

*Concilio*, Vita e Pensiero, Milano 2013 (cd. or. 2013). La collezione di fonti a stampa più ricca è *Concilium Tridentinum: Diariorum, actorum, epistolarum, tractatum nova collectio*, 13 voll., Herder, Freiburg i. B. 1901-2001.

Per i vescovi, cfr. G. ALBERGO, *I vescovi italiani al Concilio di Trento (1545-1547)*, Sansoni, Firenze 1959; S. PASTORE, *Il vangelo e la spada. L'inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003; W. DE BOER, *La conquista dell'anima. Fede, disciplina e ordine pubblico nella Milano della Controriforma*, Einaudi, Torino 2004 (cd. or. 2001); E. BONORA (= Bonora, 2007), *Giudicare i vescovi. La definizione dei poteri nella Chiesa posttridentina*, Laterza, Roma-Bari 2007; J. P. PAVVA, *Un episcopato vigile. Portogallo, secoli XVI-XVIII*, Eridò, Lecce 2013.

Per l'inquisizione romana, si vedano almeno G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, il Mulino, Bologna 1997; M. FIRPO, *Inquisizione romana e Controriforma. Studi sul cardinal Giovanni Morone (1509-1580) e il suo processo di eresia*, ed. rivista e ampliata, Morcelliana, Brescia 2005; A. PROSPERI (= Prosperti, 2009), *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessionari, missionari*, Einaudi, Torino 2009; A. PROSPERI, V. LAVENIA, J. TEDESCHI (a cura di), *Dizionario storico dell'inquisizione*, 4 voll., Edizioni della Normale, Pisa 2010.

Per la nascita della Compagnia di Gesù e le sue missioni in Europa, cfr. I. CHÂTELLIER, *La religione dei poveri. Le missioni rurali in Europa dal XVI al XIX secolo e la costruzione del cattolicesimo moderno*, Garzanti, Milano 1994 (cd. or. 1993); J. W. O' MALLEY, *I primi gesuiti*, Vita e Pensiero, Milano 1999 (cd. or. 1993).

## 7

### Il luteranesimo, il calvinismo e il contesto inglese

di *Lucio Biasiori*

#### Riforma o riforme?

Chi si interroga sulla nascita e la diffusione della Riforma protestante si trova di fronte a una difficoltà preliminare: quella cioè di separare il significato di quegli eventi dall'influenza esercitata dal protestantesimo sulla religione, sulla società e sulla cultura dell'Europa moderna e contemporanea. Che cosa è stata veramente la Riforma e che cosa ha rappresentato? È significativo che l'iniziatore della Riforma, Martin Lutero (1483-1546), facesse un uso estremamente parco del termine. Per altro verso, mentre il termine "riforma" si imponeva per designare lo sforzo di restituire una forma a ciò che era stato deformato, i polemisti cattolici rovesciarono contro Lutero l'accusa di aver dato vita non a una riforma, ma a una rivoluzione, cioè a una spaccatura della cristianità e a un sovvertimento dell'universo religioso e morale tradizionale, portando, attraverso il libero esame della Bibbia, al moderno individualismo. Eppure, Lutero aveva sempre ripetuto di non aver fatto proprio nulla, di essere stato «actus, non agens», uno strumento nelle mani di Dio: «la Parola aveva fatto tutto e, mentre dormivo e bevevo la buona birra di Wittenberg [...] aveva inferito il colpo decisivo» (Campi, 2008, p. 8). Una sorte analoga è toccata a un altro protagonista della Riforma, Giovanni Calvino, che è stato considerato tanto un cupo sostenitore della rigida dottrina della predestinazione e il fondatore della prima teocrazia, quanto colui che, con la sua etica favorevole all'attività pratica nel mondo degli affari, avrebbe aperto la strada al capitalismo.

A tale difficoltà di distinguere l'oggetto dalla sua ombra e la storia dalla storiografia, si aggiunge un problema ulteriore, di tipo prettamente storico: sugli stessi punti dottrinali che si considerano condivisi dalle diverse varianti del protestantesimo (il ruolo della grazia nella salvezza, l'insistenza sulla parola di Dio e sulla fede, la limitazione dei sacramenti

e la centralità della figura del Figlio rispetto alle altre persone della Trinità) non mancarono le divisioni e gli scontri. Chi ha insistito su queste divergenze tra le varie ali del movimento riformatore ha preferito parlare di "riforme" al plurale (Lindberg, 2010), oppure di una contrapposizione tra una "Riforma magisteriale" di Lutero, Calvino e Zwingli e una "Riforma radicale", fatta di personaggi che non si accontentavano della critica al cattolicesimo, ma miravano alla critica dell'istituzione ecclesiastica in quanto tale (Williams, 1992; cfr. anche CAP. 8). Si tratta, come spesso accade, di discussioni puramente terminologiche, a volte viziate anche da pregiudizi nazionalistici (come metteva in guardia già Febvre, 1966). Dietro di esse si nasconde però un problema storico tra i più intricati, che cercheremo di dipanare in queste pagine.

### Condizioni e cause della Riforma protestante

Già prima di Lutero c'era stato chi, come i valdesi tra Francia e Italia, Jan Hus (1369 ca.-1415) in Boemia, John Wyclif (1312-1384) in Inghilterra, aveva criticato i vizi degli ecclesiastici e la decadenza della Chiesa romana rispetto alle origini apostoliche. Questi movimenti furono però sempre repressi o incanalati entro le istituzioni ecclesiastiche (esemplare a questo proposito fu il percorso dell'ordine francescano). Dopo lo scisma d'Occidente (1378-1417), che aveva visto il pontefice diviso tra vari pretendenti e la sede papale trasferita da Roma ad Avignone, e la successiva stagione del conciliarismo, la Chiesa latina tra Quattro e Cinquecento attraversò un periodo di forte accentramento e rafforzamento del potere papale, caratterizzato anche da una straordinaria vitalità culturale. I papi di Alessandro VI Borja (1492-1503) e di Giulio II della Rovere (1503-13) avevano consolidato l'autorità della Chiesa all'interno e all'esterno, sconfiggendo le tendenze conciliariste e dotando la Chiesa di un solido dominio temporale nell'Italia centrale. Il pontefice di Leone X Medici (1513-21), figlio di Lorenzo il Magnifico, aveva conferito alla Chiesa uno splendore culturale e artistico senza precedenti. Basti pensare che il progetto per la basilica di San Pietro, le Stanze di Raffaello e la Cappella Sistina furono eseguiti proprio in quegli anni.

Questa magnifica facciata era però percorsa da numerose crepe. Non si trattava solo delle usuali critiche agli abusi degli ecclesiastici, alla corruzione dei prelati e all'ignoranza dei semplici sacerdoti. Oltre a questo antic-

ricalismo tradizionale (Niccoli, 2005), le fonti dell'epoca ci trasmettono una diffusione impressionante fra gli strati più vari delle società europee di atrese messianiche, speculazioni profetiche e astrologiche e di una generale inquietudine sulla possibilità da parte dell'uomo di salvarsi (Niccoli, 1987). Lutero fu il primo a comprendere che non era criticando la vita degli ecclesiastici che si sarebbe potuto dare una risposta a queste istanze. Occorreva trovare una nuova dottrina che sapesse placare la sete di salvezza di uomini e donne, di dotri e popolani.

Altri fattori erano però necessari per fare sì che Lutero riuscisse dove gli altri avevano fallito. Va detto in primo luogo che la diffusione del suo messaggio coincise con quella della stampa. Non si tratta di una semplice concomitanza, ma di due fenomeni che si rafforzarono a vicenda: i riformatori, infatti, seppero sfruttare e diffondere al meglio il nuovo mezzo, non solo facendo stampare le loro opere e le prime edizioni delle Scritture nelle lingue volgari, ma servendosi anche di fogli volanti e di immagini satiriche che mettevano in ridicolo i cattolici e furono decisivi per l'affermazione della Riforma fra gli strati inferiori della società (Scribner, 1981).

