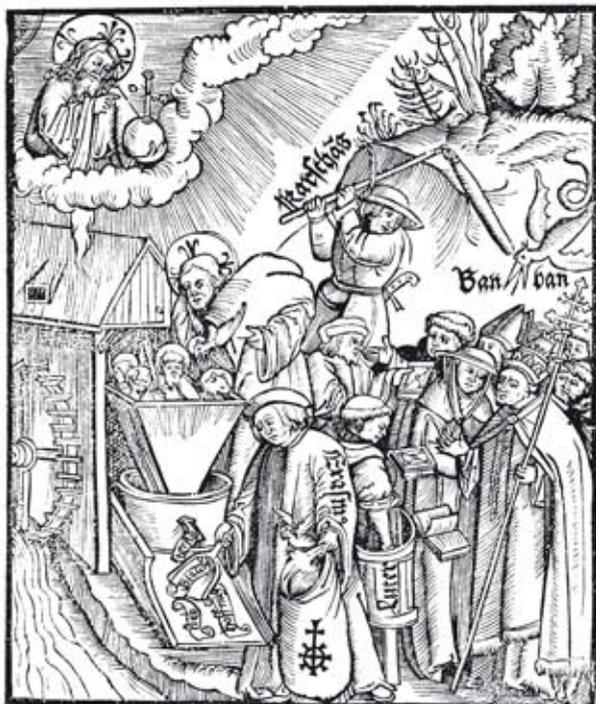


SUSANNA PEYRONEL RAMBALDI

LA RIFORMA PROTESTANTE



XVII FEBBRAIO 2017

CLAUDIANA

SUSANNA PEYRONEL RAMBALDI

LA RIFORMA PROTESTANTE

con 31 illustrazioni nel testo



XVII FEBBRAIO 2017

CLAUDIANA - TORINO

www.claudiana.it

I S B N 978-88-6898-123-5

© Claudiana srl, 2017
Via San Pio V 15 - 10125 Torino
Tel. 011.668.98.04 - Fax 011.65.75.42
E-mail: info@claudiana.it
Sito web: www.claudiana.it
Tutti i diritti riservati - Printed in Italy

Stampa: Stampatre, Torino

In copertina: «Il mulino di Dio».

La collaborazione tra Erasmo e Lutero che vi fu fino alla metà degli anni Venti, pur nella diversità di ruoli, è espressa da questa incisione del 1521. È un documento ricco di messaggi. Dio in alto trasmette la sua parola tramite i Vangeli che vengono macinati nel mulino, dove Cristo stesso li ha posti. Dalla macina escono la fede, la speranza, la carità e per ultimo le opere. Erasmo raccoglie la fede dai Vangeli ridotti in farina (chiaro riferimento alla sua opera di studioso dei sacri testi). A fianco a lui Lutero, coadiuvato da Melantone, distribuisce i suoi libri come il panettiere distribuisce il pane. Sullo sfondo appare Karsthans, l'uomo comune, che alza il bastone usato per trebbiare il grano e lo rivolge contro i potenti. Rappresenta le masse contadine che diventano protagoniste con la Riforma. In basso a destra le alte cariche della chiesa – il papa, un frate, alcuni vescovi – si ritraggono e lasciano cadere i libri di Lutero, simbolo questo del rifiuto opposto dalla chiesa di Roma alla Riforma. Sono ispirati dal diavolo, raffigurato nell'uccello dal lungo becco che emette un suono malefico: «ban, ban».

PREMESSA

All'inizio del Cinquecento, nel giro di pochi decenni, la vicenda di un monaco agostiniano tedesco, Martin Lutero (Martin Luder, alla nascita il 10 novembre 1483, prima di divenire Luther/Elleutherius «colui che è liberato») che s'interrogava sul proprio personale rapporto con Dio e sulla teologia del suo tempo, assunse in Europa proporzioni vaste e definitive, non solo in campo religioso, ma anche politico e sociale. Quella che al papato e alla corte di Roma era sembrata una semplice e isolata eresia divenne un movimento di massa, un movimento popolare e internazionale, che spezzò per sempre il quadro dell'universalismo cattolico.

Se è vero che esiste un'unità tra tardo Medioevo e prima età moderna, la Riforma può ancora essere considerata una cesura? La storiografia degli ultimi decenni ha rilevato una continuità del Medioevo nell'età successiva, sia nei movimenti intellettuali, sia nei rapporti sociali. Tentando di superare il tradizionale divario tra storia sociale e storia intellettuale, è stata sottolineata l'importanza cruciale della religione e della teologia nell'interpretazione dei mutamenti della "modernità", evidenziando i rapporti tra religione e società e rintracciando i germi delle "novità" della rivoluzione luterana nella vita intellettuale del "lungo XV secolo" e nell'insistente richiesta di una riforma della "civitas christiana" (Oberman 2001). Nell'ottica della modernità, tuttavia, intesa come emancipazione dell'uomo dalla religione e come secolarizzazione del cristianesimo, la Riforma può essere vista anche come un arretramento storico. Se la teologia del tardo Medioevo aveva esaltato le possibilità dell'uomo di salvarsi con le proprie forze, ottenendo la grazia di Dio come ricompensa delle proprie opere, la Riforma riportò prepotentemente sulla scena, non solo religiosa ma anche politica, l'azione di Dio, ridimensionando quella dell'uomo. Ciononostante, dalla Riforma emerse «una nuova concezione di Dio, dell'uomo, della Chiesa, della gerarchia e dell'ordinamento temporale» (Oberman 2001). Dalla vitalità dell'epoca precedente ebbe, dunque, origine la fortuna di Lutero, ma fu una rivoluzione: dall'universalismo della monarchia papale emerse infatti, all'interno del cristianesimo, un faticoso ma fruttuoso pluralismo confessionale, che favorì non soltanto la formazione di nuove Chiese, ma anche un sempre rinnovato dibattito dottrinale e sulle Sacre Scritture, che si prolungò nei secoli.

ALLA VIGILIA DELLA RIFORMA

«Vi è stato mai un secolo in cui tanti diversi e meravigliosi eventi siano stati compresi in così breve spazio di tempo? – si interrogava a metà Cinquecento l'umanista e storico tedesco Giovanni Sleidano – A quanti poderosi mutamenti abbiamo assistito, tanto nelle faccende politiche come in quelle ecclesiastiche!». Un intellettuale che aveva attivamente partecipato a questi accadimenti giudicava, dunque, l'evento-Riforma un mutamento fino ad allora mai avvenuto, che aveva “meravigliosamente” sconvolto l'epoca.

L'epoca, tuttavia, era già in procinto, quando Lutero nacque, di essere radicalmente rivoluzionata dalla scoperta di nuovi mondi, con le imprese di Cristoforo Colombo, dall'apertura di nuovi mercati, dal confronto con altre popolazioni, pagani da sottoporre a nuove cristianizzazioni. L'espansione dell'impero turco, inoltre, se riversò in Europa con la conquista di Bisanzio nel 1453 studiosi illustri e preziosi manoscritti, cominciò anche a generare un'ansia collettiva nei confronti del «Turco», alimentando in seguito scenari e timori apocalittici. Iniziaronο cambiamenti radicali che investirono anche la Chiesa.

Fin dal tardo Medioevo la Chiesa era stata percorsa da critiche e da tentativi di riforma. Si potrebbe quasi dire che la parola “riforma” fosse allora sulla bocca di tutti, come oggi quella di democrazia. Non si trattava più di movimenti ereticali, ma di tentativi di riformare la pietà accentuandone l'aspetto di fervore individuale, come avverrà nel nord Europa con la *Devotio moderna*, un movimento laicale di rinnovamento spirituale, o con i «Fratelli e sorelle della vita comune», che esaltavano la pietà soprattutto dei laici; oppure di rinnovare in senso umanistico gli studi cristiani, avvicinando il laicato colto e le borghesie cittadine alla lettura delle Sacre Scritture.

All'inizio dell'età moderna fu soprattutto il movimento umanistico a mettere in discussione la cultura del tempo e la teologia scolastica. Esponente di primo piano di questo umanesimo cristiano fu Erasmo da Rotterdam (1466 o 1469-1536). Figlio di un sacerdote, educato a Deventer nella religiosità della *Devotio moderna*, entrò in un convento agostiniano. Le numerose accuse che Erasmo rivolse in seguito alla vita monastica provenivano dunque da esperienze personali, ed egli riuscì ben presto ad ottenere di uscire dal monastero. Visse poi a Parigi, in Inghilterra, a Lovanio, a Venezia e infine a Basilea, frequentando i centri principali del movimento umanistico e trasformandosi anche da letterato in studioso della Bibbia, stimato ed esaltato in tutta Europa, non solo per la sua vasta cultura classica, ma anche per l'impegno nel rinnovamento degli studi bibli-

1. Erasmo da Rotterdam; ritratto di Dürer.



ci. Le sue idee si diffusero soprattutto attraverso gli scritti più popolari, gli *Adagia*, l'*Elogio della follia*, i *Colloqui*, in cui, con un umorismo sovente dissacrante, criticava la società e la Chiesa del tempo, le sue ipocrisie, le superstizioni, la sua avidità e violenza.

Due idee erano determinanti in lui: l'idea della libertà di tutti gli uomini e quella della pace. Egli additava nei principi e nei prelati, in primo luogo i pontefici, i responsabili di tutta la violenza che stava travolgendo l'epoca: «Guarda agli ultimi dieci anni. Quale terra non è stata inondata di sangue cristiano? E chi è responsabile di tutto questo? Non la gente comune, ma i re. Non i laici, ma i vescovi», e nell'*Institutio principis christiani* spronava i principi ai loro doveri cristiani di giustizia e di pace. Erasmo svolgeva la critica alla Chiesa alla luce della sua visione di Cristo, non trionfatore, ma servo di Dio e sofferente. Nell'*Elogio della follia* scriveva: «Cristo stesso si fece folle, quando si presentò in forma d'uomo che può portare salvezza con la follia della croce. Perché Dio ha scelto la follia del mondo a confondere la saggezza, e la debolezza del mondo a confondere la potenza». La “filosofia cristiana” di Erasmo era un modo di vita, del quale Cristo doveva essere l'esempio; ogni uomo doveva cercare di imitarlo, cambiando se stesso. Scopo dell'opera erasmiana era, dunque, la formazione del vero cristiano, mentre la Chiesa e la teologia del tempo l'ostacolavano.

Perciò Erasmo s'impegnò nell'edizione critica greca, e la sua traduzione latina, del Nuovo Testamento, stampato nel 1516 e pietra miliare nella storia degli studi biblici; la parola divina era «l'ancora di salvezza» e gli uomini dovevano entrare in rapporto diretto con la Bibbia, dalla quale la teologia tradizionale, che parlava una lingua misteriosa e incomprensibile, li teneva lontani. La criti-

ca biblica erasmiana faceva parte anch'essa di un progetto di riforma, di mutamento della Chiesa dall'interno che, in seguito, si scontrò violentemente con la Riforma di Lutero. Quando ancora nessuno conosceva Lutero, tuttavia, Erasmo diffondeva in Europa idee che avrebbero avuto grandissima fortuna e influenzato la Riforma, anche nelle sue correnti più radicali.

All'inizio del Cinquecento, questo fervore, devozionale da una parte e culturale dall'altra, rese più diffusa la critica della Chiesa tra i contemporanei, in particolare degli ordini religiosi e dello stesso papato che, ritornato a Roma dopo lo scisma di Avignone, s'era impegnato da una parte nella costruzione di uno stato territoriale in Italia, dall'altra nel rafforzare il suo potere politico attraverso una serie di concordati con alcuni Stati italiani ed europei, come Francia e Spagna. Con il controllo dei benefici ecclesiastici (uffici religiosi con cura d'anime, che grazie a rendite particolari assicuravano il mantenimento del titolare – vescovo, curato, abate), e che sovente erano assegnati a chierici non residenti o cumulati in mano di un unico beneficiario, il papato ottenne un notevole potere di controllo ecclesiastico e Roma fu più che mai al centro di una rete di interessi politici, religiosi e finanziari. Il rafforzamento del potere temporale del papato – già contestato dall'umanista Lorenzo Valla, che dimostrò come la donazione dell'imperatore Costantino a Silvestro I, su cui i papi fondavano le loro pretese di supremazia, fosse in realtà un clamoroso falso (*De falso credita et ementita Constantini donatione*, 1440) – trasformerà la Chiesa di Roma in un vero e proprio principato moderno.

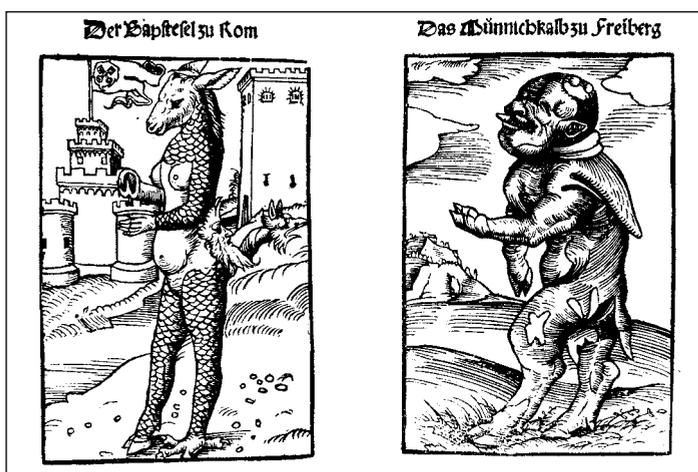


2. Roma nel 1575.

LA CHIESA AI TEMPI DELLA RIFORMA

Quando si ripete dunque la vulgata della Riforma come reazione agli abusi ecclesiastici e alle malefatte del clero o come decadenza della Chiesa, non si tiene in conto dei radicali cambiamenti che avvennero alla fine del XV secolo all'interno della Chiesa stessa. Fu proprio lo Stato della Chiesa il primo moderno stato territoriale, in cui il sovrano divenne sempre più assoluto. Il papato rinascimentale inaugurò una burocrazia moderna e diede esempi di mecenatismo e potenza a tutti gli stati europei. Non si trattò dunque di arretratezza ma piuttosto di modernità.

Chiesa e clero erano detentori di particolari privilegi, dall'esenzione fiscale ai tribunali ecclesiastici, che ne facevano, all'interno del tessuto sociale e politico europeo, un ceto giuridicamente separato e superiore al laicato. Anche gli ordini religiosi rappresentavano un elemento di potere sia economico, sia culturale: i monasteri maschili avevano il monopolio della predicazione, mentre quelli femminili erano il serbatoio in cui le famiglie nobili e patrizie riversavano l'eccedenza della loro prole femminile. Coloro che ne facevano parte erano assai numerosi, a volte anche il 10% della popolazione di una città, e vivevano, in quanto ordini mendicanti, a spese della comunità. L'anticlericalismo diffuso in tutta Europa, dalla Germania ai Paesi Bassi, dalla Francia all'Italia, pur nella complessità delle sue manifestazioni, fu ovunque segno di un'insofferenza per un'autorità ecclesiastica, che abusava del proprio potere, materiale e spirituale, e godeva di troppi privilegi.



3. Il papa asino e il vitello monaco (xilografia 1523).

La devozione popolare, alla vigilia della questione luterana, era certamente assai viva. Attraverso i sacramenti, la Chiesa governava i momenti più importanti della vita sociale e religiosa, dal battesimo, al matrimonio, alla morte. Il culto dei santi era stato ripreso con rinnovato vigore, rassicurante in ogni tribolazione della vita, così come le processioni, i pellegrinaggi, le donazioni e i lasciti alla Chiesa per assicurarne l'intercessione nell'aldilà. Nello sfondo stava la concezione di salvezza che la Chiesa e gli ordini mendicanti diffondevano con la predicazione: «Quanti sono quelli che per indugiare la confessione non si ricordano poi di nulla! – esortava il più popolare predicatore del '400, Bernardino da Siena – La confessione è la fiera del nostro Signore Gesù Cristo, che chi è de' primi a andare a comprare della sua grazia, tanto n'è migliore derrata e più in abbondanza». In un linguaggio che teneva in conto la mentalità “mercantile” del tempo, frate Bernardino sollecitava così all'uso dello strumento più adatto che la Chiesa aveva per attuare la salvezza: la confessione di ogni peccato, che portava alla penitenza e alle opere espiatorie per ottenere la grazia di Dio.

Nella confessione, appunto, è stato visto uno degli elementi più “ansio-geni” per i credenti scrupolosi, e nella Riforma di Lutero anche la liberazione della coscienza dal giogo del confessionale (Ozment 1980²). Una rigorosa introspezione era raccomandata dai manuali per la confessione, affinché non si scordasse alcun peccato, e anche la concessione delle indulgenze da parte della Chiesa veniva incontro a quest'ansia diffusa di liberarsi in modo particolare dalle pene del purgatorio. Il crescente fenomeno della vendita delle indulgenze, che rimettevano quelle pene fondandosi sul tesoro dei meriti dei santi, tradizionalmente considerata il motivo scatenante della protesta di Lutero, era una questione teologica marginale, che però veniva incontro a un'ansia diffusa di liberare dalle pene del purgatorio le anime dei defunti, con assai concrete conseguenze nelle pratiche dei fedeli. La fede cristiana era «eterogenea» (Wallace 2006), con pratiche religiose che spesso coniugavano sacro e profano e con una partecipazione generalmente passiva dei laici, sebbene, come si è detto, alla fine del Medioevo molti uomini e donne chiedessero una maggior condivisione della vita religiosa e i privilegi del clero fossero contestati assai prima della Riforma.

MARTIN LUTERO, UOMO DEL SUO TEMPO

La figura e la personalità di Martin Lutero non si prestano a essere interpretate in modo univoco, tramontata ormai l'immagine di eroe nazional-tedesco. Non si può tuttavia trascurare il rapporto tra Riforma e problema tedesco, né evitare le domande sul perché il movimento riformatore ebbe inizio proprio in Germania e con un effetto tanto dirompente. La Chiesa tedesca non era più corrotta o più criticata che altrove, ma i suoi critici ne vedevano la riforma in stretta connessione con quella dell'Impero. L'Impero germanico – un groviglio di Stati territoriali, principati ecclesiastici, città libere, “multinazionale” dal punto di vista dei popoli e delle lingue – era debole all'esterno, per l'incalzante minaccia dei Turchi, ma soprattutto all'interno, dove si scontravano due diverse concezioni di potere politico, quella “monarchica” rappresentata dall'imperatore, eletto dai sette principi elettori, e quella “cettuale” dei principi territoriali e delle città, presenti nella Dieta imperiale, che pretendevano un'autonomia politica. La lotta tra i principi e la corona imperiale per l'affermazione degli stati territoriali si accompagnò alle violente tensioni tra papa e impero e poi alle lotte di preminenza



4. Lutero in abito di monaco agostiniano;
ritratto di Cranach.



5. La vera chiesa assediata dal papa e dai Turchi.

tra Francia e Spagna. Tutta la “cristianità” era in tensione mentre entrava in crisi senza ritorno “l’ordine” medievale.

