dottrinale ed ecclesiologico, articolato in comunità, sette, individui di orientamenti diversi – pacifisti e rivoluzionari, spiritualisti e biblicisti, millenaristi e antitrinitari – in continui rapporti di scambio. Comunque, questa eterogeneità non cancellò la presenza di elementi comuni di fondo. Generalmente, gli anabattisti formarono comunità di eletti, rigenerati e uniti dallo Spirito, impegnati nella testimonianza e nella divulgazione del messaggio evangelico, mediante la ricostituzione delle comunità cristiane delle origini sotto l'aspetto religioso, ma anche etico, sociale ed economico (con la dirittura morale, il martirio, la pratica della democrazia, del comunismo dei beni). Il testo di riferimento del movimento fu, naturalmente, il Nuovo Testamento, e in particolare il sermone della montagna. Benché tutti i gruppi sociali fossero rappresentati al suo interno, l'egualitarismo proprio della concezione religiosa e sociale anabattista fu motivo di particolare attrazione per i ceti popolari e le donne. Queste svolsero compiti pastorali e di evangelizzazione del tutto paritari. Gli anabattisti sostennero la completa separazione della Chiesa dallo Stato, e di conseguenza, rifiutarono il giuramento, la partecipazione alle magistrature civili e, in maggioranza, l'uso delle armi. Per la loro visione religiosa e la brutale repressione che subirono da parte di tutte le Chiese la tolleranza religiosa fece sempre parte del loro patrimonio ideale e delle loro speculazioni.

La storia stessa del movimento anabattista mostra tali differenze e continuità, qualora si superi, come indicato da Williams e da Rotondò, l'ottica confessionale e ideologica che tende a darne un'immagine indifferenziata e coincidente con precise discriminanti dottrinali, per escluderne così le componenti non coerenti con esse e più "scomode" (ad esempio, quella di Bender, 1998, o di Gastaldi, 1992). I primi a sollevare il proble-

ma del battesimo dei bambini, per l'incongruenza testuale, furono infatti dei millenaristi ispirati, interessati alla catarsi individuale attraverso l'illuminazione divina, all'annuncio della prossima fine del mondo e solo secondariamente alla nozione sacramentale. Erano questi i «celesti profeti di Zwickau», come li definì sprezzatamente Lutero in un virulento libello del 1525, dal nome della cittadina di provenienza: il tessitore Nikolaus Storch, il fabbro Thomas Drechsel, lo studente Markus Stübner. Fecero la loro comparsa a Wittenberg nel dicembre del 1521 mentre il riformatore si trovava alla Wartburg, sotto la protezione dell'elettore Federico di Sassonia dopo il bando dall'Impero impostogli dalla dieta di Worms nell'aprile di quell'anno. Il loro messaggio ispirato e le loro obiezioni scritturistiche al pedobattismo colpirono pure Filippo Melantone e Andreas Karlstadt, dotti umanisti compagni di Lutero della prima ora (cfr. CAP. 7, pp. 219-20), oltre che molti fedeli di Wittenberg, allora coinvolti nel clima di esaltata turbolenza religiosa che regnava nella città.

Il giudizio negativo di Lutero fu determinato anche dall'influenza che i "profeti" esercitarono su Thomas Müntzer (1490 ca.-1525), capo della guerra dei contadini. Il suo pensiero, caratterizzato da un acceso spiritualismo e apocalitticismo, ma anche da concreti interessi di riforma politica e sociale, trovò espressione nella rivoluzione che sconvolse l'Impero germanico nel 1524-26. Se realizzata, essa secondo Friedrich Engels avrebbe cambiato il corso della storia tedesca, per le proposte di trasformazione dell'intera struttura sociale in chiave democratica ed egualitaria, sulla base del vangelo. Müntzer, convintosi dell'imminenza della fine dei tempi e della tirannia di governanti ed ecclesiastici, falliti i tentativi di dialogo decise per la chiamata alle armi degli "eletti", i fedeli purificati dallo Spirito e dall'esperienza interiore del battesimo e della "Croce" raccolti nella lega di Allstedt. Il suo ideale di un regno millenale di giustizia e di pace naufragò però tragicamente nel 1526 a Franckenhausen, con la sconfitta degli 8.000 insorti da lui guidati contro l'esercito dei principi. Lutero legittimò il loro intervento con il libello del 1525 *Contro le orde assassine e ladre dei contadini* (*Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern*).

In quegli stessi anni, nasceva a Zurigo il gruppo dei fratelli svizzeri, cui la storiografia confessionale attribuisce la paternità dell'anabattismo. Il circolo adunato intorno a Konrad Grebel (1498 ca.-1526) maturò le proprie posizioni comunitarie, pacifiste, sacramentali in contrasto con Zwingli e nel gennaio del 1525 procedette al primo ribattesimo della storia, considerando valido solo il battesimo consapevole. I fratelli svizzeri

subirono una violenta repressione, ma il loro programma, fissato nel 1527 negli *Articoli di Schleithem*, trovò molto seguito nel movimento che si sviluppò nella Confederazione elvetica, in Germania (in particolare, ad Augusta e Strasburgo), in Austria, in Tirolo, in Slovenia, in Italia, nei Paesi Bassi e soprattutto, in Moravia, Polonia, Transilvania, per la tolleranza che vi vigeva. Furono organizzate comunità, “unioni fraterne”, sinodi, con una grande articolazione interna, spesso determinata dalle posizioni dei capi del movimento, diverse e composite.

