

## SAGGI

LUCIA FELICI

### PROFEZIA E LIBERTÀ

*Altri aspetti della controversia tra Calvino e gli eretici italiani  
sul caso Serveto*

La divergenza latente tra la visione religiosa di Calvino e degli eretici italiani esplose, com'è noto, con la condanna a morte di Michele Serveto a Ginevra. Fatti e riflessioni legati a quell'evento sono già stati analizzati dagli studiosi, che ne hanno sottolineato il carattere di spartiacque nella storia culturale europea sia per l'elaborazione dell'idea di tolleranza religiosa sia in quanto palese testimonianza dell'esistenza di modi divergenti di concepire la Riforma e la sua realizzazione, pur nel comune intento di rinnovare la società cristiana<sup>1</sup>. Le opere pubblicate da Sebastiano Castellione e da Celio Secondo Curione dopo l'esecuzione di Serveto, il *De haereticis an sint persequendi* e il *De amplitudine beati regni Dei dialogi sive libri duo* – per citare le più rilevanti –, gettarono le fondamenta della moderna concezione di libertà di coscienza e proposero una visione religiosa ed ecclesiologica alternativa a quella dei riformatori magisteriali. Essa trovò il suo pilastro proprio nella legittimità dell'indagine religiosa indipendente e nell'evangelismo invece che nel dogmatismo istituzionale imposto dai capi delle nuove chiese. Da Calvino, in particolare, che nei suoi scritti rivendicò un'interpretazione esclusiva della Parola di Dio, ergendosi a inflessibile tutore dell'onore divino violato dai dissenzienti: tanto da essere individuato, dopo Serveto, come il “novello papa”<sup>2</sup>. Il riformatore ginevrino oppose la sua nuova Gerusalemme terrestre, dalle solide mura e dagli inviolabili fortificati dottrinali cementati da un'esegesi univoca della Scrittura, a una concezione della chiesa come comunità

<sup>1</sup> Sul caso Serveto cfr. Roland H. Bainton, *Michel Servet hérétique et martyr*, Droz, Genève 1953; Uwe Plath, *Calvin und Basel in den Jahren 1552-1556*, Theologischer Verlag, Zürich 1974; Hans R. Guggisberg, *Sebastian Castellio 1515-1563. Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997, pp. 89 ss., ma vedi anche Ferdinand Buisson, *Sébastien Castellion. Sa vie et son oeuvre. Études sur les origines du protestantisme libéral français*, Hachette, Paris 1892, 2 voll., I, pp. 334 ss.; II, pp. 1 ss. Castellione può essere incluso nel gruppo degli eretici italiani per il suo profilo intellettuale e religioso oltre che per la nascita nel ducato di Savoia.

<sup>2</sup> Alain Dufour, *Le mythe de Genève au temps de Calvin*, (1959), ora in Id., *Histoire politique et psychologie historique. Suivi de deux essais sur humanisme et réformation et le mythe de Genève au temps de Calvin*, Droz, Genève 1966; Daniela Solfaroli Camillocci, *Celui «qui dans celle ville et parmi les calvinistes est comme un pape». Genève dans la polémique religieuse autour de Bèze*, in *Théodore de Bèze (1519-1605). Actes du colloque de Genève (septembre 2005) publiés par l'Institut d'histoire de la Réformation sous la direction d'Irena Backus*, Droz, Genève 2007, pp. 101-112.

RSCr 8(2/2011) 357-378

spirituale dei credenti, universale, evangelica, libera nella manifestazione del sentire religioso e nell'interpretazione della Bibbia. Questa fu, in estrema sintesi, la radice della contrapposizione tra Riforma magisteriale e Riforma radicale<sup>3</sup>, nelle loro diverse espressioni: libertà di ricerca individuale e principi etici del Vangelo contro ortodossia e difesa delle istituzioni religiose positive. Gli eterodossi italiani, eredi di una tradizione forgiatasi nel crogiolo del pensiero umanistico, erasmiano e valdesiano, furono i più lucidi fautori dello spirito critico e trovarono in Calvino l'avversario più determinato<sup>4</sup>. Uguale fu però la convinzione delle parti in causa di rappresentare e di prospettare, con le proprie idee, la vera *ecclesia Dei*.

È opportuno richiamare i caratteri di fondo del dissidio tra Calvino e i non conformisti religiosi per il caso Serveto al fine di esaminare un altro aspetto di esso, sinora non indagato: la diversa concezione della profezia. L'idea che i contendenti ebbero della natura e della funzione del carisma corroborò infatti le rispettive posizioni religiose ed ecclesiologiche, mostrandone con chiarezza la distanza. Da parte dei non conformisti, la profezia fu assunta come mezzo del rapporto diretto tra l'uomo e Dio e come uno strumento per modificare la realtà con la legittimazione divina. Quindi, come un *medium* atto ad emancipare dalle intermediazioni ecclesiastiche e dottrinali, dalle distinzioni confessionali e sessuali, e capace di divenire, secondo l'espressione weberiana, una «potenza rivoluzionaria specificamente creatrice di storia»<sup>5</sup> con l'elaborazione di concezioni religiose eversive della tradizione, nel presente e nel futuro. Serveto stesso aveva valorizzato questi aspetti della profezia, rivendicando fermamente il diritto universale di profetare, legittimato da s. Paolo, come un antidoto contro i tiranni delle comunità cristiane<sup>6</sup>. Per Calvino, il profeta fu invece l'interprete della Scrittura e la guida spirituale della città di Dio in terra: un ruolo in cui egli si calò completamente nel corso della sua vita e di cui rivendicò lo statuto, durante l'*affaire* Serveto, scagliandosi contro i «falsi profeti». La nozione di profezia si offre pertanto come un osservatorio interessante per esaminare il conflitto religioso tra Calvino e gli eretici italiani nella sua fase culminante e gettare nuova luce su quel momento cruciale della storia culturale e religiosa europea.

Il raggio di osservazione della nostra specola si amplia considerando lo stretto legame tra definizione della profezia e proposta di nuove visioni esca-

<sup>3</sup> La distinzione è di George H. Williams, *The Radical Reformation*, Truman State University Press, Kirksville 2000 (III ed. ampliata).

<sup>4</sup> Sui rapporti tra Calvino e gli italiani cfr. ora Lucia Felici, *Giovanni Calvino e l'Italia*, Claudiana, Torino 2010, in particolare cap. III (con bibliografia).

<sup>5</sup> Max Weber, *Economia e società*, Edizioni di comunità, Milano 1968, 2 voll., II, p. 427 e *passim*.

<sup>6</sup> Michele Serveto, *Dialogorum de Trinitate libri duo. De iusticia regni Christi capitula quattuor* [Johann Setzer, Hagenau] 1532, pp. F7v-F8r: «Facile autem esset omnia diiudicare, si liceret cum pace omnibus in ecclesia loqui, ut omnes prophetare contenderent atque priorum prophetarum spiritus sequentibus prophetis subiicerentur, ut illis loquentibus, si quid eis fuerit revelatum, priores tacerent iuxta Pauli praeceptum: sed nostrates nunc de honore certant. Perdat Dominus omnes ecclesiae tyrannos».

tologiche che allora fu stabilito: nel momento della massima delusione verso Ginevra, che con la persecuzione di Serveto aveva trasformato la città-mito della “terra della libertà” in un avamposto dell’Antricristo romano<sup>7</sup>, nei radicali presero corpo e slancio idee che offrivano nuovi orizzonti di speranza alla cristianità, nel senso di un reale rinnovamento della società cristiana. La profezia fu voce di queste angosciate aspettative di una vera *restitutio Christianismi*. Analizzarne valutazioni e uso da parte di Calvino e di alcuni eterodossi italiani (Celio Secondo Curione, Sebastiano Castellione, Giovanni Leonardo Sartori) consente di misurare l’antinomia delle loro posizioni.

Che il carisma e le utopie profetiche costituiscano un luogo di confronto tra concezioni diverse della religione e della realtà è peraltro insito nella storia del profetismo. Il profeta, rappresentando nella tradizione biblica il tramite diretto dei voleri divini, svolge un’azione autonoma rispetto al potere costituito per metterli in atto nel tempo presente o illustrarli nella Scrittura<sup>8</sup>. Se questo rapporto privilegiato con Dio e il crisma di eccezionalità fondano l’autorevolezza del profeta all’interno nella comunità, d’altra parte, il suo potere è temuto dall’autorità ecclesiastica proprio in quanto indipendente e superiore, e quindi potenzialmente sovversivo dell’ordine vigente. Così, la tensione tra deferenza verso questa modalità espressiva di Dio e volontà di incanalare e governarla è presente in tutta la storia del cristianesimo<sup>9</sup>.

Delle problematiche connesse con il fenomeno della profezia – lo statuto, l’interpretazione, la continuità, il nesso con la rivelazione, il discernimento dei carismi ecc. – dà conto l’intenso dibattito che si sviluppò su di essa a partire da Agostino e da Gregorio Magno sino a Tommaso d’Aquino e poi a Marsilio Ficino e a Gianfrancesco Pico della Mirandola<sup>10</sup>. Una tradizione

<sup>7</sup> Sul mito di Ginevra, elaborato per primo da Bernardino Ochino, vedi Alain Dufour, *Le mythe de Genève*, cit.; Daniela Solfaroli Camillocci, *Lo sguardo dell’altra Roma: Ginevra e la capitale dei “papisti”*, *Storia d’Italia. Annali XVI*, in Luigi Fiorani - Adriano Prosperi (eds.), *Roma la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyła*, Einaudi, Torino 2000, pp. 173-198.