Un altro fenomeno culturale parallelo alla Riforma protestante fu l'umanesimo. Al di là delle differenze tra i due movimenti (che sono state esagerate da una storiografia attenta a enfatizzare il carattere religioso e cupo della prima e gli aspetti "paganeggianti" e liberatori del secondo) ci furono anche profonde affinità. Il termine umanesimo, infatti, non va tanto inteso nel senso di una messa al centro dei valori umani contro un medioevo incentrato su Dio, ma come riscoperta delle *humanae litterae*, cioè dei testi degli autori classici greci e latini. Dietro Riforma e umanesimo si può dunque vedere la stessa polemica contro i secoli del medioevo, che avevano incrociato rispettivamente la Bibbia e gli scrittori antichi di commenti e interpretazioni, e contro i quali si imponeva la necessità di un ritorno alle fonti della spiritualità e della cultura.

### Lutero: la formazione e la rottura con Roma

Il protagonista della storia più renitente a essere tale, come è stato definito, era figlio di una famiglia povera di un piccolo villaggio della Turingia. Dopo aver studiato latino presso i Fratelli di Vita Comune, il movimento spirituale di origine fiamminga incentrato sull'imitazione di Cristo, si iscrisse all'Università di Erfurt, dove si laureò in Giurisprudenza (Ober-

man, 1982). Investito da una crisi spirituale – che per tradizione si fa risalire a un fulmine che lo colpì durante un temporale nell'estate del 1505 – Lutero decise di farsi frate agostiniano. Dietro tale esperienza interiore è stata vista non solo la crisi di una personalità particolarmente sensibile, ma quella di un'intera epoca. La Chiesa terrorizzava i credenti con una «pastorale della paura», minacciandoli, attraverso una predicazione marrellante, di terribili pene ultraterrene (Delumeau, 1987). D'altro canto essa li rassicurava, dando loro la possibilità di salvarsi con la promessa del perdono e con l'invenzione del purgatorio (Delumeau, 1992; Le Goff, 1982). Tuttavia, mentre il sistema di remissione dei peccati della Chiesa agiva in maniera ripartita, riservando a determinati peccati determinate penitenze, Lutero era convinto che l'uomo fosse completamente peccatore e la sua stessa natura fosse malvagia. I sistemi tradizionali di perdono, fondati sulla penitenza e sul compimento delle opere di misericordia, non erano dunque sufficienti affinché il peccatore potesse salvarsi.

La scelta di farsi frate, tuttavia, non solo non risolse la crisi spirituale di Lutero, ma la aggravò e pose le basi per il suo distacco dal cattolicesimo. Da un lato, infatti, proprio in rappresentanza del suo chiostro ebbe modo di recarsi a Roma (1511) e di vedere in prima persona la decadenza della Chiesa. D'altro lato, in convento trovò occasione di studiare e spiegare la Bibbia. La sua attività esegetica si concentrò soprattutto sui Salmi e sulle lettere di Paolo. Proprio due passi di questi due libri della Bibbia furono all'origine del suo *Turnerlebnis* (letteralmente 'esperienza della torre'), cioè della sua conversione. Meditando sui versetti del salmo XXII «Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato?», pronunciati da Cristo sulla croce, Lutero giunse a comprendere che la sua personale sensazione di essere stato abbandonato da Dio aveva toccato anche Cristo stesso. Dunque, Dio era così impietoso da non stare vicino nemmeno a suo figlio, il giusto per eccellenza? No, perché, proprio attraverso il sacrificio di Cristo, Dio aveva salvato gli uomini una volta per tutte. Il versetto delle Scritture decisivo per risolvere lo scandalo espresso dal salmo fu quello della Lettera di Paolo ai Romani: «Meditavo notte e giorno», scrisse Lutero

finché scoprii la concatenazione tra la giustizia di Dio e l'affermazione: "Il giusto vivrà per fede". Allora cominciai a comprendere che giustizia di Dio significa quella giustizia per mezzo della quale Dio, per sua pura grazia e misericordia, ci giustifica. Così mi sentii rinascere e mi parve di essere entrato in paradiso attraverso porte spalancate. Tutta la Scrittura prendeva un nuovo significato e, mentre prima

la "giustizia di Dio" mi riusciva odiosa, ora diventava per me dolcissima ed amabile. [...] Se hai una fede sicura che Cristo è il tuo salvatore, in quello stesso istante ti accorgi di avere un Dio misericordioso, perché la fede ti guida e ti introduce nel cuore e nella volontà di Dio (cit. in Bainton, 2005, p. 43).

La giustizia di Dio non andava dunque considerata in senso attivo e retributivo (come punizione dei peccati), ma passivo e giustificante, cioè come dono offerto ai peccatori, i quali dunque non sono più salvati perché compiono delle opere buone, ma compiono delle opere buone perché sanno di essere salvati. Era il rovesciamento completo della tradizione cattolica medievale circa i rapporti tra Dio e l'uomo. Tra il 1514 e il 1515, dunque, la sfiducia di Lutero nelle possibilità di salvezza dell'uomo era superata attraverso la lettura della Scrittura (principio del *sola Scriptura*) e la convinzione della salvezza dell'uomo per la sua fede in Cristo (principio della giustificazione *sola fide*).

Ma come poté tale risposta a una crisi personale diventare la risposta alle esigenze religiose di un'intera epoca? Un evento certamente decisivo fu la questione delle indulgenze. Il sistema della vendita delle indulgenze si basava sulla convinzione che Cristo e i santi avessero accumulato un eccesso di meriti rispetto a quelli sufficienti per salvarsi. Tale eccedenza poteva essere impiegata dalla Chiesa, dietro debito compenso, per garantire la salvezza ai peccatori e alle anime dei defunti confinate in purgatorio. Nel 1517 papa Leone X, per finanziare la costruzione della basilica di San Pietro, promise ad Alberto di Brandeburgo il vescovato di Magonza in cambio di una congrua somma di denaro. Alberto incaricò allora il predicatore domenicano Johann Tetzel di organizzare una massiccia campagna propagandistica per la vendita di indulgenze. Il 31 ottobre 1517 (ancora oggi celebrato come *Reformationstag* in Germania) Lutero affisse sulla porta della cattedrale di Wittenberg 95 tesi in cui mostrava come la pratica delle indulgenze fosse contraria alle Scritture. Tale opposizione, che gli garantì una grande notorietà in Sassonia, è sempre stata considerata la scintilla che scatenò la Riforma. In realtà, ciò che distinse la ribellione di Lutero nei confronti della Chiesa da tutte quelle che avevano costellato il medioevo fu, come abbiamo visto, proprio il fatto che essa non si imperniava sulla critica dei costumi dei singoli ecclesiastici o degli abusi, ma andava a toccare la dottrina generale della Chiesa. La critica delle indulgenze si innestava, come abbiamo visto, su una teologia che esaltava il ruolo della fede nella grazia giustificante di Dio e nel sacrificio di Cristo

e subordinava a essa le opere buone, che il cristiano doveva continuare a compiere, ma che non erano più la precondizione per la sua giustificazione e per la sua salvezza. Inoltre, l'unica norma da seguire per una corretta dottrina e vita cristiana smetteva di essere l'autorità della Chiesa e si identificava invece nella Scrittura, che ognuno doveva essere in grado di interpretare senza mediazione (è quello che poi venne chiamato "sacerdozio universale dei credenti"). Da tali premesse discendevano una serie di conseguenze che andavano a minare i fondamenti teologici del cattolicesimo e a eliminarne la maggior parte delle strutture istituzionali, a cominciare dalla Chiesa romana con tutto il suo contorno di pratiche (pellegrinaggi, culto e immagini dei santi, purgatorio, ordini religiosi). I sacramenti vennero ridotti da sette a due, mantenendo solo quelli menzionati nei vangeli (battesimo ed eucaristia) ed eliminando gli altri: il matrimonio venne considerato un semplice rito e, in seguito, equiparato a un contratto civile (lo stesso Lutero, depresso il saio, sposò un'ex monaca); l'ordine fu abolito in nome della dottrina del sacerdozio universale dei credenti; la confessione auricolare fu considerata alla luce della parola di Gesù, che aveva detto che tutta la vita cristiana doveva essere una penitenza, e non un sacramento codificato, in cui il sacerdote doveva registrare peccati e impartire penitenze; piuttosto un atteggiamento che doveva informare di sé tutta la vita del credente e che doveva rimanere privato (Rittgers, 2004); i restanti sacramenti (cresima, estrema unzione) vennero aboliti perché considerati "superflui". La questione della libertà del cristiano e della necessità della fede per la salvezza poneva Lutero in una condizione delicata nei confronti del battesimo: come si poteva infatti giustificare il battesimo degli infanti? Attraverso la distinzione tra una fede vigile e una dormiente, Lutero riuscì a venire a capo della questione che non era solo religiosa, ma anche politica e che andava a toccare la distinzione tra una Chiesa di tutti i credenti e una setta di pochi illuminati (Bainton, 2000; Trigg, 1994).