Alcuni esempi. Balthasar Hubmaier (1480-1528), teorico della tolleranza religiosa e artefice di una peculiare concezione antropologica e sotterriologica (di matrice biblica, spiritualista, neoplatonica), fu favorevole a una Chiesa anabattista territoriale, integrata cioè nello Stato. Altri raggiunsero l'apice dello spiritualismo e dell'irenismo. Hans Denck (1500 ca.-1527), definito il “papa degli anabattisti” per la sua straordinaria attività propagandistica (soprattutto ad Augusta), dalla sua formazione mistica ed erasmiana trasse l'idea dell'estensione universale alla salvezza (compresi i demòni) attraverso un processo di integrale rinascita in Cristo, da compiersi con l'abbandono totale all'amore divino e il libero esercizio della ragione. David Joris (1501-1556), influenzato da Sebastian Franck (1499-1542) e dal misticismo di Hendrick Niklaes (1501 ca.-1580 ca.), rivestendo i panni profetici del “terzo Davide” prospettò una vita religiosa basata unicamente sull'illuminazione divina, sulla piena libertà della ragione e dell'amore, fino alla realizzazione della concordia universale e spirituale. Il suo destino fu peculiare: costretto alla fuga dai nativi Paesi Bassi per il seguito della sua setta di “davidisti”, visse sotto le mentite spoglie del ricco mercante Jan de Bruges a Basilea, per essere poi bruciato dopo la morte, a seguito della scoperta della sua vera identità (Waite, 1990). L'autoinvestitura carismatica fu peraltro frequente tra gli anabattisti. “Novello Cristo” si proclamò Giorgio Siculo (1517 ca.-1551), il benedettino “arcieretico” maestro della setta dei “georgiani” e sostenitore di un'originale concezione spiritualista (di matrice valdesiana), antitrinitaria, universalista, lontana dal cattolicesimo quanto dalla Riforma, per la quale fu condannato a morte a Ferrara, nonostante autorevoli protezioni (Prosperi, 2000). Come “Elia redivivo” si presentò l'esponente del millenarismo rivoluzionario Melchior Hoffman (1495 ca.-1543) che, con le sue predizioni sullo sterminio degli empi a opera dei giusti, preparò l'avvento della “Gerusalemme celeste” di Münster.

La creazione del “regno milleniale” a Münster, nel 1534-35, segnò una svolta nella storia del movimento. A migliaia di anabattisti europei la città

apparve il luogo utopico di realizzazione della giustizia degli oppressi contro i tiranni e i malvagi della terra. Ad esso volle dare forma la teocrazia sul modello veterotestamentario – “purificata” con riti catartici, espulsioni, principi comunistici –, che vi fu instaurata dal fornaio Jan Matthijs e dal sarto Giovanni di Leida, autoproclamatosi “re d’Israele”. A decretarne la fine fu il fronte congiunto di cattolici e luterani, con i loro eserciti. La “Gerusalemme celeste” rimase però pietra secolare di scandalo: le gabbie con gli scheletri dei capi restarono appese alla torre cittadina di San Lamberto fino al 1881.

L’esperimento munsterita determinò un aggravamento della persecuzione verso gli anabattisti e gettò grande scompiglio nelle loro file, in concomitanza con il successo dell’individualismo spiritualistico di Joris. A ricomporre il movimento fu Menno Simons (1496-1561), fondatore della corrente maggioritaria dei mennoniti. La valorizzazione della vita della comunità, basata su una costante santificazione personale e uno stretto letteralismo biblico, la pratica del pacifismo e della tolleranza, un’alacre evangelizzazione, decretarono l’ampia fortuna dei mennoniti in Germania e soprattutto nei Paesi Bassi. La loro influenza fu notevole sulla discussione, qui sviluppatasi nel Seicento, in merito alla tolleranza. Anche la diaspora anabattista in Inghilterra fu fertile di conseguenze. Iniziata dopo la caduta di Münster, favorì la nascita di comunità autoctone, soprattutto a Londra e nel Sud del paese, e la circolazione di uomini e di opere (in traduzione dalla metà del secolo). Soggetti anche qui a una dura repressione, malgrado gli interventi dell’arcivescovo Thomas Cranmer e del ministro della Chiesa olandese a Londra Adrian van Haemstede, gli anabattisti inglesi trovarono dal 1580 in Robert Browne e in Robert Harrison importanti capi, che stabilirono solide relazioni con i mennoniti olandesi e riorganizzarono i gruppi locali, creando le condizioni per lo sviluppo del congregazionalismo e del battismo nel Seicento (cfr. CAP. 10, pp. 298-300).

Un apporto internazionale lo dette anche l’anabattismo italiano, attraverso la diaspora dei suoi esponenti antitrinitari nell’Europa orientale. Artefice della svolta antitrinitaria fu Girolamo Busale (1520 ca.-1555 ca.), ex abate valdesiano radicale e capo della grande comunità anabattista veneta. Durante il sinodo di Venezia del 1550, le posizioni anabattiste furono coniugate con una concezione adozionista di Cristo, «huomo concepto di Ioseph et di Maria» benché pieno di virtù divine, con la conseguente revisione della nozione della salvezza (non più attribuita alla redenzione, ma alla misericordia divina) e dell’intera costruzione dogmatica e istituzionale tra-

dizionale, inclusa la visione dell'aldilà, sostituita dall'ipotesi del sonno delle anime dopo la morte (psicopannichismo) che riprendeva un'antica dottrina cristiana. Sviluppatesi nel fertile terreno del radicalismo italiano, con vari apporti – dall'aristotelismo padovano di Pietro Pomponazzi, all'antitrinitarismo di Miguel Servet allo spiritualismo di Camillo Renato al materialismo razionalistico popolare –, queste idee si diffusero poi nel movimento antitrinitario europeo grazie all'azione missionaria di uomini quali il nobile di Cherso Gian Giorgio Patrizi o gli artigiani Giulio Gherlandi e Francesco Della Sega, rifugiati presso le comunità anabattiste morave.

