

Gaetano Greco

Chiese cristiane e movimenti ereticali

Appunti e materiali di lavoro

I

MOVIMENTI RELIGIOSI FRA ANTICHITÀ E MEDIOEVO

Le eresie dei primi secoli

Già nei primi secoli il Cristianesimo non presenta un assetto ideologico e dottrinale sempre unitario. Nascono e si diffondono tutta una serie di movimenti eterodossi, che non di rado danno luogo a chiese scismatiche.

Prima di accennare a queste eresie, bisogna ricordare quel movimento religioso-filosofico, conosciuto con il nome di

- Gnosticismo

Si tratta di una corrente religiosa di tipo dualista e sincretistico, che ebbe grande diffusione fra il I ed il III secolo dopo Cristo, proprio agli inizi del Cristianesimo, ma non fu una vera e propria eresia, perché traeva origine in parte dalle filosofie ellenistiche (neopitagorismo e neoplatonismo) ed in parte ancora su correnti misteriche e magico-astrologiche orientali, con il concorso di elementi ebraici ed ermetici. Il complesso delle dottrine gnostiche trovò poi nella figura salvifica di Gesù una sorta di punto di approdo.

Normalmente si distinguono due tipi di **gnosi** (= conoscenza):

- a) una gnosi «volgare», divisa in tantissime sette (ofiti, barbelioti, perati, cainiti), fra i quali prevalevano le pratiche magiche e gli elementi astrologici iranico-babilonesi;
- b) una gnosi «dotta», alla quale aderirono pensatori come **Basilide, Valentino, Marcione** ed anche **Origene**.

Secondo la gnosi dotta, vi era una conoscenza privilegiata, riservata a pochi, agli “iniziati”: in virtù di questo dono questi iniziati potevano pervenire sia alla visione del divino che alla salvezza personale. Quindi, per la salvezza non erano di alcuna importanza né la fede né le buone opere: anzi, siccome qualsiasi legge morale era considerata inferiore alla gnosi, gli gnostici alternavano atteggiamenti di rigoso ascetismo con eccessi (soprattutto in campo sessuale).

Quanto ai fondamenti della sua riflessione teologica, la **gnosi dotta** partiva dal concetto neoplatonico di “emanazione”: da Dio (definito anche “Essere Infinito”, “Eone Perfetto” o “Abisso”) procedono per emanazione diversi esseri inferiori (gli “eoni”: una trentina, dei quali l'ultimo è Sophia), che tutt'insieme formano la pienezza del divino (il “pleroma”). Da questo “pleroma” deriva - per degenerazione - il mondo materiale, che è ordinato da un “demiurgo” (una sorta di divinità inferiore). L'anima dell'uomo contiene sì una scintilla dell'essere divino, ma questa scintilla è persa nella materialità del corpo: allora per salvare gli uomini Dio ha inviato un “eone”, Gesù, la cui incarnazione e la cui morte sono soltanto simboliche. Soltanto gli iniziati, illuminati dalla conoscenza portata da Gesù, potranno salvarsi, risalendo al “pleroma” dopo la morte, con un viaggio all'indietro, durante il quale progressivamente si abbandonano gli aspetti materiali e corporei.

Fra le diverse eresie dei primi secoli dell'espansione cristiana ricordiamo qui le principali:

- Docetismo

Si tratta di una tendenza teologica eterodossa, il cui nome deriva dal termine greco **dokéin** (= sembrare) e che si è manifestata sotto varie forme dal I al IV sec. d. C. Il nucleo fondamentale di questa dottrina consisteva nel negare che nel Cristo uomo esistesse

veramente la natura della carne: da ciò anche la negazione della sofferenza (con la passione e la morte) nell'esperienza terrena di Gesù.

Tracce di questa dottrina si trovano persino negli eretici **Bogomili** e **Catari** nel Medioevo.

- **Cerintianesimo**

Questo movimento eretico prende il nome da **Cerinto**, uno gnostico del I secolo (contemporaneo di Giovanni, secondo Ireneo). Cerinto insegnava che

a) il mondo è stato creato da una potenza inferiore, molto lontana da Dio (che è al di sopra di tutto e non è conosciuto);

b) Gesù è un grande profeta, nato da Giuseppe e Maria (che non era vergine): Cristo è disceso su di lui sotto forma di colomba al momento del battesimo, gli ha annunciato il Dio Padre sconosciuto e se ne è risalito verso il Padre prima della Passione.

Inoltre Cerinto attendeva, per dopo la resurrezione, un regno terreno di Cristo, di carattere concretamente materiale, e la restaurazione del culto a Gerusalemme.

Il suo movimento può essere giudicato sia come un'eresia giudaica, sia come un'eresia cristiana.

- **Modalismo**

Eresia del II-III sec., secondo la quale le tre persone divine sarebbero soltanto tre modalità o aspetti provvisori dell'unica divinità. È una forma del cosiddetto **monarchismo**: una tendenza che mirava a conservare intatta ed illimitata la "monarchia" di Dio (= la sua assoluta unicità), interpretando perciò la persona di Gesù Cristo come un uomo legato a Dio per il solo fatto di ospitare in sé la forza divina. Il monarchismo esalta a tal punto l'unità divina, da vedere nelle diverse persone della Trinità solo aspetti provvisori dell'unica divinità.

In questa esaltazione dell'unità divina il Modalismo si distingue dall'

- **Adozionismo**

Questa eresia cristologica accentua l'umanità di Cristo, vedendo in lui soltanto uno strumento storico contingente, subordinato alla potenza del Padre. Questa concezione è assai simile al **Subordinazionismo**, per la quale il Figlio è strettamente subordinato al Padre.

Le dottrine del Modalismo, dell'Adozionismo e del Subordinazionismo sono state condannate nei Concili ecumenici di Nicea (325) e di Costantinopoli (381).

- **Marcionismo**

Marcione (85-160 d. C.) fondò una vera e propria Chiesa scismatica molto bene organizzata. La sua dottrina si basava sull'exasperazione in senso anti-giudaico della contrapposizione fra Antico Testamento e Nuovo Testamento, contrapposizione che è presente nell'insegnamento dell'apostolo Paolo (per cui si parla di **paolinismo** di Marcione): al "dio giusto" (una divinità inferiore) della storia sacra degli Ebrei si contrappone il dio sommo e buono (il padre di Gesù), che ha inviato suo figlio per la nostra salvezza. La sua dottrina fu influenzata anche dal docetismo.

La dottrina del marcionismo è conosciuta solo attraverso un'opera polemica scritta da **Tertulliano**, il *Contro Marcione*.