Le prime reazioni della Chiesa non tardarono a manifestarsi. Tra 1518 e 1519 due dei più abili polemisti cattolici – Tommaso De Vio da Gaeta, detto il Gaetano, e Johannes Eck – discussero pubblicamente l'erroneità delle tesi di Lutero di fronte al riformatore stesso, che però, lungi dal sottomettersi all'autorità del papa (che con la bolla *Exsurge Domine* ne condannava le tesi), fece uscire, tra agosto e novembre del 1520, tre scritti programmatici decisivi: nell'appello *Alla nobiltà cristiana di nazione tedesca* (*An den christlichen Adel deutscher Nation*) delineava il suo programma

di riforma della Chiesa, mentre nella *Cattività babilonese della Chiesa* (*Von der Babylonischen Gefangenschaft der Kirche*) criticava la dottrina cattolica dei sacramenti. Il più impegnativo dei tre scritti, *La libertà del cristiano* (*Von der Freyheith eines Christenmenschen*), chiariva la concezione della vita cristiana, da Lutero presentata non come una novità, ma come una restaurazione del cristianesimo primitivo, che, divenuto religione di Stato dell'Impero romano dopo Costantino, era stato alterato e rovesciato dal papato. La libertà a cui si accennava nel titolo non andava dunque confusa con la libertà dell'arbitrio tipica del cattolicesimo (su tale questione Lutero ebbe, alcuni anni dopo, un durissimo scontro con Erasmo, il grande umanista che in un primo momento si era avvicinato alla Riforma) né con la libertà esteriore dall'autorità, ma derivava dal completo affidamento del cristiano a Dio, che lo liberava dalla tirannia della legge. Con la traduzione in tedesco della Bibbia (nel 1522 uscì il Nuovo Testamento, ornato delle xilografie di Lucas Cranach, nel 1534 tutta la Bibbia) e della liturgia (1526) il distacco da Roma poteva dirsi compiuto, anche perché nel frattempo Lutero, di fronte all'imperatore Carlo V d'Asburgo, aveva dichiarato di non volere né potere tornare indietro rispetto a quanto aveva affermato (dieta di Worms, 1521).

### Contadini, cavalieri, principi: gli effetti politici della Riforma

Mentre Lutero, difeso dal suo protettore, il duca Federico di Sassonia detto il Saggio, si rifugiava nel castello della Warburg e si dedicava al perfezionamento del suo sistema teologico, altri settori della società tedesca non tardavano a trarre le loro conseguenze sul terreno politico e sociale dalla sua predicazione religiosa. In un primo momento i cosiddetti "profeti di Zwickau" guidati da Andreas Karlstadt (Carlosradio) e poi i seguaci di Thomas Müntzer videro nella libertà del cristiano predicata da Lutero una possibilità di rivedere in senso maggiormente ugualitario i rapporti di forza sociopolitici, reclamando la restaurazione degli antichi diritti di fruizione delle terre comuni, l'abolizione della servitù della gleba e l'elezione dei parroci (Blickle, 1983). Messosi a capo delle bande di contadini che dalla Foresta nera dilagarono in lungo e in largo per la Germania e fino all'Italia settentrionale, Müntzer venne duramente sconfitto da Lutero,

che in violentissimi scritti invitò le autorità secolari a sterminare i contadini in rivolta, colpevoli di seminare la sedizione e di trasferire la libertà del cristiano dal terreno reologico a quello politico.

A una sorte simile andarono incontro anche i cavalieri che, guidati da Franz von Sickingen e dall'umanista Ulrich von Hutten, tentarono di scongiurare il loro declino a vantaggio delle fanterie e di divenire il braccio armato della Riforma, assaltando l'arcivescovo di Treviri, ma venendo sconfitti dalle truppe del landgravio d'Assia-Filippo.

A questo punto era chiaro che il soggetto politico destinato ad applicare la Riforma erano i principi territoriali tedeschi, riuniti dal 1530 nella lega di Smalcalda, i quali diedero l'avvio alla secolarizzazione dei beni ecclesiastici e all'applicazione delle altre misure suggerite da Lutero nelle *Istruzioni per i visitatori* (*Unterricht der Visitatoren*) del 1528. La separazione tra potere religioso e potere secolare e il divieto a quest'ultimo di intervenire nelle faccende religiose, proclamati da Lutero all'inizio della sua predicazione, venivano meno di fronte alla necessità di applicare la Riforma tra popolazioni per gran parte ignoranti in materia religiosa e facilmente infiammabili dalle contrapposte predicazioni dei cattolici e dei radicali. Dobbiamo pensare, infatti, che per la stragrande maggioranza della popolazione – che la Riforma non la fece ma si limitò ad accettarne, più o meno passivamente, le conseguenze – il cambiamento religioso significò prima di tutto un cambiamento nella quotidianità. Usanze e riti che avevano scandito da secoli la vita delle genti contadine dell'Europa centro-settentrionale e spesso si erano innestati su sopravvivenze precristiane solo in parte intraccate dall'evangelizzazione, venivano ora sostituiti da riti di nuovo tipo, oppure più semplicemente aboliti. Anche l'esplorazione durante la prima età moderna della “caccia alle streghe” (che fu più forte nei territori tedeschi che in quelli cattolici del Sud Europa) si spiega in questo contesto (Scribner, 2001; cfr. CAP. I, pp. 45-7).

All'estremo opposto della piramide sociale, l'imperatore Carlo V, nel tentativo di salvare il suo sogno di un Impero cattolico universale, cercò di trovare un accordo con i principi protestanti: in una prima fase furono promossi dei colloqui di religione (Ratisbona, 1541), poi nel 1544 papa Paolo III Farnese convocò il concilio a Trento (1545-63), città in territorio italiano, ma sulla via per la Germania e soggetta alla giurisdizione imperiale (cfr. CAP. 6). Lunghi dal conciliare cattolici e protestanti, l'assemblea tridentina ne sancì la definitiva separazione. Di fronte al fallimento di queste iniziative, Carlo V si impegnò dunque militarmente contro la lega di Smal-

calda, che venne sconfitta a Mühlberg (1547) e costretta ad accettare l'anno dopo l'*Interim* di Augusta, un tentativo di pacificazione religiosa che scontentò entrambe le parti. Le sconfitte militari non arrestarono però il radicamento del luteranesimo, che aveva trovato nel dotto umanista Filippo Melantone (Philipp Schwarzerdt, 1497-1560) un divulgatore così abile e capace altresì di temperare gli eccessi di Lutero, sostituendosi a lui nel ruolo di guida della Riforma tedesca dopo la sua morte (1546), da meritare il titolo di “maestro della Germania” (*praeceptor Germaniae*). Sempre ad Augusta, nel 1555, si sancì ufficialmente la divisione religiosa dell'Impero. In base al principio del *cuius regio eius religio* (“di colui del quale è il potere sul territorio, di lui è anche la religione”), i sudditi furono obbligati a seguire la religione del loro principe. In nome della pace religiosa si sacrificava la libertà religiosa. Con la pace di Augusta e il riconoscimento politico del luteranesimo la spinta propulsiva della Riforma sembrava esaurita. Se ciò può considerarsi vero per il luteranesimo, la grande espansione del protestantesimo cosiddetto riformato (quello svizzero di Zwingli e soprattutto di Calvino) avrebbe dimostrato esattamente il contrario.

### La Riforma in Svizzera: Zwingli e Calvino

Nella Germania imperiale la Riforma venne portata a compimento dai principi territoriali ed ebbe quindi una connotazione geografica per grandi aree. La diffusione della Riforma in Svizzera (l'altro grande centro propulsore della protesta religiosa) ebbe caratteristiche molto diverse da vari punti di vista. In primo luogo la Svizzera era una realtà dove forte peso avevano le libere città, riunite nella Confederazione elvetica e fiere dell'indipendenza che i fiorenti commerci e il proverbiale valore militare garantivano loro da minacciosi vicini come l'Impero, il regno di Francia e il ducato di Savoia.