<sup>8</sup> Ulrich B. Müller, *Prophetie und Predigt im Neuen Testament. Formgeschichtliche Untersuchungen zur urchristlichen Prophetie*, Mohn, Gütersloh 1975; David E. Aune, *La profezia nel primo cristianesimo e il mondo mediterraneo antico*, Paideia, Brescia 1996; Cristiano Grottanelli, *Profeti biblici*, Morcelliana, Brescia 2003. Cfr. inoltre il vecchio, ma fondamentale testo di Hermann Gunkel, *I profeti*, Sansoni, Firenze 1967, con l’ampia introduzione di Fausto Parente.

<sup>9</sup> Cettina Militello (ed.), *Profezia. Modelli e forme nell’esperienza cristiana laicale*, Cedam, Padova 2000 (con bibliografia).

<sup>10</sup> Sulla tradizione medievale cfr. Jean-Pierre Torrell, *Recherches sur la théorie de la prophétie au moyen âge, XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles*, Editions universitaires de Fribourg, Fribourg 1992; Bernard McGinn, *The Growth of Mysticism. A History of Western Christian Mysticism*, Crossroad, New York 1994; Gian Luca Potestà - Roberto Rusconi (eds.), *Lo statuto della profezia nel Medioevo*, numero monografico di «Cristianesimo nella storia» 17(1996); Roberto Rusconi, *Profezia e profeti alla fine del medioevo*, Viella, Roma 1999; Marianne Schlosser, *Lucerna in caliginoso loco. Aspekte des Prophetie-Begriffes in der scholastischen Theologie*, F. Schöningh, Paderborn 2000. Su Ficino cfr. Paul Oskar Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Le Lettere, Firenze 2005 (ma 1 ed. 1952), pp. 334-338; Cesare Vasoli, *Ficino, la profezia e i sogni, tra gli angeli e i demoni*, in «La parola del testo» III (1999), pp. 148-163. Per Pico cfr.

che non è possibile ripercorrere qui, ma di cui occorre ricordare almeno due protagonisti, Gioacchino da Fiore<sup>11</sup> e Girolamo Savonarola<sup>12</sup>, al fine di esemplificare la tensione tra carisma e potere ecclesiastico. Essa raggiunse i massimi livelli nel Cinquecento, sullo sfondo della crisi religiosa e poi del consolidamento delle chiese, per il grande sviluppo del fenomeno del profetismo maschile e femminile, in ambito cattolico come protestante, e per l'opposto disegno di confessionalizzazione perseguito dalle chiese cinquecentesche<sup>13</sup>. Le ansie angosciose per il futuro, suscitate dalle grandi trasformazioni della società quattro-cinquecentesca e dall'ampliamento degli orizzonti geografici portò infatti ad una perdurante fortuna dei testi gioachimiti e savonaroliani e ad una proliferazione di figure che indagavano le "spie del cielo" cercando di trarne risposte per orientare le scelte politiche e religiose, individuali e della collettività. La figura del carismatico, nella sua veste di predicatore, "novello Elia" o di "santa viva" o di "divina madre" divenne comune nella società del tempo. In Italia, il profetismo fu un fenomeno pubblico e diffuso sino agli anni trenta, quando la riconciliazione tra papato e impero sembrò segnare l'inizio dell'attesa nuova era<sup>14</sup>. Oltralpe, i principi della libertà spirituale e dell'autonoma interpretazione della Scrittura posti da Lutero a fondamento

---

Charles B. Schmitt, *Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469-1533) and his Critique of Aristotle*, M. Nijhoff, The Hague 1967.

<sup>11</sup> Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Clarendon Press, Oxford 1969; Gian Luca Potestà (ed.), *Il profetismo gioachimita fra '400 e '500*. Atti del III congresso internazionale di studi gioachimiti (S. Giovanni in Fiore 17-21 settembre 1989), Marietti, Genova 1991; Warwick Gould - Marjorie Reeves, *Gioacchino da Fiore e il mito dell'Evangelo eterno nella cultura europea*, Viella, Roma 2000; Gian Luca Potestà, *Il tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Laterza, Roma-Bari 2004.

<sup>12</sup> Della folta bibliografia su Savonarola mi limito a segnalare le biografie di Roberto Ridolfi, *Vita di Girolamo Savonarola*, con note aggiunte di Armando Verde, Le Lettere, Firenze 1997 (1 ed. 1952), quella, critica verso il frate, di Franco Cordero, *Savonarola*, Laterza, Roma-Bari 1986-88, 4 voll., e alcuni studi sul suo profetismo: Claudio Leonardi, *Girolamo Savonarola. Santità e profezia*, in *Agiografia dell'Occidente cristiano. I secoli XIII-XV*. Convegno internazionale di studi, Roma, 1-2 marzo 1979, Viella, Roma 1980, pp. 57-77; Gian Carlo Garfagnini (ed.), *Savonarola 1498-1998. Democrazia tirannide profezia*, Sismel, Firenze 1998. Sul movimento savonaroliano vedi ora la sintesi (con bibliografia) di Stefano Dall'Aglio, *Savonarola e il savonarolismo*, Cacucci, Bari 2005.

<sup>13</sup> Sul profetismo cinquecentesco vedi Cesare Vasoli, *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Napoli, Guida 1979; Marjorie Reeves, *The Prophetic Sense of History in Medieval and Renaissance Europe*, Ashgate, Aldershot 1999; Ann Williams (ed.), *Prophecy and Millenarism. Essays in Honour of Marjorie Reeves*, Longmann, Harlow 1980; Gabriella Zari, *Le "sante vive". Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990; Marjorie Reeves (ed.), *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, Clarendon Press, Oxford 1992; Gian Luca Potestà - Roberto Rusconi (eds.), *Storie e figure dell'Apocalisse fra '500 e '600*. Atti del IV congresso internazionale di studi gioachimiti (S. Giovanni in Fiore 14-17 settembre 1994), Viella, Roma 1996; Lucia Felici, *Profezie di riforma e idee di concordia religiosa. Visioni e speranze dell'esule piemontese Giovanni Leonardo Sartori*, Olschki, Firenze 2009. Cfr. anche la bibliografia citata alle note seguenti.

<sup>14</sup> Ottavia Niccoli, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 1987; Ead., «Prophetie di mosaico». *Figure e scritture gioachimitiche nella Venezia del Cinquecento*, in Antonio Rotondò (ed.), *Forme e destinazione del messaggio religioso. Aspetti della propaganda religiosa nel Cinquecento*, Olschki, Firenze 1991, pp. 197-227.

della Riforma, e la prospettiva apocalittica in cui egli riteneva dispiegarsi la *renovatio ecclesiae*, furono all'origine di un vigoroso incremento di interpreti dei segni celesti e del successo della divinazione, della teratologia, dell'astrologia. Lutero stesso fu visto come secondo o terzo Elia e, dopo la sua morte, le sue profezie furono continuamente aggiornate e ripubblicate; Melantone, il *praeceptor Germaniae*, ancora nel 1559 prevedeva l'imminente fine del mondo<sup>15</sup>.

Tuttavia, in entrambi i campi religiosi si pose il problema di disciplinare il profetismo allorché si avviò il processo di consolidamento istituzionale, che fu risolto dalle chiese cattolica e protestante con modalità diverse, ma sostanzialmente affini nel risultato: quello di irregimentare entro canoni e modelli prefissati dall'alto il carisma, confinando i profeti irriducibili nella "riserva" dell'eterodossia e manifestando verso di essi un'ostilità che fu un "carattere originale della religiosità ufficiale nell'Europa d'*ancien régime*"<sup>16</sup>. D'altro canto, la profezia divenne un mezzo privilegiato di espressione della libertà religiosa e della speranza nel cambiamento. Questa dinamica si estese, naturalmente, anche alle predizioni di "mondi" futuri formulate dai profeti su scenari apocalittici, per il loro carattere intrinsecamente eversivo di critica e di alternativa concreta alla realtà coeva.

### 1. *Calvino, «profeta senza profezia»*

«Profeta senza profezia»: questa la definizione di Calvino data da Max Engammare in un bel saggio del 1998<sup>17</sup>. Con essa lo studioso intendeva identificare la peculiare accezione che nel pensiero calviniano assunse la nozione di profezia e il modo con cui Calvino la impiegò nella sua azione riformatrice. Il riformatore ginevrino attribuì alla profezia il fine di spiegare i misteri divini esposti nella Sacra Scrittura, escludendo del tutto l'azione di preveggenza, conclusasi a suo avviso con la venuta di Cristo<sup>18</sup>. Pur riconoscendo il valore del profeta quale «vox Dei», «coelestis legatus», «unctus, speculum et servus Dei»<sup>19</sup>, Calvino circoscrisse pertanto l'azione divinatoria all'epoca

<sup>15</sup> Paola Zambelli (ed.), *«Astrologi hallucinati». Stars and the End of the World in Luthers Time*, De Gruyter, Berlin 1986; Robin B. Barnes, *Prophecy and Gnosis. Apocalypticism in the Wake of the Lutheran Reformation*, California, Stanford University Press, Stanford 1988. Su Melantone vedi Stefano Caroti, *Comete, portenti, causalità naturale e escatologia in Filippo Melantone*, in *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, Olschki, Firenze 1982.

<sup>16</sup> Adriano Prosperi, *Dalle "divine madri" ai "padri spirituali"*, in Elisja Schulte van Kessel (ed.), *Women and Men in Spiritual Culture. XVI-XVII centuries, a Meeting of South and Nord*, Nijhof, The Hague 1986, pp. 71-90, p. 72.

<sup>17</sup> Max Engammare, *Calvin. A Prophet without a Prophecy*, in «Church History» 67(1998), pp. 643-661.