Per i ceti tedeschi la riforma dell’Impero, con l’aumento del loro potere e diritti, avrebbe permesso di intervenire anche nelle faccende della Chiesa, al fine di eliminarne le debolezze e i malanni. Quando papa Leone X, nel 1518 ad Augusta, chiese ai rappresentanti dell’Impero di appoggiare finanziariamente l’imperatore Massimiliano nella crociata contro i Turchi, questi rifiutarono con violenza, esponendo tutte le lagnanze della nazione tedesca contro la politica fiscale ecclesiastica, contro le intromissioni della corte di Roma nelle questioni giurisdizionali degli Stati e contro i traffici che la Chiesa compiva attraverso i benefici ecclesiastici. Il “caso Lutero” si inserì, in quel momento, come uno dei tanti motivi di conflitto tedesco con la Chiesa di Roma.

La biografia di Lutero va situata dunque all’interno della politica, dell’economia, ma anche della teologia, della fede e della religione del tempo. Egli va ricollocato nel suo “luogo storico”, nel quadro dell’eredità medievale. Nato il 10 novembre 1483 ad Eisleben in Turingia, da Hans e Margarethe Luder, aveva alle spalle una famiglia paterna di origini contadine, che aveva però compiuto una certa ascesa sociale, entrando nell’industria estrattiva del rame. La madre invece veniva da un’agiata famiglia borghese che, consapevole delle possibilità di ascesa che dava la cultura, probabilmente lo aiutò a giungere fino all’università. Educa-

to, con la durezza che si usava nelle famiglie del tempo, a una vita seria, austera e rigorosa, nella casa paterna Martino apprese, dunque, il valore del lavoro come quello dello studio, ma anche una religiosità superstiziosa, tipica del tempo, densa di timori per spiriti e demoni che popolavano il mondo, e di santi adibiti a difendere l'umanità dai mille pericoli che la minacciavano.

Destinato agli studi giuridici per completare l'ascesa sociale della famiglia, Lutero deluse profondamente il padre decidendo, improvvisamente, di entrare in monastero. La crisi di Lutero giovanetto, incerto e scontento del proprio destino futuro, fu poi rappresentata nell'episodio del giovane studente di diritto che, colpito da un fulmine sulla strada di casa, invocava sant'Anna, protettrice dei minatori, e faceva voto di divenire monaco. La vicenda mostra come Lutero condividesse la pietà dei suoi contemporanei, ma anche come la serietà onesta della sua educazione lo spinse ad adempiere il voto, anche contro la volontà della famiglia, entrando nell'ordine mendicante degli eremiti agostiniani di Erfurt. Nell'Università della città, dove aveva già conosciuto la filosofia di Guglielmo da Occam e la *via moderna*, in opposizione al tomismo e alla scolastica, continuò gli studi teologici. Divenuto dottore in teologia, fu chiamato all'università di Wittenberg dove iniziò a insegnare esegesi biblica.

Nella città di Wittenberg, come ben descrive Heinz Schilling nel suo recente libro su Lutero (Schilling 2016), il giovane monaco trovò un ambiente culturale in piena trasformazione. Nel 1486 il principe elettore di Sassonia Federico il Saggio aveva destinato Wittenberg, una modesta cittadina di non più di 2000 abitanti, a propria residenza per farne una sede principesca. Vi stava costruendo il castello per ospitare la corte, aveva fondato una Università e dato nuovo lustro alla Collegiata e alla chiesa che erano state erette dai suoi antenati. A Wittenberg



6. Wittenberg.

giunsero architetti e pittori. Lucas Cranach il Vecchio fu nominato pittore di corte. A Wittenberg vennero chiamati professori prestigiosi, per riformare gli studi e introdurre lo studio del greco e dell'ebraico. Arrivò nel 1512 Andrea Bodenstein, chiamato Carlostadio, come professore di teologia; nel 1518 giungerà come docente di greco Philipp Schwarzert, detto Melantone.

Lutero dunque non si isolò dal mondo, né si chiuse in un monastero, poiché intorno a lui si creò immediatamente una cerchia di persone interessate alla sua predicazione e alle sue conoscenze bibliche. In questa nuova temperie culturale Lutero iniziò il proprio insegnamento nel 1513 commentando i testi: i Salmi e poi la Lettera ai Romani, ai Galati, agli Ebrei. Fu un insegnante molto apprezzato, ma soprattutto fu l'inizio di una lunga ricerca, che sbrigativamente ed erroneamente fu poi descritta dagli storici come «esperienza della torre» (il suo studio nella torre del convento), come esperienza subitanea e fulminante.

Il problema della lontananza di Dio, che tormentò Lutero negli anni del monastero, era strettamente legato ai problemi che tormentavano le coscienze dei suoi contemporanei. Quando nel 1510 andò a Roma per svolgere un incarico datogli dal monastero di Erfurt, Lutero adempì ossessivamente a tutte “le opere” proposte dalla Chiesa: digiunò, andò in pellegrinaggio alle sette chiese principali di Roma, recitò preghiere per ogni scalino del Palazzo del Laterano. Non giudicò Roma e il papato per questa esperienza, ma non si avvicinò a Dio. Per Lutero, dunque, il monastero significò, soprattutto la ricerca di un “Dio misericordioso”: «In convento – scriverà Lutero – non pensavo alle donne, al denaro o ai beni, ma il cuore trepidava e si dibatteva all'idea di come Dio potesse mostrarsi misericordioso con me» (Oberman 1987). Anche in questo, tuttavia, Lutero condivideva la convinzione comune a tutto il Medioevo, cioè che bisognasse tendere verso la perfezione attraverso le opere per raggiungere Dio.

La costruzione salvifica della Chiesa e la sua dottrina penitenziale miravano a consolare e a confortare i credenti, assicurandoli sulla possibilità della salvezza delle loro anime. Confessione, penitenza, assoluzione o scomunica erano poteri importanti in mano al clero. Anche il monastero era una strada particolarmente garantita per raggiungere la salvezza. Attraverso l'esercizio dell'ascesi e della castità Lutero cercò di percorrere il cammino della salvezza che proprio il monastero avrebbe dovuto facilitargli, ma l'abisso tra la santità di Dio e i suoi miseri sforzi gli appariva sempre più evidente: «da monaco ho provato quei terrori, li ho provati io stesso, poco tempo prima di ribellarmi». Gli scrupoli della sua carriera monastica erano, dunque, gli scrupoli di molti uomini del tempo.

LUTERO/ELEUTHERIOS, UOMO LIBERO

Lutero insegnava Sacre Scritture e per questo le studiava. Un passo centrale nella Lettera ai Romani dell'apostolo Paolo: «Nel Vangelo si rivela la giustizia di Dio» (Rom. 1,17), lo turbava in modo particolare. «Questa parola “giustizia di Dio” io la odiavo, perché la consuetudine e l'uso che ne fanno abitualmente tutti i dottori mi avevano insegnato a intenderla filosoficamente. Intendevo la giustizia quella per la quale Dio è giusto e punisce i colpevoli. Nonostante l'irrepressibilità della mia vita di monaco, mi sentivo peccatore davanti a Dio; la mia coscienza era estremamente inquieta. Perché non amavo quel Dio giusto e vendicatore, anzi lo odiavo».

Non sappiamo quando Lutero vide con chiarezza il significato di queste parole, quando cioè, come scrisse nella sua molto più tarda *Autobiografia*, incominciò «a comprendere che la giustizia di Dio significa qui la giustizia che Dio dona, e per mezzo della quale il giusto vive, se ha fede» Fu allora che interpretò la Scrittura attraverso se stessa, secondo un metodo esegetico che perseguirà tutta la vita. L'apostolo Paolo infatti proseguiva: «ma il giusto vivrà per fede». Dio, quindi, giustifica, cioè considera come giusti e perdona i peccatori che credono nel suo amore, grazie a Gesù Cristo. La sua “teologia dell'umiltà”, la convinzione che agli occhi di Dio l'uomo non potesse che essere peccatore, era così divenuta “teologia della giustificazione per fede”, che cancellava tutta la dottrina delle buone opere e dei meriti per conquistare la salvezza (Miege 2008).

Questa svolta fondamentale, ma soggettiva, ebbe conseguenze immense sul cristianesimo occidentale e sulla sua tradizione. È stato scritto che in questo caso la fede divenne forza storica e che tale deve essere considerata in questa vicenda (Oberman 1987). Tutta la costruzione salvifica della Chiesa, con le conseguenze economiche e politiche che comportava, venne, infatti, messa in discussione. Nessuna opera, nessuna devozione, nessun lascito pio, nessuna mortificazione corporale erano più necessari agli occhi di Dio, nemmeno la messa, opera per eccellenza, né quei sacramenti che non fossero stati espressamente istituiti da Cristo, cioè il battesimo e l'ultima Cena. Le opere che l'uomo poteva compiere per onorare Dio e per aiutare il prossimo erano dunque soltanto conseguenza della fede. Una nuova etica si profilava, dunque, all'alba dell'età moderna: «un cristiano che vive in questa fiducia verso Dio sa ogni cosa, può ogni cosa, ardisce ogni cosa, e fa ogni cosa lietamente e liberamente; non per raccogliere molti meriti e buone opere, ma perché serve Dio del tutto gratuitamente, del tutto pago di piacere a Dio». La grande novità dell'etica luterana era che la giustifica-

zione per sola fede, sopprimendo il concetto di “opera religiosa”, restituiva l’intero operare umano alla dimensione del rapporto col “prossimo” (Miegge 2008).

Lutero era un oscuro monaco quando elaborava queste nuove convinzioni teologiche ed egli in seguito denuncerà più volte le lentezze e le difficoltà di questo cammino: «Ci siamo arrivati in modo del tutto approssimativo e impacciato», scriverà delle sue Tesi sulla questione delle indulgenze (Schilling 2016). La sua notorietà, del tutto inattesa peraltro, gli venne infatti dalla questione delle indulgenze. Le indulgenze facevano parte della dottrina penitenziale della Chiesa ed erano un’offerta che, in quel momento, era importante sia per la Chiesa di Roma, sia per il cardinale Alberto di Brandeburgo, arcivescovo di Magonza. La grande vendita di indulgenze che, nel 1517, il predicatore domenicano Johannes Tetzel bandì nei territori del Brandeburgo, vicini a Wittenberg, rispondeva ad una urgente necessità di danaro da parte della curia per costruire la basilica di San Pietro. D’altra parte Alberto di Brandeburgo, per essere eletto arcivescovo di Magonza aveva bisogno di una grossa somma da versare al papa, assieme ad un altro esborso di denaro per ovviare al problema di cumulare più benefici; per far fronte a ciò si era indebitato col banco dei Fugger. Roma gli venne incontro proponendogli di finanziare la somma con la metà dei proventi che sarebbero venuti dalla vendita delle indulgenze.

«Sappi che chi si è confessato e si è contrito e pone elemosine nelle casse come gli consiglia il confessore, questi avrà la completa remissione di tutti i peccati» predicava Tetzel, ripetendo fedelmente la dottrina della Chiesa sulle indulgenze.

Non furono, dunque, degli abusi che colpirono Lutero, ma la dottrina stessa della penitenza. Nelle 95 tesi che egli affisse, secondo l’uso universitario, sulla porta della chiesa di Wittenberg, fu questa dottrina ad essere contestata. Il vero tesoro della Chiesa, argomentava, non sono i meriti dei santi ma il santissimo Vangelo: «i tesori del Vangelo sono reti con le quali una volta si pescavano gli uomini ricchi. I tesori delle indulgenze, invece, sono reti con cui ora si pescano le ricchezze degli uomini».



7. Le 95 Tesi di Lutero.

IL PAPA ANTICRISTO

Grazie al nuovo potere della stampa, che gli uomini della Riforma vissero come un mezzo di emancipazione dalla servitù di Roma, le tesi sulle indulgenze e via via tutti gli scritti che Lutero produsse con incredibile rapidità ebbero una straordinaria divulgazione. «Una meravigliosa arte, nuova e ingegnosa», l'arte della stampa, come scriveva lo storico Johann Sleidan (Eisenstein 1983, 1985), accompagnò dunque fin dai primi passi questo straordinario conflitto: inizialmente una vivacissima e polemica discussione all'interno dei circoli umanistici e teologici e poi un dilagare di scritti, di opuscoli, di pamphlets, di fogli volanti. Tra il 1517 e il 1520 una trentina di pubblicazioni di Lutero vendettero probabilmente sin oltre trecentomila copie. Soltanto la lettera *Alla nobiltà cristiana di nazione tedesca* ebbe, in un solo anno, il 1520, ben tredici edizioni, e la prima edizione fu tirata in quattromila esemplari (Lienhard 1991).

Molto è stato scritto sull'importanza della stampa per il movimento protestante, sull'abilità dei riformatori a sfruttarne le potenzialità: già nel febbraio



8. Caricatura delle insegne papali.

9. Il Nuovo Testamento di Lutero (1523).



del 1519 Froben poteva scrivere a Lutero che seicento esemplari delle sue opere erano stati inviati in Francia e in Italia, che li si richiedeva anche a Parigi e li leggevano persino i professori della Sorbona (Lienhard 1991, pp. 332 ss.). Come scriveva Beatus Renanus a Zwingli nel 1519, la lettura degli scritti di Lutero andava incentivata, anche attraverso venditori ambulanti che andassero «di città in città, di villaggio in villaggio, di casa in casa» (Eisenstein 1983, 1985). Lutero, d'altra parte, comprese ben presto che, per questo tipo di comunicazione, la lingua latina non era più lo strumento adatto; lo fece anche perché stimolato dalla parte avversaria.

Quando nel 1520 si decise a scrivere in tedesco *Del papato di Roma*, in risposta agli attacchi che gli stavano giungendo da parte del nunzio pontificio Carlo von Miltz, lo fece esplicitamente perché il francescano Agostino Alveld di Lipsia, incaricato di condurre la polemica, si era infine risolto, per raggiungere un più ampio pubblico, a tradurre in tedesco il suo libretto di controversia, inizialmente redatto in latino: «Se non avesse volto in tedesco il suo libretto da scimmie – scriveva Lutero – onde avvelenare i poveri laici, sarebbe assai poco da tenere in considerazione ai miei occhi» (Lutero *Del papato romano* 1978, *Nota storica*). Costretto poi a rifugiarsi nel castello della Wartburg, il monaco ribelle mise a frutto quell'ozio forzato per tradurre in tedesco la Bibbia, e se per un verso la sua *Biblia Germanica*, edita nel 1522, non costituì un'assoluta novità, perché già da tempo esisteva un pubblico di laici abituato alla lettura dei due Testamenti, d'altra parte non solo divenne il monumento letterario fondamentale del tedesco moderno, ma soprattutto segnò in modo del tutto nuovo l'importanza data alla lettura diretta della Scrittura.

Nei dibattiti successivi, tuttavia, che diedero vita a una gigantesca produzione teologica, fu soprattutto l'autorità del papa a essere messa in discussione. Mas-

sima autorità e fondamento della Chiesa, il papa era ritenuto infallibile dai teologi pontifici che affrontarono Lutero. Ad Augusta, di fronte al cardinal Caetano, legato papale, Lutero sostenne il principio della Sacra Scrittura come unica autorità legittima. Quel principio «*sola Scriptura*», nel periodo iniziale della Riforma, acquistò tra i contemporanei una forza trascinante tale, da valere da solo a spiegare le accoglienze entusiastiche che ricevette questo sconosciuto monaco agostiniano.

Fin dal 1518, il problema Lutero fu colto dai teologi curiali soprattutto nella sua valenza pericolosamente politica. La discussione intorno alle 95 tesi, nate all'interno delle aule universitarie alla luce del principio esegetico del «*sola Scriptura*», si sviluppò precocemente attorno alla questione del primato pontificio e ai problemi ecclesiologici che il monaco agostiniano aveva sollevato. Uno dei suoi primi avversari, il padre domenicano Silvestro Mazzolini da Prierio, Maestro del Sacro Palazzo di Leone X, rispose a Lutero e alle sue tesi sulle indulgenze con un ponderoso trattato sulla *potestas* del papa – «*dialogus superciliosus*» secondo l'irridente monaco Martino (Luther 1825) – in cui poneva al centro della «*Ecclesia universalis*» la Chiesa romana con il pontefice, e ne decretava l'infallibilità, «quando è nell'esercizio delle sue funzioni e quando fa tutto il possibile per conoscere la verità» (per questa interpretazione si veda Oberman 1986) Chi, dunque, non riconosceva questa autorità, paragonata alla «*voluntas Principis*», era un eretico.

Quando nel 1520 giunse la bolla pontificia con la minaccia di scomunica (che Lutero diede pubblicamente alle fiamme assieme ai libri di diritto canonico della “chiesa papale”) egli aveva già maturato la convinzione che il papa, nella cristianità, fosse frutto non solo di un abuso di potere, ma addirittura di un diabolico inganno: «Noi qui [a Wittenberg] siamo convinti che il papato sia la sede del vero Anticristo in persona, contro la cui menzogna e inganno, secondo noi, per la salvezza delle anime, tutto ci è consentito» (Schilling 2016). Al papa Lutero oppose la Scrittura.

La questione fu affinata contemporaneamente in alcuni scritti dello stesso periodo, non di polemica ma di edificazione. Erano sermoni sul battesimo, la penitenza, il sacramento eucaristico, la messa, in cui Lutero proponeva una riforma della vita cristiana alla luce dell'Evangelo, il “suo” evangelo della giustificazione per fede, e una concezione “spirituale” della Chiesa, come «corpo di Cristo». Era un'idea a lungo elaborata dalla scolastica e quindi non sovversiva, ma nella successiva polemica, in particolare in *Del papato di Roma*, la Chiesa diverrà per Lutero soprattutto «comunità spirituale», «unità spirituale per la quale gli uomini formano una comunità di santi», contrapposta a una Chiesa «corporea, esterna», empirica, identificata nel papato romano (Miege 2008).

Al papato Lutero lanciava accuse che dovettero trovare orecchie benevole non soltanto in Germania. Il papa si arrogava la potestà delle chiavi date da Cristo? Era come se «un principe ricco e mite aprisse i suoi pingui tesori e desse licenza ai poveri e ai bisognosi di prendere quello che loro abbisogna. E venisse tra questi bisognosi un astuto volpone, che arrogasse per sé la concessione, non lasciando più avvicinare persona, a meno che non sia in sua completa balia, e che



10 a e b. Il papa Anticristo.

interpretasse le parole del principe come se a lui solo fosse concessa tale licenza» (Lutero, *Del papato romano* 1978).

Gran parte della disputa, soprattutto da parte romana, iniziò quindi sul problema dell'autorità, sul magistero papale, l'autorità dei concili, l'attendibilità dei Padri della Chiesa, l'interpretazione delle Sacre Scritture. Il confronto tra un monaco audace e un papa rinascimentale come Leone X, avvenuto nel 1518 di fronte al cardinal Caetano – ad Augusta, nella casa dei Fugger –, poi nella disputa di Lipsia e infine sul palcoscenico internazionale della Dieta di Worms, nel 1521, di fronte all'imperatore Carlo V, ebbe ricadute imprevedibili, a tutti ben note.