- **Montanismo**

In Frigia su ispirazione del neofito **Montano** - già sacerdote del culto della dea Cibele - nasce nella seconda metà del II sec. d. C. questo movimento tipico del cristianesimo

asiatico, di stampo giovanneo (anche se si è pensato che non siano mancati influssi dai culti in onore di Cibele e di Dioniso).

Le caratteristiche principali del Montanismo furono:

- a) una forte tensione profetica (anzi una vera esplosione di profetismo, con la consueta importanza attribuita a visioni e rivelazioni);
- b) l'attesa escatologica del regno di Cristo (la **parusia**, il ritorno definitivo di Gesù sarebbe stato imminente ed il suo nuovo regno di Gerusalemme sarebbe durato mille anni);
- c) un'etica rigorista ed acetica (esaltazione della verginità, continenza sessuale etc.).

Il risultato della combinazione di questi elementi era la contrapposizione fra la Chiesa cristiana gerarchizzata e una Chiesa carismatica, nella quale avevano un ruolo importante sia i profeti che le donne. Più in generale il Montanismo rappresenta un'evoluzione esasperata del cristianesimo giovanneo.

Alla fine del II secolo il Montanismo era diffuso in tutta l'Asia, ed era giunto persino a Roma. Perseguitati dai vescovi, i montanisti si estinsero fra il V e l'VIII (in Oriente) secolo.

- Manicheismo

Si tratta di una religione autonoma, fondata dal predicatore **Mani** (216-276 d.C.) in Iran nel III secolo, ma che ha influenzato il Cristianesimo primitivo, soprattutto in Siria. Dal punto di vista dottrinale il Manicheismo è uno gnosticismo dualistico, che - ispirandosi allo gnosticismo giudeo-cristiano e allo zoroastrismo iranico e fondendo sincretisticamente elementi delle più svariate religioni (Buddismo compreso) - contrappone alla pari, su uno stesso piano i due principi del Male (le Tenebre, il Diavolo) e del Bene (la Luce, Dio): il dio adorato dalle religioni sarebbe in realtà un demonio, mentre il vero dio è un **deus absconditus**. In campo etico propugna un rigorosissimo ascetismo sia sessuale che alimentare, arrivando a proibire il matrimonio e l'uso di determinati cibi ("enkratismo morale"). La Chiesa manichea è divisa fra i "perfetti" (gli asceti, che costituiscono la vera e propria Chiesa) e gli "imperfetti" (uditori o catecumeni).

Questa dottrina ha attratto anche molti intellettuali (a partire da **Agostino** da Ippona, che pure poi lo ha combattuto) e nel Medioevo ha avuto un forte influsso nell'eresia dei **Catari**, ma, poiché ha coinvolto molte chiese e religioni, compresa quella maomettana (si tratta di un'"eresia universale"), è stata sempre perseguitata ferocemente.

- Novazionismo

Questo movimento ereticale e scismatico prende il nome dal presbitero romano **Novaziano**, che aveva fatto parte del presbyterium di Roma, che aveva governato quella Chiesa per qualche mese dopo la morte del vescovo Fabiano e che aveva aspirato inutilmente a farsi eleggere come successore.

Dopo un'iniziale posizione moderata sulla controversa questione della linea da adottare nei confronti dei "lapsi", Novaziano si fece sostenitore di una linea rigorosamente intransigente, si mise in aspro contrasto con la posizione ufficiale della Chiesa (da lui criticata ed accusata di contaminarsi con i peccatori) e fu scomunicato da un concilio romano nel 251.

Il contrasto fra i vescovi e Novaziano è l'espressione dell'esistenza fra i Cistiani di due concezioni assai diverse della Chiesa:

- a) per Novaziano, la Chiesa deve essere costituita da un piccolo gruppo di spirituali, che inevitabilmente vivono in conflitto con la città terrena: si tratta, quindi, di una Chiesa di profeti e di martiri;

b) per i vescovi, invece, la Chiesa è un popolo che deve riunire tutti i fedeli, con i loro diversi livelli: l'élite di spirituali (come i monaci) e la massa enorme di cristiani comuni.

Pertanto, Novaziano ed i suoi seguaci predicavano il rigorismo dottrinale e la necessità di un rinnovamento spirituale all'interno della Chiesa.

Grazie al favore di alcuni imperatori romani le comunità ecclesiali novaziane si diffusero rapidamente in tutto l'Impero romano e fiorirono fino al VI secolo.

- Donatismo

Prende il nome da **Donato** di Case Nere (nel 315 successore di **Maggiolino** sulla cattedra episcopale di Cartagine). Questa dottrina - nata e sviluppata nell'Africa e fiorita soprattutto nel IV sec. - prende le mosse da una critica intransigente nei confronti di quei vescovi che non avevano resistito alle persecuzioni di Diocleziano ed avevano consegnato ai magistrati romani i libri sacri: i sacramenti amministrati dai sacerdoti ordinati da questi vescovi "malvagi", "traditores" della fede, apostati non sarebbero validi. Ciò significa che i sacramenti non avrebbero efficacia di per sé, ma dipendono dalla dignità di chi li amministra.

Questa eresia, combattuta dai papi e da sant'Agostino, tende a congiungersi a fenomeni di rivolta sociale e con le violenze perpetrate dalle bande armate degli operai agricoli e dei **Circoncellioni** (vagabondi disoccupati), assumendo così una dimensione rivoluzionaria con rivendicazioni sociali, come la cancellazione dei debiti, il terrorismo nei confronti dei padroni terrieri, ecc.

Nacque una Chiesa scismatica africana: una «Chiesa dei santi», «dei martiri», dei combattenti illibati, dei fanatici che desideravano e cercavano il martirio. Addirittura, nell'ansia spasmodica del martirio, i Donatisti arrivarono ad organizzare dei grandi suicidi in massa: buttandosi dai burroni o facendosi bruciare vivi sui roghi.

Dopo che nel 321 i Donatisti con le loro lotte avevano ottenuto la tolleranza da parte del potere imperiale, novant'anni dopo, nel 411, l'imperatore Onorio li dichiarò fuorilegge. Poi, le invasioni dell'Africa cristiana da parte dei Vandali (429) prima e degli Arabi dopo sommersero questa Chiesa.

- Arianesimo

È il movimento teologico più rilevante del IV secolo ed esprime una tendenza "subordinazionista". **Ario**, prete di Alessandria in Egitto (256-336), volendo porre la figura del Padre in posizione preminente all'interno della Trinità, non solo subordina il Figlio al Padre, ma tende a ridurre la figura di Gesù alla dimensione umana, soltanto somigliante a quella divina (homoiousia = "somiglianza"). Per Ario soltanto il Padre è assolutamente trascendente (non generato, non divenuto, eterno, senza principio, "increated": unico e solo vero Dio): quindi Gesù non è veramente Dio, anche se - in quanto suo figlio - partecipa alla grazia divina, ed anche il Verbo (o "Logos") non è vero Dio. Infine, anche l'Arianesimo - come il Manicheismo - condurrà poi ad una visione dualistica ed al rifiuto del mondo.