<sup>18</sup> *Commentaires de M. Jehan Calvin sur toutes les Epistres de l'Apostre S. Paul ... Item sur les Epistres Canoniques*, C. Badius, Genève 1556, I, coll. 135, 292, citato *ibi*, pp. 647 ss.

<sup>19</sup> Cfr. *Ioannis Calvinii opera quae supersunt omnia*, ediderunt Guilielmus Baum - Eduardus Cunitz - Eduardus Reuss («Corpus Reformatorum», XXIX-LXXXVII [d'ora in avanti C. O.]), apud C.A. Schwetschke et Filium, Brunsvigae 1863-1900), *ad indicem*.

veterotestamentaria, escludendo la possibilità della presenza di “nuovi profeti” nella successiva storia del cristianesimo e, in particolare, nella propria età. Anche la prospettiva escatologica gli fu del tutto aliena: il suo interesse preminente fu quello di costruire la Nuova Sion in terra al fine di elevare, con l’operosità umana nata dalla vocazione divina, un solido monumento alla gloria di Dio<sup>20</sup>.

Calvino si considerò però un profeta. Nell’attribuirsi questo *status*, egli gli dette peculiari significati. Il riformatore si sentì profeta innanzitutto in quanto commentatore della Sacra Scrittura, quindi come consigliere o guida del potere politico e come uomo dotato da Dio di una vocazione speciale.

Tale immagine fu condivisa dai contemporanei ed è stata accolta dalla storiografia attuale. Calvino è stato da molti studiosi associato ai profeti veterotestamentari per la sua certezza di svolgere una missione riformatrice carismatica, in particolare sull’esempio di Geremia<sup>21</sup>. Secondo Olivier Millet, che nel suo studio sulla retorica di Calvino sottolinea l’influenza del modello biblico, il riformatore oscillò comunque tra l’idea di godere di uno straordinario dono profetico pastorale e quella di essere semplicemente un ministro con compiti pastorali e pedagogici<sup>22</sup>.

La concezione che Calvino ebbe del proprio ruolo emerge dalla puntuale disamina delle sue opere calviniane operata da Engammare, fine conoscitore di esse. Che il riformatore si ritenesse principalmente un profeta in quanto esegeta biblico appare già nel *Commentarius in epistolam Pauli ad Romanos* (1539), dove nel commento alle parole dell’apostolo relative al possesso di diversi doni da parte dei cristiani (XII, 6-8), Calvino dichiarò che, avendo Cristo posto fine alle predizioni, la profezia era «solo una corretta comprensione della Scrittura e una singolare perizia nell’esporsela»<sup>23</sup>. Questa nozione fu precisata nel *Commentarius in epistolam priorem ad Corinthios* (1546), nell’interpretazione dei versetti 4 e 28 del capitolo XII, dove il verbo “prophetare” fu reso con l’espressione «enarrare Dei mysteria in aedificationem audientium»<sup>24</sup>. Non si trattava di un’idea originale di Calvino, essendo già stata definita da Erasmo e da Zwingli<sup>25</sup>; ma dal riformatore ginevrino fu costantemente applicata all’opera e alla predicazione religiosa, come fonte di

<sup>20</sup> Heinrich Quistorp, *Calvin's Doctrine of the Last Things*, Lutterworth, London 1955; Irena Backus, *Reformation Reading of the Apocalypse*. Geneva, Zurich and Wittenberg, Oxford University Press, Oxford 2000.

<sup>21</sup> Cfr. Alexandre Ganoczy, *Le jeune Calvin. Genèse et évolution de sa vocation réformatrice*, Steiner, Stuttgart 1966, pp. 336 ss.; Richard Stauffer, *Les discours à la première personne dans les sermons de Calvin*, in *Interprètes de la Bible. Études sur les Réformateurs du XVI<sup>e</sup> siècle*, Beauchesne, Paris 1980, pp. 183-223. Cfr. Max Engammare, *Calvin*, cit., pp. 645 ss.

<sup>22</sup> Olivier Millet, *Calvin et la dynamique de la parole. Étude de rhétorique réformée*, Champion, Paris 1992, pp. 268 ss., 324 ss.

<sup>23</sup> *Commentaires de M. Jehan Calvin sur toutes les Epistres de l'Apostre S. Paul ... Item sur les Epistres Canoniques*, C. Badius, Genève 1556, I, coll. 135, 292, citato da M. Engammare, *Calvin*, cit., pp. 647 ss.

<sup>24</sup> C. O. 49, coll. 475, 506. Cfr. *ibi*, p. 648.

<sup>25</sup> Traudel Himmighöfer, *Die Zürcher Bibel bis zum Tod Zwinglis (1531). Darstellung und Bibliographie*, von Zabern, Mainz 1995, cap. VIII. Cfr. *ibi*.

legittimazione. Ad esempio, nel sermone sul quinto capitolo di Daniele egli affermava: «Car si on presche en cette ville, qu'on sentira la vengeance de Dieu, quand on ne voudra point recevoir ce que nous annonçons au Nom de Dieu, et que cela ha esté en son Nom que nous avons parlé, qu'il y ha eu un Prophete, on se moquera de tout cela»<sup>26</sup>. E altrettanto esplicitamente nel quinto sermone su Ezechiele si autodefiniva un profeta dato che «annunciava la dottrina di Dio»<sup>27</sup>. Calvino effettuava inoltre un importante slittamento semantico, impiegando come sinonimi i termini “profeta” e “pupillo di Dio”: cosicché il profeta diveniva colui che conosceva la dottrina cristiana e seguiva Dio nella sua vita, ossia il vero cristiano<sup>28</sup>. Inutile dire che Calvino era certo di incarnare questo modello.

Negli scritti calviniani risulta altrettanto chiaro che Calvino si riteneva una figura carismatica anche in virtù del suo ruolo di consigliere del sovrano o del governo cittadino. La sua autoinvestitura a tale compito fu intrinseca alla sua attività di riformatore. Fu infatti del 1535 la prima affermazione della sua autorità spirituale agli esponenti del potere politico, nella prefazione della Bibbia di Pierre l'Olivetano<sup>29</sup>. Questa idea trovò una più precisa definizione nell'epistola dedicatoria a Francesco I della prima edizione dell'*Institutio Christianae religionis*, in cui Calvino si presentò come paladino della causa riformata e come coadiutore del re nel difenderla, in considerazione del fatto che lo scettro regale era rappresentato dalla Bibbia<sup>30</sup>. Una Bibbia di cui il riformatore si sentiva il legittimo interprete in accordo con la verità divina. Indossando i panni degli antichi profeti, come Isaia, Geremia, Osea, Calvino si eresse dunque a giudice del potere regale e scagliò dure ammonizioni contro i sovrani, in particolare quelli francesi, affinché compissero la loro missione divina. E con toni profetici incitò poi alla rivolta contro il monarca trasformatosi in tiranno<sup>31</sup>.

La sicurezza e la veemenza che Calvino manifestava erano frutto dell'autoconsapevolezza dalla propria investitura carismatica. Numerose sono le attestazioni, nei suoi scritti, della sua profonda convinzione di parlare ed agire come un messo divino, per ispirazione dello Spirito; e, proprio grazie a questa ispirazione, di essere il capo della chiesa di Ginevra e il suo esegeta della Bibbia, nonché il tutore della Riforma contro le potenze ostili<sup>32</sup>. Egli rivestì questo ruolo straordinario pur non insegnando mai teologia e non essendo ordinato pastore, e mantenendo la coscienza della propria finitezza di

<sup>26</sup> C. O. 41, col. 335. Cfr. M. Engammare, *Calvin*, cit., p. 649.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> *Ibi*, pp. 650 ss.

<sup>29</sup> *Ibi*, p. 655. L'edizione della prefazione, in francese e in latino, è stata curata da Bernard Roussel, in Rodolphe Peter - Bernard Roussel (eds.), *Le livre et la Réforme*, Société des bibliophiles de Guyenne, Bordeaux 1987, pp. 243-261.

<sup>30</sup> Cfr. M. Engammare, *Calvin*, cit., pp. 654 ss. Per l'analisi dell'Epistola vedi O. Millet, *La dynamique de la parole*, cit., pp. 464-477.

<sup>31</sup> Cfr. M. Engammare, *Calvin*, cit., pp. 655 ss. e Id., *Calvin monarchomaque? Du soupçon à l'argument*, in «Archiv für Reformationsgeschichte» 89(1998), pp. 207-225.

<sup>32</sup> Cfr. Id., *Calvin*, cit., pp. 657 ss.

uomo<sup>33</sup>. Ma la sua certezza fu granitica e destinata ad esercitare un'importante influenza. È significativo, ad esempio, che nella Confessione di fede delle chiese francesi, nota come la Confessione de la Rochelle (1559), si richiedesse ai ministri e ai capi la chiamata divina come premessa all'elezione al loro compito pastorale poiché, in momenti di crisi, Dio sceglieva direttamente i propri emissari<sup>34</sup>.

Ad alimentare l'immagine profetica di Calvino, dopo la morte del riformatore, fu Théodore de Bèze. Bèze celebrò il suo trapasso come la scomparsa del "profeta di Dio", riferendosi con questo termine sia all'opera compiuta come guida della città di Ginevra sia, successivamente, all'ispirazione divina che l'aveva guidata<sup>35</sup>. Bèze elevò inoltre Calvino al rango dei profeti veterotestamentari per la sua predizione delle sciagure e delle guerre che avrebbero sconvolto la Francia a causa dell'«offesa recata alla parola di Dio», premurandosi però di dissociare il riformatore dagli attori della «falsa e profana astrologia giudiziale», già attaccati nel suo trattato *Admonitio adversus Astrologiam iudiciarum* (1549)<sup>36</sup>. Ancora una volta Calvino appariva un profeta, ma senza profezia.

