

DA CALVINO CONTRO CALVINO  
CELIO SECONDO CURIONE  
E IL *DE AMPLITUDINE BEATI REGNI DEI*  
*DIALOGI SIVE LIBRI DUO*

LUCIA FELICI

Il *De amplitudine beati regni Dei dialogi sive libri duo*, pubblicato da Celio Secondo Curione a seguito dell'esecuzione di Michele Serveto a Ginevra, segnò la sua rottura con Calvino. Una rottura traumatica, e destinata a non sanarsi, che allontanò definitivamente dal calvinismo un uomo che pure era stato tra i suoi sostenitori, sino a divenirne un efficace propagandista nella lotta contro Roma<sup>1</sup>. Anche in questo risiede l'interesse di un'opera che, com'è noto, fu uno dei testi di punta nel dibattito sulla tolleranza religiosa nel Cinquecento: essa fu l'espressione di un percorso effettuato all'interno del movimento riformatore, caratterizzato dalla ripresa e dalla rielaborazione autonoma delle dottrine protestanti. Un percorso che induce a riflessioni generali sulla Riforma, innanzitutto sulla Riforma in Italia. Il *De amplitudine* si offre come sintesi, potremmo dire, tra la posizione espressa da Susanna Peyronel, secondo la quale il movimento riformatore italiano vide la ricezione di precisi modelli e dottrine d'oltralpe (in particolare di quelli zwingliani e poi calviniani) e tra la posizione assunta da Massimo Firpo, che sottolinea piuttosto la straordinaria creatività del movimento, la sua grande capacità di rielaborare idee importate dall'Europa e istanze proprie della cultura rinascimentale, ma non solo, fondendole insieme in concezioni originali<sup>2</sup>. Il caso di Cu-

<sup>1</sup> La sola monografia su Curione (con l'elenco delle sue opere) resta M. KUTTER, *Celio Secondo Curione: Sein Leben und sein Werk (1503-1569)*, Basel – Stuttgart, Helbing – Lichtenhahn, 1955. Ma sono fondamentali gli studi di D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, ora in *Eretici italiani e altri scritti*, a cura di A. Prospero, Torino, Einaudi, 1992 e di L. D'ASCIA, *Frontiere. Erasmo da Rotterdam, Celio Secondo Curione, Giordano Bruno*, Padova, Pendragon, 2003.

<sup>2</sup> M. FIRPO, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento: un profilo storico*, Roma-Bari, Laterza, 2006 (in particolare, p. 51); S. PEYRONEL RAMBALDI, *Dai Paesi Bassi all'Italia. "Il sommario della Sacra Scrittura". Un libro proibito nella società italiana del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 1997 (Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento, 8).

rione è infatti emblematico di questo duplice movimento di importazione e di ripensamento. La sua riflessione partì dal neoplatonismo (di Pico, Ficino, Zorzi), da Erasmo e da Valdés per approdare a Zwingli e Calvino, e sfociare infine, riprendendo idee neoplatoniche, erasmiane e proprie del radicalismo religioso europeo, in una visione nuova, che si collocava oltre i suoi maestri.

Non è questa però la sola considerazione. La teologia del Curione, sintesi nuova di motivi molteplici, permette di ripensare i rapporti tra Riforma magisteriale e Riforma radicale<sup>3</sup> in modo meno convenzionale dello scontro frontale tra parti opposte. Se resta senz'altro valida la tesi di Cantimori di una radice rinascimentale, e soprattutto valliana, dello spirito critico degli eretici italiani nel confronto con la dogmatica protestante, così come quella di Firpo in merito alla componente valdesiana del loro spiritualismo<sup>4</sup> – elementi che determinarono spesso l'inconciliabilità e l'incomunicabilità con gli ecclesiastici riformati –, è pur vero che il riconoscimento delle eredità religiose e culturali si rivela importante quanto l'analisi della collocazione dei non conformisti *all'interno* del movimento di Riforma, poiché è in quel contesto che essi si inserirono, pensarono, operarono. Gli eretici italiani, infatti, recepirono e si confrontarono con la teologia dei riformatori, come Antonio Rotondò ha mostrato per Lelio Sozzini<sup>5</sup>, condividendone l'aspirazione al rinnovamento della società cristiana e sovente le dottrine, salvo poi a modificarle con la propria riflessione critica. È pertanto necessario analizzare con puntualità il loro pensiero e l'evoluzione di esso nell'ottica di cogliere la dialettica, le articolazioni, gli scambi che esistettero tra le posizioni ortodosse e quelle non conformiste. Il fine è di mettere in luce la complessità di un movimento riformatore che fu un tutto unitario, pur nelle molteplici forme e manifestazioni assunte nel corso della storia. L'espunzione da esso delle sue componenti critiche, giudicandole estranee o marginali, sacrifica infatti la comprensione sia della Riforma sia dello sviluppo della cultura europea moderna, che spesso proprio da quelle componenti trasse alimento. L'analisi anche solo di alcuni problemi affrontati nel *De*

<sup>3</sup> È la nota distinzione elaborata da G.H. WILLIAMS, *The Radical Reformation*, Kirksville (Missouri), Sixteenth Century Journal Publisher, 1992 (III ed.).

<sup>4</sup> CANTIMORI, *Eretici italiani* cit.; M. FIRPO, *Tra alumbados e spirituali: studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del Cinquecento italiano*, Firenze, Olschki, 1990 (Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento, 3); JUAN DE VALDÉS, *Alfabeto cristiano, Domande e risposte, Della predestinazione, Catechismo*, a cura di M. Firpo, Torino, Einaudi, 1994; M. FIRPO, *Dal sacco di Roma all'Inquisizione: studi su Juan de Valdés e la Riforma italiana*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1998.

<sup>5</sup> LELIO SOZZINI, *Opere*, edizione critica a cura di A. Rotondò, Firenze, Olschki, 1986 (Studi e testi di storia religiosa del Cinquecento, 1).

*amplitudine* consente di avvalorare questa prospettiva, evidenziando il lavoro speculativo interno al moto riformatore<sup>6</sup>.

La prima redazione dell'opera risale al periodo dell'esilio del Curione a Losanna, alla metà degli anni quaranta, e fu segnata dalla lettura dei testi riformati, tra i quali gli scritti di Zwingli e il *De operibus Dei* dell'eterodosso Martin Borrhaus. Fu il Curione stesso a riconoscere il proprio debito nei confronti di quest'ultimo testo in una lettera al Borrhaus, divenuto professore di Sacra Scrittura nell'Università di Basilea, benché fedele alle proprie idee e frequentazioni non conformiste; la lettera accompagnava la prima stesura del *De amplitudine*, sottoposta al giudizio del teologo basileese<sup>7</sup>. Lo scritto subì poi rimaneggiamenti a seguito della discussione con Heinrich Bullinger sulla questione millenaristica<sup>8</sup>. Il *De amplitudine* fu stampato dopo la condanna di Serveto per intervenire nella controversia sulla tolleranza religiosa sorta con la stampa della *Defensio orthodoxae fidei* di Calvino e del *De haereticis an sint persequendi* di Sebastiano Castellione: pur diverso dal testo castelloniano (a cui peraltro Curione aveva collaborato) nella forma e nei toni, il *De amplitudine* ne condivideva le finalità. La pubblicazione avvenne in forma semi-clandestina a Poschiavo, a causa dell'opposizione dei censori e dei pastori basileesi, che neppure l'intercessione di Borrhaus poté vincere<sup>9</sup>.

La storia dell'edizione è significativa, poiché consente sia di rinviare il disegno originario dell'opera alle esperienze italiane e del primo esilio di Curione (ossia ai primi anni quaranta) sia di ravvisare il successivo scopo

<sup>6</sup> Per un'analisi esauriente dell'opera rinvio all'edizione dell'opera alla quale sto attendendo.