Inoltre, le personalità più carismatiche della variante riformata – come venne presto definita – del protestantesimo furono figure, come lo svizzero Zwingli e il francese Calvino (un laico), molto diverse dall'irruento fra-tre sassone Lutero e sensibili alle tematiche umanistiche che da Basilea andavano irradiandosi intorno alla figura di Erasmo. Tale contrapposizione tra una variante tedesca e una svizzera non andrà esagerata (basti pensare al caso di Strasburgo, città libera su suolo imperiale, dove la Riforma citra-

dina venne guidata da un personaggio così simile a Zwingli, come Martin Bucer), ma andrà tenuta comunque presente per comprendere le origini della Riforma svizzera e la sua diffusione europea.

Huldreich Zwingli (1484-1531) proveniva da una famiglia abbastanza agiata del cantone svizzero di San Gallo. Studiò teologia a Vienna e Basilea e si impegnò come cappellano militare tra le fila dei mercenari svizzeri negli anni delle guerre d'Italia. Entrambe furono esperienze per lui decisive. Gli studi gli diedero un solido retroterra teologico e umanistico, aprendolo all'efflusso delle idee di Lutero, che Zwingli cercò di coniugare con quelle di Erasmo. Accanto, infatti, ai punti dottrinali che lo accomunavano al riformatore sassone (come i principi del *sola fide* e *sola Scriptura*, l'abolizione dei sacramenti, salvo battesimo ed eucaristia), Zwingli insisté sul carattere meramente simbolico dei sacramenti, non più considerati come mediatori della grazia di Cristo, come era per Lutero. In particolare, l'eucaristia fu da lui intesa come semplice commemorazione del sacrificio di Cristo, negando dunque tanto la dottrina della transustanziazione cattolica, che afferma la trasformazione della sostanza del pane e del vino nel corpo e sangue di Cristo, rimanendo inalterate le caratteristiche sensibili del pane e del vino (le "specie eucaristiche"), quanto quella della consustanziazione luterana, per la quale il pane e il vino mantengono la propria natura, assumendo tuttavia allo stesso tempo la sostanza del corpo e sanguine di Cristo. Inoltre, fu forte la critica di Zwingli verso l'adorazione delle immagini sacre, contro le quali in Svizzera si ebbero violenti episodi di iconoclastia. L'esperienza militare d'altra parte lo allontanò dal pacifismo erasmiano e alimentò in lui un patriottismo elvetico che lo portò a difendere con le armi contro i cantoni rimasti cattolici la sua idea di Riforma, dopo che, attraverso il sistema delle dispute cittadine, erano passate dalla sua parte Zurigo, Berna, Basilea, Losanna e Sciaffusa. In uno di questi scontri, a Kappel nel 1531, Zwingli trovò la morte. Con la sua scomparsa il moto riformatore nella Svizzera tedesca subiva una battuta d'arresto. Nonostante il prestigio del suo successore alla testa della Chiesa di Zurigo, Heinrich Bullinger, la variante zwingliana della Riforma rallentò la sua espansione e con gli accordi di Zurigo (*Consensus Tigurinus*, 1549) venne assorbita dal calvinismo. Tale atto segnò il passaggio di testimone tra le due varianti del protestantesimo svizzero e l'affermazione del calvinismo.

Giovanni Calvino (Jean Cauvin, 1509-1564) era nato in Francia e aveva ricevuto una formazione umanistica di tipo letterario e giuridico (e non teologica come quella di Lutero). A differenza di tutti gli altri riforma-

tori che lo avevano preceduto era dunque un laico, la cui spiritualità si era formata non solo a contatto con gli scritti di Lutero, ma anche con gli ambienti colti dell'evangelismo francese vicini all'umanista Jacques Lefèvre d'Étaples e alla principessa Margherita di Navarra. Tali tendenze erano prossime all'agostinismo radicale di Lutero per l'attenzione all'individualità e alla Scrittura, ma esatamente agli antipodi in virtù del loro ottimismo antropologico. Calvino poi era un suddito del regno di Francia, paese dove una tradizione di indipendenza da Roma nelle materie ecclesiastiche (gallicanesimo) e gli accordi tra il re Francesco I e papa Leone X (concordato di Bologna, 1516) avevano fatto sì che l'autorità del pontefice non rappresentasse l'ostacolo principale per chi si proponeva un disegno di riforma della Chiesa (a differenza della Germania, dove invece prevalse il livore antipapale di Lutero). Infine, la Francia possedeva dei centri universitari all'avanguardia, decisivi per la crescita intellettuale del giovane Calvino. Proprio gli scontri seguiti alla prima diffusione della Riforma in Francia lo convinsero a riparare a Basilea, dove nel 1536 pubblicò la prima versione del suo capolavoro, l'*Institutio Christianae religionis* (*Istituzione della religione cristiana*), un'opera che, lungi dall'essere un'ardita *summa* della teologia calviniana, si configurò come un libro in continuo aggiornamento, grazie alle sue moltissime edizioni e traduzioni. A essa Calvino affidò i punti salienti del suo insegnamento che, se da un lato si avvicinava a quello di Zwingli, se ne allontanava per una visione più oggettiva dei sacramenti e radicalizzava il pensiero di Lutero su un punto centrale, quello della predestinazione. Secondo questa teoria, Dio avrebbe predestinato per suo insindacabile giudizio chi sarebbe stato destinato alla dannazione e chi alla salvezza. È nota la tesi esposta dal sociologo tedesco Max Weber nel celebre saggio sull'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo* (*Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus*, 1904-05) secondo cui il calvinismo, proprio in virtù della teoria della predestinazione, sarebbe stata una delle condizioni essenziali per la nascita del capitalismo moderno. La teoria calvinista della predestinazione, lungi dal paralizzare l'attività umana, la esaltava. Come era possibile, infatti, sapere di essere tra i predestinati? Per saperlo erano necessarie le buone opere, che non erano più, come per il cattolicesimo, il fondamento della salvezza, bensì il fondamento della consapevolezza della salvezza. La differenza, come si vede, era molto sottile, ma essenziale: il credente non era più salvo per le sue opere, ma per la grazia di Dio. Le opere si limitavano a rendere tale salvezza evidente. Per questo motivo il buon calvinista doveva sforzarsi di manifestare

la sua predestinazione alla salvezza impegnandosi nelle attività pratiche. Per sottolineare queste implicazioni tra calvinismo e mentalità imprenditoriale, Weber insisteva sul concetto di *Beruf*, che in tedesco significa 'vocazione' sia 'professione'. La tesi weberiana – la quale a sua volta rovesciava la dottrina di Karl Marx, che vedeva nei fenomeni religiosi un riflesso dei sistemi di produzione – è stata molto criticata, soprattutto per la sua indebita estensione a un numero di casi analizzati piuttosto limitato. Essa tuttavia ha imposto, anche nell'immaginario collettivo, la visione del calvinismo come un'etica non solo del rigore morale, ma anche del lavoro e del successo.

Torniamo dalla storiografia alla storia. Dopo aver sostato sotto falso nome a Ferrara nel 1536 alla corte della duchessa Renata, di origine francese e simpatie eterodosse, Calvino si spostò a Ginevra a seguito del connazionale Guillaume Farel (1489-1565). Lì si impegnò nell'applicazione della Riforma in città, ma fu costretto a emigrare nuovamente (questa volta a Strasburgo) di fronte all'opposizione della cittadinanza. Richiamato a Ginevra nel 1541, Calvino diede inizio a uno dei più straordinari esperimenti sociali della storia. Il governo della città venne affidato a quattro categorie di persone: i dottori, che dovevano insegnare la retta dottrina; i pastori, che predicavano e amministravano i sacramenti; i diaconi, che svolgevano ruoli di assistenza pubblica ai malati e ai poveri; gli anziani, che vigilavano affinché la condotta morale dei cittadini fosse irreprensibile. Dobbiamo pensare che negli anni immediatamente successivi all'insediamento di Calvino non solo furono proibiti l'alcol, il gioco d'azzardo, la prostituzione, ma si arrivò anche a vietare la predizione del futuro, l'assegnazione di nomi non tratti dalla Bibbia, andando a legiferare fin nei tratti più minuti della vita quotidiana (si calcola che negli anni tra 1564 e il 1569 furono emanate 1.906 scomuniche su circa 20.000 abitanti). Questo austero programma di disciplina della popolazione era perseguito in un'osmosi tra potere politico e religioso che aveva la sua manifestazione nel concistoro, il consiglio cittadino formato da anziani e pastori in rappresentanza, rispettivamente, del potere secolare e di quello religioso. Tale intreccio ha portato a definire l'esperimento ginevrino la prima "teocrazia" della storia. Se il governo di Ginevra può essere chiamato teocrazia nel senso che in esso ogni potere era considerato come proveniente da Dio, non si può però dire che il governo fosse completamente nelle mani del concistoro (un bilancio era costituito dal "piccolo consiglio", formato in maggioranza da oppositori di Calvino). Un ruolo chiave negli equilibri politico-religiosi