Già nel **320**, un Concilio di Alessandria d'Egitto, diretto dal vescovo Alessandro, condanna l'Arianesimo. Poi, nel **325**, durante il Concilio di Nicea (su circa 250/300 vescovi presenti soltanto 3 o 4 sono occidentali: lo stesso **Silvestro**, vescovo di Roma, si fa rappresentare da due preti), l'imperatore Costantino - su indicazione di **Atanasio** (futuro vescovo di Alessandria) - fa condannare l'Arianesimo, imponendo il cosiddetto *Simbolo* (o *Credo*), rafforzando il testo originale proposto da **Eusebio di Cesare** con la definizione di homooùsios (= consustanziale al Padre) attribuita al Cristo.

Dopo alcuni decenni di confusione e di incertezza (anche a causa del mutevole atteggiamento degli imperatori) l'Arianesimo fu estirpato dalle regioni occidentali già alla fine del IV secolo e fu colpito duramente dall'abrogazione - compiuta da Teodosio - delle misure di tolleranza già emanate dall'imperatore Valentiniano II. Tuttavia, grazie all'opera missionaria condotta nel IV secolo fra i Goti da parte del «lettore» **Ulfila** (compositore di libri sacri, scritti con un nuovo alfabeto – chiamato «gotico» – che sostituì gli antichi caratteri «runici»), l'Arianesimo conobbe una grande diffusione fra i popoli germanici, fra i quali fiorì almeno fino al VII secolo.

- Apollinarismo

Questa eresia cristologica, iniziata dal vescovo di Laodicea **Apollinare il Giovane** (310-390 d. C.), un teologo che si era distinto con **Atanasio** ed i padri della Cappadocia contro l'Arianesimo. Per cercare di salvaguardare quella divinità della persona di Cristo, che invece era negata dall'Arianesimo, Apollinare sosteneva la formula dell'«unica natura» (*mìa phoësis*) di Gesù [non già della sua «unica persona»]. Da questa idea Apollinare sviluppava poi la dottrina secondo la quale il Verbo Divino si sarebbe unito in Gesù Cristo ad un'umanità incompleta, cioè ad un'umanità dotata dell'anima vegetativa ed animale ma priva dell'anima razionale: il Verbo Divino avrebbe sostituito in Gesù Cristo quest'anima razionale assente.

Questa dottrina prelude al Monofisismo ed ha avuto una grande diffusione, ottenendo l'adesione anche da parte di alcuni vescovi che giunsero persino a sostenere la «consustanzialità» (*synousiōsis*) della carne di Gesù con la sua divinità (erano i cosiddetti «sinusiasti»).

Condannato da vari sinodi del IV secolo (Roma 377, Alessandria 378, Antiochia 379, Costantinopoli 381) e represso dall'imperatore Teodosio (383-388), l'Apollinarismo scomparve nei primi decenni del V secolo.

- Priscillianesimo

Questo movimento prende il nome dal vescovo spagnolo **Priscilliano**: nato ad Avila intorno al 345, fu trucidato con 6 seguaci a Treviri nel 385 su ordine dell'imperatore Massimiano (si tratta del primo "eretico" messo a morte dal potere civile). Il priscillianesimo, che interessa soltanto la Spagna e l'Aquitania, riuscì a sopravvivere fino al VI secolo, specialmente in Galizia.

Le sue componenti principali sono:

- a) l'ascetismo estremistico (disprezzo della materia);
- b) il dualismo manicheo;
- c) il modalismo in campo trinitario (le tre persone divine sono solo aspetti provvisori dell'unica divinità);
- d) il docetismo nella cristologia (negazione della carnalità di Gesù);
- e) il rivendicazionismo sociale.

- Pelagianesimo

Dopo il 410, il monaco bretone **Pelagio** (ca. 354-ca. 427) diffonde in Africa ed in Palestina una dottrina ascetica molto spinta, che ha come fondamento il «perfezionismo»: una sorta di concezione eroica dell'uomo, che vede l'uomo sostanzialmente libero dagli effetti del peccato originale e perciò capace di operare la salvezza con le sue sole forze (una specie di libero arbitrio: libera facoltà di scegliere fra bene e male). La stessa grazia non sarebbe altro che il libero arbitrio (cioè, la libertà e la responsabilità dell'uomo) e la redenzione di Cristo

un semplice appello a fare il bene. Inoltre, per i bambini non vi sarebbe alcun bisogno del battesimo: a fondamento di questa posizione vi era la negazione che il peccato originale fosse trasmesso da Adamo ai suoi discendenti.

Nel 418 il Concilio Ecumenico di Cartagine condannò i Pelagiani, e la Chiesa così affermò l'esigenza assoluta della grazia per la salvezza dell'uomo.

- Monofisismo

Secondo questa eresia, sostenuta nel V secolo dall'archimandrita di Costantinopoli **Eutiche**, Gesù possedeva una sola natura (*mónos +physis*), quella divina, che aveva assorbito la natura umana, presente solo in forma apparente. Questa dottrina fu condannata dal IV Concilio ecumenico di Calcedonia (**453**), convocato apposta dall'imperatore Marciano: in questa occasione fu confermato il dogma della doppia natura – divina e umana – nell'unica persona di Cristo.

Questa eresia è stata seguita dalla Chiesa dei Copti del regno di Abissinia (dove **s. Frumenzio** aveva introdotto il cristianesimo nel IV sec.), che è rimasta alle dipendenze della Chiesa egiziana fino al 1951 (il capo abissino - l'**abuna** - era un dignitario nominato da Alessandria), nonché dai Giacobiti di Siria, Armenia e Mesopotamia.

- Nestorianesimo

Questa eresia prende il nome dal monaco **Nestorio**, patriarca di Costantinopoli tra il 428 ed il 431. Nestorio (di cui è pervenuto il *Libro di Eraclide*) riteneva che Cristo fosse formato da due nature perfettamente distinte, due persone congiunte l'una con l'altra tramite un'unione puramente morale; che la Madonna potesse essere chiamata soltanto “madre di Cristo” e non già “madre di Dio”; che non fosse possibile che il Verbo divino potesse essersi effettivamente incarnato e potesse essere morto sulla Croce.

