

*Biblioteca Essenziale Laterza*

96

## Storia moderna

*serie diretta da  
Vincenzo Ferrone e Massimo Firpo*

### VOLUMI PUBBLICATI

- Michel Vovelle ~ I giacobini e il giacobinismo  
Guido Abbattista ~ La rivoluzione americana  
Mario Infelise ~ I libri proibiti  
Lodovica Braida ~ Stampa e cultura in Europa  
Elena Bonora ~ La Controriforma  
Piero Del Negro ~ Guerra ed eserciti da Machiavelli a Napoleone  
Antonio Trampus ~ La massoneria nell'età moderna  
Giovanni Romeo ~ L'Inquisizione nell'Italia moderna  
Miguel Gotor ~ Chiesa e santità nell'Italia moderna  
Sabina Pavone ~ I gesuiti dalle origini alla soppressione  
Mario Rosa ~ Clero cattolico e società europea nell'età moderna  
Corrado Vivanti ~ Le guerre di religione nel Cinquecento  
Maria Fusaro ~ Reti commerciali e traffici globali in età moderna  
Patrizia Delpiano ~ La schiavitù in età moderna

Mario Biagioni Lucia Felici

# La Riforma radicale nell'Europa del Cinquecento

 *Editori Laterza*



© 2012, Gius. Laterza & Figli

Prima edizione 2012

[www.laterza.it](http://www.laterza.it)

Questo libro è stampato  
su carta amica delle foreste, certificata  
dal Forest Stewardship Council

Lucia Felici ha scritto  
i capp. I, II, III.1;  
Mario Biagioni ha scritto  
i capp. III.2, III.3, IV, V.

Proprietà letteraria riservata  
Gius. Laterza & Figli Spa,  
Roma-Bari

Finito di stampare  
nell'aprile 2012  
SEDIT - Bari (Italy)  
per conto della  
Gius. Laterza & Figli Spa  
ISBN 978-88-420-9952-9



È vietata la riproduzione, anche  
parziale, con qualsiasi mezzo  
effettuata, compresa la fotocopia,  
anche ad uso interno o didattico.  
Per la legge italiana la fotocopia  
è lecita solo per uso personale *purché*  
*non danneggi l'autore*. Quindi ogni  
fotocopia che eviti l'acquisto  
di un libro è illecita e minaccia  
la sopravvivenza di un modo  
di trasmettere la conoscenza.  
Chi fotocopie un libro, chi mette a  
disposizione i mezzi per fotocopiare,  
chi comunque favorisce questa  
pratica commette un furto e opera  
ai danni della cultura.



## Introduzione

L'espressione *Riforma radicale* è stata introdotta per la prima volta nel dibattito storiografico da George Huntston Williams nel 1957. Divenne poi il titolo della sua opera maggiore, *The Radical Reformation*, pubblicata nel 1962, che ancora oggi, giunta alla terza edizione, rappresenta un testo imprescindibile sull'argomento. In realtà essa non definiva una categoria nuova, perché già Alfred Hegler ed Ernst Troeltsch, tra fine Ottocento e primi del Novecento, avevano lasciato intendere l'ampiezza del fenomeno che si nascondeva dietro al giudizio liquidatorio di *Schwärmer* (fanatico) usato da Lutero contro quei riformatori che radicalizzarono i suoi principi.

Williams, giovandosi anche dei contributi forniti dalla tradizione mennonita, in particolare da Harold S. Bender, a partire dagli anni trenta, tentava di ricostruire il quadro complessivo dei movimenti, dei gruppi e dei singoli pensatori che, parallelamente all'affermazione della Riforma magisteriale, cioè quella che portò alla istituzione di nuove chiese (luterana, zwingliana, calvinista), proposero vie diverse per ottenere non una *riforma* ma una profonda *restaurazione*, nell'intento di tornare al cristianesimo delle origini e ai suoi valori,



declinati anche in senso morale, sociale, economico e politico. Williams individuava nell'anabattismo, nello spiritualismo, nel razionalismo evangelico le tre strutture principali, per procedere poi a una classificazione sempre più capillare in grado di rendere conto di ogni aspetto del fenomeno. Ne derivava una costruzione dalle dimensioni imponenti, ma piuttosto rigida.

La Riforma radicale è stata infatti, innanzitutto, una grande fucina di idee, di percorsi individuali e di movimenti, che solo in pochi casi si sono consolidati in istituzioni o tradizioni di pensiero riconosciute (i menoniti, gli unitariani). Molto spesso le idee non conformiste seguivano itinerari sotterranei – la diffusione di un libro, la predicazione di singoli personaggi, i flussi migratori in altri paesi – e, quando davano luogo a gruppi di pensiero o a comunità dei fedeli, questi venivano per lo più perseguitati e costretti alla dissimulazione. Sovrapposizioni, intrecci, contaminazioni, non sempre consapevoli, rappresentarono le caratteristiche comuni a gran parte di queste esperienze.

Per tali motivi il tentativo di fissarle in una grande sinossi rischia di risultare vano e in qualche caso anche fuorviante. Lo spiritualismo, l'anabattismo e inizialmente anche l'antitrinitarismo furono movimenti – o, nel caso del primo, addirittura atteggiamenti della vita religiosa europea – che non si fissarono in nessuna ortodossia e che pertanto rendono difficile – come scriveva Antonio Rotondò – non tanto riassumerne le caratteristiche generali, ma individuare delle «discriminanti dottrinali rigide» in base alle quali inserire o escludere un determinato personaggio. Occorre quindi fare attenzione ai precisi contesti storici in cui le idee nacquero e ai nuclei problematici intorno ai quali ruotarono, tenendo sempre conto della fluidità degli scambi, della



mobilità anche fisica che contrassegnava l'esistenza di questi uomini, spesso costretti alla fuga, e dei processi di mutazione subiti dalle idee che essi diffondevano, sia per il confronto con altre idee, sia perché esse assumevano significati diversi e aprivano nuove vie a seconda del quadro storico in cui erano calate. Per tali motivi ci è sembrato opportuno abbandonare la classificazione tipologica utilizzata da Williams, basata sugli elementi teorici delle varie dottrine definiti a posteriori, per individuare invece alcuni nuclei tematici che, radicati nelle dinamiche storiche, costituiscono veri e propri punti di intersezione dei percorsi individuali, dei processi di formazione dell'identità dei gruppi, della continua attività di confronto e di scontro con le posizioni dei riformatori magisteriali.

I limiti cronologici che ci siamo imposti sono all'incirca coincidenti con quelli del XVI secolo: dalla pubblicazione delle opere di Erasmo, in particolare l'edizione del Nuovo Testamento presso Froben a Basilea nel 1516, fino al consolidamento della Chiesa sociniana in Polonia grazie all'attività di Fausto Sozzini (la sua morte cadde nel 1604, l'anno successivo fu pubblicato il *Catechismo di Raków*). Ma la volontà di risalire alle origini delle idee che alimentarono il dibattito intorno ai problemi affrontati ci ha indotto a considerare anche le loro radici umanistiche e medievali, ormai ritenute una fonte ineludibile per avvicinarsi alla Riforma radicale.

Così nel primo capitolo (*Le origini*) si rende conto sinteticamente di queste ultime, insieme con l'eredità di Valla e del razionalismo filologico umanistico, del neoplatonismo e del profetismo quattrocentesco, e soprattutto del pensiero di Erasmo. Accanto ad Erasmo, compagno Juan de Valdés, che tanta parte ebbe nello





sviluppo del non conformismo religioso, soprattutto in Italia, e alcuni dei principali riformatori magisteriali (Lutero, Zwingli, Calvino), perché proprio sulle loro opere si formarono i riformatori radicali che all'inizio, in molti casi, ne seguirono la lezione, salvo poi allontanarsene, insoddisfatti delle soluzioni proposte e dei compromessi ideologici che ritenevano contravvenissero alla verità della parola di Dio.

Il secondo capitolo (*Il battesimo*) è dedicato al problema del significato da attribuire al sacramento ritenuto fondamentale per l'ingresso nella Chiesa cristiana. La portata della questione tagliava trasversalmente tutti gli schieramenti. Se i riformatori magisteriali confermavano la necessità del battesimo dei bimbi, pur con significati diversi, gli anabattisti lo ritenevano invece la conseguenza della scelta di fede dell'adulto e della sua rigenerazione interiore, che lo spingeva a rinunciare al mondo per fare ingresso nella comunità separata dei veri credenti. Era l'idea stessa di società cristiana che veniva messa in discussione, in particolare il rapporto tra fedele e potere civile, poiché il seguace di Cristo apparteneva a un altro regno e le leggi degli uomini non potevano contravvenire a quelle divine. Tra i sostenitori della linea pacifista dell'anabattismo si distinse Menno Simons, il fondatore della tradizione mennonita, ancora oggi viva soprattutto negli Stati Uniti e in Canada. Anabattismo e spiritualismo risultavano strettamente intrecciati, come appare evidente in personaggi quali Hans Denck in Germania e David Joris nei Paesi Bassi, i quali procedevano a una svalutazione degli elementi esteriori del culto, a vantaggio di una religione purificata nelle forme e vissuta nell'interiorità dell'ispirazione divina. Caratteristiche del tutto particolari assunse il movimento anabattista in Italia,





legandosi in modo originale con le dottrine antitrinitarie e fornendo alla diffusione di queste ultime il primo, fondamentale impulso.

Il terzo capitolo (*Lo spirito e la lettera*) è dedicato al problema del rapporto tra ispirazione e Sacra Scrittura, ossia tra l'illuminazione spirituale del fedele e riti e sacramenti. Esso era stato posto già da Lutero con la dottrina della libertà spirituale del cristiano nel foro interiore della sua coscienza rispetto all'impianto legalistico del percorso verso la salvezza definito dalla Chiesa di Roma. I riformatori radicali procedettero oltre, portando spesso a estreme conseguenze l'idea della superiorità dello spirito, anche nei confronti delle Scritture, le quali, senza l'illuminazione, rimanevano lettera morta. Le fasi del processo di purificazione dell'individuo si compivano nel suo animo, indipendentemente dal rispetto dei riti e dall'ascolto della Parola. L'esito ultimo di un simile atteggiamento poteva condurre alla drastica riduzione dell'importanza di ogni Chiesa visibile. In Germania e in Francia queste tendenze riprendevano elementi del misticismo medievale. In Italia si legarono per lo più alla diffusione del valdesianesimo, sia nelle forme più moderate accolte anche da alcuni prelati (Flaminio, Morone, Pole), sia in quelle radicali dei seguaci di Juan de Villafranca (in particolare dell'abate Busale). La svalutazione delle pratiche del culto giustificava anche l'atteggiamento nicodemitico, che ebbe una larghissima diffusione in Europa, e che venne teorizzato in Germania da Otto Brunfels e poi in Italia da Giorgio Siculo.

Nel quarto capitolo (*Universalismo e tolleranza*) viene affrontata una delle questioni di maggiore rilevanza storica sollevate dalla Riforma radicale, quella del diritto alla libertà di coscienza. Essa era strettamente





collegata al confronto tra una visione aperta della Chiesa di Dio, che in alcuni casi giungeva a includere gli indigeni delle terre da poco scoperte e l'Islam, e un'idea di Chiesa più rigidamente delimitata, che intorno alla metà del secolo assunse il volto del predestinazionismo calvinista. L'esecuzione di Serveto a Ginevra nel 1553 scatenò uno dei dibattiti più noti della storia religiosa dell'età moderna, per i suoi risvolti di carattere etico e civile sul diritto di perseguire gli eretici. Tra gli oppositori di Calvino si distinse Sebastiano Castellione, insieme con coloro, per la maggior parte esuli italiani, che a Basilea si erano raccolti intorno a lui. Alcune sue opere, come *La persecuzione degli eretici* e *L'arte di dubitare*, sono considerate testi fondamentali della storia del pensiero europeo sulla tolleranza, che da quelle circostanze prese avvio per giungere sino alle formulazioni di carattere civile di John Locke alle soglie del XVII secolo. Il rapporto conflittuale tra Calvino e gli esuli italiani a Ginevra intorno alla metà del secolo rappresenta uno dei tratti distintivi nella storia del radicalismo cinquecentesco. Gli esuli italiani che avevano raggiunto Ginevra immaginandola come una «nuova Gerusalemme» vi portavano il loro razionalismo umanistico e lo spiritualismo valdesiano e antidogmatico che in Italia aveva conquistato tante coscienze. Così finirono per scontrarsi con l'opera di sistemazione dottrinale e di costruzione della Chiesa messa in atto da Calvino e poi dal suo successore Théodore de Bèze.

L'argomento su cui si incentrò il loro conflitto, oltre alla dottrina della predestinazione, fu il dogma trinitario, del quale si parla nell'ultimo capitolo (*La trinità*). Al di là del suo carattere squisitamente teologico, il problema anche in questo caso presentava risvolti di vario tipo. Nessuna delle chiese nate dalla Riforma



aveva messo in dubbio il dogma trinitario e l'attacco di Serveto venne unanimemente condannato da luterani, calvinisti e riformati in genere. Nella contingenza storica il dibattito sulla trinità si intrecciò con quello sulla tolleranza, sul carattere della Chiesa e della religione, sui sacramenti, sul rapporto tra cristiano e società civile. Questi elementi provenivano, da un lato, dalla tradizione razionalistica erasmiana, nella sua critica alle disquisizioni teologiche spinte sino all'assurdo, e dallo spiritualismo converso, nella sua generale svalutazione del significato dei dogmi; dall'altro, si innestavano sullo spirito più genuino delle comunità anabattiste radicate nei paesi dell'Europa orientale, nella loro lotta per una Chiesa povera e popolare, pacifista e perseguitata, contro la Chiesa dei potenti che riconosceva nel dogma trinitario il suo suggello. Gli antitrinitari, infatti, fortemente combattuti, trovarono spazi per organizzarsi in Moravia, Transilvania e soprattutto in Polonia, dove i vari gruppi si raccolsero intorno all'insegnamento dell'esule italiano Fausto Sozzini, dando origine alla Chiesa sociniana, unica alternativa protestante al luteranesimo e al calvinismo. Nel corso del Seicento, dopo essere stati cacciati dalla Polonia dove riconquistava terreno la Controriforma, i sociniani ritornarono verso occidente, in Germania e nei Paesi Bassi, fornendo un contributo fondamentale al dibattito europeo sul razionalismo e sulla tolleranza. Poi sbarcarono oltre oceano, dove ancora oggi sono rappresentati da grandi comunità organizzate e profondamente inserite nel tessuto sociale statunitense.

Nel valutare le caratteristiche del movimento e il suo significato storico abbiamo sentito tutta la difficoltà che deriva da un duplice rischio, presente nelle tendenze storiografiche contemporanee. Da un lato, quello di





espungere o marginalizzare le componenti radicali dal quadro storico della Riforma, considerandole un qualcosa di altro, sottolineandone gli eccessi, gli aspetti pittoreschi e bizzarri, relegando di fatto questi uomini al ruolo di *Schwärmer* che già Lutero aveva loro attribuito. Dall'altro, quello di non cogliere la loro specificità nel movimento riformatore, assimilandoli alla Riforma magisteriale, mettendo in rilievo soprattutto i nessi con il pensiero della tradizione calvinista o luterana e negando, in questa maniera morbida, che fossero invece portatori di istanze storiche reali e diverse, di aspettative ampiamente condivise e solo in parte realizzate.

La Riforma radicale vide intrecciarsi percorsi di uomini mossi da grandi entusiasmi e speranze di rinnovamento, disposti per queste a mettere in gioco sino in fondo la loro esistenza. Ma in pochi casi, e anche allora solo parzialmente, ai loro sforzi arrise il successo e alle loro vite, spese nella certezza di difendere la verità, seguì il riconoscimento delle generazioni successive, la solidità di istituzioni, di sistemi organici di pensiero. Si tratta per lo più di esperienze di sconfitti, di marginali nella storia religiosa, politica, civile dell'Europa moderna, di «*chrétiens sans église*», come li definì il noto storico polacco Leszek Kołakowski.

Il fatto che noi oggi prestiamo loro attenzione, però, non è spiegabile solo con la pertinace opera di conservazione della memoria condotta dalle comunità che si ispirarono ai principi anabattisti o sociniani e sopravvissero alla persecuzione, in piccoli nuclei sparsi nel Vecchio Continente, e poi soprattutto nel Nuovo Mondo, dove ancora oggi costituiscono gruppi di una certa forza e riconoscibilità sociale. L'interesse verso la Riforma radicale non è solo un interesse erudito o collegato a scelte confessionali minoritarie. Noi oggi guardiamo a



quegli uomini perché sentiamo che una parte dei loro valori sono anche i nostri e che quelle battaglie condotte in nome di principi teologici ne sottendono altre per la difesa di principi culturali e civili che ci appartengono: la tolleranza, il razionalismo, la rispettabilità dell'ateismo, la dignità dell'uomo al di fuori del credo religioso. Li studiamo perché dopo ci sono stati Spinoza, Locke, Voltaire e Beccaria, l'Illuminismo e la Rivoluzione francese, e perché le parole con le quali Sebastiano Castellione rispose a Calvino che giustificava il proprio operato nella condanna di Serveto, «uccidere un uomo non è difendere una dottrina, è uccidere un uomo», le sentiamo come patrimonio comune della civiltà alla quale apparteniamo.





# La Riforma radicale nell'Europa del Cinquecento





# I.

## Le origini

### 1. *L'eredità medievale*

Il problema della riforma della Chiesa era presente sin dal tardo Medioevo. Principalmente ad opera del papato, la Chiesa si era infatti trasformata in una potenza temporale, mirante alla supremazia nella società cristiana e corrotta da abusi, degenerazioni, venalità per i suoi interessi politici ed economici, a tutto detrimento del suo ruolo spirituale. Il processo di affermazione del potere ecclesiastico, iniziato con l'inserimento nel sistema feudale, era culminato con l'instaurazione della teocrazia papale nel XIII secolo: sovrani di un vasto dominio territoriale, fonti di ogni autorità religiosa ed ecclesiastica, i papi rivendicarono anche il primato assoluto nel governo della società, in quanto unici dispensatori della salvezza, attraverso il sistema sacramentale, in una comunità ritenuta integralmente soggetta alla Chiesa. Nel secolo successivo, il trasferimento della sede pontificale ad Avignone e il Grande scisma determinarono un crollo del prestigio universale del papato, ma portarono a un incremento della sua azione politica e delle sue pretese giurisdizionali e finanziarie (soprattutto con le indulgenze). I concili di Basilea, di Costanza e di Firen-





ze consentirono il superamento della crisi, ma non il rinnovamento della Chiesa che, anzi, rafforzò il proprio potere assolutistico e temporale e la rete di clientele, mercimoni, abusi che si dipanava da esso. La Roma del Rinascimento segnò l'apice della monarchia papale e, insieme, il punto più basso della sua decadenza morale.

Prima della Riforma protestante, a questa evoluzione della Chiesa si opposero i sovrani dei nascenti Stati nazionali con i loro giuristi, i teologi sostenitori della teoria conciliarista e numerosi movimenti, sette, figure che fiorirono in tutta l'Europa a partire dal XII secolo, con un'attiva partecipazione delle donne. Mentre Guglielmo di Ockham e Marsilio da Padova, Pierre d'Ailly e Jan Gerson delegittimavano la primazia del papato, attribuendola rispettivamente al potere secolare e al concilio, il movimento riformatore ebbe in genere come obiettivo il rinnovamento della Chiesa attraverso il ritorno alla condizione evangelica originaria, sul piano spirituale e istituzionale. Questo fine fu perseguito con modalità e posizioni diverse, che sconfinarono anche nell'eresia. Il confine tra rinnovamento ed eresia fu, in realtà, piuttosto labile, dipendendo sostanzialmente dal contesto storico; l'eversività sul piano sociale ed ecclesiastico fu però sempre punita da Roma. Le idee elaborate in età medievale non intaccarono generalmente le fondamenta della Chiesa, ma posero comunque le premesse della rivoluzione attuata dalla Riforma protestante.

La galassia del dissenso religioso medievale fu molto vasta e composita, ma alcuni gruppi e figure rivestirono una particolare importanza per i riformatori cinquecenteschi, soprattutto, ma non esclusivamente, radicali. Rilevanti furono quelli che propugnarono l'imitazione di Cristo e l'attuazione, individuale e comunitaria, del suo

messaggio evangelico, la centralità della Scrittura e la lettura individuale di essa (mediante traduzioni), l'azione rigeneratrice dello Spirito, la critica alla mondanità della Chiesa, talvolta estesa alla sua struttura ecclesiastica e dottrinale.

Tali elementi caratterizzarono, ad esempio, l'apostolato di Valdo di Lione (c. 1130-1205 o 1207) e soprattutto dei suoi seguaci, detti Poveri di Lione o Valdesi, attivi in Piemonte, nell'Italia e nella Francia meridionale. Radicalizzando le idee del maestro, essi crearono un'organizzazione ecclesiale e un sistema dottrinale alternativi a Roma (e da Roma condannati), rifiutando con il loro letteralismo biblico il purgatorio e il culto dei santi, ma anche il sacramento eucaristico, mediante una nozione anticipatrice rispetto alla Riforma svizzera, alla quale aderirono nel 1532. Questo complesso di idee fu declinato in forme estreme dalle conventicole create da Arnaldo da Brescia, Gherardo Segarelli, fra' Dolcino, il monaco Enrico, Guglielma la Boema, Giovanni da Ronco, Pietro di Bruis (negatore anche del battesimo ai bambini) e, nella Mitteleuropa, dai begardi.

All'interno della Chiesa rimasero invece i Fratelli della vita comune, uno dei movimenti di vita evangelica comunitaria nati nei Paesi Bassi (come le beghine): fondato a Deventer da Gerhard de Grootte (1340-1384), esso unì all'imitazione di Cristo (teorizzata nel libro omonimo di Thomas da Kempis) l'attività didattica basata sullo studio della Scrittura e dei testi della classicità. Erasmo da Rotterdam fu il loro più illustre allievo. In Italia, istanze analoghe furono presenti nell'ordine benedettino (talvolta con svolgimenti eterodossi) e in Battista da Crema, fondatore dei barnabiti in odore di eresia.

Altri sferrarono un attacco più incisivo contro Roma, non limitato alla condanna degli abusi. John Wyclif



(c. 1330-1384), studioso e uomo politico inglese, traduttore della Scrittura in inglese, con il suo rigoroso biblicismo negò l'autorità religiosa alla Chiesa e inficiò il valore di istituzioni, pratiche, sacramenti (il monacismo, il sacerdozio, le indulgenze, la confessione ecc.) e soprattutto della transustanziazione eucaristica. Nella sua ecclesiologia anticonformista, destinata a grande fortuna, la Chiesa diveniva un consesso di eletti soggetti a Cristo. Gli ecclesiastici erano invece posti sotto il giudizio del potere civile. Il movimento dei lollardi, che da lui trasse origine, assunse anche atteggiamenti di ribellismo sociale e politico, duramente repressi.



A Wyclif si ispirò Jan Hus, fondatore del movimento hussita in Boemia. Hus (1372-1415) ne moderò i contenuti sacramentari ma, forte dell'appoggio del re e dell'università di Praga, ne fece patrimonio di un movimento nazionale contro la Chiesa. Dopo la sua esecuzione al concilio di Costanza, le sue idee conobbero uno sviluppo duplice ad opera dei taboriti, un'ala rivoluzionaria mirante a realizzare il regno di Dio in terra con la violenza, e degli utraquisti, sostenitori della comunione sotto le due specie ai laici e ai religiosi, in parte raggruppati nei Fratelli boemi, poi Fratelli moravi, comunità pacifiste e comunistiche, dalla rigorosa moralità. Mentre Lutero considerò Hus un antesignano della Riforma, il movimento anabattista, nelle sue diverse componenti, trovò grande sintonia con questi gruppi.



Nel Medioevo, come successivamente, il rinnovamento della cristianità fu tuttavia perseguito anche con la ricerca di una palingenesi individuale attraverso un rapporto diretto con Dio. Da qui la vigorosa corrente della mistica – animata da personalità come Meister Eckhart, Johannes Tauler, Bonaventura da Bagnoregio, Caterina da Siena – che non oltrepassò generalmente il



confine dell'ortodossia, ma conobbe poi rielaborazioni anche radicali nei movimenti riformatori del Cinquecento. Da qui altresì la diffusione dello spiritualismo, che trovò un'espressione rivoluzionaria nei Fratelli del libero spirito, un movimento sorto nella Mitteleuropa e in Italia (con Amalrico di Bène) nel XII secolo e ancora influente nel Cinquecento ereticale. Lo spirito fu da loro assunto come principio unico nell'interpretazione della Bibbia e nella rigenerazione interiore, che si compiva con il raggiungimento dell'unione con Dio e della perfezione, liberandoli da ogni vincolo istituzionale e morale. In alternativa alla Chiesa, i Fratelli fondarono comunità comunistiche.

Lo spiritualismo predispose i Fratelli, come altri gruppi affini, ad accogliere l'innovativa concezione escatologica dell'abate cosentino Gioacchino da Fiore (c. 1130-1202), che prospettò il prossimo avvento dell'età dello spirito, un'era di libertà e di purezza governata da uomini spirituali e da una Chiesa priva di gerarchie. Le teorie di Gioacchino, dichiarate eretiche, esercitarono un'influenza molto larga e duratura sui movimenti riformatori anche grazie alla produzione pseudogioachimita dei francescani spirituali, seguaci rigoristi della regola di povertà del santo e accesi fautori dell'apocalitticismo, a lungo perseguitati. Nel fiorentissimo profetismo tardo-medievale si segnalò la figura del domenicano Girolamo Savonarola, arso sul rogo a Firenze nel 1498 per la sua violenta predicazione contro la curia e l'immoralità in vista di una palingenesi della società cristiana, inaugurata dalla teocrazia popolare instaurata nella città. Il suo messaggio carismatico conobbe ampio favore in Italia e in Europa.

Se il contributo dell'età medievale alla Riforma protestante fu notevole, essenziale fu quello dell'umanesi-





mo. La centralità assegnata all'uomo e alla sua ragione legittimò la critica al principio di autorità, mentre la filologia, nata con Lorenzo Valla (1407-1457), fornì gli strumenti per una revisione globale del sapere tradizionale. Attraverso il recupero delle fonti scritte alle radici della classicità, lette nelle lingue originali, la cultura si arricchì di nuovi valori laici, celebrati dagli umanisti. Essi trovarono una loro legittima collocazione nel quadro della perenne rivelazione divina grazie alla concezione neoplatonica, sviluppata da Pico della Mirandola e da Marsilio Ficino nell'Accademia fiorentina. Una completa rivoluzione si verificò quando, anche per impulso di Valla, in Inghilterra, in Francia, in Spagna, nei Paesi Bassi, la ricerca umanistica si coniugò con l'aspirazione al rinnovamento della cristianità: allora fu la Sacra Scrittura, analizzata col metodo critico-filologico, a divenire la fonte della verità divina. Questo atteggiamento antidogmatico e questa fedeltà al testo sacro connotarono inizialmente i padri della Riforma per poi divenire appannaggio dei non conformisti religiosi, con una funzione sovversiva anche verso le nuove chiese.



## 2. *Erasmus da Rotterdam*

Erasmus da Rotterdam, noto come «il principe degli umanisti», intellettuale cosmopolita conteso da sovrani, dotti, grandi prelati, fu una figura religiosa controversa per cattolici e protestanti, ma oggi appare anche una personalità centrale per lo sviluppo del radicalismo religioso e politico nell'età moderna. L'umanista non abbandonò mai la Chiesa cattolica e ne desiderò ardentemente il rinnovamento, schierandosi invece contro la Riforma protestante in nome dell'unità della società cristiana. Tuttavia, malgrado le sue aspirazioni e le sue

proteste di ortodossia, egli pose premesse filologiche e filosofiche essenziali per l'erosione del patrimonio intellettuale della tradizione, fornendo mezzi e idee per una concezione culturale e religiosa alternativa. I fondamenti furono la critica filologica applicata alla Bibbia, l'elaborazione di una *philosophia Christi* sostanzialmente etica e adogmatica in quanto incentrata sull'imitazione di Cristo, l'impegno pedagogico basato sull'insegnamento delle lettere sacre e classiche, la ricerca della tolleranza e della pace, la valorizzazione della ragione dell'uomo e, quindi, della sua libertà e dignità.

Altri svolsero poi le sue idee, spesso sino alle loro estreme conseguenze, elaborando dottrine eterodosse e una moderna concezione della tolleranza: ma fu, come si disse, Erasmo a «deporre l'uovo» che Lutero (e molti riformatori radicali) avrebbero «covato». Al di là delle recenti discussioni sull'erasmismo o di definizioni un po' generiche della paternità di Erasmo rispetto a movimenti radicali, tale dipendenza è attestata dal confronto tra gli scritti dell'umanista e quelli dei riformatori. La Riforma protestante nel suo complesso dovette molto ad Erasmo. Per anabattisti, antitrinitari, spiritualisti, irenici (e, nel Seicento, teosofi, rosacroce e pietisti radicali), egli costituì, sotto diversi aspetti, un punto di partenza imprescindibile. Significativamente, l'intera opera di Erasmo fu proibita dalla Chiesa romana nell'Indice del 1559, e il divieto fu solo in piccola parte attenuato successivamente. Se è dunque condivisibile l'appellativo di «Erasmo della cristianità» per la sua vocazione religiosa (Roland H. Bainton), è indubbio che la sua opera recò un contributo importante allo sviluppo complessivo del pensiero dell'età moderna.

Erasmo (1469-1536) visse, sin dalla giovinezza, esperienze in sintonia con l'umanesimo e il movimento di



riforma cristiana, che conobbe durante la sua esistenza cosmopolita. Figlio illegittimo di un prete, fu educato secondo gli ideali della *Devotio moderna* e prese i voti sacerdotali (dai quali fu poi dispensato); nel 1493 divenne segretario del vescovo di Cambrai, Henri di Bergen. Studiò a Parigi, dove conobbe la Scolastica insegnata alla Sorbona e il rigido metodo educativo del tempo – verso i quali sviluppò una profonda e duratura avversione –, ma anche gli umanisti parigini. In seguito alla sua attività di precettore, compose una serie di testi didattici, che rivelarono la sua passione per la pedagogia. Da allora, dedicò la sua vita alla pubblicazione di opere che ebbero tutte un enorme successo. L'incontro, nel 1499, con il circolo degli umanisti inglesi raccolti intorno a John Colet e Thomas More, lo aprì alla conoscenza del neoplatonismo e di san Paolo, trasformandolo da letterato a studioso della Bibbia.



Frutto di questo nuovo interesse fu la pubblicazione delle *Annotazioni sul Nuovo Testamento* di Valla (1505), suo principale maestro per la filologia e la retorica. Nel contempo, Erasmo elaborò la concezione religiosa destinata a restare sua peculiare nel *Pugnale del soldato cristiano* (1503). Nell'opera si proponeva un cammino di interiorizzazione e spiritualizzazione della fede, attuato attraverso la conoscenza di sé e con l'ausilio della Sacra Scrittura, al cui studio erano propedeutici i testi classici, anch'essi espressioni della rivelazione divina. La ricerca dell'elemento spirituale era indicata come l'obiettivo primario per il cristiano, mentre le pratiche esteriori erano giudicate indifferenti: l'utilità di cerimonie e sacramenti risiedeva nel sostegno che offrivano al cristiano, ma soltanto previa un'intima adesione ad essi. Tale percorso di libertà verso lo spirito era reso possibile dalla ragione, considerata integra malgrado il pec-





cato originale, in quanto sede della «scintilla divina», e dall'imitazione di Cristo, che permetteva di superare l'inclinazione al male derivata dalla colpa. La «religione del puro spirito» erasmiana segnò un punto di svolta nella sensibilità religiosa della società del tempo ed esercitò un'influenza molto profonda sugli spiritualisti, tracciando la via per la svalutazione dei riti e delle istituzioni della Chiesa.

Le opere successive videro la luce dopo il suo soggiorno in Italia, in cui ebbe un'immagine vivida della situazione religiosa e strinse rapporti con i circoli umanistici di Roma e di Venezia (presso Aldo Manuzio): il *pamphlet* fortemente satirico *Giulio cacciato dal cielo* (1513) contro Giulio II, due nuove versioni ampliate degli *Adagia* (1508, 1515), che erano una raccolta di proverbi in forma di saggi – fra i quali il celebre scritto pacifista *La guerra è dolce solo per chi non l'ha provata* –, e uno dei suoi capolavori, l'*Elogio della follia* (1514) dedicato a Thomas More.

Questi due ultimi testi illustravano alcune nozioni chiave del pensiero di Erasmo, che furono essenziali per anabattisti, spiritualisti e teorici della tolleranza. Nel primo, la guerra veniva condannata categoricamente, per motivi religiosi e morali, ma anche economici, politici e sociali. La guerra era giudicata contraria allo spirito cristiano e causa di distruzione della società, poiché imbarbariva i costumi, sovvertiva le istituzioni, danneggiava le attività produttive, obbligando il sovrano a misure economiche che impoverivano ulteriormente lo Stato e, spesso, rendevano dispotico il suo personale potere. Erasmo mirava invece alla realizzazione del massimo livello di equità e giustizia, in uno Stato governato da un principe che si ispirava a Cristo nel perseguimento della giustizia, della pace e del bene comune. Questi temi fu-



rono illustrati anche in altri *Adagia*, nell'*Istituzione del principe cristiano* (1516, dedicato all'imperatore Carlo V) e nel *Lamento della pace* (1517), ma percorrevano tutte le opere di Erasmo, che giunse a condannare anche la «guerra santa» contro il principale nemico della cristianità, il Turco.

*L'Elogio della follia* era un testo molto complesso e dotto, nonostante il tono sarcastico e la dichiarata veste di scherzo. Erasmo faceva pronunciare alla follia in persona un monologo, in cui prima esaltava se stessa come forza vitale necessaria alla sopravvivenza della comunità umana, poi si scagliava contro i ceti sociali preminenti e, infine, descriveva un'elevata visione religiosa, con un continuo gioco di ribaltamenti tra saggezza e pazzia. La feroce satira erasmiana colpiva l'ipocrisia, l'avidità, la violenza, l'ignoranza, l'immoralità della società e della Chiesa del tempo, indirizzandosi però soprattutto contro due categorie: gli ecclesiastici, e in particolare i pontefici, accusati di abusare del proprio ruolo a fini economici e di potere; i teologi scolastici, rei di elaborare nozioni teologiche astruse, contrarie alla vera essenza del cristianesimo e fomenti di divisioni religiose. A questa volontà di dominio coercitivo su Stati, intelletti e coscienze, Erasmo contrapponeva una dottrina che traeva origine direttamente dal Vangelo, riportato alla sua lezione originaria con la filologia e con l'interpretazione allegorica, cioè spirituale. La concezione di Erasmo restava cristianocentrica, ma la riduzione del numero dei dogmi essenziali e l'accentuazione degli aspetti etici della religione dette un formidabile contributo all'irenismo e alla teorizzazione della libertà religiosa.

Erasmo continuò la sua vita peregrinante in Inghilterra, nei Paesi Bassi, a Basilea, accumulando fama e onori presso i grandi del tempo con la sua attività in-

telletuale (nel 1515 divenne consigliere di Carlo V). Essa trovò il suo apice con la pubblicazione, nel 1516, della prima traduzione del Nuovo Testamento rispetto alla versione ufficiale, la Vulgata di san Gerolamo, filologicamente corretta e arricchita dal testo greco e da importanti scritti (la *Paraclesis*, il *Metodo per giungere alla vera teologia*, le *Annotazioni*, l'*Apologia*), in cui erano illustrati i principi erasmiani sull'interpretazione e divulgazione della Sacra Scrittura, considerata la fonte di verità indispensabile per l'attuazione della *philosophia Christi*, ma suscettibile di una lettura critica per la presenza di oscurità e contraddizioni accanto ai precetti etici evidenti. L'edizione, dedicata al papa Leone X, costituì una novità assoluta sia per la diffusione, per la prima volta, della versione originale in greco sia per l'intervento di Erasmo sul testo sacro sia per le sconvolgenti modifiche ad esso apportate: tutti elementi eversivi della teologia tradizionale e del dominio esclusivo esercitato dalla Chiesa nell'interpretazione della Bibbia, che posero il problema della costruzione e della lettura storica del testo. Le reazioni dei teologi furono numerose e spesso molto aspre, inducendo Erasmo a illustrare le sue ragioni nelle sempre più corpose *Annotazioni* accluse nelle quattro successive riedizioni dell'opera (1519, 1522, 1527, 1535).

A sollevare particolare scandalo furono i passi relativi alla trinità. Erasmo omise il «comma giovanneo» (*I Gio.*, 5, 7: «Poiché sono tre quelli che danno testimonianza: lo Spirito, l'acqua e il sangue, e questi tre sono concordi») perché non presente nel testo greco (per poi reintegrarlo quando gli fu presentato un manoscritto, falso, che lo conteneva) o tradusse diversamente dalla tradizione, privando di fondamento scritturistico il dogma definito nei concili di Nicea e Costantinopoli (325,

381). Fu il caso del prologo del Vangelo di Giovanni, in cui l'espressione «in principio era il Verbo», sulla quale poggiava la concezione della divinità di Cristo, fu resa con «in principio era la parola» (λόγος=*sermo*), ossia la semplice predicazione del Messia; il figlio risultava così essere Dio per le sue qualità divine e spirituali, ma non in virtù della sua consustanzialità eterna col padre e lo spirito. Erasmo non trasse conclusioni dottrinali su questo punto, rivendicando sempre la sua natura di grammatico e non di teologo, e considerando la definizione del dogma trinitario una questione sostanzialmente «indifferente». Gli antitrinitari, servetiani e sociniani, giudicarono invece la sua esegesi una pietra miliare. Nel fondamentale testo *Sulla conoscenza falsa e vera dell'unico Dio padre, figlio e spirito santo* (1568), si affermava esplicitamente che Erasmo era stato «il primo a rimuovere la pietra della trinità e a esporre la dottrina di un solo Dio padre in modo chiaro, utilizzando la sua critica demolitrice».

La revisione filologica di Erasmo non risparmiò comunque nessun passo biblico, rimettendo di fatto in discussione il valore sacramentale di cinque dei sette sacramenti – risultarono avere un fondamento biblico certo solo l'eucaristia e il battesimo (ma non quello dei bambini) – o la legittimità della repressione degli eretici o, ancora, la pratica penitenziale. Anche da tali correzioni altri dedussero conseguenze dottrinali: in questo caso, primo di tutti Lutero.

A completamento del suo impegno divulgativo del messaggio cristiano delle origini, in opposizione alle interpretazioni surrettizie di esso, Erasmo realizzò una grandiosa impresa editoriale pubblicando le opere di molti Padri della Chiesa (Gerolamo, Origene, Ilario, Agostino, Crisostomo, Ambrogio, Cipriano, Arnobio),



le sue *Parafrasi* del Nuovo Testamento (1517-24) e un suo commento ai Salmi (1515-33). Sebbene scopo dei suoi scritti fosse il rinnovamento della pietà e della predicazione, attraverso una esposizione semplice dei testi sacri, essi divennero veicoli di una forte critica degli abusi della Chiesa e di dottrine ad alto potenziale sovversivo. Di particolare importanza per gli spiritualisti fu l'assoluta primazia attribuita alla pratica di vita spirituale ed evangelica (in primo luogo nell'illustrazione del sermone della montagna), mentre il movimento anabattista trovò una rinnovata legittimazione al suo rifiuto del battesimo degli infanti nella *Parafrasi* del Vangelo di san Marco (*Mc.*, 16, 16).

Un notevole contributo alla diffusione delle idee erasmiane provenne dai *Colloqui* (1522), opera di straordinaria fortuna che univa l'utilità pratica, ossia la presentazione di modelli di eloquio in buon latino, alla proposta religiosa e culturale avanzata, mediante la satira o la piana esposizione, in vivaci dialoghi di figure rappresentative della società del tempo (soldati, pellegrini, dotti, frati, donne, pescivendoli, mendicanti ecc.). Nel testo si andava però oltre il giudizio su usi, costumi, idee, istituti tradizionali, arrivando a insinuare dubbi sull'essenza stessa della religione e dell'istituzione ecclesiastica.

L'atteggiamento critico di Erasmo verso la Chiesa romana e il comune impegno per il rinnovamento della società cristiana generò un'iniziale sintonia con Lutero, che si espresse in reciproche attestazioni di stima. Quando però, nei primi anni venti, la frattura luterana con Roma cominciò a delinarsi con nettezza, Erasmo cedette alle pressioni di autorevoli personalità e abbandonò il ruolo, a lui consono, di «spettatore di questa tragedia». Lo scontro avvenne su un tema cruciale sia per il loro pensiero sia per il rapporto tra umanesimo





e Riforma e, dunque, per quanti ne cercavano la conciliazione: il problema della libertà dell'arbitrio umano. Erasmo e Lutero l'affrontarono in due scritti editi nel 1524 e nel 1525, intitolati appunto *Diatriba sul libero arbitrio* e *Il servo arbitrio*, nei quali emerse l'antinomia della loro concezione antropologica e religiosa. Contrariamente a Lutero, Erasmo sostenne la possibilità della cooperazione dell'uomo con Dio per il raggiungimento della salvezza, grazie alle sue facoltà razionali e alla sua capacità di attuare il messaggio etico del Nuovo Testamento, cambiando se stesso e la sua vita sull'esempio di Cristo; la libertà di scegliere tra il bene e il male non veniva sminuita dall'intervento della grazia divina, concepita con un sostegno concesso gratuitamente da un Dio infinitamente buono e misericordioso per aiutare le proprie creature nella lotta contro il peccato. La questione della natura divina fu sviluppata anche nel *Trattato sull'immensa misericordia di Dio* (1524), in cui Erasmo, sulla scia di Origene, postulava la salvezza universale e la divinizzazione degli uomini in virtù della fede nell'immensa bontà di Dio, principio rigenerante che poteva estendersi a tutto il genere umano consentendone l'ingresso in un'unica, universale «Chiesa di Dio», spirituale ed evangelica. Questa concezione soteriologica e irenica, alternativa alla dottrina e cattolica e luterana, avrebbe trovato importanti eredi nel movimento riformatore radicale.

Il dissidio tra Erasmo e Lutero divenne insanabile, mentre all'interno del mondo cattolico la posizione dell'umanista si faceva sempre più difficile. Stretto tra i due opposti fronti e criticato da entrambi per la sua ambivalenza, Erasmo trascorse i suoi ultimi anni a Basilea, città tollerante e cosmopolita. Alla sua morte, il suo erede Bonifacio Amerbach istituì per suo volere testa-

mentario una fondazione destinata ad aiutare dotti, studenti, esuli, poveri di ogni confessione e paese, al fine di conservare gli ideali erasmiani nell'Europa moderna.