Lettera o Spirito?

Con il libro *La libertà del cristiano* (*Von der Freyheith eines Christenmenschen*, 1520) Lutero stabilì il primato della piena libertà spirituale del credente grazie alla sola fede in Cristo. Il principio, dirompente per la centralità che assegnava alla coscienza, fu poi adattato dai riformatori magisteriali alla dimensione istituzionale delle Chiese evangeliche, stabilendo un equilibrio tra l'illuminazione spirituale e la Scrittura. Gli spiritualisti tennero invece fede all'ispirazione originaria e fecero della palingenesi spirituale dell'individuo il fulcro della religione, con una conseguente svalutazione di dottrine, cerimonie, istituzioni esterne, financo della Bibbia. L'individualismo religioso e l'indifferentismo verso le esteriorità propri dello spiritualismo sfociarono in concezioni universalistiche, tolleranti, nicodemitiche e, nel Sei-Settecento, nel relativismo religioso. L'idea che tutti gli uomini, indipendentemente dalle loro culture e fedi, potevano compiere con consapevolezza e libertà il cammino di rigenerazione per divenire membri della Chiesa universale e invisibile di Cristo erose infatti, con il tempo, le visioni teologiche ed ecclesiastiche tradizionali, contribuendo alla nascita di una nuova visione dell'individuo e della sua libertà in rapporto alle istituzioni e ai propri simili. Allo spiritualismo arrise grande fortuna in tutta l'Europa in virtù di tale visione e dalla sua rispondenza con esigenze di rinnovamento spirituale molto vive nella società, ma anche per le possibilità di compromesso con la realtà esterna che offriva, come vedremo, soprattutto nel caso dell'Italia. Della sua importanza dà prova anche la sua vitalità nel Seicento, con il movimento dei quaccheri (cfr. CAP. 10, pp. 300-2), o le numerose correnti mistiche sviluppatesi in Francia, in Germania, in Italia.

Malgrado i suoi principi, non mancarono comunque nello spiritualismo speculazioni teologiche e forme di organizzazione comunitaria. Fra le molte che affollarono la sua galassia occorre far menzione di due figure e di una comunità, data la loro portata: Franck, Valdés e la Famiglia dell'amore. L'erasmiano Sebastian Franck si distinse nel mondo tedesco tra personalità pur radicali quali Karlstadt, Caspar Schwenckfeld (1489 ca.-1561) e Martin Borrhaus (Cellarius, 1499-1564), per il suo integrale individualismo religioso, nel quale etica e fede coincidevano fondando la piena libertà dell'individuo. Significativamente egli fu definito il «primo uomo moderno» (W. Dilthey). Abbandonato l'abito religioso (prima cattolico poi luterano), Franck dette somma espressione al suo pensiero nella *Chronica, Zeitbuch und Geschichtbibel* (1531). Si trattava di un'opera rivoluzionaria per il rovesciamento di prospettiva con cui affrontava la storia del cristianesimo e dell'eterodossia: gli eretici vi apparivano infatti come i «veri cristiani», laddove gli ecclesiastici risultavano, per il loro atteggiamento repressivo in nome della «verità» dottrinale, i nemici di Cristo. Alle Chiese positive (inclusa quella anabattista) veniva contrapposta la «Chiesa di Dio» invisibile e universale, di cui erano membri tutti gli uomini uniti dal legame dello Spirito di un Dio che era amore eterno, principio innato nell'individuo e sua guida, tramite l'illuminazione, nel percorso catartico culminante con l'identificazione con Cristo. L'idea dell'innatismo divino e, quindi, dell'universalità e compiutezza della rivelazione propria di Franck determinò non solo la distruzione di paradigmi tradizionali, ma anche la trasformazione del concetto di tolleranza, sostituito dalla visione dell'assoluta libertà dell'uomo da ogni vincolo esterno alla sua coscienza. Nonostante l'isolamento personale di Franck, il suo pensiero ebbe diffusione attraverso i suoi libri, scritti nel corso di continue peregrinazioni coatte in Germania e in Svizzera.

Diverso fu il caso di Juan de Valdés (1500-1541), l'esule spagnolo segretario imperiale di Carlo v. Valdés affidò le sue meditazioni, oltre che agli scritti, all'importante circolo di seguaci che radunò intorno a sé nella Napoli degli anni Trenta-Quaranta del Cinquecento, frequentato da aristocratici, autorevoli intellettuali ed ecclesiastici (come Bernardino Ochino, Galeazzo Caracciolo, Giulia Gonzaga, Pietro Carnesecchi, Marcantonio Flaminio), professionisti e popolani (Firpo, 1990). Da lì, le sue idee furono diramate in tutta la penisola, soprattutto grazie al best seller dal titolo *Il beneficio di Christo* di Flaminio e di Benedetto da Mantova (1542) e al gruppo di alti prelati e di intellettuali detto degli «spirituali»,