Di questa quasi incredibile vicenda certamente Lutero sentì tutte le contraddizioni, se effettivamente pronunciò di fronte al più alto consesso dell'Impero parole che forse, qualche tempo dopo, lo avrebbero tormentato nei dubbi: «Questo è appunto il corso, il caso e l'effetto della parola di Dio, secondo quanto Cristo dice: Non sono venuto a portare la pace, ma la spada, sono infatti venuto a sollevare il figlio contro il padre ecc. Dobbiamo perciò rammentarci che nostro Signore è meraviglioso e terribile nella sua volontà di non indurci a comporre le discordie se lo facciamo per la dannazione della parola di Dio» (Oberman 1987)



11. Carlo V (incisione del 1530).

«IL TEMPO DEL SILENZIO È PASSATO ED È GIUNTO QUELLO DI PARLARE»

Il successo di Lutero fu certamente anzitutto mediatico. Fin dall'inizio e per la prima volta, in modo inaudito, gli interrogatori per accusa di eresia, cui fu sottoposto dall'autorità ecclesiastica da parte del cardinale di Curia Tommaso de Vio detto Caetano e soprattutto, nella Disputa di Lipsia, dal professore di teologia Johannes Eck, furono immediatamente dati alle stampe e resi pubblici dallo stesso imputato. Si diceva che Lutero scrivesse tanto velocemente che gli stampatori di Wittenberg facevano fatica a stargli dietro.

I tre scritti del 1520 (*Alla nobiltà cristiana di nazione tedesca*, *La cattività babilonese della chiesa*, *Della libertà del cristiano*) segnarono il punto di non ritorno. Rivolgendosi alla nobiltà tedesca, Lutero cancellò la storica distinzione tra chierici e laici e sviluppò la dottrina del sacerdozio universale, che avrebbe profondamente rivoluzionato, nella Riforma, il concetto di Chiesa, portando a una partecipazione attiva del laicato nel suo governo. Per Lutero, questa distinzione voluta dal ceto ecclesiastico per dominare il laicato non esisteva agli occhi di Dio, di fronte al quale, grazie al battesimo, tutti appartenevano allo stato ecclesiastico: «un fabbro, un calzolaio, un contadino, ciascuno di essi ha un compito e il mestiere della sua corporazione, e purtuttavia essi sono tutti egualmente consacrati preti e vescovi, e ciascuno deve essere utile e servire agli altri con l'opera sua e il suo mestiere». Il sacerdote, in quanto ministro di culto, poteva essere prescelto, ma anche depresso, e «depresso che sia, altra cosa non è che contadino o cittadino come gli altri» (Lutero, *Alla nobiltà cristiana di nazione tedesca* 1978).

Sacerdozio di tutti i credenti e privilegi del clero entravano dunque in aperto conflitto: l'ecclesiologia di Lutero dava una risposta soddisfacente alle proteste dei ceti imperiali, che chiedevano la limitazione delle giurisdizioni ecclesiastiche, un freno alle ingerenze della curia, una liberazione dei cittadini dal potere del clero. Nel suo scritto forse più rivoluzionario, *La cattività babilonese della chiesa*, dove era sviluppata la critica ai sette sacramenti, ridotti alla Cena del Signore, il battesimo e la penitenza, la desacralizzazione del clero avveniva anche attraverso la negazione del potere sacerdotale sui sacramenti: la messa non era un sacrificio compiuto dal sacerdote, ma da Dio, una volta e per sempre; la confessione, la cresima, il matrimonio, l'estrema unzione, il sacramento dell'ordinazione sacerdotale non avevano alcun fondamento nella Sacra Scrittura. La Chiesa era la comunità dei credenti, che per Lutero non si identificava con nessuna istituzione visibile. La conseguenza concreta di questa nuova visione del ministe-

rio ecclesiastico fu la libertà di contrarre matrimonio per i ministri di culto, così come per frati e monache, poiché i voti, e in particolare quello di castità, erano soltanto leggi umane e non divine. Uno dei problemi cruciali della Chiesa medievale, che aveva generato tanti abusi e tormenti di coscienza, veniva in questo modo radicalmente risolto.

“Libertà” è parola che fu spesso pronunciata da Lutero. *La Libertà del cristiano* è il terzo testo dei cosiddetti “scritti riformatori”, quello dove si parla della fede. In due proposizioni antitetiche: «Un cristiano è un libero signore sopra ogni cosa e non è sottoposto a nessuno» e «Un cristiano è un servo volenteroso in ogni cosa e sottoposto ad ognuno», Lutero compendia il suo concetto di libertà. La libertà spirituale dell’uomo è assoluta perché liberato, grazie alla fede nella parola di Dio, da ogni costrizione della legge; egli è libero signore come Cristo, re e sacerdote; nello stesso tempo l’uomo è libero per farsi «servo» del prossimo, ed è in tale volontà di servizio che stanno la vita morale e le buone opere. Il significato universale che aveva la parola libertà, come liberazione dalle costrizioni della Chiesa e del clero nei confronti del laicato, avrà ripercussioni enormi sulla società del tempo.



12. Lutero alla dieta di Worms (1521).

LA «RIFORMA DEI PRINCIPI»

Dopo l'elezione di Carlo V a imperatore, nel 1519, e la convocazione, in seguito a scomunica, di Lutero alla dieta di Worms, nel 1521, le sorti del monaco agostiniano sembravano segnate, e tuttavia il legato papale, Girolamo Aleandro, scriveva preoccupato a Roma che tutta la Germania era in rivolta: «nove decimi gridano “Lutero”, i rimanenti, se Lutero è loro indifferente, gridano per lo meno “morte alla curia romana”; tutti pretendono e strillano per un concilio» (Iserloh 2001). Lutero andò a Worms con il sostegno e la solidarietà dell'Università di Wittenberg, del suo principe elettore rappresentato dal segretario privato Giorgio Spalatino, grande sostenitore del monaco agostiniano, e di larga parte dell'opinione pubblica. A Worms tuttavia Lutero arrivò in uno stato d'animo profondamente inquieto, incerto e anche impaurito: la Chiesa non si era schierata dalla parte del Vangelo, ed egli stava per essere escluso anche dall'Impero. Il giovane imperatore Carlo V aveva un progetto di impero universale, in cui si sarebbero dovuti inserire i singoli sovrani territoriali, contrario a separazioni e particolarismi, con un'unica fede e una Chiesa universale. Era un progetto di rinnovamento all'insegna della tradizione, che rigettava divisioni o pluralismo, sotto l'autorità del sovrano più potente d'Europa, che aveva nelle mani anche la dignità imperiale. Era un progetto che, con la pace di Augusta nel 1555, sarebbe irrimediabilmente tramontato.

Lutero, seppur intimidito di fronte al consesso della dieta, il massimo organo dell'impero accanto all'imperatore, dichiarò di essere pronto a essere «smentito mediante scritti evangelici e profetici», ma rifiutò di sottoporsi al giudizio del papa o dei concili perché «imprigionato in coscienza dalla Parola di Dio». Alla richiesta di ritrattare tutti i suoi libri, egli infine concluse: «La mia coscienza è vincolata dalla Parola di Dio, non posso e non voglio ritrattare nulla, perché è cosa insicura e che turba la felicità fare qualcosa contro coscienza. Che Dio mi aiuti. Amen» (Schilling 2016). Questa versione del discorso di Lutero di fronte all'imperatore fu ulteriormente arricchita, ad opera della stamperia di Wittenberg che pubblicò immediatamente il discorso, da toni ancor più fermi: «Non posso fare altrimenti. Qui sto saldo. Che Dio mi aiuti. Amen». Questa versione ancora più combattiva circolò tra il popolo e nell'opinione pubblica tedesca, suscitando vasti consensi. Anche se questa affermazione è stata sovente dagli storici intesa come un appello al principio della libertà di coscienza, tuttavia, per Lutero la sua coscienza non era affatto libera, ma inquieta e sottoposta a tutte le tentazioni del diavolo, che anche in quel momento lo tentava col dubbio, chiedendogli attraverso gli ufficiali imperiali se egli solo allora fosse saggio, di fronte a tanti se-



13. La Bibbia di Lutero.



14. Filippo Melantone; ritratto di Dürer.

coli, alla Chiesa, ai concili. Il richiamo alla coscienza, comunque, faceva parte del comune patrimonio medievale, né Lutero avrebbe mai pensato di appellarsi a una anacronistica libertà di coscienza. La sua coscienza era contesa da Dio e dal diavolo, ma tuttavia era coscienza “libera” dai decreti papali e dal diritto canonico (Oberman 1987).

Bandito dall'imperatore, Lutero fu messo in salvo dal principe elettore Federico di Sassonia nel castello della Wartburg, dove egli iniziò a tradurre la Bibbia nella lingua, come egli disse, che parlava il popolo. Nella bottega di Lucas Cranach, a Wittemberg, furono preparate le xilografie che dovevano illustrare il testo (Ozment 2012). Lutero non si è mai considerato un riformatore, ma piuttosto un profeta, e anche un profeta apocalittico. La riforma poteva essere soltanto opera di Dio, e avrebbe segnato la fine dei tempi. L'uomo, «simul iustus et peccator», insieme giusto, perché giustificato, e peccatore, non poteva apportare che piccole correzioni alla storia. Gli sviluppi che la Riforma prese in Germania furono, dunque, una sorpresa anche per lui, che si era sovente sentito sospinto e addirittura trascinato da Dio. Il messaggio della giustificazione per fede e della libertà del cristiano, infatti, toccò tutti i ceti e coinvolse anche i signori territoriali tedeschi. Si compì in questo modo la frattura tra i ceti imperiali favorevoli al riformatore e a «un libero concilio cristiano» e l'imperatore; frattura che sanzionò un vero e proprio conflitto costituzionale.

La Riforma divenne anche «la Riforma dei principi», alcuni dei quali si accinsero a consolidare la loro posizione nell'Impero e all'interno dei loro territori attraverso un'alleanza difensiva contro l'imperatore; alleanza che si esprime anche in una confessione di fede, la *Confessio augustana*, elaborata da Filippo Melantone (1497-1560), il più stretto collaboratore di Lutero, e letta alla dieta imperiale di Augusta nel giugno del 1530. La minoranza evangelica, definita «protestante», rifiutò di sottomettersi all'imperatore, per altro impegnato, in quegli anni, nelle guerre italiane. Il diritto di resistenza dei ceti fu approvato dallo stesso Lutero, in base al fatto che erano gli stessi ceti a eleggere il proprio imperatore.

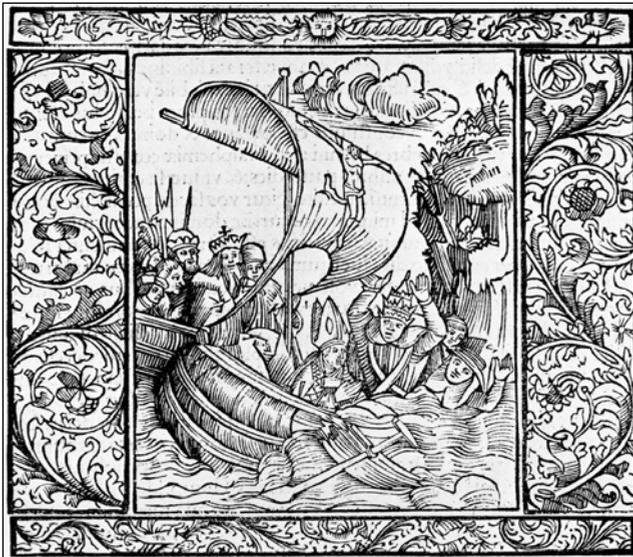
Nell'Impero si formarono due partiti politici e militari, uno cattolico e uno protestante, organizzato nella lega di Smalcalda. Nel 1531, infatti, i protestanti conclusero nella città di Smalcalda un'alleanza difensiva. La questione della resistenza fu a lungo discussa da giuristi e teologi, soprattutto da Lutero che considerava l'autorità come espressione della volontà divina; alla fine la rivendicazione dei principi a opporsi all'imperatore si fondò sul diritto «all'obiezione», strumento consueto all'interno della dieta imperiale. La cosiddetta «Riforma dei principi», considerata uno sviluppo autoritario del pensiero di Lutero, conteneva dunque in sé alcuni germi innovatori su cui, peraltro, si svilupparono in seguito anche le concezioni sul diritto di resistenza a un potere ingiusto degli ugonotti in Francia (Skinner 1989).

Gli scontri militari che seguirono si conclusero nel 1547 con una parziale vittoria di Carlo V, che sottomise la Sassonia e le città imperiali e impose un *Interim*, cioè una soluzione religiosa transitoria che avrebbe dovuto stabilire una sorta di compromesso cattolico-riformato. La successiva sconfitta dell'imperatore nella guerra dei principi del 1552 e il suo ritiro dalla politica portarono alla pace di Augusta del 1555, in cui furono discusse le condizioni per una convivenza tra i due partiti politico-religiosi. Alla confessione evangelica fu riconosciuto il diritto a esistere, in forza del principio *cuius regio eius religio*, per cui erano soltanto i ceti imperiali secolari a stabilire la religione dei propri sudditi, e non gli individui. La compattezza religiosa dei singoli territori tedeschi divenne dunque una condizione decisiva, non favorendo nell'Impero un accentramento monarchico, ma un modello federativo.

La diffusione e il radicamento del protestantesimo in vaste zone dell'Europa occidentale si può comprendere, dunque, anche guardando al comportamento di quegli Stati che attuarono la Riforma facendone il cardine della propria politica ecclesiastica. Questo non avvenne soltanto in molti Stati tedeschi (Sassonia, Brandeburgo, Brunswick) e città imperiali, ma anche nei paesi scandinavi, dove re Gustavo Vasa, nel regno di Svezia (1527-1544), e Cristiano III, in quello di Danimarca (1536), introdussero, con l'appoggio delle diete, così come in Norvegia e Islanda, il luteranesimo come religione di stato.

LA LIBERTÀ DEL CRISTIANO: DALLA TEORIA ALLA PRATICA

Il messaggio riformatore della libertà del cristiano raggiunse tutti i ceti, non solo i principi e la piccola nobiltà dei cavalieri, ma anche i contadini dei villaggi e la borghesia delle città. Tra il 1520 e il 1525, un'ondata di migliaia di *pamphlets* in volgare si era diffusa per tutta la Germania. Fu una formidabile opera di propaganda di fogli illustrati con qualche didascalia, stampati a basso costo e sovente venduti nelle piazze, che rinnovavano i temi dell'anticlericalismo medievale, rappresentando papi e cardinali come lupi rapaci che divoravano il gregge dei fedeli, irridendo un clero ignorante delle Scritture e avido di danaro, fino alla rappresentazione del papato come l'Anticristo. Robert Scribner ha mostrato come questa letteratura popolare circolasse tra un pubblico non solo di lettori, ma anche di ascoltatori, e come incoraggiasse le discussioni su tutti i temi religiosi del momento, nelle piazze di mercato, nelle osterie, per le strade, in città e in campagna (Scribner 1981).



15. La Chiesa cattolica come una nave che affonda.

L'entusiasmo per Lutero portò il cavaliere imperiale Franz von Sickingen ad abolire precocemente nel suo castello la messa quotidiana e a organizzare una delle prime comunità evangeliche, ancor prima che a Wittenberg. L'umanista armato Hulrich von Hutten scrisse in un epigramma: «Stando così le cose è necessario difendere le leggi/ e contrapporre le armi agli imposti inganni/ e cacciare dall'Urbe Simon l'ingannatore/ e rendere a Pietro, rimesso al suo posto, i diritti usurpati/. Il dado è tratto!» ([Curione] 2013, II.I). La rivolta dei cavalieri per la libertà nel 1522-1523 fu soprattutto una battaglia perdente contro i principi ecclesiastici. Il richiamo alle armi e alla violenza tuttavia non piaceva a Lutero che fermamente credeva nell'affermazione dell'Evangelo soltanto attraverso la Parola.

Nel 1525 la rivolta dei contadini «scosse l'Impero dalle fondamenta» (Schilling 1997), anche se da tempo movimenti di migliaia di contadini avevano percorso la Germania denunciando un profondo disagio sociale. La crisi agraria del tardo Medioevo aveva aggravato i vincoli di servitù dei contadini e le libertà amministrative e comunitarie dei villaggi erano state gravemente intaccate. Quella che tradizionalmente è ricordata come la «guerra dei contadini», è oggi definita dagli storici anche come «rivoluzione dell'uomo comune» (Blickle 1983); di coloro, cioè, che – a causa dell'aumentare del potere signorile e dei patriziati cittadini, vivendo in condizione di sudditi nei villaggi o nelle comunità urbane – si appellarono al “diritto divino” e all'Evangelo per opporsi all'ordine sociale esistente.



16. Ulrich von Hutten.



17. Thomas Müntzer.

«Cristo, versando il suo prezioso sangue, ci ha redenti e riscattati tutti, dal pecoraio fino al rango più elevato, nessuno escluso» veniva detto nei «Dodici Articoli», il manifesto redatto nel 1525 dal parroco evangelico di Memmingen, Christoph Schappeler, e dal pellicciaio e teologo laico Sebastian Lotzer. Contestando i diritti signorili sulle persone, ma anche sui beni comuni (le foreste, la caccia, la pesca), rivendicando i diritti comunali sulle terre, chiedendo di poter eleggere o destituire i parroci e di pagare le decime solo in favore dei villaggi e non della Chiesa, l'«uomo comune» si richiamava al principio luterano del «*sola Scriptura*» per cui, riprendendo le parole di Lutero a Worms, «dovrà esserci dimostrato sulla parola di Dio che (gli articoli) non sono ammissibili e noi li abbandoneremo quando ciò sarà chiarito in base alla Scrittura» (*Protestantesimo nei secoli I*, 1991). La comunità contadina diveniva così fratellanza cristiana, in base alla quale si sarebbero calcolati tributi e servizi, anche quelli religiosi, con l'elezione di parroci che insegnassero il «santo Vangelo». Non erano di per sé richieste rivoluzionarie, ma piuttosto una risposta alla crisi del feudalesimo, nel tentativo di affermare una concezione di comunità che guardasse agli antichi diritti consociativi, in un cristianesimo rinnovato. Evento assolutamente unico nella storia dell'Europa, i contadini si fecero dunque propulsori anche di un rinnovamento ecclesiastico e religioso.