La dottrina nestoriana fu combattuta duramente da Cirillo di Alessandria (la cui opera è fondamentale per la definizione del dogma dell'incarnazione) e venne condannata dal Concilio di Efeso del 431. I nestoriani si rifugiarono in Persia, fondandovi la Chiesa Nestoriana, e svolsero una grande attività missionaria in India ed in Cina, con milioni di seguaci, finché su di essi si abbattono le persecuzioni dei principi mongoli mussulmani, che ridussero i nestoriani a poche migliaia di fedeli.

- Monotelismo

Questa antica eresia cristologica del VII secolo affermava l'esistenza in Gesù di una sola volontà (*mónos +thélein*): la volontà umana, fisica, di Gesù sarebbe stata determinata nel suo agire terreno dalla volontà divina, dal Verbo unito ipostaticamente alla natura umana. Contrapposto al nestorianesimo, il monotelismo rappresenta una ripresa attenuata del monofisismo, del quale sposta l'accento dall'unità della natura all'unità della volontà: pur conservando la distinzione fra la natura umana e la natura divina nella persona di Cristo, i **monoteliti** ritenevano che la prima fosse subordinata alla seconda.

Formulata per la prima volta da Severo d'Antiochia agli inizi del V secolo (come “unica energia”), questa dottrina fu rielaborata nel VII secolo dal patriarca di Costantinopoli **Sergio**, al fine di ricomporre l'unità fra l'ortodossia ed il monofisismo. Nacque un acceso ed intricato dibattito.

Il terzo Concilio di Costantinopoli (680-681) risolse la questione, affermando l'esistenza in Cristo di due distinte volontà, ciascuna secondo la sua diversa natura, ma sempre concordi perché trovano la loro unità nel soggetto agente, la persona di Gesù Cristo.

Contro alcune di queste eresie combatté con i suoi molteplici scritti

- **Agostino Aurelio** (354-430), Vescovo di Ippona in Africa dal 395.

Secondo Agostino:

- la Chiesa svolge solo un servizio in campo sacramentale, perché i sacramenti sono amministrati da Cristo: pertanto sono sempre validi
- la mediazione sacramentale della Chiesa è però imprescindibile: non vi è salvezza al di fuori della Chiesa
- in conclusione, bisogna cercare di convincere o - se non ci si riesce - bisogna costringere tutti i malvagi ad entrare nella Chiesa
- i futuri dannati - secondo l'ordine crescente di malvagità - sono:
 - 1) i pagani (al loro posto nel Medio Evo saranno i mussulmani);
 - 2) gli scismatici;
 - 3) gli Ebrei;
 - 4) gli eretici
- solo la Grazia di Dio può salvare l'anima (ovviamente, di un Cristiano).

Eresie e riforme fra XI e XIV secolo

Fra il 1000 ed il 1250 l'Italia è stata considerata la culla dell'eresia.

Caratteri diffusi nelle eresie italiane dell'XI secolo erano:

- a) la fuga dal mondo: **eremitismo**, anche cittadino
- b) il rifiuto della materia, della corporeità
- c) il rifiuto delle istituzioni ecclesiastiche
- d) promotori dell'eresia: persone medio-colte, chierici compresi.

A partire poi dalla seconda metà del XII secolo, in coincidenza con le lotte delle aristocrazie urbane nei confronti dei poteri dei vescovi, la dissidenza religiosa, che fino ad allora aveva avuto le sue radici soprattutto nelle campagne, cominciò a radicarsi soprattutto nelle grandi città manifatturiere.

Di queste tendenze ereticali, in parte anche di difficile individuazione, è esemplare il caso del patrizio piacentino

-- **Ugo Speroni**

che fra il **1175** ed il **1185** compilò un trattato teologico, nel quale pare che sostenesse i seguenti principi

- le pratiche ascetiche e le opere pie raccomandate dalla Chiesa non servono a niente: solo Dio è padrone del destino dell'uomo, che è quindi predestinato alla salvezza o alla dannazione
- la comunicazione con l'aldilà si realizza solamente attraverso una santificazione dell'anima, sotto l'effetto della grazia
- la Chiesa gerarchica ed i sacerdoti non hanno nessun titolo per rivendicare il ruolo di mediatrice fra gli uomini e Dio
- l'organizzazione ecclesiastica è fondata su un rapporto fra chierici e laici simile a quello esistente fra padroni e schiavi.

Questa corrente, i cui aderenti presero il nome di **Speroniani**, si diffuse anche in Germania e durò fino alla metà del XIII secolo.

Nel XII secolo come in Linguadoca, Renania e nei Paesi Bassi, grande diffusione ebbe anche nell'Italia settentrionale – in particolare in Lombardia - l'eresia dei

-- **Catari** (= puri)

confusi – a partire dai primi decenni del XII secolo - con i **Patarini**, dopo che papa Urbano II aveva condannato il loro rifiuto nei confronti dei sacramenti impartiti da ecclesiastici indegni.

Le caratteristiche del movimento cataro, che era segnato da un forte dinamismo apostolico, erano:

- una lettura rigorosa e letterale del Nuovo Testamento
- una visione ideologica rigorosamente dualistica: antagonismo fra Dio, signore dello spirito, e Mammona, signore della materia e principio del male
- il rifiuto dei sacramenti, dell'Incarnazione di Cristo, dell'Antico Testamento (tranne i libri profetici), la proprietà privata e la guerra
- l'organizzazione di una vera e propria Chiesa catara alternativa, puramente spirituale, organizzata sulle due figure di
 - a) «perfetti»: i «veri credenti», che, avendo ricevuto il **consolamentum** dopo un lungo periodo di prova, vivevano esclusivamente d'elemosine, secondo un regime

rigorosamente austero (castità perpetua ed astinenza da ogni tipo di carne), e che non rivendicavano alcun potere politico ed economico a differenza del clero cattolico

- b) «aderenti», «credenti»: i semplici fedeli, ai quali veniva impartito il **consolamentum** solo in forma abbreviata e poco prima della morte; poiché a questi semplici credenti non era richiesto di vivere secondo il rigore imposto ai perfetti, gli avversari del catarismo sostenevano che – sulla base di un presunto indifferentismo etico – ad essi fosse consentito di vivere secondo costumi assai liberi o addirittura depravati, almeno secondo la morale del tempo (per es.: liceità per loro dell'adulterio, della poligamia, etc.).

Nella seconda metà del XII secolo un orientale – tale **Niceta** – diffuse anche nell'Italia centro-settentrionale una nuova forma, ancora più radicale, di

- **dualismo cataro** di origine **bogomila**.