### 3. *Dagli alumbrados a Valdés*

Il movimento di riforma religiosa cinquecentesco si arricchì anche grazie al contributo dell'*alumbradismo*, l'«unica eresia originale spagnola» (Antonio Márquez). Sviluppatosi nel clima di intenso rinnovamento spirituale della Spagna di inizio secolo – quella del cardinale Ximénes de Cisneros e di Erasmo –, con l'apporto delle correnti spiritualiste europee e della sensibilità religiosa conversa, esso mirò alla ricerca di una fede tutta interiore, fondata sull'illuminazione divina elargita per grazia divina, in un processo di continuo perfezionamento verso la verità celeste. L'illuminazione spirituale era considerata la sola guida nella comprensione della Scrittura, fonte del sapere divino, e nella vita religiosa, con la conseguente completa svalutazione di dottrine e interpretazioni intellettuali, delle opere meritorie esteriori (inclusi i sacramenti), delle gerarchie ecclesiastiche tradizionali. Nell'*alumbradismo*, la libertà spirituale del cristiano giungeva alla sua apoteosi. Tuttavia, dato che il cammino della fede procedeva con un gradualismo esoterico, nel movimento fu importante la figura del maestro spirituale – naturalmente con un ruolo maieutico. A rivestirla furono spesso donne e uomini dotati di grande carisma che ebbero largo seguito anche in ambito aristocratico, come la terziaria francescana Isabel de la Cruz, principale animatrice di circoli spirituali con Francisca Hernandez e María Cazalla (sorella del vescovo *alumbrado* Juan), o Juan López de Celain, ardente missionario di un prossimo futuro apocalittico, o il vi-

sionario Pedro López de Soria, o Pedro Ruiz Alcaraz, protagonista dell'*alumbradismo* più radicale insieme con Juan de Castillo, fautore di un sostanziale teismo e di una visione irenica e soteriologica universalista.

Al loro magistero si formò Juan de Valdés (1500-1541). Di famiglia conversa, fratello di Alfonso (segretario di Carlo V e autore di famosi scritti polemici antiromani), Valdés conobbe la concezione *alumbrada* nel 1523-24 alla corte del marchese di Villena a Escalona, dove Alcaraz teneva lezioni bibliche. A quell'esperienza fondamentale si sommarono gli studi di lingue antiche e di teologia nell'università cisneriana di Alcalá, sotto la guida di Francisco e Juan de Vergara, e la conoscenza del pensiero di Erasmo e di Lutero che, come molti suoi sodali e maestri, Valdés assimilò all'*alumbradismo* senza discriminanti dottrinali, nell'intento di una completa riforma religiosa. La fusione di tutte quelle idee in una concezione originale connotò già la sua prima opera, il *Dialogo della dottrina cristiana* (1529), subito condannata col suo autore dall'Inquisizione spagnola, sempre più coercitiva verso gli eterodossi.

Valdés sfuggì al processo grazie alle autorevoli protezioni di cui godeva presso la corte di Carlo V e che gli assicurarono, quando riparò in Italia, la carica di cameriere segreto di Clemente VII e di segretario imperiale. La fitta rete di relazioni con prelati e ministri che intesse con la sua attività politica si estese ma mutò configurazione allorché egli, nel 1537, si trasferì a Napoli per dedicarsi completamente all'attività religiosa. Il circolo che raccolse intorno a sé vide la presenza di importanti nobildonne e aristocratici, prestigiosi intellettuali ed ecclesiastici (come Giulia Gonzaga, Isabella Bresegna, Ferrante Sanseverino, Galeazzo Caracciolo, Bernardino Ochino, Pietro Carnesecchi, Marcantonio Flaminio),



ma anche di professionisti e popolari. Il suo messaggio religioso, affidato anche a molti testi rimasti manoscritti (fra i quali *Le 110 divine considerationi* e l'*Alfabeto cristiano*) o da lui ispirati – come il celeberrimo *Il beneficio di Cristo* di Benedetto da Mantova e di Flaminio (1542) –, ebbe però larghissima diffusione in Italia e fu suscettibile di sviluppi confessionali assai diversi, spesso radicali. La ragione della fortuna e della duttilità del pensiero valdesiano risiedette nel suo spiritualismo antidogmatico, che recepiva impulsi dall'*alumbradismo*, da Erasmo e Lutero, e nel suo conseguente nicodemismo, che ben rispondevano alle esigenze degli italiani. Valdés prospettava un processo di profondo e graduale rinnovamento interiore, da compiersi con la guida dell'illuminazione spirituale, di Cristo, dell'esperienza diretta della fede giustificante – concepita nell'accezione luterana, ma salvaguardando una certa libertà del volere. L'abbandono ottimista alla grazia divina, concessa a tutti gli uomini grazie al «perdono generale» ottenuto da Cristo con il suo sacrificio, e la meditazione intima della sua Parola, volta a disvelarne e a recepirne progressivamente l'autentico messaggio palingenetico, costituivano i fini di questa religione tutta interiore. L'indifferentismo verso pratiche esteriori e dogmi, che ne derivava, non imponeva rotture esplicite con la Chiesa cattolica e giustificava la partecipazione simulata ai suoi riti. In questa presa di distanza dalle cerimonie e dalle dottrine si rivelava pienamente la radice del nicodemismo giudaico, destinato a svolgere un ruolo centrale nella dottrina della dissimulazione in Europa.

Dopo la morte di Valdés, sulla base di questa concezione un gruppo di prestigiosi prelati e intellettuali italiani, denominati «spirituali» e raccolti nella *ecclesia Viterbiensis* dal cardinal Reginald Pole, ritennero di po-





ter realizzare una riforma interna alla Chiesa cattolica, senza modificarne l'assetto istituzionale. Il loro progetto fu destinato al fallimento, ma, come si vedrà, non mancheranno propaggini del più estremo radicalismo.

#### 4. *Lutero e la fine dell'unità del mondo cristiano*



Martin Lutero è stato definito un «uomo del Medioevo che inaugura la modernità» (Bainton). La sua formazione e i suoi orizzonti religiosi si collocavano infatti in una prospettiva tradizionale: frate agostiniano, Lutero condivise la pietà tradizionale e l'ansia per la salvezza dei suoi contemporanei, restituì centralità all'onnipotenza di Dio nei confronti dell'uomo e della storia umana, prospettò una conclusione apocalittica alla crisi della cristianità. Egli stesso si sentì un profeta della nuova era piuttosto che un riformatore, perché la riforma spettava solo a Dio. Tuttavia, la sua dottrina fu rivoluzionaria e determinò una cesura fondamentale nella storia mondiale. La Riforma protestante, che da lui prese inizio, segnò la fine dell'universalismo cristiano e la nascita di una nuova società, modificando gli assetti istituzionali, sociali ed economici, con la creazione di una nuova Chiesa e dei nuovi Stati tedeschi, ma anche di una realtà multiconfessionale. Dai principi essenziali della dottrina luterana trasse infatti ispirazione l'intero movimento riformatore, che si divise ben presto in molti gruppi, sette, chiese. Questa frantumazione era in un certo modo prevedibile, poiché Lutero pose alla base della Riforma l'idea della libertà del cristiano, dell'individualismo religioso e dell'esclusivo ancoraggio alla Bibbia della religione.



Lutero (1483-1546) formulò tali idee all'inizio della sua azione riformatrice, cominciata nel 1517 a Wit-



tenberg. Qui egli insegnava Sacra Scrittura all'università, dopo una formazione avvenuta all'insegna della religiosità medievale, assorbita nella nativa Turingia, e poi della teologia agostiniana e della filosofia nominalista di Guglielmo da Ockham, apprese nel convento di Erfurt, dove era entrato per un voto a sant'Anna. Angosciato dal problema della salvezza e convinto dell'inefficacia dei mezzi umani indicati dalla Chiesa per risolverlo, a causa della peccaminosità dell'uomo, Lutero trovò nella Lettera ai Romani di san Paolo la risposta al suo dilemma interiore: il destino dell'uomo dipendeva dalla sua fede in Cristo, che lo giustificava agli occhi di Dio e lo rendeva oggetto della sua grazia gratuita e salvifica.



Insieme con la dottrina della giustificazione per sola fede, attraverso la pratica ermeneutica di interpretare la Bibbia con se stessa egli mise a punto l'altra nozione fondamentale del suo pensiero: la dottrina della «sola Scrittura», secondo la quale unico fondamento della religione era la Bibbia. Queste idee minavano il potere religioso, politico ed economico della Chiesa, smantellando il gigantesco apparato di opere di bene richieste ai fedeli per collaborare alla propria salvezza (indulgenze, processioni, pellegrinaggi, messe votive ecc.), come pure l'architettura dottrinale costruita attraverso l'esegesi del testo sacro con decretali e concili, che costituiva la tradizione. La negazione del primato del papa, a cui Lutero sarebbe giunto poco dopo, sancì l'insanabile rottura con Roma.



A dare avvio al conflitto fu l'affissione, da parte di Lutero, delle sue 95 tesi contro le indulgenze sulla porta della cattedrale di Wittenberg. Lutero ne negò la validità sul piano dottrinale, in un momento in cui forte e generale era lo scontento per la consistente vendita di esse voluta dal cardinale Alberto di Hohenzollern,



arcivescovo di Magdeburgo e Halbertstadt, al fine di ottenere risarcimento della ragguardevole somma versata al papa per l'elezione anche all'arcivescovato di Magonza. Il sostegno della stampa – che da allora esercitò un ruolo essenziale per la diffusione della Riforma – e l'appoggio dei principi tedeschi, desiderosi di emanciparsi dalla giurisdizione del Sacro romano impero e della Chiesa cattolica, guadagnarono in breve tempo i territori tedeschi alla protesta di Lutero.

Alle autorità civili tedesche Lutero si rivolse direttamente in uno dei suoi tre fondamentali scritti del 1520, nei quali formulò i punti basilari della sua visione religiosa. Nella sua ponderosa produzione successiva essa subì approfondimenti, a seguito delle controversie con Erasmo e con gli oppositori interni, ma non sostanziali modifiche. Nel testo *Alla nobiltà cristiana di nazione tedesca*, il riformatore enunciò la dottrina del sacerdozio universale, che rendeva tutti i laici partecipi del governo della Chiesa, eliminando la distinzione tra laicato e clero e distruggendo così l'istituzione ecclesiastica tradizionale. I monasteri furono chiusi e i loro beni incamerati dallo Stato; gli ecclesiastici poterono contrarre matrimonio, divenendo funzionari della Chiesa; cessarono le pratiche generalmente diffuse del concubinato dei sacerdoti e delle monacazioni forzate, e i conseguenti abusi.

Nello scritto *La cattività babilonese della Chiesa*, l'istituzione ecclesiastica fu privata anche del potere supremo esercitato con l'amministrazione dei sacramenti – che, in quanto segni sensibili ed efficaci della grazia divina, erano indispensabili mezzi salvifici – poiché Lutero ne negò cinque dei sette stabiliti in base alla loro infondatezza scritturistica (confermazione, matrimonio, estrema unzione, confessione e ordine sacro). I sa-



cramenti rimasti, battesimo ed eucaristia, furono altresì concepiti come segni della grazia gratuita concessa da Cristo, presente corporalmente e fruibile con la fede, mentre fu negato il valore di sacrificio proprio della Messa (dottrina della consustanziazione). Questa profonda trasformazione del panorama religioso si unì alla definizione di Chiesa come comunità spirituale, composta da uomini selezionati dall'imperscrutabile decreto divino di predestinazione alla salvezza e del tutto soggetti al volere onnipotente di Dio, ma capaci di essere guidati dalla sua Parola e di credere in Cristo, beneficiando così della redenzione e della grazia. La «comunione di santi» non escludeva tuttavia la presenza di un'organizzazione ecclesiastica visibile, necessaria per la predicazione della Bibbia, l'amministrazione dei sacramenti, l'azione dello spirito nella coscienza dei fedeli.

Pure la terza opera, *La libertà del cristiano*, ebbe una portata rivoluzionaria, soprattutto per coloro che radicalizzarono la dottrina luterana, poiché vi si sostenne la piena libertà del credente da ogni costrizione istituzionale e religiosa, insieme con il suo compito di servizio verso il prossimo, espresso nelle buone opere e nella vita morale. A infliggere il colpo definitivo contro la Chiesa e a giustificare la rifondazione fu l'inedita identificazione dell'Anticristo col papato e non più con il Turco, compiuta da Lutero nello scritto *L'Anticristo* e divulgata da Lucas Cranach nelle espressive xilografie dell'*Antitesi illustrata della vita di Cristo e dell'Anticristo* (1521).

Falliti i tentativi di dialogo, Lutero fu scomunicato nel giugno del 1520 da papa Leone X. La sua reazione a Roma e all'imperatore fu di aperta sfida: prima bruciò la bolla papale insieme con il codice di diritto canonico, poi, nell'aprile del 1521, si rifiutò di ritrattare le sue idee





davanti alla Dieta di Worms presieduta da Carlo V. Posto al bando dell'Impero, fu messo in salvo dall'elettore Federico il Saggio nel castello della Wartburg, dove si dedicò alla traduzione della Bibbia in volgare (1522-34) – vera colonna della storia culturale tedesca –, nella convinzione del ruolo esclusivo della Scrittura nella testimonianza di Cristo e nella definizione della dottrina religiosa.

La Riforma conobbe subito rapidi sviluppi, sia per l'immediata radicalizzazione dei principi luterani, ad opera di Andreas Karlstadt, dei «profeti di Zwickau» e del movimento dei contadini, sia per il sostegno dei signori territoriali tedeschi, che dettero vita alla così detta «Riforma dei principi» unendosi nella Lega di Smalcalda contro l'imperatore. Lutero si oppose fermamente alle estremizzazioni del suo pensiero religioso e ai sovvertimenti politici e sociali auspicati nella guerra dei contadini che incendiò la Germania nel 1524-26, arrivando ad incitare i principi a marciare contro i ribelli. La fondazione della nuova Chiesa cristiana e il consolidamento del potere temporale erano infatti considerati essenziali dal riformatore per combattere l'azione del peccato nel mondo, nell'immanenza della fine dei tempi. Sebbene indipendenti l'una dall'altra e diverse nei mezzi di azione, le due istituzioni condividevano la funzione di preservare la società umana dall'anarchia e dalla penetrazione di Satana, essendo entrambe strumenti del volere sovrano di Dio. Lo Stato svolgeva tale compito mediante la tutela dell'ordine pubblico e garantendo l'insegnamento della vera dottrina e la libertà del culto religioso. Questa dottrina fu definita teoria dei due regni.

Il cammino per la realizzazione di tale disegno fu lungo e complesso. Fu scandito da tentativi di riconci-



liazione con Roma mediante la *Confessione augustana*, stilata nel 1530 da Filippo Melantone, e il colloquio di Ratisbona nel 1541, ma anche dal conflitto armato con le truppe imperiali, conclusosi prima con la misura compromissoria dell'*Interim* (1548), poi con la definitiva divisione della cristianità sancita dalla pace di Augusta nel 1555, in base al principio della territorialità sintetizzato nella formula *cuius regio eius religio* (il sovrano stabiliva la religione del suo Stato).

Alla scomparsa di Lutero, divenne capo della Chiesa Melantone (1497-1560), celebre per la sua attività pedagogica di stampo umanistico, per la pubblicazione del primo compendio di teologia luterana, i *Loci communes* (1521), e per le sue posizioni sinergiste, favorevoli cioè ad una collaborazione dell'uomo con la grazia divina.

### 5. Da Zwingli a Calvino



Sebbene la statura di Lutero resti incontrastata, Ulrich Zwingli e soprattutto Giovanni Calvino rappresentarono figure essenziali per la Riforma protestante, per gli sviluppi che le impressero sul piano dottrinale ed ecclesiastico. Assai diversi da Lutero per temperamento e cultura, furono i leader del movimento riformatore svizzero, cui dettero caratteri peculiari con il loro pensiero teologico originale, il preminente interesse per l'attuazione concreta e radicale dei principi religiosi, la forte spinta missionaria. Le chiese che fondarono, rispettivamente a Zurigo e a Ginevra, si unificarono nel 1549 con il *Consensus Tigurinus*.

Zwingli (1484-1531) intraprese studi umanistici, patristici e neotestamentari sotto l'influenza di Thomas Wyttenbach e di Erasmo. Dopo la laurea all'università di Basilea, nel 1506 fu ordinato sacerdote ed esercitò il





ministero a Glarona, a Einsiedeln ed infine a Zurigo. Fu inoltre cappellano delle guardie mercenarie svizzere del papa. Convertitosi alla Riforma, dal 1518 iniziò a predicare contro gli abusi della Chiesa e a favore di un rigoroso letteralismo biblico, ritenendo la Scrittura il solo criterio di verità nella religione. Tale idea restò centrale nella sua dottrina religiosa e fu alla base dell'instaurazione della Riforma a Zurigo. Il Consiglio cittadino, dove sedeva anche Zwingli, decise infatti di abolire le immagini dei santi e la Messa nel 1523, a seguito di una disputa pubblica nella quale si verificò la mancanza di fondamento biblico di quei culti. Due anni più tardi, un'altra disputa suggellava la rottura definitiva con Roma e la nascita di una nuova Chiesa fondata sul principio della comunità e governata dal Consiglio municipale, affiancato da un tribunale per la disciplina e l'ordinamento dei matrimoni. Il mantenimento della disciplina nella Chiesa fu essenziale per Zwingli, e contemplava come ultima sanzione il bando. Immagini ed edifici ecclesiastici furono distrutti. Uomo d'azione e strenuo paladino delle tradizioni repubblicane elvetiche, Zwingli difese la Riforma con le armi in pugno, trovando la morte nella battaglia di Kappel contro i Cantoni cattolici nel 1531. Il suo successore fu Heinrich Bullinger (1504-1575), più irenico e conciliatore verso i luterani e i radicali, ad eccezione degli anabattisti, contro i quali scrisse il fondamentale *L'origine dell'anabattismo* (1560).

L'attivismo di Zwingli si rifletté nella sua riflessione teologica, che si caratterizzò per concretezza e coerenza piuttosto che per profondità del sentimento religioso. Egli espose il suo pensiero in varie opere, le più rilevanti delle quali furono il *Commentario della vera e falsa religione* (1525), *La Provvidenza di Dio* (1529) e *L'esposi-*

zione della fede (1531). La sua dottrina si basava su due principi: la supremazia della Scrittura e la sovranità di Dio. Alla Bibbia il riformatore guardò soprattutto come a un testo normativo, in quanto fonte di leggi e principi, più che di ispirazione spirituale, e come a un testo storico, da analizzare secondo i dettami umanistici. Proprio l'esegesi scritturistica lo portò ad elaborare la concezione simbolica dell'eucaristia, che riduceva il sacramento a un semplice rito di commemorazione dell'ultima Cena: le parole pronunziate da Cristo «questo pane è il mio corpo» e «questo vino è il mio sangue» (Mt., 26, 26-28) potevano infatti significare, in greco, «questo pane rappresenta il mio corpo e questo vino rappresenta il mio sangue». La nozione eucaristica zwingliana, detta sacramentaria, fu all'origine di un'accesissima controversia con Lutero, che ebbe il suo culmine nella disputa di Marburgo del 1529, ma trovò larga accoglienza nei gruppi radicali e nel movimento riformatore italiano.

Anche la nozione di battesimo di Zwingli fu simbolica: esso costituiva il segno di fedeltà o di professione di fede, ma non comunicava la grazia. Tuttavia, egli attribuì a tale sacramento un'importanza peculiare, in quanto segno dell'ingresso nella comunità religiosa e insieme civile, al pari della circoncisione veterotestamentaria (a cui lo paragonò). Per questa sua concezione territoriale della Chiesa, egli perseguì duramente gli anabattisti, che propugnavano il battesimo agli adulti e la separazione fra Stato e Chiesa. Fu anzi colui che definì la prima nozione di anabattismo nel suo *Elenco contro i cavilli degli anabattisti* (1527).

Il perno della teologia di Zwingli fu l'idea della sovranità di Dio. Il Padre destinava *ab aeterno* la sorte del creato e dell'umanità per suo volere onnipotente, onnisciente e insondabile: l'elezione divina era univer-



sale, e da essa scaturivano la salvezza e la fede (anche se non necessariamente, come nel caso dei pagani antichi). Anche la colpa di Adamo era stata prevista dall'alto per manifestare la giustizia e la misericordia divine, e rimaneva nell'uomo come inclinazione al male. La venuta di Cristo rappresentava pertanto un evento centrale perché apriva agli eletti la via della redenzione e della riconciliazione con la giustizia del Padre. La radicalità della concezione predestinazionista di Zwingli, che eliminava qualsiasi mediazione istituzionale e barriera confessionale nel rapporto tra uomo e Dio, la rese ben accetta anche a diversi non conformisti religiosi.

Altro esito ebbe la teologia di Calvino. Rivoluzionaria nel suo intento di creare la «nuova città di Dio» universale sulla terra, soppiantando Roma, per le sue dottrine e il suo rigore logico essa si rivelò il principale punto di riferimento, in positivo e in negativo, per i non conformisti e il più importante baluardo contro l'eterodossia in ambito riformato. Giurisperito e fine umanista per formazione (studiò a Parigi, Orléans, Bourges), esule a Strasburgo (dove subì l'ascendente di Martin Bucero), a Basilea e a Ferrara prima di insediarsi a Ginevra su richiesta del riformatore Guillaume Farel nel 1536, Calvino (1509-1564) mise a punto il proprio sistema dottrinale già nella prima delle sue numerosissime opere teologiche ed esegetiche, *Istituzione della religione cristiana* (1536). Il testo, più volte rivisto dal riformatore, divenne una vera e propria *summa* teologica (ultima edizione, 1559).

La dottrina calviniana si incentrava sull'idea dell'assoluta maestà di Dio, creatore e dominatore del creato, cui tutti gli uomini dovevano tributare onore e gloria. In virtù del suo volere imperscrutabile, Dio eleggeva alcuni uomini alla salvezza, abbandonando gli altri al





loro destino di perdizione causato dalla colpa originaria, che aveva lasciato all'uomo una natura depravata. Il Padre offriva però la possibilità di sapere se l'uomo era nel novero degli eletti o dei reprobri attraverso dei segni positivi. L'unione con Cristo, solo mezzo per conoscere Dio e oggetto della fede giustificante, e l'accettazione della guida della Bibbia, testimonianza certa della rivelazione, erano i primi. Altri riguardavano l'individuo nella collettività: seguire al meglio la vocazione (*Beruf*) che era stata data a ognuno da Dio, al fine di onorarlo, condurre una vita retta e morigerata, sottoscrivere la confessione di fede calvinista, partecipare ai sacramenti, che erano atti di reale comunione spirituale con il Signore. Con questi principi, frutto del suo spirito realistico e razionale, Calvino eliminò l'ansia per la salvezza diffusa nella cristianità contemporanea ed educò una «razza di eroi» (Bainton), cioè di uomini sicuri di essere il «popolo di Dio», rendendo il calvinismo una religione militante, fortemente incisiva nella realtà economica, politica, sociale, culturale.

Necessario completamento di questo progetto fu la creazione di una solida Chiesa e di un rigoroso disciplinamento della società e dello Stato. L'appartenenza all'istituzione ecclesiastica era l'unica garanzia, per Calvino, della comunione con Cristo, per i compiti di predicazione, di amministrazione dei sacramenti e di controllo della disciplina, etica e dottrinale, che vi si esercitavano. Solo una società interamente dedita al lavoro e alla professione di fede, estranea a lussi, divertimenti, comportamenti immorali, realizzava l'ideale religioso. Calvino attuò il suo progetto nel 1542, dopo aver vinto le resistenze del Consiglio municipale e della cittadinanza, inizialmente refrattari ad accettare una riforma così severa, al punto da cacciarlo con Farel. L'or-



ganizzazione della Chiesa fu definita nelle *Ordinanze ecclesiastiche* e come supremo organo di vigilanza della società ginevrina fu istituito il Concistoro, in cui sedevano pastori, anziani e sindaci del Consiglio cittadino. Questa compenetrazione tra Stato e Chiesa non si configurò come una teocrazia, dato che per Calvino i due poteri dovevano rimanere distinti e la Chiesa pienamente indipendente, pur essendo entrambi espressioni della volontà divina. All'autorità temporale fu però attribuito il compito di collaborare con quella ecclesiastica nella realizzazione della missione religiosa e di dare corso civile alle sue decisioni disciplinari (come la scomunica).



Malgrado le difficoltà, la riforma calviniana fu attuata a Ginevra che, celebrata come la «nuova Sion», divenne un centro di attrazione internazionale per gli esuli. Il rovescio della medaglia fu l'intransigenza dogmatica vigente nella Chiesa calvinista, che trovò la sua massima espressione nel rogo dell'antitrinitario Michele Serveto nel 1553. Calvino, benché ricercato come interlocutore dai non conformisti per il suo carisma personale e dottrinale, fu un acceso controversista. Nei suoi scritti, attaccò violentemente anabattisti, antitrinitari, spiritualisti, libertini, nicodemiti, ossia coloro che dissentivano dalla sua ortodossia o che erano incoerenti con le proprie scelte religiose, con l'apodittica certezza di divulgare la verità divina con la propria dottrina e con la propria esegesi biblica che, pur raffinata, era per lui univoca ed esclusiva. Particolarmente virulenta fu la sua lotta contro i difensori della tolleranza religiosa, tra i quali si distinsero gli eretici italiani. L'antitesi con essi fu totale per il dogmatismo e le preoccupazioni ecclesiastiche dell'uno, espresse innanzitutto nella sua *Difesa della vera dottrina sulla trinità* (1554), e per la volontà di ricerca religiosa indipendente degli altri.





## II. Il battesimo

Dopo la sua esplosione, la Riforma protestante subì un immediato processo di radicalizzazione, con l'attuazione concreta dei principi affermati da Lutero. Primo effetto dell'idea luterana della libera interpretazione della Bibbia fu la revisione della nozione tradizionale di un sacramento fondamentale come il battesimo. Il battesimo era infatti imprescindibile per l'ingresso nella comunità cristiana, nella sua duplice e coincidente forma religiosa e civile. Ad essere posta in discussione fu invece la legittimità di somministrarlo ai bambini. Sebbene il Nuovo Testamento sia ricco di riferimenti al battesimo come atto, suggellato dallo spirito, di purificazione dal peccato e di iniziazione per l'entrata nel regno dei cieli, la pratica del pedobattismo non vi trova riscontro. Cristo dichiarò: «Chi crederà e sarà battezzato, sarà salvato» (*Mc.*, 16, 16). Tale pratica fu tuttavia subito adottata dalla Chiesa, giustificata dai Padri e confermata anche da Lutero, con il ricorso alla nozione della fede imputativa dei padrini e di quella inconsapevole degli infanti, resa attiva dalla parola di Dio. Per rafforzare il suo valore di segno di appartenenza fu inoltre stabilito un parallelo tra questo sacramento e la circoncisione veterotestamentaria. Coloro che sostennero l'illegit-



timità del battesimo agli infanti ruppero dunque una concezione millenaria di società e di Chiesa, ponendo le fondamenta di una loro completa trasformazione.

Il fronte dei negatori del sacramento tradizionale fu variegato: annoverò quanti lo rifiutarono sia per la sua infondatezza scritturistica sia nell'ottica, spiritualista o razionalista, di svalutazione di tutti i riti esterni. Spesso il ricorso alla Bibbia giustificò la ripetizione del battesimo o la sua somministrazione in età adulta, ad indicare la sua natura di atto consapevole di inclusione nella comunità religiosa: da qui il termine «anabattismo» (letteralmente «ribattesimo»), esteso poi dai riformatori, Zwingli *in primis*, a tutti gli antipedobattisti. Tale principio accomunò i membri di un movimento che fu però molto diversificato al suo interno per assenza di sistematicità dottrinale e di uniformità ecclesiologica, annoverando pacifisti e rivoluzionari, spiritualisti e bibliocisti, millenaristi e antitrinitari, divisi in sette, comunità, correnti, aperti a contaminazioni, fluidi scambi di idee e ad elaborazioni personali. Questa nozione «ampia» e problematica di anabattismo si è attualmente accreditata grazie a valutazioni obiettive di esso (Williams, Rondò), non gravate da pregiudizi confessionali miranti a fornirne un'immagine indifferenziata o ad escluderne le componenti più «scomode» (per esempio, Bender, Ugo Gastaldi).

Gli anabattisti ebbero generalmente una concezione volontaristica della comunità cristiana, identificata con un consesso visibile e universale di fedeli interiormente rigenerati, uniti da un vincolo confessionale e spirituale, impegnati nel discepolato, fautori della libertà cristiana e privi di legami con lo Stato, con una prospettiva spesso millenarista. Il modello di riferimento furono le comunità delle origini evangeliche, di cui si cercò di



riprodurre fedelmente i caratteri anche sul piano etico, sociale ed economico – con l’irreprensibilità morale, l’organizzazione democratica, il comunismo dei beni, la sopportazione passiva della persecuzione. Il Nuovo Testamento, e in particolare il sermone della montagna (*Mt.*, 5-7), costituì il testo di ispirazione per le congregazioni anabattiste. Il movimento attirò esponenti di tutti i ceti sociali, anche se l’elemento popolare e quello femminile furono molto presenti per l’egualitarismo insito nella visione religiosa e sociale anabattista. Le donne svolsero funzioni pastorali (amministrazione dei sacramenti, lettura della Bibbia, servizio alla comunità ecc.) e di evangelizzazione, con la profezia, la predicazione, il confronto teologico. La separazione dallo Stato fu perseguita sia in modo pacifico – con il rifiuto del giuramento, dell’uso delle armi, delle magistrature civili ovvero della totale distinzione da quelle religiose – sia ricorrendo alla violenza. In Italia, a questi motivi se ne aggiunse uno del tutto originale rispetto all’anabattismo europeo, l’antitrinitarismo.

Malgrado il diverso rilievo storico dei personaggi, le idee anabattiste e il largo consenso popolare di cui godettero resero il movimento una forza vitale e innovativa nella storia mondiale, destinata ad incidere, oltre che nell’Europa occidentale e orientale cinquecentesca, nell’Olanda del XVII secolo, nella Rivoluzione inglese e poi nella colonizzazione dell’America del Nord. Parte della componente italiana del movimento recò un contributo fondamentale allo sviluppo dell’antitrinitarismo europeo. Le loro concezioni religiose e la dura persecuzione di cui furono oggetto ad opera di tutte le chiese, per l’eversività delle loro posizioni, resero altresì gli anabattisti dei paladini della libertà religiosa, fondamentali per la storia della tolleranza nell’età moderna.



## 1. *Alle origini dell'anabattismo*

I primi a sollevare la questione del battesimo dei bambini furono tre personaggi giunti a Wittenberg nel dicembre del 1521, mentre Lutero era alla Wartburg: il tessitore Nikolaus Storch, il fabbro Thomas Drechsel e lo studente Markus Stübner, definiti i «profeti di Zwickau». Provenivano infatti dalla cittadina situata vicino al confine con la Boemia, allora teatro di forti tensioni religiose e sociali, alimentate dalle antiche tradizioni hussite, begarde, dei Fratelli del libero spirito e dal gruppo raccolto da Storch. Il problema del battesimo, che sollevarono ricorrendo al versetto di san Marco e che ne fece per molti studiosi i «padri fondatori» dell'anabattismo, non era in realtà per loro preminente: tanto che non si fecero mai ribattezzare. Al centro del loro interesse vi era piuttosto la divulgazione delle loro rivelazioni profetiche, ricevute da Dio con l'illuminazione spirituale, con sogni e visioni. Scopo di esse era avviare nei fedeli un processo di profonda rigenerazione interiore, destinata al ripudio della materialità, di tutti i prodotti della cultura umana – riti, istituzioni, ma anche la Scrittura –, e al raggiungimento della vera «giustizia di Dio», in attesa dell'instaurazione del futuro regno divino. Questo percorso catartico era reso possibile dall'azione diretta dello spirito nel credente, considerata l'unica guida nella fede, nella condotta e nell'interpretazione della Bibbia, in chiave escatologica.

Il carisma e le argomentazioni sul sacramento battesimale dei «profeti» trovarono larga accoglienza a Wittenberg, percorsa da vigorosi fermenti innovatori sotto la guida di Andreas Karlstadt. Ma le loro idee impressionarono anche Melantone e indussero Lutero, che pure li liquidò nel duro libello *Contro i celesti pro-*

*feti di Zwickau* (1525), ad approfondire il problema del battesimo ai bambini.

L'influenza di Storch fu determinante per Thomas Müntzer (1490-1525), figura di primo piano nella Riforma radicale e leader nella guerra dei contadini. Sin dal periodo universitario, la sua vasta cultura fu orientata verso lo spiritualismo mistico e l'apocalitticismo, che, amalgamati con i suoi interessi di riforma politica e sociale, distinsero la sua teologia e la sua azione rivoluzionaria. Ordinato sacerdote, aderì presto alle posizioni di Lutero per poi elaborarne di proprie a seguito delle esperienze vissute a Zwickau nel circolo dei «profeti» e a fianco degli operai tessili in lotta contro i notabili capeggiati dal pastore Johannes Egranus. Espulso con l'accusa di fomentare disordini, si recò in Boemia per sollevare i Fratelli hussiti, e a Praga pubblicò il *Manifesto* (1521). In qualità di messaggero di Cristo, egli vi annunciava la nascita della «Chiesa dello spirito», formata dalla «povera gente comune» ma eletta attraverso la rivelazione diretta e continua di Dio nel cuore, fonte della vera fede, cui la Scrittura dava conferma. Negli scritti *Confutazione ben fondata, Della falsa fede, Protesta... della vera fede e del battesimo* (1523-25) Müntzer definì meglio contorni e orizzonti della sua Chiesa: gli eletti, rigenerati dallo spirito e con le esperienze, fortemente emotive ed interiori, del battesimo e della «croce» (la sopportazione di timori, ansie, dubbi, vessazioni), nel cammino di redenzione agivano come strumenti del giudizio divino contro gli empi, ossia i governanti e gli ecclesiastici che si arrogavano tirannicamente il dominio degli uomini in sostituzione di Dio. Contro di essi, falliti i tentativi pacifici, Müntzer autorizzò il ricorso alle armi al fine di realizzare quella rivoluzione sociale, religiosa e politica che dava compimento all'evento



apocalittico, risolutore finale della storia e premessa per l'instaurazione sulla terra della «nuova Gerusalemme», il regno millenario di giustizia e di pace.

Il progetto ecclesiastico muntzeriano divenne realtà con la creazione della Lega degli eletti ad Allstedt, cittadina mineraria della Turingia in preda al disagio sociale dove Müntzer ebbe l'incarico di pastore nel 1523. La Lega, a cui aderì anche il Consiglio municipale, fu munita di un'avanguardia armata per difendersi dagli attacchi congiunti del principe Ernst von Mansfeld e di Lutero, preoccupati per la predicazione e le innovazioni liturgiche di Müntzer. Lo scontro fu inasprito dalle parole di quest'ultimo contro i signori e i tiranni, in particolare nella *Predica ai principi* (1524), dove identificò nel quinto regno profetizzato da Daniele la monarchia papale-imperiale destinata ad essere distrutta dagli eletti.

Dopo aver condotto esperimenti di democrazia popolare e diretta a Mühlhausen, Müntzer si spostò tra la Slesia, la Svizzera e la Foresta Nera, divenendo in breve tempo il capo carismatico nella guerra dei contadini. La «rivoluzione dell'uomo comune», com'è stato definito quell'evento (Peter Blickle), unì contadini, minatori, ceti popolari urbani nel progetto di affermare un ordine della società più equo, basato sul Vangelo, contro le trasformazioni causate dalla nascita dei moderni Stati territoriali. Nei programmi elaborati dai rivoltosi – famosi furono i *Dodici articoli* di Memmingen – si prefigurava uno Stato confederale, articolato in istituzioni politiche e religiose democraticamente elette, governato secondo principi di giustizia sociale e di libertà tratti dal Nuovo Testamento, oltre al ripristino delle antiche libertà (di pascolo, di legna ecc.) sopprese dai signori per rafforzare il proprio potere. Secondo Engels, se





realizzata, questa rivoluzione avrebbe cambiato il corso della storia. Alla rivolta, che mise a ferro e fuoco i territori dell'Impero, posero invece fine i principi tedeschi spronati da Lutero, il quale scagliò contro i ribelli il violento libello *Contro le orde assassine e ladre dei contadini* (1525). L'esercito degli insorti, composto da 8.000 persone capeggiate da Müntzer, fu sbaragliato a Frankenhäusen e il riformatore condannato alla decapitazione.

Mentre la Germania ardeva per la rivoluzione sociale, a Zurigo il circolo di Konrad Grebel procedeva al primo ribattesimo della storia, dando vita al più robusto filone dell'anabattismo e, per la storiografia confessionale, l'unico autentico. I suoi membri erano rimasti estranei alla guerra sociale per il loro rigoroso pacifismo, malgrado i contatti con Müntzer e Karlstadt (arruolatosi come cappellano militare), che avevano contribuito alla loro maturazione teologica. Raccoltisi nel 1523-25 intorno a Grebel (c. 1498-1526), Felix Manz, Balthasar Hubmaier, Simon Stumpf, Hans Brötli, Wilhelm Reublin, Jörg Blaurock erano uomini di buon livello intellettuale e sociale, ex seguaci di Zwingli, dal quale si erano distaccati nel corso delle dispute pubbliche precedenti l'instaurazione della Riforma a Zurigo per il loro estremismo sulla questione dei sacramenti, delle decime, delle immagini. Avevano poi elaborato un'ecclesiologia antinomica alla «religione civile» di Zwingli e del Consiglio municipale, basata sul ritorno integrale e immediato al Vangelo come unica autorità per la riforma religiosa. La loro Chiesa si configurava come una comunità fedele al modello neotestamentario e destinata ad attuare con totale coerenza il messaggio evangelico, attraverso una fede operosa e non dogmatica, la condivisione dei beni, il ripudio del mondo nelle sue forme di potere e di violenza e l'accettazione, invece, della persecuzione sull'esem-





pio di Cristo e dei martiri. L'appartenenza religiosa era sancita dalla partecipazione alla Cena, considerata semplicemente una celebrazione memoriale della morte di Cristo, dalla somministrazione del battesimo da adulti, in quanto simbolo della nascita del nuovo uomo, e dal rispetto della disciplina comunitaria, la cui infrazione comportava il bando.

I seguaci di Grebel non ebbero tuttavia modo di realizzare la «vera Chiesa di Cristo», perché costretti a disperdersi in seguito alla decisione di ribattezzarsi a vicenda il 21 gennaio del 1525. Con questo atto, essi trasgredirono infatti l'ordine di battezzare i bambini, emanato dal Consiglio zurighese i primi del gennaio del 1525, per abolire la pratica fra loro invalsa di non impartirlo. E segnarono il loro destino di persecuzione. Al giudizio negativo pronunciato da Zwingli nel suo *Elenco contro i cavilli degli anabattisti* (1527), seguirono il decreto del Consiglio zurighese che li condannava alla morte per annegamento e l'esecuzione dei principali membri del circolo di Grebel. La misura fu imitata da tutti i Cantoni e poi nell'Impero, a partire dalla Dieta di Spira (1529), con il ricorso al codice di Giustiniano.



## 2. *La diffusione dell'anabattismo nell'Europa centrale e orientale*

L'azione coercitiva dei governi tedeschi ed elvetici, benché applicata con zelo, non ostacolò la diffusione del movimento anabattista, che apriva orizzonti di speranza con i suoi ideali di rinnovamento etico e religioso, di giustizia e di uguaglianza sociale, in una prospettiva messianica. Con la loro dirittura morale, la loro semplice religiosità, la loro coerenza con gli ideali evangelici, gli anabattisti offrirono un modello che esercitò un



notevole fascino soprattutto nelle classi popolari, ma anche tra intellettuali, ecclesiastici, nobili, mercanti, professionisti, desiderosi di rifondare la società cristiana. Un'aspirazione largamente diffusa nel Cinquecento. Così, oltre ad artigiani e contadini, l'anabattismo attrasse, ad esempio, figure come Giorgio Siculo e Michele Serveto. Grazie ad una fervida attività missionaria, esso si propagò nei Cantoni svizzeri, in Germania, Austria, Tirolo, Italia, Slovenia, Paesi Bassi, Polonia, Lituania, Moravia, nelle città di Strasburgo e di Augusta. Furono organizzate numerose comunità, «unioni fraterne» e sinodi. Molto importante fu quello tenutosi nel 1527 a Schleithem, presso Sciaffusa, per la pubblicazione degli *Articoli*, che esponevano le posizioni dei Fratelli svizzeri, poi fatte proprie anche dalle comunità tedesche, austriache, tirolesi.



La propagazione dell'anabattismo andò di pari passo con la sua differenziazione interna, poiché le comunità presero orientamenti teologici diversi a seconda dei loro leader. Le comunità tedesche e morave risentirono dell'originale pensiero di Hubmaier (1480-1528). Brillante studente ed ex sacerdote, lucido teorico della tolleranza religiosa, egli elaborò una teologia e un'ecclesiologia diverse da quelle dell'anabattismo evangelico. La sua dottrina si incentrava su un'antropologia tricotomica, di matrice biblica, spiritualista e neoplatonica, che divideva l'uomo in tre componenti, spirito, anima e corpo, tutte dotate di una propria volontà ma, fuorché lo spirito, corrotte. La salvezza era frutto dell'acquisizione, da parte dell'anima, di una capacità di discernere il bene e il male superiore a quella di Adamo, attraverso l'abbandono alla volontà di Dio e della piena ricezione del Vangelo (*Della libertà del volere*, 1527). La peccaminosità della carne giustificava, secondo Hubmaier,





la presenza dello Stato e l'uso della spada, a garanzia della giustizia e della pace, come pure la partecipazione del credente alle magistrature (*Sulla spada*, 1527). La nascita di una Chiesa anabattista e territoriale risultava, in questa ottica, possibile. Ma il tentativo di realizzarla a Waldshut, malgrado l'appoggio del movimento dei contadini, naufragò. Dopo la persecuzione subita a Zurigo, Hubmaier diffuse l'anabattismo ad Augusta e a Nikolsburg, in Moravia, finché morì sul rogo a Vienna.

Augusta divenne, nel 1526-27, sede di una grande comunità, comprensiva di un migliaio di membri, e il centro propulsore dell'anabattismo nella Germania meridionale, in Austria, Tirolo, Moravia. L'apice dell'organizzazione del movimento, e poi della repressione di esso, fu raggiunto nel 1527 con il sinodo dei martiri. La presenza di Hans Hut e Hans Denck, dopo quella di Hubmaier, l'arricchirono altresì con le loro dottrine.



Hut (c. 1497-1527), indefesso missionario in Baviera, Svevia, Franconia e Austria e grande animatore della comunità di Augusta, vi apportò le sue concezioni millenariste pacifiche, che prospettavano ai credenti un'attesa paziente dell'imminente avvento di Cristo e del suo regno spirituale sulla terra. A stimolare la sua riflessione era stato Müntzer, ma egli era poi divenuto anabattista grazie a Denck: una scelta che lo condusse alla morte in carcere. Più complessa fu l'eredità di Denck (c. 1500-1527), definito il «papa degli anabattisti». Nel suo pensiero la dottrina comunitaria anabattista si fuse con istanze umanistiche e, soprattutto, con idee spiritualiste e ireniche, sfocianti in un antidogmatismo precorritore per molti aspetti del cristianesimo etico seicentesco. Formatosi a Basilea sui testi di Erasmo e della mistica, aderì alla Riforma mentre dirigeva la scuola di St. Sebald a Norimberga, per spostarsi poi, nel 1525, su posizioni





radicali grazie a Müntzer e Karlstadt. Esiliato dalla città, si recò ad Augusta, dove fu convertito all'anabattismo da Hubmaier e ne divenne un formidabile promotore. Qui pubblicò opere sulla sua visione antropologica e soteriologica, incentrata sull'idea della libertà dell'arbitrio dell'uomo e della sua possibilità di raggiungere la salvezza, già presente in lui, annichilandosi in Dio e rinunciando al peccato, neoplatonicamente concepito come un non-essere. L'azione di Cristo e dello spirito rendeva possibile questa compenetrazione con Dio per tutta l'umanità, che ne risultava divinizzata e capace di una vera partecipazione alla Chiesa e ai sacramenti; egli propugnò pertanto la dottrina dell'apocatastasi, cioè della salvezza universale, estesa anche ai demoni (*Se Dio è la causa del male, La legge di Dio*, 1526). Nel suo scritto più importante, *Il vero amore* (1527), egli sostenne solo il valore interiore dei riti come espressione dell'amore per Cristo, fulcro della vita cristiana e della rivelazione di Dio. Le controversie con i riformatori ad Augusta e Strasburgo segnarono i suoi ultimi anni di vita errabonda.