<sup>7</sup> La lettera, da Losanna, del 6 dicembre 1545, è edita in Caelii Secundi Curionis *Selectarum epistolarum libri duo*, Basilea, ex officina Ioannis Oporini, 1553, pp. 39-43 e in *Lettere di riformatori italiani*, a cura di G. Paladino, Bari, Laterza, 1927, 2 voll., II, pp. 242-244. Dichiarando la sua ammirazione per i «literarum monumentis» di Borrhaus, Curione scriveva: «Tu olim iam absens ad caelestem sapientiam erudisti fecistique, ut paulo diligentius res divinas investigarem, quam vulgo fieri videamus?». Lo informava poi della redazione dello scritto e gli chiedeva «primum ut [...] ea cogites et pro tua singulari sapientia statuas, deinde etiam quo de editione qualeque putes doctorum et vulgi iudicium fore, ad me libere pleneque rescribas. Eum librum ad te nunc mitterem». Sul Borrhaus vedi L. FELICI, *Tra Riforma ed eresia. La giovinezza di Martin Borrhaus (1499-1528)*, Firenze, Olschki, 1995 (Studi e testi di storia religiosa del Cinquecento, 6).

<sup>8</sup> Vedi ivi, p. 188 e A. SEIFERT, *Reformation und Chiliasmus. Die Rolle des Martin Borrhaus-Cellarius*, in "Archiv für Reformationsgeschichte", 67, 1986, pp. 226-264.

<sup>9</sup> Sulla vicenda dell'edizione vedi U. PLATH, *Calvin und Basel in den Jahren 1552-1556*, Zürich, Theologischer Verlag, 1974, pp. 164-167; Id., *Der Streit um C. S. Curionis "De amplitudine beati regni Dei"*, in *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, I, Dekalb, Northern Illinois University Press, Chicago, The Newberry Library, 1974, pp. 269-281. Per la lettera (inedita) del Borrhaus ai censori, che avevano appuntato il loro giudizio soprattutto sull'idea della conversione degli ebrei e sulla concezione millenarista, vedi FELICI, *Tra Riforma ed eresia* cit., pp. 188 ss.

polemico della pubblicazione: e di guardare, così, al *De amplitudine* come ad una significativa manifestazione della parabola del Curione all'interno del movimento riformatore. Nel libro, Curione confutò infatti la dottrina principale della teologia calviniana, quella della predestinazione di un esiguo numero di eletti alla salvezza, per asserire le idee di un'immensa ampiezza del regno divino e di un'altrettanto larga libertà religiosa, care ad Erasmo e al suo seguace Castellione. Ma – e questo è un punto interessante – Curione non negò l'idea predestinazionista tipica del pensiero riformato né accettò appieno il latitudinarismo dei due umanisti: fu una critica *interna* a un sistema, netta ma non di contrapposizione antitetica, che cercava di far coesistere in una nuova sintesi principi e istanze diverse, non negando del tutto e non abbracciando neppure del tutto concezioni presenti nella riflessione teologica riformata. In questo suo sforzo speculativo, è stato detto con ragione che Curione si rivelò al fondo «il maggior discepolo italiano dell'insegnamento antidogmatico di Erasmo»<sup>10</sup>.

Il *De amplitudine* si presentava come un'opera in forma di dialogo tra il giovane Curione e il venerabile pastore Agostino Mainardi. Era dedicata al re Sigismondo Augusto di Polonia, a cui Curione, come altri riformatori, guardava come speranza per l'instaurazione di un regno tollerante verso la Riforma, anche nelle sue propaggini più radicali<sup>11</sup>. Secondo il modello erasmiano dell'*Istituzione del principe cristiano* e del *Dulce bellum inexpertis*, che Curione faceva proprio, la tutela della vera religione rientrava infatti nei doveri del principe cristiano, insieme con il mantenimento della pace, della giustizia, della libertà, affinché il suo regno divenisse “immagine” terrena del regno divino<sup>12</sup>. La dottrina evangelica, si sottolineava però, non doveva essere imposta con le armi, poiché la verità poteva affermarsi soltanto con la libera propagazione della Parola di Dio e con un confronto libero e rispettoso delle opinioni altrui:

Non [...] vi homines ad religionem esse cogendos, sed copiam sinceræ Christi doctrinæ omnibus faciendam, concionatoribus liberam facultatem præbendam docendi ac de religione cum adversariis omni adhibita moderatione, disceptandi ut, non inviti, sed volentes edoctique et persuasi ad Christum accedant<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> D'ASCIA, *Frontiere* cit., p. 146. Sul rapporto con Erasmo vedi oltre, pp. 395 ss. Questa capacità di rielaborazione è stata individuata come caratteristica degli eredi italiani di Erasmo da S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia, 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987.

<sup>11</sup> COELII SECUNDI CURIONIS, *De amplitudine beati regni Dei dialogi sive libri duo, Epistola dedicatoria*, pp. a2r ss.

<sup>12</sup> Ivi, Il sovrano veniva pertanto esortato a ascoltare i «gemitus piorum» e ad operare per il bene spirituale e materiale dei suoi sudditi.

<sup>13</sup> Ivi, pp. a6r-v.

La propagazione del Vangelo veniva altresì favorita dall'azione guidata dallo Spirito, dai buoni costumi, dalle virtù morali (pazienza, carità, moderazione, giustizia, fede, bontà ecc.)<sup>14</sup>. La religione cristiana non poteva mai avvalersi della forza perché i mezzi coattivi non la difendevano, ma la violavano: «Imperiis, ac vi religionem tueri velis, iam non defendetur, sed polluetur ac violabitur potius»<sup>15</sup>. La «recta ratio» imponeva invece l'instaurazione della tolleranza: «Recta igitur ratio est, ut religionem, et veram de rebus divinis sententiam docendo propages, fide conserves, moribus ornes, tolerantia [...] defendas»<sup>16</sup>. Curione impiegava questo termine una volta soltanto, e nel senso latino di “sopportare”: ma l'assenza del termine non inficia la portata del *De amplitudine* nel dibattito sulla libertà religiosa, nel quale appare come un vero monumento<sup>17</sup>.

In aperta polemica con Calvino, Curione additava pertanto la persecuzione come “arma” contraria al messaggio evangelico e appannaggio degli emissari di Satana<sup>18</sup>. Il confessionalismo autoritario e l'uso della forza erano condannati sia che a imporli fosse il potere religioso sia quello civile, dati i loro scopi cristiani. L'intervento d'autorità era legittimato solo in caso di opinioni sediziose per lo Stato e in modo esclusivamente incruento, poiché il sovrano doveva essere innanzitutto un “principe di pace” alieno dalla guerra e dalla violenza e dedito al bene del suo popolo<sup>19</sup>. Recuperando una posizione dell'Erasmo più radicale fatta propria dagli anabattisti, Curione negava la legittimità del potere politico coercitivo nella società cristiana, identificandola come un'unità religiosa e civile insieme<sup>20</sup>.

La libertà nella vita religiosa – libertà di pensiero, di discussione, di interpretazione della Bibbia – era invece considerata da Curione un elemento intrinseco della chiesa di Dio, sin dalle origini: «semper fuisse in ecclesia reque publica Christiana libertatem»<sup>21</sup>. La stessa tradizione interpretativa del testo biblico mostrava la varietà di letture che di esso potevano darsi (allegoriche, mistiche, filosofiche ecc.) e la legittimità di tale lettura diversificata, tenendo conto dell'“analogia fidei” e del consenso testuale interno («scimus enim omnes quam semper liberae fuerint»)<sup>22</sup>.

<sup>14</sup> COELII SECUNDI CURIONIS, *De amplitudine* cit., pp. 215 s.