Risultate inutili le campagne di predicazione condotte da s. Bernardo nel 1145 e nel 1203 da Diego vescovo d'Osma e da s. Domenico di Guzmán, nel **1209** papa **Innocenzo III** scomunicò il loro protettore (Raimondo VI conte di Tolosa) e bandì la **crociata contro gli Albigesi** della Contea di Tolosa: Simone IV, conte di Monfort, li massacrò ma la guerra durò fino al 1228 ed i Catari scomparvero solo nella prima metà del XIV secolo.

Nello stesso periodo si diffuse un altro movimento eretico proveniente dalla Francia meridionale. Nel **1173**

- **Valdesio**, un mercante di Lione (chiamato per lungo tempo anche **Pietro Valdo**), donò i suoi beni ai poveri, lasciò la famiglia (chiudendo le sue figlie in un monastero) e si diede alla predicazione del Vangelo, conducendo una vita austera e povera, dando vita ad un movimento ereticale che prese il nome di

- **Poveri di Lione, Poveri Lombardi, o Valdesi**.

Caratteristiche di questo movimento, almeno nella sua corrente più radicale, erano

- a) il riferimento alla Bibbia, letta in lingua volgare, come suprema autorità
- b) il rifiuto della presenza reale di Cristo nel sacramento dell'Eucarestia
- c) l'esaltazione dell'unione interiore e personale del cristiano con Dio, con la sottovalutazione della funzione dei sacerdoti
- d) l'anticlericalismo, con la condanna delle ricchezze e dei poteri accumulati dalla gerarchia ecclesiastica
- e) la rivendicazione del diritto alla predicazione.

I Valdesi si diffusero in Provenza, nel Delfinato, in Lombardia, in Germania, in Svizzera, e persino in Austria, Spagna, Ungheria, Polonia e Boemia, dove poi si fusero con gli **Ussiti**.

Nel **1184** anche questo movimento fu compreso nell'anatema che papa **Lucio III** scagliò da Verona contro le sette ereticali. Nel 1198 papa Innocenzo III bandì contro di loro la crociata. Condannati ancora una volta dal IV Concilio Lateranense nel 1215, contro di loro una seconda crociata venne effettuata nel **1221**.

I sopravvissuti si rifugiarono nel Delfinato, sul versante occidentale delle Alpi Cozie, ed in alcune Valli alpine del Piemonte. Anche qui, però, non mancarono persecuzioni da parte degli inquisitori nei secoli successivi. Sicché, agli inizi del XIV secolo alcuni gruppi di Valdesi piemontesi si trasferirono in Calabria, nei pressi di Cosenza. Nonostante le persecuzioni e la diaspora, i Valdesi riuscirono a sopravvivere anche nelle valli piemontesi, dissimulando la loro fede, che professavano in segreto grazie anche all'opera indefessa dei loro predicatori itineranti: i «barba» (= zii).

Invece, nello stesso periodo furono meno drammatiche le vicende del movimento degli

- Umiliati

Questi gruppi di laici apparvero a **Milano** verso il **1175** ed avevano queste caratteristiche:

- a) si trattava di lavoratori, uomini e donne, spesso impegnati nel settore della manifattura della lana
- b) anche se all'inizio continuavano a vivere nelle proprie abitazioni con le proprie famiglie, in seguito cominciarono a fondare conventi-laboratori nelle città italiane
- c) erano molto ostili al movimento cataro
- d) rifiutavano di prestare giuramento e, di conseguenza, si astenevano dal partecipare alle udienze giudiziarie
- e) rivendicavano il diritto di predicare la Parola di Dio nei luoghi di lavoro e nelle piazze.

Inclusi nella condanna pronunciata da papa **Lucio III** contro le sette eretiche nel **1184**, il movimento riuscì a sopravvivere e persino a crescere in semiclandestinità.

Nel giugno del **1201**, dopo due anni di studio da parte di due commissioni per ciò incaricate, papa **Innocenzo III** riabilitò ufficialmente il movimento degli Umiliati e lo reintegrò nella Chiesa, organizzandolo su **Tre Ordini**:

- 1) il **Prim'Ordine**: comprendeva religiosi e religiose, che vivevano in comunità sottoposte ai propri superiori; anche costoro, come gli altri, erano obbligati a vivere del lavoro delle proprie mani, alternandolo con la recitazione delle preghiere
- 2) il **Second'Ordine**: comprendeva quei laici – uomini e donne – che, pur rimanendo nello stato laicale, intendevano condurre in comune e sotto la guida di un superiore una vita di preghiera e di lavoro
- 3) il **Terz'Ordine**: riuniva (in appositi **parlamenta** o **convenia**, come si disse anche per i locali a ciò adibiti) quei laici, uomini e donne, che continuavano a vivere in famiglia secondo lo stato di coniugati o di celibi, ma che si impegnavano ad adottare un particolare stile di vita.

I Tre Ordini degli Umiliati erano governati da un organismo unitario: un **Capitolo generale** annuale, composto dai 4 **prepositi principali** del Prim'Ordine (i superiori delle 4 principali **prepositure** o comunità, con ampi diritti di visita sulle prepositure minori), da 4 prelati del Second'ordine e da altrettanti del Terzo.

Un gran successo ed una grande diffusione anche fra i Frati Minori ebbero le idee di

- **Gioacchino da Fiore** (1135/1202),

(il monaco calabrese “di spirito profetico dotato”, come lo definì DANTE nella *Commedia*).

Questi sviluppò una dottrina escatologica sulle tre persone della Trinità, secondo la quale ad ognuna di esse corrisponderebbe una differente epoca storica:

- a) al Dio Padre l'età della Legge, dalla Creazione alla Redenzione: il tempo dei laici
- b) al Figlio Gesù l'età del Vangelo, dalla Redenzione ai giorni presenti: il tempo dei chierici
- c) allo Spirito Santo l'età del Vangelo Eterno, che stava per iniziare: il tempo dei monaci.

Nel laicato italiano, inoltre, esistevano ed erano molto diffuse – probabilmente a livello dei ceti intellettuali - anche forme di

- scetticismo
- materialismo

Non mancavano, poi, sacche di persistente paganesimo, soprattutto nelle campagne: per es., l'Inquisizione bandì una crociata contro i contadini idolatri di Caporetto nel Veneto.

Intorno al **1260**,

- **Gerardo Segarelli** da Parma

fondò il movimento religioso degli

- **Apostolici**

- sostenitori dello spirito di povertà
- fortemente anticlericali
- portati all'entusiasmo apocalittico

Dopo la morte del Segarelli sul rogo (1300), il suo movimento continuò ad opera di

- **fra' Dolcino**, suppliziato nel 1307.