Tra i discepoli di Hut e di Denck spiccarono le personalità di Johannes Bänderlin e di Christian Entfelder. Entrambi «apostoli della Parola interiore», assunsero nelle loro opere posizioni radicalmente spiritualistiche, secondo le quali lo spirito divino era, per l'intera umanità, l'unica fonte di rigenerazione e il solo mezzo per accedere alla grazia divina attraverso la compenetrazione con Cristo, con la conseguente svalutazione dei sacramenti, della Bibbia, di dogmi fondamentali quali la trinità (concepita in senso mistico). Mentre Bänderlin, stretti forti rapporti con Hubmaier e con gli anabattisti presenti a Strasburgo, divenne capo del movimento a Linz, Entfelder se ne allontanò dopo l'apostolato in Moravia, per inserirsi nella corte del duca di Prussia.





Ad Augusta si distinsero anche figure femminili dalla notevole personalità. Veronica Gross, una delle prime donne anabattiste, insieme con Anna Salminger dette un importante contributo per la creazione della comunità cittadina e partecipò all'attività sinodale, finché fu giustiziata nel 1528. Ruth Kunstel e Ruth Hagen svolsero ruoli pastorali (come ministro e anziano), Goetken Gerrits compose inni.

Il movimento anabattista in Moravia trovò il suo nuovo capo in Jakob Hutter (1500-1536). Dopo la fuga dal nativo Tirolo, dove svolse un'alacre attività propagandistica, con le sue notevoli doti organizzative egli riuscì a unificare le rissose comunità morave e a crearne oltre ottanta in pochi anni, prima di perire sul rogo a Vienna. Nelle libere terre morave, Hutter mirò a realizzare un regno divino terreno, ponendo a fondamento delle comunità un senso attivo e profondo di amore fraterno, sul modello dell'unione spirituale tra Cristo e i fedeli; per questo esse furono denominate *Bruderhöfe*. La così detta Fratellanza si concretizzò nella condivisione dei beni, nel lavoro comunitario (che portò alla creazione di un efficiente sistema di produzione), nell'esercizio di una morale rigorosa ed evangelica, nell'attività educativa e soprattutto missionaria, svolta sistematicamente in tutta l'Europa. Malgrado il loro disinteresse per i problemi dottrinali – come per le forme culturali, connotate da grande semplicità –, le posizioni degli hutteriti trovarono chiara illustrazione nella *Descrizione della nostra fede* (1540) di Peter Riedemann. Grazie alle loro caratteristiche, le comunità hutterite si attirarono una certa fama e sopravvissero all'espulsione dalla Moravia nel 1622, causata dalla ricattolicizzazione del paese, per stabilirsi nei secoli successivi, con alterna fortuna, in Slovacchia, Transilvania, Russia, America.





Tornando nell'Europa centrale, occorre menzionare Strasburgo. La tolleranza garantita dai protagonisti della Riforma cittadina Mattheus e Katharina Zell e dai capi della Chiesa, Martin Bucero e soprattutto Wolfgang Capitone, resero la città il «rifugio della speranza» per coloro che vi cercarono asilo. La situazione cambiò dal 1534, ma sino a quella data Strasburgo fu una vera e propria capitale dell'anabattismo e del non conformismo in genere, accogliendone i capi e numerosissimi seguaci.

### *3. Prima e dopo Münster*

Anche i Paesi Bassi furono teatro di una vasta penetrazione dell'anabattismo. Tuttavia, la fama del movimento fu legata ad un evento clamoroso, che ne segnò profondamente il destino futuro: l'instaurazione della «Gerusalemme celeste» a Münster nel 1534-35. Il regno millenario di Münster fu luogo di attrazione di migliaia di anabattisti di tutta l'Europa, che videro lì realizzarsi l'utopia religiosa e sociale del trionfo contro i tiranni e i malvagi della terra. L'esperimento rivoluzionario si concluse rapidamente, ma marcò una cesura netta nell'anabattismo e rimase secolare oggetto di scandalo.

A preparare l'avvenimento fu Melchior Hoffman (c. 1495-1543), fondatore della setta dei melchioriti. Conciatore di cuoio e commerciante di pellicce svevo, privo di cultura e disprezzatore di essa in quanto strumento di dominio, Hoffman era divenuto predicatore itinerante in Livonia, Norvegia e Danimarca, dopo la conversione alle dottrine riformate. Radicalizzando le nozioni luterane del sacerdozio universale e dell'autonomia interpretativa della Scrittura, legittimò l'esegesi allegorico-profetica, mediante sogni e rivelazioni divine, e assegnò ad ogni fedele il compito di sterminare le autorità religiose





compromesse con il potere civile, corree nella creazione di una società empia, socialmente ingiusta e dispotica; il fine ultimo era quello dell'instaurazione del regno millenario, nello scenario apocalittico. Diversamente da Lutero, Hoffman esaltò l'integrità dell'arbitrio e la divinità dell'uomo dopo l'illuminazione spirituale, sulla base di un'originale nozione cristologica monofisita, secondo la quale il figlio si era trasformato da sé in carne per la salvezza dell'umanità senza la mediazione fisica di Maria. I sacramenti erano, di conseguenza, simboli della partecipazione attiva al beneficio di Cristo.



Le idee e la determinazione di Hoffman furono causa di duri scontri con i pastori luterani. Bandito dal territorio danese, nel 1529 entrò nella grande comunità anabattista di Strasburgo organizzata da Pilgram Marpeck e si fece ribattezzare. Qui Hoffman maturò la propria scelta carismatica. Le visioni della profetessa Ursula Jost lo convinsero di essere Elia redivivo, inviato per radunare l'esercito di 144.000 santi dell'Apocalisse che avrebbe fatto della città la «nuova Sion». Nello scritto *Esposizione della rivelazione celeste di Giovanni* (1530) collocò la creazione di essa in un quadro storico che vedeva il succedersi di tre epoche nella Chiesa: la prima dagli apostoli ai papi; la seconda dal papato alla riforma di Jan Hus; la terza, l'età dello spirito, ancora in corso, in cui Cristo si sarebbe rivelato. Hoffman predicò e diffuse i suoi scritti con grande successo in Olanda e in Frisia dal 1533, per poi tornare a Strasburgo al fine di farsi arrestare, considerandola una prova dell'inveramento delle sue profezie. Morì dopo dieci anni di prigionia.



La predicazione profetica di Hoffman dette intanto i suoi frutti a Münster, importante principato vescovile della Vestfalia. Ad essa si ispirò Bernhard Rothmann





(1495-1535), primo teorico e artefice della «nuova Gerusalemme» anabattista. Già insegnante e sacerdote, Rothmann giunse nella città come predicatore luterano, ma con inclinazioni sacramentarie, e riuscì a instaurare la Riforma alleandosi con le corporazioni e i ceti popolari, desiderosi di emanciparsi dall'oligarchia ecclesiastico-nobiliare che governava la città sotto l'egida del vescovo Franz von Waldeck. La ricezione, da parte di Rothmann, delle idee anabattiste di Heinrich Rol divise però il movimento riformatore munsterita. Egli iniziò a propugnare la nascita di una «comunità divina», formata da ribattezzati e divisa dallo Stato, che collocò nella terza e ultima fase della storia dell'umanità, quella apocalittica, in cui si sarebbe attuata la vendetta degli eletti sugli empi e la fine di mali e ingiustizie, dopo l'età del peccato e quella della persecuzione dei veri fedeli.



A queste idee dette concretezza il fornaio Jan Matthijs (c. 1500-1534), che fece di Münster il centro propulsore del millenarismo rivoluzionario. Personalità di spicco dell'anabattismo olandese grazie alla sua azione missionaria ispirata, con l'arrivo dei suoi seguaci favorì l'insediamento come borgomastro di un seguace di Rothmann, Bernhard Knipperdolling, e, nel 1534, iniziò la costruzione del regno milleniale rivestendo i panni del profeta Enoch. In un clima di forte esaltazione religiosa e con ferreo autoritarismo, Matthijs epurò la città dai non anabattisti, ne sottopose gli abitanti a riti di purificazione (con battesimi di massa, roghi di libri ecc.) e introdusse il comunismo dei beni, avvalorando con un'intensa campagna propagandistica la realtà del regno milleniale di Münster.



Matthijs fu ucciso durante una sortita dalle truppe congiunte del vescovo e del principe luterano Filippo di Assia, che avevano posto l'assedio alla città. Il suo



posto fu preso dal sarto Jan Bockelson, detto Giovanni da Leida (1509-1536), che, assunte le vesti e le funzioni di carismatico «re d'Israele», in un'atmosfera sensualmente mistica instaurò una rigida teocrazia sul modello veterotestamentario, destinando dodici anziani al controllo della vita pubblica e privata e ripristinando la poligamia. L'esperimento munsterita si concluse nel 1535 con la capitolazione della città e l'esecuzione dei capi anabattisti, i cui cadaveri rimasero in gabbie appese alla cittadina torre di San Lamberto sino al 1881.

La caduta di Münster inferse un colpo terribile al movimento anabattista, soggetto a una generale riprovazione e a persecuzioni ancora più dure. La sua crisi fu accentuata dall'insorgere di una forte corrente spiritualista creata da David Joris e pertanto detta davidista. Pittore e poeta, Joris (1501-1556) entrò nella setta dei melchioriti, ma ben presto, sotto l'influenza di Hendrick Niclaes e di Sebastian Franck, si orientò verso un fervido misticismo, rivestendo i panni carismatici del «terzo David» superiore a Cristo. Nella sua ottica, l'illuminazione divina svuotava di significato istituzioni, riti sacramentali, testi sacri e diveniva l'unica guida nella vita religiosa dell'uomo, trovando espressione nell'uso libero della ragione e nella pratica dell'amore. L'orizzonte era l'avvento di una nuova epoca dove Joris, sulla scia del visionario francese Guillaume Postel, prevedeva si sarebbe realizzata la riconciliazione universale dell'umanità con Dio, in un clima di totale libertà e di unione spirituale (*La meravigliosa opera di Dio*, 1535). Ovunque perseguitato e in rotta con il capo anabattista Menno Simons (che lo giudicava l'Anticristo), insieme con molti seguaci Joris decise di trasferirsi a Basilea nel 1544 sotto le mentite spoglie del magnanimo e stimato mercante Jan de Bruges. Nella tollerante e cosmopo-





lita città renana, Joris aprì la sua dimora ai numerosi non conformisti lì presenti, mentre con intensi scambi epistolari, personali e di testi (teologici, polemici, poetici) divulgava le sue idee in Francia, Olanda, Frisia, Danimarca, Germania e manteneva i legami nella setta. Particolarmente fertile per lo sviluppo del suo pensiero fu il rapporto con Curione e Castellione, al cui fianco si schierò nella lotta a favore della tolleranza religiosa dopo il rogo di Serveto. Scoperta la sua identità dopo la morte, il Consiglio cittadino fece riesumare il cadavere e bruciarlo con i suoi scritti.

I contrasti interni all'anabattismo olandese, suscitati dal tragico esperimento di Münster e dall'individualismo spiritualistico di Joris, si ricomposero ad opera di Menno Simons (1496-1561), personalità di prima grandezza nella storia dell'anabattismo e fondatore della corrente maggioritaria dei mennoniti. Simons era divenuto sacramentario e poi anabattista mentre esercitava il sacerdozio nella nativa Frisia, affrontando la questione dei sacramenti con lo studio della Scrittura: uno stretto letteralismo e la valorizzazione del battesimo e dell'eucaristia, come momenti di comunione simbolica ma profonda con Cristo, restarono caratteristici della sua dottrina. Il legame con Cristo fu infatti il perno della teologia di Simons: l'intima compenetrazione con il Figlio (cui attribuiva una natura monofisita e incorrotta) generava l'uomo a una nuova vita, che si manifestava sia nel privato sia nella comunità. La comunità, composta da puri, costituiva un luogo essenziale di testimonianza del beneficio di Cristo; in essa, si attuava un costante processo di santificazione attraverso la pratica evangelica e la lettura della Bibbia, considerata fonte unica di verità e, come tale, oggetto di un'interpretazione letterale. Da qui, il fermo rigore nell'attuare la separazione





dallo Stato, il pacifismo, la tolleranza, l'etica cristiana, che si tradusse in un modello etico e religioso innovativo e costituì la ragione della fortuna dell'anabattismo mennonita nel mondo. Simons vi contribuì con la sua notevole produzione di scritti – soprattutto *La nuova creatura* (1539) e *Il libro del fondamento* (1540) – e con un'alacre opera missionaria, che estese il movimento in Frisia, Olanda, Svizzera, nella Germania del Nord e nella Valle del Reno.

Dopo la morte di Menno, la guida dell'anabattismo olandese fu assunta da Dirk Philips (1504-1568). Dotato di notevoli capacità organizzative e di speculazione teologica – tra gli altri, fu celebre il suo *Manuale della vita cristiana* (1564) –, Philips si interessò molto alla Chiesa e alla sua disciplina, sulle quali ebbe idee molto rigoriste (soprattutto verso i fedeli moralmente repressibili). Esse furono contrastate, sin dal sinodo di Strasburgo nel 1557, dai *Waterlanders* (così detti da una provincia dell'Olanda settentrionale), l'ala più progressista del movimento per le sue idee liberali sul piano morale, dogmatico ed ecclesiastico. Tuttavia, i mennoniti, in tutte le loro branche, si inserirono nell'animato clima culturale dell'Olanda del Seicento, dando un rilevante apporto alla riflessione sui diritti naturali dell'uomo, sulla natura dello Stato e della Chiesa e sui loro rapporti.

Propaggini dell'anabattismo olandese si ebbero in Inghilterra, soprattutto dopo la caduta di Münster, che dette avvio ad una duratura diaspora oltremare. Gli intensi rapporti commerciali tra le due sponde della Manica favorirono la circolazione di uomini e di testi anabattisti (tradotti in inglese dalla metà del secolo) e la creazione di comunità, in particolare a Londra e nella parte meridionale dell'isola. Esse vissero a lungo





clandestinamente a causa della dura repressione di tutti i sovrani, non mitigata né dagli interventi dell'arcivescovo Thomas Cranmer né, in seguito, del ministro della Chiesa olandese a Londra Adrian van Haemstede (bandito nel 1562, malgrado l'eco del suo caso). Dal 1580, grazie all'iniziativa di Robert Browne e di Robert Harrison, per il movimento si aprì una nuova, importante fase organizzativa e di rapporti con i mennoniti olandesi, destinata a sfociare nella nascita del congregazionalismo e del battismo inglesi nel secolo successivo. In questa mutata veste, gli anabattisti esercitarono una considerevole influenza nei dibattiti su tolleranza, politica, religione, assetto sociale sviluppatisi nel corso della Rivoluzione inglese e, poi, nella costruzione di una nuova società in Nord America, basata su rinnovati valori politici, etici e religiosi (la libertà, la democrazia, la responsabilità etica individuale ecc.), nonché mirante alla cristianizzazione della componente nera.



#### 4. *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia*

In Italia, l'anabattismo assunse un carattere del tutto peculiare, in linea con la specificità della Riforma italiana, di per sé originale nel quadro europeo per la sua creatività, il suo sperimentalismo e radicalismo, derivanti da radici umanistiche, erasmiane, valdesiane e dalla situazione storica in cui si sviluppò (Massimo Firpo). Accanto ad un filone più fedele all'anabattismo europeo tradizionale se ne impose infatti un altro, assai più rivoluzionario sul piano dottrinale e incisivo per la storia religiosa europea: quello antitrinitario, di matrice valdesiana. Esso costituì una premessa imprescindibile dell'unitarianismo europeo, come peraltro sostenuto dal celebre antitrinitario Giorgio Biandrata, che indi-





cò il suo capo, Girolamo Busale, come uno dei padri del movimento nell'opera fondativa di esso, *Sulla conoscenza falsa e vera del solo Dio padre, figlio e spirito santo*. Con l'innesto di una dottrina nuova per fonti e per esiti, questa corrente dell'anabattismo italiano ampliò dunque grandemente l'orizzonte del movimento, dischiudendo prospettive culturali e religiose inedite e fertili sino all'età dei Lumi (Firpo).

Territorio privilegiato della diffusione dell'anabattismo in Italia fu il Nord-Est. Il movimento attecchì in un terreno già preparato dalle idee protestanti penetrate dai confinanti territori d'oltralpe e da Venezia, «porta della Riforma», grazie alla guerra dei contadini tirolesi e trentini guidati da Michael Gaismayr (poi comandante veneziano e fallito artefice, con Zwingli, di un'alleanza protestante anti-asburgica), alla predicazione di Hutter, alla presenza dell'università di Padova, aperta a una frequentazione internazionale e a indirizzi scientifici e filosofici non conformisti sotto lo sguardo tollerante delle autorità veneziane. Principale propagandista dell'anabattismo fu una misteriosa figura, Tiziano, che, dopo un periodo di apprendistato religioso nei Grigioni, fondò la comunità di Asolo, con l'adesione sia di prestigiose personalità cittadine quali Benedetto dal Borgo, Marcantonio del Bon e Giuseppe Sartori, sia di persone di estrazione popolare. Osti, tessitori, pellicciai, rivenduglioli, stracciaroli, pittori, spadai, notai, frati, medici, con le loro famiglie, abbracciarono le dottrine anabattiste «classiche» (pedobattismo, comunitarismo, pacifismo ecc.), pur accentuando l'idea del beneficio di Cristo e l'aspetto socialmente ugualitario della Chiesa – che fu e rimase sempre «Chiesa dei poveri». Venne creata una rete di comunità che si ramificava dal Veneto al Friuli, all'Istria, alla Toscana, alla Romagna, alle Mar-





che (la più numerosa a Vicenza, con 60 membri), dotata di una certa organizzazione interna, tale da consentire la nomina di vescovi, l'indizione di diversi colloqui e, nel 1550, di un vero e proprio concilio anabattista a Venezia. L'importanza di questi incontri è attestata pure dal fatto che la tradizione storiografica (fondatamente o meno) avvalorò la partecipazione ad essi di personalità quali Lelio Sozzini, Bernardino Ochino, Niccolò Paruta, Giampaolo Alciati, Valentino Gentile.

Il confronto fu comunque reso necessario dalla presenza, all'interno del movimento, della corrente antitrinitaria. Alla fine predominante, essa fu animata da figure provenienti dal valdesianesimo radicale, che vi apportarono tutta la loro carica antidogmatica e di libertà speculativa, aprendo a svolgimenti teologici imprevedibili e inusitati, che si incrociarono con gli esiti materialistici e panteistici degli esponenti della tradizione razionalistica patavina e con l'influenza di Serveto. Benché contaminazioni siffatte fossero consuete nel mondo del non conformismo religioso europeo – lo stesso Serveto fu, ad esempio, anabattista e antitrinitario –, in Italia questo fenomeno si verificò con particolare frequenza, tanto da porsi all'origine della sostanziale irriducibilità del radicalismo italiano – e, in parte, dell'intera Riforma italiana – a quella d'oltralpe.

A determinare la svolta antitrinitaria fu il valdesiano Girolamo Busale (c. 1520-post 1555), abate calabrese di origini converse. Titolare di vari benefici ecclesiastici (ai quali non rinunziò mai), egli aderì alle posizioni riformate durante gli studi a Padova nel 1538, ma pochi anni dopo si indirizzò verso posizioni radicali soprattutto grazie a Juan de Villafranca, un personaggio piuttosto oscuro responsabile dell'evoluzione sempre più eterodossa del circolo napoletano del Valdés. Seguendo il metodo gra-





dualistico valdesiano, Busale giunse a negare la divinità di Cristo, la sua presenza nell'eucaristia, la veridicità della Scrittura, l'esistenza dell'inferno e a sostenere la dottrina del sonno delle anime dopo la morte (o psicopannichismo), in base a un predestinazionismo materialistico che considerava mortali le anime dei reprobì, in maggior numero rispetto agli eletti. Egli si spinse poi oltre, verso dottrine giudaizzanti, venate di islamismo – per cui Cristo era soltanto il maggior profeta e il Vangelo un testo falso – apprese da Francesco Renato *alias* Calabrese e corroborate con la critica erasmiana dei testi, con lo studio della lingua ebraica e greca. La sua predicazione assunse anche toni profetici e messianici.

Per diffondere le sue dottrine Busale si spostò tra Venezia, Padova, Piacenza (dove fu assunto come segretario dalla nobildonna valdesiana Isabella Bresegna, moglie del governatore della città), Napoli, e, nel 1550, di nuovo Padova, divenuta una centrale dell'anabattismo. Qui Busale si fece ribattezzare da Benedetto dal Borgo e da Nicola d'Alessandria (divenuti poi suoi seguaci) e iniziò quell'appassionata opera di proselitismo che lo portò ai vertici del movimento e segnò la svolta al suo interno. A coadiuvarlo nella sua attività missionaria furono i fratelli Bruno e Matteo e i valdesiani radicali Giovanni Laureto, Lorenzo Tizzano *alias* Benedetto Florio, Giulio Basalù.

La propaganda di Busale cadde comunque in un ambiente reso già ricettivo alle speculazioni sulla trinità e sull'anima sollecitate dall'eredità di Pietro Pomponazzi all'università di Padova e dalla circolazione delle opere di Serveto (presenti sin dal 1539). Il pensiero dello spagnolo fu divulgato nell'ambiente universitario dal docente di diritto Matteo Gribaldi Mofa, che fu in contatto con il gruppo anabattista così come lo furono



Lelio Sozzini, nel 1546-47 sostenitore della critica trinitaria di Busale, e il medico Giorgio Biandrata: tutti uomini destinati a divenire protagonisti del movimento antitrinitario europeo. Camillo Renato, presente per un decennio nei territori veneti, recò invece nuovo alimento alla riflessione sulla condizione delle anime dopo la morte, che è stata giudicata il «contributo italiano» al problema della grazia sacramentale (Williams). Molto fertile di sviluppi in senso eterodosso fu pure la tradizione averroistica padovana con le sue speculazioni sulla mortalità dell'anima, che trovò svolgimento anche nell'idea, assai diffusa nel movimento, della riduzione finale del tutto all'unità divina e della sua palingenesi.



Quelle idee furono oggetto di animate discussioni nei colloqui di Padova, Vicenza (cui partecipò forse anche Sozzini), Ferrara e Venezia, dove risultarono alla fine vincenti. Stando a una fonte coeva, 60 ministri riuniti nel consesso stabilirono che Cristo aveva solo natura umana («huomo concepto di Ioseph et di Maria»), benché peculiare per il dono delle virtù divine, e che la giustificazione non era frutto della fede nei meriti salvifici della redenzione, ma dell'immensa misericordia di Dio. Fu altresì negata la concezione tradizionale dell'aldilà, sostituita dall'idea del sonno delle anime dopo la morte, in seguito al quale gli eletti erano destinati alla resurrezione, gli empi all'annichilamento. L'accettazione di queste idee non comportò la rinuncia ai principi sacramentali e politici anabattisti né alle rivendicazioni di libertà religiosa proprie del movimento. Tuttavia, l'incontro di Venezia mise in chiara luce l'esistenza di due filoni nell'anabattismo italiano, distinti per orientamenti e base sociale: uno capeggiato da Busale, fedele all'ispirazione valdesiana quanto ad atteggiamenti religiosi e sociali e destinato a contribuire alla rifles-





sione unitariana europea; l'altro, più popolare, animato da Tiziano, Giulio Gherlandi, Francesco Della Sega e Antonio Rizzetto, i quali (ad esclusione del primo) si rifugiarono poi nelle comunità anabattiste morave e, fattine propri gli ideali millenaristi e comunitari, svolsero un'intrepida attività missionaria per loro conto nel Nord Italia.

A rivelare gli esiti del sinodo veneziano fu Pietro Manelfi. Ex prete divenuto autorevole ministro anabattista, nel 1551 egli si presentò spontaneamente agli inquisitori bolognesi e romani per denunciare i suoi correligionari, nell'intento di approfittare dei benefici offerti ai rei confessi da papa Giulio III con gli editti di grazia giubilari del 1550. La sua delazione offrì al Sant'Uffizio un quadro preciso del movimento riformatore in Italia e consentì di avviare una dura azione repressiva, che portò in dieci anni allo smantellamento dell'organizzazione in Italia. Ad esso contribuirono anche le confessioni rese negli anni successivi da Laureto, Tizzano e Basalù per sottrarsi alla stretta inquisitoriale. Busale, invece, dopo il concilio di Venezia si recò a Napoli, dove si dedicò ad una predicazione pubblica in vesti profetiche e dai contenuti ancora più giudaizzanti, trascorrendo significativamente i suoi ultimi anni in esilio ad Alessandria d'Egitto e a Damasco. Della persecuzione antiereutica fu illustre vittima Giorgio Rioli, detto Siculo, che dopo l'adesione al movimento sviluppò un'originale riflessione spiritualista e irenica. Molti altri anabattisti si salvarono emigrando in Moravia e inserendosi nelle comunità hutterite, che raggiunsero allora circa 30.000 seguaci. Altri esularono in seguito alla propaganda di Gherlandi, Della Sega e Rizzetto.

La loro azione missionaria indusse il nobile di Cherso Gian Giorgio Patrizi (1524-1570), capo anabattista

responsabile della diffusione dell'antitrinitarismo in Istria e in Dalmazia, a riprendere la sua attività dopo l'abiura. Patrizi vi si era piegato sotto tortura nel 1554, dopo avere peregrinato fuggiasco tra l'Istria, Padova, Cherso, Ferrara, la Dalmazia, Salonicco. Quattro anni dopo abbandonò la prudenza nicodemitica e, con un nuovo afflato messianico, allargò il suo raggio d'azione a Trieste, Lubiana, la Boemia e la Moravia, dove si trasferì con il figlio Matteo; tradito durante un soggiorno a Cherso presso la famiglia, morì reo confessato durante il processo inquisitoriale.

Gherlandi, Della Sega e Rizzetto furono condannati a morte dall'Inquisizione nel processo che vide implicato anche Niccolò Bucella, illustre esponente della tradizione razionalistica patavina. Professore di medicina e chirurgia nell'università di Padova, molto rinomato tra i numerosi studenti stranieri ed esuli italiani *religionis causa* li presenti, divenne anabattista e svolse opera di propaganda tra Padova e la Moravia. Nel 1562 fu imprigionato a Venezia con i tre leader, ma si salvò grazie ad autorevoli protezioni e all'abiura, cui si arrese dopo aver propugnato la sua fede nel beneficio di Cristo e nel Vangelo, l'opposizione alla persecuzione ereticale e, seppure con ambigua reticenza, opinioni anabattiste e antitrinitarie. Dopo dieci anni di celebrato esercizio della docenza universitaria, nel 1574 si trasferì a Cracovia come medico personale del sovrano di Polonia e Transilvania Stefano Báthory (già studente a Padova). Protettore dei suoi connazionali esuli, si legò allora con una profonda amicizia a Fausto Sozzini, ma finì con l'approdare a concezioni razionalistiche individualistiche e del tutto aconfessionali, basate sull'interpretazione individuale della Scrittura con il lume naturale.

## 5. *Anabattismo e tolleranza*

Per la loro difesa della libertà di fede e di coscienza gli anabattisti sono stati considerati dei «pionieri del mondo moderno» e posti all'origine di movimenti antiautoritari, come ad esempio i Padri pellegrini (Walther Köhler, Troeltsch, Bender). Il movimento anabattista fu infatti naturalmente incline alla tolleranza, sia per le sue posizioni religiose sia per le brutali persecuzioni subite. La concezione ecclesiologica che generalmente lo caratterizzò – la Chiesa come comunità apostolica di rigenerati mediante Cristo e la sua Parola, dedita ad un progetto di discepolato rigorosamente conforme alla Bibbia e con un orizzonte escatologico – implicava un completo rifiuto delle chiese territoriali costruite anche dai riformatori magisteriali. L'idea volontaristica del battesimo e la nozione di fede come dono divino incoercibile legittimavano il libero accesso alla comunità ecclesiale e risultavano antitetiché ai concetti tradizionali di inclusione obbligatoria nella società religiosa e di coincidenza tra quella e il consesso civile. Pur non negando il diritto di esistenza allo Stato – in quanto istituzione divina posta a difesa dei cristiani –, la sua alleanza con la Chiesa veniva respinta con decisione perché causa dello snaturamento di essa e per la totale incompatibilità delle loro sfere di azione. Allo Stato, titolare di una giurisdizione esclusivamente temporale, non era riconosciuto alcun diritto di intervenire in questioni di fede. Questi principi costituirono i primi fondamenti nella rivendicazione della libertà religiosa da parte del movimento anabattista.

Un altro pilastro essenziale fu rappresentato dal rifiuto dei mezzi coercitivi. La violenza e l'uso delle armi erano giudicati dagli anabattisti estranei al cristiano,



poiché contrari al messaggio evangelico di amore e carità, da essi stimato un vincolo universale e l'unica via di ammaestramento di dissenzienti e non cristiani; quanti ricorsero alla forza, come Müntzer, lo fecero quasi sempre perché indotti dalle circostanze. Oltre al pacifismo, molto diffuso fu l'atteggiamento di non resistenza e di paziente rassegnazione verso la repressione messa in atto da Stati e chiese, nella convinzione, suffragata dal sermone della montagna, che la vera Chiesa fosse quella perseguitata. Coerentemente con le loro idee, gli anabattisti difesero la piena libertà di fede di ebrei, musulmani, cattolici, non conformisti e la garantirono all'interno delle loro congregazioni. Ai membri di esse furono però richiesti l'impegno nella pratica di vita cristiana e l'osservanza della disciplina comunitaria, la cui mancanza fu punita, nei casi di pertinacia, con l'emarginazione o il bando.

La tolleranza fu propugnata dal movimento anabattista pure con interventi specifici. I primi risalgono alle origini del movimento, ai fondatori del gruppo dei Fratelli svizzeri, Grebel e Manz, che già nel 1524 si pronunziarono apertamente contro l'uso della spada per motivi confessionali e a favore della libertà di coscienza in una petizione rivolta al Consiglio cittadino di Zurigo e in una lettera a Müntzer. Nello stesso anno Hubmaier pubblicò il primo testo capitale contro la persecuzione religiosa, *Gli eretici e coloro che li bruciano* (1524); il suo tragico destino consacrò poi il capo anabattista a campione della tolleranza. Nel *pamphlet* venivano lucidamente enucleati i principi basilari della visione anabattista – incoercibilità della fede, evangelizzazione in luogo della violenza civile ed ecclesiastica, divisione tra Stato e Chiesa come garanzia di libertà, coerenza con Cristo e la Scrittura. A rendere particolarmente incisi-





va la posizione di Hubmaier fu la sua stigmatizzazione della violenza religiosa come opera diabolica e dei suoi artefici come eretici, a causa della loro violazione della dottrina di Cristo e dell'originario messaggio di libertà della Riforma. Queste idee si consolidarono all'interno dell'anabattismo svizzero, tanto da ripresentarsi immutate ancora nell'appello indirizzato dai Fratelli al Consiglio cittadino di Zurigo il 23 aprile del 1529.

Riflessioni più o meno articolate sul problema della tolleranza sono sparse in molti scritti o lettere di anabatisti. Il fratello moravo Kilian Aurbacher comunicò ad esempio a Bucero, nel 1534, la sua condanna della coercizione religiosa con argomenti quali l'insegnamento di Cristo e la natura libera della sua Chiesa, poi ripresi nelle *Cronache butterite*. Il tema della libertà era presente nei testi di Simons come il logico corollario della completa trasformazione della società in senso cristiano e in conformità alla Bibbia, da lui prospettata. Il forte spiritualismo rese l'intera opera di Denck un'apologia dell'amore, della pace, della tolleranza. Le posizioni del movimento trovarono una buona sintesi, nel 1560, nella confessione di fede di Claus Felbinger, e furono d'altra parte confermate da Bullinger nel suo capolavoro controversistico *L'origine dell'anabattismo*. Originale fu la posizione di Joris, fautore di una sconfinata libertà religiosa a seguito della catarsi spirituale dell'umanità e dell'affermazione dell'amore divino universale; egli sostanziosamente inoltre le sue idee reagendo per primo contro il rogo di Serveto con una lettera aperta alle città evangeliche della Confederazione svizzera.

Il movimento anabattista trovò dei difensori anche in personaggi non appartenenti ad esso, sia tra le file dei riformatori magisteriali sia tra quelle degli indipendenti. Fra i primi si distinse il capo della Chiesa di Strasburgo



Wolfgang Capitone, fautore della tolleranza religiosa, di posizioni chiliastiche e spiritualiste. In stretti rapporti con molti eterodossi (Denck, Borrhhaus, Sattler, Hätzer, Reublin, Schwenckfeld), Capitone si espresse in modo molto favorevole sugli anabattisti nella sua corrispondenza con altri riformatori, per la loro pietà e devozione, ma anche per le loro concezioni escatologiche e sacramentarie: tanto da intercedere presso Zwingli con il trattatello *Se gli anabattisti sopportano la morte per pietà o per fanatismo* (1527) e da apparire come un loro «fratello». In realtà, come spesso avvenne nei primi, fluidi anni della Riforma, solidarietà e affinità non significarono necessariamente condivisione di uno specifico *corpus* dottrinale: e difatti Capitone, pur difendendoli, ebbe opinioni molto divergenti dagli anabattisti sullo Stato e sulla Chiesa, che determinarono poi la sua presa di distanza dal movimento nel 1531-32. A Strasburgo, gli anabattisti trovarono comunque in Mattheus e Katharina Zell due paladini ancora più costanti della loro causa. Il riformatore luterano Johannes Brenz, invece, passò da una presa di posizione pubblica contro la persecuzione degli anabattisti con lo scritto *Se l'autorità civile... può uccidere gli anabattisti* (1528), dove l'uso della violenza in questioni religiose era fermamente respinto in quanto non cristiano e lesivo della coscienza individuale, alla collaborazione nella campagna repressiva effettuata contro di essi dal duca Ulrich von Württemberg. Luterana, benché indipendente, fu pure Argula von Grumbach, che si guadagnò la stima di Hubmaier schierandosi apertamente contro la politica coercitiva della città di Augusta. Né mancarono oppositori della violenza religiosa tra gli esponenti del potere civile: ad esempio, l'autorevole membro del Consiglio cittadino



di Berna Nikolaus Zurkinden la condannò con fermezza, dopo l'affare Serveto, nelle sue lettere a Calvino.

Alla causa anabattista giovò la strenua battaglia per la libertà religiosa intrapresa da Sebastiano Castellione a seguito del rogo di Serveto, di cui diremo poi, e successivamente da Dirk V. Coornhert. Dotto umanista cattolico, ma di tendenze castellioniane, Coornhert esercitò una notevole influenza sulla corrente mennonita dei *Waterlanders*, in difesa dei quali pubblicò nel 1590 il *Processo sull'uccisione degli eretici*, vibrante risposta alle posizioni intransigenti del riformatore ginevrino Théodore de Bèze sulla predestinazione e l'intolleranza in nome della natura spirituale ed evangelica della Chiesa.





### III.

## Lo spirito e la lettera

Il problema del rapporto tra l'illuminazione spirituale e gli «elementi esteriori» della religione, dalla Bibbia ai sacramenti, fu presente nella Riforma protestante sin dall'inizio. Con la pubblicazione della *Libertà del cristiano* (1520), Lutero stabilì un principio dirompente, quello della piena libertà spirituale del credente in virtù della fede in Cristo, posta a solo fondamento della religione: il foro interno della coscienza, illuminato dallo spirito divino, acquisiva così il primato nella vita religiosa, affrancandosi dal peccato e dall'oppressione della secolare impalcatura legalistica della Chiesa romana. La costruzione della Chiesa evangelica impose però l'adattamento di tale idea alla dimensione istituzionale. Fu pertanto affermata la complementarità tra lo spirito, i testi sacri e i riti esterni, per cui questi ultimi risultavano manifestazioni necessarie della fede divinamente ispirata. Anche gli altri riformatori magisteriali, pur con sfumature diverse, mantennero questo equilibrio. A infrangerlo furono gli spiritualisti, che dettero preminenza assoluta all'azione dello spirito nell'uomo, risolvendo l'intera vita religiosa nell'illuminazione spirituale e nella palingenesi interiore, con la conseguente svalutazione del significato sia dei «segni» esterni sia della dogmatica





sia, più in generale, delle chiese che ne erano depositarie. L'adesione a quel principio non comportò negli spiritualisti l'assenza di elaborazioni teologiche né un totale isolamento – alcuni fecero parte del movimento anabattista, altri crearono sette, altri ancora rimasero all'interno delle chiese positive –, ma esso rimase prioritario e caratterizzò una peculiare «via» alla riforma. Una «via» che, basandosi sulla rinascita dell'individuo, era destinata ad esercitare un notevole fascino in una società cristiana pervasa dall'aspirazione a un completo rinnovamento, ma che suscitò anche timore nei riformatori magisteriali, intenzionati a incanalare quella tensione nelle strutture istituzionalizzate delle nuove chiese.

La «religione» degli spiritualisti fu individualista, tollerante e incline al nicodemismo: la realizzazione del percorso di rigenerazione spirituale si compiva all'interno dell'uomo ed era attuabile dall'intera umanità, indipendentemente dall'appartenenza a istituzioni religiose, che risultavano così del tutto indifferenti e verso le quali era lecito simulare ossequio esteriore. Alla radice di tale concezione vi era una nozione ottimistica dell'uomo e della divinità, dei quali veniva esaltata la bontà, la libertà e l'intima corrispondenza, con un connubio tra mistica medievale, neoplatonismo, umanesimo, spiritualità conversa che forniva una soluzione alternativa ai problemi posti dalla Riforma. Gli esiti dello spiritualismo furono l'universalismo, spesso congiunto all'escatologismo, e il relativismo religioso, che alimenterà correnti filosofiche e religiose nel Sei-Settecento: l'idea di una Chiesa invisibile e universale, animata dallo spirito divino presente nella creazione, composta da fedeli indipendenti e responsabili, portò infatti alla progressiva dissoluzione di visioni ecclesiastiche e teologiche tradizionali, contribuendo allo sviluppo del



pensiero moderno e di una moderna concezione della libertà di coscienza.

### 1. *Lo spiritualismo in Europa*

Il messaggio spiritualistico divulgato dai «profeti di Zwickau» nel dicembre del 1521 trovò subito seguaci e ascoltatori in una Wittenberg dove, con la guida di Karlstadt, spirava forte il vento della Riforma. Andreas Rudolf Bodenstein, detto Karlstadt dalla città natale (c. 1480-1541), lo accolse in parte e iniziò un percorso autonomo molto significativo nella storia della Riforma. Illustre professore di teologia all'università di Wittenberg, compagno di Lutero sin dalla prima ora, lo sostituì nella guida del movimento riformatore cittadino durante il suo soggiorno coatto alla Wartburg nel 1521, ma dette rapida e concreta attuazione ai suoi principi con una serie di riforme religiose – innanzitutto l'abolizione della Messa (sostituita dalla Cena evangelica), del celibato ecclesiastico e delle immagini sacre – e con misure sociali contro la povertà. Similmente agli anabattisti, il riformatore dava molto peso all'Epistola di Giacomo, che sottolineava il valore della fede operante piuttosto che il *sola fide*, e rivalutava così anche l'agire umano, nella sua libertà e dignità. L'accelerazione subita dalla Riforma a Wittenberg (anche per episodi di violenza iconoclasta) e l'emulazione da parte di altre città tedesche indussero l'elettore Federico il Saggio e Lutero a porre fine un anno dopo alle innovazioni e alla leadership di Karlstadt. Nello stesso modo si concluse, nel 1524, il suo progetto riformatore a Orlamünde, mirante al rinnovamento spirituale dei fedeli e della comunità e alla loro partecipazione ugualitaria ad essa. Fini precipui della Riforma erano infatti per Karlstadt la ri-



generazione dell'uomo mediante l'assimilazione dei valori cristiani di amore, umiltà, fratellanza, e la creazione di una Chiesa guidata dallo spirito, dal carattere interamente laico, priva di apparati esteriori, ma anche di distinzioni sociali e, con un'estremizzazione del principio del sacerdozio universale, delle gerarchie ecclesiastiche. L'assunzione del principio spiritualistico trasformò la concezione sacramentale di Karlstadt, che ripudiò il pedobattismo e concepì per primo l'eucaristia come un rito simbolico, anticipando le posizioni di Zwingli e dei Fratelli svizzeri. Malgrado le sue solide relazioni con questi ultimi, che pubblicarono e diffusero i suoi scritti, Karlstadt non fece mai parte del movimento anabattista, non approvando il ribattesimo. Assunse una posizione indipendente anche nella guerra dei contadini, alla quale partecipò (come cappellano militare) per solidarietà con le loro rivendicazioni, ma di cui criticò la violenza, rischiando così l'impiccagione. Il ripudio di tale esperienza gli valse nel 1525 la riconciliazione con Lutero e la fine della battaglia di libelli con lui ingaggiata sulla questione eucaristica. Un viaggio nell'Holstein e nella Frisia orientale, su invito di Hoffman, segnò la conclusione delle sue peregrinazioni e del suo radicalismo: nel 1534 ottenne l'incarico di pastore a Basilea e la cattedra di ebraico nell'università cittadina. Le sue numerosissime opere (90, in oltre 200 edizioni) continuarono comunque a stimolare la riflessione teologica di riformatori magisteriali e radicali.

I «profeti di Zwickau» esercitarono la loro influenza anche su un altro riformatore, allora presente a Wittenberg: Martin Borrhaus (Cellarius). La sua biografia è per molti aspetti emblematica: Borrhaus (1499-1564) aveva aderito alla Riforma dopo la lettura della *Libertà del cristiano* – che l'aveva emancipato, scrisse nella



sua autobiografia, dal «servile giogo della colpa e degli elementi mondani» con la legge del puro spirito. L'entusiasmo per quell'orizzonte di libertà lo aveva spinto ad abbandonare gli studi umanistici e, giunto a Wittenberg, a passare dal circolo di Melantone alla nuova «comunità dello spirito» dei «profeti», in cui assunse il ruolo di capo. Alla rottura con Lutero, seguì un viaggio nella Germania sconvolta dalla guerra dei contadini (a cui non partecipò) che si concluse a Strasburgo, «asilo» dei non conformisti religiosi; con molti di essi (ad esempio Schwenckfeld, Serveto, Denck, Hätzer) ebbe intensi scambi intellettuali. Egli allacciò un profondo rapporto anche con il riformatore Wolfgang Capitone, che redasse una prefazione entusiasta alla sua prima opera a stampa, *Le opere di Dio* (1527), in cui fornì una compiuta sintesi della sua visione antitrinitaria, spiritualistica e millenarista. L'originalità del libro risiedeva nella visione religiosa desunta da una rigida nozione della predestinazione divina e da un'idea assolutizzante del valore dello spirito nel processo salvifico (appena attenuata dall'adiaforismo verso i riti). Sulla base di esse, Borrhaus prospettò una concezione molto latitudinaria dell'invisibile «Chiesa di Dio», un percorso di divinizzazione dell'uomo – sull'esempio di Cristo, concepito come uomo «riempito» di virtù divine (non consustanziale e coeterno con Dio) – e un nuovo orizzonte escatologico, che si incentrava sull'idea dell'imminente avvento del regno «mediano» del Messia sulla terra (prima del giudizio universale) e che svalutava, così, la realtà storica delle chiese. La condanna di Zwingli nell'*Elenco* contro gli anabattisti e la progressiva chiusura dei riformatori strasburghesi lo indussero a recarsi a Basilea, dove intraprese dal 1541 una lunga e prestigiosa carriera accademica come professore di retorica e poi di Sacra



Scrittura all'università di Basilea (di cui fu due volte rettore). Si mantenne però fedele alle proprie idee non conformiste in ponderosi commenti all'Antico Testamento e con la frequentazione di eterodossi quali Serveto, Joris, Castellione, Curione, Sozzini. Per difenderli non esitò a esporsi in prima persona: lo fece nel caso di Serveto o in occasione della censura, nel 1553, dell'opera di Giovanni Leonardo Sartori, uno spiritualista visionario fautore della riconciliazione religiosa universale. Contrastò tuttavia con uguale fermezza oppositori del predestinazionismo come Castellione e Justus Velsius.