<sup>15</sup> Ivi, pp. 216 ss.

<sup>16</sup> Ivi, p. 217.

<sup>17</sup> Si sofferma sulla questione terminologica M. TURCHETTI, *Concordia o tolleranza? François Bauduin (1520-1573) e i “Moyenneurs”*, Milano, Franco Angeli, 1984.

<sup>18</sup> Curione operava il confronto delle “armi” di Cristo e dell'Anticristo alle pp. 39-76.

<sup>19</sup> COELII SECUNDI CURIONIS, *De amplitudine* cit., pp. 224-226.

<sup>20</sup> Cfr. D'ASCIA, *Frontiere* cit., p. 169.

<sup>21</sup> COELII SECUNDI CURIONIS, *De amplitudine* cit., p. 6.

<sup>22</sup> Ivi, pp. 6 ss.

A giustificicarla erano le oscurità presenti nella Bibbia – eccezion fatta per i principi evangelici essenziali – e l’inestinguibilità della rivelazione profetica, il cui scopo primo risiedeva, secondo s. Paolo, nel chiarimento delle cose nascoste e arcane. Dei misteri divini era intessuta la storia del creato, e compito degli uomini, ovvero dei più eletti fra essi, era di esplorarli e di trarre alla luce le verità celate nei suoi recessi con l’aiuto dell’illuminazione dello Spirito. D’altra parte, sulle interpretazioni non vi era sempre accordo, come dimostravano le costanti discussioni all’interno della chiesa, sin dall’età apostolica:

Nullum autem seculo satis explicatam esse divinarum in plerisque literarum sententiam, illud arguit, quod Paulus statuit in ecclesia semper prophetiam, id est, ut omnes intelligunt, reconditam quandam, et abstrusam quorundam locorum enodationem, tamquam praestantissimum spiritus sacri munus, locum habere. Item, quod spiritum vetat extinguere, aut prophetiam contemnere, sed omnia vult explorari, bonum vero teneri. Petrus denique non negat obscura quaedam in Pauli Epistolis reperiri. Quae cum ita sint, perspicuum est nos [...] quaedam esse in mysticis Christianae religionis monumentis, nondum satis explicata, non sine ratione posuisse<sup>23</sup>.

Il processo di conoscenza della verità era infatti per Curione incessante, ininterrotto e soprattutto illimitabile da sedicenti tutori di un’unica verità divina, dal momento che non esistevano autorità assolute, neppure tra i Padri della Chiesa. L’indagine teologica doveva trovare la sua guida nella ragione – «non tam autoritas in disputando, quam rationis momenta quaerendi sunt» – e non spaventarsi di fronte alle “novità” che erano, in realtà, solo aspetti ancora ignoti della scienza divina («Novitas autem nulla est veritatis, quam nihil antiquius, utpote quae Dei summi sit filia») <sup>24</sup>. Sulla base di tali considerazioni, Curione affermava che non era lecito «claudere fontes» e «ora scaturiginum oppilare», impedendo ai fedeli l’“irrigazione del giardino dell’Eden”, ossia del regno di Cristo, con la ricerca religiosa<sup>25</sup>. Non poteva esservi maggiore distanza tra le posizioni umaniste e neoplatoniche di Curione e il dogmatismo di Calvino, che sosteneva l’unicità interpretativa, la chiarezza e l’infallibilità della Bibbia per la sua ispirazione divina letterale<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Ivi, pp. 9 s. Il concetto è peraltro affermato ad apertura dell’opera: «Nonnulla in theologiae arcanis nequaquam satis adhuc explicata sunt» (p. 1).

<sup>24</sup> Ivi, pp. 25 s.

<sup>25</sup> Ivi, p. 10.

<sup>26</sup> Cfr. B.M.G. REARDON, *Il pensiero religioso della Riforma*, Roma-Bari, Laterza, 1984, pp. 209 ss. Sulla teologia di Calvino vedi *Calvin and Calvinism*, ed. by R.C. Gamble, New York and London, Garland, 1992, 14 voll.; W.J. BOUWSMA, *Giovanni*

A partire da queste premesse, Curione rivendicò la legittimità di esporre una tesi nuova nel suo libro: quella che il numero dei salvati era maggiore di quello degli empi. Il tema dell'ampiezza del regno di Dio costituiva a suo avviso un problema religioso fondamentale, ancorché inusitato e complesso da affrontare. La difficoltà accresceva la gioia per la sua risoluzione, date le conseguenze che comportava per la vita degli uomini<sup>27</sup>. Ad esso si legavano infatti sia le speranze di salvezza dell'umanità e la cessazione della sua terribile angoscia circa il proprio destino sia la questione della misericordia, bontà, sapienza, potenza di Dio e della sua disposizione verso il genere umano<sup>28</sup>. Era proprio dalla natura infinitamente buona e misericordiosa di Dio che derivava l'idea che «latissime hoc regnum pateat atque ita late, ut nullum praeterea, nulla multitudo amplior et maior inveniri possit»<sup>29</sup>.

Ad ispirare a Curione l'idea dell'ampiezza del regno divino era stata la lettura di vari scritti di Erasmo e, in particolare della *De magnitudine misericordiarum Domini concio* (1524), presumibilmente sia nella versione originale sia nel volgarizzamento di Marsilio Andreasi, che egli stesso fece poi tradurre in latino e pubblicare a Basilea nel 1550, reputandolo un testo di grande pietà e conforto per i cristiani e uno stimolo profondo, per lui, a celebrare la bontà divina<sup>30</sup>. L'influenza dell'opera è visibilissima nel *De amplitudine* nella nozione ottimistica di Dio, dispensatore per la sua bontà infinita di una grazia gratuita e universale,

Calvino, Roma-Bari, Laterza, 1992; Th.H.L. PARKER, *Calvin: an introduction to his thought*, Louisville, John Knox Press, 1995; A.E. McGRATH, *Giovanni Calvino. Il Riformatore e la sua influenza sulla cultura occidentale*, Torino, Claudiana, 2009 (III ed.).

<sup>27</sup> COELII SECUNDI CURIONIS, *De amplitudine* cit., p. 2.

<sup>28</sup> Ivi, pp. 1 ss. («ad consolationem animi pulcherrima est, et ad cognoscendum Deum convenientissima»).

<sup>29</sup> Ivi, p. 5.

<sup>30</sup> S. SEIDEL MENCHI, *La circolazione clandestina di Erasmo in Italia: i casi di Antonio Brucioli e di Marsilio Andreasi*, in "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa", IX, 1979, pp. 573-601; EAD., *Erasmo in Italia* cit., pp. 43 ss. L'opera dell'Andreasi, che modificò l'originale con adattamenti opportuni per la situazione religiosa italiana, fu edita con il titolo *De amplitudine misericordiae Dei absolutissima oratio*. Curione affermava che, dalla lettura del testo, era stato «sic affectus ac delinitus [...] atque in bonitatis divinae admiratione raptus, ut partim humanae recordatione miseriae, partim sancto quodam gaudio in lacrimas totus pene solveret»: COELII SECUNDI CURIONIS, *De amplitudine* cit., p. 174. Sull'impiego del testo da parte del Curione vedi ora L. FELICI, *L'immensa bontà di Dio. Diffusione e adattamenti dell'idea erasmiana in Italia e in Svizzera*, in corso di stampa. L'idea della latitudine del *Regnum Dei* era presente anche nel *Convivium religiosum*, nel prologo all'edizione delle *Tusculanae quaestiones* di Cicerone e nel commentario al *De civitate Dei* di Agostino di Juan Luis VIVES: vedi C. GILLY, *Erasmo, la Riforma radical y los heterodoxos radicales españoles*, in *Las lletres hispàniques als segles XVI, XVII i XVIII*, T. Martínez Romero ed., Castello de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I, 2005, pp. 225-276, pp. 290 ss.

e nell'affermazione, che ne conseguiva, di una salvezza generalizzata all'intera umanità. Nessuno poteva esserne escluso, neppure i pagani e le "genti remotissime":

Quid, quod modum statuere divinae sapientiae non debemus? Potuit, et hodie etiam potest, quosdam per coelestes suos genios eundem docere; potest etiam in remotissimis gentibus spiritu suo quosdam excitare, ac mittere qui alios erudiant; potest etiam ipse intus suos ad se cognoscendum illustrare: neminem enim unquam sui expertem divina bonitas relinquit<sup>31</sup>.