Tuttavia, i resti di questo movimento ereticale sopravvissero a lungo (per es. nel Veneto) e gli Inquisitori continuarono a perseguitarli a lungo.

Alla fine del XIII secolo si hanno notizie della diffusione in Italia - anche fra e ad opera di ecclesiastici secolari e regolari (come il frate Bentivegna da Gubbio OFM in Umbria) - della setta dei

-- **Fratelli del Libero Spirito**

condannati dal Concilio di Vienne del 1311-12.

Secondo i suoi avversari le caratteristiche principali del movimento erano le seguenti: i suoi adepti,

- sia gli uomini, sia le donne, si assolvevano, predicavano, imponevano le mani per infondere lo Spirito Santo
- disprezzavano il lavoro manuale
- partecipavano nudi alle cerimonie religiose della setta
- ritenevano che si potesse raggiungere la visione beatifica di Dio anche nella vita terrena
- giudicavano che nell'attività sessuale non si commettesse alcun peccato, se vi era un'inclinazione naturale a compiere atti «carnali».

Il periodo di maggiore diffusione della setta è posto fra il 1260 ed il 1440 (anche in Umbria, per esempio), ed in particolare fra l'esecuzione di **Margherita Porete** a Parigi (1310) ed i processi condotti dall'inquisitore Walter Kerling (1368). Del resto, è proprio da questo periodo che nei confronti degli eretici di ogni tipo sono state rivolte accuse d'immoralità soprattutto in campo sessuale, mentre i peccati di natura sessuale entravano a far parte della sfera dell'eresia. Anche in seguito, però, si possono rintracciare gli indizi di una presenza allo stato endemico di questo movimento in tutta l'Europa cristiana (e persino nell'Oriente musulmano), e si suppone un suo confluire tanto nel quietismo seicentesco, quanto nel libertinismo illuminista del Settecento.

Agli inizi del XIV secolo nei movimenti ereticali italiani si inserì lo scontro intestino nell'Ordine dei **Francescani** fra **Conventuali** e **Spirituali**.

Questi ultimi furono colpiti da **Giovanni XXII**: il papa ammise ufficialmente la proprietà comune dei beni dei conventi (costituzione *Ad conditorem canonum*, dell'8 dicembre 1322) e condannò come eretica quell'«opinione» dei Francescani, che riteneva plausibile e quindi non eretica l'opinione secondo la quale Cristo ed i suoi diretti discepoli avrebbero prediletto la povertà ed avrebbero goduto in comune dei beni da loro posseduti (lettera *Cum inter nonnullos*, del 1323).

Lo stesso pontefice sospese il

- Ministro Generale dei Minori, fra' **Michele da Cesena**

A questo punto i Francescani si schierarono dalla parte dell'imperatore **Ludovico il Bavaro**, che nel 1327 fece eleggere come

- antipapa il frate Minore umbro **Pietro da Corbara**, che assunse il nome di **Niccolò V**.

Dalla parte di Michele da Cesena si schierarono anche

- **Ubertino da Casale**, il leader dei Minori Spirituali

- **Angelo Clareno**

- **Guglielmo d'Ockham**, il grande teologo inglese.

Dopo la grande strage di Francescani compiuta dalla Peste Nera del 1348/49 (sopravvisse solo un terzo dei Frati Minori), gli Inquisitori continuarono la caccia contro i **Fraticelli della Povera Vita**, accusati di eresia e malvisti anche dai governi politici (come a Firenze, dove non mancarono influssi dei Fraticelli nei movimenti popolari sfociati nel Tumulto dei Ciompi).

Tuttavia, gruppi di Fraticelli e di fedeli loro seguaci rimasero a lungo in vita.

Nell'aprile del **1389**, venne processato e messo a morte sul rogo

- **Michele Berti da Calci** (nei pressi di Pisa)

l'ultimo - almeno fra quelli a noi noti - dei Fraticelli della Povera Vita, che si era recato a Firenze per predicare la Quaresima ai seguaci della setta. Ma pare che altri ancora siano stati individuati agli inizi del Quattrocento nelle campagne della vicina Lucca.

La repressione dell'eresia. Istituiti per la prima volta da papa Gregorio IX, con la bolla *Ad extirpanda*, del 15 maggio 1252, papa Innocenzo IV confermò le funzioni dei tribunali dell'**Inquisizione romana**. Questa bolla, tuttavia, confermò il principio della competenza comune del vescovo e dell'inquisitore in materia di fede. Questo principio, ribadito anche da altri pontefici, venne consacrato da papa Bonifacio VIII nel *Sesto*, dove fu chiarito che i due giudici potevano agire «communiter vel divisim», anche contro uno stesso reo e per gli stessi reati.

L'ufficio di Vicario dell'Inquisizione veniva affidato generalmente ad un frate di uno degli ordini dei Mendicanti, spesso ad un Domenicano o ad un Francescano.

I Lollardi. Con questo nome – forse con intenzione dispregiativa – furono indicati i **Poor Preachers** (= “Poveri Predicatori”), che si diffusero in Inghilterra grazie all'insegnamento di **John Wycliffe** (c. 1330-1380) e nelle cui dottrine si possono riscontrare forti elementi di sovversione sociale.

I Lollardi, che aiutarono Wycliffe a tradurre la Bibbia in lingua inglese, condannavano

- la dottrina della transustanziazione,
- il celibato dei preti,
- la confessione auricolare,
- il suffragio per i defunti,
- la venerazione verso i santi e le reliquie.

Nel 1382 furono condannati come eretici e nel 1401, con lo statuto *De haeretico comburendo*, il re Enrico IV li condannò alla pena del rogo. Nei decenni successivi il movimento dei Lollardi entrò in grave crisi e molti suoi capi furono uccisi.

Gli Ussiti. Agli inizi del XV secolo, la predicazione di

- **Jan Hus**

(scomunicato dall'antipapa **Giovanni XXIII** e condannato a morire sul rogo come eretico nel 1415 durante il Concilio di Costanza) dette vita ad un movimento religioso, che in Boemia riscosse grande successo sia nella nobiltà, sia fra i contadini. Gli **Ussiti** propugnavano

- la suprema autorità della Bibbia in campo dottrinale e morale
- la comunione anche per i laici sotto le due specie del pane e del vino (da ciò anche il nome di **Utraquisti**).

Divenuto una vera Chiesa di tipo nazionale in Boemia, dal movimento prese avvio un gruppo radicale, detto dei **Taboriti** (dal nome del monte Tabor, dove si erano rifugiati), che però fu sconfitto nel 1434 dal re **Sigismondo**, il quale, invece, accettò di allearsi con gli Utraquisti, nonostante che papa Martino V avesse bandito contro di loro la crociata.