che trovarono poi un nuovo centro propulsivo, e un più deciso spirito di rinnovamento istituzionale, nell'*Ecclesia Viterbiensis* del cardinale Reginald Pole (1500-1558). Il valdesianesimo espatriò nel mondo riformato con gli esuli, fra i quali è da ricordare Ochino (1487-1565), famoso predicatore ex generale dei cappuccini che, dopo una brillante carriera nella Chiesa riformata, terminò i suoi giorni nella lontana Moravia per le sue concezioni spiritualiste estreme ed antitrinitarie. In Italia, la riflessione valdesiana fu radicalizzata a opera di Juan de Villafranca e dei suoi adepti (Girolamo Busale, Francesco Calabrese, Giulio Basalù, Scipione Capece) con esiti antitrinitari, giudaizzanti, atei. Il successo e la duttilità del valdesianesimo furono determinati dal pensiero stesso dell'esule spagnolo, connotato da un forte spiritualismo antidogmatico, frutto della fusione dell'*alumbradismo* iberico di origine *conversa* (cfr. CAP. I, pp. 57-8; CAP. 7, pp. 232-3) con concezioni erasmiane e luterane. La "religione" di Valdés era tutta interiore e consisteva in un percorso di rigenerazione spirituale da compiersi con la guida dell'illuminazione, di Cristo, della fede giustificante e attraverso la meditazione intima della parola divina. A sostenere gli uomini in questo cammino era un senso di fiducioso abbandono alla grazia divina, per il "perdono generale" ottenuto grazie al sacrificio di Cristo. Nullo era invece il peso di dottrine e riti, verso i quali veniva adottata una totale indifferenza, che apriva ad atteggiamenti "nicodemitici" (cioè di simulazione e dissimulazione). Proprio queste posizioni religiose e la possibilità di partecipare in modo simulato alle cerimonie costituirono i motivi della notevole diffusione del valdesianesimo in Italia, dove forte era l'insofferenza verso il peso legalistico della Chiesa, ma altrettanto normativa la sua presenza. Su di esse si fondò il progetto, coltivato dagli "spirituali" fino a metà secolo, di riformare dall'interno la Chiesa mediante la dottrina valdesiana senza infrangerne l'unità; un progetto che il concilio tridentino e il papato della Controriforma avrebbero rivelato illusorio.

Il nicodemismo rappresentò, comunque, un fenomeno europeo. Radicato in Spagna tra i *conversos*, e da qui diffuso in Italia da Valdés, oltralpe trovò un'importante teorizzazione nelle *Pandectae* (1527) dello spiritualista tedesco Otto Brunfels, scritte a seguito della sconfitta della guerra dei contadini. Con il caso Spiera il nicodemismo divenne poi oggetto di una controversia internazionale. La tragica fine dell'avvocato di Cittadella Francesco Spiera, morto disperato nel 1549 perché convinto che la sua abiura fosse segno di dannazione divina, provocò il fermo intervento di Calvino in favore della fuga o del martirio nell'opera *La necessità di evitare*

le superstizioni (*De vitandis superstitionibus*, 1549). Contro di lui, si schierò un variegato fronte di riformatori inclini alla comprensione, quando non all'approvazione, della dissimulazione religiosa, in considerazione delle diverse priorità dottrinali e delle difficoltà legate all'assoluta coerenza con la propria fede laddove la repressione colpiva forte. Tra questi, si distinsero l'ex vescovo di Capodistria Pier Paolo Vergerio, fuggito dall'Italia proprio a seguito di quella vicenda e soprattutto gli eterodossi italiani Siculo, Celio Secondo Curione, Lelio Sozzini, grazie ai quali la discussione finì con l'investire l'essenza stessa della religione.

La pratica della simulazione fu adottata da un altro movimento spiritualistico che conobbe una grande propagazione nei Paesi Bassi e in Inghilterra: la Famiglia dell'amore. Fondata dal mercante Hendrick Niklaes, essa attirò commercianti e umanisti con obiettivi di perfezione spirituale e di unione con Dio, attivamente perseguiti solo con la guida dello Spirito e della ragione, con il suo orizzonte millenarista, ma anche con la sua solida struttura comunitaria, basata su una gerarchia affine a quella cattolica e su una rete di assistenza economica e di protezione.

Il dibattito sulla tolleranza

Il confronto tra riformatori magisteriali e radicali, intrecciato con lo sviluppo della Riforma sin dai suoi inizi, visse un momento culminante, e gravido di conseguenze per la modernità, nel 1553, con lo scoppio del caso Servet. La condanna al rogo a Ginevra dell'antitrinitario spagnolo Miguel Servet, per decisione di Calvino, scatenò infatti un'accesissima controversia sulla tolleranza, destinata a chiarire le posizioni dei due "fronti" e a porre le fondamenta di una moderna nozione di libertà di coscienza. Epicentri del dibattito furono Basilea, città tollerante e cosmopolita per eccellenza, asilo per dotti ed esuli di tutti i paesi, e Ginevra, sede della "nuova Gerusalemme" calviniana. I principali protagonisti furono, da un lato i riformatori ginevrini, Calvino e Théodore de Bèze, dall'altro l'umanista erasmiano Sébastien Castellion (1515-1563), professore di lingua greca, attorniato dal Basler Kreis, il gruppo di docenti universitari e intellettuali eterodossi radunati presso Joris: il legale cittadino ed erede di Erasmo Bonifacius Amerbach, i teologi Borrhaus, Sozzini, Ochino, Curione. Erano questi ultimi gli «eretici per tutte le chiese» (secondo la definizione di

Cantimori, 1939), esuli italiani che molto contribuirono alla modernità grazie alla loro ricerca di una via religiosa indipendente, che coniugasse la fede e la ragione, sulla base del razionalismo filologico umanistico, di istanze spiritualistiche e di un'ottimistica fiducia nella benevolenza divina e nelle potenzialità umane. La controversia vide comunque numerosi interventi nello scenario europeo: in gioco, vi era il corso futuro della Riforma, minacciato, agli occhi dei non conformisti, dalla rinascita dell'autoritarismo dell'"Anticristo" romano nella "terra della libertà".