A Strasburgo si incrociarono i destini dei maggiori rappresentanti dello spiritualismo cinquecentesco: Schwenckfeld, Franck, Brunfels, oltre ad anabattisti dalle forti inclinazioni spiritualistiche come Denck e Hoffman. Il facoltoso nobile Caspar Schwenckfeld (1490-1561) lasciò la carriera diplomatica per dedicarsi alla riforma religiosa in Slesia, ben presto con un orientamento molto personale. La rottura, violentissima, con Lutero avvenne già nel 1525 a causa della sua concezione eucaristica simbolica, secondo la quale la Cena rappresentava il momento della ricezione intima del corpo spirituale di Cristo, la «sostanza» necessaria per attuare la rinascita spirituale e la deificazione dell'uomo che per Schwenckfeld costituivano i soli obiettivi della religione. Tale processo era reso possibile da una peculiare nozione di Cristo, cui era attribuita una carne «celestese» atta a trasformarsi progressivamente in spirito: l'azione della fede e dello spirito divino consentivano infatti al fedele di distruggere la propria peccaminosa componente corporale e di divinizzarsi a sua volta. La concezione schwenckfeldiana, ancorché complessa, superava la dicotomia tra creaturalità e divinità dell'uomo e apriva la strada ad una religione morale, lontana dal-





la dimensione teologica e territoriale del luteranesimo. Egli illustrò le sue idee in un voluminosissimo *corpus* di scritti (raccolti ora in 19 volumi), redatti nel corso delle continue controversie che costellarono la sua vita errabonda: espulso da Strasburgo nel 1534, sempre condannato dai luterani, intraprese un'intensa opera di evangelizzazione in Germania, che gli guadagnò la protezione temporanea del duca Filippo di Assia e una schiera di seguaci, fondatori della setta degli schwenckfeldiani ancora esistente in America.

A Schwenckfeld si legò, durante il soggiorno a Strasburgo, Sebastian Franck, per l'affinità delle loro idee religiose. Tuttavia in Franck, l'individualismo religioso fu ancora più marcato, sino alla coincidenza tra religione e morale: questo solitario «apostolo» della libertà interiore fu definito il «primo uomo moderno» (Wilhelm Dilthey). Dotto umanista di formazione erasmiana, sacerdote e poi pastore luterano presso Norimberga, Franck (1499-1542) rivelò il proprio radicalismo sin dalla sua prima pubblicazione, *Türkenchronik* (1530), dove, elogiando la rettitudine dei musulmani, si scagliò contro il settarismo della società cristiana (cui contribuivano anche gli anabattisti); ad esso contrappose la nascente Chiesa spirituale. Questa fu collocata in una grandiosa cornice storica nella *Chronica, Zeitbuch und Geschichtbibel*, edita nel 1531 a Strasburgo e causa della sua espulsione dalla città. La visione espressa nell'opera era in effetti rivoluzionaria, poiché l'intera storia del cristianesimo era ripercorsa dal punto di vista degli eretici, con un rovesciamento del concetto che trasformava l'eresia nel segno distintivo della «vera Chiesa» e gli ecclesiastici paladini dell'ortodossia in persecutori contrari al Vangelo. La Chiesa prospettata da Franck era universale, composta da uomini liberi e integri in





quanto espressione perfetta di un Dio che era amore eterno e presenza innata nell'animo umano, agente con la luce dello spirito nel processo di identificazione con Cristo. Il Figlio – per Franck il Cristo-spirito – rappresentava infatti lo strumento e la meta del percorso interiore verso la conoscenza e la distruzione del male; di tale catarsi la vicenda storica della redenzione costituiva la manifestazione allegorica. Tutto nasceva da Dio e tornava a Dio, in un virtuoso circolo spirituale, malgrado la molteplicità di espressioni dell'unica verità. L'affermazione dell'innatismo del divino nell'uomo raggiunse con Franck vette tali da sovvertire le categorie religiose tradizionali, anche sulla tolleranza. L'universalità della rivelazione naturale e la sua compiutezza imponevano infatti il principio dell'interiorità della fede e, di conseguenza, dell'assoluta libertà di coscienza e della concordia universale, privando di significato l'intero sistema ecclesiastico. La stessa Scrittura veniva ridotta a mero simbolo della Parola interiore, mentre se ne negava l'attendibilità letterale. Svolgimento logico di queste idee fu la giustificazione del nicodemismo, propugnata da Franck sulla scia di Brunfels, che incontreremo come primo teorico della dottrina della simulazione. Franck espose le sue posizioni anche in opere successive (i *Paradossi*, il *Libro dei sette sigilli*, *L'arca d'oro*), pubblicate durante le sue peregrinazioni coatte in Germania, che si conclusero a Basilea, dove impiantò una stamperia e dove morì.

Basilea, nota per la sua apertura culturale, accolse tra i suoi docenti universitari anche una figura esplosiva, di prima grandezza: Philipp Theophrast Bombast von Hohenheim detto Paracelso (1493-1541). Le sue posizioni rivoluzionarono la medicina e la visione tradizionale dell'uomo e dell'universo (con conseguenti rica-



dute teologiche), creando schiere di seguaci entusiasti e di agguerriti oppositori per oltre un secolo. Per le sue idee egli fu affine, in qualche misura, agli spiritualisti. Ma non ne condivise l'isolamento individualistico: genio e sregolatezza caratterizzarono la sua vita, votata alla lotta frontale contro il sapere medico ufficiale e la casta universitaria – che a Basilea lo costrinse alle dimissioni nel 1528, dopo un solo anno di insegnamento. Soprattutto attraverso le sue esperienze di viaggiatore Paracelso maturò un nuovo approccio alla medicina, basato sulla pratica empirica, sulla cura delle malattie attraverso l'uso di sostanze minerali (iatrochimica) e, sul piano teorico, sull'idea dell'azione di spiriti naturali nella trasformazione delle materie (tra cui sale, zolfo e mercurio). Sorreggeva tale orientamento una concezione di matrice neoplatonica ed ermetica, rinnovata però alla luce della chimica, secondo la quale macro e microcosmo partecipavano della onnipresente forza vitale e divina della natura, con una perfetta corrispondenza e con rapporti dinamici di carattere biologico, astrologico e chimico, destinati a concludersi nella «grande opera» di trasfigurazione divina (e chimica) del creato. Ad essa avrebbe dato inizio una figura profetica, l'Alchimista, che 58 anni dopo la morte di Paracelso avrebbe rivelato tutti i segreti della chimica (mutando tra l'altro il ferro in oro). Al di là delle sue teorie, Paracelso ottenne un grande successo pratico, che non lo mise comunque al riparo dalle persecuzioni che funestarono la sua vita e quella dei suoi discepoli. Ad essi si dovette la pubblicazione di quasi tutti i suoi scritti; il «revival paracelsiano» ebbe il suo epicentro a Basilea, grazie allo stampatore eterodosso Pietro Perna.

I fili concettuali di tutti questi teologi si riallacciano nel pensiero di Valentin Weigel, pastore luterano con-



siderato il padre della teosofia (fra i suoi eredi, vi fu il celebre mistico Jakob Böhme). Laureato in teologia a Wittenberg e studioso della mistica tedesca, Weigel (1533-1588) condusse una vita quieta a Zschopau, presso Chemnitz, non lasciando trapelare le sue idee, illustrate in un vasto *corpus* manoscritto poi edito da Johann Arndt, Gottfried Arnold e Gottfried Leibniz. Le sue riflessioni si focalizzarono sulla rinascita reale dell'uomo attraverso l'azione della grazia e di Cristo – che, dopo la «morte interiore», attivava la luce divina innata nell'uomo – e sulla vita religiosa, mistica e libera, ma si tradussero anche in una teoria della conoscenza e in una metafisica molto innovative. Precorrendo il moderno soggettivismo, sostenne che la conoscenza proveniva dal soggetto conoscente e non dall'oggetto conosciuto. In tale direzione andava anche la sua concezione immanentistica, secondo la quale uomo e mondo contenevano tutto e fuori di essi non vi era nulla (quindi neppure il paradiso e l'inferno), condividendo la stessa natura e l'unità in Dio, centro vitale dell'universo. A risultare completamente sovvertita da tale concezione era la separazione tra mondo terreno e divino, con considerevoli ripercussioni teologiche ed ecclesiologiche, e sulla nozione di tolleranza.

Nei Paesi Bassi lo spiritualismo conobbe forme comunitarie, nel solco dei movimenti di vita evangelica sorti nel Medioevo e nella prima età moderna. Il più importante gruppo fu rappresentato dalla Famiglia dell'amore, fondata nel 1540 da Hendrick Niclaes e destinata ad una pervasiva diffusione, sino alla fine del Seicento, negli ambienti mercantili e umanistici olandesi (ne fecero parte, ad esempio, i famosi Abraham Ortelius, Justus Lipsius e Christopher Plantin) e in Inghilterra, dove fu poi assorbita dai quaccheri. La setta presen-





tava una peculiare sintesi tra istanze spiritualiste, neo-stoiche, panteiste, anabattiste e, nella sua articolazione, una struttura gerarchica affine a quella cattolica. Scopo dei familisti era il raggiungimento della perfezione spirituale e dell'unione con la divinità presente nel creato, attraverso la compenetrazione con Cristo e l'esercizio di una vita retta, guidata dallo spirito – che sopravanzava la Bibbia, lettera morta senza di esso – e dal libero volere. Svincolati dalla ritualità sacramentale, di valore solo simbolico, essi ammettevano una partecipazione simulata alle cerimonie e il differimento del battesimo all'età adulta. L'orizzonte del gruppo era millenarista. Niclaes (1502-1580) si dichiarava il messaggero divino, inviato per chiamare a raccolta i pochi «illuminati» sopravvissuti all'Anticristo e costruire con essi una comunità non confessionale, in vista del prossimo avvento della «nuova Gerusalemme», in cui si sarebbe ricomposta l'unità primigenia tra uomo e Dio e creata una «terra di pace e di giustizia». La comunità fu capeggiata da Niclaes, in qualità di vescovo, con la collaborazione di anziani e ministri. In nome della fratellanza, essi realizzarono una rete di assistenza economica e di protezione, che si rivelò ulteriore fonte di attrattiva del gruppo per dotti e commercianti, in balia dei continui rivolgimenti religiosi. Niclaes, figlio di un facoltoso mercante cattolico e commerciante egli stesso, fu sensibile a questo aspetto. Egli svolse la sua attività ad Amsterdam, e poi, con l'inferire delle persecuzioni, si spostò a Emden, dove risiedette vent'anni e dette alle stampe la sua opera più famosa, *Lo specchio della perfezione* (1555), per concludere la sua vita a Colonia, dopo un soggiorno a Londra.

Con la Famiglia dell'amore ebbe contatti pure un illustre spiritualista olandese, Justus Velsius (1510-post 1581), intellettuale dalla cultura poliedrica, estesa dalla





medicina alla filosofia, alla teologia, alla geografia, alla musica, alla classicità. Anch'egli si ritenne investito da Dio per annunciare agli uomini la via della divinizzazione e della conoscenza dell'unità universale, attraverso l'illuminazione celeste e l'uso della ragione, rimasta integra malgrado la colpa; la prospettiva era quella di una generale *restauratio* della cristianità. La strenua battaglia condotta da Velsius in Germania, Svizzera, Olanda e Inghilterra per l'affermazione delle sue idee, elevata sintesi tra principi rinascimentali e istanze riformate, lo vide sempre sconfitto e perseguitato sia dai cattolici sia dai protestanti.

## 2. *Lo spiritualismo in Italia*

In Italia, fu particolarmente avvertito il richiamo ad una religiosità spiritualizzata a causa delle peculiari condizioni culturali e storiche della penisola. La profonda e tempestiva diffusione dei testi e delle idee sia di Erasmo sia della Riforma nel paese rivelava un clima carico di aspettative per il completo rinnovamento della cristianità, nel segno di un ritorno a un cristianesimo evangelico, non più gravato dalle gerarchie e dalla ritualità oppressiva della Chiesa romana. Ad alimentare quell'attesa erano state le istanze culturali e la tradizione anticlericale dell'umanesimo, e l'estesa insoddisfazione, radicata anche nei ceti popolari, verso i privilegi e la corruzione del clero, nonché verso la riduzione della vita religiosa a un insieme di atti formali e di pratiche meccaniche. Il razionalismo filologico e lo spiritualismo dei dotti trovavano corrispondenza nell'esigenza di una religiosità libera, schietta e viva nelle classi inferiori. Dalle carte dei processi inquisitoriali emergono casi emblematici di entrambi i livelli: quelli del cardi-





nale Giovanni Morone, legato pontificio al concilio di Trento e poi accusato di professare di nascosto dottrine eterodosse, e del vescovo Vittore Soranzo, impegnato nella sua diocesi di Bergamo in una vera e propria diffusione di principi della Riforma, si affiancano alle vicende, altrettanto note, del mugnaio friulano Menocchio e della colorita lista fornita da Pietro Manelfi di «lutherani, anabattisti et altri heretici» che comprendeva sarti, berrettai, profumieri, calzolai, osti, tessitori, speziali, stracciaroli, cavadenti, barbieri, tintori, maniscalchi, fabbri, insieme a medici, notai, parroci, insegnanti, studenti. In questa situazione, il messaggio critico e spiritualistico di Erasmo e i principi luterani del *sola fide* e *sola Scriptura* furono percepiti come strumenti di liberazione dal peso di una religione ridotta a pura normativa.



La penetrazione dei testi erasmiani e riformati trovò in Venezia la «porta», secondo gli auspici di Bernardino Ochino («già Christo ha incominciato penetrare in Italia, a la scoperta, e credo che Venetia sarà la porta»). Venezia, infatti, con le sue stamperie, con i suoi rapporti commerciali con i paesi della Riforma e con l'Oriente, con la libertà garantita dalla Repubblica, rappresentò il varco più praticato da uomini, libri e idee per fare breccia nel baluardo del cattolicesimo. Da lì, le opere principali dei riformatori, in latino e in volgare, nonché le traduzioni della Bibbia e del Nuovo Testamento (importante quella di Antonio Brucioli del 1532) invasero le città italiane, a partire dal Nord-Est, cogliendo di sorpresa le istituzioni ecclesiastiche, che all'inizio sottovalutarono il fenomeno. Solo nel 1549 fu redatto a Venezia un elenco di libri proibiti ad opera del nunzio apostolico Giovanni Della Casa, che precedette di circa dieci anni la comparsa del primo Indice romano di





Paolo IV. Ancora nel 1558, sempre a Venezia, uscivano almeno quindici edizioni della Bibbia e sedici del Nuovo Testamento. La lettura e il commento dei testi sacri era alla portata di tutti: se ne parlava anche per strada e nelle botteghe, non solo nei circoli intellettuali, nelle università, nei conventi. Le opere di Erasmo – in particolare *Il pugnale del soldato cristiano*, i *Colloqui*, l'*Elogio della follia* e il *Trattato sull'immensa misericordia di Dio* – godevano di estesa fortuna. A queste si aggiunsero testi anonimi, come il *Sommario della sacra scrittura*, o di autori italiani come il *Pasquino in estasi* di Celio Secondo Curione, la *Tragedia del libero arbitrio* di Francesco Negri, le *Prediche* di Bernardino Ochino e, soprattutto, *Il beneficio di Cristo* di Benedetto da Mantova e Marcantonio Flaminio. Tuttavia, l'assenza di punti di riferimento istituzionali capaci di convogliare le idee religiose entro quadri organici e strutture stabili spinse gli italiani a rielaborare in modo spesso autonomo l'eredità erasmiana e ad imprimere alla Riforma un carattere del tutto originale: essa fu generalmente orientata alla ricerca di vie religiose personali, meno organizzate sul piano squisitamente teologico, ma eclettiche e creative e più attente ai risvolti concreti che i nuovi principi (la giustificazione per fede, la critica ai sacramenti, la predestinazione) potevano avere nella vita di ogni giorno e nel recupero di una dimensione spirituale smarrita. In Italia le spinte al cambiamento non si concretizzarono, dunque, nella formazione di istituzioni antagoniste alla Chiesa di Roma, ma portarono o alla creazione di comunità clandestine orientate verso le dottrine delle chiese d'oltralpe (soprattutto lo zwinglianesimo e poi il calvinismo) o verso l'anabattismo oppure alimentarono atteggiamenti e idee spesso considerati radicali anche nei paesi della Riforma.



Un'opera molto importante, sia per lo straordinario successo che la accolse, sia perché rappresentò la proposta più completa di rinnovamento religioso proveniente dall'interno del paese fu *Il beneficio di Cristo*. Il testo nacque, intorno al 1540, dalla mano del benedettino Benedetto Fontanini da Mantova (c. 1490-post 1555), ma venne poi messo a punto per la stampa nel 1542 da un altro valdesiano, Marcantonio Flaminio, che introdusse alcune modifiche riecheggianti l'*Istituzione della religione cristiana* di Calvino. Flaminio si trovava allora ospite a Viterbo presso il cardinale Reginald Pole e di lì a poco coinvolse nelle sue dottrine anche il cardinal Morone, una delle figure più illustri dello schieramento che ai vertici della Chiesa proponeva un'apertura verso le posizioni dei protestanti. Fu nell'ambito della così detta *Ecclesia viterbiensis* che nel 1543 venne curata la stampa anonima e, poi, la diffusione del libretto. Il messaggio che esso conteneva era, nella sostanza, che il sacrificio della croce, e quindi il beneficio di Cristo, liberava tutti gli uomini dall'oppressione della Legge, li riconciliava con Dio e li destinava alla salvezza eterna: un'esaltazione della misericordia divina e della «dolce predestinazione», che veniva fatta coincidere con l'elezione universale alla salvezza e rappresentava l'atto tangibile dell'infinito amore di Dio verso i suoi figli. *Il beneficio di Cristo* era privo di attacchi antiromani e di prese di posizione teologiche inoppugnabili, mentre accentuava l'aspetto interiore e spirituale della fede. Il testo intendeva infatti essere una risposta credibile, da parte di autorevoli intellettuali ed ecclesiastici, alle nuove aspettative religiose e fornire la traccia di una possibile riforma in vista dell'imminente concilio (Firpo). L'approvazione nel 1547 del decreto tridentino sulla giustificazione (che andava in direzione diametralmen-



te opposta) e, due anni dopo, la messa all'indice del libretto segnarono il fallimento di questo progetto.

*Il beneficio di Cristo* si poneva alla confluenza fra la tradizione teologica benedettina della congregazione cassinese e lo spiritualismo del cenacolo di Juan de Valdés, il cui messaggio giocò un ruolo chiave nella Riforma in Italia. Dal circolo di intellettuali e anche di persone semplici che si creò intorno a lui durante la sua permanenza a Napoli, dalla metà circa degli anni trenta fino al 1541, e poi intorno al suo seguace, Juan de Villafranca, si mossero molti dei protagonisti più interessanti del movimento riformatore italiano, sia nella tendenza moderata espressa dal *Beneficio di Cristo* (Pole, Morone, Flaminio, Carnesecchi, Caracciolo) sia nell'ala più radicale (Ochino, Busale, Laureto, Tizzano, Basalù). Le sue opere ebbero una profonda risonanza (soprattutto *Le 110 divine considerazioni* e *l'Alfabeto cristiano*), anche se circolarono manoscritte o furono conosciute attraverso una tradizione orale. In Italia, comunque, la trasmissione delle idee radicali non fu generalmente affidata alla stampa, ma usò i canali della predicazione religiosa o delle reti sotterranee di relazioni interpersonali. La sua ricostruzione, per quanto parziale e sommaria, è resa possibile, infatti, soprattutto grazie alle testimonianze dei processi inquisitoriali.

Tra coloro che coniugarono in senso progressivamente più radicale alcuni aspetti dell'insegnamento di Valdés vi fu il celebre Bernardino Tommasini, detto Ochino per la sua appartenenza alla contrada senese dell'Oca (1487-1565). Entrato ancora molto giovane nell'Ordine dei Minori Osservanti, passò nel 1534 a quello dei Cappuccini, apprezzandone il maggiore rigore, e quattro anni più tardi fu eletto vicario generale. Le sue capacità oratorie e la profonda spiritualità



gli valsero ampissimi e unanimi consensi nelle numerose città italiane dove fu chiamato a predicare, nonché la protezione di pontefici (Clemente VII e Paolo III), di alti prelati, nobildonne, intellettuali (Giberti, Pole, Colonna, Cybo, Bembo, Aretino ecc.) e persino dell'imperatore Carlo V. La partecipazione al circolo napoletano di Valdés, probabilmente nel 1536, segnò profondamente il suo pensiero religioso, orientandolo verso quella dottrina cristocentrica, illuminata, adiaforista che fu da allora in poi distintiva del suo pensiero e che influì anche sulla sua nozione di tolleranza religiosa. Sospettato per le critiche espresse, nei *Dialoghi* (1540) e nelle prediche, contro il purgatorio, il culto dei santi, l'autorità del pontefice in base al principio della giustificazione per fede, nel 1542 Ochino fu convocato a Roma, ma, sebbene ormai cinquantacinquenne, decise di espatriare. Inizialmente si diresse a Ginevra, dove ottenne la fiducia di Calvino e l'incarico di pastore della comunità italiana per la sua intensa attività propagandistica contro l'«Anticristo romano», cui contrappose la «Nuova Gerusalemme» ginevrina (*Prediche, Imagine di Antecristo, Epistola ai Signori di Balìa della città di Siena* ecc.). Nei successivi, continui spostamenti Ochino assunse incarichi di rilievo nella Chiesa riformata – ad Augusta, a Londra e a Zurigo fu ministro della comunità italiana –, ma nelle prediche e negli scritti non tardarono a emergere le sue posizioni radicalmente spiritualiste, maturate anche nel rapporto con Schwenckfeld a Strasburgo: esse ancoravano la fede all'illuminazione interiore, la quale era l'unica garanzia della sua autenticità e fondamento di un cristianesimo etico e tollerante. In questa religione completamente spiritualizzata, le dottrine e i sacramenti riformati (e la stessa Bibbia) assumevano la valenza di testimonianze esteriori e indif-



ferenti, ma si scindeva anche quel nesso tra fede e ragione tanto ricercato da figure del radicalismo religioso assai vicine ad Ochino, quali Castellione e Sozzini. Egli condivise comunque la loro battaglia contro la persecuzione religiosa in seguito all'esecuzione di Serveto, nella convinzione che gli eretici fossero creature di Dio erranti da istruire e non da castigare, neppure in caso di pertinacia. Ad avvicinare Ochino ai due compatrioti fu altresì la posizione antipredestinazionista da lui assunta nei *Labirinti del libero arbitrio* (1561) e le tendenze antitrinitarie manifestate (forse proprio per influenza di Sozzini) nella sua ultima e maggiore opera, i *Dialogi XXX*, in cui trovarono espressione compiuta le idee sulla tolleranza e la sua concezione religiosa complessiva. L'opera, tradotta da Castellione e pubblicata senza l'autorizzazione dei censori zurighesi, gli costò l'espulsione da Zurigo per l'accusa (tendenziosa) di legittimare la poligamia. Rotti ormai i legami con i riformatori magisteriali, Ochino si recò a Cracovia, nella comunità degli esuli italiani antitrinitari, poi a Pinczów, in Moravia, e infine ad Austerlitz (l'attuale Slavkov), ove morì presso l'anabattista Niccolò Paruta.



Il magistero di Valdés è visibile anche nel pensiero di un'altra personalità dello spiritualismo italiano, destinata ad esercitare la propria influenza sul movimento riformatore della penisola: Paolo Ricci (c. 1500-1575) che, dopo l'adesione alla Riforma, prese il nome di Camillo Renato, per celebrare la sua rinascita spirituale. Originario della Sicilia, prima fu a Napoli, negli anni trenta, poi a Padova e a Venezia. Dopo il 1538 si trasferì a Bologna e, con il nome di Lisia Fileno, divulgò le sue idee nei circoli intellettuali della città. Infine, spostatosi a Modena, predicò ai membri dell'eterodossa Accademia cittadina, ma anche «ai villani». Venne arrestato





a Ferrara nel 1542 e, quando tornò in libertà grazie all'intervento della duchessa estense Renata di Francia, lasciò l'Italia per stabilirsi in Valtellina, nei Grigioni, primo centro di aggregazione dei fuoriusciti italiani *religionis causa*. Qui trascorse il resto della vita, tra le polemiche sulla Cena con il pastore riformato Agostino Mainardi, che ne temeva il radicalismo, e i rapporti di amicizia con Sozzini, Curione, Negri, Stancaro e, probabilmente, Tiziano, prima che questi rientrasse in Italia per organizzarvi le comunità anabattiste. Nel suo scritto in volgare *Trattato del battesimo e della santa Cena* (1547?), Renato pose al centro della propria riflessione il principio valdesiano della rinascita interiore del cristiano: essa si compiva all'interno di ciascun vero credente ed era il fondamento della vita religiosa. Tutti i segni esteriori, compresi i sacramenti, perdevano di significato. Il battesimo non era altro che un atto per mezzo del quale il credente dichiarava la fede che aveva già acquisito nella sua coscienza, e la Cena era solo una cerimonia che serviva a commemorare la morte di Cristo. Renato sostenne inoltre la teoria del sonno delle anime dopo la morte, con il finale annichilamento di quelle dei malvagi e il risveglio dei giusti. Ne seguiva il rifiuto dell'esistenza del purgatorio e, in ultima analisi, anche dell'inferno, considerati invenzioni della Chiesa per garantirsi il potere sui fedeli. Appartiene a Renato anche *L'ingiusto rogo di Serveto*, composto nel 1554 per esprimere il proprio sdegno verso l'esecuzione a Ginevra del celebre antitrinitario, del quale con ogni probabilità egli aveva apprezzato le opere.

Altri esponenti della frangia radicale del circolo di Valdés svolsero attività in Italia almeno fino alla metà del secolo, affidando le loro idee alla sola predicazione. Emblematico fu il caso dell'ex vicario generale dei cap-



puccini Francesco Renato *alias* Calabrese (?-post 1547), divenuto la personalità predominante nel gruppo dopo la morte del Villafranca. A Napoli si concluse il percorso che l'aveva condotto ad emigrare nel 1544 sulle tracce di Ochino, cui era molto legato, e ad assumere l'incarico di predicatore nei Grigioni, presto toltogli a causa della sua negazione del pedobattismo, della grazia giustificante e della nozione ultraterrena tradizionale. Nel circolo partenopeo, Renato insegnò altresì una nozione cristologica e scritturistica divergente da quella del valdesianesimo originario, impregnata di influssi ebraici e islamici. L'arresto sulla strada di Venezia, verso la quale si era diretto nel 1546-47, con molti membri del gruppo, al fine di sfuggire alla crescente repressione religiosa, gli impedì di diffondere le sue idee nelle comunità anabattiste del Settentrione. La sua eredità fu però raccolta da Girolamo Busale, che a sua volta la trasmise agli ex ecclesiastici Giovanni Laureto e Lorenzo Tizzano (*alias* Benedetto Florio) e al giurista Giulio Basalù, suoi collaboratori nella propaganda antitrinitaria nel movimento anabattista a Padova. Secondo le dichiarazioni rilasciate agli inquisitori da Tizzano, il loro percorso ereticale era stato segnato da tre tappe. Dai colloqui napoletani avevano acquisito una sorta di luteranesimo radicale al quale si aggiungeva però il principio (estraneo al pensiero di Lutero) dell'infinita misericordia divina e della predestinazione universale alla salvezza. Tizzano attribuiva invece alla predicazione di Busale la conversione all'antitrinitarismo e, quindi, l'assunzione di idee radicali: che Cristo non era figlio di Dio dall'eternità ma per adozione, che era nato da Maria come tutti gli uomini «*interveniente il coito*», che Maria aveva avuto altri figli, che nella Cena non vi era la presenza reale del corpo di Cristo e coloro che lo crede-

vano la trasformavano in un rito idolatrico. Gli esiti ai quali erano infine giunti sulla base della loro autonoma riflessione apparivano eversivi del cristianesimo: Cristo non era il Messia, ma un profeta più ispirato degli altri, le Scritture erano false, le anime morivano con il corpo e solo i giusti resuscitavano. Laureto (1518-post 1553) conobbe Busale mentre prestava servizio dalla nobildonna Isabella Bresegna e accolse le sue dottrine (a parte l'apocalitticismo), che poi approfondì per proprio conto, sino alla decisione di fuggire a Salonico e di convertirsi all'ebraismo. Deluso anche da questa religione, rientrò in Italia passando per Costantinopoli e Venezia. Le sue tracce si perdono definitivamente dopo il 1553. Basalù (?-post 1555) rivelò maggiore libertà speculativa rispetto ai suoi maestri e, rielaborando letture erasmiane e riformate (e forse lucreziane e pompomazziane), propugnò una concezione radicalissima, che muovendo dalla ragione naturale non solo rifiutava tutti i punti cardine del cristianesimo – dalla creazione del mondo all'immortalità dell'anima, alla vita ultraterrena, alla rivelazione biblica, alla trinità, sostituita, in anticipo sulla critica sociniana, da una nozione di un Dio unico e di Cristo come uomo e guida morale –, ma mostrava una generale incredulità verso tutte le religioni, considerate pure invenzioni umane. In questo modo egli superava gli orizzonti del valdesianesimo, maturando un corrosivo scetticismo, non lontano da certi atteggiamenti del libertinismo nel secolo successivo. Anch'egli fu processato dal Sant'Uffizio nel 1555.

Dalle carte inquisitoriali emerge infine il profilo di un'ulteriore corrente di pensiero radicale, che si interseca e si sovrappone alle precedenti: quella costituita dalla così detta setta dei georgiani, ovvero i seguaci del monaco Giorgio Rioli, detto Siculo (c. 1517-1551). Il

profilo religioso e biografico di colui che fu definito l'«arcieretico» è emblematico della complessità della vita religiosa italiana, dei numerosi filoni che la percorsero e della capacità che molti ebbero di rielaborarli autonomamente. Siculo entrò nel 1534 nel convento benedettino di San Niccolò l'Arena nei pressi di Catania, dove conobbe Benedetto Fontanini, dedito proprio in quegli anni (1537-43) alla composizione del *Beneficio di Cristo*. Tra di loro si stabilì un legame profondo, che si rafforzò dopo il 1546 quando Siculo raggiunse il confratello nel convento di San Benedetto Po. Siculo non era colto, ma esercitava un forte carisma, che gli attirò il favore di molti e influenti personaggi, come i medici Nascimbene Nascimbene e Francesco Severi, il nobile Camillo Orsini, l'inquisitore Girolamo Papini ed eminenti prelati. Parlava in dialetto e i suoi scritti erano il frutto della rielaborazione linguistica, in volgare italiano o in latino, operata da confratelli, come lo stesso Fontanini o Luciano degli Ottoni, che lo ritenevano ispirato. L'idea valdesiana dell'illuminazione interiore assumeva in lui i tratti di un acceso profetismo. Siculo affermava che Cristo stesso gli era apparso per rivelargli la verità. Così era nato il trattato *Che cosa è la giustificazione e la viva rigenerazione dell'uomo* che, nel dicembre del 1546, inviò a Luciano degli Ottoni, rappresentante dell'Ordine presso il concilio di Trento, per poter esporre le proprie rivelazioni al consesso dei prelati. Egli riponeva molte speranze nel cardinal Pole, protettore dei benedettini cassinesi, di cui era grande ammiratore. In attesa della convocazione a una delle sedute – che non giunse, malgrado le fervide aspettative di Luciano degli Ottoni e l'approvazione di vescovi spagnoli e siciliani delle sue posizioni antipredestinazioniste –, Siculo si trasferì a Riva del Garda in qualità di predicatore. Come ap-



parve con maggiore chiarezza nella successiva *Epistola alli cittadini di Riva di Trento*, composta nel 1550 in seguito al caso Spiera, l'eterodosso proponeva una soluzione molto ampia della salvezza, che si fondava sulla fiducia nell'integrità della natura umana e sull'efficacia del beneficio di Cristo, rivolto a tutti gli uomini e non solo ai predestinati. Egli usciva così dagli orizzonti della Riforma; ma usciva anche da quelli del cattolicesimo, lasciando presupporre una rigenerazione interiore che procedeva al di fuori dei riti e dei sacramenti, i quali risultavano inessenziali. La forza dello spirito giustificava l'accettazione di pratiche e di dottrine anche erranee (come quelle cattoliche), secondo l'atteggiamento nicodemitico. Egli coniugò comunque queste posizioni con quelle anabattiste. A seguito di un opuscolo di denuncia dell'ex vescovo di Capodistria Pier Paolo Vergerio, passato alla Riforma, Siculo fu arrestato a Ferrara nel 1550. Durante il processo negò l'esistenza del purgatorio e della dannazione eterna, rifiutò la dottrina della trinità e sostenne che l'anima non veniva infusa da Dio ma si trasmetteva con il seme dell'uomo. Si rifiutò di abiurare e affrontò la morte per strangolamento il 23 maggio 1551. La sintesi del suo pensiero fu affidata a un ultimo libro, noto come *Libro grande*, mai rinvenuto, ma menzionato spesso nelle carte processuali e conosciuto anche all'estero (con ogni probabilità, pure da Benito Arias Montano, l'umanista spagnolo curatore della Bibbia poliglotta di Anversa). L'esistenza e la diffusione di questo libro, nel quale sarebbero emersi i tratti più eversivi del suo insegnamento (sonno delle anime, anabattismo, antitritarismo), venne fatta coincidere, durante gli interrogatori dell'Inquisizione, con l'esistenza e le diramazioni di una setta ereticale, radicata tra i cassinesi, che vi si richiamava espressamente e che attese la resurrezione

del suo profeta. Le inchieste inquisitoriali portarono tra il 1567 e il 1570 alla deposizione del presidente della congregazione, don Andrea Pampuro da Asola, e alla condanna, anche a pene capitali, di molti monaci.

### 3. *Il nicodemismo*

Con il termine nicodemismo si intende la partecipazione ai riti ecclesiastici senza un'adesione interiore, secondo l'esempio di Nicodemo, il fariseo che si recava a colloquio con Gesù durante la notte (*Gio.*, 3, 1-21). La simulazione religiosa fu molto diffusa nel Cinquecento, sia in ambito protestante sia, e soprattutto, in ambito cattolico. In Italia, dove il problema era maggiormente avvertito data la presenza di Roma, la dissimulazione divenne un «atteggiamento della vita morale» e, più in generale, un peculiare abito intellettuale degli italiani, che modellò pensieri e comportamenti culturali, politici, sociali in una lunga Controriforma (Rotondò, Albano Biondi). Il nicodemismo fu una risposta «di sopravvivenza» alla crisi abbattutasi sulla società europea e, poi, alla cristallizzazione delle divisioni confessionali, che riuscì a salvaguardare il rispetto dei principi religiosi e della libertà interiore in cambio della partecipazione formale alla vita della Chiesa. Per questo il dibattito sulla questione fu intenso e ricco di sfumature. Vari furono gli argomenti addotti per giustificare il fenomeno: la distinzione tra cristiani «fermi» o «deboli» nella fede, il rispetto verso questi ultimi, la selezione dei riti indifferenti ed essenziali, la riduzione delle verità di fede ecc. Tuttavia, le motivazioni più solide provennero generalmente da esponenti dello spiritualismo: la svalutazione delle forme del culto e dei sacramenti in virtù della rigenerazione interiore rendeva infatti plausibile

anche la pratica di riti che erano privi di significato per il vero cristiano. Nei suoi svolgimenti estremi, questa tesi portò a un ampliamento indefinito degli *adiaphora* e alla relativizzazione delle istituzioni positive, che finiva col mettere in discussione la stessa necessità storica del loro ruolo, nonché l'essenza della religione.

La minaccia rappresentata dal nicodemismo per le chiese fu subito colta da Calvino, che per primo affrontò il tema nella sua complessità e impiegò il termine «nicodemiti» in diversi scritti polemici (il più noto è l'*Excuse de Jean Calvin à messieurs les Nicodémistes* del 1544), nei quali espresse una ferma condanna di tale pratica, esortando invece a scelte coerenti con la fede religiosa, quali la fuga o il martirio. L'atteggiamento nicodemitico si era però già propagato in Europa. Esso aveva robuste radici nel mondo dei *conversos* spagnoli, avvezzi a una lunga pratica della simulazione religiosa (Marcel Bataillon), che dagli *alumbrados* fu trasmessa agli italiani tramite Valdés, improntando la mentalità e i comportamenti religiosi di gran parte degli abitanti della penisola. Nei paesi d'oltralpe, il nicodemismo trovò un'importante teorizzazione nei *Dodici libri di pandette del Vecchio e del Nuovo Testamento* (1527) di Otto Brunfels.

Ex monaco, Brunfels (1488-1534) condivise come predicatore nel villaggio di Neuenburg am Rhein nei pressi della Foresta Nera, nel 1524-25, le istanze dei contadini in rivolta, ma li invitò alla sopportazione paziente della tirannia signorile. Stabilitosi a Strasburgo, si avvicinò alle posizioni degli spiritualisti radicali e degli anabattisti lì presenti e, nel clima segnato dalla sconfitta dei contadini, compose le *Pandette*. La teoria della simulazione religiosa formulata nel testo, pur senza utilizzare il termine «nicodemismo», nacque infatti



come risposta al fallimento di quel tentativo di rinnovamento radicale della società, per la necessità di coltivare clandestinamente, in vista di «tempi migliori», le aspirazioni rivoluzionarie (Carlo Ginzburg). Brunfels basò la teorizzazione del nicodemismo su una concezione spiritualista della Chiesa: estremizzando i principi della *Libertà del cristiano*, essa fu vista come una comunità unicamente spirituale, composta da un ristretto numero di eletti illuminati e fedeli a pochissimi principi religiosi, nascosta all'interno delle diverse chiese istituzionali e nota solo a Dio, l'unico che poteva leggere nei cuori. Per tale motivo, in situazioni storiche dominate da «increduli e ostinati», era lecito dissimulare e fingere, soprattutto per rispetto degli «infermi», ossia dei fratelli più deboli, che non dovevano essere scandalizzati. A conferma di questa dottrina venivano indicati alcuni luoghi biblici, tra i quali il passo relativo a Naaman nel IV libro dei Re e due delle Lettere di san Paolo (*I Cor.*, 9, 19; *Gal.*, 2, 11-13). L'indifferenza totale di Brunfels verso le cerimonie e gli stessi dogmi centrali del cristianesimo, che annullava ogni distinzione confessionale, divenne altresì fondamento di una prospettiva irenica e tollerante.

Le *Pandette* ebbero una larga circolazione e furono più volte ristampate. Noti spiritualisti come Franck e Niclaes ne trassero argomenti per le loro riflessioni e pratiche, ma ad esse si ispirarono anche il celebre umanista Jacques Lefèvre d'Étaples (al quale Brunfels dedicò la prima edizione dell'opera) e i teologi Wolfgang Capitone e Johannes Brenz. In Italia le teorie di Brunfels si intrecciarono con le posizioni valdesiane. Le idee contenute nelle *Pandette* dovettero essere note all'esule siciliano Camillo Renato, che ebbe rapporti con Capitone a Strasburgo tra il 1534 e il 1537 e che probabilmente





le introdusse in patria al suo rientro. Tutta l'attività di propaganda religiosa da lui svolta a Bologna, a Modena e poi nei Grigioni, fu improntata all'estrema flessibilità del comportamento e alla dissimulazione delle proprie concezioni. Attraverso Renato, la teoria della simulazione dovette giungere anche al giovane Sozzini, che nel maggio del 1549 pose a Calvino questioni tipicamente nicodemitiche (era lecito sposare una donna cattolica? un padre interiormente convertito alla Riforma può lasciare battezzare suo figlio nella Chiesa cattolica?), in risposta alle drastiche posizioni del riformatore.

Il 1549 rappresentò un anno di svolta nel dibattito sul nicodemismo e Calvino ne fu, anche in questo caso, un protagonista. Scoppiò allora il «caso Spiera», che ebbe una vasta eco in tutta l'Europa. Francesco Spiera era un avvocato di Cittadella, morto nel 1548, dopo una tormentata agonia, per la disperazione di aver abiurato la fede calvinista e la certezza che il suo comportamento fosse segno di predestinazione alla morte eterna. La tragedia venne seguita con grande partecipazione soprattutto dai riformati italiani, per le implicazioni che aveva sul piano dottrinale – relativamente alle dottrine della predestinazione e della salvezza – e su quello dei comportamenti religiosi. Diffusa fu anche la consapevolezza che la vicenda segnasse una cesura nella storia del movimento riformatore italiano, imponendo scelte di campo chiare e indifferibili. Mentre nel paese le notizie si inseguivano, al capezzale del moribondo accorsero intellettuali ed ecclesiastici, le cui testimonianze furono raccolte nell'*Orrendo caso di Francesco Spiera* (1549) da Vergerio, poi espatriato in terra riformata proprio a causa della vicenda. Con la collaborazione di Curione e di Sozzini, Vergerio pubblicò l'anno successivo la *Storia di Francesco Spiera*, una silloge di scritti di vari riforma-





tori in cui l'appello alla fiducia nell'universale volontà salvifica di Dio e alla comprensione per il dramma dei «deboli» nella fede prevaleva sulla condanna, malgrado il severo giudizio di Calvino su Spiera e sugli italiani, rei ai suoi occhi di opportunismo e capziosità. Curioso spostò inoltre la riflessione su un piano più elevato, identificando l'Anticristo non più solo con la Chiesa cattolica, ma col «veleno» insito in tutti i comportamenti coercitivi.

Calvino era già tempestivamente intervenuto nella controversia con l'opera *La necessità di evitare le superstizioni* (1549), comprensiva di suoi testi antinicodemitici e dei pareri di Butzer, Melantone, Vermigli. Nei suoi scritti, il riformatore operò una puntuale disamina del fenomeno della simulazione, dei passi biblici, degli argomenti addotti in suo favore e lo equiparò al reato di idolatria, nell'intento di chiudere definitivamente la partita. Ma i giudizi di Butzer e Melantone aprirono un varco nel fronte antinicodemita dei riformatori magisteriali, introducendo una serie di distinguo sui fedeli e sui riti e una legittimazione parziale dell'interpretazione cattolica della Scrittura. Ad indebolire tale fronte contribuì altresì l'attacco sferrato da Siculo nell'*Epistola*, che accusò Spiera (e attraverso di lui la dottrina di Calvino) di due errori fondamentali. Il primo consisteva nell'aver legato le mani a Dio in funzione di una scelta operata sin dall'inizio dei tempi (la destinazione dei singoli uomini alla salvezza o alla dannazione) che di fatto poneva limiti alla sua infinita libertà e suscitava orgoglio in coloro che si reputavano eletti, disperazione in coloro che si consideravano reprobati. L'altro errore risiedeva nella convinzione che «tutti quelli i quali consentino o con fatti o con la propria persona a' culti non veri vengono a negar Christo». Siculo avvalorava così l'atteggiamento





nicodemitico, ammettendo implicitamente che dogmi e riti cattolici erano influenti o addirittura errati. L'accusa contro Spiera si trasformava nell'invito rivolto a un gran numero di fedeli affinché coltivassero la verità nel profondo della coscienza, secondo l'insegnamento di Valdés, rimanendo in Italia in attesa di eventi definitivi. Tuttavia, anche opere nate nell'ambiente ecclesiastico riformato si rivelarono controproducenti per la battaglia antinicotemica. Così fu, in parte, per l'*Esortazione al martirio* di Giulio da Milano (1549), in cui, malgrado il titolo, si ammetteva la fuga per coloro che non avevano responsabilità pastorali. Così fu certamente per *Le Temporiseur* (1550) di Wolfgang Musculus che, nonostante le diverse intenzioni dei curatori della raccolta (che includeva il *Prosaerus* del riformatore e i pareri di Melantone, Vermigli, Bullinger, Bibliander, Pellikan, Bucero, Curione, Borrhaus, Ochino, Łaski ecc.), divenne una sottile apologia della simulazione. L'opera ebbe fortuna europea (in varie traduzioni) perché europeo fu il problema che il nicodemismo ormai rappresentava: dall'Impero soggetto all'*Interim*, all'Inghilterra di Maria Tudor, ai paesi cattolici sempre più stretti nella morsa inquisitoriale, lo spazio per la coerenza religiosa si ridusse progressivamente, aprendo gravi problemi di coscienza e di scelte esistenziali, ma anche nuove prospettive alla riflessione religiosa.