Ai fini della nostra analisi su Calvino e gli eretici italiani è però importante mettere in rilievo gli effetti che il ruolo profetico assunto dal riformatore ebbe nel suo atteggiamento verso i non conformisti. In virtù di esso, le sue interpretazioni scritturistiche rivestirono un carattere apodittico. Calvino fu assolutamente certo che la sua lettura della Bibbia fosse l'unica possibile e corrispondente alla verità divina e che tutti coloro che dissentivano da essa fossero in errore. Il testo sacro era per lui chiaro in tutte le sue parti e l'esegesi di esso univoca. L'avocazione a sé dell'esclusività dell'interpretazione della Parola di Dio e, quindi, l'equiparazione tra dissenso ed eresia fu chiara e costante in Calvino. Basti un esempio. Nel suo *Commentario ai Colossesi* (1548), egli dichiarò apertamente che le interpretazioni date da altri del passo 2,14 non lo soddisfacevano, aggiungendo: «Ricorda che la lettura da me offerta è quella vera e naturale»<sup>37</sup>. Secondo Calvino, il suo monopolio del sacro poteva eventualmente essere condiviso con altri pastori, ma non con sedicenti "messaggeri divini", tacciati di ipocrisia e di arroganza. Nel primo sermone sulla prima epistola di Timoteo, egli scriveva infatti: «Si nous voulons obeir à Dieu, il nous faut recevoir sa Parole qui nous est preschee par ceux ausquels il a commis ceste charge et office: car ceux qui se vantent de vouloir servir à Dieu, et cependant mesprisent sa Parole, sous ombre qu'elle est apportee par la bouche des hommes, monstrent bien qu'il n'y a qu'hypocrisie en eux». Nel trentacinquesimo sermone sulla stessa epistola ribadiva che la scelta di

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> *Ibi*, p. 659.

<sup>35</sup> C. O. 21, coll. 45 ss.; Hippolyte Aubert et al. (eds.), *Correspondance de Théodore de Bèze*, F. Perrin, Genève 1970, 6, pp. 15-25. Cfr. *ibi*, pp. 643 ss.

<sup>36</sup> *Correspondance de Théodore de Bèze*, cit., 6, p. 20.

<sup>37</sup> Giovanni Calvino, *Commentaires sur toutes les Epistres*, cit., pp. 593 s., citato da M. Engammare, *Calvin*, cit., p. 651.



ministri fedeli e adatti ad esercitare il compito pastorale era il presupposto necessario per «estre governez de Dieu»<sup>38</sup>.

L'analisi di Engammare necessita di un ulteriore ampliamento. L'identificazione della verità divina con l'ortodossia calviniana, *sub specie prophetiae*, divenne un elemento essenziale nella rottura tra Calvino e gli eretici italiani a seguito della condanna di Serveto. Nella *Defensio orthodoxae fidei*, pubblicata subito dopo l'esecuzione dello spagnolo e a giustificazione di essa, il riformatore attaccò con inaudita violenza coloro che, come Serveto, oltraggiavano Dio con dottrine contrarie alla "verità", ribadendo l'esistenza di un'unica «sacra et coelestis doctrina» contro cui essi irrompevano «non minus proterve, quam si porci rostra in pretiosum thesaurum ingererent»<sup>39</sup>. Le concezioni diverse dall'ortodossia erano stigmatizzate come «fetidi errori», «mortiferi afflati di Satana», che attentavano alla cristianità e dovevano essere estirpate insieme con i loro autori con la massima determinazione: financo le «reliquie del corpo morto» di Serveto potevano infatti diffondere il loro «pestifero fetore» e contagiare i fedeli<sup>40</sup>. Calvino rivestì dunque i panni del paladino dell'onore di Dio. Confutò con inflessibilità la dottrina di Serveto, contrapponendole quella desunta da un'interpretazione «retta e certa» della Scrittura<sup>41</sup>. Sostenne l'imprescindibile necessità di reprimere con la forza i dissenzienti con molti argomenti: che la dottrina di Cristo concordava con il diritto umano nel punire gli eretici, «qui extra fidei negotium sunt facinorosi»<sup>42</sup>; che la chiesa e la religione non potevano sussistere se la dottrina era incerta e che era necessario renderla salda<sup>43</sup>; che il gladio era un "sussidio legittimo" per la vittoria della vera religione e che gli esempi biblici riportati dai suoi avversari erano in realtà interpretabili in questo senso<sup>44</sup>; che era compito del magistrato cristiano impedire la sovversione della società<sup>45</sup>. Nel pensiero di Calvino, il dissenso risultava in sintesi inammissibile e degno della pena capitale per il bene di Dio e della cristianità: «Ubi a suis fundamentis convellitur religio, detestandae in Deum blasphemiae proferuntur, impiis et pestiferis dogmatibus in exitium rapiuntur animae, denique ubi palam defectio ab unico Deo puraque eius doctrina tentatur, ad extremum illud remedium descendere necesse est, ne mortale venenum longius serpat»<sup>46</sup>.

Calvino compì anche un passo ulteriore, decisivo per il corso della controversia sulla tolleranza religiosa. Il riformatore ricorse all'Antico Te-

<sup>38</sup> *Ibi*; C. O. 53, coll. 6, 422.

<sup>39</sup> C. O. 8, coll. 457 ss. Il titolo completo dell'opera recitava significativamente: *Defensio orthodoxae fidei de Sacra Trinitate, contra prodigiosos errores Michaelis Serveti Hispani, ubi ostenditur haereticos iure gladii coercendos esse, et nominatim de nomine hoc tam impio iuste et merito sumptum Genevae fuisse supplicium.*

<sup>40</sup> *Ibi*, col. 461.

<sup>41</sup> *Ibi*, coll. 482 ss.

<sup>42</sup> *Ibi*, coll. 461 ss.

<sup>43</sup> *Ibi*, coll. 468 ss.

<sup>44</sup> *Ibi*, col. 469.

<sup>45</sup> *Ibi*, coll. 477 s.

<sup>46</sup> *Ibi*, col. 477.

stamento per giustificare la repressione degli eretici – opponendosi così ai fautori della tolleranza, che lo consideravano abrogato dal Nuovo – e identificò i novelli eretici con i falsi profeti (e i bestemmiatori) veterotestamentari, legittimando in tal modo la loro condanna a morte, secondo la prescrizione del *Deuteronomio* (13,6 ss.): «Postquam enim prophetam et somniatorem, qui populus abducere tentaverit a recto pietatis cultu, iussit occidi, tandem poenam ad singulos extendit»<sup>47</sup>.

L'uso sinonimico del termine eretico/falso profeta da parte di Calvino è visibile anche nella sua condotta verso una figura che si presentò al suo cospetto come il «novello Mosè», ossia Giovanni Leonardo Sartori. Il Sartori, che, come vedremo, preconizzava con visioni e con scritti una *restauratio omnium*, fu giudicato dal riformatore un eretico degno di severa condanna<sup>48</sup>.

Calvino non si limitò, in conclusione, a depotenziare la profezia privandola del suo carattere rivoluzionario e rivendicandone il monopolio per la guida della chiesa, ma fece della propria concezione del carisma un criterio di discernimento – e di repressione – dei non conformisti religiosi. L'alterazione del messaggio divino che essi compivano era totale, poiché toccava la verità dottrinale e l'ispirazione divina che la avvalorava e la rafforzava: e lapidaria doveva essere la loro condanna. La profezia era divenuta un campo di confronto, anzi, di scontro nel dibattito sulla libertà religiosa.

## 2. I “falsi profeti”. Curione, Castellione, Sartori

La *Defensio* ottenne una pronta risposta da parte degli esuli italiani residenti a Basilea. Celio Secondo Curione pubblicò il *De amplitudine beati regni Dei dialogi sive libri duo*, in cui, com'è noto, propose una concezione latitudinarista della predestinazione divina contraria alla visione calviniana, da cui derivava l'affermazione della tolleranza religiosa<sup>49</sup>. La rivendicazione della libertà nelle questioni di fede si fondava altresì sull'idea che essa fosse intrinseca al cristianesimo, che rappresentasse un carattere originario della vera *ecclesia Dei*, sin dalle origini: «semper fuisse in ecclesia reque publica Christiana libertatem»<sup>50</sup>. Tale libertà si declinava, nel pensiero di Curione, in sensi specifici: era libertà di interpretare, discutere, rielaborare la Sacra Scrittura e di profetare. L'esegesi biblica e la profezia erano considerati processi incessanti ed inestinguibili, poiché la verità era una conquista faticosa e mai

<sup>47</sup> *Ibi*, col. 475.

<sup>48</sup> Cfr. oltre, pp. 375 s.

<sup>49</sup> Sull'opera, edita in forma semi-anonima a Poschiavo nel 1554, cfr. Delio Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, in *Eretici italiani e altri scritti*, a cura di Adriano Prosperi, Einaudi, Torino 1992, pp. 188-204; Markus Kutter, *Celio Secondo Curione. Sein Leben und sein Werk (1503-1569)*, Helbing und Lichtenhahn, Basel - Stuttgart 1955, pp. 185-212; Luca D'Ascia, *Frontiere. Erasmo da Rotterdam, Celio Secondo Curione, Giordano Bruno*, Pendragon, Padova 2003, pp. 145-170, e ora Lucia Felici, *Da Calvino contro Calvino. Celio Secondo Curione e il «De amplitudine beati regni Dei dialogi sive libri duo»*, in corso di stampa.