ginevrini ebbe poi l'immigrazione di simpatizzanti calvinisti dai paesi cattolici. Alcuni di loro (spesso italiani e di formazione umanistica immigrati in Svizzera per sfuggire all'Inquisizione romana e vivere secondo il vangelo) non si integrarono mai completamente a Ginevra. Emblematico del distacco di questi personaggi da Calvino fu il rogo del medico spagnolo Miguel Servet (1553), accusato di antitrinitarismo. L'uccisione di Servet scatenò un'ondata di disincanto e frustrazione negli spiriti liberi europei, che si erano illusi di trovare a Ginevra una "nuova Gerusalemme" e invece si erano accorti di vivere in una "nuova Roma", ancora più sospetosa e fanatica di quella papale (Cantimori, 1939). Altri settori dell'immigrazione furono invece più favorevoli a Calvino e assecondarono le sue tendenze accentratrici, soprattutto dopo il 1555, quando il "piccolo consiglio", proprio in virtù dell'immissione in esso di esuli favorevoli a Calvino, smise di essere un contrappeso al potere del riformatore, per divenire strumento della sua influenza (McGrath, 2009).

### La diffusione del calvinismo e le guerre di religione

Il carattere cittadino della Riforma svizzera trovò il suo culmine a Ginevra. Tale città, infatti, non faceva nemmeno parte della Confederazione elvetica, ma era indipendente. Inoltre, come abbiamo visto, attraverso una politica aperta di accoglienza di simpatizzanti calvinisti da ogni parte d'Europa e di espulsione dei dissenzienti, Ginevra divenne una città estremamente omogenea sul piano religioso, fino a meritarsi il nome di "repubblica dei santi". Tale conformazione socio-religiosa della comunità ginevrina venne riprodotta anche nell'espansione del calvinismo, che, in modo quasi paradossale, avvenne proprio nel momento in cui la sua influenza su Ginevra cominciava a declinare.

Calvino era egli stesso un esule e quindi poco portato a radicarsi in una realtà politica, fosse essa la libera città (come nel caso di Zwingli) o il principato territoriale tipico della Riforma luterana. E infatti, tra i vari protestantesimi, il calvinismo fu quello che si espanse con maggiore aggressività (Prestwich, 1985; Benedict, 2002). Il passaggio di consegne con il luteranesimo nelle vesti di confessione più attiva nel proselitismo si può datare simbolicamente con il passaggio della regione tedesca del Palatinato dal luteranesimo al calvinismo all'inizio degli anni Sessanta del XVI secolo. Tuttavia il calvinismo non assunse mai un carattere statale come il

luteranesimo (eccezion fatta, come vedremo, per la Scozia), ma quello di una « minoranza combattiva » (Bainton, 2000, p. 170) che cercava di mettere in pratica la metafora evangelica del lievito e della pasta, inserendosi come una comunità di eletti negli Stati in cui si diffondeva.

In Francia le prime comunità di protestanti (che presero successivamente il nome di "ugonotti", probabile storpiatura del nome dei confederati svizzeri, detti *Eidgenossen*) si diffusero negli anni Venti. Inizialmente rollerati da Francesco I, in seguito all'*affaire des placards* del 1534, quando vennero affissi dei manifesti contro la concezione cattolica dell'eucaristia fin sulle pareti della camera da letto del re, i simpatizzanti della Riforma divennero oggetto di persecuzione (tali episodi furono all'origine della fuga dalla Francia dello stesso Calvino). Nonostante l'opposizione alla loro crescita, alla fine degli anni Cinquanta erano pressappoco un milione su una popolazione di circa 15 milioni di persone, ma erano particolarmente numerosi tra le élite urbane. Nel 1562 il duca di Guise, a capo del partito cattolico, fece strage di ugonotti. Ciò diede inizio alle guerre di religione che, tra varie pause e picchi impressionanti di ferocia (come la strage di ugonotti perpetrata dai cattolici, con il tacito assenso della reggente Caterina de' Medici, nella notte di San Bartolomeo del 1572) durarono sino alla fine del secolo, nonostante i tentativi da parte di esponenti di una e dell'altra confessione (i cosiddetti *politiques*) di mettere la stabilità dello Stato al di sopra delle fratture religiose (Vivanti, 2007). Solo nel 1598 l'ex capo del partito ugonotto, Enrico di Navarra, divenuto, dopo la conversione al cattolicesimo, re di Francia con il nome di Enrico IV, concesse una relativa libertà di culto ai protestanti. Tale situazione durò meno di un secolo, visto che il nipote Luigi XIV ritirò queste concessioni con l'editto di Fontainebleau (1685) che portò a una nuova, massiccia emigrazione di calvinisti soprattutto verso la Prussia (Birnstiel, 2001).

Carattere in larga parte calvinista ebbe anche l'infiltrazione del protestantesimo in Scozia e in Olanda. In Scozia il predicatore John Knox (1513-1572) introdusse un ordinamento ecclesiastico presbiteriano, cioè fondato sul rifiuto dell'autorità episcopale e sull'elezione dei pastori da parte della comunità (Cowan, 1982). La diffusione del calvinismo nelle Province Unite (le attuali Belgio e Olanda), sottoposte a quel tempo al dominio asburgico, portò a una dura repressione prima da parte dell'imperatore Carlo V e poi del figlio Filippo II re di Spagna (Duke, 1990). Ciononostante, la nuova confessione conquistò presto i patriziati delle vivaci e floride città fiamminghe, che, guidati da Guglielmo I d'Orange detto il

Taciturno, chiesero a Filippo II di convocare gli Stati generali, cioè le rappresentanze delle Province Unite. Pur decimati dalla violenta repressione del duca d'Alba e derisi dal governo spagnolo (che li chiamò spregiativamente *guenx*, pezzenti), i calvinisti riuscirono a ottenere l'indipendenza dalla Spagna delle Sette Province Unite del Nord (l'attuale Olanda), mentre quelle meridionali (corrispondenti all'odierno Belgio) rimasero cattoliche (1579). L'indipendenza venne ufficialmente riconosciuta solo alla fine della Guerra dei trent'anni (1648). Fu proprio la conclusione di tale conflitto (l'ultimo scoppio per motivi religiosi nell'Europa dell'età moderna) a segnare la definitiva esclusione delle divisioni religiose dal novero dei possibili motivi di scontro tra i paesi europei. Quanto al calvinismo, il conflitto con la Spagna aveva esacerbato le divisioni tra quanti, sulla scia di Franz Gomar (1563-1641), sostenevano la versione più rigida della dottrina della predestinazione e chiudevano le porte a ogni ipotesi di pacificazione religiosa, e quanti, sulla scia di Jacob Arminius (1560-1609), tentavano di attenuare le frontiere confessionali riprendendo in parte il pensiero erasmiano. Durante il sinodo di Dordrecht (1618-19) la vittoria dei gomaristi sugli arminiani sancì una nuova fase del calvinismo europeo, condizionando anche la lotta religiosa e politica in Inghilterra.

### L'Inghilterra: anglicanesimo, puritanesimo ed esiti radicali

Le novità introdotte dalla Riforma nel sistema dei sacramenti non tardarono ad avere forti ricadute in Inghilterra. Particolarmente al centro della disputa fu il matrimonio, sul quale, come è noto, si fondavano le strategie dinastiche delle case regnanti europee e, di conseguenza, gli equilibri politici del continente. Il re d'Inghilterra Enrico VIII (1509-47) era sposato con Caterina d'Aragona, ex moglie del fratello e zia dell'imperatore Carlo V. Non riuscendo ad avere da lei figli maschi ed essendosi invaghito della dama di corte Anna Bolena, si era deciso a ripudiarla, appoggiandosi al cavillo che Caterina era già stata sposata con il fratello e che quindi il matrimonio andava contro la Bibbia che proibiva quel tipo di unioni. Tale annullamento non avrebbe incontrato alcuna difficoltà, se la sposa ripudiata non fosse stata la zia di Carlo V, con il quale papa Clemente VII stava ricostruendo rapporti distesi dopo le tensioni seguite al sacco di Roma del 1527, quando i lanziche-

nechi al soldo dell'imperatore (molti dei fedeli luterana) avevano violentemente saccheggiato la città e costretto il papa alla fuga. La dispensa venne negata e la rottura con Roma diventò perciò irrimediabile.