Alla medesima conclusione era giunto anche Francesco Zorzi, la cui opera *De harmonia mundi* (1525) Curione ebbe molto presente nella redazione del *De amplitudine*, come dimostrano le significative coincidenze, individuate da Luca D'Ascia, in merito alla «teologia del cielo aperto»<sup>32</sup>. Sulla scia di Erasmo e di Zorzi, Curione operò un completo ribaltamento della dottrina di Calvino, per il quale la «massa damnationis» era di gran lunga prevalente rispetto a quella degli eletti. Il riformatore ginevrino veniva continuamente e direttamente chiamato in causa, anche se mai nominato o criticato in modo esplicito. Forse per prudenza, forse per fedeltà al profilo moderato e sfuggente adottato nell'esilio o forse per non chiudere definitivamente il dialogo con Calvino, l'umanista preferì infatti erodere la dottrina calviniana attraverso l'interpretazione dei passi biblici relativi all'entità dei salvati, esempi tratti dalla classicità e riflessioni filosofiche e teologiche. I criteri esegetici di Erasmo, storicizzanti e miranti a cogliere il nucleo certo di verità al di là dei travestimenti retorici e allegorici, e la distinzione netta tra Nuovo e Vecchio Testamento, cara alla Riforma radicale, furono i principi-guida di questa operazione curioniana.

Prendiamo alcuni casi significativi. Seguendo il metodo erasmiano, le espressioni «porta angusta», «porta che si chiude», ecc. del Vangelo furono storicizzate e lette in chiave metaforica, come riferite agli ebrei dell'età di Cristo e al loro accecamento spirituale per volere divino<sup>33</sup>. Parimenti, del versetto paolino «molti sono i chiamati, ma pochi gli eletti» l'umanista dette un'interpretazione storico-pragmatica e allegorica, evidenziando finalità generali, interlocutori immediati e modo di parlare per parabole del Messia:

<sup>31</sup> COELII SECUNDI CURIONIS, *De amplitudine* cit., p. 199.

<sup>32</sup> D'ASCIA, *Frontiere*, pp. 112 ss., che dimostra la sua tesi con riscontri testuali. L'espressione «teologia del cielo aperto» è di SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia* cit., p. 143 (e dà il titolo ad un capitolo dedicato all'analisi del tema erasmiano dell'infinita misericordia di Dio, pp. 143-167).

<sup>33</sup> COELII SECUNDI CURIONIS, *De amplitudine* cit., pp. 89 ss.

Si ex Lucae loco aliud ostenditur nihil, quam breve illud spacium temporis, in quo licebat Iudaeis in Christi regnum per fidem ingredi, quamquam Iudaeorum qui quidem tunc credituri essent exiguus numerus, concedas mihi necesse est, quae apud Matthaeum Christus de paucis multisque disseruit, ad Iudaeorum modo gentem referri; e qua gente, pauci quidem per veram portam, quae Christus est, ingressi sunt, multi vero arcano iustoque Dei consilio exclusi, foris manserunt<sup>34</sup>.

Per Curione, dunque, quando la Scrittura trattava della destinazione finale degli uomini in modo restrittivo (ad esempio, nel passo sulla via larga dell'inferno) alludeva alla loro difficoltà a seguire la via del bene a causa della corruzione intrinseca nella natura umana, mostrando però che tale via si apriva a tutti per la grazia divina, concessa liberamente da Dio, e percorribile con il suo ausilio:

At nos alteram a nostra natura proficisci, nimirum viam vitiorum, alteram a Deo, quae via iustitiae est, omniumque virtutum [...] Item, in nostram ab ipso matris utero nascentesque ingredimur; in eam vero quae ex coelo oritur, ingrediuntur, quos Dei bonitas destinavit. Neque hi certa aliqua et definita omnibus pariter aetate, sed quandocumque Deo visum est [...] “A Deo, inquit sapiens, pendent viri gressus, et quis hominum viam suam perspiciat?” Quibus verbis significat neminem mortalium viam quam sequi debeat cognoscere: quod si quis in eam ingrediatur, eum non suapte natura, sed Dei instinctu in eam quasi manu duci<sup>35</sup>.

Comunque, secondo Curione, tutta la Sacra Scrittura illustrava chiaramente la presenza di una maggioranza di salvati rispetto ai reietti, ossia che «omnium fidentium piorumque Pater est, numerosius et copiosius reliquis omnibus [...] fore».<sup>36</sup>

Nel tentativo di delegittimare la posizione di Calvino, Curione criticò anche punti specifici della sua dottrina, come quello che deduceva la minoranza degli eletti rispetto agli empi della generale mancanza di rettitudine nei comportamenti. Secondo l'umanista, tale opinione era da rifiutarsi perché dava valore alle opere piuttosto che alla grazia divina<sup>37</sup>. In realtà, quello era un caposaldo della teologia calviniana. Ma evidentemente l'esecuzione di Serveto aveva esasperato le divergenze di fondo sul modo di concepire la Riforma, imponendo scelte di campo anche a

<sup>34</sup> Ivi, p. 97.

<sup>35</sup> Ivi, pp. 103 s.

<sup>36</sup> Ivi, pp. 231 ss.

<sup>37</sup> Ivi, pp. 141 ss. Secondo Cantimori, Curione rinnovava qui le critiche di Valla allo stoicismo di maniera degli umanisti italiani, non comprendendo la genuinità del sentire religioso di Calvino: CANTIMORI, *Eretici italiani* cit., p. 194.

chi, come Curione, aveva inizialmente aderito con convinzione alla dottrina calviniana.

L'argomentazione teologica addotta da Curione per dimostrare la tesi della latitudine della grazia di Dio era fondata altresì sul carattere della natura divina, sulla sua bontà, sapienza e potenza. La sapienza e la potenza di Dio si misuravano, al pari di quella di ogni sovrano, dal numero dei sudditi e dal modo di esercitare il potere, che dovevano essere quindi molti e non soggetti a un potere dispotico: «eo [Deo] maior elucet potentia, quo plures conservaverit». Per contro, nel regno instaurato da Satana nel mondo, usurpando i diritti del principe legittimo, l'umanità veniva tiranneggiata<sup>38</sup>. La natura misericordiosa del Padre non poteva che rendere sconfinati l'amore di Dio verso le proprie creature e la sua volontà di salvarle nel numero maggiore possibile. Chi affermava il contrario era ispirato da Satana:

Videbat enim, ac non dubiis signis colligebat humani generis hostis, mendacique parens, Dei regnum in misericordia, tanquam in firmissimo aeternoque fundamento, positum et fundatum esse Deumque per infinitam suam misericordiam, amplissimam rempublicam numeroque civium infinitum omni ratione summaque sapientia paulatim colligere et constituere: ideo mille semper artibus et dolis eam impedire conatus est, et conatur<sup>39</sup>.