#### IV.

## Universalismo e tolleranza

### 1. *La controversia sulla tolleranza: il caso Serveto*

Tre furono le città che assunsero un valore emblematico durante l'età della Riforma: Wittenberg, la città di Lutero e delle 95 tesi, il covo del «cinghiale entrato nella vigna del Signore»; Ginevra, la città di Calvino e dei predestinati, la nuova Sion, speranza per coloro che dall'Italia guardavano oltralpe alla ricerca di un rinnovamento mancato; infine Basilea, la città libera, amata da Erasmo, simbolo di finezza, spirito critico e tolleranza. Basilea fioriva di traffici e di attività culturali. Le sue celebri stamperie si fronteggiavano lungo la Freie Strasse, vicino all'area del mercato, mentre quella di Johannes Oporinus, per le sue dimensioni, sorgeva nella zona semiperiferica di Petersberg. L'università, fondata nel 1460, era la più antica della Svizzera, celebre per la tradizione umanistica e per gli ospiti che la frequentavano, nonché per la presenza di illustri cittadini, come il giurista Bonifacio Amerbach, suo figlio Basilio, il medico Jean Bauhin, il naturalista Theodor Zwinger. Per questi motivi la città rappresentava una delle mete preferite dagli esuli *religionis causa*.





Nel 1543 vi si trasferì con la famiglia l'umanista e teologo Sebastiano Castellione (1515-1563), nel momento in cui decise di lasciare Ginevra per l'inasprirsi dei suoi rapporti con Calvino. Aveva studiato lingue classiche ed ebraico a Lione, aprendosi ai principi erasmiani del dialogo e della tolleranza. Dopo la lettura dell'*Istituzione della religione cristiana*, raggiunse Calvino a Strasburgo, poi lo seguì a Ginevra, alloggiando presso di lui e riscuotendone la stima, tanto da ottenere il posto di rettore del Collège de Rive. Nel 1542 conobbe probabilmente Ochino, appena fuggito dall'Italia, al quale lo legarono un rapporto di profonda stima e una certa affinità di idee. La sua indipendenza di pensiero finì, però, per metterlo in contrasto con Calvino, al punto che questi gli negò l'incarico di pastore, inducendolo a lasciare la città. A Basilea Castellione visse alcuni anni di indigenza, svolgendo i lavori più umili: coltivò la terra, trasportò acqua per i giardinieri, fu addirittura costretto, per scaldare la sua casa, ad arpionare i tronchi trascinati dalla corrente del Reno. Dopo aver trovato impiego come correttore di bozze nella stamperia di Oporinus, nel 1553 ottenne finalmente la cattedra di greco all'università. Nel frattempo la sua fama era cresciuta rapidamente grazie alle quattordici edizioni dei *Dialoghi sacri*, alle *Odi sui salmi*, alle tre edizioni degli *Oracoli sibillini* (versione metrica in latino di testi profetici in lingua greca, considerati apocrifi) e soprattutto alla traduzione della Bibbia in latino (1551) e in francese (1555). Nella versione latina, che si apriva con una dedica al re Edoardo VI d'Inghilterra, emergevano l'influsso di Erasmo, che gli suggeriva per esempio di rendere la parola *logos* con *sermo* anziché con *verbum* (una scelta che aveva suscitato polemiche perché sembrava mettere in discussione il dogma trinitario), e la lezione di Valla,



che lo spingeva a spogliare il latino dalle sedimentazioni medievali anche nei luoghi più delicati (per esempio utilizzava la parola *lustratio*, ossia purificazione, per indicare il battesimo, perché più esatta filologicamente, anche se estranea al rito sacramentale). Nella versione francese, invece, Castellione scelse una lingua colorita, rivolta a un pubblico popolare, privilegiando in questo caso il valore umanistico dell'educazione. In entrambe le edizioni, egli espose inoltre le sue posizioni favorevoli alla tolleranza religiosa.

A Basilea si strinse intorno a lui un gruppo di esuli, colti e illuminati, desiderosi di discutere liberamente di questioni teologiche, in un clima che univa lo spiritualismo al razionalismo filologico umanistico. Punto di ritrovo fu inizialmente la casa del capo anabattista David Joris, celato sotto la falsa identità del mercante Jan de Bruges. Tra i frequentatori più assidui degli incontri figurava anche l'esule piemontese Celio Secondo Curione (1503-1569), costretto alla fuga nel 1542 mentre si trovava a Lucca come precettore presso la famiglia Arnolfini. Una sorte simile colpì molti dei suoi compagni di allora, aperti alle idee della Riforma e membri della così detta *ecclesia Lucensis*: Celso Martinengo, Pietro Martire Vermigli, Girolamo Zanchi, Emanuele Tremellio. Curione raggiunse la Svizzera attraverso la Valtellina, dove incontrò Renato, e poi proseguì alla volta di Losanna; qui soggiornò per quasi quattro anni, portandovi a compimento il *Pasquino in estasi*, un'opera di violenta polemica anticlericale. Infine raggiunse Basilea nel 1546, insieme alla numerosa famiglia, e iniziò a insegnare retorica all'università, ottenendo un notevole successo grazie all'attività didattica e alle pubblicazioni di classici. La sua fama di dotto umanista si affermò rapidamente in tutta la Svizzera: egli riscosse la stima





di Bullinger, capo della Chiesa di Zurigo, tollerante e disponibile al dialogo con i dissidenti; strinse amicizia con Castellione e con Borrhaus; si legò allo stampatore lucchese Perna, che divenne l'artefice di sue importanti iniziative editoriali; incontrò i favori di Bonifacio Amerbach, che era stato amico e poi erede di Erasmo, nonché illuminato amministratore della *Erasmusstiftung*, che più di una volta porse a lui stesso e ai suoi figli soccorso economico.

Grazie all'attività di questo gruppo si mantennero vive nella cultura cittadina le istanze che avevano alimentato le prime aspettative riformatrici. L'ottimismo umanistico nelle possibilità dell'uomo di partecipare al processo di salvezza, che si risolveva nell'importanza attribuita all'educazione e nell'idea di una estesa efficacia del beneficio di Cristo, si univa all'esaltazione della vita interiore a discapito dei riti e delle forme del culto, compresa la pratica dei sacramenti. Il razionalismo filologico, che guardava alla lezione di Valla e di Erasmo, si fondava sulla convinzione della priorità del testo sacro e sulla necessità di una libera interpretazione da parte del cristiano. Quest'ultima implicava anche la riscoperta del valore della profezia, intesa come ispirazione individuale non vincolata all'autorità gerarchica, sul modello della Chiesa delle origini, e prefigurava una comunità cristiana più aperta, attenta alla crescita delle coscienze, non al prestigio istituzionale. Curione riprese questi principi nell'*Araneus ossia la provvidenza di Dio*, pubblicato a Basilea nel 1544, rielaborando un suo scritto precedente secondo gli influssi di Joris, Castellione e Borrhaus, evidenti soprattutto nell'idea che la trinità sia la forma attraverso la quale Dio invisibile si manifesta nel mondo, e nella convinzione, di radice spiritualista, che la grazia investa tutte le genti, indipendentemente dal loro credo.





Intorno agli uomini del gruppo di Basilea, il così detto «Basler Kreis», si allargava una rete di relazioni che coinvolgeva altri personaggi, affini per idee o scelte di vita, destinati anch'essi a convergere nei loro percorsi verso la città renana. Tra questi Ochino, che fu a Basilea per periodi brevi ma intensi nel 1545-47 e ancora nel 1555, dopo aver maturato il suo distacco da Calvino; l'autorevole accademico ed eterodosso Martin Borrhaus; l'illustre giureconsulto Matteo Gribaldi Mofa, vecchio compagno di studi di Curione e amico di Amerbach, anche lui in conflitto con Calvino sul principio della predestinazione e sospettato di antitrinitarismo; infine Lelio Sozzini, di illustre famiglia senese, uno dei padri dell'unitarismo, che portò nel gruppo di Basilea il contributo del suo razionalismo filologico e di un atteggiamento critico fondato sull'esercizio sistematico del dubbio.

Al di là della eterogeneità delle esperienze di coloro che ne fecero parte, il gruppo di Basilea rappresentò in quella determinata contingenza storica un vero e proprio fronte di opinione, che guardava a principi di origine erasmiana – l'avversione alle sottigliezze teologiche con venature scettiche, il latitudinarismo, la centralità del problema della libertà religiosa – e recuperava alcune istanze dei primi riformatori (i principi del *sola fide* e *sola Scriptura*, la dottrina sacramentaria di Zwingli). La linea che esso difese non era semplicemente il risultato della somma di posizioni individuali, ma incarnava concrete aspettative storiche, che erano state parzialmente tradite nel consolidarsi delle logiche confessionali. Gli esuli italiani in particolare portavano il contributo di una formazione culturale improntata al razionalismo umanistico, all'idealismo neoplatonico, alla semplicità anabattista o allo spiritualismo valdesiano, che, seppure





combinati in forme diverse, risultavano comunque inclini all'antidogmatismo e a una visione larga della Chiesa cristiana. Questo li rendeva refrattari all'operazione di consolidamento dell'autorità ecclesiastica messa in atto a Ginevra da Calvino. Lo scontro era inevitabile. Una prima occasione venne fornita dalla vicenda di Francesco Spiera; ma fu il caso Serveto nel 1553 a segnare il passaggio decisivo perché il conflitto assumesse caratteri drammatici con conseguenze irreversibili.

L'antitrinitario spagnolo Michele Serveto era finito sotto gli attacchi concordi di calvinisti e luterani già nel 1531 con il suo primo libro dal titolo *Gli errori sulla trinità*, e l'anno successivo con i *Dialoghi sulla trinità*, tanto da essere costretto ad assumere un falso nome e riparare prima a Parigi e in seguito a Vienne. Ma fu la *Restaurazione del cristianesimo*, nel 1553, a scatenare la reazione violenta di Calvino, che decise di smascherarlo e addirittura di collaborare con l'Inquisizione perché venisse arrestato. Serveto venne riconosciuto mentre passava da Ginevra nel tentativo di fuggire e subito fermato. Durante il processo Calvino stesso intervenne con ostinazione per ottenere una condanna esemplare. Serveto fu arso sul rogo insieme ai suoi libri a Ginevra il 27 ottobre del 1553. Capi di accusa furono l'anabattismo e la sua critica pertinace al dogma trinitario, ritenuta una minaccia per il progresso della Riforma e un primo passo verso l'anarchia delle opinioni. Nonostante il consenso espresso dai principali esponenti delle chiese della Riforma, l'evento suscitò comunque grande impressione, soprattutto tra gli esuli che sentivano indirettamente minacciata la loro autonomia. Renato compose e inviò a Calvino *L'ingiusto rogo di Michele Serveto*. Gribaldi fu invece il probabile autore dell'*Apologia di Michele Serveto composta da Alfonso Lyncurio Tarraconense*, nella



quale, usando uno pseudonimo, difendeva la dottrina antitrinitaria. Vergerio, che pure aveva trovato collocazione a Tubinga nella Chiesa luterana, giunse ad affermare: «La tragedia di Serveto mi ha terrorizzato». Calvinò pubblicò nel gennaio del 1554 la *Difesa della vera dottrina sulla trinità*, nella quale sosteneva la necessità di punire anche con la morte gli eretici, equiparandoli ai bestemmiatori e ai falsi profeti che nel Deuteronomio vengono giudicati degni di essere uccisi (13, 6 sgg.).

Questo intervento finì per aumentare lo sdegno tra tutti coloro che erano più sensibili al problema della tolleranza e della libertà religiosa. Il gruppo di Basilea colse l'occasione per levare la propria voce, e lo fece attraverso un testo anonimo e dalle false indicazioni tipografiche intitolato *La persecuzione degli eretici*, edito da Oporinus a Basilea nella primavera del 1554. Esso non discuteva le idee di Serveto né quelle di Calvino sulla trinità, ma presentava una raccolta di brani in favore della libertà di coscienza, che lo resero la prima, moderna teorizzazione della tolleranza religiosa. Artefice dell'opera e autore di quattro dei testi più importanti fu Sebastiano Castellione, che utilizzava pseudonimi diversi: Martinus Bellius, Basilius Montfort e George Kleinberg (forse quest'ultimo identificava però Joris). Avevano collaborato alla realizzazione del volume Curione e Borrhaus. Dopo una lunga premessa di Castellione indirizzata al duca Cristoforo di Württemberg (firmata Bellius), seguivano pagine di Lutero, di Johannes Brenz e interventi più brevi di autori disparati, dai Padri della Chiesa (Lattanzio, Crisostomo, Gerolamo, Agostino) ai contemporanei (Erasmus, Franck, Calvino, Curione, Castellione) sul problema della coercizione religiosa. Chiudeva la raccolta uno scritto più ampio dello stesso Castellione (a firma di Montfort), nel qua-



le veniva lucidamente legittimata la tolleranza religiosa sulla base di una concezione etica ed evangelica del cristianesimo, della confutazione degli argomenti più comuni a sostegno della liceità della persecuzione degli eretici e della trasformazione della stessa nozione di eresia. A differenza di Calvino egli non concepiva la divinità in termini di potenza e di gloria, separando del tutto la ragione divina dall'intelletto umano, ma rivalutava il ruolo della ragione come luce interiore che brillava in ogni individuo e si manifestava nella sua libertà di giudizio e nel linguaggio. Se Cristo era il *sermo*, la parola, significava che attraverso di essa era possibile stabilire un contatto tra uomo e Dio e che, nella dimensione della storia, la verità si costruiva proprio con il confronto delle opinioni. Questo era il fondamento dell'inviolabilità della coscienza e della tolleranza. Piuttosto che su argomenti di tipo giuridico, Castellione ne giustificava la necessità sul piano teologico, in quanto garanzia che il *sermo* divino circolasse liberamente tra gli uomini, senza preclusioni imposte dall'autorità. Egli ricordava, infine, come l'unica disposizione lasciata da Cristo ai suoi discepoli fosse quella dell'amore verso il prossimo, insistendo così sulla natura etica del percorso di salvezza al quale l'uomo era chiamato a collaborare con il suo libero volere. Su tale principio poggiava il suo sostanziale antidogmatismo. Fornendo l'elenco delle conoscenze che non sono necessarie alla salvezza (gli *adiaphora*) vi introdusse, tra le altre, la trinità, la predestinazione, il libero arbitrio, la condizione delle anime dopo la morte, e ribadì come invece la strada che conduceva verso il cielo passasse per l'imitazione di Cristo. D'altra parte, per Castellione la costruzione storica di dogmi, riti e della stessa Bibbia – e quindi il loro valore relativo – rendeva impossibile assumerne



l'osservanza a criterio di giudizio della fede dei cristiani, e soprattutto a giustificazione della loro condanna. Anche la concezione dell'eresia veniva rivoluzionata in questa ottica: eretico non era chi dissentiva dalla dottrina ufficiale, ma chi agiva con pertinacia divenendo pericoloso per l'unità della comunità religiosa, sovranamente per il savoiardo come per il suo maestro Erasmo. Castellione riduceva così la «verità» a categoria morale e si opponeva agli ecclesiastici che ne imponevano un concetto apodittico con il ricorso alla forza: i loro comportamenti erano contrari all'insegnamento di Cristo e alla realizzazione della nuova Chiesa universale e spirituale di Dio, fondata sul Vangelo. Il richiamo esclusivo alla legge evangelica, operato da Castellione, privava di fondamento biblico la persecuzione religiosa, negando l'identificazione calviniana tra eretici e falsi profeti, e avvalorava lo strumento della persuasione dei dissenzienti. L'uso della violenza in ambito religioso era, in conclusione, vietato tanto agli ecclesiastici – pena la loro assimilazione all'«Anticristo» – quanto al potere civile, perché non di sua competenza.



L'iniziativa destò scalpore: il libro divenne rapidamente uno dei punti di riferimento del pensiero europeo sulla tolleranza e Castellione il paladino della libertà religiosa. Calvino intuì chi ne fosse l'autore e in quale città fosse stato stampato, ma fu Théodore de Bèze a prendere la parola pubblicando tempestivamente *Il dovere del magistrato di punire gli eretici*, nel quale metteva in guardia contro il diritto alla libertà di pensiero sostenuto da coloro che chiamava i «nuovi accademici», accusandoli in tal modo di opinioni scettiche. Per niente intimorito, Castellione compose a Basilea due opere in risposta ai suoi avversari: a Bèze indirizzò *Gli eretici non devono essere puniti*, a Calvino *Contro il libretto di*

*Calvino nel quale si cerca di dimostrare che gli eretici devono essere puniti con la forza*, dove sostenne che un'opinione deve essere combattuta con un'altra opinione, non con l'uso della forza, perché «uccidere un uomo non è difendere una dottrina, è uccidere un uomo». In entrambi i casi le autorità basileesi non concessero il permesso per la stampa, forse temendo una definitiva rottura con Ginevra. La controversia tra Castellione e i riformatori ginevrini era stata infatti aggravata da quella sul problema della predestinazione divina, destinata a protrarsi sino alla sua morte, con un'accesa battaglia di scritti. L'umanista savoiaro si oppose fermamente a tale dottrina in nome della libertà dell'arbitrio umano e di una concezione positiva di Dio e della sua immensa bontà verso tutte le creature, ma non poté rendere pubbliche le sue posizioni a causa del veto della censura, appoggiata in questo frangente anche da Borrrhaus. A peggiorare la situazione contribuì la clamorosa scoperta, nel 1559, della vera identità di Jan de Bruges (*alias* David Joris), che portò alla riesumazione e al rogo del cadavere; ne seguì un processo che chiamò in causa tutti coloro che avevano frequentato la sua casa, tra i quali Castellione e Curione. L'ultimo attacco raggiunse Castellione a causa della traduzione dei *Dialogi XXX* di Ochino nel 1563. Tuttavia la morte non gli lasciò il tempo per affrontarlo: egli scomparve lasciandosi alle spalle la stima per la sua attività di umanista e i sospetti per le convinzioni religiose. Negli ultimi anni si era dedicato a due opere importanti, rimaste entrambe manoscritte: il *Conseil à la France désolée*, nel quale sosteneva che l'intolleranza è causa di instabilità politica e associava la solidità dello Stato a una visione irenica, criticando cattolici e protestanti per la loro incapacità di superare le divisioni religiose e costruire l'unità evangelica; *L'arte*



*di dubitare e di credere, di ignorare e di conoscere*, considerato il suo testamento spirituale, nel quale difendeva il diritto al dubbio e alla libertà di coscienza sui principi della fede.

## 2. *L'infinita ampiezza del regno di Dio*

Il dogma della predestinazione costituì uno dei capisaldi del pensiero teologico della Riforma. Nonostante le sue origini risalgano ad Agostino, esso tornò alla ribalta nella riflessione di molti riformatori, tra i quali Lutero, Butzer e soprattutto Zwingli e Calvino. Dopo l'organica elaborazione zwingliana, Calvino arrivò a una formulazione definitiva del dogma della doppia predestinazione (alla salvezza e alla dannazione) nell'edizione del 1559 dell'*Istituzione della religione cristiana*, ponendola, accanto alla provvidenza, come un aspetto dell'eterno progetto divino. La dottrina zwingliana fu accolta anche da esponenti della Riforma radicale come presupposto dell'eliminazione delle mediazioni ecclesiastiche e delle frontiere confessionali. In Italia fu spesso coniugata con l'idea dell'immensa bontà di Dio per propugnare l'universale destinazione alla salvezza dell'umanità. Il predestinazionismo trovò tuttavia anche fieri oppositori in coloro che, all'interno o ai margini delle chiese costituite, difendevano i principi dell'universalismo e della libertà dell'arbitrio umano, spesso muovendosi nel solco di Erasmo.

Theodor Bibliander (1506-1564), celebre teologo, linguista ed esegeta biblico, fu uno dei più strenui paladini dell'antipredestinazionismo nella Chiesa di Zurigo, dove successe a Zwingli nell'insegnamento di Sacra Scrittura al Grossmünster. In tutti i suoi scritti (molti dei quali inediti) Bibliander sostenne l'universalità del-





la grazia, in virtù del principio erasmiano dell'infinita misericordia di Dio, e la dignità della ragione umana in quanto di origine divina, nonché sede delle leggi di natura che indirizzavano al bene. Bibliander sviluppò tuttavia in senso più radicale l'irenismo di Erasmo, associando il sogno dell'unità religiosa, che avrebbe abbracciato anche l'islam, allo studio delle comuni radici linguistiche, secondo il rivoluzionario progetto formulato nella *Radice comune di tutte le lingue e letterature* (1548). L'attenzione verso il mondo islamico si concretizzò nel 1543 in una straordinaria pubblicazione, la prima edizione latina a stampa del Corano corredata da tutta la letteratura islamica allora nota, che rivelava il suo atteggiamento conoscitivo e di incipiente comparativismo verso le culture «altre». Nel contempo, il suo progetto universalistico si aprì, con varie opere, alla prospettiva escatologica di una prossima «monarchia cristiana» estesa a tutti i popoli della terra. Nonostante la sua importanza, Bibliander fu tuttavia costretto alle dimissioni dal calvinista Pietro Martire Vermigli e il suo pensiero venne progressivamente marginalizzato.

Non ebbero più fortuna le idee di Guillaume Postel (1510-1581), celebre per il suo profetismo e per la sua dottrina (fu orientalista, biblista, matematico regio nel Collège de France). Nella sua opera maggiore, *L'armonia del mondo* (1543), propose un audace disegno di riforma religiosa e di concordia universale tra cristianesimo, ebraismo e islam, in base all'idea dell'origine unitaria delle lingue (dall'ebraico) e di un'antica unità del sapere e della religione, al di là delle diverse manifestazioni storiche. Per far progredire la conoscenza dell'islam, che ammirava in quanto religione cripto-cristiana, Postel inserì nell'opera un'ampia selezione di passi del Corano, tradotti direttamente dall'arabo, dopo aver



pubblicato la prima grammatica araba. Frutto dei suoi interessi per la tradizione cabbalistica fu la traduzione in latino del libro dello *Zohar* (1547). Mistico e ispirato, persuaso di essere un nuovo profeta, con il suo radicalismo spiritualistico Postel mise in dubbio i sacramenti e alcune verità fondamentali, come la divinità di Cristo e l'immortalità dell'anima. Processato dall'Inquisizione a Roma nel 1555, fu considerato un pazzo anziché un eretico e rinchiuso prima in carcere, poi, dopo una serie di peregrinazioni, in un convento parigino, dove finì i suoi giorni. Nonostante il suo profetismo risultasse incompatibile con qualunque Chiesa istituzionale e fosse considerato frutto del delirio di un folle, esso esercitò comunque un notevole influsso sulla tradizione dell'irrenismo rinascimentale.



Gli anni in cui si consumava la tragica vicenda di Serveto videro inasprirsi il dibattito intorno al dogma della predestinazione. Nel 1551 Calvino aveva fronteggiato gli attacchi antipredestinazionisti di Jérôme Bolsec. La sua espulsione da Ginevra aveva prodotto ripercussioni in tutta la Svizzera: a Berna il decano Johann Haller espresse pubblicamente le proprie perplessità, mentre nel Vaud il pastore André Zébédée ingaggiò una vera e propria battaglia, definendo Calvino «l'eretico di Ginevra». La pubblicazione da parte del riformatore ginevrino dell'*Eterna predestinazione di Dio* nel 1552, contro le accuse di Siculo e di Albert Pighe, ridusse ulteriormente gli spiragli per la discussione. Ma fu il caso Serveto a chiuderli del tutto, ponendo al centro dello scontro con Ginevra il problema dell'ampiezza del regno di Dio, che, nella cultura del tempo, coincideva con il problema dei limiti della società civile. Si trattò di uno degli argomenti dalle implicazioni più rilevanti tra quelli affrontati nel corso delle dispute teologiche cinquecen-



tesche. Il modello ginevrino di una circoscritta Chiesa di eletti e di una grande massa destinata alla condanna fin dall'eternità, secondo la rigida dottrina della doppia predestinazione, venne percepito come incompatibile con il principio evangelico dell'infinita misericordia divina e si scontrò con le aspettative ireniche che avevano accompagnato le speranze di rinnovamento nei primi decenni del secolo. In quella contingenza storica anche il dibattito sulla libertà religiosa finì per intrecciarsi con la battaglia antipredestinazionista, diventandone in qualche caso un corollario.

Celio Secondo Curione dette alle stampe in proposito un testo fondamentale dal titolo *Due dialoghi sull'ampiezza del beato regno di Dio*, con il quale intervenne direttamente nella polemica suscitata dal rogo di Serveto. L'opera fu pubblicata nel 1554 in forma semiclandestina a Poschiavo, nei Grigioni, dopo che, nonostante i tentativi messi in atto da Borrhaus, l'opposizione dei censori ne aveva impedito l'uscita a Basilea. In realtà, l'idea originaria risaliva presumibilmente alle esperienze italiane precedenti l'esilio, perché una versione era già pronta nella prima metà degli anni quaranta, quando Curione si trovava da poco a Losanna. Rielaborata in seguito alle esperienze in terra riformata (in particolare è riscontrabile l'influsso del pensiero di Borrhaus), Curione la ripropose con un titolo che richiamava il *Trattato sull'immensa misericordia divina* di Erasmo, circolato in Italia nella volgarizzazione di Marsilio Andreasi, poi ritradotto in latino ed edito a Basilea nel 1550 per volere dello stesso Curione. Ma se Erasmo sosteneva che era sufficiente abbandonarsi alla fiducia nella benevolenza divina, Curione cercava invece di dimostrare con molteplici argomenti che il numero dei salvati era enormemente più grande di quello dei

dannati, contrapponendosi alla dottrina di Calvino, pur senza nominarlo. L'intervento segnava la rottura con la Chiesa di Ginevra, della quale sino ad allora egli aveva invece condiviso gli insegnamenti, tanto da esprimere giudizi favorevoli nei confronti del dogma della predestinazione nell'opera *A favore della vera e antica autorità della Chiesa di Cristo* del 1546.

Il trattato si presentava sotto forma di un dialogo tra il giovane Curione e il suo maestro, Agostino Mainardi, che lo aveva indirizzato alle idee della Riforma. Fin dalla prefazione, dedicata al re di Polonia Sigismondo Augusto, Curione negava la liceità della coercizione nelle questioni religiose: non poteva essere la paura a guidare gli uomini verso la fede, ma soltanto l'amore. Inoltre la libertà era essenziale perché potesse manifestarsi la verità. La parola di Dio esigeva, infatti, dialogo e interpretazione, e il suo significato si chiariva nella storia grazie all'incessante intervento dello spirito. Per questo la profezia era un carattere intrinseco della comunità cristiana, fin dalle origini, e necessitava della libertà di espressione. Sulla base di queste premesse, il dialogo tra Mainardi e Curione affrontava il problema del numero dei salvati con l'obiettivo, non dichiarato, di negare il principio della *massa damnationis*. Facendo proprio il metodo esegetico erasmiano, Curione sosteneva che le immagini scritturali della «porta stretta» o della «porta che si chiude» non erano riconducibili al numero dei salvati, ma avevano un valore storico riferito all'accettazione del popolo ebraico; allo stesso modo, la «via larga» che conduceva al peccato rappresentava la natura umana corrotta che, senza Cristo, non poteva raggiungere il cielo. La sterminata ampiezza del regno di Dio era resa invece evidente da molte ragioni: essa corrispondeva all'infinita potenza del creatore; il numero



dei sudditi era segno della grandezza del re; la salvezza dei figli era motivo di gioia per il padre e limitarla significava condizionare la sua felicità; Satana non poteva dominare su un regno più esteso di quello divino. Per questo anche i popoli recentemente scoperti o le genti vissute prima dell'avvento di Cristo erano destinati alla salvezza, se osservavano la legge di natura, veneravano un solo Dio e rispettavano il prossimo. L'autore prendeva le distanze sia dall'origenismo, che attribuiva la redenzione dell'umanità alle capacità naturali, sia dalla prospettiva cattolica, che riteneva essenziale la pratica dei sacramenti. Curione associava latitudinarismo e predestinazione poiché, invertendo di segno la dottrina di Calvino, intendeva quest'ultima come universale destinazione alla salvezza. A differenza di Erasmo, quindi, sosteneva che l'infinita benevolenza divina si manifestava con un atto volontario di Dio al quale l'uomo non poteva collaborare. La predestinazione era riflesso dell'infinito amore divino e strumento di liberazione per tutti gli uomini. Il libro venne diffuso in Polonia, prima che in Svizzera e in Germania, incontrando ovunque forti resistenze, perché sembrava accentuare l'importanza della legge di natura a danno della mediazione di Cristo. Su denuncia di Vergerio, circa un anno e mezzo dopo la sua uscita, le autorità di Basilea misero Curione sotto processo, ma egli fu infine assolto.

In Italia, già prima della metà del secolo, le idee sull'infinita misericordia divina e sull'ampiezza del regno di Dio avevano incontrato un larghissimo consenso, sia tra i ceti popolari sia nella riflessione dei teologi più sensibili al cambiamento. Il *Trattato sull'immensa misericordia divina* di Erasmo era stato pubblicato in tre traduzioni diverse (Brescia, 1542; Venezia, 1551; Firenze, 1554). La così detta «teologia del cielo aperto», ovvero l'idea che





la salvezza dell'individuo coincidesse semplicemente con la certezza interiore della salvezza, era il frutto di un'interpretazione estremamente larga, e originale, del principio luterano della giustificazione per sola fede, che si poneva alla convergenza tra differenti percorsi di idee: quelle che provenivano dalle terre d'oltralpe e quelle che erano invece retaggio della così detta Riforma italiana. Il latitudinarismo trovò una compiuta sintesi nel *Beneficio di Cristo*, non a caso diffusissimo nella penisola, e soprattutto nel pensiero di Siculo, che ne espone una concezione estremamente ampia nello scritto con cui intervenne sul caso Spiera, l'*Epistola*. Qui egli interpretò la vicenda come un esempio emblematico delle tragiche conseguenze alle quali poteva condurre il dogma della predestinazione e, esaltando la concezione erasmiana della benevolenza divina e quella pelagiana della capacità naturale dell'uomo di scegliere tra il bene e il male, contrappose ad esso l'idea che tutti coloro che credevano nel Nuovo Testamento fossero eletti alla salvezza. La forza delle sue argomentazioni fu tale che Calvino, nonostante considerasse Siculo «uomo indotto, più degno di disprezzo che di una risposta», fu costretto a replicare con il trattato *L'eterna predestinazione di Dio*. In realtà, quella di Siculo rappresentava una delle tante voci che, intorno alla metà del secolo, iniziarono a levarsi contro la predestinazione, e l'intervento di Calvino segnò solo la prima tappa del percorso che alla fine del Cinquecento, con il suo successore Théodore de Bèze, trasformò nell'immaginario di molti fedeli quel dogma da emblema di liberazione interiore a sentenza di condanna.

In Spagna il pensiero di Erasmo si era radicato in profondità, trovando riscontro soprattutto tra gli intellettuali umanisti, gli *alumbrados*, e nelle diverse forme dello spiritualismo converso. L'erasmismo fu appog-



giato dallo stesso imperatore Carlo V, superando così i primi sospetti di eterodossia emersi già nel corso della conferenza di Valladolid del 1527. Tuttavia, soprattutto dopo la morte di Erasmo, una parte delle sue idee iniziarono a essere combattute. Destò scalpore nel 1557 la fuga dal convento geronimiano di San Isidoro del Campo a Siviglia di una dozzina di monaci che, dopo avere abbracciato posizioni evangeliche leggendo testi di Erasmo, Lutero, Melantone, Bullinger, incalzati dall'Inquisizione decisero di passare alla Riforma. Erano tra di loro Cassiodoro de Reina, Cipriano de Valera e Antonio del Corro. Quest'ultimo (1527-1591) si diresse prima a Losanna, dove conobbe Calvino e ne riscosse la stima, poi a Bordeaux, Tolosa, Montargis, Anversa e infine a Londra nel 1567, dove cercò di ricostituire la dispersa Chiesa dei rifugiati spagnoli. Ma il suo atteggiamento antidogmatico gli attirò numerose accuse e finì per intralciarne la carriera universitaria. Al suo arrivo Edmund Grindal, allora vescovo di Londra e sovrintendente delle chiese dei rifugiati, manifestò perplessità circa la sua ammissione alla Chiesa francese degli esuli. Del Corro dimostrava indifferenza verso le sottigliezze teologiche, sembrava vicino a posizioni antitrinitarie e sosteneva un'idea estremamente latitudinaria della salvezza, alla quale riteneva destinati tutti gli uomini, al di là dei confini confessionali. Era solito sintetizzare tale principio con queste parole: «Se sei giudeo comportati bene, se sei turco comportati bene, se sei cristiano comportati bene, e sarai salvo». Nel luglio del 1569 la pubblicazione del *Tableau de l'oeuvre de Dieu* innescò una disputa con la Chiesa francese che si protrasse per oltre dieci anni. I venti articoli nei quali si divideva l'opera (quattordici dedicati a luoghi dell'Antico Testamento, sei a quelli del Nuovo) sembrarono ai



suoi avversari carichi di idee eterodosse. In particolare, egli fu accusato di negare la predestinazione, di coltivare idee erranee sulla giustificazione, di abbracciare posizioni pelagiane. Del Corro sosteneva che il peccato originale non aveva provocato nessun danno sostanziale alla natura dell'uomo, ma consisteva piuttosto nella diffidenza verso l'infinita misericordia di Dio che Satana aveva inculcato in Adamo e che questi aveva trasmesso a tutti i suoi discendenti. Gli uomini, però, restavano in grado di conseguire la salvezza eterna se vincevano questa reticenza e obbedivano alla volontà di Dio. Per questa via i giudei, prima dell'incarnazione, avevano guadagnato la beatitudine. Dal quarto all'ottavo articolo egli affrontava invece il problema della natura di Dio, sottolineandone l'unicità e suggerendo posizioni antitrinitarie. Le stesse proposte erano confermate in un testo di poco successivo (forse del 1570), rimasto manoscritto, dal titolo *Monade teologica*, che gli attirò l'accusa di condividere gli errori di Serveto, Franck e Joris. Del Corro godette dell'appoggio di personaggi influenti, tra i quali il conte di Leicester, Robert Dudley, e si servì della sua protezione nel tentativo di ottenere un insegnamento all'università di Oxford. Ma le accuse della Chiesa francese lo raggiunsero anche lì. Il lettore di greco John Raynolds, nel 1575, sollevò dure proteste contro un suo possibile incarico a causa delle dottrine pelagiane da lui professate. Egli ricordava come per gli stessi motivi fosse stato allontanato l'esule italiano Francesco Pucci, che veniva considerato un allievo di del Corro. Nel 1576 i ministri delle chiese dei rifugiati fecero circolare negli ambienti accademici un elenco di 138 tesi ereticali, estrapolate dai suoi scritti, associate ad altrettante antitesi nelle quali era esposta la vera dottrina. Nonostante i tentativi che del Corro mise in atto

per alleggerire l'immagine di riformatore radicale, cercando formulazioni più concilianti, l'accanimento con il quale le Chiese dei rifugiati continuarono a esercitare pressioni ottenne l'effetto di precludergli ogni possibilità di carriera. Riuscì a sopravvivere, insieme alla famiglia, grazie ai favori dei suoi protettori e ad alcune prebende ecclesiastiche, e si spese a Londra.

Antonio del Corro non era stato il primo a sostenere dottrine universalistiche nell'Inghilterra di quello scorcio di secolo. Oltre a Francesco Pucci, protagonista del dibattito sulla predestinazione nella seconda metà del Cinquecento, un altro esule italiano aveva percorso un cammino simile, scontrandosi con l'intransigenza delle chiese dei rifugiati. Si tratta di Iacopo Aconcio (c. 1492-c. 1567), nato a Ossana in Val di Sole da una famiglia di giuristi e giunto a Londra nel 1559. La prima data attestata della sua incerta biografia fu l'ammissione al collegio dei notai a Trento nel 1548. L'anno successivo si trasferì a Vienna, alla corte dell'arciduca Massimiliano, e qui compose i suoi primi scritti di carattere religioso, il *Dialogo nel qual si scuoprono le astutie che usano i lutherani per ingannar i semplici* e la *Somma brevissima della dottrina christiana*, nei quali in realtà emergono posizioni evangeliche e valdesiane in chiave anticattolica. Spinto probabilmente dalla delusione per l'andamento del concilio di Trento e dalla sfiducia verso qualunque tipo di struttura ecclesiastica, Aconcio vi sostenne la necessità di un concilio che partisse dal basso, dalla libera discussione di piccoli gruppi di fedeli, all'interno di una prospettiva nicodemitica. Inoltre egli difese la più larga tolleranza religiosa, fondandosi sul principio che non esistono verità incontrovertibili che giustifichino la persecuzione. Rientrato in Italia, seguì il cardinale Madruzzo a Milano, da dove, nel 1557, decise improvvisa-



mente di prendere la via dell'esilio. Insieme all'amico Francesco Betti, di nobile famiglia romana, raggiunse Basilea, stringendo rapporti con Perna e con Curione, il quale preparò loro una lettera di presentazione per Bullinger a Zurigo, dove si trasferì entro la fine dell'anno. Alloggiò presso Ochino e conobbe probabilmente Sozzini, i teologi Pietro Martire Vermigli, Rudolph Gwalter, Josias Simler e Johannes Wolf, al quale lo legò una lunga amicizia. Dopo aver pubblicato presso Perna la sua più interessante opera filosofica dal titolo *Sul metodo* (1558) – nella quale cercava di definire un corretto procedimento razionale applicabile in ogni campo della conoscenza – Aconcio raggiunse Londra, dove ottenne di lavorare come ingegnere per le bonifiche e le fortificazioni al servizio della corona. Contemporaneamente iniziarono le sue vicissitudini con le Chiese dei rifugiati. Guardato con sospetto dalla Chiesa olandese e da quella francese, non essendo ancora costituita quella italiana, Aconcio aderì al gruppo spagnolo che si riuniva intorno alla figura carismatica di Cassiodoro de Reina, il quale forniva notizie su di lui proprio all'amico del Corro, che molto probabilmente ne conosceva le idee. Nel frattempo, Aconcio si attirò l'ira della Chiesa olandese per avere appoggiato la richiesta di ammissione avanzata da un gruppo di rifugiati anabattisti. In una lettera al vescovo Grindal egli sosteneva la propria indifferenza verso tutti i dogmi, anche i più venerati, come la trinità e l'incarnazione, in quanto nessuno era attestato nelle Scritture e la verità non poteva essere racchiusa in formulazioni, ma risiedeva nella disposizione interiore al bene e nell'imitazione di Cristo.

Tra il 1563 e il 1564 Aconcio fece un viaggio nel continente, durante il quale forse consegnò a Perna il manoscritto della sua ultima opera, che uscì con il titolo *Gli*





*stratagemmi di Satana* (1565) ed ebbe una larga diffusione, anche nelle traduzioni latina e francese. Dal 1610 l'opera incontrò particolare fortuna presso gli arminiani in Olanda e le edizioni, in varie lingue, si moltiplicarono (a Basilea, Amsterdam, Nimega, Oxford ecc.). Essa divenne un manifesto dell'antidogmatismo e della tolleranza fondata sull'estrema semplificazione dottrinale. In otto capitoli Aconcio spiegava al lettore quali erano gli stratagemmi orditi da Satana per mandare in rovina il cristianesimo, individuandone l'origine nella convinzione che le verità del Vangelo potessero essere tradotte in formulazioni dogmatiche. Da questo erroneo principio derivava a ciascuna Chiesa la sicurezza di possedere la verità e di doverla difendere attaccando gli avversari. L'intolleranza e le dispute teologiche che ne seguivano erano doni di Satana. Pur non traendone necessariamente esiti radicali sul piano teologico (per esempio non negava la divinità di Cristo), Aconcio sosteneva un atteggiamento di indifferenza verso qualunque formulazione: anche coloro che coltivavano idee diverse sulla natura di Cristo, ma seguivano il Vangelo, erano quindi da considerarsi cristiani. Negli *Stratagemmi di Satana* confluivano e assumevano risonanza europea alcuni dei principi espressi da Castellione, Biandrata, Ochino, nonché l'invito a non preoccuparsi delle pratiche esteriori che proveniva dalla tradizione valdesiana e spiritualista: un'eredità che alla fine del secolo rientrava ormai tra le posizioni di estremo radicalismo, avversate da tutte le chiese.



### 3. *Il dibattito europeo sulla predestinazione nella seconda metà del Cinquecento*

Il sogno erasmiano e umanistico di una concordia universale, che aveva acceso le speranze di dotti e religiosi



all'inizio del Cinquecento, appariva ormai lontanissimo nella seconda metà del secolo. La controversia sulla predestinazione, sfociata nella formulazione calviniana del dogma nel 1559, si riaccese violenta con il successore di Calvino, Théodore de Bèze. Nel colloquio di Montbéliard nel 1586 egli rappresentò Dio come un grande architetto il quale, con un decreto immutabile, sin dall'eternità volle manifestare negli eletti la sua misericordia e nei dannati la sua giustizia. Tale dottrina, detta supralapsarismo in quanto poneva il decreto di condanna prima della creazione e quindi del peccato di Adamo, suscitò polemiche in Olanda (con Jacobus Arminius), in numerose città della Svizzera (soprattutto a Berna, Losanna e nei centri del Vaud) e in alcune parti della Germania (come il Württemberg e poi la Sassonia).

In Sassonia fu veemente la predicazione di Samuel Huber (1547-1624), pastore bernese convertitosi al luteranesimo dopo avere combattuto la diffusione del dogma della predestinazione nella sua città natale. Al fine di arginare qualunque forma di cripto-calvinismo, egli pubblicò a Tubinga nel 1590, sotto la tutela di Jakob Andreae, un'opera dal titolo emblematico *Tesi che Gesù Cristo è morto per i peccati di tutti gli uomini*, nella quale affermava l'universale efficacia del beneficio di Cristo verso tutti gli uomini, nessuno escluso. L'autorità di Andreae e la battaglia contro la Chiesa di Ginevra fece passare in secondo piano alcuni malumori suscitati anche tra i teologi luterani dall'ampiezza della proposta. Essi esplosero però fin dal 1593, in seguito al trasferimento di Huber all'università di Wittenberg e al dibattito che ingaggiò con Aegidius Hunnius, che gli costò la sospensione dall'incarico. Nonostante questo Huber proseguì con esiti alterni la sua lotta contro il predestinazionismo



in altri centri della Germania (Francoforte, Berlino, Erfurt, Halle, Göttingen, Brema) fino alla morte, che lo colse a Osterwieck ancora in piena attività.