Come nei casi precedenti, però, l'evento che portò alla separazione da Roma aveva dietro di sé una storia molto lunga. Per l'Inghilterra si è potuto dunque parlare di una «lunga Riforma» (Marshall, 2003) fatta di un'orgogliosa indipendenza dalla Chiesa di Roma, ma anche di un senso di stanchezza nei confronti delle rotture religiose e politiche che avevano già diviso il paese ai tempi di Wyclif e della Guerra delle due rose (1455-85). A differenza delle riforme analizzate finora, dunque, in Inghilterra l'iniziativa di staccarsi dal papato fu presa direttamente dalla casa reale (che sarebbe stata per oltre un secolo il soggetto politico della Riforma) e avvenne inizialmente senza grosse fratture dal punto di vista teologico. Sempre il sovrano, aiutato dal ministro Thomas Cromwell (1489-1556), emanò dal 1531 al 1534 una serie di *Acts* che limitavano il potere della Chiesa di Roma in Inghilterra e proclamavano il re capo della Chiesa anglicana (*Act of Supremacy*, 1534). Chi si opponeva a questi provvedimenti fu duramente punito. Il caso più famoso è quello di Thomas More, cancelliere del re, grande umanista e autore di *Utopia*, che fu condannato a morte l'anno successivo. In virtù di tali provvedimenti l'introduzione della Riforma in Inghilterra è stata definita a buon diritto uno "scisma senza eresia". Dal punto di vista teologico ed ecclesiologico, infatti, in un primo momento l'Inghilterra mantenne i dogmi e i riti della Chiesa di Roma. Anzi, Enrico VIII, che nel 1521 si era meritato dal papa il titolo di *Defensor fidei* per essere stato uno dei primi a scagliarsi contro Lutero (Nirti, 2005), promulgò i *Six Articles* (1539) con cui accettava la quasi totalità del credo cattolico.

Tutto ciò era destinato a cambiare sotto il regno del figlio e successore Edoardo VI (1537-53). Influencato dai suoi autorevoli tutori e dai riformatori del continente, introdusse l'uso dell'inglese nel culto e riformò l'intera liturgia attraverso il *Book of Common Prayer* (1549), frutto del talento dell'arcivescovo di Canterbury, Thomas Cranmer. A Edoardo successe Maria (1553-58), l'unica figlia del matrimonio tra Enrico VIII e Caterina, che cercò di restaurare il cattolicesimo annullando i provvedimenti del padre e del fratello, sposandosi con il campione della Controriforma Filippo II d'Asburgo, erede al trono di Spagna (1554), e perseguitando i protestanti in modo così crudele da meritare il soprannome di Bloody Mary (Maria la Sanguinaria). La memoria delle sue vittime – tra cui lo stesso Cranmer – fu tenuta viva dal *Book of Martyrs* di John Foxe (1563), il più celebre mar-

tirologio della Riforma. Alla sua morte le successe la sorellastra Elisabetta (1558-1603), figlia di Enrico VIII e Anna Bolena. La sua politica religiosa (nota come *Elizabethan Settlement*) fu improntata alla moderazione (aiutata in ciò anche dalle epurazioni dei sovrani precedenti che avevano cacciato o eliminato gli elementi più radicali in un senso o nell'altro). Tale moderazione si espresse tanto dal punto di vista ecclesiologico quanto da quello liturgico, confermando il ruolo del sovrano come governatore (e non più capo) della Chiesa anglicana, e riformando ulteriormente la liturgia e gli articoli di fede, in modo da ottenere il consenso più vasto intorno all'anglicanesimo (*Trentanove articoli e Catechismo*, 1563-71). Tali misure le permisero di riprendere il terreno perduto sotto Maria; tuttavia, non solo scontentarono la minoranza cattolica, ma furono giudicate ambigue da coloro che ritenevano che la Chiesa anglicana andasse purificata da ogni residuo di papismo. Tali figure – che presero il nome di puritani, anche in virtù del loro rigorismo etico – erano destinate ad avere un peso sempre maggiore nella storia (non solo religiosa) dell'Inghilterra.

L'orientamento anglicano ed episcopalista, cioè favorevole a una forte autorità del vescovo nella propria diocesi, fu rafforzato sotto il primo sovrano della dinastia Stuart, Giacomo I (1603-25), noto anche per avere approvato una nuova traduzione inglese della Bibbia che da lui prese il nome (*King James Version*, 1604-11). Lo scontento dei cattolici arrivò fino al punto di attentare alla vita del sovrano (Congiura delle polveri, 1605), ma non meno forte fu quello dei puritani, molti dei quali, di fronte al mancato riconoscimento della loro confessione, a una politica sempre più assolutista all'interno e filospagnola all'esterno, preferirono la via dell'esilio, andando a formare i primi gruppi di coloni della Nuova Inghilterra, i futuri Stati Uniti d'America (la prima nave dei cosiddetti "padri pellegrini", il *Mayflower*, salpò da Plymouth nel 1620). La personale fede calvinista del sovrano riuscì a garantire un equilibrio temporaneo (MacCulloch, 2010, pp. 654 ss.). Quando però Giacomo morì e gli successe il figlio Carlo I (1625-49), influenzato dalla consorte (la principessa cattolica Enrichetta Maria di Francia) e dal suo fidato consigliere (l'arcivescovo di Canterbury William Laud, un convinto episcopalista), le tensioni divennero insostenibili e si arrivò a quello scontro tra corona e Parlamento che portò alla guerra civile (1642), alla decapitazione del re (1649) e all'instaurazione di un *Commonwealth* guidato da Oliver Cromwell. È difficile capire il peso dell'elemento religioso negli eventi della cosiddetta prima Rivoluzione inglese, e se essa possa essere considerata una "conseguenza politica" della Ri-

forma. Quel che è certo è che religiosi furono i motivi per cui essa scoppiò, così come confessionali furono le matrici ideologiche con cui le due parti in lotta si identificarono. Lo scontro tra i *royalists* e i sostenitori del Parlamento (la maggior parte dei quali erano puritani e presbiteriani) venne acceso nel 1640 dalla necessità di convocare il Parlamento, dopo dieci anni di vacanza, per ottenere i finanziamenti necessari per domare la rivolta degli scozzesi, che si erano ribellati contro l'imposizione del culto anglicano anche in Scozia. Nel frattempo in Irlanda era scoppiata un'altra rivolta, ma di segno opposto: i cattolici si erano sollevati e avevano massacrato un gran numero di protestanti. Tale rivolta fu interpretata come un sintomo di appoggio alla politica filocattolica di Carlo I. Era il segno del fallimento dell'idea di una "terza via anglicana" praticata dai Tudor e dai primi Stuart. La guerra che ne seguì mostra fino a che punto le questioni religiose fossero centrali. I parlamentari, infatti, espressero la loro forza militare nel New Model Army, la cui novità consisteva, oltre che in alcuni accorgimenti tattici, proprio nella coesione e disciplina religiosa delle truppe. Finita la battaglia, invece di abbandonarsi ai saccheggi e agli stupri come gli altri soldati di antico regime, i *roundheads* (come venivano chiamati per il loro taglio di capelli che, anche a livello visivo, trasmetteva un'idea di differenza dai nobili, che seguivano la moda filospagnola di tenere i capelli lunghi) si riunivano intorno al fuoco per leggere la Bibbia, dove trovavano le motivazioni religiose della causa per cui si battevano. In quegli anni proprio l'esercito fu non solo uno straordinario agente di mobilità sociale, ma anche un crogiuolo di idee ed esperienze, spesso anche molto più radicali del puritanesimo stesso. Fu anche tra i ranghi del New Model Army, infatti, che fecero le loro prime esperienze personaggi disposti a mettere in discussione non solo gli equilibri religiosi, ma anche quelli politici, economici e sociali (Hill, 1981). Tali gruppi, come i bartisti e i quaccheri, oppure i *seekers* (cercatori), i *levelers* (livellatori) e i *diggers* (zappatori), furono ben presto repressi da Cromwell, che diede un senso autoritario alla rivoluzione. Le spinte egualitarie dei gruppi settari trovarono sfogo di nuovo nell'emigrazione. Basti ricordare il quacchero ieremista William Penn, fondatore della colonia americana della Pennsylvania, la cui capitale Philadelphia doveva significare già nel nome l'idea di pace, tolleranza e fratellanza universale. La morte di Cromwell portò a una restaurazione dell'anglicanesimo sotto Carlo II (1660-85) e Giacomo II (1685-88); ma fu necessario un altro cambio di regime perché la "lungghissima Riforma" inglese potesse dirsi stabilizzata (cfr. CAP. 10, pp. 294-8).