Radunati nell'«Unione cristiana» si contrapposero ai principi, e la rivolta dilagò in tutta la Germania, fino al Tirolo, alla Svizzera e all'Alsazia. Ogni tenta-



18. I Dodici articoli dei contadini.



19. Contadino con la bandiera che inneggia alla libertà (1522).

tivo di intesa con i signori fallì e lo scontro crebbe in durezza, giungendo a saccheggi di monasteri e castelli. Tra i contadini presero allora il sopravvento gli elementi più radicali, tra i quali un seguace di Lutero, Thomas Müntzer (1489-1525), predicatore radicale e mistico, che vide nella rivolta la battaglia di Dio per l'affermazione di un programma rivoluzionario e millenaristico in cui, come già in alcuni movimenti medievali, quale i taboriti, si predicava l'avvento in terra, per mille anni, del regno di Cristo preannunciato dall'Apocalisse. Perché questo millennio di pace e di felicità, di fratellanza e di uguaglianza, si potesse realizzare, il popolo degli eletti doveva impugnare la spada e marciare contro i principi, perché «finché essi vivono non è possibile che vi liberiate dal timore umano. Non vi si può parlare di Dio finché essi signoreggiano su di voi» (Müntzer 2003)

Lutero prese le distanze dal «diabolico» Müntzer e da un movimento che usava l'Evangelo per esercitare la violenza, scrivendo *Contro le empie e scellerate bande dei contadini*, documento durissimo sotto ogni aspetto, che incitava le autorità, in quanto volute da Dio, a reprimere la ribellione. Per Lutero, infatti, il "regno" del mondo terreno doveva stare accuratamente separato dal «regno» religioso e spirituale, e non era con la spada che si poteva instaurare un regno di Dio in terra. Dopo la sommossa dei contadini Lutero accentuò il suo conservatorismo sociale, mentre i principi e le città imperiali reagirono duramente e il movimento fu sconfitto in poche settimane. A Frankenhausen circa cinquemila seguaci di Müntzer furono massacrati e il loro capo, arrestato e ferocemente torturato, venne infine decapitato.

La guerra dei contadini, ma soprattutto la predicazione dell'Evangelo come sovversione sociale, causarono una rottura nel campo riformato, ma non significarono la fine della «Riforma popolare», come si è più volte sostenuto. Anche la disfatta contadina viene oggi valutata in modo meno catastrofico, perché in seguito si cercò di regolare giuridicamente i conflitti tra contadini e signori, cosicché la condizione sociale ed economica dei contadini o si stabilizzò, o addirittura migliorò.

LA RIFORMA CITTADINA: ZURIGO E ZWINGLI

Con solo cinque eccezioni, più di duecento città imperiali furono toccate dalla Riforma, così come altre centinaia di città sotto la potestà di un signore. Il «repubblicanesimo civico» delle città nell'età moderna, in crisi di fronte alle pressioni accentratrici degli Stati, ha costituito un tessuto sociale assai favorevole al diffondersi sia della teologia riformata, sia delle riforme ecclesiastiche che Lutero, ma soprattutto gli altri riformatori, attivamente promossero (Ozment 1980²).

Le città avevano la tendenza a considerarsi un *corpus christianum* in piccolo, una comunità civica ed ecclesiastica insieme, e la Riforma favorì questa immagine di comunità perfetta, unita nella vita politica e religiosa, refrattaria al dominio signorile. Già nel tardo Medioevo, nei centri urbani era stata forte la spinta ad emanciparsi dalla giurisdizione vescovile e a liberarsi dai privilegi del clero, poiché uno dei pilastri del «repubblicanesimo civico» stava nel considerare fondamentale un'uguale partecipazione dei cittadini ai diritti e ai doveri, cosa che non avveniva per il clero. Anche nel passato erano stati frequenti gli episodi di violenza anticlericale come reazione alle varie forme di potere detenute dal clero, anche se questo stesso clero aveva saldi legami con la borghesia urbana. Molti dei riformatori verranno dalle sue fila e circa il quaranta per cento dei primi predicatori evangelici, in Germania, erano stati membri degli ordini religiosi.



20. Un predicatore (1530).



21. Zurigo nel XVI secolo

La predicazione fu uno degli stimoli principali a iniziare le riforme da parte delle autorità cittadine, soprattutto se accompagnata da turbolenze e tumulti popolari. In un caso studiato dallo Scribner (Scribner 1994), quello della città di Magdeburgo toccata dalle idee evangeliche fin dal 1521, il partito evangelico ottenne precocemente dal Consiglio cittadino predicatori permanenti, contro l'opposizione del clero ortodosso. Nel 1524 avvennero alcuni scontri decisivi, con anche atti di iconoclastia e un tumulto perché venisse rilasciato un uomo, arrestato per aver distribuito nella piazza del mercato scritti di Lutero. Dopo una serie di attacchi alle proprietà monastiche, il Consiglio permise il culto riformato, benché i militanti evangelici si trovassero di fronte alle resistenze del capitolo della cattedrale ancora per molto tempo. Caratteristico della Riforma di cit-

tà, dunque, fu l'attivo intervento dei Consigli cittadini nella questione religiosa, intervento che rafforzò le *élites* urbane.

È stata usata anche l'espressione "comunalizzazione" della Riforma per definire, appunto, questa "Riforma di città", di cui il prototipo può essere considerata Zurigo, città libera all'interno della Confederazione svizzera, la quale era allora ancora una potenza politica, nonostante la sconfitta subita per mano di Francesco I di Francia a Melegnano, nel 1515, durante la lotta per il ducato di Milano. Città di mercanti e artigiani, in cui anche la nobiltà aveva dovuto adattarsi agli ordinamenti cittadini su base rappresentativa, Zurigo era governata da un Piccolo e un Grande Consiglio, in cui si confrontavano gli interessi divergenti delle dodici corporazioni artigiane e della ricca borghesia degli ottimati. Dal punto di vista ecclesiastico, la città dipendeva dalla diocesi di Costanza. Nel 1519 fu chiamato come parroco del Duomo e predicatore il sacerdote Uldrych Zwingli (1484-1531), uomo colto di formazione umanistica, soprattutto erasmiana. Gli scritti di Lutero, che inondarono anche la Svizzera, ebbero certo influenza su di lui, ma egli elaborò molti temi indipendentemente, dalla critica alle indulgenze e al primato pontificio sino al divieto di venerare i santi e, soprattutto, al primato delle Sacre Scritture. La teologia di Zwingli maturò, quindi, in gran parte, indipendentemente da Lutero, in uno sforzo di comprensione dei testi biblici.

Caratteristica della Riforma di città, come si è detto, fu l'attivo intervento dei Consigli cittadini nella questione religiosa. Gli scontri di Zwingli con i predicatori ortodossi avvennero inizialmente sulla questione del culto dei santi, concepiti dalla teologia scolastica come tramite tra Dio e i fedeli e profondamente radicati nella pietà popolare, ma considerati dai riformatori, da Erasmo in poi, causa di superstizioni tra i semplici e di ingiustizia sociale. La carità cristiana,

infatti, veniva svilita nel culto dei santi, uomini da tempo morti o addirittura solo statue di legno, come si diceva, mentre i poveri, vivi e di carne e ossa, soffrivano la miseria. Questi contrasti convinsero il Consiglio ad assumersi lo *ius reformandi*, esautorando l'autorità episcopale e a indire, nel 1523, una disputa pubblica, alla quale furono invitate circa seicento persone, ecclesiastiche e laiche, tra le quali una delegazione del vescovo di Costanza.

La discussione delle 67 tesi di Zwingli, nonostante l'opposizione dei delegati episcopali che volevano fossero interpellate le grandi università teologiche, o un eventuale Concilio, fu condotta secondo il principio evangelico per cui quella che era riunita in quel momento era una assemblea cristiana («se due o tre si riuniscono per invocare il mio nome, io sono in mezzo a loro», Mt. 18,20). Tutta la discussione avvenne, dunque, alla luce dell'autorità delle Sacre Scritture e nel rifiuto dell'infallibilità della Chiesa e dei concili. Infine, il Consiglio cittadino dichiarò che nessuno era riuscito ad addurre prove bibliche contro le tesi di Zwingli ed egli fu autorizzato a continuare la predicazione.

La disputa aveva dato origine a uno strumento nuovo per dirimere le questioni ecclesiastiche, uno strumento laico di confronto razionale e nello stesso tempo comunitario, secondo le aspirazioni del protestantesimo riformato. La disputa verrà, quindi, adottata anche in molte altre città che passeranno alla Riforma.

Le conseguenze furono immediate: i magistrati procedettero a rimuovere le immagini dalle chiese, a cancellare le festività dei santi, sopprimere i conventi, riorganizzare il culto, sostituendo la messa con la lettura e la spiegazione della Bibbia e celebrando due soli sacramenti, il battesimo e la Cena. La riforma di Zwingli toccò profondamente anche le istituzioni cittadine: nel 1520 fu istituita la più antica cassa municipale per l'assistenza ai poveri, finanziata poi dalle rendite dei conventi soppressi; il tribunale matrimoniale e dei costumi, un'altra innovazione tipica del protestantesimo zurighese; una scuola di studi biblici, che doveva fondare scientificamente il rinnovamento teologico. Queste innovazioni legarono profondamente Zurigo alla Riforma e furono imitate anche da numerose altre città nell'Impero. I magistrati laici si occuparono della riforma della chiesa, i parroci evangelici si sposarono e le case parrocchiali, con mogli e figli, divennero vere istituzioni pubbliche, modello per le famiglie della parrocchia. Questa, che è stata definita da Schilling «borghesizzazione



22. Zwingli; ritratto di Hans Asper.

della chiesa» (Schilling 1997), portò a una radicale riorganizzazione ecclesiastica e anche sociale.

Differenze teologiche e politiche separarono Zwingli da Lutero, del quale il riformatore zurighese non condivise la concezione eucaristica. Se per Lutero il sacramento conservava il suo carattere oggettivo di presenza reale di Cristo nel pane e nel vino, Zwingli, forte della filologia umanistica erasmiana, sostenne invece che in «questo è il mio corpo», pronunciato da Cristo, la copula «è» nella lezione greca neo-testamentaria voleva dire «significa» e dunque il sacramento era soltanto un segno della presenza di Cristo nella comunità. Questa diversa interpretazione aprì un gravissimo conflitto all'interno del mondo riformato, ma diede inizio anche a un dibattito sulle interpretazioni della Sacra Scrittura che caratterizzò il protestantesimo lungo i secoli.

Dal punto di vista teologico-politico, invece, mentre per Lutero l'onnipotenza di Dio e la ragione umana erano radicalmente lontane, per cui l'agire politico dell'uomo nel mondo era nettamente separato dalla sfera spirituale, in ambito riformato, prima zwingliano e poi calvinista, il cristiano era chiamato ad agire nella sfera pubblica, per riformare la società secondo le norme etiche e morali del Vangelo. Per volontà di Dio l'uomo poteva instaurare nel mondo la vera giustizia contro l'ingiustizia, poteva migliorare se stesso e la società. Zwingli ebbe un'idea molto ampia della politica cittadina e immaginava una confederazione sovranazionale, in funzione difensiva, antimperiale ed evangelica, che comprendesse anche altre città-stato europee. La lungimirante politica europea di Zwingli tuttavia fallì e Zurigo, costretta allo scontro con i quattro cantoni cattolici, l'11 ottobre 1531, fu sconfitta nella battaglia di Kappel. Zwingli cadde con la spada in pugno. Tuttavia la Svizzera giunse assai prima della Germania, che vi arrivò definitivamente soltanto dopo il bagno di sangue della Guerra dei trent'anni, ad attuare il principio del *cuius regio eius religio* e della convivenza tra diverse confessioni religiose.



23. La battaglia di Kappel.

GINEVRA E CALVINO

La “Riforma di città” che penetrò nella Germania meridionale e nella Svizzera ebbe, dunque, caratteristiche diverse dalla Riforma di Wittenberg. L’esempio di Zurigo influenzò molte altre città, sia per quel che riguarda lo strumento della disputa pubblica, sia nei decreti sulla predicazione, che doveva essere in accordo con la Sacra Scrittura, sia nelle riforme della pietà popolare, con l’abolizione del culto dei santi e la riforma della messa. I riformatori delle città, che erano anche umanisti, spesso formati alla scuola di Erasmo, e che credevano in qualche misura nel miglioramento dell’uomo e della società, pur avendo sovente rapporti tempestosi con i Consigli cittadini, pensavano che Dio avesse affidato anche ai magistrati la riforma della Chiesa. Riorganizzarono la comunità e la società in funzione del «bene comune», nella convinzione che l’autorità spirituale e quella temporale fossero separate, ma che l’autorità secolare dovesse governare in conformità con la parola di Dio. La Riforma urbana, in particolare nella città di Ginevra, sviluppò nel protestantesimo alcune potenzialità che si diffusero in seguito a livello mondiale.

Ginevra, riformata da Giovanni Calvino, fu simile a molte altre città aderenti alla Riforma, ma nello stesso tempo fu un caso unico, perché riuscì a uscire dagli stretti limiti del proprio territorio e a mettersi a capo di un movimento “internazionale”. Calvino (1509-1564) nacque a Noyon, in Francia, da famiglia della media borghesia dei notabili e studiò legge nelle università di Orléans e di Bourges, ma la sua formazione fu soprattutto umanistica: assorbì l’influenza dell’umanesimo cristiano francese che, sotto l’ascendente di Erasmo e di Lefèvre d’Étaples, aveva elaborato un programma di studio e di istruzione per un cristianesimo rinnovato. Studiò così il latino, il greco e l’ebraico, restando sempre «nelle questioni essenziali, un umanista del tardo Rinascimento» (Bouwisma 1992) e, per quel che riguarda gli studi biblici e patristici, un erasmiano. Poco si conosce, a differenza di Lutero, della sua conversione, che egli definì «subita», forse improvvisa o forse impreveduta. Costretto alla fuga nel 1533, per l’ondata di persecuzioni che Francesco I aveva scatenato nei confronti degli “eretici” francesi, si rifugiò a Basilea dove iniziò e pubblicò la sua opera più importante, l’*Istituzione della religione cristiana* (1536), che nelle redazioni successive in francese diverrà non solo un vero e proprio manuale di teologia, ma anche un trattato di ecclesiologia, che esercitò un’enorme influenza per la sua straordinaria lucidità e chiarezza.

La teologia di Calvino, che ha molti punti in comune con quella di Lutero, è anch’essa sotto il segno della potenza di Dio, che si esprime da una parte nella



24. Ginevra nel XVI secolo.

dottrina della provvidenza, per cui Dio governa ogni cosa in modo imperscrutabile, ma vegliando «alla protezione della razza umana», unica ragione per cui gli uomini non sono riusciti a distruggersi gli uni gli altri; dall'altra in quella della predestinazione, dottrina che Calvino riprendeva da Agostino, secondo cui per «decreto eterno di Dio, per mezzo del quale ha stabilito quel che voleva fare di ogni uomo», Dio non concede a tutta l'umanità corrotta e impotente la propria grazia, ma soltanto ad alcuni. Calvino tuttavia non amava speculare su questo mistero e sosteneva che la predestinazione era un «abisso» (Calvino 2011). Questa dottrina non occupa dunque un posto centrale nel suo pensiero e soltanto in seguito, con l'accentuarsi delle persecuzioni, soprattutto in Francia, il tema dell'«elezione» diverrà fondamentale nella teologia riformata, come vedremo, permettendo di identificare le comunità perseguitate con il popolo eletto di Israele.

Peregrinando tra Italia e Francia, Calvino finì casualmente a Ginevra dove, nel 1536, gli abitanti si erano ribellati al dominio sabauda, da cui formalmente dipendevano, e avevano cacciato il principe-vescovo. Convinto a restare nella città da Guillaume Farel, che aveva iniziato a rifondare la Chiesa ginevrina, egli – nonostante la tradizione che vuole Ginevra creatura di Calvino – trovò fortissimi ostacoli e opposizioni nella borghesia ginevrina, che aveva sostenuto la rivolta contro i Savoia, ma non vedeva la necessità di riforme ecclesiastiche sostanziali. Divenuto pastore e predicatore con una delibera del Consiglio, fu espulso due anni dopo dallo stesso Consiglio e si rifugiò a Strasburgo nel 1538, dove fu grandemente influenzato da Martin Butzer, sia per quel che riguarda la teologia, sia per l'organizzazione ecclesiastica. Pur sollecitato da più parti a tornare, Calvino temeva il ritorno a Ginevra; l'idea lo faceva «rabbrivire con tutto il cuore», ma nel 1541 obbedì a Butzer e vi tornò, dettando subito le proprie condizioni: la Chiesa doveva aver un ordine e un governo ecclesiastico «quale ci è prescritto dalla parola di Dio ed è stato praticato dalla Chiesa antica».

L'ordinamento ideato da Calvino, e che si ispirava a quanto aveva già fatto Butzer a Strasburgo, era fondato su quattro ministeri: i pastori che avrebbero

predicato; i dottori in teologia; gli anziani, laici scelti all'interno del Consiglio cittadino; i diaconi che avrebbero curato l'assistenza dei più deboli. L'originalità di Calvino stava soprattutto nell'aver ideato un organismo, il concistoro, formato da pastori e laici, che doveva sovrintendere alla disciplina ecclesiastica e far uso della scomunica contro chi avesse comportamenti o idee non conformi. Vi fu, dunque, uno sforzo da parte di Calvino per trasformare Ginevra in una comunità visibile di santi, anche nel timore che il crollo dell'ordine precedente potesse portare all'anarchia (Bouwisma 1992).

Un difficile e anche precario equilibrio fu stabilito in questo modo tra autorità spirituale e autorità temporale, tentando di risolvere un problema allora scottante. Lutero aveva separato drasticamente i «regni», riconoscendo ogni autorità della spada al potere secolare. Calvino cercava un difficile equilibrio, in cui l'autorità politica aveva diritto alla coercizione, ma i predicatori potevano dire ai magistrati, in determinate circostanze, ciò che si doveva fare in obbedienza alla parola di Dio. Con mezzi differenti avevano il medesimo compito: stabilire nella società un ordine nel quale si potesse celebrare la gloria di Dio. Fiero di aver restaurato in Ginevra la giurisdizione civile che «i preti e i vescovi avevano sottratto ai magistrati», egli voleva che i ministri del culto giurassero fedeltà alle leggi e alle magistrature, ma pensava che anche i governanti dovessero operare per difendere la purezza della dottrina.

Calvino fu dunque anche un pensatore politico perché, a differenza di Lutero, volle riformare quella che, in termini ancora medievali, veniva definita «la società cristiana». Neppure in Calvino si ritrovano i principi di una società «moderna»: l'autorità politica è voluta da Dio e ad essa si deve obbedienza. È il concetto di vocazione (*Beruf* nella lingua di Lutero), tuttavia, che domina anche il mondo politico: contro la vocazione monastica, anche Calvino aveva detto che «Dio apprezza maggiormente la condizione di un uomo che, libero da ogni spirito di avarizia, ambizione, concupiscenza carnale, abbia cura di governare rettamente e santamente la sua famiglia, ponendosi quale meta il servire Dio in una giusta vocazione e da lui approvata». L'uomo di Calvino vive nel mondo, obbedisce alle leggi e ai magistrati ma, per vocazione, cioè per volontà di Dio, può essere anche principe o magistrato.

Se, sul piano politico, anche la concezione calviniana rimaneva sostanzialmente conservatrice, tuttavia il quadro di riferimento era assai diverso. Non la realtà ancora in larga misura patriarcale e feudale della «nobiltà cristiana di nazione germanica», ma quella della nuova monarchia nazionale francese e delle città libere, dominate da un patriziato forte ed economicamente attivo. Il concetto di vocazione in Calvino assume quindi un significato non soltanto passivo, di obbedienza a Dio, ma anche attivo. L'uomo è chiamato ad agire a gloria di Dio, per testimoniare la propria vocazione e la propria elezione e per instaurare il suo regno.