<sup>50</sup> *Coelii Secundi Curionis De amplitudine*, cit., p. 6.

definitiva, da perseguire con l'illuminazione dello Spirito e con la consapevolezza della sua sostanziale inaccessibilità: «Nonnulla in theologiae arcanis nequaquam satis adhuc explicata sunt», si leggeva in apertura dell'opera<sup>51</sup>. Il testo biblico e i misteri divini apparivano a Curione oscuri, fatti salvi i principi evangelici essenziali, e bisognosi di costante indagine da parte dei cristiani, o meglio dei più "illuminati" di essi. Tale ricerca doveva essere affrontata senza timore delle "novità" teologiche che ne potevano scaturire, poiché «novitas autem nulla est veritatis, qua nihil antiquius, utpote quae Dei summi sit filia»<sup>52</sup>. Queste concezioni, di palese derivazione neoplatonica e valdesiana, ponevano l'umanista in una posizione antitetica rispetto a Calvino, alla cui riflessione era pur tuttavia tributario sotto molti aspetti<sup>53</sup>.

A dimostrare la molteplicità delle letture possibili della Bibbia erano, secondo Curione, le discussioni e le diverse interpretazioni dottrinali da sempre presenti nella chiesa<sup>54</sup>. Questo carattere "aperto" del messaggio divino era, d'altra parte, rivelato chiaramente dall'inevitabilità della profezia in ogni epoca dell'*ecclesia Dei*. Lo spirito divino, che in essa si esprimeva, non poteva essere estinto e la profezia disprezzata, sosteneva Curione, legittimando la sua posizione con il ricorso a s. Paolo (*ITs* 5,20):

«Nullo autem seculo satis explicatam esse divinarum in plerisque literarum sententiam, illud arguit, quod Paulus statuit in ecclesia semper prophetiam, id est, ut omnes intelligunt, reconditam quandam, et abstrusam quorundam locorum enodationem, tamquam praestantissimum spiritus sacri munus, locum habere. Item, quod spiritum vetat extinguere, aut prophetiam contemnere, sed omnia vult explorari, bonum vero teneri. Petrus denique non negat obscura quaedam in Pauli Epistolis reperiri. Quae cum ita sint, perspicuum est nos, [...] quaedam esse in mysticis Christianae religionis monumentis, nondum satis explicata, non sine ratione posuisse»<sup>55</sup>.

L'autorità paolina veniva rafforzata dall'umanista ricordando l'accettazione, sia pure cauta, della profezia da parte di Agostino e Gerolamo<sup>56</sup>.

È interessante leggere il commento di Calvino allo stesso passo paolino:

«Per doctrinam spiritus Dei nobis maxime illuceat: qui doctrinae locum negant, quantum in se est, extinguunt spiritum: semper enim considerandum qualiter aut quibus mediis se nobis communicare Deus velit. Ergo quicumque sub magisterio spiritus sancti proficere cupit, prophetarum se ministerio doceri sustineat. Caeterum prophetiae nomine non intelligo vaticinandi donum, sed [...] scientiam interpretandae scripturae: ut profeta sit divinae voluntatis interpret [...]. Sit ergo prophetia in hoc loco scripturae interpretatio in usum praesentem accommodata»<sup>57</sup>.

<sup>51</sup> *Ibi*, p. 1.

<sup>52</sup> *Ibi*, pp. 25 ss. (p. 26 per la citazione).

<sup>53</sup> Vedi Luca D'Ascia, *Frontiere*, cit. e Lucia Felici, *Da Calvino contro Calvino*, cit.

<sup>54</sup> *Coelii Secundi Curionis De amplitudine*, cit., pp. 10 s.

<sup>55</sup> *Ibi*, pp. 9 s.

<sup>56</sup> *Ibi*, p. 53.

<sup>57</sup> Giovanni Calvino, *Commentarius in epistolam Pauli ad Thessalonicenses 1* (1550), in *C. O.* 52, col. 176.

Tale interpretazione fu funzionale anche alla polemica del riformatore contro i «libertini e simili furie» – fra i quali sarebbero poi stati inclusi Curione e i suoi sodali basileesi –, che, nella comprensione del messaggio divino, assegnavano la priorità all'ispirazione celeste. Egli si scagliò infatti violentemente, a conclusione del suo commento, contro i «fanatici homines», portavoce dei «deliri di Satana», che, gonfi di arroganza, «pro arcanis spiritus revelationibus fastuose venditant»<sup>58</sup>. Secondo Curione, invece, il messaggio profetico non poteva essere delimitato entro steccati dottrinali fissati dalle autorità ecclesiastiche, neppure nel caso fossero i Padri della Chiesa<sup>59</sup>. Il carisma era alieno da coartazioni o irregimentazioni. Curione sosteneva con forza l'illegittimità di reprimere la libertà religiosa, nelle sue varie manifestazioni: la coercizione significava «claudere fontes» e «ora scaturiginem oppilare», ovvero impedire ai fedeli l'«irrigazione del giardino dell'Eden», il regno di Cristo<sup>60</sup>. Significava altresì oscurare la verità, che si affermava soltanto attraverso il libero confronto delle opinioni e la libera predicazione del Vangelo e non con la violenza e la costrizione: «non [...] vi homines ad religionem esse cogendos»<sup>61</sup>.

È evidente che, nel pensiero del Curione, la profezia innervava l'intera storia del cristianesimo, svolgendo una funzione essenziale nel processo di continua rivelazione del messaggio divino, in quanto canale libero e privilegiato di esso. La profezia rivelava così la sua natura di mezzo di disvelamento della verità divina – un mezzo accessibile a tutti gli uomini – ed era indispensabile per penetrare la realtà presente, ma anche per illuminare gli eventi futuri. Curione non fu un carismatico, ma l'elemento profetico fu, nel *De amplitudine*, molto rilevante, così come palesi furono l'uso di un linguaggio e di immagini propri della tradizione carismatica e l'apertura a nuovi interpreti di essa<sup>62</sup>.

Nell'opera, si prediceva infatti l'imminente instaurazione del regno «mediano» di Cristo sulla terra: un regno universale di pace e di amore, dominato dalla legge spirituale di Cristo – «qui vera lux est»<sup>63</sup> – e totalmente rinnovato da essa, aperto all'accoglienza di tutta l'umanità, che si sarebbe allora convertita al cristianesimo, a cominciare dagli ebrei<sup>64</sup>. Curione aveva

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> Coelii Secundi Curionis *De amplitudine*, cit., pp. 25 ss.

<sup>60</sup> *Ibi*, p. 10: «Perspicuum est nos, [...] quaedam esse in mysticis Christianae religionis monumentis nondum satis explicata, non sine ratione posuisse, neque sacros ita claudendos fontes, oraque scaturiginum oppilanda, ne cui liceat amplius rivos ad Edenis hortum, id est Christi regnum, irrigantium inducere».

<sup>61</sup> *Ibi*, p. a6r-v: «Copiam sinceræ Christi doctrinae omnibus faciendam, concionatoribus liberam facultatem præbendam docendi, ac de religione cum adversariis omni adhibita moderatione disceptandi, ut non inviti, sed volentes edoctique et persuasi ad Christum accedant».

<sup>62</sup> Cfr. D. Cantimori, *Eretici italiani*, cit., pp. 103 ss., 188 ss.; Marco Bracali, *Il filologo ispirato. Ratio e Spiritus in Sebastiano Castellione*, Franco Angeli, Milano 2001, pp. 146 ss.; L. Felici, *Da Calvino contro Calvino*, cit.

<sup>63</sup> Coelii Secundi Curionis *De amplitudine*, cit., pp. 72 s.

<sup>64</sup> *Ibi*, pp. 50 ss., 247 ss.: «Quod hoc praesenti, in quo sumus, fiet adventu: cum et Iudaei vagi et palantes ad Christi ecclesiam se frequentes recipient [...] atque ita totus Israel, quod

tratto questa idea dalla concezione millenarista del teologo basileese Martin Borrhaus<sup>65</sup>. Col Borrhaus, Curione condivise la sua aspirazione più alta, quella universalista: fine della profezia era annunciare la propagazione del messaggio di Cristo a tutti i popoli della terra per realizzare la concordia universale<sup>66</sup>. L'umanista era infatti certo che il disegno salvifico divino si estendesse alla maggioranza dell'umanità, comprese le genti remotissime del Nuovo Mondo<sup>67</sup>.

La cifra del regno millenario sarebbe, dunque, stata la «renovatio omnium» in uno sconfinato orizzonte di salvezza e di pace universale:

«In hoc primum venit Christus doctor ille coelestis, ut totus quacunq[ue] patet orbis terrarum ad unam vocetur spes, unamque religionem [...] nondum tamen perfectum, ut confiat expectando omnino est: at ubi confectum erit, tunc sic veniet Christus rex regum ad iudicandum [...] praedicabitur autem (inquit ipse Christus) hoc Evangelium regni per totum orbem, quo sit cunctis gentibus testimonio, ac tum veniet finis [...] Coelum autem, terraque nova, nova sponsa, nova civitas, hanc ecclesiae instaurationem, atque adeo totius mundi renovationem esse dubitandum non est, omnia enim praesente Iesu Christo, atque eius salutari verbo rident»<sup>68</sup>.

Il regno millenario si sarebbe realizzato a seguito di un nuovo avvento del Messia, l'«adventum illustrationis», avrebbe completato l'avvento storico e preparato a quello definitivo, del giudizio universale. Esso avrebbe presentato i caratteri di entrambi, sotto forma «mistica»: e secondo il «sensus mysticus» dovevano essere letti le immagini e i segni dell'*Apocalisse* relativi agli altri due avventi<sup>69</sup>. Le predizioni necessitavano infatti, secondo Curione, di una chiave interpretativa peculiare, che attingeva alla sfera dello spirituale e del divino: «Non humanitus sed divinitus fuerant intelligenda, ad Spiritumque referenda»<sup>70</sup>.