Per sua natura, Dio era infatti più incline alla clemenza e al perdono che non alla vendetta e al castigo, aggiungeva Curione con il dito puntato contro il primo sostenitore del Dio sovrano e vindice, Calvino<sup>40</sup>. La stoccata finale giungeva a Calvino nelle ultime pagine del libro, dove il riformatore era implicitamente annoverato tra gli «Antithei» per la sua restrizione del regno divino in virtù del potere di Dio: «tantum Antithei extenuent diminuantque regnum, quantum Dei amplificant imperium»<sup>41</sup>.

Sin qui Curione si rivelava erede di Erasmo, in contrapposizione a Calvino. La sua posizione fu tuttavia più complessa e articolata, dato che il rapporto con Erasmo non fu lineare, ma passò dall'entusiasmo alla critica, di nuovo all'imitazione e infine al superamento e alla radicalizzazione del pensiero dell'umanista: ovvero, secondo la sintetica espressione di Luca D'Ascia, «da Erasmo, contro Erasmo, oltre Erasmo»<sup>42</sup>. In

<sup>38</sup> COELII SECUNDI CURIONIS, *De amplitudine* cit., pp. 160 ss.

<sup>39</sup> Ivi, p. 136.

<sup>40</sup> Ivi, p. 154.

<sup>41</sup> Ivi, p. 231.

<sup>42</sup> D'ASCIA, *Frontiere* cit., pp. 163 ss. Sul loro rapporto vedi anche P.G. BIETENHOLZ, *Encounters with a radical Erasmus. Erasmus' work as a source of radical thought in early modern Europe*, Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press, 2009, pp. 102-106 e *passim*.

particolare, Curione non condivise le posizioni ireniche e “pelagiane” esposte da Erasmo nel *De libero arbitrio diatribe sive collatio* (1524) e nel *De sarcienda Ecclesiae concordia* (1533) e ritenne indispensabile segnare il suo distacco da esse nei suoi scritti, segnatamente nel *Pasquillus ecstasticus* (1544) e nel *Pro vera et antiqua Ecclesiae Christi auctoritate in Antonium Florebellum Mutinensem, oratio*<sup>43</sup>. Quest’ultima opera, composta tra il 1542 e il 1546, ma edita a Basilea nel 1547, risulta particolarmente interessante ai fini della nostra analisi, poiché rappresenta il punto di massima vicinanza con la dottrina calvinista, in merito alla nozione predestinazionista e all’esegesi scritturale. Il fine polemico dello scritto, redatto per confutare le critiche alla Riforma del segretario di Sadoletto Antonio Fiordibello, ne determinò i contenuti e i toni. Oltre ad elogiare Calvino per il suo “acumen”<sup>44</sup>, la volontà di distruggere il fondamento istituzionale della chiesa cattolica spinse Curione a sostenere, senza riserve, la sua idea restrittiva della salvezza, che dava basi nuove all’*ecclesia Dei*:

Quid si illa hominum multitudo, non vera, sed falsa, non amica Christo, sed contraria, non electorum, sed reictorum erat ecclesia? Quid si divino consilio perire (interim tamen suis, qui inter ipsos laterent, servatis) eam multitudinem oportuit? Quid, etiam si neglexit?<sup>45</sup>

Sebbene indirettamente, a risultarne respinti erano il latitudinarismo e l’irenismo di Erasmo e la sua concezione dell’uomo. Curione accoglieva infatti le nozioni calviniste relative all’onnipotenza e alle sovranità divine – «[Deus] aeterna sua consilia implevisse, vatum suorum praedictiones, ad exitum finemque duxisse» – e della fallibilità degli uomini, che «errare igitur, et turpissime falli possunt» a causa del peccato, e che potevano pertanto essere giustificati solo per la fede<sup>46</sup>.

La scelta intransigente portò Curione ad aprire ad una concezione di chiesa come *corpus mixtum* visibile («quasi in nassa pisces omnis generis») caratterizzato dalla compattezza dottrinale, dall’amministrazione

<sup>43</sup> Cfr. D’ASCIA, *Frontiere* cit., pp. 163 ss.

<sup>44</sup> COELII SECUNDI CURIONIS, *Pro vera et antiqua Ecclesiae Christi auctoritate in Antonium Florebellum Mutinensem, oratio*, Basileae, 1547, p. 159. Insieme con Calvino, Curione celebrò Viret per la prolificità intellettuale, Sulzer per la gravità, Bullinger per l’eloquio e tutti i riformatori per la loro «singolare pietà, erudizione e umanità».

<sup>45</sup> Ivi, p. 33. Nel *De sarcienda ecclesiae concordia* Erasmo aveva sostenuto: «Conveniat inter nos, fidei plurimum esse tribuendum, modo fateamur, et hoc esse peculiarem spiritus sancti donum idque multo latius patere quam vulgus hominum credit, nec omnibus adesse qui dicunt, “Credo Christum pro me passum esse”» (pp. 129 s.), citato in D’ASCIA, *Frontiere* cit., p. 164.

<sup>46</sup> COELII SECUNDI CURIONIS, *Pro vera et antiqua* cit., pp. 31, 34 s., 212 ss.

dei sacramenti e dall'esercizio del ministero – mantenendo in sottotono il motivo dell'*ecclesia spiritualis* proprio della sua ecclesiologia – e a legittimare la coercizione degli anabattisti, sebbene soltanto per motivi di ordine pubblico<sup>47</sup>. Un forte distacco da Erasmo e l'avvicinamento invece a Calvino fu marcato altresì dal rifiuto di Curione della critica filologica e dell'interpretazione “aperta” e spiritualistica della Bibbia – che aveva peraltro già elogiato in Italia, in relazione ad Erasmo – a favore della concezione univoca della Scrittura propria del riformatore ginevrino: «Quae vero esset religionis inconstantia, quae confusio, si inquinari sacri illi libri possint, si semper de illorum puritate et integritate dubitemus?»<sup>48</sup>.

Se la riproposta delle dottrine calviniste fu funzionale alle finalità difensive dello scritto, è vero comunque che Curione non accolse acriticamente la concezione erasmiana della misericordia divina, ma la declinò attingendo a dottrine proprie o acquisite a contatto con la Riforma. L'affermazione dell'universalità della grazia divina non implicò infatti mai per l'umanista piemontese il rifiuto dell'idea della predestinazione divina, quale egli aveva trovato nei testi riformati, in particolare in quelli di Zwingli e di Borrhaus. Puntuali riscontri testuali hanno già attestato l'influenza esercitata dalla teologia zwingliana sul *De amplitudine* – e, ancor più fortemente, sull'*Aranei encomion* (1544) – seppure mediata da concezioni platoniche<sup>49</sup>. Qui possiamo solo mettere in evidenza la consonanza tra l'immanentismo cosmico del divino proprio di Curione e quello del riformatore svizzero (nel *De providentia*), come pure la loro comune convinzione di una casualità divina nella vita del mondo naturale, nel senso di un'energia empatetica tra creatore e creato diffusa in un processo continuo, ed eterno, di perfezionamento del mondo. Dio era per Curione l'agente universale della vita e il giudice delle sue sorti, in quanto onnipresente nell'universo e nell'uomo e motore primo del corso storico: «In ipso [Deo] enim vivimus et movemur et sumus», affermava l'umanista<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> Ivi, pp. 144 s.: «An non sunt illa verissima ecclesiae signa, notaeque certissimae, doctrinae Christi et sacramentorum purissima administratio, invocatio Dei per unum Iesum Christum et totum reliquum ecclesiae ministerium, episcopi, pastores, doctores caeterique quos Dominus Iesus, ut Paulus testatur, ecclesiae suae donavit? Quid his signis certius?». Sugli anabattisti vedi pp. 162 s., 187: «Fuerunt igitur illi coercendi, atque in ordinem redigendi, non propter religionem, si quam inclusam in animo haberent, sed propter seditionem».

<sup>48</sup> Ivi, p. 53.