L'antinomia delle visioni religiose fu subito evidente. Nella *Difesa della vera dottrina sulla Trinità* (*Defensio orthodoxae fidei de Sacra Trinitate, contra prodigiosos errores Mich. Serveti*, 1554) Calvino legittimò la persecuzione cruenta degli eretici in nome della difesa dell'onore di Dio e mediante l'equiparazione di questi con i falsi profeti e i bestemmiatori, puniti con la morte nel Vecchio Testamento. Questa posizione fu respinta con lucidità e determinazione da Castellion nel libro *La persecuzione degli eretici* (*De haereticis an sint persequendi*, 1554), edito poco dopo sotto pseudonimo, con la collaborazione di Curione e Borrhaus. Secondo l'umanista savoiardo, la coercizione religiosa era infatti contraria al principio dell'inviolabilità della coscienza e al cristianesimo stesso. La religione cristiana consisteva per Castellion nell'attuazione del messaggio evangelico, ossia nel seguire i principi etici fondamentali di Cristo e pochissimi *fundamentalia fidei* necessari per la salvezza (l'esistenza di Dio e le norme di giustizia e amore universali), mentre dogmi e sacramenti venivano relegati tra gli *adiaphora*, in quanto, appunto, indifferenti ai fini salvifici. Un'ermeneutica biblica basata sui sensi e sull'intelletto consentiva di sceverare quel nucleo essenziale dalla Scrittura dall'insieme di interpretazioni dottrinali stratificate su di esso nella tradizione della Chiesa; e, come tali, storicizzabili. Secondo questa prospettiva, Castellion relativizzò il concetto di verità, rendendola una categoria morale soggettiva – in un'opera successiva scrisse che «verità era dire ciò che uno credeva, anche se errava» – e condannò quanti ne rivendicavano il monopolio per farne strumento di potere e di coercizione. Lapidario fu il suo giudizio in *Contra libellum Calvini* (1555): «Uccidere un uomo non è difendere una dottrina, è uccidere un uomo». La nozione stessa di eresia ne risultò trasformata: da dottrina erronea divenne un *atteggiamento* pervicace nel difendere un'idea, punibile (con il bando) solo se motivo di rottura dell'unità comunitaria – principio sommo per Castellion come per il suo maestro Erasmo. Eretici apparvero dunque gli ecclesiastici che imponevano con cieca determinazione le loro verità

dottrinali, incuranti di ledere il corpo cristiano. All'interno di esso era invece necessario garantire piena libertà di opinione, al fine di consentire la circolazione del Verbo parlante nella ragione, la quale, illuminata dallo Spirito, operava il processo di rinnovamento dell'uomo e della comunità in senso evangelico e irenico. La libertà era ancora, inevitabilmente, intesa in senso religioso, così come la ragione appariva sempre *filia Dei*: ma la legittimazione di tali principi fu essenziale per il pensiero moderno. Innovativa (rispetto a Erasmo, ma non solo) era pure la concezione di Chiesa prospettata da Castellion: una comunità universale, rispettosa dell'alterità per la primazia accordata alla pratica evangelica in rapporto alla dottrina, alternativa a tutte quelle esistenti, ma paziente nel subirne le vessazioni in quanto "vera Chiesa di Dio".

La controversia tra Castellion e i riformatori ginevrini si protrasse per tutta la vita dell'umanista, attraverso importanti scritti che approfondirono le questioni della fede, della verità, della libertà, e ampliarono la riflessione a nuove tematiche, quali la predestinazione e il problema del rapporto tra potere civile e religioso. Su quest'ultimo punto, nel testo *Gli eretici non devono essere puniti dal magistrato* (*De haereticis a civili magistratu non puniendis*, 1555), Castellion assunse una posizione di netto rifiuto dell'intervento dello Stato in ambito spirituale anche come "ministro della crudeltà altrui", in considerazione del suo ruolo di garante della legge di natura presente negli uomini e nella comunità, ma della sua estraneità alla sfera della coscienza, soggetta solo a Dio. Grazie a Castellion iniziava così la dissoluzione del tradizionale legame organico tra religione e politica. L'umanista arrivò poi al cuore del problema religioso legittimando il dubbio come costitutivo della fede nel suo *De arte dubitandi* (*L'arte di dubitare*) scritto nel 1563, ma rimasto inedito come molti suoi scritti. Non onori spettarono infatti a Castellion per le sue idee d'avanguardia, ma condanne e persecuzioni, anche a Basilea.

La discussione sulla liceità della coercizione religiosa si arricchì di un nuovo filone grazie all'opera di un altro docente dell'Università di Basilea, l'umanista Curione (1503-1569). Nei due dialoghi *De amplitudine Regni Dei* (*L'ampiezza del Regno di Dio*) dedicati al re di Polonia Sigismondo II Augusto (editi nel 1554, con luogo di stampa contraffatto), l'umanista piemontese distrusse un pilastro della teologia calviniana, la rigida dottrina della doppia predestinazione divina (alla salvezza e alla dannazione) per celebrare invece la latitudine del regno di Dio. Curione non negava l'esistenza della predestinazione, in quanto antidoto contro