L'annuncio del nuovo regno di Cristo veniva fondato da Curione sulla testimonianza dei Padri della Chiesa e di carismatici. Papia, Ireneo, Sidonio Apollinare, Tertulliano, Lattanzio, Vittorino da Pettau, Gioacchino da Fio-

---

Paulus ait, servabitur». A quest'evento straordinario sarebbe seguita la ricezione del messaggio evangelico da tutti i popoli della terra.

<sup>65</sup> L. Felici, *Da Calvino contro Calvino*, cit. Sui rapporti tra Borrhaus e Curione vedi Ead., *Tra Riforma ed eresia. La giovinezza di Martin Borrhaus (1499-1528)*, Olschki, Firenze 1995, pp. 186 ss.; sulla sua concezione millenarista, cfr. pp. 131 ss.

<sup>66</sup> Coelii Secundi Curionis *De amplitudine*, cit., p. 55: «Praedicabitur autem [...] hoc evangelium regni per totum orbem, quo sit cunctis gentibus testimonio, ac tum veniet finis».

<sup>67</sup> *Ibi*, p. 199: «Quid, quod modum statuere divinae sapientiae non debemus? Potuit, et hodie etiam potest, quosdam per coelestes suos genios eundem docere: potest etiam in remotissimis gentibus spiritu suo quosdam excitare, ac mittere qui alios erudiant: potest etiam ipse intus suos ad se cognoscendum illustrare: neminem enim unquam sui expertem divina bonitas relinquit». Sulla concezione universalista del Curione vedi Lucio Biasiori, *L'eretico e i selvaggi. Celio Secondo Curione, le «amplissime regioni del mondo appena scoperto» e l'«ampiezza del regno di Dio»*, in «Bruniana e Campanelliana» XVI (2010), pp. 371-388.

<sup>68</sup> Coelii Secundi Curionis *De amplitudine*, cit., pp. 54 ss., 56 ss.

<sup>69</sup> *Ibi*, pp. 45 ss.

<sup>70</sup> *Ibi*, p. 55.

re avevano infatti preconizzato, in modo più o meno esplicito, «adventum quendam praeter ultimum, orbisque instaurationem, post infinitas strages et vastationes, ex divinis oraculis»<sup>71</sup>. La venuta di Cristo era resa necessaria dallo stato di decadenza della cristianità, corrotta e ottenebrata da false dottrine tra cristiani, ebrei, musulmani<sup>72</sup>.

Oltre ad accettare gli “oracoli divini” – e a farne proprio il linguaggio, con l’uso di termini quali “instaurationem” e la scansione dei tempi apocalittici –, l’umanista appariva certo dell’esistenza di figure che quelle profezie erano in grado di interpretare, uomini «divinorum mysteriorum cognitione imbuti»<sup>73</sup>. Egli includeva in questa categoria anche i chiliasti, che venivano così legittimati malgrado la loro diversa concezione del futuro regno divino e dell’attesa di esso<sup>74</sup>.

Ai “nuovi profeti” era, in particolare, demandato il compito di illustrare la lotta finale tra la chiesa celeste e terrena che si sarebbe verificata prima del regno millenario e di rivelare l’arrivo di esso<sup>75</sup>. Al mirabile disegno divino si opponevano infatti, secondo Curione, Satana e uomini protervi che rendevano angusti i confini dell’*ecclesia Dei*<sup>76</sup>. Il riferimento alla selettiva concezione predestinazionista di Calvino, che circoscriveva fortemente il numero degli eletti, era palese, ancorché implicito. E certo radicalmente polemico contro la chiesa di Ginevra, come contro tutte le chiese coeve, era il differimento al futuro dell’attuazione della Riforma e la sua connotazione in chiave spiritualistica e universalistica.

La tensione profetica di Curione non è presente negli scritti di Castellione editi nell’altro capolavoro cinquecentesco sulla tolleranza religiosa, il *De haereticis an sint persequendi*. I testi castellioniani legittimavano però indirettamente il *medium* carismatico, proponendo una concezione del cristianesimo e della Scrittura centrata sullo Spirito e sulla *ratio*, uniti in una feconda sintesi per l’affermazione di una religione eminentemente etica e di un’esegesi insieme spiritualistica e storicizzante<sup>77</sup>. La priorità assegnata da

<sup>71</sup> *Ibi*, pp. 52 ss. L’incomprensione dei segni e delle profezie di quell’avvento erano ascritte al disegno di Dio, che aveva voluto così colpire gli “avversari indolenti”.

<sup>72</sup> *Ibi*, pp. 46 ss.

<sup>73</sup> *Ibi*, p. 235. Cfr anche pp. 56 ss.

<sup>74</sup> *Ibi*, pp. 57 ss., 78: «Neque enim tardat Dominus promissum, ut nonnulli tarditatem interpretantur, sed lentus est erga nos, nolens quemquam perire, sed omnes ad sanitatem redire». Cfr. anche p. 70.

<sup>75</sup> *Ibi*, pp. 235 ss.

<sup>76</sup> *Ibi*, pp. 139 ss.

<sup>77</sup> Cfr. Stefano Visentin, *Introduzione a Sébastien Castellion, La persecuzione degli eretici*, La Rosa, Torino 1997, cura e traduzione di Id., pp. VII-LXII; M. Bracali, *Il filologo ispirato*, cit. (una breve sintesi del libro è nel saggio *Sebastiano Castellione e l’edizione dei «Sibyllina oracula» [Basilea, 1555]*, in «Rinascimento» 36 [1996], pp. 319-349). Sul pensiero di Castellione cfr. inoltre F. Buisson, *Sébastien Castellion*, cit.; H.R. Guggisberg, *Sebastian Castello*, cit.; Carla Gallicet Calveti, *Il testamento dottrinale di Sebastiano Castellione e l’evoluzione razionalistica del suo pensiero*, Vita e Pensiero, Milano 2005; Stefania Salvadori, *Sebastiano Castellione e la ragione della tolleranza. L’ars dubitandi tra conoscenza umana e veritas divina*, Mimesis, Udine 2009.

Castellione allo Spirito rispetto alla Lettera e alla dogmatica – al punto di confonderlo «con la voce stessa della coscienza»<sup>78</sup> – privilegiava infatti la comunicazione diretta e individuale con Dio, travalicando i suoi mediatori terreni, e rendeva la sua teologia aperta all'accettazione di tutte le espressioni religiose. In uno dei suoi contributi nel *De haereticis*, pubblicato sotto il falso nome Basilius Monfort, Castellione respinse inoltre il ricorso di Calvino al passo del *Deuteronomio* per giustificare la persecuzione degli eretici in quanto falsi profeti, con un'argomentazione che merita riportare estesamente, per il concetto di eresia e di esegesi del tutto innovativo che proponeva, destinato ad aprire un nuovo capitolo nella storia del dibattito sulla tolleranza:

«Prima di tutto io chiedo chi sia il falso profeta, dal momento che Mosè in quel passo [*Deut* 13,6] insegna che il falso profeta è colui che predice un evento futuro che poi si verifica, ma che oltre a questo insegna ad adorare gli dèi stranieri. Tuttavia oggi, solitamente, non si dà un giudizio di tal genere a proposito dei falsi profeti e degli eretici, ma lo si dà in relazione alle loro opinioni; ed è estremamente difficile, in mezzo a tanta diversità di opinioni e a tanta discordia di animi, dare un giudizio sulle opinioni, ancorché qualcuno possa confondersi su qualche punto della religione, pur comprendendone il fondamento. Se infatti qualsiasi errore in un articolo di fede, o un passo della Scrittura mal compreso o difeso con pervicacia, sono ciò che definiscono l'eretico o il falso profeta, che deve essere punito con la morte, allora nessuno sarà tenuto ad osservare quella legge più di coloro che insegnano agli altri [...] ma i miei avversari potrebbero dire che chi interpreta male le Sacre Scritture distoglie gli altri dal vero culto di Dio, e in tal modo esorta al culto di dèi stranieri, il che è falso, ed è un'invenzione diabolica per spargere del sangue; infatti chi costruisce avendo Cristo come fondamento può anche costruire con il fieno e con la paglia, e tuttavia si salverà, anche se la sua opera perirà; e se si salverà lui, si salverà certamente anche il culto del vero Dio. Perciò Paolo dice che Cristo è morto anche per chi crede che non sia lecito mangiare carne, anche se costui interpreta male le Sacre Scritture, perché Dio perdona l'ignoranza. E sorvolo sul fatto che esistono innumerevoli sette, nessuna delle quali è d'accordo con le altre a proposito dell'interpretazione delle Sacre Scritture: bisognerebbe allora che tutte venissero sterminate all'infuori di una, cioè di quella più piccola [...] comunque non si potrebbe uccidere nessuno se non con la spada dello spirito»<sup>79</sup>.

Un afflato profetico affine a quello di Curione è invece presente nell'edizione critica degli *Oracula Sibyllina*, pubblicata da Castellione nel 1546 e poi nel 1555. È questa la tesi di Delio Cantimori, secondo il quale l'opera nacque «nell'accesa atmosfera d'ispirazione profetica e di misticismo» in cui vivevano i due umanisti a Basilea, e per suggerimento del Curione<sup>80</sup>. Secondo lo studioso, l'interesse del savoiaro verso le profezie e il credito che assegnò loro rappresentarono però un momento «isolato»<sup>81</sup>. In realtà, come anche Marco Bracali ha recentemente dimostrato, la tensione profetica percorse il pensiero di Castellione, intersecando la sua teorizzazione della liber-

<sup>78</sup> S. Visentin, *Introduzione*, cit., p. XLVI.