Le altre riforme: l'Europa settentrionale e orientale, la Spagna, l'Italia

Nel regno di Danimarca (comprendente anche la Norvegia) la Riforma si insediò molto presto grazie alla predicazione di Hans Tausen (1494-1561) e ai frequenti contatti con la Germania. Dopo una guerra civile il luteranesimo si impose definitivamente nel 1536. Nello stesso anno anche la Svezia, che si era staccata dalla Danimarca nel 1521, divenne luterana (così come la Finlandia).

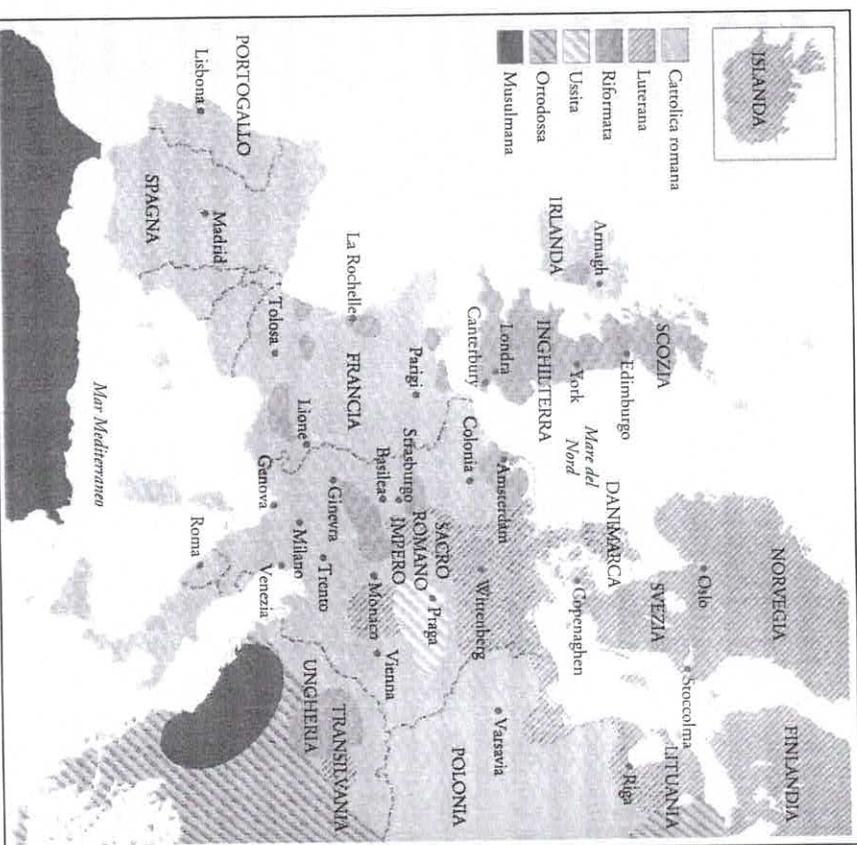
L'Europa orientale non conobbe dei movimenti religiosi orientati in senso evangelico paragonabili a quelli descritti finora. Tuttavia, fu proprio in Polonia, Lituania e Transilvania che si rifugiarono molti di quegli eretici italiani di formazione umanista, spiritualista e razionalista che, fuggiti dall'Italia, dove era stata rifondata sotto il cappello papale l'Inquisizione (1542), si erano avvicinati in un primo momento alle Chiese protestanti, soprattutto svizzere. Il loro percorso teologico e spirituale (dal cattolicesimo, in cui erano nati, al protestantesimo e, da lì, fino a forme estreme di spiritualismo, anabattismo e antitrinitarismo) ebbe un riflesso nei loro itinerari, che dall'Italia toccarono prima la Svizzera, la Francia, la Germania e l'Inghilterra e, quando andavano costruendosi le nuove ortodosse protestanti, i paesi dell'Europa orientale (Caccamo, 1970; Firpo, 1977). Particolarmente viva, soprattutto in Polonia, fu la tradizione sociniana (così chiamata dal suo iniziatore, il senese Fausto Sozzini, 1539-1604) che univa a un forte razionalismo la critica filologica dei testi sacri, la negazione della divinità di Cristo e un'assoluta tolleranza verso le altre fedi.

Tale emigrazione si infranse ai confini dell'Impero russo, che pure conobbe una ridotta ma radicale presenza di antitrinitari, la cui vicenda è stata letta come «un momento della lotta in atto, all'interno della Chiesa ortodossa, tra riformisti e conservatori» (Ronchi De Michelis, 2000, p. 11). Tuttavia, i rapporti tra Riforma e ortodossia russa furono sempre molto difficili e, nonostante alcuni tentativi di avvicinamento praticati da Melantone e dai suoi discepoli (anche in nome della comune opposizione a Roma), «la fede dell'Oriente ortodosso non risultava meno lontana da quella cattolica» (Alzati, 2008, p. 323; cfr. anche CAP. 2).

La diffusione della Riforma nel mondo mediterraneo (Italia e penisola iberica) ebbe dei caratteri differenti rispetto al resto d'Europa. Non

solo perché l'impianto della Riforma fallì e i suoi simpatizzanti restarono minoranza condannata all'estinzione, ma anche per i caratteri particolari assunti dalla diffusione delle idee protestanti. La Spagna medievale aveva visto convivere, tra osmosi e violenti contrasti, tre religioni diverse: il cristianesimo, l'islam e l'ebraismo (cfr. anche CAP. 1, pp. 57-8; CAP. 3, pp. 111-6; CAP. 4, pp. 133-4). Nel 1479 i regni spagnoli erano stati uniti sotto Isabella di Castiglia e Ferdinando d'Aragona. Nel 1492 – anno cruciale per la storia spagnola non solo perché la scoperta dell'America diede inizio all'espansione coloniale, ma anche perché, con la presa di Granada, si concluse il secolare processo di *reconquista* dei territori meridionali occupati dagli arabi – tutti i non cristiani vennero costretti alla fuga o all'abiura (Prosperi, 2011). Tale atto non riuscì a stradicare del tutto le abitudini religiose di *morisicos* e marrani (come venivano chiamati, spregiativamente, musulmani ed ebrei convertiti a forza). Proprio per contrastare la presenza sotterranea delle altre due religioni abramitiche, venne creata nel 1478 l'Inquisizione spagnola, strettamente dipendente dalla corona, che trovò ben presto un nuovo nemico da combattere nel dissenso interno al cristianesimo, fosse esso lo spiritualismo erasmiano, il misticismo degli *alumbrados* (gli "illuminati": Pastore, 2004) o la presenza vera e propria di infiltrazioni protestanti (Thomas, 2001). Tuttavia, l'oggetto principale della repressione inquisitoriale restarono sempre *morisicos* e marrani, e la penetrazione di idee protestanti non fu mai così forte da impensierire veramente le autorità cattoliche di Spagna e Portogallo (Mancocci, 2004), se non quando si saldava con il radicalismo erasmiano o con il messianismo delle comunità ebraiche.