le mediazioni ecclesiastiche (come già Zwingli), ma ne estendeva sconfinatamente i limiti, sino ad abbracciare tutti i popoli della terra, inclusi gli *indios* americani. L'umanità, interamente convertita a Cristo, era destinata a popolare, nella sua originale visione escatologica (mutuata da Borrhaus) il regno mediano di Cristo, di prossima instaurazione. A fondamento di questa tesi vi era l'idea erasmiana dell'immensa misericordia divina e l'affermazione della presenza, in ogni uomo, della legge naturale, in cui erano iscritti i principi etici e religiosi fondamentali che conducevano alla salvezza anche senza la rivelazione. In questa amplissima "Chiesa di Dio" vigevano la legge spirituale di Cristo, povera di dogmi, e una completa libertà, condizione indispensabile per la manifestazione della verità divina, che non era un dato assoluto, di esclusivo possesso delle Chiese, ma emergeva da un incessante processo storico di confronto e di indagine individuale, con l'ausilio dello Spirito e della ragione. Anche Curione pronunciò pertanto una condanna tombale contro la costrizione delle coscienze. Egli stesso rischiò di esserne vittima in un processo intentatogli a Basilea, poi conclusosi con l'assoluzione, mentre la sua opera conosceva diffusione soprattutto in Polonia.

Il libro del Curione ripropose il problema della predestinazione, presente nella Riforma sin dai suoi inizi. Centrale in Lutero, per l'ascendenza agostiniana del suo pensiero, il dogma trovò una compiuta sistemazione dottrinale nella riflessione di Zwingli e poi di Calvino, che gli diede una formulazione definitiva nell'edizione del 1559 della sua *Institutio religionis Christianae* (*Istituzione della religione cristiana*). La concezione predestinazionista trovò una certa accoglienza da parte dei radicali, nell'accezione di universale destinazione alla salvezza (con un "innesto" erasmiano), o in chiave antiecclesiastica, in nome di un rapporto diretto Dio/uomo. Più spesso però essa fu fieramente avversata, per la negazione dell'arbitrio umano e della misericordia divina che implicava. I suoi detrattori guardarono, principalmente, a Erasmo. Così fece Castellion, che si oppose a Calvino anche su questo fronte in una lunga diatriba. Così fecero gli universalisti, che prospettarono la creazione di un'ecumene interamente destinata alla salvezza in osservanza della bontà divina e della legge naturale, pacificato mediante il confronto e la riconciliazione tra civiltà, sotto l'egida di un cristianesimo fondamentalmente ridotto a messaggio etico. Eclissato il "terribile decreto" di Dio, si apriva un mondo nuovo nei suoi fondamenti e nella sua fisionomia, patria di tutta l'umanità senza preclusioni confessionali e culturali. La tolleranza iniziava a trascolorare in in-

clusione paritaria dell'alterità, e apparivano i primi segni di un incipiente comparativismo culturale.

Tra gli universalisti vi furono figure che rimasero all'interno delle strutture istituzionali, come Curione, o come Theodor Bibliander (1505-1564), celebre professore di Sacra Scrittura a Zurigo, linguista, biblista e editore della prima edizione latina del Corano (1543), o ancora come Guillaume Postel (1510 ca.-1581), il visionario poligrafo, professore di Lingue orientali all'Accademia di Francia, anch'egli impegnato nella conoscenza dell'islam. Altri percorsero strade più impervie. Il fiorentino Francesco Pucci (1543-1579), ad esempio, peregrinò tutta la vita per divulgare, con scritti e discussioni, la sua radicalissima idea della salvezza, goduta da tutto il genere umano fino dall'eternità in virtù del beneficio di Cristo, come appunto recitava il titolo della sua maggiore opera, *De Christi servatoris efficacitate* (*L'efficacia del Cristo salvatore*, 1592). La fiducia in un unico Dio misericordioso che si rivelava nella ragione naturale, luogo di espressione del Verbo divino, Cristo, era il solo requisito richiesto. Con piglio profetico Pucci si adoperò per adunare tutti i veri cristiani in un concilio finalizzato all'imminente instaurazione di una Repubblica cristiana completamente rinnovata, sulla base di quei principi. Caduti nel vuoto i suoi appelli a riformati e cattolici, egli decise di rivolgersi personalmente a Clemente VIII, ma sulla via di Roma fu arrestato e condannato a morte dall'Inquisizione romana. Intanto, all'interno della Chiesa luterana, il "puccianismo" si diffondeva grazie al pastore Samuel Huber.

Pucci si era tra l'altro scontrato, come già il suo maestro spagnolo Antonio Del Corro, con l'intransigenza delle Chiese magisteriali in Inghilterra. Una sorte analoga toccò a Iacopo Aconcio (1492 ca.-1567 ca.), esule trentino divenuto ingegnere delle fortificazioni militari per la regina Elisabetta I. L'opera che egli pubblicò, ancora una volta a Basilea, superò tuttavia le questioni contingenti per farsi espressione altissima dell'affermazione della tolleranza religiosa: fu un vero e proprio manifesto. Gli *Stratagemmata Satanae* (*Strategemi di Satana*, 1565) individuavano in tutte le formulazioni dogmatiche i mezzi impiegati da Satana per distruggere la cristianità, a causa degli atteggiamenti intolleranti e polemici che inducevano negli ecclesiastici. Come antidoto, Aconcio propose l'adesione completa al messaggio evangelico e un'estrema semplificazione dottrinale, che si traduceva in un indifferentismo prossimo a un moderno teismo. Significativamente, il suo pensiero conobbe particolare successo tra gli arminiani olandesi nel Seicento.