<sup>79</sup> Sébastien Castellion, *La persecuzione degli eretici*, cit., pp. 125 ss.

<sup>80</sup> D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, cit., p. 124.

<sup>81</sup> *Ibidem*.

tà religiosa nella sfera dello spiritualismo; e costante fu la sua valorizzazione della profezia come canale libero e diretto con la divinità<sup>82</sup>.

Il significato attribuito da Castellione alla profezia fu quello di rivelazione degli oracoli divini, compiuta grazie all'illuminazione dello Spirito e finalizzata a disvelare agli uomini gli eventi presenti e futuri. Per considerazioni insieme filologiche e religiose, il termine «prophetia» fu infatti da lui tradotto con «vaticinatio», ossia «de rebus divinis et occultis divinitus loqui, sive praeteritis, sive praesentibus, sive futuris» o con «patefactio», cioè rivelazione degli oracoli<sup>83</sup>. Le predizioni erano, secondo Castellione, ispirate dallo *Spiritus Dei*, fonte della fede e della conoscenza razionale. Esse esprimevano il *sermo Dei*, che rappresentava il mezzo principale di comunicazione tra uomo e il Padre – tanto da manifestarsi nell'incarnazione in Cristo – e comunicavano all'uomo la verità. Proprio affinché la Parola divina potesse esternarsi in tutte le sue forme, nell'*ecclesia Dei* doveva vigere una totale libertà di pensiero, di parola e di interpretazione del testo sacro. Una limitazione di essa significa, al contrario, ledere e snaturare il rapporto tra Dio e il suo popolo. Così, «prophetia libera esse debet» affermava l'umanista<sup>84</sup>. E parimenti, tutte le idee religiose dovevano godere di un'uguale dignità e legittimità, essendo espressione del vero assunto nella sua accezione pratico-soggettiva: la verità, scrisse Castellione, nel *Contra libellum Calvini*, «est dicere quae sentias, etiamsi erres»<sup>85</sup>. Comunicarla era un imperativo per la coscienza. Il concetto di eresia risultava così del tutto svuotato del suo significato teologico, divenendo solo un uso erroneo del linguaggio perseguito con pertinacia e, punibile, ma con il bando, unicamente se causa di rotture nella comunità ecclesiastica<sup>86</sup>. Di conseguenza, anche la persecuzione religiosa perdeva il suo fondamento teologico per lasciare il posto ad una nuova, e lucida, teorizzazione della libertà religiosa.

L'esempio delle prime comunità evangeliche offriva a Castellione la possibilità di dare una base storica alla sua posizione. La libera circolazione dello Spirito garantiva infatti in esse la manifestazione di idee e di rivelazioni da parte di tutti i fedeli, laddove i limiti e le coazioni imposte nei tempi presenti aveva condotto all'«estinzione» della profezia e a una crescente «fames sermonis Dei, hoc est oraculorum»<sup>87</sup>. Castellione attaccò altresì con forza gli ecclesiastici a lui coevi che circoscrivevano alla Sacra Scrittura l'ispirazione profetica e imponevano un'interpretazione rigidamente letterale di essa, considerando eventuali letture alternative eversive della loro autorità: «sacras

<sup>82</sup> M. Bracali, *Il filologo ispirato*, cit., in particolare pp. 131 ss. Vedi inoltre F. Buisson, *Sébastien Castellion*, cit., I, pp. 310 ss.

<sup>83</sup> Sebastiano Castellione, *Defensio suarum translationum*, ex officina Iohannis Oporini, Basileae 1562, pp. 4 s., citato da M. Bracali, *Il filologo ispirato*, cit., pp. 151 ss.

<sup>84</sup> Sebastiano Castellione, *Contra libellum Calvini, epistola al lettore* [?], [Gouda 1612], p. iiiijv, citato *ibi*, p. 150.

<sup>85</sup> Sebastiano Castellione, *Contra libellum Calvini*, art. 80.

<sup>86</sup> Cfr. S. Visentin, *Introduzione*, cit., pp. LV ss.

<sup>87</sup> Sebastiano Castellione, *Contra libellum Calvini*, cit., *epistola al lettore* [?], p. iiiijv; Id., *De arte dubitandi et confitendi, ignorandi et sciendi*, a cura di Elisabeth Feist Hirsch, Brill, Leiden 1981, p. 13 citati da M. Bracali, *Il filologo ispirato*, cit., pp. 150 ss.



enim literas esse divino afflatu conscriptas neque hominum, sed dei arbitrio aeditas, quarum si vel unum verbum in dubium vocetur periculum sit, ne cadat eorum autoritas»<sup>88</sup>. Al loro metodo esegetico egli contrappose quello, di ascendenza erasmiana, che mirava a cogliere il nucleo del messaggio ispirato al di là delle contraddizioni e delle ambiguità del testo biblico – attraverso la storicizzazione e l'analisi filologica; esso lasciava spazio libero alle diverse interpretazioni<sup>89</sup>. Critica razionale e ispirazione spiritualistica, così congiunte, trovavano il loro campo d'azione nell'analisi del fenomeno profetico, per una sua piena legittimazione culturale e religiosa.

Se le idee di Castellione sulla profezia trasparivano in molti dei suoi scritti, fu nell'epistola dedicatoria degli *Oracula Sibyllina*, intitolata a Mauro Museo, ambasciatore francese nella Confederazione elvetica, che la sua nozione ebbe chiara illustrazione<sup>90</sup>. Fu pertanto un testo di straordinaria fortuna nel mondo intellettuale del Cinquecento a veicolare una concezione che intrecciava riflessione sulla tolleranza e sulla profezia.

Caposaldo della posizione di Castellione fu l'uguale dignità e autorevolezza di tutte le espressioni profetiche, delle Sibille come dei profeti biblici, e il conseguente, indefinito, ampliamento dello spazio del carisma<sup>91</sup>. Profeta era infatti, semplicemente, colui che «futura praedicat, et Deum colere, atque a falsorum deorum cultu abhorreere doceat, verum, afflatumque divinitus esse vatem»<sup>92</sup>. Questa era l'indicazione offerta da Mosè per distinguere i falsi dai veri profeti. La Sibilla rientrava a pieno diritto in tale categoria, dal momento che aveva riferito di Cristo, primo oggetto di tutte le predizioni, e che insegnò a celebrare un unico Dio, concordando con la quarta *Ecloga* di Virgilio<sup>93</sup>. Anzi. Gli oracoli sibillini risultavano più chiari rispetto alle profezie bibliche a causa della decisione di Dio di lasciare gli ebrei nell'ignoranza dell'avvento di Cristo per punirli della loro pertinacia<sup>94</sup>. La sapienza critico-filologica di Castellione spazzava infine via le obiezioni circa la mancanza di valore o la falsità del testo, sorte a causa della sua corruzione<sup>95</sup>.

La riflessione di Castellione diveniva però subito polemica contro coloro che si arrogavano il diritto di discernere il vero carisma, poiché, così facen-

<sup>88</sup> Sebastiano Castellione, *De arte dubitandi*, cit., pp. 41 s. Cfr. *ibi*, pp. 151 s.

<sup>89</sup> *Ibidem*.

<sup>90</sup> La lettera fu redatta nel 1546 e fu riprodotta nell'edizione degli *Oracula* del 1555. Fondamentale è l'edizione moderna curata da Christian Alexandre (Firmin-Didot, Paris 1841-1856, 2 voll.). Cfr. inoltre *Die Oracula Sibyllina*, bearbeitet von Johann Geffken, J. C. Hinrich'sche Buchhandlung, Leipzig 1902.

<sup>91</sup> Sebastiano Castellione, *Epistola dedicatoria*, riprodotta nell'edizione dell'Alexandre, pp. XI-XVII, p. XII. Egli rifiutava così la distinzione fatta da Sixtus Betuleius nelle sua prefazione al lettore, pubblicata *ibi*.

<sup>92</sup> *Ibi*, p. XII.

<sup>93</sup> *Ibi* («Dubitari profecto non potest, quin ea vere vates sit»); p. XIV.

<sup>94</sup> *Ibi*, p. XII.

<sup>95</sup> *Ibi*, pp. XV-XVII. Castellione sottolineò il valore "sacro" del rigore filologico: «Memineram enim, si verbis ludendum est, alibi ludere fas esse: in hoc quidem scripti genere, ut sacro, religiose incedendum esse». L'umanista dichiarò che aveva deciso di emendare molti luoghi corrotti o mutili.

do, si sostituivano al libero e imperscrutabile volere divino nel concederlo: «Faciunt arroganter sane, qui Deo vaticinandi modum praescribant, quasi non ei liberum sit, aperte, obscure, apud gentes apud Judaeos, futura suo arbitrato praedicere»<sup>96</sup>. Castellione ribadiva che la misura della chiarezza era data dallo Spirito, dal momento che le conoscenze umane non erano in grado di penetrare il vero senso delle profezie, occultato da espressioni oscurissime per volontà di Dio, che ne aveva riservato a pochi la comprensione<sup>97</sup>.