<sup>49</sup> L'influenza zwingliana, negata da Cantimori, è stata invece provata da R. PFISTER, *Die Seligkeit erwählter Heiden bei Zwingli*, Zollikon, Evangelischer Verlag, 1952, cap. IV (*Zwinglische Gedanken in De amplitudine beati regni Dei von Celio Secondo Curione*), pp. 122-129, e da KUTTER, *Celio Secondo Curione* cit., che fa tuttavia di Curione uno zwingliano *tout court*. Per l'influenza sull'*Araneus* vedi D'ASCIA, *Frontiere* cit., pp. 85 ss.

<sup>50</sup> COELII SECUNDI CURIONIS, *De amplitudine* cit., p. 199.

Di conseguenza, anche la concessione della grazia salvifica dipendeva unicamente dalla volontà divina: «Nam in eam ingressus, non in hominis, sed Dei situs est voluntate: qui solus autor et dux eius est»<sup>51</sup>. L'uomo era, invece, un essere incapace di volere e di agire autonomamente, benché dotato del «lumen Dei» nella propria ragione.<sup>52</sup> È vero che Curione radicalizzava il panteismo di Zwingli, rafforzando l'idea dell'eternità e divinità della materia, ed era costretto ad una difficile sintesi sul concetto di uomo: ma l'affermazione di una teologia immanentista e provvidenzialista era chiara.

Importante è indagare le ragioni che indussero Curione a recepire tale dottrina. Essa soddisfaceva sì le sue tendenze neoplatoniche e panteistiche, ma dava soprattutto solido fondamento alla costruzione di una visione religiosa alternativa a quella di Roma, e non solo. La scelta aprioristica di Dio comportava infatti una completa svalutazione del valore salvifico delle opere e dei riti, a favore del *sola fide*, ed eliminava qualsiasi mediazione umana ed ecclesiastica nel rapporto tra l'uomo e la divinità. Diveniva così possibile basare sulla dottrina predestinazionista l'idea di un'*ecclesia Dei* del tutto nuova, scelta da Dio, caratterizzata dalla comunanza dello Spirito e dei principi evangelici, aperta all'accoglienza di tutti i popoli del passato e del presente, dai pagani antichi agli ebrei, ai musulmani, ai popoli recentemente scoperti in America. L'assenza di limiti nel volere di Dio era infatti presupposto dell'infinitezza del suo regno e di una completa libertà religiosa. Il *De amplitudine* costituì il tentativo più alto compiuto da Curione di conciliare latitudinarismo e predestinazione, prospettando una larghissima destinazione alla salvezza del genere umano, ma come atto arbitrario e volontaristico di Dio: così, la dottrina del "cielo aperto" illustrata nell'opera è da considerarsi come uno «svolgimento universalistico del predestinazionismo»<sup>53</sup>. Con ricadute ponderose sul concetto di tolleranza.

A tale sintesi tesero molti filoriformati italiani<sup>54</sup>, ma credo che la fonte più diretta della posizione del Curione sia da identificarsi nel *De operibus Dei* di Martin Borrhaus, come pure nelle altre opere del teologo basileese. Borrhaus e Curione ebbero infatti un profondo rapporto personale e intellettuale, cementato dalla comunanza di idee non conformiste (neoplatoniche, spiritualiste e antitrinitarie) e dalla condivisione della battaglia per la tolleranza religiosa, che li vide impegnati al fianco di Castellione. L'opposizione di Borrhaus alla persecuzione religiosa era nota ed egli stesso non ne fece mistero, così da non essere neppure in-

<sup>51</sup> Ivi, p. 103.

<sup>52</sup> Su questo punto vedi oltre, pp. 399 s.

<sup>53</sup> D'ASCIA, *Frontiere* cit., p. 159.

<sup>54</sup> Vedi SEIDEL MENCHI, *Erasmus in italia* cit., pp. 143 ss.

terpellato dalle autorità ecclesiastiche basileesi in merito alla condanna di Serveto (per l'assenso richiesto loro da Ginevra), nonostante il ruolo prestigioso che ricopriva<sup>55</sup>. La sua nomea fu però successivamente messa a dura prova dal contrasto con Castellione proprio sulla dottrina della predestinazione divina, che per Borrhaus rimase sempre un punto fermo e inderogabile, pena il crollo dell'intera sua visione riformatrice ed escatologica<sup>56</sup>. Come poi per Curione, per Borrhaus il decreto eterno di Dio rappresentò il pilastro di una *ecclesia Dei* sconfinata, comprendente persone di ogni paese, fede, cultura, priva di riti e istituzioni, illuminata dallo Spirito e destinata ad instaurare il regno millenario di Cristo<sup>57</sup>. Il confronto testuale, già affettuato in altra sede, rivela similitudini molto eloquenti.<sup>58</sup> Basti un esempio. La sua latissima concezione predestinazionista veniva così illustrata da Borrhaus:

Stat inconcussum et firmum electionis et reprobationis Dei propositum, a quo is nunquam divellitur, quod se ad nullum elementum mundi, ad nullam nationem, ad nullum statum, ad nullam aetatem, ad nullum praetextum ignorantiae boni et mali alligat [...] electi semper in gratia Dei sunt, imo delecti priusquam huius mundi iacerentur fundamenta, in quacunque sint aetate, in quacunque vitae conditione, quocunque loco et genere, sive mortui, sive vivi, sive masculi, sive femellae, sive liberi, sive servi, sive errans ad tempus et zelo papista, sive recte incedens antipapista, sive alii quicunque quos sub malis pastoribus et lupis error detinet, absente per Evangelium suum vero pastore Christo Iesu<sup>59</sup>.

Il teologo basileese indicava come segno certo dell'elezione divina la "scintilla divina" posta da Dio nell'uomo, nella forma dell'illuminazione spirituale, concessa in ogni luogo e tempo nel corso di un processo perenne di rivelazione<sup>60</sup>. Lo Spirito non eliminava la corruzione propria dell'uomo né gli donava la libertà dell'arbitrio – non consentendogli dunque di cooperare con Dio per la propria salvezza – ma era una premessa imprescindibile per la sua divinizzazione e per l'emancipazione dalle istituzioni religiose, ponendolo in una dimensione di assoluta immediatezza nel

<sup>55</sup> L. FELICI, *Ambiguità e contraddizioni di un fautore della tolleranza religiosa nella Basilea del Cinquecento: Martin Borrhaus tra Sebastiano Castellione e Justus Velsius*, in *La formazione storica della alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, promossi da H. Méchoulan, R.H. Popkin, G. Ricuperati, L. Simonutti, Firenze, Olschki, 2001 (Studi e testi per la storia della tolleranza in Europa nei secoli XVI-XVIII, 5), 3 voll., I, pp. 51-92, pp. 51 ss.

<sup>56</sup> Ivi, pp. 65 ss.

<sup>57</sup> Sulla la loro concezione millenarista vedi oltre, pp. 399 ss.

<sup>58</sup> EAD., *Tra Riforma ed eresia* cit., pp. 184 ss.

<sup>59</sup> Ivi, p. 254.

<sup>60</sup> Ivi, p. 230.

rapporto con Dio<sup>61</sup>. La difficoltà, per Borrhaus, fu di conciliare queste idee con la dottrina predestinazionista, come apparve anche nella sua controversia con Castellione. Ma le basi erano gettate per una dilatazione del *regnum Dei* oltre i confini confessionali e culturali noti.