Lo storico e sociologo Max Weber (1864-1920), nel suo celebre saggio *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904-1905), pur sostenendo che il capitalismo, un capitalismo «avventuriero», era già presente nel Medioevo, ha messo in relazione lo spirito del capitalismo moderno, razionale e con una forte base etica e antiedonistica, con la dottrina calvinista della vocazione, soprattutto nei



25. Giovanni Calvino.

suoi sviluppi del XVII e XVIII secolo. Secondo Max Weber, i calvinisti perseguirono un'ascesi laica, soprattutto nella variante del puritanesimo inglese, attraverso il lavoro professionale «indefesso, continuo, sistematico», compiuto a gloria di Dio e non per godere delle ricchezze acquisite, e che al tempo stesso era «sicura e visibile conferma e prova dell'uomo rigenerato e della sincerità della sua fede». Fu quest'etica, questo atteggiamento psicologico, dunque, secondo Weber, a favorire lo sviluppo del capitalismo moderno (Weber 1965²). Questa tesi è stata messa in discussione dagli storici della Riforma, che non ritrovano nel pensiero di Calvino giustificazioni sufficienti a sostenerla. «Il motivo dichiarato dell'attività [di Calvino] era – scrive Roland Bainton – la gloria di Dio e l'instaurazione del suo regno. La stessa motivazione spiega a sufficienza lo zelo dei suoi segua-

ci: la loro preoccupazione fondamentale non era psicologica ed egocentrica, ma teologica e teocentrica. L'Eterno aveva scritto un dramma in cui essi erano chiamati a fare da attori» (Bainton 1967³).

L'attività violentemente polemica di Calvino, durante tutta la vita, ebbe molteplici obiettivi. Tra i primi la Roma papale, ma anche tutti i dissidenti religiosi, anabattisti, nicodemiti, libertini. Particolarmente rovente fu il suo rapporto con gli italiani, bersaglio soprattutto dell'accusa di nicodemismo e di simulazione religiosa, condannati anche nel 1550 in una silloge, *Sulla necessità di evitare le superstizioni*, edita da Calvino e motivata dalla tragica vicenda dell'avvocato di Cittadella Francesco Spiera, morto disperato dopo un'agonia atroce per aver abiurato la propria fede e convinto di essere dannato in eterno. Nella discussione sul nicodemismo e la simulazione, pratiche ovunque adottate dove la repressione ecclesiastica interveniva con maggior durezza, come in Italia e in Spagna, osserva Lucia Felici, si rispecchiavano in quel momento «i conflitti che laceravano le coscienze della società cristiana» (Felici 2016).

Il riformatore Calvino, dal punto di vista storiografico, è sempre stato una figura densa di luci e ombre. Molti storici hanno visto in lui anche un nuovo tiranno, fondatore in Ginevra di una teocrazia in cui fu imposta una rigida disciplina e combattuto ogni dissenso. La clamorosa e traumatizzante condanna a morte per eresia, il 27 ottobre 1553, dell'antitrinitario Michele Serveto fu evento allora purtroppo non eccezionale, «un fatto normale, previsto dalle leggi penali e comunemente accettato da tutti i paesi» (McGrath 1991), decretato dal Piccolo Consiglio di Ginevra, approvato dalle Chiese svizzere, fortemente promosso dallo stesso Calvino. E tuttavia fu traumatizzante per il mondo riformato, soprattutto tra coloro che non si riconoscevano nelle nuove chiese costituite. Fu anche «una pietra miliare nello sviluppo della storia culturale europea» perché diede inizio a un dibattito in tutta l'Europa protestante sulla tolleranza e sulla libertà religiosa» (Felici 2016).

L'“INTERNAZIONALE” CALVINISTA

Il calvinismo ebbe, in realtà, un'influenza sul mondo moderno che va al di là dello «spirito del capitalismo». Divenne infatti una confessione religiosa internazionale che cercò non di adattarsi alla società, ma di darle una forma nuova. La dottrina della predestinazione, così come si affermò soprattutto con Théodore de Bèze (1519-1605), successore di Calvino, spinse i calvinisti a identificarsi con gli eletti e con il popolo di Israele. Il Vecchio Testamento divenne guida, dalla quale i credenti traevano ispirazione per le loro vittorie contro le forze di Babilonia e dell'Anticristo e consolazione alle tribolazioni che subivano nell'attraversare il deserto verso la Terra promessa. La predestinazione, in quanto dottrina della perseveranza nell'Evangelo per coloro cui era stata donata la salvezza, divenne forza coesiva e solidaristica, grazie alla quale gli eletti trovavano l'energia di opporsi alle forze cieche dalle quali dovevano liberarsi. Questa notevole carica politica si rafforzò tramite la “teologia del patto”, per cui Dio prometteva agli uomini la grazia e a loro volta gli uomini promettevano il rispetto delle sue leggi. Questo patto trasformava la comunità dei credenti in società politica, fondata sulla disciplina e sull'obbedienza a Dio.

La vera e propria rivoluzione sociale che la città di Ginevra subì favorì questo tipo di riforma: un intero ceto, il clero, che in alcuni suoi membri rappresentava anche la parte più ricca, più potente, più colta della popolazione, fu cacciato. Al suo posto giunsero i rifugiati religiosi perseguitati negli altri Stati, soprattutto dalla Francia, da alcune città italiane, in particolare Lucca, dall'Inghilterra, dai Paesi Bassi, dalla Germania. Il nuovo ceto dirigente era costituito da uomini di cultura che avevano conosciuto le persecuzioni, spiritualmente assai motivati e con una visione cosmopolita, e Ginevra divenne un modello imitato dal resto d'Europa. Calvino cercò di esportare la propria riforma anzitutto in Francia, dove si formarono centinaia di congregazioni protestanti, chiamate dai cattolici “ugonotte” (da *Eidgenossen*, «confederati» cioè svizzeri), che riuscirono sovente a controllare i governi cittadini. L'organizzazione delle nuove chiese era quella ginevrina, con i quattro ministeri, il concistoro e sinodi provinciali e generali. La conduzione era rigorosamente collettiva, ma i sinodi regolavano sia la disciplina, sia le confessioni di fede di tutte le chiese, sebbene Ginevra costituisse per molti decenni un'indiscussa autorità e i pastori delle chiese francesi fossero formati nell'Accademia lemana.

Quando, nel 1559, in Francia avverrà l'arresto e l'esecuzione del magistrato protestante Anne Du Bourg, consigliere del Parlamento di Parigi, sarà evidente

che il calvinismo si era ormai diffuso ovunque. Sembra che nel 1560 circa due milioni tra uomini e donne aderissero alle chiese ugonotte, dalla zona sud-occidentale della Francia alla Normandia, soprattutto tra i ceti medi urbani e tra la nobiltà, anche di principi di sangue come i Borbone. L'adesione massiccia della nobiltà feudale francese al calvinismo fu tradizionalmente considerata un elemento vincente per il radicamento della Riforma in Francia, tuttavia gli storici hanno sovente sostenuto che le motivazioni furono piuttosto economiche che religiose, per la possibilità di secolarizzare i beni della chiesa nei propri territori o per farsi pagare la protezione delle armi, che i signori accordavano alle congregazioni ugonotte. Pur nella gran varietà di vicende particolari, si sarebbe trattato di scelte legate a interessi personali. Alcuni studiosi tuttavia hanno mostrato che l'opzione religiosa fu sovente compiuta in un intreccio di motivazioni politiche e religiose, in cui a ragioni familiari e di parentela si coniugavano veri e propri motivi di fede (Garrison 1991).

La divisione religiosa, anche per la debolezza della monarchia, divenne dunque guerra civile. Si formò un partito cattolico, armato e guidato dai duchi di Guisa, imparentati con il re Enrico II. I Borbone, principi di sangue, eredi legittimi del trono di Francia in via di successione, si dichiararono invece protestanti, e intorno a loro si raccolse il partito ugonotto. Dal 1562 iniziò il sanguinoso conflitto armato che sconvolse la Francia e che raggiunse il suo apice con il massacro della notte di S. Bartolomeo, il 24 agosto 1572, durante un tentativo di conciliazione grazie al matrimonio tra la figlia di Caterina de' Medici, Margherita, e l'ugonotto Enrico di Borbone. La morte di alcune migliaia di ugonotti chiuse ogni speranza di pace religiosa e favorì molte abiure, ma anche la riscossa armata, soprattutto nel Sud e lo sviluppo del pensiero politico riformato in direzione delle teorie monarcomache, vale a dire che sostenevano il diritto del popolo di punire, deporre o addirittura uccidere il sovrano (De Caprariis 1959).

Già Calvino, che pur vedeva nei magistrati i rappresentanti della volontà divina, aveva sostenuto che Dio talvolta «suscita tra i suoi servitori dei vendicatori dichiarati e li arma del proprio comandamento di punire i malvagi governanti e di liberare da tristi calamità il suo popolo ingiustamente oppresso» (Calvino 1971). Guardando certamente alle vicende francesi il suo successore, Théodore de Bèze, nel *De iure magistratum* aveva sostenuto che, se ogni autorità viene da Dio, tuttavia il magistrato può pretendere obbedienza soltanto a ordini non in contraddizione con la volontà divina. Se il magistrato diviene tiranno, coloro che rappresentano il popolo, cioè i magistrati inferiori o gli Stati generali, hanno diritto di opporgli resistenza, anche armata. Questo doveva avvenire, secondo l'ugonotto Philippe Duplessis-Mornay nelle sue *Vindiciae contra Tyrannos* (1579), riconoscendo che di fronte al re esistevano anche poteri alternativi: «La natura di un re non rappresenta un'eredità, una proprietà né un usufrutto, ma un incarico e un ufficio». Lo Stato aveva una natura contrattuale, un contratto tra Dio, il sovrano e i magistrati inferiori che rappresentavano il popolo (Duplessis Mornay, *Rivendicazioni contro i tiranni*, in *Protestantesimo nei secoli I*, 1991). La resistenza dei nobili protestanti, in quanto magi-

strati inferiori, ad un sovrano che violasse le leggi di Dio era quindi un adempimento del volere divino.

Circolarono documenti che giustificavano il regicidio da parte di uomini inviati da Dio stesso: «se il male è giunto al colmo e la volontà di Dio è di sterminare (i tiranni) se piace a Dio suscitare qualche cristiano vendicatore delle offese e liberatore degli afflitti, sarà a lui che bisognerà obbedire come un reggente inviato da Dio» (Garrison 1991). Nel Sud della Francia, per qualche tempo, si costituì un vero e proprio Stato ugonotto, con le città e i loro contadi organizzate come cellule autonome all'interno di una federazione.

Scontri e devastazioni da entrambe le parti si fermeranno soltanto con l'ascesa al trono di Enrico di Borbone, capo del partito ugonotto, convertitosi al cattolicesimo nel 1593 e diventato re come Enrico IV. L'Editto di Nantes, del 13 aprile 1598, concesse ai protestanti la libertà di coscienza e quella di culto in molte città, ma non a Parigi. Ai protestanti furono riconosciuti i diritti giuridici, ai loro pastori gli stessi privilegi del clero cattolico, e un centinaio di piazzeforti costituì la garanzia militare di queste concessioni. Fu una soluzione temporanea che non riuscì a tutelare la debolezza della parte protestante, spogliata durante il regno di Luigi XIII (1610-1643) dei suoi privilegi, isolata e poi sconfitta con la revoca dell'editto di Nantes nel 1685.

La prima pacifica convivenza tra cattolici e protestanti in Europa non fa parte dunque della «storia della tolleranza», ma piuttosto di quella di una coesistenza complessa (Benedict 2001). Le vicende francesi costituiscono un interessante laboratorio per comprendere le diffuse ostilità nei confronti del “pluralismo” religioso e della tolleranza in età moderna e per valutare i problemi sollevati dalla possibile convivenza di due differenti confessioni. Nel 1562, ad esempio, le osservazioni del Parlamento di Parigi furono concrete e puntuali, non ideologiche: si prevedevano drammatiche divisioni nelle famiglie, difficili rapporti di vicinato, tensioni nei momenti fondamentali della vita, come matrimoni, battesimi e sepolture. La tolleranza religiosa fu vista come la strada per la disgregazione della società, così come scriveva in modo esemplare Estienne de La Boétie: «Nessun dissenso è più grave o pericoloso di quello che viene dalla religione. La religione separa i cittadini, i vicini, gli amici, i parenti, i fratelli, il padre dai figli, il marito dalla moglie; rompe le alleanze, le parentele, i matrimoni, i diritti inviolabili di natura e penetra fin in fondo ai cuori per estirparne le amicizie e impiantarne odi inconciliabili» (Quaglion 2001).

L'editto di Nantes stabilì i parametri legali entro i quali esercitare questa coesistenza pacifica, garantita da diritti politici e privilegi militari, ma una monarchia fondata sul principio di «un roi, une loi, une fois» non poté a lungo tollerare un dualismo religioso.

Il calvinismo si diffuse anche nei Paesi Bassi e in Inghilterra. Come in Francia, dove fu elaborata la dottrina della resistenza che giustificò le guerre della seconda metà del XVI secolo, così anche nell'Europa settentrionale la dottrina calvinista si intrecciò con la lotta contro “i tiranni”: sia contro il sovrano spagnolo Filippo II nei Paesi Bassi, che portò all'indipendenza delle Province Unite, la repubblica di Olanda (1566-1648), sia contro il re d'Inghilterra Carlo I Stuart du-

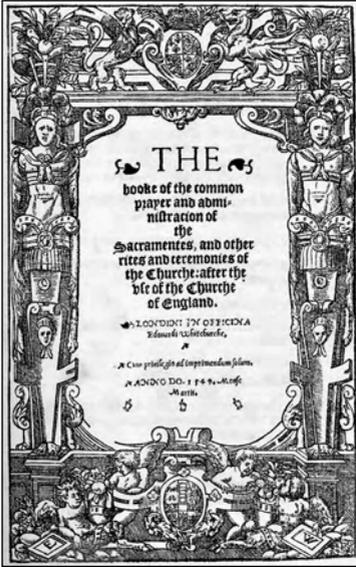
rante la rivoluzione inglese (1640-1649). Il calvinismo dopo Calvino non si limitò, dunque, a riprenderne l'eredità, ma fu un fenomeno dinamico e creativo, non solo sensibile alle influenze di altri autori riformati, ma anche adattabile a differenti situazioni sociali e politiche.

LA RIFORMA IN INGHILTERRA

L'introduzione della Riforma in Inghilterra è considerata prevalentemente dagli storici come *parlamentary transaction*, un affare di stato. È stato scritto che, l'Inghilterra «paese per lo più conservatore in campo religioso» (Reardon 1984), forse non sarebbe mai divenuta protestante se il re Enrico VIII Tudor (1509-1546) non avesse convocato il Parlamento nel 1529 per prendere misure contro l'autorità papale. È vero, tuttavia, che se la religione inglese era, nel 1520, prevalentemente cattolica, divenne fundamentalmente protestante prima della fine del secolo. In che modo questo fu possibile? Non erano mancati anche in Inghilterra, all'inizio del secolo, fermenti di dissidenza religiosa, come quella dei lollardi, che risalivano alle dottrine di Wyclif del XIV secolo. La letteratura luterana giunse ben presto nel paese tramite i mercanti olandesi e tedeschi e fu bruciata in grandi roghi nelle piazze.

La rottura di re Enrico con Roma avvenne tuttavia per motivi politici e dinastici, poiché il papa non voleva concedergli il divorzio da Caterina d'Aragona, zia dell'imperatore Carlo V, che non gli aveva dato un erede maschio. Tra il 1532 e il 1535 il Parlamento approvò una serie di Atti che tagliarono definitivamente i legami della Chiesa d'Inghilterra con Roma. I poteri papali sul clero inglese vennero trasferiti all'arcivescovo di Canterbury, Thomas Cranmer, e il re venne dichiarato «capo supremo» della Chiesa. Nulla fu inizialmente cambiato dell'antica religione, anche se l'arcivescovo Cranmer, influenzato dall'umanesimo cristiano, tentò qualche compromesso, come l'introduzione della Bibbia in volgare in ogni chiesa. La separazione da Roma era avvenuta esclusivamente in funzione di un rafforzamento, anche dal punto di vista finanziario, del potere del sovrano, impegnato durante tutto il regno in inutili e costose guerre sul continente contro il tradizionale nemico francese. La soppressione degli ordini monastici e l'incameramento e messa in vendita dei cospicui beni fondiari dei conventi, risolse momentaneamente i problemi dell'erario, favorendo la formazione di un ceto nobiliare di piccoli e medi proprietari terrieri, la *gentry*, che avrà gran peso nella storia inglese del secolo successivo.

La morte di Enrico VIII e il pur breve regno di Edoardo VI (1547-1553) segnarono l'inizio della riforma anglicana, di cui il frutto più importante fu il *Book of Common Prayer* (1549), redatto dall'arcivescovo Cranmer; una riforma liturgica che doveva eliminare tutto ciò che sapesse di superstizione medievale e in cui il culto diveniva più semplice e in volgare, ma che nulla mutava dal punto di vista dottrinale. Con il contributo di due emigrati per motivi religiosi, Martin



26. Frontespizio del *Book of Common Prayer*.

Butzer, il riformatore di Strasburgo (costretto alla fuga dopo l'*Interim* dell'imperatore Carlo V), e l'esule italiano Pier Martire Vermigli, nel 1552 il *Book of Common Prayer* venne modificato alla luce della dottrina zwingliana, soprattutto per quel che riguarda il rito e il significato della comunione, negando di fatto la presenza reale di Cristo nel sacramento eucaristico. La morte di Edoardo VI e l'ascesa al trono della sorellastra Maria (1553-1558), figlia di Caterina d'Aragona, profondamente cattolica e che sposò, sfidando l'impopolarità, il re di Spagna Filippo II, bloccarono la riforma. La ragion di stato voleva ora che l'Inghilterra tornasse cattolica, attraverso una violenta ondata di persecuzioni, in cui perì anche l'arcivescovo Cranmer.