La diffusione della Riforma protestante in Italia fu anche caratterizzata da uno spiccato eclettismo teologico che accostò ai principi del luteranesimo spunti e dottrine sviluppati da altri settori della Riforma. Il sacramentalismo umanistico ed erasmiano di Zwingli e il rigorismo predestinazionista di Calvino conquistarono alle novità religiose gli umanisti avvezzi alla disputa filologica e le conventicole eterodosse sparse nelle varie città italiane. L'innesto della protesta religiosa su una lunga tradizione "nazionale" di anticlericalismo, su tendenze teologiche eterodosse e su un diffuso proselitismo non tardò ad alimentare correnti religiose difficilmente riducibili alle dottrine d'oltralpe e aperte a sbocchi anabattistici e antitrinitari. In un contesto come quello italiano della prima metà del Cinquecento è difficile stabilire quale fosse il carattere dominante del dissenso religioso, tanto che gli storici non sono d'accordo se parlare di



Divisioni confessionali in Europa intorno al 1600 (da D. MacCulloch, *Riforma. La divisione della casa comune europea (1490-1700)*, Carocci, Roma 2010; ed. or. 2005).

“Riforma in Italia” (Caponetto, 1992), alludendo così all'impianto in Italia di tematiche religiose nate oltralpe, o piuttosto di “Riforma italiana” (Firpo, 1993), nel qual caso l'accento cadrebbe maggiormente sull'originalità del movimento riformatore italiano. A ogni modo, è innegabile che il dissenso religioso nell'Italia del Cinquecento si alimentò dalle fonti più diverse: se non mancò, nonostante la censura e l'Inquisizione, una circolazione delle opere dei riformatori tedeschi (Perrone, 1983; Caponetto, 2000; Felici, 2010), non meno importante fu la ricezione, spesso in chiave radicale, di Erasmo (Seidel Menchi, 1987), la tradizione spirituale dell'ordine benedettino cassinese (Ginzburg, Prosperi, 1975; Prospe-

ri, 2000) e la predicazione e le opere del nobiluomo spagnolo di origine ebraica Juan de Valdés (Firpo, 1998). Se questo singolare impasto permise alla Riforma italiana di conquistare consensi tra i membri dei più importanti patrizi urbani (in particolare a Lucca, Modena, Napoli e Venezia, ma non solo) e perfino della gerarchia ecclesiastica, fu anche all'origine della sua debolezza teologica e, assieme all'assenza di appoggi politici e al peso della repressione inquisitoriale (Prosperi, 2009), determinò il suo fallimento. A quel punto, agli eterodossi italiani non restarono che due possibilità: o la fuga (Cantimori, 1939) o il ripiegamento nella simulazione e nella dissimulazione delle proprie convinzioni religiose, il cosiddetto "nicodemismo" (Ginzburg, 1970).

## Bibliografia ragionata

Per la discussione storiografica e le opere generali mi limito a citare L. FEBVRE (= Febvre, 1966), *Le origini della Riforma in Francia e il problema delle cause della Riforma*, in Id., *Studi su Riforma e Rinascimento*, Einaudi, Torino 1966, pp. 5-70 (ed. or. 1929); R. W. SCRIBNER (= Scribner, 1981), *For the Sake of Simple Folk: Popular Propaganda for the German Reformation*, Cambridge University Press, Cambridge 1981; H. A. OBERMAN (= Oberman, 1982), *I maestri della Riforma. La formazione di un nuovo clima intellettuale in Europa*, il Mulino, Bologna 1982 (ed. or. 1979); R. H. BAINTON (= Bainton, 2000), *La Riforma protestante*, Einaudi, Torino 2000 (ed. or. 1952); R. W. SCRIBNER (= Scribner, 2001), *Religion and Culture in Germany (1400-1800)*, ed. by L. Roper, Brill, Leiden-Boston 2001; E. CAMPI (= Campi, 2008), *Nascita e sviluppo del protestantesimo (secoli XVI-XVIII)*, in *Storia del Cristianesimo*, vol. III: *L'età moderna*, a cura di G. Filoramo, D. Menozzi, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 3-150; C. LINDBERG (= Lindberg, 2010), *The European Reformation*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2010; D. MACCULLOCH (= MacCulloch, 2010), *Riforma. La divisione della casa comune europea (1490-1700)*, Carocci, Roma 2010 (ed. or. 2003).

Per le indulgenze e l'angoscia del peccato, cfr. J. LE GOFF (= Le Goff, 1988), *La nascita del purgatorio*, Einaudi, Torino 1982 (ed. or. 1981); J. DELUMEAU (= Delumeau, 1987), *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XII al XVIII secolo*, il Mulino, Bologna 1987 (ed. or. 1983); ID. (= Delumeau, 1992), *Rassicurare e proteggere*, Rizzoli, Milano 1992 (ed. or. 1989). Per le critiche alla Chiesa prima di Lutero, si vedano O. NICCOLI (= Niccoli, 1987), *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 1987; ID. (= Niccoli, 2005), *Rinascimento antiderivale. Inghilterra, propagganda e satira in Italia tra Quattro e Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 2005.

Per la Germania e il luteranesimo, cfr. J. D. TRIGG (= Trigg, 1994), *Baptism in the Theology of Martin Luther*, Brill, Leiden-Boston 1994; R. K. RITTEGERS (= Rittergers, 2004), *The Reformation of the Keys: Confession, Consistence and Authority in Sixteenth-Century Germany*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2004; R. H. BAINTON (= Bainton, 2005), *Lutero*, Einaudi, Torino 2005 (ed. or. 1950); G. DALL'OLIO, *Martin Lutero*, Carocci, Roma 2013. Per la guerra dei contadini, si veda P. BLICKLE (= Blicke, 1983), *La Riforma luterana e la guerra dei contadini. La rivoluzione del 1525*, il Mulino, Bologna 1983 (ed. or. 1975).

Per Calvino e il calvinismo, cfr. I. B. COWAN (= Cowan, 1982), *The Scottish Reformation: Church and Society in Sixteenth Century Scotland*, Wendenfeld & Nicolson, London 1982; M. PRESTWICH (ed.) (= Prestwich, 1985), *International Calvinism*, Clarendon Press, Oxford 1985; A. DUKE (= Duke, 1990), *Reformation and Revolt in the Low Countries*, Hambledon Press, London-Roncheville 1990; E. BIRNSTEIL (ed.) (= Birnstiel, 2001), *La diaspora dei Huguenots: les réfugiés protestants de France et leur dispersion dans le monde, XVI-XVIII siècles*, Champion, Paris 2001; PH. BENEDEICT (= Benedict, 2002), *Christ's Church Purely Reformed. A Social History of Calvinism*, Yale University Press, New Haven-London 2002; A. MCCRATH (= McGrath, 2009), *Calvino. Il riformatore e la sua influenza sulla cultura occidentale*, Claudiana, Torino 2009 (ed. or. 1990). Per le guerre di religione cfr. C. VIVANTI (= Vivanti, 2007), *Le guerre di religione nel Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 2007.

Per la Riforma radicale, segnalo il volume di G. H. WILLIAMS (= Williams, 1992) *The Radical Reformation*, Sixteenth Century Journal Publishers, Kirksville 1992. Per l'Inghilterra, si vedano CH. HILL (= Hill, 1981), *Il mondo alla rovescia. Idee e movimenti rivoluzionari nell'Inghilterra del Seicento*, Einaudi, Torino 1981 (ed. or. 1972); P. MARSHALL (= Marshall, 2003), *Reformation England (1490-1642)*, Arnold, London 2003; S. NITTI (= Nitti, 2005), *'Autorità': L'asserto di Enrico VIII contro Lutero*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005.

Per l'Europa orientale ortodossa, cfr. I. RONCHI DE MICHELIS (= Ronchi D. Michelis, 2000), *Eresia e Riforma nel Cinquecento. La dissidenza religiosa in Russia*, Claudiana, Torino 2000; più in generale, si veda C. ALZATI (= Alzati, 2008), *L'ortodossia*, in *Storia del Cristianesimo*, vol. III, cit., pp. 291-418.

Per la Spagna, cfr. W. THOMAS (= Thomas, 2001), *Los protestantes y la Inquisición en España en tiempos de Reforma y Contrarreforma*, Leuven University Press, Leuven 2001; S. PASTORE (= Pastore, 2004), *Un'eresia spagnola: spiritualità conversa, alumbraismo e Inquisizione (1449-1559)*, Olshchki, Firenze 2004; A. PROSPERI (= Prosperi, 2011), *Il seme dell'intolleranza. Ebrei, eretici, selvaggi. Granada 1492*, Laterza, Roma-Bari 2011. Per il Portogallo, segnalo il volume di G. MARCOCCI (= Marocco