Fu in questo quadro che si mosse l'esule fiorentino Francesco Pucci (1543-1597). La sua opera più nota, pubblicata nel 1592 a Gouda nei Paesi Bassi con il titolo *L'efficacia di Cristo salvatore*, proponeva la soluzione più latitudinaria del problema della salvezza che fosse mai comparsa nelle dispute teologiche del Cinquecento. Egli sosteneva in 120 tesi che il beneficio di Cristo era efficace per tutti gli uomini, nessuno escluso, anche al di fuori delle chiese visibili. Pucci aveva deciso, nel 1570, di abbandonare le pratiche d'affari che stava allora svolgendo a Lione e di dedicarsi allo studio delle Sacre Scritture a Parigi. Ma l'impressione suscitata in lui dalla strage della notte di San Bartolomeo (24 agosto 1572), alla quale assistette inorridito, lo convinse dell'urgenza di trovare una soluzione ai conflitti religiosi che laceravano l'Europa. Procedette allora a una radicale opera di semplificazione dottrinale, ritenendo sospetto ogni articolo di fede del quale non fosse stato «convinto nell'integrità della coscienza con parole chiare e con ragioni divine del tutto sicure», al fine di individuare quelli necessari per la salvezza, secondo la distinzione erasmiana tra *adiaphora* e *fundamentalia fidei*. Ne salvò soltanto uno, che fosse capace di mettere d'accordo gli uomini di ogni paese del mondo: la generale fiducia nell'esistenza di un solo Dio infinitamente misericordioso il quale si rivela alle sue creature tramite la luce della ragione naturale, che è il *logos* o il Cristo, efficace per la salvezza ancora prima dell'incarnazione. Una volta accolto questo fondamento, sarebbero cessate le dispute teologiche, che nascevano piuttosto dal disaccordo sulle questioni particolari. Sentendosi investi-

to del compito di diffondere tale verità semplicissima, Pucci attraversò l'Europa alla ricerca di interlocutori disposti ad ascoltarlo.

Il suo primo tentativo di rendere pubblico il dibattito fu messo in atto a Basilea nel 1578. Dopo essere entrato in contatto con il gruppo di Perna e avere discusso con Fausto Sozzini sul problema della natura immortale di Adamo, fece stampare una *Tesi agli amanti della verità* nella quale affermava che tutti gli uomini nascono in stato di innocenza e sono destinati alla salvezza, a meno che, giunti nell'età della ragione e corrotti dalla malizia del mondo, non distolgano i loro occhi dalla luce di Dio. Anche gli indigeni delle terre da poco scoperte in America e in Asia, nonché gli antichi che vissero prima della nascita di Cristo, potevano dunque conquistare il cielo seguendo la religione naturale. Si trattava di una proposta che svalutava il ruolo delle chiese visibili e che risultò inaccettabile anche nella tollerante Basilea. Pucci fu costretto a consegnare tutti gli esemplari dello scritto perché venissero distrutti e venne invitato a lasciare la città.

Da Londra nel 1579 cercò di diffondere in Francia e tra le comunità anabattiste del Nord Italia un libretto a stampa dal titolo *Informatione della religione christiana*, con il quale chiamava a raccolta tutti i veri cristiani, costretti a nascondersi come stranieri nella loro terra, per organizzare segretamente un concilio che avviasse il rinnovamento della Chiesa universale in attesa dell'imminente ritorno di Cristo. Deluso dalla rigidità delle Chiese della Riforma e preoccupato dal significato che Calvino e poi Bèze avevano attribuito al dogma della predestinazione, Pucci si diresse prima in Polonia, nel 1583, dove continuò il dibattito con Fausto Sozzini, poi a Praga, nel 1587, dove pronunciò un



atto di abiura per rientrare, almeno formalmente, nella Chiesa romana. Nel 1589 compose l'opera *La predestinazione*, nella quale attaccava la dottrina di Agostino, Calvino e Bèze, in quanto esattamente opposta alla religione naturale. Per combatterla tornò in Germania, in Francia e poi in Olanda, dove pubblicò *L'efficacia di Cristo salvatore*, dedicandolo al pontefice Clemente VIII. La lotta contro la predestinazione che Huber stava conducendo in Svizzera e in Germania gli lasciò l'impressione che ormai anche i protestanti stessero avvicinandosi alla verità. Carico di fiducia nell'operato di Clemente VIII, giudicato uomo disponibile al dialogo, si spinse infine verso Roma, per consegnargli il libro con le sue stesse mani. Fu però arrestato a Salisburgo e condotto nelle carceri romane del Sant'Uffizio dove, nel 1594, subì il processo come eretico relapso. Condannato a morte, fu decapitato il 5 luglio 1597 in Tor di Nona e il suo corpo arso sul rogo in Campo dei Fiori. Lo scritto *L'efficacia di Cristo salvatore* ebbe comunque una buona diffusione e il suo messaggio si intrecciò nel mondo luterano con i temi dibattuti nelle dispute tra Huber e il teologo Aegidius Hunnius a Wittenberg. Quest'ultimo nel 1595 coniò il termine «puccianismo» per indicare la teoria della salvezza dell'umanità intera in virtù della ragione naturale. Nel corso del Seicento la parola fu associata ai concetti di naturalismo e indifferentismo religioso e venne usata, tra gli altri, da Pierre Bayle nel *Dictionnaire historique et critique* (1697). Agli inizi del Settecento il teologo Johann Schmid dell'università di Lipsia la utilizzava ancora per combattere il pensiero di coloro che, in ogni tempo, avevano ritenuto possibile la salvezza al di fuori della rivelazione.





## V.

# La trinità

Il dogma trinitario, ossia la dottrina della coesistenza in Dio di tre persone, distinte ma consustanziali, non venne messo in discussione dalla Riforma magisteriale: né Lutero, né Zwingli, né Calvino introdussero modifiche significative su questo argomento. La negazione della trinità si associò così alle correnti di pensiero più radicali e, nella seconda metà del secolo, fornì il presupposto teologico alla terza alternativa protestante al cattolicesimo, che si sviluppò in forme organizzate soprattutto in Polonia, Moravia e Transilvania. Essa prese il nome di unitarianismo, in relazione alla fede nell'unicità di Dio, o anche di socinianesimo, dal suo fondatore Fausto Sozzini.

Il dibattito sulla natura divina era stato particolarmente acceso nei primi secoli del cristianesimo e aveva trovato una composizione solo nei concili ecumenici di Nicea del 325 e di Costantinopoli del 381. Il dogma trinitario era stato definito in opposizione alla dottrina di Ario (subordinazionista), che riteneva il figlio la prima creatura del padre, distinta e inferiore a lui, e a quella di Paolo di Samosata (modalista), che riteneva il figlio e lo spirito santo semplici attributi del padre privi di ipostasi. Sopravvissute nel pensiero medievale,





le posizioni antitrinitarie trovarono nuovi sviluppi nella Riforma, sia per l'applicazione della filologia umanistica sui testi biblici che mise in dubbio la fondatezza scritturale del dogma (come mostrava la scelta di Erasmo di rendere il termine giovanneo *logos* con *sermo* anziché con *verbum*), sia per la diffusa esigenza di rinnovare il cristianesimo ritrovando la purezza delle origini sotto le sedimentazioni depositate dalla riflessione filosofica dei secoli successivi. In questa luce il dogma trinitario fu percepito come uno dei più artificiosi ed estranei alla lettera del Vangelo. La conseguente esaltazione dell'umanità di Cristo fornì inoltre argomenti contro il carattere sacro dell'autorità del pontefice e delle gerarchie ecclesiastiche, e avvalorò una pratica religiosa fondata sull'imitazione di Cristo e sulla rigenerazione interiore, piuttosto che sui riti e sui sacramenti: un atteggiamento diffuso tra gli spiritualisti e gli anabattisti e che, in Italia, trovò riscontro nel valdesianesimo.



La ripresa dell'antitrinitarismo cinquecentesco fu legata principalmente all'attività di Michele Serveto. La fama acquisita dallo spagnolo sulla spinta delle polemiche seguite alla tragica esecuzione a Ginevra assunse proporzioni tali da generare la convinzione di una perfetta continuità tra il suo insegnamento e quello dell'esule senese Fausto Sozzini, che alla fine del secolo divenne la guida riconosciuta della Chiesa dei fratelli polacchi (*Ecclesia Fratrum Polonorum*). Sia i detrattori, come Théodore de Bèze, sia i sostenitori, come Giorgio Biandrata, condivisero questa idea. In realtà, lo stesso Fausto Sozzini smentì la sua dipendenza dal pensiero di Serveto: «Nego che Serveto sia stato il nostro progenitore: da lui non abbiamo ripreso la nostra opinione su Dio e su Cristo, anzi proprio su questo argomento ci troviamo non poco in disaccordo, soprattutto riguar-





do al significato della parola *verbum* o *sermo* usata da Giovanni all'inizio del suo vangelo» (*Risposta a Jakob Wujek*, 1592). Egli riconosceva invece l'origine della propria riflessione teologica negli scritti dello zio Lelio, in particolare nella *Breve spiegazione del primo capitolo di Giovanni*, composta forse intorno al 1561, che poneva in termini assolutamente nuovi il problema della natura e del ruolo di Cristo. L'idea di una frattura all'interno del movimento venne percepita nel 1568 dal teologo zurighese Josias Simler, che distingueva i triteisti, legati al pensiero di Valentino Gentile e, attraverso di lui, a quello di Serveto, dai nuovi Samosatene, dei quali faceva parte l'autore (per lui ancora anonimo) della *Breve spiegazione*. Si trattava di un'opinione che fu condivisa successivamente dal noto critico testamentario Richard Simon, il quale scrisse che l'interpretazione sociniana del Vangelo di Giovanni era diversa da quella di Serveto e del tutto sconosciuta nell'antichità (Rotondò). Alle spalle di tali posizioni ben strutturate, si poneva l'avversità al dogma trinitario espressa dal movimento anabattista in Italia, in seguito all'influsso esercitato dal radicalismo valdesiano, soprattutto grazie all'attività di Busale. Dall'intreccio di spiritualismo e razionalismo evangelico delle comunità venete avevano forse ricevuto le prime spinte verso il radicalismo molti personaggi della diaspora ereticale italiana, poi inclini a posizioni antitrinitarie (Gentile, Alciati, Gribaldi, Camillo Renato, Ochino, Lelio Sozzini, Biandrata), e lo stesso Francesco Stancaro, uno dei primi esuli a portare l'antitrinitarismo nei paesi dell'Europa orientale, proveniva da quelle zone (era stato rinchiuso in carcere a Venezia nel 1542 a causa delle sue idee eterodosse). Una situazione così articolata filtrò in Polonia grazie al flusso migratorio di pensatori non conformisti, mercanti e ar-



tigiani, nonché alla circolazione di libri manoscritti e a stampa, e si presentò a Fausto Sozzini quando si trasferì a Cracovia. La sua opera di teologo e controversista finì per avere la meglio sulla eterogeneità delle posizioni in campo e alle soglie del nuovo secolo il movimento antitrinitario riuscì a presentarsi con una fisionomia relativamente omogenea, improntata al suo razionalismo filologico, alla semplificazione dogmatica, alla priorità del momento etico rispetto a quello simbolico del rito e alla speculazione teologica.

### 1. *Serveto e i triteisti*

Michele Serveto (1511-1553) fu uomo brillante ed estremamente versatile. La varietà dei suoi interessi di studio (giurisprudenza, matematica, geografia, medicina) è una testimonianza di come, nel corso del Cinquecento, il linguaggio teologico rappresentasse spesso il terreno d'incontro dei campi più disparati del dibattito culturale. Dopo avere compiuto gli studi di diritto a Tolosa, si mise al seguito di Juan de Quintana, insegnante personale dell'imperatore Carlo V, ed ebbe così modo di partecipare alla conferenza di Valladolid del 1527, in cui venne messo in discussione, tra gli altri, il passo sulla trinità della traduzione erasmiana del Nuovo Testamento. Fu poi in Italia e in Germania, dove partecipò alla Dieta di Augusta nel 1530 e conobbe Melantone. Allora la sua vocazione prese il sopravvento ed egli abbandonò Quintana e soggiornò a Basilea, ospite di Johannes Ecolampadio, seguace di Erasmo e riformatore della città. Le sue idee intorno al dogma trinitario crearono però profondi dissapori, tanto che lo stesso Erasmo, messo sull'avviso, preferì evitare di incontrarlo. Serveto si recò quindi a Strasburgo e lì compose *Gli errori sulla trinità*





(1531), che poi pubblicò ad Hagenau. Vi affermò che la trinità era una costruzione filosofica non attestata in alcun luogo delle Scritture: il concetto di unità di tre persone in una sola sostanza, perciò, non derivava dalla parola di Dio, ma dal pensiero aristotelico e platonico. Cristo poteva essere considerato Dio solo in quanto il padre gli aveva comunicato la sua natura. Era quindi «un uomo pieno di divinità», ma generato nel tempo, non coeterno al padre. L'eternità del verbo era concepibile solo come eternità del progetto divino, che si realizzava nella storia, trasformandosi in una sostanza reale. In modo analogo, Serveto affermava che lo spirito santo altro non era se non l'ispirazione divina che operava negli uomini, ma che non esisteva al di fuori dell'uomo. La trinità, pertanto, raffigurava piuttosto il disegno dell'unico Dio, il padre, nelle forme assunte nel tempo e la sua funzione sarebbe cessata del tutto con il giudizio finale. Simili idee si accompagnavano alla visione della divinità come infinita potenza che emanava la sua energia nel mondo: la trinità, l'universo, l'umanità, la storia erano generati nel corso del suo processo continuo di articolazione. Anche lo spirito che diventa parola era frutto di questa energia, in un quadro che riproponeva da un lato echi gioachimiti, dall'altro l'idea erasmiana del *logos* come voce o predicazione.

Le reazioni a *Gli errori sulla trinità* furono durissime. Il libro venne condannato, tra gli altri, da Lutero, Melantone, Ecolampadio, Butzer e Calvino. Serveto fu costretto a trasferirsi a Parigi sotto falso nome (Michel de Villeneuve), dove si dedicò a studi di medicina con Andrea Vesalio, e poi a Lione, dove frequentò l'umanista Symphorien Champier, che probabilmente lo introdusse alla conoscenza del neoplatonismo e della tradizione ermetica. Fu proprio dalla combinazione delle



sue competenze scientifiche con la ricerca dell'armonia universale e dello *spiritus mundi* che egli giunse a una scoperta di assoluto rilievo, ovvero la circolazione polmonare del sangue. I suoi diversi interessi culturali si rivelarono così del tutto interdipendenti. Trasferitosi nel 1540 a Vienne come medico personale dell'arcivescovo, lavorò a un'opera che compendiasse e desse un senso alla sua ricerca: *La restaurazione del cristianesimo*, che circolò manoscritta sin dal 1546 per poi essere stampata nel 1553. Serveto vi riproponeva la propria visione del mondo che culminava nel pensiero antitrinitario e in un grandioso progetto di riforma generale della società cristiana, ricettivo di molte idee anabattiste sul piano religioso (come il rifiuto del pedobattismo) e socio-economico. La sua vicenda si concluse con la condanna per anabattismo e antitrinitarismo in base al codice giustiniano e con l'esecuzione sul rogo il 27 ottobre del 1553.



La condanna di Serveto segnò un punto di svolta nella storia del radicalismo cinquecentesco anche per il dibattito sulla trinità. Calvino condusse una dura battaglia contro la diffusione di idee antitrinitarie a Ginevra, rivolgendo i suoi sospetti soprattutto verso la comunità degli esuli italiani che si distinguevano per l'acume critico, l'antidogmatismo, l'inclinazione alla libera ricerca, in virtù della loro formazione imperniata sul razionalismo filologico o sullo spiritualismo valdesiano e contrassegnata spesso dai contatti con le comunità anabattiste. È emblematico il caso di Matteo Gribaldi Mofa, al quale rifiutò di stringere la mano se prima non avesse rinunciato alle proprie idee religiose. In effetti Gribaldi (c. 1500-1564) si era avvicinato a posizioni antitrinitarie probabilmente sin dagli anni del suo insegnamento a Padova, dove aveva conosciuto le opere di Camillo Re-





nato. Amico di Sozzini e forse in contatto con i gruppi anabattisti che si riunivano tra Padova e Vicenza, dopo essere stato testimone della tragica vicenda di Spiera, si risolse a trasferirsi a Ginevra, dove manifestò in forma più aperta il proprio pensiero, sperando in una maggiore libertà. Ma il dissenso con Calvino segnò l'inizio delle sue vicissitudini. Allontanato dall'università di Padova e poi da quella di Tubinga, dove era stato chiamato su consiglio di Amerbach e di Vergerio (che ne divenne in seguito l'accusatore), Gribaldi si rifugiò nel suo castello di Farges, nel territorio di Berna. Le denunce di Calvino, la scoperta di scritti compromettenti lasciati nello studio di Tubinga, nonché il suo atteggiamento di aperta propaganda delle proprie convinzioni gli costarono l'accusa di triteismo, ossia di ritenere il figlio e lo spirito santo due persone distinte e inferiori al padre, unico vero Dio. Per questo venne tratto in arresto e imprigionato a Berna. Costretto a firmare una confessione di fede ed espulso dal territorio, evitò conseguenze peggiori grazie alla mediazione del segretario della signoria, Nikolaus Zurkinden, e poté successivamente tornare a Farges. Dopo un periodo di insegnamento a Grenoble, morì di peste a Farges, circondato da sospetti.

Calvino impose nel 1558 agli italiani residenti a Ginevra una confessione di fede che comprendesse l'esplicita accettazione del dogma trinitario. Le reazioni più vigorose provennero da Giorgio Biandrata, Giovanni Paolo Alciati e Valentino Gentile, tutti sostenitori delle posizioni triteiste. Essi erano giunti a Ginevra da pochi anni: Biandrata e Gentile nel 1557, Alciati aveva assunto la cittadinanza ginevrina nel 1555. Giorgio Biandrata (1515-1588) aveva esercitato la sua professione di medico in Polonia per la regina Bona Sforza all'inizio degli anni quaranta. Rientrato a Pavia, aderì probabilmente



alla Riforma e decise di fuggire in Svizzera nel 1553, con Alciati e Renato. A Ginevra venne accolto nella comunità italiana ed entrò in contatto con il pastore Celso Martinengo. Ma il suo atteggiamento di costante indagine, che intendeva insinuare il dubbio negli interlocutori attraverso questioni gradualmente più profonde, sollevò i sospetti di Martinengo, prima, e di Calvino, poi. In realtà Biandrata poneva in discussione la piena divinità di Cristo, sosteneva la superiorità del padre e lasciava intendere che la trinità era una speculazione filosofica assolutamente non necessaria per la salvezza. Dopo ripetuti ammonimenti a non diffondere queste idee, Biandrata e Alciati, insieme all'esule Silvestro Tegli, lasciarono Ginevra: i primi due si diressero verso la Polonia, Tegli si stabilì a Basilea.



Diverso fu il caso del cosentino Valentino Gentile (c. 1520-1566). Umanista e pedagogo a Napoli dalla fine degli anni trenta, entrò forse in contatto con Juan de Valdés, prima di peregrinare per l'Italia e infine fuggire in Svizzera a causa delle sue idee religiose. Giunse a Ginevra verso il 1556 e si avvicinò alle posizioni di Gribaldi e di Biandrata. Nel giugno del 1558 fu accusato, insieme all'amico Nicola Gallo, di sostenere apertamente che solo il padre è vero Dio, non generato, e che il figlio e lo spirito santo, pur condividendone l'essenza, discendono da esso. Egli affermava, inoltre, che i termini «ipostasi», «persona», «essenza», erano frutto di disquisizioni filosofiche e non comparivano nella Scrittura. Ne seguì un processo, durante il quale lo stesso Calvino condusse l'interrogatorio. Gallo finì per piegarsi. Gentile invece, convintosi di essere ispirato da Dio, decise di tenergli testa. Usò l'argomento della *quaternitas*, già utilizzato da Gribaldi per esaltare i paradossi della concezione trinitaria: con un procedi-





mento di immediata evidenza numerica egli sottolineava, infatti, come alle tre persone (padre, figlio e spirito santo) dovesse aggiungersi anche l'unità della sostanza divina che tutte le comprende, giungendo allora a una quaternità. Ma non fu sufficiente: ne seguì la condanna a morte, poi sospesa. Stremato dalla prigionia, Gentile accettò di sottomettersi, umiliandosi pubblicamente per le vie della città e appiccando il fuoco ai suoi scritti. Trovò rifugio presso Gribaldi a Farges, dove riprese a diffondere le sue idee. Nel 1561 Calvino dette alle stampe una confutazione del suo pensiero dal titolo *L'empietà di Valentino Gentile pubblicamente smascherata*. Ormai chiuso in ogni direzione, egli accolse l'invito di Biandrata e nel 1562 lo raggiunse a Pinczów in Polonia, assieme ad Alciati. Ritornato in Svizzera dopo la morte di Calvino, Gentile fu incarcerato a Berna e condannato alla pena capitale, eseguita per decapitazione.



## 2. *Le origini del socinanesimo nell'Europa orientale*



Nell'edizione del 1559 dell'*Istituzione della religione cristiana* Calvino aggiunse consistenti integrazioni sul problema della trinità, allo scopo di eliminare ogni possibile equivoco teologico, e usò parole forti contro coloro che mettevano in dubbio il dogma, considerandoli tutti, indistintamente, eredi di Serveto e indicando Satana come ispiratore dello spagnolo. Ma riuscì solo a liberare Ginevra dal gruppo degli antitrinitari italiani, che prima si diressero in altre città della Svizzera, poi trovarono terreno favorevole in Polonia, Moravia e Transilvania. Qui la relativa autonomia della nobiltà, culturalmente incline al pensiero dell'umanesimo italiano, offriva opportunità di accoglienza e spazi di libertà agli esuli. Per queste ragioni, come pure a causa del mancato



radicamento della Chiesa calvinista e del ritardo della reazione cattolica, in quei territori riuscì a organizzarsi con strutture istituzionali la Chiesa unitariana che fu, in alternativa al luteranesimo e al calvinismo, l'esito più radicale delle esigenze di rinnovamento che avevano alimentato la Riforma. Sulla tomba di Fausto Sozzini a Luśławice i suoi seguaci posero questa scritta in latino: «Crolli la superba Babilonia: Lutero ne distrusse i tetti, Calvino le mura, Sozzini le fondamenta».

La Chiesa riformata polacca era stata fondata intorno alla metà degli anni cinquanta da Jan Łaski (1499-1560), ex vescovo cattolico convertitosi alle idee zwingliane e con un passato di predicatore in Germania e Inghilterra. Fin dall'inizio al suo interno si erano delineati due gruppi: una *ecclesia maior* di ispirazione calvinista e una *ecclesia minor* antitrinitaria, che si separarono nel 1565. Idee antitrinitarie erano presenti in Polonia almeno sino dalla fine degli anni trenta, ma avevano trovato più ampia diffusione dopo la metà del secolo grazie alla predicazione di Francesco Stancaro (1501-1574) e soprattutto a quella di Piotr Goniądz (Gonesius) (c. 1530-1570), che aveva studiato a Padova con Gribaldi, e poi di Grzegorz Paweł (1525-1591), destinato a diventare il più fidato collaboratore di Giorgio Biandrata. A Cracovia gli antitrinitari godevano della stessa libertà dei cattolici e per questo avevano potuto costruire una struttura istituzionale con un collegio, un sinodo annuale, una stamperia. L'antitrinitarismo finì per catalizzare molte delle istanze che nell'Europa occidentale avevano contraddistinto la Riforma radicale e in particolare l'anabattismo. Così, il dibattito teologico sulla natura e la preesistenza di Cristo si intrecciò con quello sulla negazione del battesimo degli infanti e sul rifiuto delle gerarchie. In altri casi si legò ad attese





millenaristiche, oppure a forme di spiritualismo che suggerivano l'idea di una Chiesa separata dal mondo, l'estraneità alle leggi e alle magistrature dello Stato, un assoluto pacifismo e il rifiuto delle armi. Tale complessità portò alla formazione di correnti in dissenso tra loro, fintanto che l'arrivo di Fausto Sozzini nel 1579 e la sua intensa attività di riflessione teologica e di controversia non conferì unità alla *ecclesia minor*, da allora chiamata, appunto, sociniana.



Il primo vero leader fu Giorgio Biandrata, che giunse a Cracovia nel 1558, dopo aver lasciato Ginevra in polemica con Calvino. Qui incontrò Lelio Sozzini, nonché Goniądz e Paweł, e fondò a Pinczów una comunità antitrinitaria italiana, alla quale si aggiunsero, tra gli altri, Alciati, anch'egli in fuga dalla Svizzera, e il ricco uomo d'affari torinese Prospero Provana, uno degli italiani più influenti a Cracovia in quegli anni. Biandrata si inserì nel contesto del già radicato antitrinitarismo polacco in virtù delle sue capacità dialettiche e di mediazione, che gli consentirono di conciliare le polemiche suscitate da Stancaro nei sinodi di Pinczów del 1558 e di Włodzisław dell'anno successivo. Egli si legò in particolar modo a Paweł, che di fatto lo sostituì nel 1563, quando Biandrata accettò l'invito del re Giovanni II Sigismondo Zápolya e si recò a Gyula-Fehérvár (Alba Iulia) in Transilvania. Paweł e Biandrata erano in sintonia sui presupposti teologici dell'antitrinitarismo: rifiuto della preesistenza di Cristo e affermazione della sua natura interamente umana. Ma Paweł negava il battesimo degli infanti e sosteneva l'estraneità del cristiano al potere civile, che si risolveva nel rifiuto di assumere incarichi pubblici, di ricorrere al giudice e, soprattutto, di prendere le armi. Pacifismo, egalitarismo e rinuncia alla proprietà privata dovevano contrassegnare la vera



Chiesa, insieme a un profondo spiritualismo, al profetismo e a prospettive millenaristiche.

Tali elementi caratterizzarono l'esperienza della comunità antitrinitaria che sorse a Raków, nei pressi di Cracovia, nel 1569 e della quale Paweł fu il principale artefice. I pastori si astenevano addirittura dalla predicazione perché, nella loro prospettiva profetica e libertaria, lo spirito di Dio illuminava spontaneamente i semplici e gli incolti. La fondazione di questa «nuova Gerusalemme» segnò il momentaneo successo della componente anabattista che, in conflitto con le posizioni di Biandrata, proponeva l'idea di una separazione della Chiesa dei veri credenti. L'esperienza andò però incontro al fallimento. Le forti aspettative si accompagnarono presto a critiche, defezioni (Goniądz abbandonò Raków nel 1570, Farnowski nel 1573) e attacchi decisi, il più importante dei quali provenne dall'esule greco Jacopo Paleologo (c. 1520-1585), allora preside del collegio di Kolozsvár (Cluj) in Transilvania, l'altro importante centro antitrinitario, fondato su principi alternativi a quelli rakoviani.

Di padre greco e madre italiana, Paleologo si era distinto fin dagli anni 1553-54 nel convento di Pera, vicino a Costantinopoli, per le sue teorie universalistiche (estendeva la salvezza anche ai giudei e ai musulmani), che gli erano costate i sospetti dell'Inquisizione e il carcere, a Roma nel 1559. Nel 1572, mentre si trovava a Cracovia, compose il libro *La differenza tra Vecchio e Nuovo Testamento*, nel quale sosteneva la sostanziale concordanza tra legge mosaica e legge evangelica, svalutando il carattere innovativo della parola di Cristo e l'importanza del sermone della montagna. Contemporaneamente entrava in polemica con Paweł sul problema del rapporto con l'autorità civile, opponendo al suo



utopismo la necessità di difendere lo Stato anche con le armi. Paweł lo accusò di avere introdotto un Cristo falso, contraddittorio con se stesso, un agnello prima della morte, un leone e un principe vendicatore dopo la morte, allo stesso modo dei trinitari che rinnegavano il *Christus pauper* (Cristo povero) a vantaggio del Cristo trionfante. Paleologo univa il razionalismo umanistico alla logica esegetica appresa nei conventi domenicani e accusava il dogma trinitario di costituire l'ostacolo principale all'unità delle grandi religioni monoteiste. Negava la centralità del ruolo di Cristo, accentuata dagli anabatisti, considerandolo un uomo inviato da Dio a rinnovare l'antica alleanza, non a sostituirla con una diversa. Su tale presupposto si fondava il rifiuto dell'opportunità di adorarlo, come si adora il padre. Questo principio trovò ampi riscontri soprattutto in Transilvania, dove fra gli antitrinitari si sviluppò il movimento dei così detti «non adoranti», che ebbero il loro esponente più vigoroso in Ferenc Dávid (c. 1510-1579).

Su invito del re Giovanni II Sigismondo, Biandrata partecipò al sinodo di Nagy Enyed all'inizio del 1564, e qui conobbe Dávid, allora sovrintendente della Chiesa calvinista, ma già incline all'antitrinitarismo, che era stato diffuso in Transilvania da Stancarò tra il 1554 e il 1559. Tra i due nacque un rapporto di collaborazione molto stretto, favorito dalla complementarità dei loro caratteri: diplomatico e cauto quello di Biandrata, vigoroso e audace quello di Dávid. Ciò consentì la prima esplicita e clamorosa affermazione della dottrina antitrinitaria, durante il sinodo di Torda del 1566, che si chiuse con un trionfo di Dávid e dei suoi sostenitori. L'anno successivo Biandrata compose uno dei testi fondativi del movimento, pubblicato ad Alba Iulia nel 1568 con il titolo *Sulla conoscenza falsa e vera del solo Dio*





*padre, figlio e spirito santo*. La sua importanza è legata principalmente a due aspetti. Innanzitutto, l'opera ricostruiva in senso positivo la storia dell'antitrinitarismo, difendendone la dignità e sostenendo che si trattava in realtà del nucleo originario del vero cristianesimo, sopravvissuto alla contaminazione con la filosofia greca, che aveva generato il dogma trinitario. Il principio delle due nature in Cristo era quindi estraneo alle Scritture e si poneva all'origine della separazione degli ebrei e dei musulmani. L'Anticristo si era servito prima della Chiesa di Roma, poi dei teologi della Sorbona per gettare scompiglio tra i fedeli e cancellare la vera religione. Quella antitrinitaria era dunque l'unica Chiesa legittima, della quale Biandrata rivendicava una tradizione distinta sia da quella cattolica, sia da quella delle chiese nate con la Riforma, elencando come suoi ispiratori personaggi come Gioacchino da Fiore, Abelardo, Erasmo, Serveto, Ochino, Busale, Lelio Sozzini, Gentile, fino a Pawel. Nel capitolo undicesimo venne pubblicato per la prima volta, anonimo, uno dei testi basilari di questa tradizione, ossia la *Breve spiegazione del primo capitolo di Giovanni* di Lelio Sozzini: questo fu il secondo elemento che rese così importante quest'opera nella storia dell'unitarianismo.

Allo stesso anno risale anche lo scritto di Biandrata dal titolo *Antitesi del falso Cristo con quello vero nato da Maria*, dove veniva sviluppato il risvolto sociale del suo pensiero antitrinitario, sulla base di temi già presenti in Castellione e in Lelio Sozzini. Il verbo eterno della trinità era considerato il Cristo dei potenti, in virtù del quale si chiedevano decime e tributi; l'altro era invece il *Christus pauper*, il liberatore dei diseredati e dei più deboli, che ne condivideva la miseria, l'umiltà, le persecuzioni. Si trattava di un'interpretazione che con-





sentiva di recuperare la centralità di Cristo, contro il ridimensionamento operato dai «non adoranti». La difficoltà di trovare un punto di accordo intorno a questo problema divenne uno dei motivi di dissenso all'interno delle comunità antitrinitarie in Polonia, Moravia e Transilvania, a dimostrazione di quanto fosse stretto il nesso tra l'umanità di Cristo e il rapporto tra cristiano e società civile. Dopo che la Dieta di Torda nel 1568 ebbe sancito la pari dignità tra le confessioni religiose, Dávid si avvicinò sempre di più alle posizioni di Paleologo e del suo discepolo Johann Sommer, per poi oltrepassarle. Egli traeva le conseguenze più estreme dal presupposto dell'umanità di Cristo, negando il suo ruolo di guida e l'opportunità di adorarlo, e mettendo in dubbio l'autorità del Vangelo. Il rapporto con Biandrata, preoccupato che una dottrina così radicale finisse con il fornire occasioni di scandalo (i seguaci di Paweł li chiamavano in senso dispregiativo «giudaizzanti»), andò rapidamente deteriorandosi, fino a trasformarsi in uno scontro aperto, che si risolse con l'eliminazione di entrambi i contendenti. Nel tentativo di piegare Dávid verso posizioni più concilianti, Biandrata invitò in Transilvania Fausto Sozzini, il quale però non riuscì a farlo recedere. Allora Biandrata passò ad accuse dirette verso il suo ex collaboratore sino a ottenerne l'arresto: nel 1579 Dávid venne condannato al carcere a vita e rinchiuso nella fortezza di Déva, dove si spense. Ormai isolato e circondato dal sospetto di collaborare con i gesuiti, Biandrata morì nove anni dopo.

Nel frattempo in Polonia all'interno dell'*ecclesia minor* si stavano creando divisioni tra gruppi raccolti intorno ad alcuni personaggi carismatici che, pur in un clima di reciproca tolleranza, cercarono spazi di autonomia allontanandosi da Cracovia e da Paweł. Tra di lo-



ro innanzitutto Stanisław Farnowski (?-1615), il quale, insieme a Gonesius, sosteneva la preesistenza di Cristo alla creazione del mondo, contro la dottrina della sua piena umanità. In relazione a tale presupposto teologico i suoi seguaci furono chiamati diteisti (cioè sostenitori di una doppia divinità) o anche, dal loro maestro, farnoviani. Ne derivava la necessità dell'adorazione di Cristo, accompagnata dalla convinzione anabattista che fosse inopportuno il battesimo dei bimbi. Separatisi dall'*ecclesia minor* nel 1568 e trovato nuovo vigore dopo l'uscita di Farnowski dall'esperienza di Raków nel 1573, i farnoviani si stabilirono a Sandecz, ai confini con l'Ungheria, e rimasero attivi sino alla morte del maestro.

La preoccupazione di un depotenziamento del ruolo di Cristo contraddistinse invece il pensiero di Marcin Czechowic (c. 1532-1613), una delle figure più significative e più popolari dell'*ecclesia minor*, anche se la scelta di utilizzare per lo più il polacco nelle opere a stampa finì per incidere negativamente sulla sua fortuna presso i posteri. Egli rappresentò la seconda alternativa al gruppo di Paweł. Inizialmente fu vicino al diteismo di Farnowski, poi se ne allontanò nel 1570, insieme a Jan Niemojewski (1531-1618), rifiutando l'idea della preesistenza di Cristo ma non quella della sua adorazione, in virtù della nascita senza peccato. Czechowic radicalizzò temi di natura anabattista e aspetti della dottrina sociale: respinse decisamente il battesimo degli infanti e coltivò il principio della rinascita interiore del cristiano, che doveva essere capace di abbandonare il mondo e mortificare le proprie ambizioni per seguire integralmente l'esempio di Cristo. Nette erano le conseguenze anche sul versante dei rapporti con lo Stato. Egli predicava un assoluto pacifismo, il divieto di rivalersi tramite il magistrato, la necessità di accettare il male, la rinuncia



agli incarichi pubblici e alla proprietà privata. Questi principi, insieme alla condanna del non adorantismo, vennero formulati nei *Dialoghi cristiani*, pubblicati in polacco a Raków nel 1575. Il suo nome è poi legato alla traduzione in polacco del Nuovo Testamento uscita sempre a Raków nel 1577, che costituisce una delle pietre miliari dell'unitarianismo in Polonia. Fedele ai propri principi, Czechowic morì in povertà.

L'altra importante edizione in polacco del Nuovo Testamento fu quella approntata da Szymon Budny (1533-1593), umanista e filologo di origine bielorusa che, uscito dall'università di Cracovia, svolse il ruolo di pastore calvinista a Kleck, nella sua terra d'origine. Il passaggio all'antitrinitarismo fu scandito dalla pubblicazione dell'opera in polacco *Sulla giustificazione dei peccati davanti a Dio*, e poi, nel 1574, dalla traduzione del Nuovo Testamento (che seguiva quella della Bibbia, uscita due anni prima), nella quale era evitato ogni riferimento alla trinità. Budny divenne la guida riconosciuta della terza corrente che si distinse dall'insegnamento di Paweł. La sua posizione era molto vicina a quella di Paleologo, quindi assolutamente alternativa a Czechowic. Anch'egli poneva in discussione la legittimità dell'adorazione di Cristo, ma non faceva coincidere questa posizione con il rifiuto del suo ruolo di guida. Anzi, il cristiano doveva imitarlo, pur nella consapevolezza dei propri limiti, e anche invocarlo, sebbene in maniera diversa dal padre, in quanto suo mediatore verso l'umanità. Inoltre, come Paleologo, riteneva giustificata l'accettazione del magistrato e della legge, nonché il possesso di beni e l'esercizio di cariche pubbliche. Diversamente dai non adoranti transilvani, Budny non mise in dubbio l'importanza e l'autorità delle Scritture, come dimostra l'attività di editore di testi sacri, ma



condivise il principio della corrispondenza tra Antico Testamento e legge di natura. Per questo riteneva spurie, fino a espungerle, le posizioni in contrasto con il lume della ragione. Raccolse molti seguaci nei territori occidentali della Lituania, dove operò sotto la protezione del possidente terriero Jan Kiszka, fino alla morte.

### 3. Fausto Sozzini e il socinianesimo europeo

L'unitarianismo polacco è comunemente noto come socinianesimo, in conseguenza del fondamentale ruolo storico che vi svolse l'esule senese Fausto Sozzini tra il 1579 e il 1604. Egli riprese e sviluppò l'insegnamento dello zio Lelio, condividendo il principio dell'applicazione alle questioni teologiche del metodo critico e filologico di Valla (Delio Cantimori). Se in Lelio Sozzini prevalse l'atteggiamento di dubbio sistematico dinanzi ai dogmi e alle verità comunemente accettate, in Fausto il rigore filologico si unì a una spiccata capacità di mediazione, a doti dialettiche e alla volontà di fornire risposte ai propri interrogativi presupponendo una comunità di fedeli. Egli riuscì a raggiungere il punto di equilibrio tra le diverse correnti dell'antitrinitarismo polacco, diventando la guida riconosciuta dell'*ecclesia minor*.

Lelio Sozzini (1525-1562) proveniva da un'illustre famiglia senese di giureconsulti. Il nonno Mariano e il padre, che portava lo stesso nome, furono entrambi noti professori di diritto. Già molto giovane Lelio manifestò interesse per il dibattito teologico, tanto che quando ancora era studente a Padova, forse anche grazie all'incontro con il collega del padre Matteo Gribaldi, abbandonò gli studi di legge per avvicinarsi probabilmente alle comunità anabattiste che si riunivano tra Padova e Vicenza. In realtà idee eterodosse erano professate





da almeno quattro dei suoi sei fratelli (Cornelio, Dario, Celso e Camillo), tutti colpiti dall'Inquisizione, a conferma di un atteggiamento che coinvolgeva l'intera famiglia. Probabilmente la conversione all'anabattismo permise a Lelio di conoscere Alciati, Biandrata, Ochino, Negri, Curione e Busale. Nel 1547 decise di lasciare l'Italia per approfondire le sue ricerche sui fondamenti della religione in varie città dell'Europa, pur rimanendo legato in particolar modo a Basilea, dove entrò in sintonia con Castellione e il gruppo di Perna, e ancora di più a Zurigo, che rimase al centro dei suoi spostamenti. Qui risiedette presso il celebre ebraista Conrad Pellikan, frequentò il gruppo degli italiani, tra i quali Ochino, e strinse un profondo rapporto di stima e amicizia con il capo della Chiesa zurighese Heinrich Bullinger. Per due volte si spinse in Polonia: nel 1551 si recò a Breslavia e a Cracovia, dove incontrò l'umanista e medico imperiale Crato von Crafftheim e Francesco Lismanini, poi nel 1558, quando conobbe Gonesius e Paweł e si avvicinò agli antitrinitari italiani raccolti intorno a Biandrata a Pinczów. A Zurigo, intanto, le sue idee avevano iniziato a destare sospetti, nonostante l'atteggiamento conciliante di Bullinger, il quale nel 1555, in seguito alle denunce di Grataroli, Martinengo, Vergerio e Giulio della Rovere, fu costretto a fargli sottoscrivere una confessione di fede. Dopo un ultimo viaggio in Italia nel 1559, nel tentativo di far dissequestrare i suoi beni bloccati dall'Inquisizione, si stabilì definitivamente a Zurigo, alloggiando questa volta presso la casa di un tessitore di seta, e proseguì con maggiore riservatezza nella sua riflessione religiosa, concentrandosi sul problema della trinità. Alla sua morte lasciò scritti molto frammentari.

Quanti lo conobbero ne ricavarono l'impressione di un giovane pieno di fascino e dal tratto signorile, dota-





to di una straordinaria acutezza d'ingegno. Questo gli consentì di dialogare con i principali teologi protestanti, tra i quali Melantone a Wittenberg e Calvino a Ginevra. Era sua abitudine sottoporre alla loro attenzione, sotto forma di domande, insidiose questioni teologiche, secondo un metodo gradualistico volto ad affermare idee piuttosto che a ottenere chiarimenti, tipico del nicodemismo italiano e dell'insegnamento di Juan de Valdés. Lo intuì Calvino che, dopo aver risposto per iscritto ad alcuni suoi dubbi sulla liceità della dissimulazione, sulla resurrezione della carne, sul valore del battesimo e dei sacramenti, prese progressivamente le distanze da lui. Dopo gli inviti alla moderazione che Lelio gli rivolse durante la disputa con Bolsec sulla predestinazione, Calvino lo mise apertamente in guardia sui rischi del suo spirito critico: «Se non trattiene questa tua ansia vana di investigare, c'è da temere che ti procuri gravi problemi».