La morte di Maria, il cui breve regno lasciò nella popolazione inglese sentimenti di profonda ostilità nei confronti del papato e del cattolicesimo, aprì la strada alla successione della sorellastra Elisabetta (1553-1603), educata nel protestantesimo. Elisabetta I salì al trono nel 1559, senza aver idee religiose molto precise, ma il suo primo Parlamento approvò l'*Atto di supremazia*, che ripristinava la legislazione antiromana di Enrico VIII e l'*Atto di uniformità*, che riaffermava la riforma liturgica di Cranmer. All'insegna del compromesso tra elementi del cattolicesimo, del luteranesimo e, per quel che riguarda soprattutto la predestinazione e l'elezione, del calvinismo, con i *Trentanove articoli di fede*, approvati nel 1562, fu stabilito un assetto religioso che sembrava provvisorio, ma che invece determinò in larga misura i caratteri dell'anglicanesimo. Con una notevole dose di pragmatismo, essi costituirono una sorta di punto di incontro tra le diverse posizioni teologiche (Collinson 1982)

L'anglicanesimo non riuscì, tuttavia, a divenire l'unica confessione nazionale e il tentativo di estenderlo a tutto il regno suscitò lotte e controversie fino alla

“gloriosa rivoluzione” del 1688-1689. Non solo i cattolici resistettero, all’ombra anche di una certa tolleranza di Elisabetta, ma soprattutto i calvinisti presbiteriani, che esercitavano una qualche influenza politica, non rinunciarono a una forte opposizione. Già in Scozia il più celebre riformatore calvinista, John Knox (ca 1513-1572), rientrato in patria dopo un lungo esilio, era riuscito a far prevalere il partito riformatore e ad introdurre il sistema presbiteriano, fondato su anziani (presbiteri) e pastori che, sul modello di Ginevra, governavano la chiesa per mezzo di assemblee sinodali. I calvinisti inglesi non solo criticavano la Chiesa d’Inghilterra perché aveva mantenuto troppi aspetti della Chiesa cattolica romana, ma contrapponevano al governo dei vescovi un governo presbiteriano, accompagnato da un rigorismo etico, puritano, che si contrapponeva ai costumi rilassati della nobiltà elisabettiana. La profonda ostilità nei confronti della gerarchia episcopale fu una delle cause scatenanti, nello scontro che oppose corona e Parlamento nel 1640 e che portò l’Inghilterra alla rivoluzione.

La Riforma non significò dunque soltanto una trasformazione legislativa o amministrativa ma anche una profonda rivoluzione culturale. Secondo Christopher Hill fu principalmente la traduzione inglese della Bibbia, autorizzata da Enrico VIII, che assicurò l’indipendenza politica dell’Inghilterra dal papato! Questo permise, inoltre, a differenti gruppi sociali, dagli artigiani alle donne, di cercare nel Libro la soluzione ai propri problemi e ben presto le Sacre Scritture divennero una vera e propria armeria in cui tutte le parti potevano scegliere armi per le proprie necessità. Il numero di Bibbie e di Nuovi Testamenti pubblicati in Inghilterra tra la Riforma e il 1640 è stato stimato sopra il milione e molti intellettuali, scienziati, politici radicali del Seicento invocarono l’autorità della Scrittura. Una cultura biblica e un linguaggio biblico, familiari anche al popolo, permearono dunque la società inglese soprattutto durante la Rivoluzione, quando vi fu il collasso della censura e di ogni restrizione alla libera discussione (Hill 1993).



27. Pier Martire Vermigli (circa 1560).

LA RIFORMA RADICALE

Così definita da George H. Williams nel 1957 (Williams 1992³), la Riforma radicale è stata contrapposta alla Riforma magisteriale dei fondatori delle chiese istituzionali. Fu un movimento ricchissimo di intrecci e scambi, dottrinalmente a volte molto fluido e che soltanto in alcuni casi, gli anabattisti, i sociniani, i mennoniti, diede vita a comunità istituzionalizzate. «Come è stato detto, rappresentò fondamentalmente una grande “fucina di idee”» (Felici 2016). Coloro che si possono anche definire non conformisti percorsero strade individuali o comunitarie, ispirate o razionali, alla ricerca di una pratica cristiana fedele al modello evangelico e per lo più disinteressati alle formulazioni dottrinarie. Molti radicali inoltre ripresero le medesime proposte originarie della Riforma portandole alle estreme conseguenze, sovente ispirandosi a Erasmo e all’umanesimo cristiano. Le critiche di Erasmo infatti non solo alla Chiesa di Roma, ma anche alla cultura religiosa tradizionale, il suo metodo critico applicato alle Sacre Scritture, le sue aperture alla tolleranza, il suo irenismo e il suo ottimismo antropologico influenzarono non solo i riformatori, ma soprattutto i dissenzienti.

I movimenti radicali della Riforma – anabattisti, spiritualisti, razionalisti evangelici –, con profonde differenze tra di loro, possono tuttavia essere considerati un unico fenomeno religioso, che si contrappose alla Riforma mettendone in discussione le contraddizioni, ma sviluppandone anche le implicazioni. Gli storici hanno ampiamente discusso se questo radicalismo sia stato soltanto sociale o anche teologico. I frequenti legami con dottrine delle eresie medievali, con lo spiritualismo e il millenarismo, hanno mostrato una continuità con il passato, ma la coerenza evangelica che molti di questi gruppi mostrarono, li rese anche anticipatori di concezioni più moderne. Negando la possibilità di riformare le Chiese istituzionali esistenti, ad esempio, essi erano per una Chiesa di credenti, com’era stata la Chiesa degli apostoli, nella quale si entrasse per fede e non con il battesimo degli infanti. Perciò la Chiesa dei fratelli doveva essere separata dallo Stato dei cittadini.

A) LA QUESTIONE DEL BATTESIMO

Da Zwickau, una cittadina della Sassonia al confine con i territori boemi, nel 1521 vennero fino a Wittenberg tre predicatori laici (Nikolaus Storch, Thomas Drechsel, Marcus Thomae detto Stübner) per dimostrare a Lutero, con argomen-

tazioni rigorosamente fondate sulla Bibbia, che il battesimo degli infanti non era valido perché non fondato sulla fede e la conversione. Nei “profeti” di Zwickau, i quali sostenevano che Dio si manifestava ai suoi eletti con visioni che andavano profetizzate al popolo e che gli eletti dovevano spodestare l’Anticristo e dar avvio a un millennio di uguaglianza, rivivevano le dottrine ribelli dell’hussitismo taborita. Queste dottrine chiliastiche, per la prima volta nella storia della Riforma, sollevarono la questione del battesimo dei neonati.

Gli anabattisti (termine usato per la prima volta in Svizzera nel significato dispregiativo di ribattezzatori), guidati da Konrad Grebel, elaborarono attraverso una rigorosa fedeltà alla lettera delle Sacre Scritture le pratiche dell’anabattismo, dal battesimo degli adulti al rifiuto di impugnare le armi e di prestare giuramento nei tribunali. La repressione fu il carcere, l’espulsione, il supplizio. Dalla Svizzera, le idee pacifiste dell’anabattismo non violento si diffusero in un’Europa traumatizzata dalla guerra dei contadini e dalla violenta repressione delle armate dei principi. Si verificò, dunque, un cospicuo spostamento di radicali favorevoli alla lotta armata nelle fila del radicalismo non violento. L’episodio che chiuse per sempre l’esperienza rivoluzionaria in Germania fu quello della città di Münster, dove era stato cacciato il principe vescovo e instaurato il luteranesimo. Nel 1533 il predicatore Bernhard Rothmann vi favorì l’immigrazione di gruppi di anabattisti, nel tentativo d’instaurare un “comunismo degli apostoli”. Nell’immaginario collettivo, Münster divenne la città in cui edificare la nuova Gerusalemme e una società cristiana. Due immigrati olandesi, Jan Mathijs e Jan Bockelson, vollero egemonizzare la città, sopprimendo tutti gli oppositori religiosi o politici e instaurando un comunismo dei beni e una sorta di dittatura teocratica. La città, in cui prendevano sempre più piede fanatismo e tirannide, fu assediata da un esercito congiunto cattolico e luterano, che nel 1535, dopo un lunghissimo assedio, l’espugnò e massacrò tutti gli abitanti.

Da quel momento in poi l’anabattismo imboccò definitivamente la strada del pacifismo, sotto la guida dei due massimi dirigenti dell’anabattismo olandese, Menno Simons e David Joris. Lo Joris mantenne i temi del millenarismo e del profetismo, ma nel dibattito interno all’anabattismo prevalse Menno Simons che, quando morì nel 1561, lasciò un forte gruppo di comunità rappresentanti della “Chiesa libera” che si stava affiancando alle chiese della Riforma. Nella cosiddetta «fratellanza mennonita» le comunità o congregazioni erano condotte con autorità dagli anziani, che ne dovevano preservare la fedeltà al modello neotestamentario, secondo criteri di ordine e disciplina. Questa struttura forte non solo permise alle comunità anabattistiche di superare decenni di durissime persecuzioni in tutta Europa, ma nel lungo periodo rese possibile anche un riavvicinamento alle altre chiese protestanti.

Molti gruppi di profughi, in fuga dalla repressione anti-anabattistica scatenatasi in tutta Europa, dall’Italia ai Paesi Bassi, si rifugiarono in Moravia, dando origine a un movimento del tutto particolare. La Moravia faceva parte, sotto Ferdinando d’Asburgo, del regno di Boemia, ma era dominata da una nobiltà assai gelosa della propria libertà e autonomia dal sovrano ed era refrattaria a perseguire i dissidenti religiosi. La situazione politica e religiosa favorì l’immigrazio-

ne di anabattisti, che formarono comunità del tutto particolari in cui era rigorosamente applicata la comunanza dei beni, secondo l'esempio della Chiesa degli apostoli. Stanziatisi nelle terre abbandonate del territorio di Austerlitz, passarono da un comunismo distributivo, che riguardava i consumi, a un comunismo esteso alla produzione agricola e artigianale. Vi furono divisioni interne e difficoltà economiche, finché la vita comunitaria non fu riorganizzata secondo le indicazioni di Jacob Hutter, capo anabattista tirolese arso sul rogo nel 1536. I successori di Hutter diedero alle nuove comunità omogeneità dottrinale e una severa disciplina spirituale, attuando una sorta di comunismo cristiano e pacifico che non aveva precedenti in Europa. La Fratellanza hutterita esercitò una forte attrazione sugli altri gruppi anabattisti, e le "comunità-fattorie" si moltiplicarono fino alla fine del «periodo aureo» (1565-1595), perseguendo una radicale comunanza dei beni, sino agli abiti e bastoni da passeggio, e una ferma disciplina. La Controriforma e la Guerra dei trent'anni, dopo il 1622, espulsero dalla Moravia queste comunità, di cui si ritrova ancora oggi qualche traccia negli Stati Uniti d'America.

B) SPIRITUALISMO E INDIVIDUALISMO RELIGIOSO, ANTITRINITARISMO E MILLENARISMO

Fu questo «un fenomeno ricco, di larga diffusione e di lunga durata nell'Europa moderna», i cui più noti rappresentanti furono Andrea Carlostadio, Caspar Schwenckfeld, Martin Borrhaus, Sebastian Frank e, in Italia, Juan de Valdés e anche l'esule Bernardino Ochino (Felici 2016), ma anche Castellione, Curione, Sozzini. Si trattò di vicende individuali che si intrecciarono con la storia della Riforma "magisteriale" e il cui "spiritualismo", e sovente misticismo, si mescolò con suggestioni anabattistiche o antitrinitarie; favorì soprattutto una concezione morale della vita cristiana, svalutando gli aspetti esteriori della fede. La piena libertà del credente, sostenuta da Lutero nella *Libertà del cristiano*, significò per questi spiritualisti il rifiuto delle chiese istituzionali e il primato dell'illuminazione spirituale. "Spiriti liberi", molti di questi pensatori interagirono frequentemente con i riformatori delle chiese istituzionali e a Strasburgo molti di essi incrociarono i loro destini. Il loro dissenso riguardò molteplici aspetti della Riforma magisteriale, dal valore assoluto dato allo spirito nel processo di salvezza e a una sorta di "divinizzazione" dell'uomo di Martin Borrhaus; alla peculiare concezione di Cristo e della sua carne «celeste» di Caspar Schwenckfeld; all'individualismo religioso di un «solitario "apostolo" della libertà interiore come Sebastian Frank. Fu una caleidoscopica produzione di riflessioni teologiche, spirituali, morali, che sovente si concretizzò in voluminosissimi scritti, che testimoniavano delle loro instancabili controversie.

La negazione del dogma trinitario si intrecciò, in molti dei suoi sostenitori, con la filologia umanistica, lo spiritualismo e il desiderio di tornare alla purezza delle origini. Definito nel Concilio di Nicea del 325, il dogma aveva trovato opposizioni fin dal Medioevo ma la Riforma lo accettò, nonostante i dubbi filolo-

gici di Erasmo. Il caso drammatico di Michele Serveto fu solo una delle versioni dell'opposizione antitrinitaria. I senesi Lelio e Fausto Sozzini ne furono gli esponenti più autorevoli. Lelio, nella sua *Breve spiegazione del primo capitolo di Giovanni*, offre un'interpretazione nuova della Trinità, usando strumenti filologici e negando che i passi di Giovanni 1,1-4.10.14 si riferissero al Cristo: «Nel principio era la Parola, e la Parola era con Dio, e la Parola era Dio» significava l'inizio della predicazione del Vangelo. Il nipote Fausto Sozzini, in anni più tardi, riuscì dopo violenti scontri interni a conquistare la leadership del movimento antitrinitario in Polonia, divenendo il capo riconosciuto della *ecclesia minor* polacca, la cosiddetta Chiesa unitariana. La riconquista cattolica della Polonia tuttavia espulse negli anni Trenta del Seicento tutti i sociniani, il cui pensiero, raccolto nella monumentale *Biblioteca Fratrum Polonorum*, restò come fermento critico in Europa (Biagioni, Felici 2011).

C) IL LUNGO CAMMINO DELLA TOLLERANZA RELIGIOSA

La rottura della Riforma aprì la strada a un faticoso e difficile dibattito nell'Europa soprattutto protestante attorno al problema della tolleranza religiosa. Le nuove Chiese non mostravano comprensione per il dissenso religioso e iniziarono ad apparire i primi testi contro la persecuzione dell'eretico. Furono per primi gli anabattisti, i più perseguitati, con Baltazár Hubmayer, autore degli *Eretici e coloro che li bruciano*, in cui era condannata ogni violenza religiosa in nome del messaggio di Cristo. A Basilea iniziò poi la controversia sul caso Serveto, che vide schierati contro Calvino Sebastiano Castellione, Camillo Renato, Matteo Gribaldi e Celio Secondo Curione, come si vede quasi tutti italiani (Castellione era savoiardo). Castellione, che a Basilea aveva raccolto attorno a sé il gruppo di questi intellettuali colti e aperti, promosse un'iniziativa di protesta contro la condanna di Serveto, pubblicando un testo famoso, anonimo e collettivo, *La persecuzione degli eretici*: «È ritenuto eretico chiunque la pensi diversamente da noi – si diceva – cosicché se in questa città tu sei un ortodosso, in quella vicina sarai considerato eretico» (Felici 2016), considerazione che plasticamente descriveva la condizione dei dissenzienti, all'interno di un'Europa religiosamente plurale, ma intollerante.

Iniziò in questo modo a farsi strada, non tanto la relativizzazione del concetto di verità, quanto piuttosto la rivendicazione della tolleranza dell'errore, il dubbio sulle verità asserite, il riconoscimento della possibilità di credere in modo anticonformistico. L'estrema semplificazione dottrinale sostenuta da molti, tra i quali l'esule trentino Jacopo Aconcio, portò anche a un indifferentismo verso tutte le chiese costituite e i loro elementi liturgici e dottrinali, fino a aprire la strada al moderno teismo. L'affermazione di un cristianesimo sostanzialmente etico permise ad alcuni di questi intellettuali, come il teologo e grande biblista Theodor Bibliander, anche di concepire un ideale di concordia universale, di una *respublica Christiana* a capo della quale si vide di nuovo un unico monarca, ormai anacronistico di fronte ad un'Europa che si avviava a divenire una mescolanza di stati territoriali e di grandi potenze.

LA RIFORMA IN ITALIA

All'inizio del Cinquecento, la crisi religiosa in Italia si intrecciò a una profonda crisi morale e politica. L'equilibrio, stabilitosi tra i maggiori Stati italiani (le repubbliche di Venezia e Firenze, il ducato di Milano, lo Stato della Chiesa, il regno di Napoli) con la pace di Lodi del 1454, si era infranto nel tentativo di Carlo VIII di Francia di occupare il regno di Napoli (1494). Da questo momento iniziò un lungo periodo di guerre tra le grandi potenze, la Francia da un lato, l'Impero e la Spagna dall'altro, per ottenere il controllo dell'Italia, le «guerre horrende» tra Francia e Impero sul campo di battaglia italiano. Gli Stati e i principi italiani mostrarono tutta la loro debolezza: «Pertanto questi nostri principi, che erano stati molti anni nel principato loro, per averlo dipoi perso non accusino la fortuna, ma l'ignavia loro», scriveva Machiavelli (*Il Principe*, cap. XXIV).

La precarietà politico-militare della penisola e le compromissioni della Chiesa con questa politica alimentarono un clima di timori e di attese in una «*renovatio*» religiosa, favorito da una predicazione irregolare e itinerante di romiti che, come ripetevano tutti i cronisti cittadini, profetizzando «la ruina della città di Roma, de' preti, frati e chiericati», invitavano alla penitenza, «ché Dio vole punire la Italia». Questa religiosità, sensibile alle profezie e ai vaticini, critica nei confronti della Chiesa romana, incrementata anche dal grande favore popolare che aveva goduto la predicazione del Savonarola, era aperta, quindi, alle novità.

La storiografia recente ha mostrato quanto sia stato rilevante anche per l'Italia, se non dal punto di vista numerico per lo meno storicamente, il movimento riformato, nonostante la massiccia presenza politica e culturale della Chiesa di Roma. Se, come in tutta Europa, l'intreccio tra politica e religione fu strettissimo, tuttavia in Italia «più forti che altrove furono i legami di principi, grandi feudatari, ceti dirigenti in generale, con il papato e con le sue istituzioni a motivo dell'ottenimento di benefici ecclesiastici e di uffici curiali» (Felici 2016). La Riforma in Italia ebbe dunque sue particolari specificità.

A) LUTERO IN ITALIA

Le prime notizie su Lutero giunsero in Italia in modo piuttosto anomalo, perché gli italiani conobbero inizialmente il riformatore soprattutto attraverso le polemiche dei controversisti cattolici, che vedevano in lui un eversore dell'autorità. Le nuove idee si intrecciavano inoltre con molte tensioni già presenti nel mon-

do urbano italiano: tradizione anticlericale, inquietudini profetiche e millenaristiche, pensiero umanistico, platonismo rinascimentale, il richiamo anche a un cristianesimo evangelico, arricchito in seguito dai testi di Erasmo da Rotterdam.

L'anticlericalismo italiano fu attratto da questa immagine di ribelle che, secondo Francesco Guicciardini, poteva «ruinare o almeno tarpare le ale a questa scelerata tirannide de' preti» (Guicciardini 1983). Quando nel 1527 più di un migliaio di lanzichenecchi al servizio di Carlo V entrò in Roma saccheggiandola orribilmente, massacrando numerosi prelati e assediando in Castel Sant'Angelo papa Clemente VII, alleato con la Francia, molti videro in questo evento traumatico l'adempirsi delle profezie. Dopo il sacco di Roma il mondo italiano sembrò prendere maggior coscienza della novità rappresentata da Lutero e dalle vicende tedesche.