II

MOVIMENTI RELIGIOSI E CHIESE CRISTIANE NELL'EUROPA MODERNA

Premessa

Nei primi decenni del Cinquecento si verificò nel cuore dell'Europa occidentale un evento destinato a segnare in modo indelebile tutta la storia moderna europea, fin quasi alle soglie della Rivoluzione Francese. La crisi istituzionale e morale, che ormai da tempo attanagliava la Chiesa rinascimentale, provocò un movimento di intellettuali e di popolani, di signori e di umili, di artigiani e di contadini, che reclamavano una “riforma” della Chiesa: cioè il ritorno alle origini del Cristianesimo e la restaurazione dell'antica Chiesa degli Apostoli, cancellando una lunga tradizione che aveva condotto a identificare la Chiesa con la gerarchia del clero culminante nel papato. Questo movimento sfociò in un'aperta rottura dell'unità del cristianesimo occidentale e dalla cosiddetta “Riforma Protestante” - una lacerazione a tutt'oggi non ricucita - sorsero altre e nuove entità ecclesiali in concorrenza frontale con la chiesa romana e papale. È vero che con lo “Scisma d'Oriente” già nell'undicesimo secolo - in pieno Medio Evo - si era consumata all'interno dell'universo cristiano una divisione (anche questa esistente ancora fino ai nostri giorni), ma allora quella frattura aveva separato due realtà distinte tanto sul piano culturale quanto su quello politico: l'Impero Bizantino ad Oriente ed il Sacro Romano Impero (o i suoi eredi) ad Occidente. Nel Cinquecento, invece, venne sconvolta una realtà ecclesiale ancora sostanzialmente unitaria; infatti, nonostante la presenza di innegabili elementi nazionali o locali nelle diverse esperienze confessionali, non si può dimenticare che cattolici e riformati delle diverse tendenze si trovarono in tutte le regioni europee, dalla Scandinavia all'Italia, dalla Polonia alla Francia, dalla Svizzera all'Inghilterra.

Proprio questa lacerazione confessionale interna ad ogni stato, questa trasversalità assunta dalla vecchia Chiesa cattolica come dalle nuove Chiese luterane o calviniste o “radicali” può spiegare le efferate crudeltà e la dura ferocia dei tanti conflitti di religione che insanguinarono l'Europa sino dai primordi della Riforma. D'altronde, è anche vero che sovrani e governi utilizzarono spregiudicatamente le motivazioni d'ordine religioso sia per attuare - all'interno della propria compagine statale - strategie di disciplinata sottomissione della società civile al potere pubblico, sia per affermare - l'uno contro l'altro - l'identità e l'autonomia del proprio stato. In questo capitolo ci soffermeremo sugli aspetti più propriamente religiosi dei movimenti della Riforma e della Controriforma cattolica, mentre gli aspetti legati alle vicende politiche saranno esaminati nei capitoli successivi: ovviamente, nell'effettivo svolgersi delle avvenimenti il versante politico e quello religioso-ideologico furono intrecciati ed intimamente uniti.

1. La Chiesa cattolica fra Quattrocento e Cinquecento

I mali della Chiesa. Alla fine del Quattrocento la Chiesa cattolica attraversava una profonda crisi, sia istituzionale ed economica, che ideologica. Dal punto di vista istituzionale si era lacerata la rete territoriale della giurisdizione spirituale del clero sui fedeli: le diocesi (circoscrizioni vescovili), le pievi (raggruppamenti di parrocchie rurali, con a capo una chiesa fornita di fonte battesimale), le singole parrocchie sopravvivevano più come nomi di ripartizioni territoriali che come uffici veramente funzionanti; la messa veniva celebrata saltuariamente anche nelle chiese parrocchiali ed i sacramenti - dal battesimo all'estrema unzione - erano impartiti ai fedeli solo raramente; molti edifici ecclesiastici erano in rovina e mancavano di paramenti; i vescovi, i pievani ed i parroci non adempivano più di persona ai loro doveri di governo spirituale e di cura d'anime, ma si facevano sostituire da «vicari» precari, ignoranti e mal pagati, che a loro volta lavoravano il meno possibile. Del resto i titolari non erano certo migliori dei loro sostituti: esponenti dei ceti più elevati, inseriti in giovanissima età nell'ordine del clero (con la «tonsura» dei capelli) e talora nient'affatto intenzionati a diventare sacerdoti, avevano ottenuto per eredità familiare, con il denaro e con il potere politico i loro «benefici ecclesiastici» (le doti patrimoniali connesse agli uffici ricoperti); ma soprattutto occupavano più uffici contemporaneamente.

Il cumulo dei benefici (vescovati, canonicati, pievanati, abbazie, parrocchie), spesso posti in città e regioni distanti, era all'origine delle maggiori disfunzioni nel servizio sacro: dal cumulo proveniva la violazione ai precetti di residenza e di adempimento personale degli obblighi dell'ufficio, ma da esso si alimentava anche una grande corruzione che investiva il cuore stesso della Chiesa cattolica. Infatti, per legittimare tante situazioni irregolari di solito questi chierici ricorrevano alla suprema autorità del papa, che li «dispensava» dall'osservanza delle leggi canoniche: queste dispense, insieme ad altre, persino in materia sacramentale (per esempio, in campo matrimoniale), erano concesse dagli uffici della Curia Romana dietro il pagamento di apposite tasse, cosicché vi era il fondato sospetto che si trattasse di una pratica simoniaca.

Di tutto questo giro di dispense e di denaro soffrivano in particolare le istituzioni ecclesiastiche diocesane (perché ogni ufficio aveva un suo patrimonio appetibile) e le case degli ordini monastici (anche le abbazie ed i monasteri avevano ingenti patrimoni da sfruttare), anche a causa delle trasformazioni che avvenivano in campo politico. Nel corso del Quattrocento si erano formati grandi stati nazionali o si erano ampliati vecchi stati territoriali, e gli uni come gli altri avevano avvertito la necessità di ricompensare un numero crescente di ministri, di funzionari, di servitori, di clienti: gli enti ecclesiastici - in particolare quelli delle contrade di più recente conquista - vennero utilizzati anche per questo scopo. Rispetto a questa decadenza ben visibile e lamentata dai contemporanei, gli ordini regolari mendicanti (i Francescani, i Domenicani, i Serviti, gli Agostiniani, i Carmelitani ed i Minimi di Francesco da Paola) mantenevano un profilo sicuramente più alto: nelle loro chiese era sempre possibile accostarsi ai sacramenti, partecipare ad una messa, ascoltare una predica (spesso si trattava di ampi edifici costruiti apposta per accogliere molti fedeli). Certo, anche gli ordini mendicanti attraversavano una crisi, ma di segno opposto: all'interno delle varie congregazioni lo scontro avveniva nel nome di riforme rigoriste, per riportare le famiglie conventuali all'"osservanza" delle regole iniziali dei rispettivi ordini. Se gli "osservanti" non vinsero la loro battaglia (la stessa nascita ufficiale, nel 1517, di un ramo separato dell'"Osservanza" nei frati francescani è il segno di questa loro sconfitta), è pur vero che il loro movimento portò nuova linfa agli ordini mendicanti e li mantenne più vicini alla sensibilità religiosa popolare.