Di Lelio sopravvivono pochi scritti. Oltre alla breve *Confessione di fede*, composta su richiesta di Bullinger, nella quale rivendicava la legittimità di sottoporre anche le cose divine al vaglio sincero del senso critico, egli compose il trattatello *Sulla resurrezione*, forse nel 1549, nel quale metteva in discussione la resurrezione della carne, in quanto contraria sia alla Scrittura che alla ragione, e la *Discussione sui sacramenti* del 1555, dove esponeva a una critica serrata il *Consensus Tigurinus* tra Calvino e Bullinger, difendendo l'idea zwingliana e spiritualista del valore commemorativo e formale dei sacramenti. La sua opera più importante per la storia dell'antitrinitarismo è la *Breve spiegazione del primo capitolo di Giovanni*, pubblicata anonima da Biandrata in *Sulla conoscenza falsa e vera del solo Dio padre, figlio e spirito santo* del 1568, ma che aveva avuto una





diffusione clandestina sufficientemente ampia da consentire al calvinista Petrus Mélius di attribuirlo a Lelio già durante la disputa di Alba Iulia. La testimonianza più antica della sua circolazione è nei *Dialogi XXX* di Ochino (1563), che sottolineò l'assoluta novità di quel testo, anche se lo sovrappose alla *Spiegazione* di Fausto (che quindi già allora era nota), ritenendole due varianti della stessa opera. La *Breve spiegazione* era una parafrasi dei versetti 1-4, 10, 14 del primo capitolo del Vangelo di Giovanni, che costituivano (insieme a quelli di *I Gio.*, 5, 7-8, il così detto *comma Joanneum*) il luogo biblico più importante su cui si fondava il dogma della trinità. Lelio, che ereditava dal movimento anabattista l'idea dell'umanità di Cristo, fornì un'interpretazione nuova, rimanendo estraneo alla concezione emanatistica di Serveto e negando il principio della preesistenza di Cristo. Nuovo era anche il metodo da lui seguito per dimostrare l'inammissibilità del dogma trinitario. Egli infatti usò strumenti filologici, ricostruendo l'originario significato di parole chiave attraverso riscontri testuali, e lasciando intendere come esso fosse stato stravolto da successive interpretazioni. Innanzitutto, Lelio attribuì all'espressione «in principio» il significato concreto di inizio della predicazione del Vangelo, non quello metafisico di eternità, giustificando tale scelta sulla base della conformità con altri luoghi biblici. Di conseguenza il termine *verbum* o *sermo*, come già suggeriva Erasmo, non indicava la seconda persona della trinità, il *logos* eterno, consustanziale al padre, ma semplicemente la predicazione. Sciolti questi due nodi, il resto ne derivava di conseguenza. Giovanni voleva semplicemente dire che il *verbum* o *sermo* era concretamente l'uomo nato da Maria, «povero, mortale, disprezzato», scelto da Dio perché fosse esempio visibile da seguire. Anche



la parola *mundus* veniva privata di qualunque risonanza metafisica o cosmologica. Essa indicava l'umanità, come accade altre volte in Giovanni, e non le sfere celesti. Che «il mondo fu fatto per mezzo di lui», voleva dire che Cristo creò una realtà nuova per gli uomini evangelizzando i poveri, risanando gli infermi, aprendo loro la via per giungere a Dio.

La notizia della morte dello zio fu comunicata a Fausto Sozzini (1539-1604) mentre si trovava a Lione, presso l'esule Antonio Mario Besozzi. Fausto (uno dei figli di Alessandro Sozzini, fratello di Lelio) non aveva ancora compiuto ventitré anni. Faceva parte dell'Accademia senese degli Intronati, era un giovane colto, amante degli studi letterari e interessato ai problemi religiosi, probabilmente già sospettato dall'Inquisizione insieme ad altri membri della famiglia. Accorse subito a Zurigo per prendere le carte dello zio: pochi scritti compiuti (soprattutto il *Trattato sui sacramenti* e la *Breve spiegazione*), molti appunti, sui quali iniziò a costruire il proprio pensiero teologico. Trascorse un periodo tra il 1562 e il 1563 a Zurigo e a Basilea, dove intrattenne rapporti con Ochino e Curione. Risale a questo momento l'elaborazione della sua prima opera, la *Spiegazione della prima parte del primo capitolo dell'evangelista Giovanni*, che riprendeva e sviluppava i principi fondamentali espressi nell'analogo commento di Lelio, li difendeva dalle accuse di eresia, li passava al vaglio non solo delle Scritture, ma anche della ragione, e univa all'affermazione dell'umanità di Cristo il senso spirituale del suo messaggio «che dà ai credenti la vita eterna». La *Spiegazione* di Fausto era opera complessa e articolata; essa nacque presumibilmente dalla precoce esigenza di inserire le idee dello zio all'interno di una tradizione, per renderle costruttive e rivolgersi a

una comunità disposta ad ascoltarle e metterle in pratica (Valerio Marchetti). Il testo ebbe una circolazione clandestina e anonima, che si sovrappose per lo più con quella dell'opera di Lelio. Comparve a stampa, sempre anonimo, in Polonia nel 1568 e, nello stesso anno, venne tradotto in polacco.

Alla fine del 1563 Fausto decise di rientrare in patria, dove visse per quasi undici anni tra Roma e Firenze, come segretario di Serafino Olivier Razzali e poi di Isabella de' Medici, continuando probabilmente a coltivare in forma nicodemita il proprio pensiero religioso. Nel 1574 prese però la decisione di lasciare definitivamente l'Italia per trasferirsi a Basilea. Intorno a lui si strinse un gruppo di persone che avevano raccolto l'eredità di Castellione e gravitavano intorno alla stamperia di Perina. Dai dibattiti con il pastore calvinista Jacques Covetnacque il testo fondamentale del suo pensiero religioso, ossia *Gesù Cristo il salvatore*, che rivoluzionava sia la concezione cattolica che quella luterana e calvinista del beneficio di Cristo. Partendo dal principio che Cristo è interamente uomo, non verbo incarnato ma figlio di Maria, Fausto negava al sacrificio della croce ogni valore metafisico. Non si trattava dell'atto che redimeva i peccati degli uomini, perché ciò avrebbe presupposto un Dio sanguinario, che esigeva la morte del figlio come pegno per placare la propria ira. L'importanza di Cristo non risiedeva nella morte, ma nella resurrezione. Egli era l'uomo scelto da Dio, e da lui divinizzato, per mostrare agli uomini la strada verso l'eternità. L'opera fu pubblicata parzialmente, senza consenso dell'autore, solo nel 1583, e poi in veste definitiva a Cracovia nel 1594. Mentre si dedicava alla sua composizione, Fausto sostenne con Pucci la disputa sullo stato del primo uomo prima della caduta, di cui dette conto nel testo *Sulla*



*condizione del primo uomo innanzi al peccato* pubblicato a Raków nel 1610: in esso negò la natura immortale di Adamo e, di conseguenza, la possibilità di una conoscenza naturale di Dio che fosse efficace, anche al di fuori della rivelazione. Il peccato originale era solo il primo peccato della storia, non aveva implicazioni metafisiche e non cambiava la natura dell'uomo. Il battesimo, quindi, risultava inessenziale alla salvezza.

Agli inizi del 1578 Sozzini partì per Kolozsvár, in Transilvania, su invito di Biandrata. Fallito il colloquio con Dávid, si trasferì a Cracovia, sia per la presenza di una nutrita comunità di esuli italiani, sia per i consensi che gli derivavano dall'atteggiamento critico verso i non adoranti transilvani, ai quali aveva cercato di opporsi. Iniziò da allora la sua lunga lotta per la leadership della Chiesa unitariana polacca, che si protrasse per quindici anni e si concluse con un successo. Sozzini riuscì a piegare il suo razionalismo alle esigenze pratiche del confronto con i teologi dei diversi gruppi, mostrandosi capace di mediazione e moderazione. Si avvicinò ai due principali esponenti della Chiesa di Cracovia, Szymon Ronemberg e Jerzy Schomann, ma rifiutò di farsi ribattezzare, anche a costo di non essere formalmente accolto nella *ecclesia minor*. In questo modo egli sottolineò la propria distanza dai principi più espressamente anabattisti e si mise in conflitto con la Chiesa di Lublino, guidata da Czechowic e Niemojewski. Per essi, infatti, il battesimo per immersione non era solo l'atto ufficiale di ingresso nella comunità di fedeli, ma anche il segno della nuova vita del cristiano, che si separava dal mondo preparandosi alla rinuncia e all'accettazione della sofferenza. Contemporaneamente entrò in polemica con le posizioni di Paleologo e di Budny circa il rapporto del cristiano con lo Stato, appoggiando moderatamente il





pacifismo e la diffidenza verso il potere civile che erano diffusi tra i polacchi. Discusse con Andrea Dudith a Breslavia, il quale, in sintonia con Paleologo, metteva in dubbio l'autorità delle Scritture, componendo intorno al 1580 *Sull'autorità della Sacra Scrittura*. Fausto vi difendeva con argomenti filologici l'autenticità del testo sacro e negava la possibilità di una religione naturale: la fede implica una scelta etica, che poteva essere garantita solo da una rivelazione che esulasse dalla legge di natura. Durante il soggiorno presso il nobile e suo protettore Krzysztof Morsztyn nel villaggio di Pawlikowice rivolse le sue energie contro il non adorantismo, fino a ottenere il riconoscimento della propria posizione nella disputa con Erasmus Johannis, poi confluita in *Sull'esistenza del figlio unigenito di Dio*, e in quella con l'ex gesuita Christian Francken, il quale successivamente si spostò verso un radicale scetticismo, descritta in *Sull'onore dovuto a Cristo* (entrambe del 1584). Analoga fu la battaglia contro il principio della preesistenza di Cristo, sostenuto dai diteisti seguaci di Farnowski. Nel 1588 ottenne una vittoria decisiva nel sinodo di Brest, grazie alla riconciliazione con il gruppo di Budny e al superamento di una possibile scissione. Intorno a lui si formò un nucleo di giovani teologi, che ne raccolsero l'eredità dopo la morte, tra i quali Valentin Schmalz, Piotr Stoiński, Johann Völkel, Andrzej e Krzysztof Lubieniecki. Grazie al loro appoggio Sozzini conquistò il successo definitivo al sinodo di Lublino del 1593, dove venne approvata la sua posizione intorno alla redenzione e alla Cena. Si crearono in questo modo le condizioni per la pubblicazione, l'anno successivo, del *Gesù Cristo salvatore*. Il disegno si completò nel 1598, quando morì Niemojewski e nella Chiesa di Lublino, che rappresentava il più forte nucleo di resistenza della tendenza anabattista, venne-



ro nominati Schmalz e Krzysztof Lubieniecki al posto di Czechowic. Fausto Sozzini fu il capo riconosciuto dell'*ecclesia minor*.

Con il lungo regno di Sigismondo III Vasa (1587-1632) in Polonia ebbe inizio una progressiva restaurazione del potere della Chiesa cattolica, grazie soprattutto all'attività dei gesuiti, che divenne consistente a partire dagli anni trenta. Sebbene l'*ecclesia minor* riuscisse a godere ancora per un trentennio di una buona libertà religiosa, anch'essa venne inesorabilmente investita. Nel 1598 un sollevamento degli studenti cattolici a Cracovia provocò la devastazione della casa di Sozzini, con tutti i suoi libri, ed egli stesso fu trascinato sulle sponde della Vistola per esservi annegato. Si ritirò allora a Lusławice, un villaggio in aperta campagna, dove poté continuare la sua attività. Qui morì, lasciando incompiuta la *Brevissima istituzione della religione cristiana*, un catechismo antitrinitario, successivamente noto come *Catechismo di Raków*, che fu completato postumo dai suoi discepoli Schmalz, Stoiński e Moskorzowski, e poi pubblicato in polacco nel 1605. Seguirono nel 1608 l'edizione in tedesco, nel 1609 quella in latino e nel 1652 quella in inglese a cura di John Biddle. Ma la riconquista cattolica della Polonia si era ormai fatta pressante: nel 1638 venne chiuso il seminario unitariano di Raków; nel 1658, sotto il regno di Giovanni II Casimiro Vasa, fu varato il decreto di espulsione per tutti i sociniani. Essi furono costretti ad abbandonare il paese o a praticarvi il nicodemismo. Alcuni si diressero in Transilvania, altri in Germania, in un vero e proprio esodo, portando con sé i libri e le esperienze di una tradizione che non intendevano lasciar morire. Molti trovarono riparo in Olanda e furono accolti nella Chiesa arminiana. Qui riuscirono a riorganizzarsi e a pubblicare tra il 1665 e il



1668 la monumentale *Bibliotheca Fratrum Polonorum*, nella quale raccolsero gli scritti dei loro principali teologi: Fausto Sozzini, Johann Crell, Jonasz Schlichting, Johann Ludwig Wolzogen. Dall'Olanda il socinianesimo penetrò in Inghilterra e poi negli Stati Uniti, diventando, nel corso del XVII secolo, uno degli assi portanti del pensiero critico in Europa. Esso fornì un contributo fondamentale nel dibattito su argomenti cruciali, come il razionalismo e la tolleranza. L'affermazione di Fausto Sozzini secondo la quale le Scritture possono contenere verità che sono al di sopra, ma non contro la ragione, fu uno dei capisaldi del percorso intellettuale che portò alla formazione della moderna idea di ragione in Europa alle soglie dell'età dei Lumi. Ne furono influenzati autori come John Locke e Isaac Newton, entrambi molto vicini al socinianesimo. Decisivo fu anche il contributo al dibattito sulla tolleranza, tanto che i termini «socinianesimo» e «tolleranza» finirono per coincidere nel linguaggio dei loro detrattori. Opere come il *Discorso sulla pace e la concordia della Chiesa* di Samuel Przytkowski, pubblicato ad Amsterdam nel 1628, e la *Rivendicazione della libertà religiosa* di Crell, uscita postuma nel 1637, che affrontano il problema anche sul piano politico, stanno alle spalle della *Lettera sulla tolleranza* di Locke.



## Cronologia

- 1415 Hus è giustiziato al Concilio di Costanza
- 1492 Colombo scopre l'America
- 1516 Prima edizione del *Nuovo Testamento* di Erasmo
- 1517 Pubblicazione delle 95 tesi di Lutero a Wittenberg
- 1519 Carlo V viene eletto imperatore del Sacro romano impero
- 1520 Bolla papale di scomunica delle tesi luterane  
Pubblicazione di *La libertà del cristiano, Alla nobiltà cristiana di nazione tedesca, La cattività babilonese della Chiesa* di Lutero
- 1521 Prima contestazione del battesimo agli infanti a Wittenberg
- 1524-26 Guerra dei contadini
- 1524 Hubmaier pubblica *Gli eretici e coloro che li bruciano*  
Müntzer stampa la *Predica ai principi*
- 1525 Nascita dell'anabattismo svizzero a Zurigo
- 1527 Sacco di Roma  
Pubblicazione degli *Articoli* anabattisti di Schleithem  
Pubblicazione dell'*Elenco contro i cavilli degli anabattisti* di Zwingli  
Prime esecuzioni degli anabattisti in Svizzera
- 1529 Alla Dieta di Spira i principi tedeschi assumono la denominazione di protestanti

- La Dieta sancisce la pena di morte per gli anabat-  
tisti nell'Impero  
Valdés pubblica il *Dialogo della dottrina cristiana* e  
ripara in Italia  
Pace di Barcellona e Cambrai tra Impero, Francia  
e papato
- 1530 Carlo V è incoronato imperatore a Bologna  
Presentazione della *Confessione augustana* nella  
Dieta di Augusta. Formazione della Lega di Smal-  
calda
- 1531 Serveto pubblica *Gli errori sulla trinità*  
Franck dà alle stampe la *Chronica, Zeitbuch und  
Geschichtsbibel*
- 1532 Serveto pubblica i *Dialoghi sulla trinità*
- 1534 Enrico VIII Tudor emana l'Atto di supremazia e  
istituisce la Chiesa anglicana
- 1534-35 Fondazione del «regno millenario» anabattista a  
Münster
- 1536 Prima edizione dell'*Istituzione della religione cri-  
stiana* di Calvino
- 1540 Simons pubblica *Il libro del fondamento* e riorga-  
nizza il movimento anabattista  
Niclaes fonda la Famiglia dell'amore
- 1541 Colloquio di Ratisbona
- 1542 Istituzione dell'Inquisizione romana  
Stampa del *Beneficio di Cristo* di Benedetto da  
Mantova e di Flaminio  
Fuga in Svizzera di Ochino e di Vermigli
- 1545 Apertura del concilio di Trento
- 1547 Vittoria di Carlo V sulla Lega di Smalcalda
- 1548 Proclamazione dell'*Interim* di Augusta
- 1549 Scoppiò il caso Spiera. Calvino condanna il nico-  
demismo
- 1550 Sinodo anabattista a Venezia
- 1551 Delazione di Manelfi. Esecuzione di Siculo a Fer-  
rara
- 1553 Serveto pubblica *La restaurazione del cristianesimo*  
Esecuzione di Serveto a Ginevra



- 1554      Calvino giustifica il rogo di Serveto nella *Difesa della vera dottrina sulla trinità*.  
Pubblicazione della *Persecuzione degli eretici di Castellione* e dei *Due dialoghi sull'ampiezza del beato regno di Dio* di Curione
- 1555      Pace di Augusta
- 1556      Abdicazione di Carlo V. Filippo II diviene re di Spagna, Ferdinando I imperatore
- 1558      Elisabetta I Tudor ascende al trono di Inghilterra
- 1559      Pace di Cateau-Cambrésis tra Spagna e Francia  
Paolo IV promulga il primo Indice romano dei libri proibiti  
Processo postumo a Joris a Basilea
- 1560      Bullinger pubblica *L'origine dell'anabattismo*
- 1561      Presunta data di composizione della *Breve spiegazione del primo capitolo di Giovanni* di Lelio Sozzini  
Editto di tolleranza di San Germano
- 1562      Inizio delle guerre di religione in Francia
- 1563      Conclusioni del concilio di Trento  
Redazione dell'*Arte di dubitare* da parte di Castellione  
Ochino viene espulso da Zurigo ed emigra in Polonia  
Fausto Sozzini scrive la *Spiegazione della prima parte del primo capitolo dell'evangelista Giovanni*
- 1564      Muore Calvino
- 1565      Pubblicazione degli *Stratagemmi di Satana* di Aconcio
- 1566      Inizio della rivolta dei Paesi Bassi contro il dominio spagnolo  
Esecuzione di Gentile a Berna  
Approvazione delle posizioni di Dávid al sinodo di Torda
- 1568      Pubblicazione di *Sulla conoscenza falsa e vera del solo Dio padre, figlio e spirito santo* di Biandrata
- 1571      Vittoria della Santa lega cattolica sull'impero ottomano a Lepanto



- 
- Istituzione della congregazione dell'Indice dei libri proibiti
- 1572 Strage degli ugonotti nella notte di San Bartolomeo a Parigi
- 1573 Enrico III di Valois eletto re di Polonia e poi di Francia
- 1586 Disputa tra Bèze e Andreae sulla predestinazione al colloquio di Montbéliard
- 1588 Vittoria degli inglesi sull'*Invencible Armada*
- 1592 Pubblicazione dell'*Efficacia di Cristo salvatore* di Pucci
- 1593 Unificazione della Chiesa antitrinitaria polacca sotto la guida di Fausto Sozzini nel sinodo di Lublino
- 1593-94 Fine delle guerre di religione in Francia: conversione e incoronazione di Enrico IV di Borbone
- 1597 Esecuzione di Pucci a Roma
- 1598 Promulgazione dell'Editto di Nantes
- 1600 Rogo di Bruno a Roma
- 1604 Morte di Fausto Sozzini a Luwistace
- 1605 Pubblicazione del *Catechismo di Raków* in polacco
- 1606 Interdetto di papa Paolo V contro Venezia
- 

## Bibliografia

### *Opere generali*

In questa sezione sono indicati i testi generali e le raccolte di studi. Per le varie figure e i movimenti si rinvia alle sezioni successive. Opera pionieristica, ma per molti aspetti ancora fondamentale, è D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento* (1939), ora in Id., *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, a cura di A. Prosperi, Einaudi, Torino 1992. Il più importante studio complessivo è quello di G.H. Williams, *The Radical Reformation*, Sixteenth Century Journal Publisher, Kirksville (Mo) 1992 (3<sup>a</sup> ed. ampliata, 1<sup>a</sup> ed. 1962). Interessanti raccolte di ricerche sono: *Anabaptistes et dissidents au XVI<sup>e</sup> siècle, 16th Century Anabaptism and Radical Reformation, Täuferium und Radikale Reformation im 16. Jahrhundert. Actes du colloque international d'histoire anabaptiste au XVI<sup>e</sup> siècle tenu à l'occasion de la XI<sup>e</sup> Conférence Mennonite mondiale à Strasbourg, Juillet 1984*, publié par J.-G. Rott, S.L. Verheus, Koerner, Baden-Baden 1987 (Bibliotheca Dissidentium, Scripta et Studia, III); *Radikalität und Dissent im 16. Jahrhundert*, hrsg. von H.-J. Goeters, J.M. Stayer, Duncker & Humblot, Berlin 2002. Come raccolte di profili si vedano: *Radikale Reformatoren: 21 Biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus*, hrsg. von H.-J. Goertz, Beck, München 1983 (trad. ingl. Herald Press, Kitchener [On]-Scottsdale [Pa] 1982); *Fratelli d'Italia. Riformatori italiani del Cinquecento*, a cura di M. Biagioni, M. Duni, L. Felici,



Claudiana, Torino 2011; i volumi della *Bibliotheca Dissidentium. Répertoire des non conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles*, publié par A. Séguenny et al., Koerner, Baden-Baden 1980. Sul concetto di *restauratio*: G. Dipple, «*Just as in the Time of Apostles*»: *Uses of History in the Radical Reformation*, Pandora Press, Kitchener (On) 2005. Utili strumenti di ricerca sono: *Mennonitisches Lexikon*, hrsg. von C. Hege, C. Neff, Hege, Frankfurt a.M.-Weierhof, (poi Schneider, Karlsruhe) 1913-67, 4 voll.; *The Mennonite Encyclopedia*, ed. by H.S. Bender, C.H. Smith, Mennonite Brethren Publishing House, Hillsboro (Ks) 1955-59, 4 voll. (ora on-line: <http://www.gameo.org>); *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, Oxford University Press, Oxford 1996, 4 voll.; *Reformation and Early Modern Europe: A Guide to Research*, ed. by D.M. Whitford, Truman State University Press, Kirksville (Mo) 2008 (in particolare, il cap. IV, a cura di R.E. McLaughlin); on-line si veda <http://cat.xula.edu/tpr/links/radical>.



## Introduzione



Dopo Williams, il problema della classificazione delle varie componenti della Riforma è stato affrontato da A. Rotondò, *I movimenti ereticali nell'Europa del Cinquecento* (1966), ora in Id., *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, Olschki, Firenze 2008, 2 voll., I, pp. 1-43. Altre riflessioni sullo stesso argomento in H.J. Hillerbrand, *Radical Tendencies in the Reformation: Divergent Perspectives*, Sixteenth Century Journal Publisher, Kirksville (Mo) 1988; J.D. Roth, *Recent Currents in the Historiography of the Radical Reformation*, «Church History», 71/3, 2002, pp. 523-535.

### I. Le origini

Per un'analisi delle diverse radici della Riforma si vedano: S.E. Ozment, *The Age of Reform (1250-1550): An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Eu-*





rope, Yale University Press, New Haven-London 1980; A.E. McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation*, Blackwell, Oxford 1987. Come opere complessive sulle eresie del Medioevo si vedano: H. Grundmann, *Movimenti religiosi nel Medioevo. Ricerche sui nessi storici tra l'eresia, gli Ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sulle origini storiche della mistica tedesca*, Il Mulino, Bologna 1974; G.G. Merlo, *Eretici ed eresie medievali*, Il Mulino, Bologna 1989; J. Kolpacoff Deane, *A History of Medieval Heresy and Inquisition*, Rowman & Littlefield, Lanham (Md) 2011. Sul profetismo si vedano: G.L. Potestà, *Il tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Laterza, Roma-Bari 2004; O. Niccoli, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 1987; G. Zarri, *Le «sante vive». Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990; D. Weinstein, *Savonarola: The Rise and Fall of a Renaissance Prophet*, Yale University Press, New Haven 2011.

La bibliografia su Erasmo è ricchissima. Come opere d'insieme si vedano: R.H. Bainton, *Erasmus della cristianità*, Sansoni, Firenze 1970, intr. a cura di A. Rotondò (ed. ingl. Scribner, New York 1969); C. Augustijn, *Erasmus da Rotterdam. La vita e l'opera*, Morcelliana, Brescia 1989 (1ª ed. Beck, München 1986). Per il suo ruolo nella Riforma radicale si vedano: C. Gilly, *Erasmus, la Reforma radical y los heterodoxos radicales españoles*, in *Las lletres hispàniques als segles XVI, XVII i XVIII*, T. Martínez Romero ed., Publicacions de la Universitat Jaume I, Castelló de la Plana 2005, pp. 225-376; P.G. Bietenholz, *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.

Sul movimento *alumbrado*, Valdés e il valdesianesimo in Italia si vedano: J.C. Nieto, *Juan de Valdés and the Origins of the Spanish and Italians Reformation*, Droz, Genève 1970; M. Firpo, *Tra alumbrados e «spirituali». Studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano*, Olschki, Firenze 1990; *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, ed. critica a cura di M. Firpo, D. Marcatto, Istituto





storico italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma 1981-95, 6 voll. (I vol. nuova ed. critica, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011); M. Firpo, *Gli affreschi di Pontormo a S. Lorenzo. Eresia, politica e cultura nella Firenze di Cosimo I*, Einaudi, Torino 1997; *I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi (1557-1567)*, a cura di M. Firpo, D. Marcatto, Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano 1998, 3 voll.; M. Firpo, *Dal sacco di Roma all'Inquisizione. Studi su Juan de Valdés e la Riforma italiana*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1998; S. Pastore, *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbadismo e Inquisizione (1449-1559)*, Olschki, Firenze 2004.

Per un panorama d'insieme sulla Riforma protestante ci limitiamo a segnalare: R.H. Bainton, *La riforma protestante*, Einaudi, Torino 2000 (1ª ed. Beacon Press, Boston 1952); B.M.G. Reardon, *Il pensiero religioso della Riforma*, Laterza, Roma-Bari 1984 (1ª ed. Longman, London and New York 1981); J.D. Tracy, *Europe's reformations, 1450-1650: doctrine, politics, and community*, Rowman & Littlefield, Lanham (Md) 2006. Sui protagonisti del movimento umanistico (in relazione alla Riforma) si vedano: S.I. Camporeale, *Lorenzo Valla. Umanesimo e teologia*, Istituto di studi sul Rinascimento, Firenze 1972; *Lorenzo Valla: la riforma della lingua e della logica. Atti del Convegno del Comitato nazionale VI centenario della nascita di Lorenzo Valla, Prato, 4-7 giugno 2008*, a cura di M. Regoliosi, Polistampa, Firenze 2010, 2 voll.; *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994), Mirandola, 4-8 ottobre 1994*, a cura di G.C. Garfagnini, Olschki, Firenze 1997, 2 voll.; *Marsilio Ficino: fonti, testi, fortuna. Atti del Convegno internazionale, Firenze, 1-3 ottobre 1999*, a cura di S. Gentile e S. Toussaint, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2006.

## II. Il battesimo

Importante è la pubblicazione delle fonti: *Quellen zur Geschichte der Täufer*, C. Bertelsmann, Gütersloh 1930; *Quellen*





zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, S. Hirzel, Zürich, 1952-2008, 4 voll.; *Documenta anabaptistica Neerlandica*, Brill, Leiden 1975-; W. Klaasen, *Anabaptism in outline: selected primary sources*, Herald Press, Scottdale (Pa)-Kitchener (On) 1981. Si veda inoltre: *Spiritual and anabaptist writers: documents illustrative of the Radical Reformation*, ed. by G.H. Williams, A.M. Mergal, Westminster Press, Philadelphia 1957. Per la traduzione in inglese della documentazione si veda <http://www.goshen.edu/mqr/enganbib.html>.

Opere di sintesi sul movimento anabattista sono: W.R. Estep, *The Anabaptist Story: an Introduction to sixteenth-century Anabaptism*, Eerdmans, Grand Rapids (Mi) 1996 (3ª ed. ampliata, 1ª ed. 1963); U. Gastaldi, *Storia dell'anabattismo*, Claudiana, Torino 1972-1981, 2 voll.; *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521-1700*, ed. by J.D. Roth, J.M. Stayer, Brill, Leiden-Boston 2007. Su aspetti particolari del movimento si vedano: J.M. Stayer, *Anabaptists and the sword*, Coronado Press, Lawrence (Ks) 1976 (1ª ed. 1972); B.S. Gregory, *Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe*, Harvard University Press, Cambridge (Ma)-London 1999; F.H. Littell, *The Anabaptist View of the Church: A Study in the Origins of Sectarian Protestantism*, Baptist Standard Bearer, Paris (Ar) 2001 (1ª ed. 1952); G. List, *Chiliasmische Utopie und radikale Reformation: die Erneuerung der Idee vom tausendjährigen Reich im 16. Jahrhundert*, Fink, München 1973, e, più in generale, *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*, ed. by M. Goldish, R.H. Popkin, K.A. Kottmann, J.E. Force, J.C. Laursen, Kluwer, Dordrecht 2001, 4 voll.

Sui «profeti di Zwickau» resta importante, soprattutto per la documentazione, P. Wappler, *Thomas Müntzer in Zwickau und die «Zwickauer Propheten»*, Zückler, Zwickau 1908 (rist. G. Mohn, Gütersloh 1966). Per la loro collocazione nell'anabattismo vedi S. Hoyer, *Die Zwickauer Storchianer. Vorläufer der Täufer?*, in *Anabaptistes et dissidents au XVI<sup>e</sup> siècle* cit., pp. 65-83. Della nutrita bibliografia su Müntzer si vedano: T. La Rocca, «*Es ist Zeit*». *Apocalisse e storia. Studio su Thomas Müntzer (1490-1525)*, Cappelli, Bologna 1988; H.-J. Goertz,





*Thomas Müntzer: Mystiker-Apokalyptiker-Revolutionär*, Beck, München 1989 (trad. ingl. Clark, Edinburgh 1993); *Thomas Müntzer e la rivoluzione dell'uomo comune*, a cura di P. Blickle, T. La Rocca et al., Claudiana, Torino 1990. Oltre al classico di F. Engels, *La guerra dei contadini in Germania*, Editori Riuniti, Roma 1976, per la ricostruzione e l'analisi dell'evento si vedano: P. Blickle, *La Riforma luterana e la guerra dei contadini: la rivoluzione del 1525*, Il Mulino, Bologna 1983; J.M. Stayer, *The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods*, McGill-Queen's University Press, Montreal 1991. Sugli anabattisti rivoluzionari e Münster si vedano: K. Deppermann, *Melchior Hoffmann: soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979 (trad. ingl. Clark, Edinburgh 1987); W.J. De Bakker, M.D. Driedger, J.M. Stayer, *Bernhard Rothmann and the Reformation in Münster 1530-1535*, Pandora Press, Kitchener (On) 2009; S. Haude, *In the Shadow of «Savage Wolves»: Anabaptist Münster and the German Reformation during the 1530s*, Humanities Press, Boston 2000. Sul circolo di Grebel si vedano: H.S. Bender, *Conrad Grebel, c. 1498-1526: the Founder of the Swiss Brethren sometimes called Anabaptists*, Herald Press, Scottsdale (Pa) 1950; J.H. Yoder, C.A. Snyder, D.C. Stassen, *Anabaptism and Reformation in Switzerland: an historical and theological analysis of the dialogues between Anabaptists and Reformers*, Pandora Press, Kitchener (On) 2004. Sulle singole figure dell'anabattismo pacifico: *Balthasar Hubmaier: Theologian of Anabaptism*, ed. by H.W. Pipkin, J.H. Yoder, Herald Press, Scottsdale (Pa) 1989; C. Bauman, *The spiritual legacy of Hans Denck*, Brill, Leiden 1991; G. Seebass, *Müntzer Erbe: Werk, Leben und Theologie des Hans Hut*, Gütersloher Verlaghaus, Göttingen 2002 (1ª ed. 1972); *Johannes Campanus, Cristian Enfelder, Justus Velsius, Catherine Zell-Schütz*, in *Bibliotheca Dissidentium* cit., I, 1980; A. Chudaska, *Peter Riedemann: konfessionsbildendes Täuferum im 16. Jahrhundert*, Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 2003; R.H. Bainton, *David Joris: Wiedertäufer und Kämpfer für Toleranz in 16. Jahrhundert*, Heinsius Nachf., Leipzig 1937; G.K. Waite, *David Joris and Dutch Anabaptism*,





1524-1543, W. Laurier University Press, Waterloo (On) 1990; S. Woolstra, *Menno Simons: His Image and Message*, Bethel College, North Newton (Ks) 1997; J. ten Doornkaat Koolman, C.A. Snyder, *Dirk Philips: friend and colleague of Menno Simons, 1504-1568*, Pandora Press-Herald Press, Scottsdale (Pa)-Kitchener (On) 1998. Sulle donne anabattiste: *Profiles of Anabaptist Women. Sixteenth-Century Reforming Pioneers*, ed. by C.A. Snyder, L.A. Huebert Hecht, W. Laurier University Press, Waterloo (On) 1996. Sul movimento in Inghilterra: I.B. Horst, *The Radical Brethren: Anabaptism and the English Reformation*, G. de Graaf, Nieuwkoop 1972.

Sull'anabattismo italiano sono fondamentali le ricerche di Aldo Stella: *Dall'anabattismo al socinianesimo nel Cinquecento veneto: ricerche storiche*, Liviana, Padova 1967; *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo. Nuove ricerche storiche*, Liviana, Padova 1969; *Dall'anabattismo veneto al «Sozialevangélismus» dei fratelli butteriti e all'illuminismo religioso sociniano*, Herder, Roma 1996. Ora si veda L. Addante, *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*, Laterza, Roma-Bari 2010. Una fonte essenziale sull'entità del movimento è il processo Manelfi: C. Ginzburg, *I costituiti di don Pietro Manelfi*, Sansoni-The Newberry Library, Firenze-Chicago 1970.

Sul nesso anabattismo e tolleranza si vedano: H.S. Bender, *The Anabaptists and Religious Liberty in the 16th Century*, «Mennonite Quarterly Review», 29, 1955, pp. 83-100; J.M. Kittelson, *Wolfgang Capito: from Humanist to Reformer*, Brill, Leiden 1995; J.D. Derksen, *From Radicals to Survivors: Strasbourg's Religious Nonconformists over two Generations, 1525-1570*, Hes & de Graaf, 't Goy-Houten 2002; G. Voogt, *Constraint on Trial: Dirck Volckertsz Coornbert and religious Freedom*, Truman State University Press, Kirksville (Mo) 2000.

### III. Lo spirito e la lettera

Per un'analisi generale dello spiritualismo si vedano: S.E. Ozment, *Mysticism and Dissent: Religious Ideology and Social Protest in the Sixteenth Century*, Yale University Press, New Haven 1973; R.M. Jones, *Spiritual Reformers in the 16th &*





17th Centuries, Kessinger, Kila (Mt) 1995 (1<sup>a</sup> ed. Macmillan, London 1914); A. Séguenny, *Les spirituels. Philosophie et religion chez les jeunes humanistes allemands au seizième siècle*, Koerner, Baden-Baden 2000. Una raccolta di profili è in A. Koyré, *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI<sup>e</sup> siècle allemand*, Gallimard, Paris 1971.

Su Karlstadt: C.A. Pater, *Karlstadt as the Father of the Baptist Movements: The Emergence of Lay Protestantism*, University of Toronto Press, Toronto 1984; A.N. Burnett, *Karlstadt and the Origins of the Eucharistic Controversy: A Study in the Circulation of Ideas*, Oxford Scholarship Online, Oxford 2011. Su Borrhaus: L. Felici, *Tra Riforma ed eresia. La giovinezza di Martin Borrhaus (1499-1528)*, Olschki, Firenze 1995. Su Schwenckfeld: R.E. McLaughlin, *Caspar Schwenckfeld, Reluctant Radical: His Life to 1540*, Yale University Press, New Haven 1986; *Schwenckfeld and early Schwenckfeldianism. Papers presented at the Colloquium on Schwenckfeld and the Schwenckfelders, Pennsburg, Pa., September 17-22 1984*, ed. by P.C. Erb, Schwenckfelder Library, Pennsburg (Pa) 1986. Su Franck: P. Hayden-Roy, *The inner word and the outer world: a biography of Sebastian Franck*, Lang, New York 1994; J.-C. Colbus, *La 'Chronique' de Sébastien Franck (1499-1542): vision de l'histoire et image de l'homme*, P. Lang, Berne 2005. Su Paracelso e Weigel: C. Gilly, *Theophrastica Sancta: der Paracelsismus als Religion im Streit mit den offiziellen Kirchen*, Steiner, Stuttgart 1994; M. Bianchi, *Natura e sovrannatura nella filosofia tedesca della prima età moderna. Paracelsus, Weigel, Böhme*, Olschki, Firenze 2011; A. Weeks, *Valentin Weigel (1533-1588): German Religious Dissenter, Speculative Theorist, and Advocate of Tolerance*, State University of New York Press, Albany 2000. Su Velsius: Ph. Denis, *Justus Velsius*, in *Bibliotheca Dissidentium* cit., I, 1980. Sulla Famiglia dell'amore: A. Hamilton, *The Family of Love*, J. Clarke, Cambridge 1981; Id., *The Family of Love*, in *Bibliotheca Dissidentium* cit., XXII, 2003.

Le ricerche sulla Riforma in Italia, dopo gli studi pionieristici di Delio Cantimori, ora in Id., *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti* cit., si sono moltiplicate: uno strumento





bibliografico essenziale (a cui si rinvia) è *The Italian Reformation of the sixteenth century and the diffusion of Renaissance culture. A bibliography of the secondary literature (ca. 1750-1996)*, compiled by J. Tedeschi in association with J.M. Lattis, Historiographical introduction by M. Firpo, Panini, Modena 2000. Tra i fondamentali lavori di Massimo Firpo successivi ad esso si vedano: *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento: un profilo storico*, Laterza, Roma-Bari 2006 (6<sup>a</sup> ed.); *Inquisizione romana e Controriforma. Studi sul cardinal Giovanni Morone (1509-1580) e il suo processo d'eresia*, Morcelliana, Brescia 2005 (nuova ed. ampliata); *Vittore Soranzo vescovo ed eretico. Riforma della Chiesa e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 2006. Si vedano inoltre: O. Niccoli, *La vita religiosa nell'Italia moderna. Secoli 15-18*, Carocci, Roma 2008 (nuova ed. ampliata); L. Felici, *Giovanni Calvino e l'Italia*, Claudiana, Torino 2010. Sulla circolazione italiana di Erasmo si veda S. Seidel Menchi, *Erasmo in Italia (1520-1580)*, Bollati Boringhieri, Torino 1987. Sul Flaminio e sul *Beneficio di Cristo* in particolare, oltre all'edizione di Benedetto da Mantova, *Il beneficio di Cristo. Con le versioni del secolo XVI. Documenti e testimonianze*, a cura di S. Caponetto, Sansoni-The Newberry Library, Firenze-Chicago 1972, si vedano T. Bozza, *Nuovi studi sulla Riforma in Italia. Il beneficio di Cristo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1976; A. Pastore, *Marcantonio Flaminio. Fortune e sfortune di un chierico nell'Italia del Cinquecento*, Franco Angeli, Milano 1981.

Su Ochino: R.H. Bainton, *Bernardino Ochino esule e riformatore senese del Cinquecento (1487-1563)*, Sansoni, Firenze 1940; M. Firpo, «*Boni Christiani merito vocantur haeretici*». *Bernardino Ochino e la tolleranza*, 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, Olschki, Firenze 2001, 3 voll., I, pp. 161-244. Su Renato: C. Renato, *Opere, documenti e testimonianze*, a cura di A. Rotondò, Sansoni-The Newberry Library, Firenze-Chicago 1968; *Camillo Renato*, a cura di S. Calvani, in *Bibliotheca Dissidentium* cit., IV, 1984. Su Siculo e la sua setta sono fondamentali i contributi





di Adriano Prosperi, confluiti nell'opera complessiva *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Feltrinelli, Milano 2000.

Sul nicodemismo si vedano: C. Ginzburg, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Einaudi, Torino 1970; A. Rotondò, *Atteggiamenti della vita morale italiana del Cinquecento. La pratica nicodemistica*, in Id., *Studi di storia ereticale* cit., I, pp. 201-247; A. Biondi, *La giustificazione della simulazione nel Cinquecento*, in *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Sansoni-The Newberry Library, Firenze-Chicago 1974, I, pp. 7-68. Sul caso Spiera si vedano: D. Walker, *Pier Paolo Vergerio (1498-1565) e il "caso Spiera" (1548)*, «Studi di teologia», X, 1998, pp. 7-56 (con appendice di testi); A. Prosperi, *L'eresia del Libro Grande* cit.

#### IV. Universalismo e tolleranza

Sul problema della tolleranza nel Cinquecento, oltre a R.H. Bainton, *La lotta per la libertà religiosa*, Il Mulino, Bologna 1963, resta importante, malgrado il taglio ideologico, J. Lecler, *Storia della tolleranza nel secolo della Riforma*, Morcelliana, Brescia 1967, 2 voll. Fondamentali sono gli studi: *Beyond the persecuting Society: religious Toleration before the Enlightenment*, ed. by J.C. Laursen, C.J. Nederman, University of Pennsylvania Press, Philadelphia (Pa) 1996; *Difference and Dissent: Theories of Toleration in Medieval and Early Modern Europe*, ed. by J.C. Laursen, C.J. Nederman, Rowman & Littlefield, Lanham (Md) 1996; *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, ed. by O.P. Grell, R.W. Scribner, Cambridge University Press, New York 1997. Per una messa a punto della questione si veda anche A. Rotondò, *Tolleranza*, in *L'Illuminismo. Dizionario storico*, a cura di V. Ferrone, D. Roche, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 62-78. Molto utile l'opera di carattere antologico di M. Firpo, *Il problema della tolleranza religiosa nell'età moderna dalla riforma protestante a Locke*, Loescher, Torino 1978. Per un'ampia ricostruzione degli aspetti storici e storiografici del problema vedi ora i contributi contenuti in *La formazione storica della alterità* cit.





Su Basilea nel Cinquecento vedi: A. Berchtold, *Bâle et l'Europe*, Payot, Lausanne 1990, 2 voll. (con ricchissima bibliografia). Sulla *Erasmusstiftung* vedi: L. Felici, *Erasmusstiftung. La fondazione erasmiana nella storia sociale e culturale europea (1538-1600)*, Centro Stampa 2P, Firenze 2000. Sui membri del circolo di Basilea si vedano (in ordine alfabetico dei personaggi): F. Buisson, *Sébastien Castellion. Sa vie et son œuvre (1515-1563). Étude sur les origines du protestantisme libéral français*, Hachette, Paris 1892, 2 voll. (rist. anast. Droz, Genève 2010); H.R. Guggisberg, *Sebastian Castellio 1515-1563. Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz im Konfessionellen Zeitalter*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997 (trad. ingl. Ashgate, Aldershot 2002); S. Castellion, *La persecuzione degli eretici*, cura e traduzione di S. Visentin, La Rosa, Torino 1997; M. D'Arienzo, *La libertà di coscienza nel pensiero di Sébastien Castellion*, Giappichelli, Torino 2008; S. Salvadori, *Sebastiano Castellione e la ragione della tolleranza. L'ars dubitandi fra conoscenza umana e veritas divina*, Mimesis, Milano 2009; M. Kutter, *Celio Secondo Curione: Sein Leben und sein Werk (1503-1569)*, Helbing-Lichtenhahn, Basel-Stuttgart 1955; L. D'Ascia, *Frontiere. Erasmo da Rotterdam, Celio Secondo Curione, Giordano Bruno*, Pendragon, Bologna 2003; L. Biasiori, *L'eretico e i selvaggi. Celio Secondo Curione, le «amplissime regioni del mondo appena scoperto» e l'«ampiezza del regno di Dio»*, «Bruniana e Campanelliana», XVI, 2, 2010, pp. 371-388; L. Felici, *Da Calvino contro Calvino. Celio Secondo Curione e il «De amplitudine beati regni Dei dialogi sive libri duo»*, in *Giovanni Calvino e la Riforma in Italia. Influenze e conflitti*, a cura di S. Peyronel Rambaldi, Claudiana, Torino 2012; R.H. Bainton, *David Joris* cit.; P. Burckhardt, *David Joris und seine Gemeinde in Basel*, «Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde», 48, 1949, pp. 5-106.