Un solo Dio, un Cristo uomo: la critica del dogma della Trinità

La volontà di una *restauratio omnium* spinse esponenti del radicalismo a indirizzare la loro critica verso il dogma che rappresentava la chiave di volta dalla tradizione cristiana: la Trinità. Accettata dai riformatori magisteriali, la formulazione del concilio di Nicea (325), che stabiliva la consustanzialità di Padre, Figlio, Spirito, trovò sin dai primi anni Trenta un lucido oppositore in Miguel Servet (1511-1553). Questo intellettuale spagnolo, vissuto tra la Francia, la Germania e la Svizzera, rappresentò un compiuto esempio di sincretismo rinascimentale con l'eclettismo (fu medico, giurista, matematico, geografo, teologo) e con le idee, in cui rivivevano nozioni neoplatoniche, patristiche, materialistiche, erasmiane. In tutte le sue opere religiose, sino al capolavoro, la *Christianismi restitutio* (*Restituzione del cristianesimo*, 1553), Servet respinse la dottrina trinitaria in quanto costruzione filosofica (aristotelica e platonica), priva di fondatezza scritturistica, secondo l'esegesi erasmiana. Nella sua concezione, Cristo era Dio solo in virtù della concessione di "virtù divine" da parte del Padre, avvenuta in un momento preciso della storia, come realizzazione concreta del processo eterno di emanazione dell'energia celeste nel mondo. Lo Spirito ne era un'altra espressione, nella sua qualità di *flatus vitae*, di principio con cui Dio vivificava il cosmo e illuminava la mente umana, consentendole di divinizzarsi a sua volta, seguendo l'esempio di Cristo. Il Verbo e lo Spirito costituivano pertanto modalità, non persone divine, eterne nel disegno celeste, ma presenti nel mondo solo fino al giudizio finale (in pratica, si tratta della riproposizione moderna delle posizioni dei modalisti monarchiani). Questa visione era inserita nel progetto di una globale rifondazione della società, che attingeva a istanze anabattiste, sul piano sacramentale e sociale. E ciò portò Servet alla morte.

La battaglia antiservetiana continuò a essere fieramente combattuta da Calvino contro i suoi seguaci, i cosiddetti triteisti, il giurista padovano Matteo Gribaldi Mofa e l'umanista cosentino Valentino Gentile, decapitato a Berna nel 1566. Ma non fu l'unico fronte aperto sul versante dell'antitrinitarismo. Un avversario ancor più radicale si parò innanzi ai riformatori magisteriali in quel torno di anni: il socinianesimo o unitarianismo, il movimento che costituì la terza alternativa protestante a Roma. A fornirgli le basi teologiche fu il senese Lelio Sozzini (1525-1562), ma la

paternità della Chiesa sociniana spettò al nipote Fausto (1539-1604). Pur differito nel tempo, simile fu il destino di questi due esuli, che abbandonarono gli agi di una famiglia di illustri giurisperiti per «accrescere la conoscenza delle cose divine» oltralpe, muovendosi da Basilea e Zurigo in mezza Europa. Nel caso di Fausto, le peregrinazioni si conclusero in Polonia, dove divenne capo riconosciuto del magmatico movimento antitrinitario polacco e transilvano raccolto nell'*ecclesia minor*, alla quale diede una solida organizzazione istituzionale e dottrinale a Raków (con il *Catechismo*, 1605).

All'origine di questa costruzione istituzionale vi fu la disanima del dogma trinitario espressa da Lelio nella *Breve spiegazione del primo capitolo di Giovanni* (*Brevis explicatio in primum Iohannis caput*, 1562), ultima delle molte critiche nate con l'esercizio sistematico del dubbio, teso a purificare la religione cristiana da surrettizie speculazioni dottrinali attraverso la ragione e la filologia. Con questi strumenti in un interrotto dialogo egli sottopose all'esame di Calvino, Heinrich Bullinger e altri riformatori molte questioni dottrinali (la resurrezione, i sacramenti), e dimostrò l'innammissibilità del dogma della Trinità. Sulla base della lezione erasmiana, Lelio interpretò l'espressione giovannea «In principio erat sermo» nel senso puntuale dell'inizio della predicazione di Cristo. Il Padre risultava così essere l'unico Dio e Cristo non il Figlio eterno, ma l'uomo storico nato da Maria, scelto come modello per i fedeli in considerazione delle sue virtù morali e riempito di «virtù divine» per creare un nuovo mondo con il suo insegnamento di amore e di fratellanza universali e per aprire la strada della salvezza. Come già Camillo Renato e gli anabattisti veneti, da lui frequentati in gioventù, Sozzini ritenne che la salvezza spettasse ai giusti in un aldilà privato di connotazioni materiali, mentre i malvagi erano destinati al sonno eterno.

Le carte ereditate dallo zio e le molteplici esperienze vissute nell'esilio basileese – i rapporti con il circolo dello stampatore eterodosso Pietro Perna, cultore del pensiero di Castellion, le discussioni con il pastore calvinista Jacques Covet (1546-1608) o con Pucci – furono fatte patrimonio da Fausto per disegnare la concezione unitariana. Questa trovava il suo architrave nella posizione antitrinitaria di Lelio, che Fausto rese però più articolata nelle sue opere – principalmente *De Jesu Christo servatore* (*Gesù Cristo salvatore*, 1574) e *De statu primi hominis ante lapsum* (*Lo stato del primo uomo innanzi la caduta*, 1610) – con la negazione del valore metafisico della colpa originaria e del sacrificio di Cristo – per l'impossibilità

della ricaduta del peccato sull'intero genere umano e di una redenzione così cruenta – e la celebrazione invece della resurrezione come via verso l'eternità. Questa meta era raggiungibile secondo Sozzini con la rivelazione (non con la religione naturale), con l'esercizio della ragione nell'uso della Scrittura e nella pratica dei principi etici ed evangelici, elementi entrambi imprescindibili per una vita religiosa modellata su Cristo. I sacramenti risultavano invece inessenziali, così come le diverse posizioni dottrinali erano oggetto di una completa tolleranza.