Un'analoga difficoltà si presentò a Curione, che ripartiva dallo stesso punto del Borrhaus. L'assunzione dell'idea predestinazionistica da parte di Curione si espresse infatti, naturalmente, anche nella negazione della libertà del volere umano, in opposizione al sinergismo di Erasmo. Secondo l'umanista piemontese, era Dio che "costringeva" l'uomo ad agire, a scegliere tra il bene e il male, pur esortandolo a operare virtuosamente: «Quod non modo proponit, invitat, allicit, extollit, verumetiam ut id bonum quod nobis proponit, velimus, cupiamus, amemus, interiore spiritus sui instinctu suaviter cogit». L'uomo era infatti un essere peccaminoso, incapace di collaborare, attraverso le proprie opere, per la propria salvezza con Dio, a cui solo spettava di "trahere" gli uomini alla verità<sup>62</sup>.

Il volontarismo della grazia divina si traduceva tuttavia, nel pensiero di Curione, in un'estensione della salvezza alla maggioranza del genere umano che includeva anche coloro che osservavano soltanto la legge naturale: ossia, i non cristiani come i popoli recentemente scoperti nell'America o i trogloditi. Il nesso tra legge di natura e salvezza era individuato con chiarezza da Curione:

Si qui inter illos naturae legem servarunt, aut etiam nunc servant, si unum Deum coluerunt, si alteri non fecerunt, quod sibi factum nolent, aut factum doluerunt, idem de eis sentio, quo de iis qui non solum ante Christi adventum, verum etiam ante latam a Mose legem in Dei metu vixerunt. Fuerunt enim illi Deo semper chari et accepti<sup>63</sup>.

Si trattava di un argomento forte, che mentre rafforzava il predestinazionismo poneva le condizioni per una sua trasformazione in una dottrina rivoluzionaria, eversiva della visione tradizionale della religione e della *societas Christiana*. E che apriva prospettive del tutto nuove nella valutazione anche degli indigeni americani, minando alle radici le posizioni di chi, come Juan Ginés de Sepúlveda, rifiutava la loro inclusione nell'umanità<sup>64</sup>. Nella legge di natura risiedeva infatti, secondo Curione,

<sup>61</sup> Ivi, pp. 117 ss.

<sup>62</sup> COELII SECUNDI CURIONIS, *De amplitudine* cit., p. 18.

<sup>63</sup> Ivi, p. 196. Bonifacio Amerbach così commentava quest'idea del Curione nel suo esemplare dell'opera: «Dei munere et auxilio non naturae viribus»: indicato da D'ASCIA, *Frontiere* cit., p. 162, nota n. 37.

<sup>64</sup> G. GLIOZZI, *Adamo e il nuovo mondo*, Firenze, La nuova Italia, 1977 e L. SCUCCIMARRA, *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'Antichità al Settecento*, Bologna, il Mulino, 2006, capp. IV-VI.

la componente divina presente nella natura umana: tra ragione umana (sede del lume divino) e l'intelletto di Dio vi era quell'affinità che consentiva la conoscenza di Dio anche al di fuori della rivelazione scritta e l'immissione dello Spirito divino. Essa era il vincolo essenziale tra l'uomo e la divinità. Curione si pronunziava esplicitamente sul rapporto tra la *lex naturae* e il Vangelo ai fini della salvezza: «Per Evangelium non condemnari, qui Evangelium non prius audierit: quod si qui condemnatur, idcirco id fit, quod legem naturae testemque et iudicem conscientiam contempserint»<sup>65</sup>. Della legge di natura nessun uomo era privo, «neque qui in nuper repertis terris, aut apud trogloditas»<sup>66</sup>. Di contro, la partecipazione ai sacramenti non era considerata un segno discriminante dell'elezione divina, dal momento che né l'acqua battesimale né il pane assicuravano il cambiamento spirituale interiore necessario per l'ingresso nel regno divino<sup>67</sup>. In quest'ottica, la legge di natura diveniva il fondamento della religione, una religione dai connotati etici, che si risolveva cioè nell'onorare Dio e nel seguire i principi evangelici del buono e del giusto insiti nella natura umana, ossia la legge naturale della propria coscienza, indipendentemente dalla rivelazione. Una religione comune a tutti i popoli della terra, del passato e del presente, contraddistinta dalla condivisione della «sola elezione divina, solo Spirito Santo, sola fede» al di là delle differenze confessionali, che ridefiniva la fisionomia del *regnum Dei* come un'entità spirituale e ne espandeva indefinitamente i confini. Sebbene arduo e non privo di aporie, il tentativo intrapreso da Curione (e da quanti ne condividevano cultura e aspirazioni) di armonizzare visioni antitetiche dell'uomo e di Dio, come quelle umanistica e riformata, sfociò dunque in una concezione molto innovativa dei rapporti con l'"altro", arrivando a postulare, sulla base dell'insondabilità dei decreti divini, la rivalutazione dell'intero genere umano e la libertà religiosa. La tolleranza era destinata a risolversi in accettazione dell'"altro", nella prospettiva della concordia universale. Curione dava nuova espressione all'allargamento della "città di Dio" prospettata da Erasmo.

La tolleranza trovava un nuovo motivo nella nozione di eresia propria di Curione, che mostrava evidenti segni della "contaminazione" erasmiana e valdesiana. Nel pensiero dell'umanista, l'eresia non rappresentava infatti che una forma di espressione della propria religiosità, incoercibile perché non individuabile e giudicabile dall'occhio umano. Gli eretici erano come i Sileni di erasmiana memoria, che celavano una grande bellezza spirituale sotto un'esteriore bruttezza e che vivevano nascosti,

<sup>65</sup> COELII SECUNDI CURIONIS, *De amplitudine* cit., p. 198.

<sup>66</sup> Ivi, p. 195 s.

<sup>67</sup> Ivi, p. 23.

sotto apparenza di eresia, nelle chiese istituzionali<sup>68</sup>. I voleri di Dio erano imperscrutabili e spesso si manifestavano con paradossi, sosteneva Curione, echeggiando anche l'*Encomium Moriae*: «Nam sub peccato iustitiam tegit, sub morte vitam, sub condemnatione salutem, sub infirmitate robur, sub stultitia sapientiam, sub cruce atque ignominia gloriam»<sup>69</sup>. Era così possibile un ribaltamento di prospettiva, presente nella Riforma radicale sin da Sebastian Franck: sotto le spoglie della chiesa visibile, con tutti i suoi riti ed istituzioni, si nascondeva la chiesa di Satana, mentre la comunità degli eretici apparenti, ma in realtà eletti, rappresentava la vera *ecclesia Dei*<sup>70</sup>. L'esistenza di questa comunità di eletti costituiva il presupposto per la tolleranza dei non conformisti religiosi: la persecuzione metteva infatti a repentaglio la vita di quei fedeli ed era, pertanto, inammissibile. La vera identità dei figli di Dio sarebbe stata comunque presto rivelata:

Iam, remota erroris nebula, perspicue video quanta sit temeritatis et audaciae velle Christi ecclesiam, Dei regnum, electorum rempublicam ex apparentibus metiri, cum nulla earum rerum, quae sub sensum cadunt, sed sola divina electio, solus spiritus ille sanctus, sola fides, quae tria unum et idem sunt, vere, proprie nulloque errore, Dei regnum a Satanae regno distinguant<sup>71</sup>.

Non si coglie appieno la suggestione della dottrina soteriologica ed ecclesiologica di Curione sia in sé sia in rapporto al problema della tolleranza, se non la si colloca sullo scenario escatologico da questi delineato nel *De amplitudine*. L'ispiratore di esso fu, ancora una volta, il Borrihaus (che gli dette però una più spiccata coloritura materialistica) per divenire poi patrimonio degli antitrinitari in Polonia<sup>72</sup>. Nel suo scritto, Curione prospettò l'instaurazione di un regno mediano di Cristo in terra, con l'avvento «illustrationis» del Messia, posto tra quello storico e l'ultimo, escatologico, a completamento del primo e preparazione del secondo<sup>73</sup>.