Su Bibliander, oltre alla sola monografia a lui dedicata da E. Egli, *Analecta Reformatoria*, II, Zürcher & Furrer, Zürich 1901, pp. 1-144, adesso vedi anche: *Theodor Bibliander (1505-1564). Ein Thurgauer im gelehrten Zürich der Reformationszeit*, hrsg. von C. Christ-von Wedel, Verlag Neue





Zürcher Zeitung, Zürich 2005; L. Felici, *Ai confini della Repubblica Christiana. La visione irenica di Theodor Bibliander*, in *La centralità del dubbio. Un progetto di Antonio Rotondò*, a cura di C. Hermanin, L. Simonutti, Olschki, Firenze 2011, 2 voll., II, pp. 899-921. Su Postel: W.J. Bouwsma, *Concordia mundi. The Career and Thought of Guillaume Postel (1510-1581)*, Harvard University Press, Cambridge (Ma) 1957; G. Weill, F. Secret, *Vie et caractère de Guillaume Postel*, Archè, Milano 1987; Y. Petry, *Gender, Kabbalah and the Reformation. The mystical theology of Guillaume Postel (1510-1581)*, Brill, Leiden-Boston 2004. Su Aconcio si vedano: C.D. O'Malley, *Jacopo Aconcio*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1955; G.A. Kinder, *Alumbrados of the Kingdom of Toledo: Jacobus Acontius*, in *Bibliotheca Dissidentium* cit., XVI, 1994; *Jacopo Aconcio: il pensiero scientifico e l'idea di tolleranza*, a cura di P. Giacomoni e L. Dappiano, Università degli studi di Trento, Trento 2005; D. Pirillo, *Filosofia ed eresia nell'Inghilterra del tardo Cinquecento. Bruno, Sidney e i dissidenti religiosi italiani*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2010. Su Antonio del Corro: C.M. Dent, *Protestant Reformers in Elizabethan Oxford*, Oxford University Press, Oxford 1983; Éloy Pruystinck, Sebastian Franck, Antonio del Corro, in *Bibliotheca Dissidentium* cit., VII, 1986; A. del Corro, *Carta a los Pastores Luteranos de Amberes, Carta a Felipe II, Carta a Casiodoro de Reina, Exposición de la Obra de Dios*, para E. Monjo Bellido, Editorial MAD, Sevilla 2009.

Per il dibattito sulla predestinazione alla fine del XVI secolo si vedano: G. Adam, *Der Streit um die Prädestination im ausgehenden 16. Jahrhundert. Eine Untersuchung zu den Entwürfen von Samuel Huber und Aegidius Hunnius*, Neukirchner Verlag, Neukirchen 1970; J. Raitt, *The Colloquy of Montbéliard. Religion and Politics in the Sixteenth Century*, Oxford University Press, Oxford 1993. Su Pucci in particolare, oltre agli studi fondamentali di A. Rotondò, *Studi di storia ereticale* cit. e di L. Firpo, *Scritti sulla Riforma in Italia*, Prismi, Napoli 1996, si vedano: E. Barnavi, M. Eliav-Feldon, *Le périple de Francesco Pucci. Utopie, hérésie et vérité religieuse dans la Renaissance tardive*, Hachette, Paris 1988; P.





Carta, *Nunziature ed eresia nel Cinquecento. Nuovi documenti sul processo e la condanna di Francesco Pucci (1592-1597)*, Cedam, Padova 1999; M. Biagioni, *Incontri italo-svizzeri nell'Europa del tardo Cinquecento. Francesco Pucci e Samuel Huber*, «Rivista storica italiana», CXI, 1999, pp. 363-422; G. Caravale, *Il profeta disarmato. L'eresia di Francesco Pucci nell'Europa del Cinquecento*, Il Mulino, Bologna 2011; M. Biagioni, *Francesco Pucci e l'Informazione della religione cristiana*, Claudiana, Torino 2011. Tra le ultime edizioni di testi si vedano: F. Pucci, *De praedestinatione*, introduzione, testo, note e nota critica a cura di M. Biagioni, Olschki, Firenze 2000; F. Sozzini, F. Pucci, *De statu primi hominis ante lapsum disputatio*, a cura di M. Biagioni, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2010.

#### V. La trinità

Sull'antitrinitarismo e su Serveto si vedano C. Manzoni, *Umanesimo ed eresia: Michele Serveto*, Guida, Napoli 1974; F. Martínez Laínez, *Miguel Servet: historia de un fugitivo*, Tomas de Hoy, Madrid 2003. Per quanto riguarda i rapporti tra Calvino e gli antitrinitari: A. Rotondò, *Calvino e gli antitrinitari italiani* (1968), in Id., *Studi di storia ereticale cit.*, I, pp. 297-321. Sui singoli personaggi vedi: S. Calonaci, *Valentino Gentile*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LIII, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1999; A. Rotondò, *Verso la crisi dell'antitrinitarismo italiano. Giorgio Biandrata e Johann Sommer*, in Id., *Studi di storia ereticale cit.*, I, pp. 349-401; D. Caccamo, *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania (1558-1611)*, Le Lettere, Firenze 1999.

Sui Sozzini la bibliografia è abbastanza ampia. Su Lelio si vedano: *Italian Reformation Studies in Honor of Laelius Socinus*, ed. by J.A. Tedeschi, Le Monnier, Firenze 1965; L. Sozzini, *Opere*, ed. critica a cura di A. Rotondò, Olschki, Firenze 1986. Di Fausto esistono due biografie: G. Pioli, *Fausto Socino. Vita, opere, fortuna. Contributo alla storia del liberalismo religioso moderno*, Guanda, Modena 1952; L. Chmaj, *Faust Socyn (1539-1604)*, Książka i Wiedza, Warszawa 1963 (in po-





lacco). Molti gli studi su aspetti specifici del suo pensiero e della vita, tra i quali: L. Szczucki, *La prima edizione dell'Explicatio di Fausto Sozzini*, «Rinascimento», XVIII, 1967, pp. 319-327; V. Marchetti, *Gruppi ereticali senesi del Cinquecento*, La Nuova Italia, Firenze 1975; Id., *I simulacri delle parole e il lavoro dell'eresia. Ricerca sulle origini del socinianesimo*, Cisec, Bologna 1999. Ricchi di contributi importanti sono i volumi che raccolgono gli atti di due convegni: *Faustus Socinus and his heritage*, ed. by L. Szczucki, Polish Academy of Arts and Sciences, Kraków 2005; *Fausto Sozzini e la filosofia in Europa*, a cura di M. Priarolo, E. Scribano, Accademia degli Intronati, Siena 2005. Edizioni di opere corredate da studi critici sono: F. Sozzini, *Epitome colloquii Racoviae habiti anno 1601*, ed. by L. Szczucki, J. Tazbir, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966; Id., *Rime*, a cura di E. Scribano, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2004; F. Sozzini, F. Pucci, *De statu primi hominis ante lapsum* cit.; *Fausti Socini Senensis Opera Omnia*, introduzione e sommari di E. Scribano, Giaccheri, Siena 2004 (rist. anast.).

Sull'antitrinitarismo nei paesi dell'Europa orientale, oltre al già citato D. Caccamo, *Eretici italiani* cit., vedi: E.M. Wilbur, *A History of Unitarianism: Socinianism and its Antecedents*, Harvard University Press, Cambridge (Ma) 1945; M. Firpo, *Antitrinitari nell'Europa orientale del '500. Nuovi testi di Szymon Budny, Niccolò Paruta e Iacopo Paleologo*, La Nuova Italia, Firenze 1977; *Movimenti ereticali in Italia e in Polonia nei secoli XVI-XVII*, Atti del Convegno Italo-polacco, 22-24 settembre 1971, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze 1974; *Socinianism and its Role in the Culture of XVI-th to XVIII-th Centuries*, ed. by L. Szczucki, Polish Academy of Sciences, Warszawa-Łódź 1983. Sul contributo del socinianesimo al dibattito sulla tolleranza: F. Pintacuda De Michelis, *Socinianesimo e tolleranza nell'età del razionalismo*, La Nuova Italia, Firenze 1975; *Socinianism and Arminianism. Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe*, ed. by M. Mulsow, J. Rohls, Brill, Leiden 2005.

Su Paleologo si vedano: L. Szczucki, *Le dottrine ereticali di*



Giacomo da Chio Paleologo, «Rinascimento», 11, 1971, pp. 27-75; M. Balázs, *Early Transylvanian Antitrinitarianism (1566-1571). From Servet to Palaeologus*, Koerner, Baden-Baden 1996. Su Dávid: A. Pirnát, *Il martire e l'uomo politico (Ferenc Dávid e Biandrata)*, in *Antitrinitarianism in the second half of 16th Century*, ed. by A. Pirnát, R. Dan, Brill, Budapest-Leiden 1982, pp. 157-190; M. Balázs, *Ferenc Dávid*, in *Bibliotheca Dissidentium* cit., XXVI, 2008. Su Paweł e su Budny vedi: P. Brock, *Gregorius Paulus against the Sword: A Polish Anabaptist on Nonresistance*, «Mennonite Quarterly Review», 65, 1991, pp. 427-436; S. Kot, *Szymon Budny, der grösste Häretiker Litauens im 16. Jahrhundert*, «Wiener Archiv für Geschichte des Slaventums und Osteuropas», V, 1956, pp. 63-118. Su Czechowic vedi: L. Szczucki, *The Beginnings of Antitrinitarian Anabaptism in Lithuania and Poland in the Light of a So-Far Unknown Source*, in *Anabaptistes et dissidents au XVI<sup>e</sup> siècle*, publiés par J.G. Rott, S.L. Verheus, Koerner, Baden-Baden 1987, pp. 343-360.

## Gli autori

Mario Biagioni, studioso della Riforma radicale del Cinquecento, insegna materie letterarie e latino in un liceo di Pistoia. Tra le sue pubblicazioni ricordiamo: *Francesco Pucci e l'«Informatione della religione christiana»*, Claudiana, Torino 2011, e le curatele di Francesco Pucci, *De praedestinatione*, Olschki, Firenze 2000 e di Fausto Sozzini, Francesco Pucci, *De statu primi hominis ante lapsum disputatio*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2010.

Lucia Felici insegna Storia moderna nella Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Firenze. Si occupa di storia del non conformismo religioso, della tolleranza e della circolazione culturale in Europa e in Italia. Tra le sue pubblicazioni: *Tra Riforma ed eresia. La giovinezza di Martin Borrhaus (1499-1528)*, Olschki, Firenze 1995; *Erasmusstiftung. La fondazione erasmiana nella storia culturale e sociale europea (1538-1600)*, Centro Stampa 2P, Firenze 2000; *Profezie di riforma e idee di concordia religiosa. Visioni e speranze dell'esule piemontese Giovanni Leonardo Sartori*, Olschki, Firenze 2009; *Giovanni Calvino e l'Italia*, Claudiana, Torino 2010; in collaborazione con M. Biagioni e M. Duni, a cura di, *Fratelli d'Italia. Riformatori italiani del Cinquecento*, Claudiana, Torino 2011.

## Indice dei nomi e dei luoghi

- Abelardo, Pietro, 129  
Aconcio, Iacopo, 109-111  
Adamo, 28, 39, 108, 114, 139  
Agostino di Ippona, santo, 14, 96, 100, 115  
Alberto di Hohenzollern, cardinale, 21  
Alcalá de Henares, 18  
Alciati, Giampaolo, 51, 118, 122-124, 134  
Alessandria d'Egitto, 54  
Allstedt, 36  
Amalrico di Bène, 7  
Ambrogio, santo, 14  
Amerbach, Basilio, 90  
Amerbach, Bonifacio, 16, 90, 93-94, 122  
America, 33, 42, 49, 67, 114  
Amsterdam, 71, 111, 142  
Andreae, Jakob, 112  
Andreasi, Marsilio, 103  
Anna, santa, 21  
Anversa, 83, 107  
Aretino, Pietro, 77  
Arias Montano, Benito, 83  
Ario, 116  
Arminius (Hermans), Jacobus, 112  
Arnaldo da Brescia, 5  
Arndt, Johann, 70  
Arnobio, 14  
Arnold, Gottfried, 70  
Arnolfini, famiglia, 92  
Asia, 114  
Asolo, 50  
Augusta, 25, 39-42, 59, 77, 119  
Aurbacher, Kilian, 58  
Austria, 39-40  
Avignone, 3  
Babilonia, 125  
Bainton, Roland Herbert, 9, 20, 29  
Basalù, Giulio, 52, 54, 76, 80  
Basilea, VII, X, 3, 12, 16, 25, 28, 40, 46, 64-66, 68-69, 90-94, 96, 98, 103, 105, 110-111, 114, 119, 123, 134, 137-138  
Bataillon, Marcel, 85  
Battista da Crema, *vedi* Carioni, Giovanni Battista  
Bauhin, Jean, 90  
Baviera, 40  
Bayle, Pierre, 115  
Beccaria, Cesare, XIII  
Bellius, Martinus, *vedi* Castellione, Sebastiano  
Bembo, Pietro, cardinale, 77  
Bender, Harold Stauffer, v, 32, 56  
Benedetto da Mantova, *vedi* Fontanini, Benedetto  
Bergamo, 73  
Berlino, 113  
Berna, 59, 102, 112, 122, 124  
Besozzi, Antonio Mario, 137  
Betti, Francesco, 110  
Bèze, Théodore de, X, 60, 98, 106, 112, 114-115, 117



- Biandrata, Giorgio, 49, 53, 111, 117-118, 122-130, 134-135, 139  
 Bibliander, Theodor, 89, 100-101  
 Biddle, John, 141  
 Biondi, Albano, 84  
 Blaurock, Jörg, 37  
 Blickle, Peter, 36  
 Bockelson, Jan, *detto* Giovanni da Leida, 46  
 Bohemia, 6, 34-35, 55  
 Böhme, Jakob, 70  
 Bologna, 78, 87  
 Bolsec, Jérôme, 102, 135  
 Bona Sforza d'Aragona, regina di Polonia, 122  
 Bonaventura da Bagnoregio, santo, 6  
 Bordeaux, 107  
 Borrhaus (Cellarius), Martin, 59, 64-65, 89, 93-94, 96, 99, 103  
 Bourges, 28  
 Brema, 113  
 Brenz, Johannes, 59, 86, 96  
 Brescia, 105  
 Bresegna, Isabella, 18, 52, 81  
 Breslavia, 134, 140  
 Brest, 140  
 Bröfli, Hans, 37  
 Browne, Robert, 49  
 Brucioli, Antonio, 73  
 Brunfels, Otto, IX, 66, 68, 85-86  
 Buccella, Niccolò, 55  
 Bucero (Butzer), Martin, 28, 43, 58, 88-89, 100, 120  
 Budny, Szymon, 132, 139-140  
 Bullinger, Heinrich, 26, 58, 89, 93, 107, 110, 134-135  
 Bündlerlin, Johannes, 41  
 Busale, Bruno, 52  
 Busale, Girolamo, IX, 50-54, 76, 80-81, 118, 129, 134  
 Busale, Matteo, 52  
 Calvino, Giovanni, VIII, X, XIII, 25, 28-30, 60, 75, 77, 85, 87-88, 90-91, 94-100, 102, 104-107, 112, 114-116, 120-121, 123-126, 135  
 Cambrai, 10  
 Canada, VIII  
 Cantimori, Delio, 133  
 Capitone, Wolfgang, 43, 59, 65, 86  
 Capodistria, 83  
 Caracciolo, Galeazzo, 18, 76  
 Carioni, Giovanni Battista, 5  
 Carlo V d'Asburgo, imperatore, 12-13, 18, 24, 77, 107, 119  
 Carnesecchi, Pietro, 18, 76  
 Castellione, Sebastiano, X, XIII, 47, 60, 66, 78, 91-93, 96-99, 111, 129, 134, 138  
 Castillo, Juan de, 18  
 Catania, 82  
 Caterina da Siena, santa, 6  
 Cazalla, Juan de, vescovo, 17  
 Cazalla, Maria de, 17  
 Champier, Symphorien, 120  
 Chemnitz, 70  
 Cherso, 54-55  
 Cipriano, santo, 14  
 Cisneros, Francisco Ximénes de, 17  
 Cittadella, 87  
 Clemente VII, papa, 18, 77  
 Clemente VIII, papa, 115  
 Colet, John, 10  
 Colonia, 71  
 Colonna, Vittoria, 77  
 Coornhert, Dirk Volckerts, 60  
 Corro, Antonio del, 107-110  
 Costantinopoli, 13, 81, 116, 127  
 Costanza, 3, 6  
 Covet, Jacques, 138  
 Cracovia, 55, 78, 119, 125-127, 130, 132, 134, 138-139, 141  
 Cranach, Lucas, 23  
 Cranmer, Thomas, 49  
 Crato von Crafftheim, Johann, 134  
 Crell, Johann, 142  
 Crisostomo, Giovanni, santo, 14, 96  
 Cristo, *vedi* Gesù Cristo  
 Cristoforo di Württemberg, duca, 96  
 Cruz, Isabel de la, 17  
 Curione, Celio Secondo, 47, 66, 74,





- 79, 87, 89, 92-94, 96, 99, 103-105, 110, 134
- Cybo, Caterina, duchessa di Camerino, 77
- Czechowic, Marcin, 131-132, 139, 141
- dal Borgo, Benedetto, 50, 52
- Dalmazia, 55
- Damasco, 54
- Daniele, profeta, 36
- Danimarca, 43, 47
- Dávid, Ferenc, 128, 130, 139
- David, re d'Israele, 46
- degli Ottoni, Luciani, 82
- del Bon, Marcantonio, 50
- Della Casa, Giovanni, 73
- della Rovere, Giulio (Giulio da Milano), 89, 134
- Della Sega, Francesco, 54-55
- Denck, Hans, VIII, 40-41, 58-59, 65-66
- Déva, 130
- Deventer, 5
- Dilthey, Wilhelm, 67
- Dolcino da Novara, frate, 5
- Drechsel, Thomas, 34
- Dudith, Andrea, 140
- Dudley, Robert, 108
- Eckhart von Hocheim, *detto* Meister Eckhart, 6
- Ecolampadio, Johann Hausschein *detto*, 119-120
- Edoardo VI, re d'Inghilterra, 91
- Egranus, Johannes, 35
- Einsiedeln, 26
- Elia, profeta, 44
- Emden, 71
- Engels, Friedrich, 36
- Enoch, profeta, 45
- Enrico, monaco, 5
- Entfelder, Christian, 41
- Erasmus da Rotterdam, VII, 5, 8-19, 22, 25, 40, 72-74, 90-91, 93, 96, 98, 100-101, 103, 105-107, 117, 119, 129, 136
- Erasmus Johannis, 140
- Erfurt, 21, 113
- Ernst von Mansfeld, 36
- Escalona, 18
- Europa, IX, XI-XII, 4, 7, 17, 19, 33, 38, 42-43, 63, 85, 87, 113-114, 118, 124-125, 134, 142
- Farel, Guillaume, 28-29
- Farges, 122, 124
- Farnowski, Stanisław, 127, 131, 140
- Federico III di Sassonia, *detto* il Saggio, 24, 63
- Felbinger, Claus, 58
- Ferrara, 28, 53, 55, 79, 83
- Ficino, Marsilio, 8
- Fileno, Lisia, *vedi* Renato, Camillo
- Filippo I d'Assia, 45, 67
- Firenze, 3, 7, 105, 138
- Firpo, Massimo, 49-50, 75
- Flaminio, Marcantonio, IX, 18-19, 74-76
- Fontanini, Benedetto, 19, 74-75, 82
- Foresta Nera, 36, 85
- Francia, IX, 5, 8, 47, 99, 101, 114-115
- Franck, Sebastian, 46, 66-68, 86, 96, 108
- Francken, Christian, 140
- Franckenhausen, 37
- Francoforte, 113
- Franconia, 40
- Franz von Waldeck, vescovo, 45
- Frisia, 44, 47-48, 64
- Friuli, 50
- Froben, Johann, VII
- Gaismayr, Michael, 50
- Gallo, Nicola, 123
- Gastaldi, Ugo, 32
- Gentile, Valentino, 51, 118, 122-124, 129
- Germania, VIII-IX, XI, 24, 37, 39-40, 47-48, 65, 67-68, 72, 105, 112-113, 115, 119, 125, 141
- Gerson, Jan, 4





- Gerusalemme, x, 36, 43, 45, 71, 77, 127  
 Gesù Cristo, VIII, 4-6, 9, 11, 14, 16, 19, 21, 23-24, 27, 29, 31, 35, 38, 40-42, 44, 46-47, 50, 52-53, 55-58, 61, 65-66, 68, 70-71, 73-76, 79-84, 88, 93, 97-98, 102, 104-106, 110-115, 117-118, 120, 123, 125-132, 136-138, 140  
 Gherlandi, Giulio, 54-55  
 Giacomo, santo, 63  
 Giberti, Gian Matteo, vescovo, 77  
 Ginevra, x, 25, 28, 30, 77, 79, 90-91, 95, 99, 102, 104, 112, 117, 121-124, 126, 135  
 Ginzburg, Carlo, 86  
 Gioacchino da Fiore, 7, 129  
 Giorgio Siculo, *vedi* Rioli, Giorgio  
 Giovanni, evangelista, 14, 44, 118, 129, 135-137  
 Giovanni II Casimiro Vasa, re di Polonia, 141  
 Giovanni II Sigismondo Zápolya, re d'Ungheria, 126, 128  
 Giovanni da Ronco, 5  
 Girolamo, santo, 13-14, 96  
 Giulio II, papa, 11, 54  
 Giulio da Milano, *vedi* della Rovere, Giulio  
 Giuseppe, santo, 53  
 Giustiniano, imperatore, 38  
 Glarona, 26  
 Goetken, Gerrits, 42  
 Goniądz (Gonesius), Piotr, 125-127, 131, 134  
 Gonzaga, Giulia, 18  
 Göttingen, 113  
 Gouda, 113  
 Grataroli, Guglielmo, 134  
 Grebel, Konrad, 37-38, 57  
 Grenoble, 122  
 Gribaldi Mofa, Matteo, 52, 94-95, 118, 121-125, 133  
 Grigioni, 50, 79-80, 97, 103  
 Grindal, Edmund, 107, 110  
 Groote, Gerard, 5  
 Gross, Veronica, 42  
 Grumbach, Argula von, 59  
 Guglielma la Boema, 5  
 Guglielmo d'Oeckham, 4, 21  
 Gwalter, Rudolph, 110  
 Gyula-Fehérvár (Alba-Iulia), 126, 128, 136  
 Haemstede, Adrian Cornelis van, 49  
 Hagen, Ruth, 42  
 Hagenau, 120  
 Halbertstadt, 22  
 Halle, 113  
 Haller, Johann, 102  
 Harrison, Robert, 49  
 Hätzer, Ludwig, 59, 65  
 Hegler, Alfred, v  
 Henri di Bergen, vescovo, 10  
 Hernandez, Francisca, 17  
 Hoffman, Melchior, 43-44, 64, 66  
 Holstein, 64  
 Huber, Samuel, 112, 115  
 Hubmaier, Balthasar, 37, 39-41, 57-59  
 Hunnius, Aegidius, 112, 115  
 Hus, Jan, 6, 44  
 Hut, Hans, 40-41  
 Hutter, Jakob, 42, 50  
 Ilario di Poitiers, santo, 14  
 Inghilterra, 8, 12, 48, 70, 72, 89, 109, 125, 142  
 Israele, 46  
 Istria, 50, 55  
 Italia, VIII-X, 5, 7, 18-19, 33, 39, 49-51, 54, 72, 74, 76, 79, 81, 84, 86, 89-91, 100, 103, 105, 109, 114, 117-119, 123, 134, 138  
 Jan de Bruges, *vedi* Joris, David  
 Joris, David, VIII, 46-47, 58, 66, 92-93, 96, 99, 108  
 Jost, Ursula, 44  
 Kappel, 26  
 Karlstadt, Andreas Rudolph Bo-





- denstein *detto*, 24, 34, 37, 41, 63-64
- Kiszka, Jan, 133
- Kleck, 132
- Kleinberg, George, *vedi* Castellione, Sebastiano
- Knipperdolling, Bernhard, 45
- Köhler, Walther, 56
- Kołakowski, Leszek, XII
- Kolozsvár (Cluj), 127, 139
- Kunstel, Ruth, 42
- Łaski, Jan, 89, 125
- Lattanzio, Lucio Cecilio Firmiano, 96
- Laureto, Giovanni, 52, 54, 76, 80-81
- Lefèvre d'Étaples, Jacques, 86
- Leibniz, Gottfried, 70
- Leicester, 108
- Leone X, papa, 13, 23
- Linz, 41
- Lione, 5, 91, 113, 120, 137
- Lipsia, 115
- Lipsius, Justus, 70
- Lismanini, Francesco, 134
- Lituania, 39, 133
- Livonia, 43
- Locke, John, X, XIII, 142
- Londra, 48-49, 71, 77, 107, 109-110, 114
- López de Celain, Juan, 17
- López de Soria, Pedro, 18
- López Pacheco, Diego, marchese di Villena, 18
- Losanna, 92, 103, 107, 112
- Lubiana, 55
- Lubieniecki, Andrzej, 140
- Lubieniecki, Krzysztof, 140-141
- Lublino, 139-140
- Lucca, 92
- Lusławice, 125, 141
- Lutero, Martin, V, VIII-IX, XII, 6, 9, 15-16, 18-25, 27, 31, 34-37, 44, 61, 63-66, 80, 90, 96, 100, 107, 116, 120, 125
- Lyncurius Tarraconensis, Alphonsus, 95
- Madruzzo, Cristoforo, vescovo, 109
- Magdeburgo, 22
- Magonza, 22
- Mainardi, Agostino, 79, 104
- Manelfi, Pietro, 54, 73
- Manica, canale della, 48
- Manunzio, Aldo, 11
- Manz, Felix, 37, 57
- Marburgo, 27
- Marche, 50
- Marchetti, Valerio, 138
- Marco, evangelista, 15, 34
- Maria, madre di Gesù, 44, 53, 80, 129, 136, 138
- Maria I Tudor, regina d'Inghilterra, 89
- Marpeck, Pilgram, 44
- Márquez, Antonio, 17
- Marsilio da Padova, 4
- Martinengo, Celso, 92, 123, 134
- Massimiliano II d'Asburgo, 109
- Matthijs, Jan, 45
- Medici, Isabella de', 138
- Melantone, Filippo, 25, 34, 65, 88-89, 107, 119, 120, 135
- Mélius, Petrus, 136
- Memmingen, 36
- Menocchio, *vedi* Scandella, Domenico
- Milano, 109
- Modena, 78, 87
- Montargis, 107
- Montbéliard, 112
- Montfort, Basilius, *vedi* Castellione, Sebastiano
- Moravia, XI, 39-42, 54-55, 78, 116, 124, 130
- More, Thomas, 10-11
- Morone, Giovanni, cardinale, IX, 73, 75-76
- Morsztyn, Krzysztof, 140
- Moskorzowski, Hieronim, 141
- Mühlhausen, 36
- Münster, 43-48





- Müntzer, Thomas, 35-37, 40-41, 57  
 Musculus, Wolfgang, 89
- Naaman il Siro, 86  
 Nagy Enyed, 128  
 Napoli, 18, 52, 54, 76, 78, 80, 123  
 Nascimbeni, Nascimbene, 82  
 Negri, Francesco, 74, 79, 134  
 Neuenburg am Rhein, 85  
 Newton, Isaac, 142  
 Nicea, 13, 116  
 Niclaes, Hendrick, 46, 70-71, 86  
 Nicodemo, 84  
 Nicola d'Alessandria, 52  
 Niemojewski, Jan, 131, 139-140  
 Nikolsburg, 40  
 Nimega, 111  
 Norimberga, 40, 67  
 Norvegia, 43
- Ochino, Bernardino, 18, 51, 73-74,  
 76-78, 89, 91, 94, 99, 110-111,  
 118, 129, 134, 136  
 Olanda, *vedi* Paesi Bassi  
 Oporinus (Oporino), Johannes, 90-  
 91, 96  
 Origene, 14, 16  
 Orlamünde, 63  
 Orléans, 28  
 Orsini, Camillo, 82  
 Ortelius, Abraham, 70  
 Ossana, 109  
 Osterwieck, 113  
 Oxford, 108, 111
- Padova, 50-53, 55, 78, 80, 121-122,  
 125, 133  
 Paesi Bassi, VIII, XI, 5, 8, 12, 33, 39,  
 43-44, 47-48, 70, 72, 111-113,  
 115, 141-142  
 Paleologo, Jacopo, 127-128, 130,  
 132, 139-140  
 Pampuro da Asola, Andrea, 84  
 Paolo III, papa, 77  
 Paolo IV, papa, 74  
 Paolo di Samosata, 116  
 Paolo di Tarso, apostolo, 10, 21, 86
- Papini, Girolamo, 82  
 Paracelso, Philipp Theophrast Bom-  
 bast von Hohenheim *detto*, 68-69  
 Parigi, 28, 95, 113  
 Paruta, Niccolò, 51, 78  
 Patrizi, Gian Giorgio, 54-55  
 Patrizi, Matteo, 55  
 Pavia, 122  
 Paweł (Pauli), Grzegorz, 125-132,  
 134  
 Pawlikowice, 140  
 Pellikan, Konrad, 89, 134  
 Pera, 127  
 Perna, Pietro, 69, 93, 110, 114, 134  
 Philips, Dirk, 48  
 Piacenza, 52  
 Pico della Mirandola, Giovanni, 8  
 Piemonte, 5  
 Pierre d'Ailly, 4  
 Pietro di Bruis, 5  
 Pigghe (Pighius), Albert, 102  
 Pinczów, 78, 124, 126, 134  
 Plantin, Christopher, 70  
 Pole, Reginald, cardinale, IX, 19,  
 75-77, 82  
 Polonia, VII, XI, 39, 55, 104-105,  
 114, 116, 118, 122-125, 130, 132,  
 134, 138, 141  
 Pomponazzi, Pietro, 52  
 Poschiavo, 103  
 Postel, Guillaume, 46, 101-102  
 Praga, 6, 35, 114  
 Provana, Prospero, 126  
 Prussia, 41  
 Przytkowski, Samuel, 142  
 Pucci, Francesco, 108-109, 113-  
 114, 138
- Quintana, Juan de, 119
- Raków, 127, 131-132, 139, 141  
 Ratisbona, 25  
 Raynolds, John, 108  
 Razzali, Serafino Oliver, 138  
 Reina, Cassiodoro de, 107, 110  
 Renata di Francia, duchessa di Fer-  
 rara, 79





- Renato, Camillo, 53, 78-79, 86-87, 92, 95, 118, 121, 123
- Renato, Francesco, *alias* Calabrese, 52, 80
- Reno, 48, 91
- Reublin, Wilhelm, 37, 59
- Ricci, Paolo, *vedi* Renato, Camillo
- Riedemann, Peter, 42
- Rioli, Giorgio, IX, 39, 54, 81-83, 88, 102, 106
- Riva del Garda, 82-83
- Rizzetto, Francesco, 54-55
- Rol, Heinrich, 45
- Roma, IX, 4-5, 11, 15, 21, 23, 25-26, 28, 74, 77, 84, 102, 115, 127, 129, 138
- Romagna, 50
- Ronemberg, Szymon, 139
- Rothmann, Bernhard, 44-45
- Rotondò, Antonio, VI, 32, 84, 118
- Ruiz de Alcaraz, Pedro, 18
- Russia, 42
- Salisburgo, 115
- Salminger, Anna, 42
- Salonico, 55, 81
- San Benedetto Po, 82
- Sandecz, 131
- Sanseverino, Ferrante, 18
- Sartori, Giovanni Leonardo, 66
- Sartori, Giuseppe, 50
- Sassonia, 112
- Sattler, Michael, 59
- Savonarola, Girolamo, 7
- Scandella, Domenico, 73
- Schleithelm, 39
- Schlichting, Jonasz, 142
- Schmalz, Valentin, 140-141
- Schmid, Johann, 115
- Schomann, Jerzy, 139
- Schwenckfeld, Caspar, 59, 65-67, 77
- Sciaffusa, 39
- Segarelli, Gherardo, 5
- Serveto, Michele, X-XI, XIII, 30, 39, 47, 51-52, 58, 60, 65-66, 78-79, 90, 95-96, 102-103, 108, 117-118-121, 124, 129, 136
- Severi, Francesco, 82
- Sicilia, 78
- Siculo, Giorgio, *vedi* Rioli, Giorgio
- Siena, 77
- Sigismondo II Augusto, re di Polonia, 104
- Sigismondo III Vasa, re di Polonia, 141
- Simler, Josias, 110, 118
- Simon, Richard, 118
- Simons, Menno, VIII, 46-48
- Sion, 30, 44, 90
- Siviglia, 107
- Slesia, 36, 66
- Slovacchia, 42
- Slovenia, 39
- Smalcalda, 24
- Sommer, Johann, 130
- Soranzo, Vittore, vescovo, 73
- Sozzini, Alessandro, 137
- Sozzini, Camillo, 134
- Sozzini, Celso, 134
- Sozzini, Cornelio, 134
- Sozzini, Dario, 134
- Sozzini, Fausto, VII, XI, 55, 114, 116-117, 119, 125-126, 130, 133, 136-142
- Sozzini, Lelio, 51, 53, 66, 78-79, 87, 94, 110, 118, 122, 126, 129, 133-138
- Sozzini, Mariano, 133
- Spagna, 8, 17, 106
- Spiera, Francesco, 87-89, 95, 106, 122
- Spinoza, Baruch, XIII
- Spira, 38
- Stancaro, Francesco, 79, 118, 125-126, 128
- Stati Uniti, VIII, 142
- Stefano I Báthory, re di Polonia, 55
- Stoński, Piotr, 140-141
- Storch, Nikolaus, 34-35
- Strasburgo, 28, 39, 41, 43-44, 48, 59, 65-67, 77, 85-86, 91, 119
- Stübner, Markus, 34



- Stumpf, Simon, 37  
 Svevia, 40  
 Svizzera, 36, 48, 72, 90, 92, 102, 105, 112, 115, 123-124, 126
- Tauler, Johannes, 6  
 Tegli, Silvestro, 123  
 Tirolo, 39, 40, 42  
 Tiziano, ministro anabattista, 50, 54, 79  
 Tizzano, Lorenzo, *alias* Benedetto Florio, 52, 54, 76, 80  
 Tolosa, 107, 119  
 Tommaso da Kempis, 5  
 Torda, 128, 130  
 Toscana, 50  
 Transilvania, xi, 42, 55, 116, 124, 126-128, 130, 139, 141  
 Tremellio, Emanuele, 92  
 Trento, 73, 82, 109  
 Trieste, 55  
 Troeltsch, Ernst, v, 56  
 Tubinga, 96, 112, 122  
 Turingia, 21, 36
- Ulrich von Württemberg, 59  
 Ungheria, 131
- Valdés, Alfonso de, 18  
 Valdés, Juan de, vii, 17-19, 51, 76, 77-79, 85, 89, 123, 135  
 Val di Sole, 109  
 Valdo di Lione, 5  
 Valera, Cipriano de, 107  
 Valla, Lorenzo, vii, 8, 10, 91, 93, 133  
 Valladolid, 107, 119  
 Valtellina, 79, 92  
 Vaud, 102, 112  
 Velsius, Justus, 66, 71-72  
 Veneto, 50  
 Venezia, 11, 50-55, 73-74, 78, 80, 105, 118  
 Vergara, Francisco de, 18  
 Vergara, Juan de, 18  
 Vergerio, Pier Paolo, 83, 87, 96, 105, 122, 134
- Vermigli, Pietro Martire, 88-89, 92, 101, 110  
 Vesalio, Andrea, 120  
 Vestfalia, 44  
 Vicenza, 51, 53, 122, 133  
 Vienna, 40, 42, 109  
 Vienne, 95, 121  
 Villafranca, Juan de, ix, 51, 76, 80  
 Villena, marchese di, *vedi* López Pacheco, Diego  
 Villeneuve, Michel de, *vedi* Serveto, Michele  
 Vistola, 141  
 Viterbo, 75  
 Völkel, Johann, 140  
 Voltaire, François-Marie Arouet *detto*, xiii
- Waldshut, 40  
 Wartburg, 24, 34, 63  
 Weigel, Valentin, 69-70  
 Williams, George Huntston, v-vii, 32, 53  
 Wittenberg, 20-21, 34, 63-65, 70, 90, 112, 115, 135  
 Włodzisław, 126  
 Wolf, Johannes, 110  
 Wolzogen, Johann Ludwig, 142  
 Worms, 24  
 Wujek, Jakob, 118  
 Württemberg, 112  
 Wyclif, John, 5  
 Wyttenbach, Thomas, 25
- Zanchi, Girolamo, 92  
 Zébédée, Andrée, 102  
 Zell, Katharina, 43, 59  
 Zell, Mattheus, 43, 59  
 Zschopau, 70  
 Zurigo, 25-26, 37, 40, 57-58, 77-78, 93, 100, 110, 134, 137  
 Zurkinden, Nikolaus, 59, 122  
 Zwickau, 24, 34-35, 63-64  
 Zwinger, Theodor, 90  
 Zwingli, Ulrich, viii, 25-28, 32, 37-38, 50, 59, 64-65, 94, 100, 116

# Indice del volume

<b>Introduzione</b>	<b>v</b>
<b>I. Le origini</b>	<b>3</b>
1. L'eredità medievale <i>p.</i> 3	
2. Erasmo da Rotterdam 8	
3. Dagli alumbrados a Valdés 17	
4. Lutero e la fine dell'unità del mondo cristiano 20	
5. Da Zwingli a Calvino 25	
<b>II. Il battesimo</b>	<b>31</b>
1. Alle origini dell'anabattismo 34	
2. La diffusione dell'anabattismo nell'Europa centrale e orientale 38	
3. Prima e dopo Münster 43	
4. Anabattismo e antitrinitarismo in Italia 49	
5. Anabattismo e tolleranza 56	
<b>III. Lo spirito e la lettera</b>	<b>61</b>
1. Lo spiritualismo in Europa 63	
2. Lo spiritualismo in Italia 72	
3. Il nicodemismo 84	
<b>IV. Universalismo e tolleranza</b>	<b>90</b>
1. La controversia sulla tolleranza: il caso Serveto 90	

2. L'infinita ampiezza del regno di Dio	100
3. Il dibattito europeo sulla predestinazione nella seconda metà del Cinquecento	111
<b>V. La trinità</b>	<b>116</b>
1. Serveto e i triteisti	119
2. Le origini del socinianesimo nell'Europa orientale	124
3. Fausto Sozzini e il socinianesimo europeo	133
<b>Cronologia</b>	<b>143</b>
<b>Bibliografia</b>	<b>147</b>
<b>Gli autori</b>	<b>162</b>
<b>Indice dei nomi e dei luoghi</b>	<b>163</b>

Nella stessa collana



## Storia contemporanea

*serie diretta da*

*Bruno Bongiovanni e Nicola Tranfaglia*

VOLUMI PUBBLICATI

Aurelio Lepre ~ Mussolini

Paolo Pombeni ~ La politica nell'Europa del '900

Paride Rugafiori ~ Imprenditori e manager nella storia d'Italia

Guido Verucci ~ La Chiesa cattolica in Italia dall'Unità a oggi

Liliana Saiu ~ La politica estera italiana dall'Unità a oggi

Aldo Agosti ~ Storia del Partito comunista italiano

Bruno Bongiovanni ~ Storia della guerra fredda

Paola Corti ~ Storia delle migrazioni internazionali

## Sociologia

*serie diretta da*

*Paolo Ceri*

VOLUMI PUBBLICATI

Alberto Martinelli ~ La modernizzazione

Marcello Fedele ~ Come cambiano le amministrazioni pubbliche

Gian Primo Cella ~ Il sindacato

Michel Wieviorka ~ Il razzismo

Giovanni Gasparini ~ Tempo e vita quotidiana

Gigi Graziano ~ Le lobbies

Stefano Becucci - Monica Massari ~ Globalizzazione e criminalità

Paola Borgna ~ Sociologia del corpo

## Economia

*serie diretta da*

*Giorgio Rodano*

VOLUMI PUBBLICATI

Salvatore Rossi ~ La politica economica italiana 1968-2003

Giorgio Rodano ~ La disoccupazione

Sidney Pollard ~ L'economia internazionale dal 1945 a oggi

Giuseppe Roma ~ L'economia sommersa





## Religione

*serie diretta da  
Giovanni Filoramo*

### VOLUMI PUBBLICATI

Enzo Pace - Renzo Guolo ~ I fondamentalismi  
Giulio Busi ~ La Qabbalah  
Sofia Boesch Gajano ~ La santità  
Cristiano Grottanelli ~ Il sacrificio  
Salvatore Pricoco ~ Il monachesimo  
Massimo Campanini ~ Il Corano e la sua interpretazione  
Claudio Lo Jacono ~ Maometto  
Gadi Luzzatto Voghera ~ Rabbini

## Politica

*serie diretta da  
Massimo L. Salvadori e Francesco Tuccari*

### VOLUMI PUBBLICATI

Luigi Bonanate ~ La guerra  
Edoardo Tortarolo ~ Il laicismo  
Pier Paolo Portinaro ~ Il realismo politico  
Francesco Tuccari ~ La nazione  
Simona Forti ~ Il totalitarismo  
Carlo Augusto Viano ~ Etica pubblica  
Lucio Levi ~ Il pensiero federalista  
Diego Quaglioni ~ La sovranità  
Valentina Pazé ~ Il comunitarismo  
Eugenio Somaini ~ Paradigmi dell'uguaglianza  
Maria Laura Lanzillo ~ Il multiculturalismo





## Filosofia

*serie diretta da  
Tito Magri*

### VOLUMI PUBBLICATI

- Maurizio Ferraris ~ L'ermeneutica  
Salvatore Veca ~ La filosofia politica  
Eva Picardi ~ Le teorie del significato  
Michele Di Francesco ~ La coscienza  
Piergiorgio Donatelli ~ La filosofia morale  
Diego Marconi ~ Filosofia e scienza cognitiva  
Nicla Vassallo ~ Teoria della conoscenza  
Massimo Marraffa ~ Filosofia della psicologia  
Claudia Bianchi ~ Pragmatica del linguaggio  
Achille C. Varzi ~ Ontologia  
Christopher Hughes ~ Filosofia della religione  
Pieranna Garavaso - Nicla Vassallo ~ Filosofia delle donne  
Carlo Cellucci ~ La filosofia della matematica del Novecento  
Marcello Frixione ~ Come ragioniamo  
Simone Pollo ~ La morale della natura  
Elisabetta Lalumera ~ Cosa sono i concetti  
Clotilde Calabi ~ Filosofia della percezione  
Anna Elisabetta Galeotti ~ La politica del rispetto.  
I fondamenti etici della democrazia  
Alberto Voltolini ~ Finzioni. Il far finta e i suoi oggetti  
Paolo D'Angelo ~ Estetica  
Stefano Velotti ~ La filosofia e le arti  
Sebastiano Moruzzi ~ Vaghezza. Confini, cumuli e paradossi  
Annalisa Coliva ~ Scetticismo. Dubbio, paradosso e conoscenza





**Storia antica**

*serie diretta da  
Andrea Giardina*

VOLUMI PUBBLICATI

- Augusto Fraschetti ~ Augusto  
Mario Liverani ~ Uruk, la prima città  
Giulio Firpo ~ Le rivolte giudaiche  
Arnaldo Marcone ~ Costantino il Grande  
Ignazio Tantillo ~ L'imperatore Giuliano  
Domenico Musti ~ Il simposio  
Giuseppe Zecchini ~ Vercingetorige  
Giusto Traina ~ Marco Antonio  
Mario Pani ~ La corte dei Cesari  
Ettore M. De Juliis ~ Greci e Italici in Magna Grecia  
Augusto Fraschetti ~ Giulio Cesare  
Luca Fezzi ~ Il tribuno Clodio  
Giuseppe Squillace ~ Filippo il Macedone