Negli ordini religiosi, in particolare quello agostiniano, iniziarono in quegli anni i primi contatti con i riformatori. Già tra il 1525 e il 1526 alcuni agostiniani lombardi entrarono in rapporto con Zwingli, e Martin Butzer nel 1526 scrisse una lettera ai «fratelli italiani», che mostra una circolazione di uomini tra l'Italia e Strasburgo. La mobilità dei religiosi tra i conventi e i pulpiti delle città italiane fu un decisivo canale di propaganda e collegamento. Predicatori «evangelici», come gli agostiniani Agostino Mainardi o Giulio da Milano, intrapresero fin dagli anni Trenta una cauta opera di diffusione delle nuove idee dal pulpito, con la lettura e l'interpretazione delle Sacre Scritture. In seguito molti frati agostiniani, francescani, canonici regolari, e persino domenicani, diffusero ogni sorta di idea religiosa, sovente in modo nicodemitico, predicando «Christo mascarato in gergo», come dirà Bernardino Ochino, il più famoso predicatore italiano del '500, allora generale dei Cappuccini, le cui prediche suscitarono un enorme interesse, perché «tutte sopra la dechiaratione de li Evangelii».

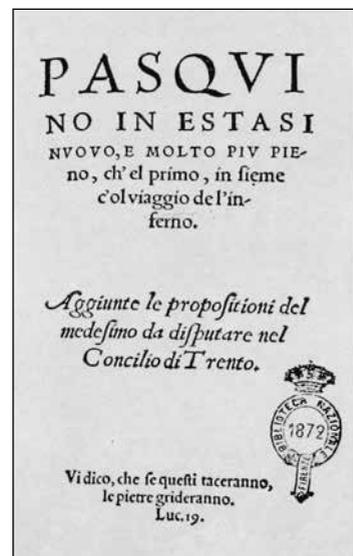


28. Bernardino Ochino.

B) I LIBRI

Poco dopo le tesi di Wittenberg del 1517 in Italia già si leggeva Lutero. Nelle botteghe librerie dell'Università di Pavia si vendevano i primi testi luterani in latino: un libraio pavese, Francesco Calvi, già nel 1519 ne importò da Basilea. Furono clandestinamente venduti scritti luterani, ma poi anche zwingliani e in genere riformati e, dopo gli anni quaranta, calvinisti. Questi scritti, dal 1525, furono sovente tradotti in volgare, pubblicati anonimi e senza indicazioni di stampa, camuffati da libri di pietà. L'uso del volgare fece uscire il dibattito dalle aule universitarie, rendendo, come denunciava il francescano Giovanni da Fano, comprensibile la «diabolica heresia» dell'eresiarca di Sassonia a tutti, anche a «li idioti, le donne et putti». Sovente i teologi, mettendo in relazione Umanesimo e Riforma, denunciarono l'«eloquenza degli eretici» come pericolosa, e l'uso della «grammatica» e della filologia, riguardo alle Sacre Scritture, come strumenti di sovversione religiosa.

Le tipografie veneziane lavorarono a lungo, prima delle censure inquisitoriali, per pubblicare libretti anonimi. A Venezia l'umanista piemontese Celio Secondo Curione, già ricercato dall'Inquisizione, concepì ed elaborò il *Pasquino in estasi*, probabilmente edito clandestinamente fin dal 1542-43. La diffusione di questo libretto in Italia per decenni fu enorme; libello clandestino e assolutamente proibito diceva cose violentemente “anticlericali” nei confronti della Chiesa, e per questo certamente piaceva. Nel *Pasquino in estasi* – famosa statua romana, una sorta di statua parlante, tramite la quale le lamentele del popolo, le invettive, le ironie, le satire trovavano voce – era raccontato il cielo dei Papi contrapposto al cielo di Dio, cieli assolutamente diversi e incomunicabili. Curione costruiva un'opera popolaresca, in cui sbizzarriva la propria fantasia e, nello stesso



29. Frontespizio del *Pasquino in estasi*.

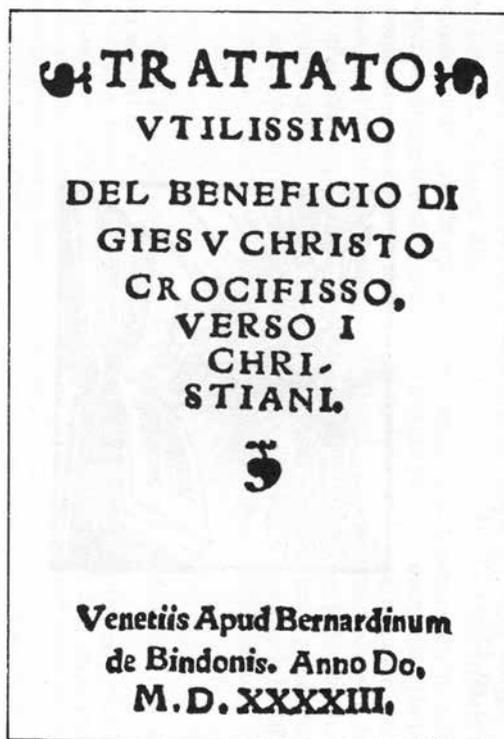
tempo, dava libero sfogo a un'intransigenza eversiva. Era un libro satirico in cui si parlava di cose serie, dove era difesa una visione del cristianesimo diversa da quella della Chiesa di Roma. Vi si trovava una denuncia dei falsi miracoli; delle molte superstizioni; dell'ipocrisia della finta pietà cristiana; del Purgatorio "purgatorio" perché invenzione dei preti a scopo di guadagno. Si diceva, nel Pasquino, che il Papa era l'Anticristo.

C) I VALDESIANI

A Napoli si formerà un cenacolo spirituale attorno allo spagnolo Juan de Valdés (1509-1541), «cortegiano modesto et ben creato» fuggito dalla Spagna perché ricercato dall'Inquisizione. Inizialmente fu a Roma alla corte pontificia, probabilmente informatore segreto dell'imperatore e protetto dalla filoimperiale famiglia Gonzaga, dove riuscì abilmente a tener nascosti i guai inquisitoriali e a godere anche di alcuni benefici ecclesiastici. Poi a Napoli nel 1535, dove si stabilì definitivamente, frequentò assiduamente la corte del viceré Pedro da Toledo, divenne avvocato e amico spirituale della nobildonna Giulia Gonzaga, del predicatore cappuccino Bernardino Ochino, del protonotario apostolico Pietro Carnesecchi, con i quali, e con molti altri membri di questo mondo aristocratico, condivise la propria esperienza spirituale. Di Donna Giulia in particolare divenne maestro e consigliere.

Questo cenacolo, frequentato anche da nobili come il marchese Galeazzo Caracciolo, da alti prelati come l'arcivescovo d'Otranto Pietro Antonio di Capua, da letterati come Marc'Antonio Flaminio, intorno agli anni '40 divenne un polo di aggregazione, di studio e di prudente propaganda di un pensiero religioso assai complesso e non definibile secondo le confessioni religiose che si stavano affermando in Europa. Spiritualista ed erede dell'«alumbradismo» spagnolo (un'eterodossia mistica diffusasi in Spagna all'inizio del XVI secolo), Juan de Valdés fu un impareggiabile maestro di coscienze che attinse alle dottrine riformate, ma espresse un pensiero religioso autonomo, fondamentalmente estraneo alle principali confessioni protestanti. Non la Sacra Scrittura permetteva di avvicinarsi ai segreti di Dio, ma l'illuminazione dello spirito di ogni credente, che compiva un percorso interiore individuale e dunque soggettivo, autonomo da ogni normativa e ortodossia della Chiesa, la quale poteva pretendere soltanto un'obbedienza formale (Firpo 2015).

Il fiume di scritture che in pochi anni Valdés produsse – morì infatti nel 1541 – restò per gran parte manoscritto e non si trasformò mai in dottrina sistematica, preferendo sempre la dimensione pedagogica. Il risultato di questo atteggiamento spirituale era, dunque, una forma di nicodemismo, cioè di osservanza soltanto esteriore e di dissimulazione delle proprie più profonde credenze, atteggiamento che Giovanni Calvino stigmatizzerà duramente. Poco prima della morte di Valdés aderirono a queste posizioni personalità di grande rilievo politico come il cardinale d'Inghilterra Reginald Pole, rifugiatosi in Italia dopo lo scisma anglicano. A Viterbo, nella sua residenza, si raccolsero alcuni degli «spirituali», discepoli



30. Frontespizio del *Beneficio di Cristo*.

di Valdés, come Marc' Antonio Flaminio, che in quel periodo collaborò alla revisione di un libretto in volgare *Il trattato utilissimo del beneficio di Christo crocifisso verso i christiani*, scritto da un monaco benedettino, don Benedetto Fontanini da Mantova, frequentatore del circolo napoletano.

Questo testo, dipendente da opere non solo di Valdés, ma anche di Lutero e di Calvino, è stato considerato uno dei testi più rappresentativi della Riforma in Italia. Divenne una sorta di manifesto programmatico da parte di un gruppo di cardinali, di religiosi e di laici, che speravano di influenzare il Concilio di Trento, prima che si pronunciasse sulla giustificazione per fede. Si voleva riformare la Chiesa di Roma, ma pur insistendo sul tema della giustificazione per fede e del riscatto di tutti gli uomini per opera della grande misericordia di Dio, si evitava sia ogni polemica con le gerarchie ecclesiastiche, sia tutte quelle «illationi» dottrinali (purgatorio, sacramenti, dottrina eucaristica, santi, voti) che avevano separato da Roma le chiese riformate europee. La fede era una scelta individuale, soggettiva, un percorso spirituale e interiore, sostanzialmente indifferente al contesto religioso e sociale nel quale si andava sperimentando. Questo «dolce» libretto doveva avere un effetto tranquillizzante, nella drammatica situazione italiana che scivolava ormai verso il nicodemismo.

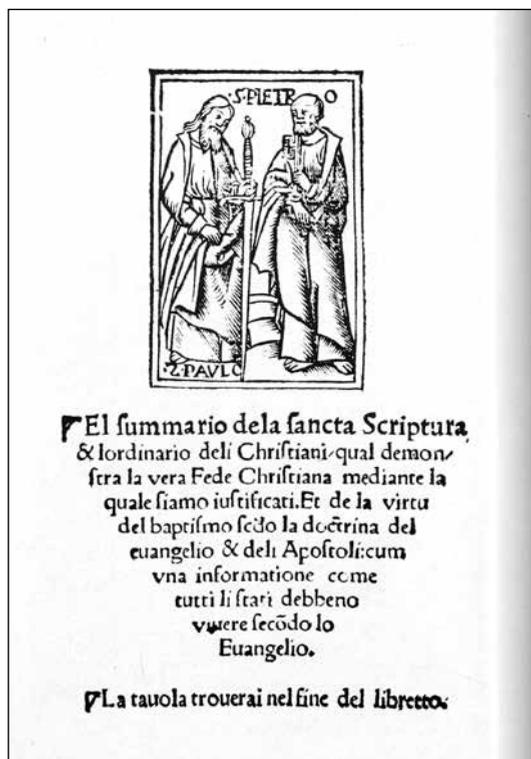
Il valdesianesimo ebbe in Italia un'importanza rilevante, soprattutto perché coinvolse personalità che avevano ruoli istituzionali, poteri politici, responsabilità pastorali, che permetteranno aiuti e coperture a gruppi e uomini del dissenso religioso. A Modena, ad esempio, il vescovo e cardinale Giovanni Morone, amico di Reginald Pole e del cardinale veneziano Gasparo Contarini – protagonista nel 1541 a Ratisbona di un fallito tentativo di conciliazione con i protestanti – cercò per anni di coprire gli eterodossi modenesi. Arrestato dall'Inquisizione nel 1557, fu rinchiuso per due anni in Castel Sant'Angelo, come numerosi altri prelati, in conseguenza dell'azione repressiva del cardinale Gianpietro Carafa, divenuto nel 1555 papa Paolo IV. Il Carafa, grazie alla riorganizzazione dell'Inquisizione romana nel 1542, riuscì a imporre una riforma della Chiesa che rafforzava l'autorità pontificia, anche attraverso gli strumenti inquisitoriali, e, nello stesso tempo, reprimeva duramente non solo ogni diffusione in Italia «de la heresia luterana», ma anche ogni tentativo da parte degli «spirituali» di conquistare il potere all'interno della Chiesa. Questi alti prelati, grandi feudatari, inquiete nobildonne, chierici non vollero mai una rottura con la Chiesa di Roma, pur sperando di modificarne i percorsi. Sospettati, inquisiti, incarcerati, condannati a morte, come il protonotario Pietro Carnesecchi, non riuscirono a incidere nella realtà italiana. Se furono tragicamente sconfitti, vennero anche più volte accusati di viltà e di opportunismo da chi era stato costretto alla fuga dall'Italia, non avendo voluto trarre le conseguenze dalla giustificazione per fede: «perciocché vogliono con tutto questo tuttavia sostenere il papato, vogliono havere le messe, vogliono osservare mille altre papistiche superstizioni et impietà», come duramente scriveva nella *Tragedia del libero arbitrio* l'ex-benedettino, Francesco Negri, esule in Svizzera.

D) «INFETTA DEL CONTAGIO DE DIVERSE HERESIE»

La costituzione nel 1542 del Tribunale dell'Inquisizione romana, formato da sei cardinali con la presidenza del papa, e affidato ai cardinali Gian Pietro Carafa e Girolamo Aleandro, causò le prime fughe dall'Italia: fuggì il generale dei cappuccini Bernardino Ochino e molti predicatori dell'ordine agostiniano, tra i quali Agostino Mainardi, Giulio da Milano, Pier Martire Vermigli. Le idee riformate si erano diffuse, infatti, in moltissime città italiane. Nelle piccole comunità italiane, clandestine e ben presto perseguitate, che ebbero una configurazione sociale per lo più radicata nel mondo delle botteghe artigiane, ma con una non irrilevante presenza di elementi nobiliari o provenienti dal clero urbano, si sviluppò un'intensa ricerca religiosa che si nutrì di letture molto diverse, dagli scritti di riformatori europei, tradotti e riproposti per l'Italia, a testi della Riforma italiana, irridenti e anticlericali come il *Pasquino in estasi* o tranquillizzanti come il *Beneficio di Cristo*.

Un'operetta diffusa in tutta Europa come il *Sommario della Sacra Scrittura* è indicativa dell'intreccio tra la Riforma d'Oltralpe e quella italiana. Pubblicato anonimamente nei Paesi Bassi negli anni Venti e tradotto in molte lingue, tra le

quali anche l'italiano, era un testo che diffondeva un'interpretazione della giustificazione per fede lontana dalle polemiche teologiche. Criticando il clero e offrendo abbondanti suggerimenti al laicato per una vita cristiana, coniugava Erasmo a Lutero. La fede era premessa necessaria per fondare una vita religiosa rinnovata, che metteva in discussione molti dei privilegi del clero e dava al laicato coscienza del proprio ruolo fondamentale, in una società cristiana riformata. Era proposta una nuova etica, anzitutto per i laici, che smantellava la complessa costruzione delle buone opere consigliate dalla Chiesa – le indulgenze, il culto dei santi, le elemosine a chiese e conventi, i pellegrinaggi – su cui era fondata una pietà antica e profondamente radicata nelle coscienze come nei costumi. Questa etica, invece, vedeva nel ben operare del cristiano laico nella società, con il proprio



31. Frontespizio del *Sommario della Sacra Scrittura*.

lavoro e con le attività civili, l'attuarsi di una vita veramente cristiana, i cui beni sovrabbondanti avrebbero potuto volgersi a sanare le crisi dei ceti più diseredati.

Nei gruppi eterodossi italiani fu letto come un testo che rifletteva i problemi brucianti dell'esperienza quotidiana. La sua capillare diffusione in Italia, soprattutto tra i ceti popolari, mostra una volta di più come l'esperienza riformata italiana, per quanto largamente minoritaria, muovesse dalle medesime esigenze spirituali, ma anche sociali, che avevano dato voce e forza ai movimenti religiosi d'oltralpe (Peyronel 1997). La ricerca negli archivi inquisitoriali mostra quanto anche in questi gruppi, come in tutta Europa, fosse vivo un confronto dottrinale e teologico attorno alle interpretazioni che si dovevano dare delle Sacre Scritture, dal significato dei sacramenti al ruolo del clero e del laicato. Anche in Italia la critica al culto dei santi, ai privilegi del clero, alle imposizioni della Chiesa, non fondate sulle Sacre Scritture, acquisì ben presto un significato sovversivo delle istituzioni ecclesiastiche, attraverso una serie «di deduzioni che dal principio della giustificazione per la sola fede come unico mezzo di salvezza portava alla rappresentazione della Chiesa come incarnazione dell'Anticristo» (Rotondò 1991).

I custodi della fede cattolica molto presto iniziarono a denunciare che il dibattito religioso si andava diffondendo anche tra «le persone basse». Ne discutevano «per le piazze, per le botteghe, per le taverne et insino per li lavatoi delle donne [...] i sarti, i legnaiuoli, i pescivendoli et l'altra feccia del vulgo», come dichiarava un predicatore in anni più tardi e già controriformati. C'erano donne allora come tale Franceschina, a Venezia, che spiegava alle vicine di casa che «è mala cosa andare a messa, perché Cristo non l'ha ordinata» e negava la presenza reale di Cristo nell'eucarestia e il purgatorio. C'era chi sapeva tutta «la Scrittura a mente» pur essendo analfabeta o almeno così si diceva.

Nel frattempo si erano organizzate ovunque nelle città italiane, in uno spontaneo pullulare di discussioni e di sperimentazioni, vere e proprie comunità eterodosse, con una composizione sociale per lo più "interclassista" (ecclesiastici e laici, mercanti e artigiani, professori e studenti, medici, notai, maestri di scuola e uomini di cultura soprattutto, gentiluomini e gentildonne, donne e uomini): a Venezia e nella Terraferma, nel Piemonte, dove la minoranza valdese di origine medievale aderì alla Riforma nel 1532, nel Milanese, a Cremona, a Piacenza, a Como e a Casalmaggiore, a Mantova, nel ducato di Urbino e Ferrara, dove la corte della moglie del duca d'Este, la principessa Renata di Francia, personalmente filocalvinista, proteggerà un mondo variegato di eterodossi. Largo consenso trovarono le idee riformate anche a Modena, altra città estense, e a Bologna, città pontificia. Tutta la Toscana fu coinvolta, persino la Garfagnana. La città di Lucca darà un cospicuo tributo di esuli e di rifugiati a Ginevra. Anche il sud d'Italia fu ampiamente toccato, da Napoli a Palermo.

Erano comunità eterodosse che dal punto di vista dottrinario sovente non erano omogenee, dove si esercitava il dubbio e la discussione, come a Udine nel 1543 in un confronto tra tale mastro Domenico vetraio e un maestro di scuola, Francesco milanese:

Domenico: «Mo' questa confession semo obligadi o no a farla?»

Francesco: «Ma de no, che Christo non te la comanda»

Domenico: «Ben la santa madre chiesa»

Francesco: «La santa madre chiesa fa delle cose che non sono nianche comandate».