<sup>68</sup> Il riferimento è, naturalmente, allo scritto *I Sileni di Alcibiade*, in ERASMUS DESIDERIUS RÔTERODAMUS, *Opera omnia*, edidit Joannem Clericus, Lugduni Batavorum, Van der Aa, 1703-1706 (rist. anast. Hildsheim, G. Olms, 1978), 11 voll., II, coll. 771 s. Vedi ora l'edizione con introduzione e note di J.-C. Margolin, Napoli, Liguori, 2002.

<sup>69</sup> COELII SECUNDI CURIONIS, *De amplitudine* cit., p. 161.

<sup>70</sup> Ivi, pp. 161 ss. Franck espone questa idea nella sua *Chronica, Zeitbuch und Geschichtsbibel*, Strassburg, B. Beck, 1531.

<sup>71</sup> COELII SECUNDI CURIONIS, *De amplitudine* cit., pp. 249 s.

<sup>72</sup> FELICI, *Tra Riforma ed eresia* cit., pp. 185 ss. La parte del *De operibus Dei* relativa alla concezione millenarista fu riprodotta nel *De regno Christi liber primus. De regno Christi liber secundus. Accessit tractatus de paeobaptismo et circuncisione*, edito ad Alba Julia nel 1568-69, probabilmente da Giorgio Biandrata.

<sup>73</sup> COELII SECUNDI CURIONIS, *De amplitudine* cit., pp. 45 ss.

Esso avrebbe presentato le caratteristiche di entrambi, ma interpretate in termini mistici, «mystice intellecta». Sarebbe stato connotato da una «renovatio omnium» e dalla concordia religiosa universale, realizzata con la conversione di tutte le genti alla legge spirituale di Cristo:

In hoc enim primum venit Christus doctor ille coelestis, ut totus quicumque patet orbis terrarum, ad unam vocetur spem unamque religionem [...] nondum tamen perfectum, ut confiat expectandum omnino est: at ubi confectum erit, tunc sic veniet Christus rex regum ad iudicandum [...] praedicabitur autem (inquit ipse Christus) hoc Evangelium regni per totum orbem, quo sit cunctis gentibus testimonio, ac tum veniet finis [...] Coelum autem, terraque nova, nova sponsa, nova civitas, hanc ecclesiae instaurationem, atque adeo totius mundi renovationem esse dubitandum non est, omnia enim praesente Iesu Christo, atque eius salutari verbo<sup>74</sup>.

Sarebbe stato il regno della luce, ossia dello Spirito e del Vangelo di Cristo, anzi, di Cristo stesso, «qui vera lux est»<sup>75</sup>.

Tale venuta era stata resa necessaria dalla corruzione e l'ottenebramento dell'umanità causato dalla penetrazione di false dottrine tra cristiani, ebrei e musulmani («tanta sit in orbem terrarum caecitas invecta, tantaque tenebrae falsarum religionum et doctrinarum [...] necesse omnino est coelestem doctorem et regem suo clarissimo adventu sanctissimae doctrina») <sup>76</sup>. L'attuazione del regno mediano era considerata imminente da Curione, che individuava come segni certi di quell'«aurora religiosa» la conversione degli ebrei – «Quod hoc praesenti, in quo sumus, fiet adventu: cum et Iudaei vagi et palantes ad Christi ecclesiam se frequentes recipient [...] atque ita totus Israel, quod Paulus ait, servabitur». A quest'evento straordinario sarebbe seguita la ricezione del messaggio evangelico tra Sciti, Traci, Indiani, Africani, e in gran parte dei popoli europei<sup>77</sup>. Nel preconizzare l'avvento del regno millenario, Curione si premurava di appoggiarsi all'autorità dei Padri della Chiesa, concordi nella previsione di esso, sia pure in modo talvolta oscuro<sup>78</sup>. Egli si distingueva altresì dai chiliasti, che venivano comunque giudicati in errore solo per l'idea che il futuro *regnum Christi* fosse l'ultimo, quello

<sup>74</sup> Ivi, pp. 54 ss.

<sup>75</sup> Ivi, pp. 72 s.

<sup>76</sup> Ivi, pp. 46 s.

<sup>77</sup> Ivi, pp. 50 ss., 247 ss. Secondo D'ASCIA, *Frontiere* cit., p. 168, qui «il millenarismo gioachimita del Curione sembra incontrarsi a mezza strada con il profetismo ebraico in una grandiosa visione filosemita di concordia giudeo-cristiana». Vedi anche Id., *Curione e gli ebrei*, in «Rinascimento», 37, 1997, pp. 341-355.

<sup>78</sup> COELII SECUNDI CURIONIS, *De amplitudine* cit., pp. 52 s.

del giudizio universale<sup>79</sup>. A differenziarlo da molti millenaristi fu anche l'atteggiamento di paziente attesa dell'avvento di Cristo a cui l'umanista invitava i cristiani, rimettendosi alla "saggia lentezza" di Dio, che lasciava il tempo a tutti i popoli per inserirsi nel piano salvifico attraverso l'ascolto del Vangelo<sup>80</sup>.

Al grandioso piano salvifico divino e a questo corso mirabile della storia cristiana ostavano però, secondo l'umanista, Satana e gli uomini pieni di presunzione e superbia che sostenevano la piccolezza del regno divino<sup>81</sup>. Calvino non era esplicitamente nominato, ma Curione si riferiva naturalmente soprattutto a lui. D'altra parte, anche la sua concezione millenarista rappresentava un attacco diretto alle chiese positive: spostando a un tempo futuro la piena realizzazione della Riforma, in chiave universalistica e spiritualistica, ne svalutava infatti il significato e l'azione storica.

Dopo la condanna ginevrina per la sua collaborazione al *De haereticis an sint persequendi*, il processo per eresia subito a Basilea a causa de *De amplitudine*, dietro denuncia di Pier Paolo Vergerio, rese incolumabile il solco tra Curione e la chiesa di Ginevra<sup>82</sup>. Da fautore di Calvino Curione ne divenne oppositore. Il graffiante sarcasmo di Marforio rivestì poi il riformatore dei panni del "novello papa" nel *Dialogus Marphorii et Pasquilli de Serveto combusto Genevae* per il suo atteggiamento coercitivo nei confronti dei dissenzienti: il "delitto orrendo" contro Serveto aveva disvelato la sua vera natura e mutato la fisionomia dell'Anticristo<sup>83</sup>. Il suo regno si estendeva ormai, come Curione aveva scritto quasi con preveggenza nel 1550 nel suo contributo alla *Francisci Spierae... historia*, ovunque vi erano uomini che perseguitavano i propri fratelli<sup>84</sup>.

<sup>79</sup> Ivi, pp. 57 ss.

<sup>80</sup> Ivi, p. 78: «Neque enim tardat Dominus promissum, ut nonnulli tarditatem interpretantur, sed lentus est erga nos, nolens quemquam perire, sed omnes ad sanitatem redire». Vedi anche p. 70.

<sup>81</sup> Ivi, pp. 139 ss.

<sup>82</sup> PLATH, *Calvin und Basel* cit., pp. 112 ss.; CANTIMORI, *Eretici italiani* cit., p. 201.

<sup>83</sup> Citato da A. DUFOUR, *Le mythe de Genève au temps de Calvin*, (1959), ora in *Histoire politique et psychologie historique. Suivi de deux essais sur humanisme et réformation et le mythe de Genève au temps de Calvin*, Genève, Droz, 1966, pp. 105 ss., 112 ss.

<sup>84</sup> *Francisci Spierae, qui quod susceptam semel Evangelicae veritatis professionem abnegasset, damnassetque, in horrendam incidit desperationem, historia*, Basileae, apud Joannem Herwagen, 1550, p. A 2v.