Inoltre, in Fausto emerse subito quell'esigenza di dare una dimensione comunitaria alla religione che lo portò, a partire dagli anni Ottanta, a radunare le diverse e conflittuali anime dell'antitrinitarismo polacco e transilvano in un'unica Chiesa. Attraverso vivaci discussioni e abili mediazioni, egli ebbe la meglio sulle varie posizioni che si erano diffuse in quei paesi, soprattutto grazie all'opera di Giorgio Biandrata (1516-1588), medico e consigliere della corte transilvana, e del predicatore di corte Ferenc David (1510 ca.-1579), che, già vescovo luterano e poi calvinista, era divenuto promotore della radicalissima e combattiva setta dei non adoranti. Il movimento antitrinitario si intersecò con quello anabattista e con altri gruppi radicali presenti nel territorio. La larga ricezione delle idee antitrinitarie e la tolleranza esistente in quei paesi, per la loro storia politica, fece sì che in Transilvania la Chiesa unitariana fosse legittimata accanto alle Chiese cattolica, luterana, calvinista nel 1568, e in Polonia cinque anni più tardi, con la confederazione di Varsavia. Placate le controversie interne, l'*ecclesia minor* continuò a svilupparsi sino all'espulsione degli unitariani nel 1658 con l'affermazione della Controriforma. La loro storia continuò però nei Paesi Bassi, dove il loro razionalismo etico e le loro idee di tolleranza innervarono il pensiero dell'Europa moderna con fertili conseguenze per la crisi della coscienza europea e, successivamente, per l'Illuminismo.

Bibliografia ragionata

Per un inquadramento generale, si vedano S. E. OZMENT, *The Age of Reform 1250-1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*, Yale University Press, New Haven-London 1980; B. M. G. REARDON, *Il pensiero religioso della Riforma*, Laterza, Roma-Bari 1984 (ed. or. 1981); G. H. WILLIAMS, *The Radical Reformation*, Sixteenth Century Journal Publishers, Kirksville 1992³; H. HILBRAND (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, 4 voll., Oxford Uni-

versity Press, Oxford 1996; R. H. BAINTON, *La Riforma protestante*, Einaudi, Torino 2000 (ed. or. 1952); H.-J. GOETERS, J. M. STAYER (hrsgg.), *Radikalität und Dissent im 16. Jahrhundert*, Duncker & Humblot, Berlin 2002; J. D. TRACY, *Europe's Reformation, 1450-1650: Doctrine, Politics, and Community*, Rowman & Littlefield, Lanham 2006; A. ROTONDÒ (= Rotondò, 2008), *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, 2 voll., Olschki, Firenze 2008; D. M. WHITFORD (ed.), *Reformation and Early Modern Europe: A Guide to Research*, Truman State University Press, Kirksville 2008; M. BIAGIONI, L. FELICI, *La Riforma radicale nell'Europa del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 2012.

Per Erasmo da Rotterdam, cfr. C. AUGUSTIJN, *Erasmo da Rotterdam. La vita e l'opera*, Morcelliana, Brescia 1989 (ed. or. 1986); P. G. BIETENHOLZ (= Bietenholz, 2009), *Encounters with a Radical Erasmus: Erasmus' Work as a Source of Radical Thought in Early Modern Europe*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 2009.

Per gli anabattisti, si vedano G. K. WAITE (= Waite, 1990), *David Joris and Dutch Anabaptism 1524-1543*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo (CA) 1990; U. GASTALDI (= Gastaldi, 1992), *Storia dell'anabattismo*, 2 voll., Claudiana, Torino 1992; H. S. BENDER (= Bender, 1998), *Conrad Grebel, c. 1498-1526: The Founder of the Swiss Brethren, Sometimes Called Anabaptists*, Wipf and Stock, Eugene 1998 (ed. or. 1950); J. D. ROTH, J. M. STAYER (eds.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521-1700*, Brill, Leiden-Boston 2007. Per il socinianesimo, cfr. L. SZCZUCKI (ed.), *Socinianism and Its Role in the Culture of XVIth to XVIIIth Centuries*, Polish Academy of Sciences, Warsaw-Łódź 1983.

Per gli eretici italiani, si vedano D. CANTIMORI (= Cantimori, 1939), *Eretici italiani del Cinquecento. Ricerche storiche*, Firenze, Sansoni 1939 (nuova ed. a cura di A. Prosperi, Einaudi, Torino 2009); M. FIRPO, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento. Un profilo storico*, Laterza, Roma-Bari 1993; A. PROSPERI (= Prosperi, 2000), *L'eresia del libro grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Feltrinelli, Milano 2000; L. ADDANTE, *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*, Laterza, Roma-Bari 2010; M. BIAGIONI, M. DUNI, L. FELICI (a cura di), *Fratelli d'Italia. Riformatori italiani nel Cinquecento*, Claudiana, Torino 2010. Per Valdés, si veda il volume di M. FIRPO (= Firpo, 1990), *Tra alumbrados e spirituali. Studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del Cinquecento italiano*, Olschki, Firenze 1990.

Sulla storia della tolleranza, cfr. i saggi raccolti in H. MÉCHOULAN *et al.* (a cura di), *La formazione storica della alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, 3 voll., Olschki, Firenze 2001; J. LECLER, *Storia della tolleranza nel secolo della Riforma*, 2 voll., Morcelliana, Brescia 2004 (ed. or. 1967).