Erano comunità di «fratelli», che si scambiavano libri e a volte aiuti economici o protezioni, che leggevano assieme i testi della Riforma europea, cantavano i salmi, come nelle chiese protestanti d'oltralpe, o celebravano «la cena del Signore», il rito più antitetico alla messa elaborato dai teologi riformati. L'interpretazione del complesso problema eucaristico, come sovente emerge dalle testimonianze inquisitoriali, era a volte aderente a una semplificazione razionalistica popolare. Così sulla presenza reale del corpo di Cristo nel sacramento a Venezia si diceva che un tal Pellegrino, artigiano gioielliere, «expressamente nega el sacramento [...]. Zoè che Dio è salito in cielo donde el senta alla dextra del padre et che non po' esser in tanti luoghi».

Le comunità che si formarono adottarono sovente forme di culto calvinista, ma non mancò un forte movimento di matrice anabattistica, soprattutto nel Veneto. La delazione di un membro di questo movimento, l'ex prete Pietro Manelfi, rivelò una rete di «chiese» anabattiste in tutta Italia, che le autorità romane repressero duramente, ravvisando negli anabattisti inquietanti fantasmi rivoluzionari, poiché «tengono nemici d'Iddio tutti i magistrati christiani et vogliono che niuno cristiano possa essere imperatore, re, duca o esercitare magistrato alcuno, et li populi non essere obbligati a obedirli».

L'anabattismo veneto conteneva in sé un filone antitrinitario, che non solo negava il dogma della Trinità, ma anche la natura divina di Cristo, raccogliendo eredità culturali diverse, dalla «cultura umanistica al razionalismo aristotelico patavino, dalla filologia biblica erasmiana alle persistenti tensioni profetiche, dallo spiritualismo radicale al valdesianesimo» (Firpo 1993). Fu questa l'eredità che portarono in Europa gli esuli «eretici» italiani, le cui complesse vicende intellettuali Delio Cantimori ha ricostruito in un libro famoso, *Eretici italiani del Cinquecento*, descrivendo le vicende di una minoranza di intellettuali scomodi che non trovarono accoglienza nelle chiese riformate europee. Il più importante movimento ereticale in Polonia e Transilvania, il socinanesimo, come si è detto, deriva appunto da due esuli senesi, Lelio e Fausto Sozzini. Acquisirono dunque un rilievo fondamentale le critiche alla partecipazione dei cristiani alle magistrature e alle guerre, e il distacco da ogni vita politica, insieme ad una critica dei dogmi e la riduzione delle dottrine cui credere. Per Fausto Sozzini «condannare gli altri perché non la pensano in tutto come te e affermare che fuori della tua comunità non c'è possibilità di salvezza, questo non è proprio della Chiesa apostolica». Quando ormai il movimento degli eretici italiani era finito, resterà nel mondo protestante europeo, soprattutto in Olanda e in Inghilterra, un fermento sotterraneo legato ai principi di tolleranza religiosa che questi uomini avevano sostenuto.

Sappiamo che la Riforma europea non avrebbe avuto alcuna speranza di successo senza l'adesione dei ceti dirigenti o dei sovrani. Quali atteggiamenti ebbe dunque l'aristocrazia italiana – un'aristocrazia rinascimentale di cultura raffinata, ampiamente inserita nelle gerarchie ecclesiastiche e in quelle politiche – nei confronti delle nuove idee religiose che abbondantemente entrarono nel cor-

so del Cinquecento anche in Italia? Il vigoroso traduttore italiano di un famoso scritto di Lutero *La lettera alla nobiltà cristiana di nazione tedesca*, probabilmente il francescano Bartolomeo Fonzio, testo che circolò in Italia col titolo *Libro de la emendatione et correctione dil stato Christiano*, edito a Strasburgo nel 1533, riprendendo Lutero, che nella *Lettera* esortava i principi tedeschi a riformare la Chiesa in nome del sacerdozio di tutti i credenti, aggiunse nella premessa al testo un «panegirico dei governanti secolari», contrapposti alla corruzione della curia e del clero: «Onde è necessario che li christiani principi gli provvedino. Et però vi priego, o principi et o popoli christiani, ordinate, statuite, provédete, che il papa et i suoi cardinali non usurpino gli honori di Dio, non si facciano adorar in terra come dei, percioché non son dei ma huomeni come noi altri» (Peyronel Rambaldi 2008).

Divenne, tuttavia, ben presto improponibile per larga parte dei ceti dirigenti italiani l'opposizione a un papato che aveva fatto di Roma la più splendida capitale rinascimentale d'Europa e aveva rinnovato i fasti della Roma antica, ma che soprattutto aveva costruito al vertice un complesso apparato di potere che esercitò un peso decisivo per le strategie di carriera di questa aristocrazia. Molti degli stessi seguaci valdesiani furono concretamente coinvolti nella prassi politica della Chiesa e molti ruotarono attorno a Roma, centro imprescindibile di ogni interesse particolare e generale: dall'assegnazione di rendite, a pensioni, benefici ecclesiastici, vescovadi. Rinunciare a prebende e canonicati, borse di studio e rendite, avrebbe significato pagare un alto costo sociale, risultando impossibile ottenere queste prebende senza brigare alla corte di Roma, senza servire agli interessi politici dei propri patroni. Furono soprattutto le grandi famiglie italiane a trarre i maggiori vantaggi e soltanto in Italia il papato ebbe un tale potere "feudale" nella distribuzione di benefici, feudi, territori ecclesiastici; potere che gli permetteva di intervenire direttamente all'interno della sovranità degli altri stati.

È eloquente un ben noto memoriale del nunzio Giovanni Antonio Facchinetti, in cui sollecitava i senatori veneziani perché consentissero all'extradizione dell'eretico Guido Giannetti da Fano minacciando che, se avessero rifiutato, «non potrete sperare dignità di cardinalato, non una et più decime, non vacanze di vescovati et benefici, non pensioni». Quando un signore di un piccolo stato padano come Vespasiano Gonzaga, nel 1561, si oppose a che i sudditi del ducato di Sabbioneta e Bozzolo fossero convocati a Cremona dall'inquisitore, lo zio cardinale Ercole Gonzaga lo ammonì saviamente che «sarebbe intesa questa sua delliberatione molto male in Roma, et facilmente potria essere che li detti cardinali ne parlassero al Papa, il quale similmente l'havrebbe a male et di una cosa che non è di momento alcuno, quanto alla sua giurisdittione temporale, Vostra Signoria Illustrissima potrebbe ritenerne danno nelle cose che le conviene trattare con Sua Santità. Però è ben lasciare che si proceda nel modo che si fa in tutti i luoghi de Signori temporali» (Peyronel Rambaldi 2012).

Il dibattito attorno ai caratteri della Riforma in Italia e alle ragioni del suo fallimento è ancora largamente aperto. Sviluppatisi dai primi importanti studi di Delio Cantimori, il dibattito odierno tende a sottolineare soprattutto la «specificità» della situazione italiana. Il valdesianesimo, in quanto frutto di «un più

complesso eclettismo dottrinale denso di valenze radicali», è stato considerato specifico della situazione italiana, perché compatibile con un clima di «indeterminatezza e fluidità teologica», scarsamente interessato alle discussioni che infuriavano in Europa, e con una forte vocazione al nicodemismo (Firpo 1993). Il movimento riformato italiano sarebbe inoltre stato caratterizzato dalla dimensione etica, e l'influenza di Erasmo ne avrebbe alimentato l'indifferenza dottrinale (Seidel Menchi 1987). L'«irriducibile specificità» della crisi religiosa italiana, rispetto alle vicende europee, viene quindi argomentata da più parti, ma lascia aperti numerosi interrogativi. Sono infatti molti gli elementi comuni tra Italia e Europa: l'umanesimo, in particolare quello erasmiano, entra largamente anche nella Riforma europea e proprio nei suoi aspetti etici. La dimensione etica è inoltre propria non solo delle esperienze riformate italiane, ma anche, più specificamente, della Riforma europea delle città. Indeterminatezza e fluidità caratterizzano ovunque i primi decenni di diffusione delle idee riformate, tra contrasti interpretativi ed esegesi scritturali profondamente differenti. Sembra lecito, dunque, sottolineare i legami dottrinali della Riforma italiana, pur «mancata», con quella transalpina (Caponetto 1992), tanto che in molti gruppi eterodossi italiani si fece strada la convinzione che «la riforma della Chiesa e della società che su di essa si modellava era possibile soltanto attraverso un mutamento di istituzioni e di principi» (Rotondò 2008).

Questo fallimento non solo non si può attribuire soltanto alla pur violenta repressione inquisitoriale, come osservarono già dei contemporanei, ma neppure a una qualche specificità teologica italiana: un ancor oggi anonimo esule italiano testimonia che decisivi non furono i limiti teologici, ma soprattutto quelli politici. I signori italiani, scriveva, non potevano imporre nessuna riforma perché «vassalli e sudditi al principe [...] onde non hanno alcuna libertà né autorità di poter introdurre l'evangelio e la vera religione»; la persecuzione aveva fatto sì che nelle chiese italiane «ogni cosa sia magra, fredda e di poco valore», e ai «veri fedeli» non restava che la fuga, prima che rischiassero, «tra i tanti pericoli, di corrompersi e di raffreddarsi del tutto a lungo andare» (Cantimori 1992).

BIBLIOGRAFIA

Testi citati e opere di riferimento

- Augustijn C. 1989, *Erasmus da Rotterdam. La vita e l'opera*, Morcelliana, Brescia.
- Bainton R.H. 1967³, *La Riforma protestante*, Einaudi, Torino.
- Bainton R.H. 1970, *Erasmus della cristianità*, Sansoni, Firenze.
- Benedict Ph. 2001, *The Faith and Fortunes of France's Huguenots, 1600-85*, Asgate-Aldershot Burlington, USA-Singapore-Sydney.
- Biagioni M., Felici L. 2011, *La Riforma radicale nell'Europa del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari.
- Blickle P. 1983, *La Riforma luterana e la guerra dei contadini. La rivoluzione del 1525*, il Mulino, Bologna.
- Bowsma W.J. 1992, *Giovanni Calvino*, Laterza, Roma-Bari.
- Calvino G. 2011, *La divina predestinazione*, a cura di G. Tourn e F. Ronchi, Claudiana, Torino.
- Cantimori D. 1992, *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, Einaudi, Torino.
- Caponetto S. 1992, *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Claudiana, Torino (2^a ediz. 1997).
- Collinson P. 1982, *The Religion of Protestants. The Church in English Society 1559-1625*, Clarendon Press, Oxford.
- [Curione, C.S.] 2013, *Pasquillorum Tomi duo*, a cura di D. Mevoli e A. Romano, Vecchiarelli, Manziana (Roma).
- De Caprariis V. 1959, *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli.
- Eisenstein E.L. 1983, *La rivoluzione del libro*, il Mulino, Bologna.
- Eisenstein E.L. 1985, *La stampa come fattore di mutamento*, il Mulino, Bologna.
- Felici L. 2016, *La Riforma protestante nell'Europa del Cinquecento*, Carocci, Roma.
- Ferrario F. 1993, *La «Sacra Ancora». Il principio scritturale nella Riforma zwingliana (1522-1525)*, Claudiana, Torino.
- Firpo M. 1993, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari.
- Firpo M. 2016, *Juan de Valdés e la Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari.

- Gastaldi U. 1972, *Storia dell'anabattismo. Dalle origini a Münster. 1525-1535*, Claudiana, Torino.
- Gastaldi U. 1981, *Storia dell'anabattismo. Da Münster ai giorni nostri*, Claudiana, Torino.
- Ginzburg C. 1970, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Einaudi, Torino.
- Guicciardini F. 1983, *Ricordi*, a cura di S. Marconi, Feltrinelli, Milano.
- Hill Ch. 1993, *The English Bible and the Seventeenth-Century Revolution*, Allen Lane, London.
- International Calvinism. 1541-1715* 1986², a cura di M. Prestwich, Oxford University Press, Oxford.
- Iserloh E., Glazik J., Jedin H. 2001, *Riforma e Controriforma*, in *Storia della Chiesa*, diretta da H. Jedin, vol. VI, Jaca Book, Milano.
- Lienhard M. 1991, *Martin Luther. Un temps, une vie, un message*, Labor et Fides, Ginevra.
- Luther M. 1825, *Briefe, Sendschreiben und Bedenken*, a cura di W.M. Leberecht de Wette, Neimer, Berlino.
- Lutero M. 1978, *Del papato romano*, in *Scritti politici*, a cura di L. Firpo e G. Panzieri Saija, Utet, Torino.
- Lutero M. 1978, *Alla nobiltà cristiana di nazione tedesca*, in *Scritti politici*, a cura di L. Firpo e G. Panzieri Saija, Utet, Torino.
- McGrath A.E. 1991, *Giovanni Calvino. Il riformatore e la sua influenza sulla cultura occidentale*, Claudiana, Torino (nuova ediz. 2009).
- Miegge G. 2008, *Lutero. L'uomo e il suo pensiero fino alla Dieta di Worms (1483-1521)*, Claudiana, Torino.
- Müntzer T. 2003, *Scritti politici*, introduzione, versione e note a cura di E. Campi, Claudiana, Torino.
- Oberman H.A. 1982, *I maestri della Riforma. La formazione di un nuovo clima intellettuale in Europa*, il Mulino, Bologna.
- Oberman H.A. 1986, *La guerra su due fronti di Wittenberg contro il Priore e Eck. Scenario e decisioni dell'anno 1518*, in *La Riforma protestante da Lutero a Calvino*, Laterza, Roma-Bari.
- Oberman H.A. 1987, *Martin Lutero. Un uomo tra Dio e il diavolo*, Laterza, Roma-Bari.
- Oberman H.A. 1989, *La Riforma protestante da Lutero a Calvino*, Laterza, Roma-Bari.
- Oberman H.A. 2001, *The Long Fifteenth Century: In Search of its Profile*, in *Die deutsche Reformation zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, a cura di T.A. Brady, De Gruyter, München-Oldenbourg.

- Ozment S.E. 1980², *The Reformation in the Cities. The Appeal of Protestantism to Sixteenth-Century Germany and Switzerland*, Yale University Press, New Haven and London.
- Ozment S.E. 2012, *The Serpent and the Lamb: Cranach, Luther and the making of the Reformation*, Yale University Press, New Haven.
- Peyronel Rambaldi S. 1979, *Speranze e crisi nel Cinquecento modenese. Tensioni religiose e vita cittadina ai tempi di Giovanni Morone*, Franco Angeli, Milano.
- Peyronel Rambaldi S. 2008, *Élites nobiliari in Italia di fronte alla Riforma protestante*, in *Con la ragione e col cuore. Studi dedicati a Carlo Capra*, Franco Angeli, Milano.
- Peyronel Rambaldi S. 2012, *Una gentildonna irrequieta. Giulia Gonzaga fra reti familiari e relazioni eterodosse*, Viella, Roma.
- Prodi P. 2006, *Il sovrano pontefice: un corpo due anime. La monarchia papale nella prima età moderna*, il Mulino, Bologna.
- Protestantesimo nei secoli I*, 1991, *Protestantesimo nei secoli. Fonti e documenti*, vol. I, *Cinquecento e Seicento*, a cura di E. Campi, Claudiana, Torino.
- Quagliani D. 2001, «*Sans violence ny peine quelconque au port de salut*». *Il problema della libertà di coscienza nella «République» di Jean Bodin*, in *La formazione storica dell'alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, a cura di H. Méchoulan, R.H. Popkin, G. Ricuperati, L. Simonutti, Olschki, Firenze, vol. I.
- Reardon B.M.G. 1984, *Il pensiero religioso della Riforma*, Laterza, Roma-Bari.
- Rotondò A. 1991, *Anticristo e Chiesa romana. Diffusione e metamorfosi d'un libello antiromano del Cinquecento*, in Id. (a cura di), *Forme e destinazione del messaggio religioso. Aspetti della propaganda religiosa nel Cinquecento*, Olschki, Firenze.
- Rotondò A. 2008, *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, Olschki, Firenze, 2 voll.
- Schilling H. 1997, *Ascesa e crisi. La Germania dal 1517 al 1648*, il Mulino, Bologna.
- Schilling H. 2016, *Martin Lutero. Ribelle in un'epoca di cambiamenti radicali*, Claudiana, Torino.
- Sciuto F.E. 1980, *Ulrico Zwingli*, Fiorentino, Napoli.
- Scribner R. 1994, *Anticlericalism and the cities*, in *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, edited by P.A. Dykema and H.A. Oberman, 2^a ed. riveduta, Brill, Leiden-Boston, pp. 147-166.
- Scribner R. 2008, *Per il popolo dei semplici. Propaganda popolare nella Riforma tedesca*, Unicopli, Milano.
- Seidel Menchi S. 1987, *Erasmus in Italia. 1520-1580*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Skinner Q. 1989, *Le origini del pensiero politico moderno*, vol. II, *L'età della Riforma*, il Mulino, Bologna.

- Strohl H. 1971, *Il pensiero della Riforma*, il Mulino, Bologna.
- Troeltsch E. 1960², *Il protestantesimo nella formazione del mondo moderno*, La Nuova Italia, Firenze.
- Wallace P.G. 2006, *La lunga età della Riforma. Religione, lotte politiche e disciplinamento (1350-1750)*, il Mulino, Bologna.
- Walzer M. 1996, *La rivoluzione dei santi. Il puritanesimo alle origini del radicalismo politico*, Claudiana, Torino.
- Weber M. 1965², *Etica protestante e «spirito» del capitalismo*, Sansoni, Firenze.
- Williams G.H. 1992³, *The Radical Reformation*, Sixteenth Century Journal Publisher, Kirksville.

INDICE

1. Premessa	3
2. Alla vigilia della Riforma	4
3. La Chiesa ai tempi della Riforma	7
4. Martin Lutero, uomo del suo tempo	9
5. Lutero/Eleutherios, uomo libero	13
6. Il papa Anticristo	15
7. «Il tempo del silenzio è passato ed è giunto quello di parlare»	20
8. La «Riforma dei principi»	22
9. La libertà del cristiano: dalla teoria alla pratica	25
10. La Riforma cittadina: Zurigo e Zwingli	29
11. Ginevra e Calvino	33
12. L'«internazionale» calvinista	38
13. La Riforma in Inghilterra	42
14. La Riforma radicale	45
a) La questione del battesimo	45
b) Spiritualismo e individualismo religioso, antitrinitarismo e millenarismo	47
c) Il lungo cammino della tolleranza religiosa	48
15. La Riforma in Italia	49
a) Lutero in Italia	49
b) I libri	51
c) I valdesiani	52
d) «Infetta del contagio de diverse heresie»	54
<i>Bibliografia</i>	60

Finito di stampare il 26 gennaio 2017 - Stampatre, Torino



Supplemento a "Bollettino della Società di Studi valdesi" n. 219
N. 2 - 2° semestre 2016

Autorizzazione del Tribunale di Pinerolo n. 3/71 del 15 dicembre 1971
Direttore Responsabile: Daniele Lupo Jalla
Stampa: Stampatre - Torino

Sped. in abb. post. - Legge 662/96, art. 2 comma 20/c
1° sem. 2017

ISBN 978-88-6898-123-5



€ 6,00