Il valore delle profezie era considerato comunque indubbio da Castellione: fossero quelle di Balaam, delle Sibille o di Giuseppe, esse rivestivano un ruolo essenziale non solo per rafforzare i cristiani nella loro fede, ma anche per la conversione dei non cristiani: «Non solum Christianos confirmari, sed etiam externos allici posse, atque convinci, tanquam productis ex ipsorum intimo penitentiis testibus»<sup>98</sup>. Non è possibile entrare qui nel merito del commento agli *Oracula* dell'umanista savoiardo, ma è interessante notare che nel trattare dell'Anticristo egli lo considerava presente, ancorché non avvertito dagli uomini, e insito nella "prudenza umana", oltre che incarnato nella chiesa romana<sup>99</sup>. Alla proiezione escatologica della risoluzione del conflitto tra Bene e Male Castellione sostituiva una visione della realtà in cui tale conflitto era operante, in forme sfuggenti e non canoniche, e imponeva la necessità di affrontarlo.

Il clima mistico esistente a Basilea in quel periodo, a cui faceva riferimento Cantimori, fu alimentato anche da un'altra figura che del profeta reclamava tutti i crismi: Giovanni Leonardo Sartori. Sartori giunse nella città alla fine del 1553, per pubblicarvi il suo radicalissimo scritto *Tabularum duarum legis evangelicae, gratiae, spiritus et vitae libri quinque*. L'opera riuscì ad aggirare il veto dei censori solo per l'intervento di Martin Borrhaus – professore di Sacra Scrittura nell'Università cittadina, ma di spiccati orientamenti eterodossi (spiritualistici, antitrinitari e millenaristici) –, che ne sottrasse diverse copie alla tipografia<sup>100</sup>. Ricordo qui la vicenda del Sartori, che altrove ho ampiamente ricostruito<sup>101</sup>, soltanto per evidenziare il legame tra profezia e libertà religiosa. In Sartori esso è chiarissimo. Nobile e stimato funzionario dei duchi di Savoia, il piemontese Sartori peregrinò per l'Europa nelle vesti di "secondo Mosè" al fine di divulgare il suo messaggio di riforma religiosa, mirante alla concordia universale e alla *restauratio Christianismi*, con la guida dello Spirito e con una fedeltà assoluta a Cristo, in una prospettiva apocalittica. Egli rivendicò sempre il proprio ruolo di messo divino: nelle sue *Tabulae duae*, nelle *Revelationes* manoscritte in cui narrò dell'investitura carismatica e delle sue visioni divine, nei proclami indirizzati ai rappresen-

<sup>96</sup> *Ibi*, p. XII.

<sup>97</sup> *Ibi*, p. XIII.

<sup>98</sup> *Ibi*, p. XVI.

<sup>99</sup> Cfr. D. Cantimori, *Eretici italiani*, cit., p. 125.

<sup>100</sup> Sui rapporti tra Borrhaus e Sartori e la vicenda editoriale dell'opera cfr. L. Felici, *Profezie di riforma*, cit., pp. 107 ss.

<sup>101</sup> Per quanto segue sul Sartori vedi *ibidem*.

tanti di Stati e chiese affinché attuassero la riforma da lui preconizzata, nei colloqui che ebbe con i rappresentanti delle chiese. Da tutti fu guardato con ostilità, quando non condannato e messo al bando, come a Berna, Losanna e Ginevra, per la sua pretesa di essere un interprete del volere divino al pari degli ecclesiastici. Eloquentemente è quanto avvenne a Londra, dove suscitò scandalo tra i ministri della chiesa quando comunicò loro la sua missione profetica: «Quando dixi eis: “Dominus qui apparuit mihi mittit me ad vos”, in hoc verbo scandalizati sunt, et dixerunt: “Nonne etiam nobis apparuit, et per nos loquitur Dominus?”»<sup>102</sup>.

Il primo incontro del Sartori con Calvino ebbe luogo subito dopo la sua fuga oltralpe, la notte di Natale del 1550. Malgrado le “rivelazioni” che gli furono comunicate in modo fanatico dal “novello Mosè” e l’assegnazione a lui del ruolo di Aronne, ovvero di semplice divulgatore della Legge e di sacerdote idolatrato, Calvino non espresse un giudizio drastico sull’esule piemontese, considerato un uomo presuntuoso e «ridiculus insanus». Sartori fu comunque allontanato con la forza da Ginevra<sup>103</sup>.

L’opinione di Calvino mutò radicalmente quando Sartori si associò alla protesta di Curione e di Castellione per la condanna di Serveto. Sartori, che durante il soggiorno a Basilea aveva stretto rapporti con il cosiddetto «Basler Kreis» raccolto intorno a Castellione, espresse il suo fermo rifiuto della persecuzione religiosa sia nelle *Tabulae duae* sia nelle *Revelationes*. In quest’ultimo scritto equiparò la repressione religiosa dei cattolici a quella dei riformati, condannandole con decisione: «Nonne et Papistae et ministri condemnant ad mortem omnes de ecclesia Dei et Domini nostri Iesu Christi, qui nolunt consentire eorum fornicariae doctrinae? Comburunt papistae servos Dei et persecuntur omnes qui eis contradicunt. Comburunt etiam et praedicantes, et persecuntur omnes qui eis contradicunt. O inaudita caecitas!»<sup>104</sup>.

Nelle *Tabulae duae* la condanna della coercizione attraversava come un filo rosso tutta l’opera, in quanto pratica del tutto contraria alla dottrina di Cristo e caratteristica invece delle “chiesa anticristiana”. Con questa espressione, Sartori indicava la chiesa satanica, che aveva tradito il messaggio di Cristo e oscurato lo Spirito di Dio con istituzioni e riti idolatrici: una chiesa che assumeva le sembianze di quella cattolica, ma anche di quella protestante, allorché si rivelava, come l’altra, infedele al Vangelo. A questo consesso diabolico Sartori contrapponeva la vera comunità degli eletti guidati dallo Spirito e assolutamente coerenti con i principi evangelici, che accoglieva nel suo seno tutti i popoli della terra convertiti al cristianesimo, dopo uno scontro apocalittico con il Male. Di questo futuro della società cristiana Sartori si

<sup>102</sup> *Ibi*, pp. 93.

<sup>103</sup> Il colloquio fu narrato dallo stesso Calvino in una lettera a Farel, da Ginevra, 4 gennaio 1551, edita in C. O. 14, n. 1430, coll. 7 ss. Sartori costrinse Calvino ad ascoltare le sue rivelazioni digiuno e senza riposare fino al giorno successivo perché Dio così gli aveva ordinato. Aronne era considerato da Sartori colui che porta il fuoco estraneo nel tabernacolo di Dio, con riferimento alla costruzione del vitello d’oro narrata in *Esodo* 32-34.

<sup>104</sup> L. Felici, *Profezie di riforma*, cit., p. 215.

presentò come il vate, proclamando la primazia del carisma. Nella sua opera ne indicò tratti, momenti e modalità di sviluppo, con un commento all'*Apo-calisse*, in cui si prefigurava il conflitto tra la chiesa cristiana e anticristiana, due scritti sul ruolo-guida dello Spirito nella vita religiosa e un importante scritto sulle analogie tra il Corano e la Bibbia, atto a dimostrare la fondatezza della sua visione universalistica<sup>105</sup>. Fu allora che Calvino giudicò il profeta Sartori un eretico degno della “croce” e lo bandì da Ginevra<sup>106</sup>.

#### ABSTRACT

*This essay analyses the different conception of prophecy in John Calvin and in the Italian heretics Celio Secondo Curione, Sebastiano Castellione and Giovanni Leonardo Sartori. Such difference implied an opposed vision of religion, the church and tolerance. Non-conformists' emphasis on prophecy as a universal, free and direct means to communicate with God, undermined the authority of positive ecclesiastical institutions and provided foundations for an ecclesiology and eschatology alternative to those of the magisterial churches. Calvin opposed these trends with his drive to found the City of God on earth and with his institutionalised and self-referential idea of charisma. The clash between the reformer and the Italians took place after the execution of the Spanish anti-Trinitarian Miguel Servet in Geneva in 1553, and was followed by a long and heated controversy from which emerged some of the basic principles concerning the debate on religious freedom in modern Europe. On this occasion, the definition and nature of prophecy was an important point of dispute which to date has not been analysed.*

*Nel saggio si analizza la diversa concezione della profezia di Giovanni Calvino e di alcuni eretici italiani, Celio Secondo Curione, Sebastiano Castellione, Giovanni Leonardo Sartori. Tale differenza implicava anche un'antinomica visione della religione, della chiesa e, conseguentemente, della tolleranza. La valorizzazione della profezia come mezzo universale, libero, diretto, del rapporto tra uomo e Dio, propria dei non conformisti, minava l'autorità delle istituzioni ecclesiastiche positive e dava fondamento ad un'ecclesiologia e ad un'eschatologia alternative a quelle delle chiese magisteriali. A queste idee si oppose Calvino, con la sua ferma volontà di fondare la città di Dio sulla terra: la sua idea del carisma, istituzionalizzata e autoreferenziale, fu coerente con questa visione religiosa. Lo scontro tra il riformatore e gli italiani ebbe luogo a seguito dell'esecuzione a Ginevra, nel 1553, dell'antitrinitario spagnolo Miguel Servet, che scatenò una lunga*

<sup>105</sup> *Ibi*, cap. IV.

<sup>106</sup> Il giudizio di Calvino – «Calvinus adeo haereticum putat, ut ei coenam domini interdixit et eum cruce dignum pronunciaverit» – è riportato in un frammento inedito del *Contra libellum Calvinii* di Castellione, conservato all'Universitätsbibliothek di Basilea, Ki. Ar. 26a, c. 7v, e citato da U. Plath, *Calvin und Basel*, cit., p. 118, nota n. 30.

*e accesa controversia, in cui emersero alcuni principi basilari del dibattito sulla libertà religiosa nell'Europa moderna. In quell'occasione, anche la definizione di natura e ambiti della profezia rappresentò un terreno di confronto tra i contendenti, ancora non indagato.*