Culti e credenze della religiosità popolare. Alle soglie dell'età moderna la religiosità popolare era una miscela di elementi assai diversi. Sopravvivevano le antiche religioni precristiane, sia come credenze sia come riti. Fiumi, sorgenti, ponti, alberi, rupi e caverne erano ancora oggetto del culto pubblico, anche se camuffato da una patina cristiana (quante Madonne del leccio, dell'ulivo, della quercia!). Nelle stesse grandi festività cristiane, come il Natale e la Pasqua, non mancavano rituali pagani come il cosiddetto "riso osceno": la celebrazione della messa solenne veniva inframezzata da una rappresentazione teatrale scherzosa e satirica ad opera degli stessi sacerdoti, che non esitavano a comportarsi da commedianti di fronte ai propri fedeli. D'altronde, il Carnevale con le sue mascherate, con la sua promiscuità fra uomini e donne e fra chierici e laici, con il suo sovvertimento dei ruoli sociali ben definiti occupava ancora gli spazi urbani per giorni e giorni in attesa della Quaresima; e nelle tappe fondamentali dell'esistenza individuale, pur segnate da sacramenti come il battesimo o il matrimonio, si perpetuavano antichi costumi come gli amuleti nascosti fra le fasce dei battezzati, i cortei nuziali o le veglie funebri con l'intervento di donne pagate per piangere i defunti.

Certo, la gerarchia aveva coscienza dei limiti della cristianizzazione medievale ed aveva elaborato alcune forme di controllo dell'ortodossia e della disciplina dei fedeli: dalla tenuta dei libri di battesimo all'obbligo di comunicarsi almeno una volta l'anno, in occasione della Pasqua. Ma l'assenteismo dei pastori aveva reso completamente inefficaci questi controlli. Lo stesso rigorismo iniziale del cristianesimo era dovuto scendere a compromesso con la mentalità popolare, soprattutto cercando di non esasperare gli uomini con la paura del peccato e dell'Inferno. Così nel corso del Medio Evo la Chiesa ufficiale aveva accettato la nascita di due particolari mondi dell'"Al di là", oltre il Paradiso e l'Inferno: il Limbo, destinato ad accogliere sia non credenti virtuosi (e la storia antica abbondava di figure di questo genere) che i bambini morti prima di poter ricevere il battesimo, ed il Purgatorio, una sorta di carcere temporaneo nel quale i peccatori pentiti - ed assolti dalla Chiesa - avrebbero dovuto scontare le pene meritate dalle loro colpe.

La religiosità popolare del Basso Medio Evo aveva avuto il suo fulcro non tanto nella fede in Gesù, quanto nel culto della Madonna e dei santi: santi leggendari (talora vere e proprie trasposizioni di eroi della mitologia pagana), santi storici, addirittura santi e "beati vivi", come molte monache e molti eremiti, che mentre erano ancora in vita meritavano la devozione dei potenti e degli umili per le proprie virtù profetiche e taumaturgiche. Alla Madonna ed ai santi si chiedeva di intercedere presso Dio sia per ottenere la salvezza eterna, sia per sollecitare un intervento risolutore nelle stesse faccende terrene: questi ultimi erano i miracoli, che confermavano la potenza del santo protettore, patrono del singolo individuo, o di una corporazione, di una comunità, di una città. Anche i resti umani e gli oggetti di Gesù, della Madonna e dei santi (le loro "relique") erano impregnati del potere di intercessione, ed anch'essi diventavano oggetto di culto: forme devozionali talmente intense ed esuberanti, che non di rado sfociavano nella adorazione sacrilega. E quando non bastavano le reliquie, vi erano pur sempre le pitture e le sculture rappresentanti Gesù, la Madonna ed i santi: anche verso queste immagini - spesso ornate da fatti miracolosi (crocifissi dal cui legno sgorgava sangue, quadri e statue ricoperti da lacrime inarrestabili) - cresceva un culto intenso, che sconfinava nell'idolatria. Pareva proprio che la gerarchia episcopale avesse abbandonato il controllo sulla religiosità popolare, consentendo lo sviluppo di quelle forme di fanatismo, da cui traevano alimento le tendenze più ferocemente avverse ad ogni diversità: fra la fine del Quattrocento e gli inizi del Cinquecento la caccia alle streghe ed agli ebrei diventarono fenomeni sempre più diffusi, dal Nord al Sud dell'Europa.

2. Movimenti di riforma religiosa fra Quattrocento e Cinquecento

Il fallimento della riforma dall'alto. La grave crisi delle istituzioni ecclesiastiche era nota ai contemporanei e molte voci si erano levate contro la corruzione e la decadenza. Quando nel 1513 Giovanni dei Medici (figlio di Lorenzo il Magnifico) fu eletto papa e prese il nome di Leone X (1513-1521), i patrizi veneziani Vincenzo Quirini e Tommaso Giustiniani gli avevano indirizzato un opuscolo (il *Libellum ad Leonem X*), che conteneva un articolato progetto di austere e rigorose riforme ecclesiastiche. Anche durante il V Concilio Lateranense (convocato dal suo predecessore, papa Giulio II, nel 1512 e concluso dallo stesso Leone X nel 1517) la gerarchia cattolica si era proposta una serie di riforme interne, come l'eliminazione di alcuni degli abusi più vistosi compiuti dagli uffici della Curia Romana o come l'abrogazione di quei privilegi ed immunità che, goduti dai membri del clero «regolare» (vincolato al rispetto di una regola particolare: i monaci ed i frati), maggiormente limitavano i poteri vescovili nelle diocesi. Ma alle parole ed agli impegni non seguirono fatti concreti.

Inoltre le risposte date dalla Chiesa alle richieste espresse dalla religione popolare non soddisfacevano tutti i fedeli. La stessa idea di Purgatorio, per esempio, rientrava perfettamente in una concezione sociale imperniata sulle categorie del diritto comune, con tutto il suo complesso sistema di contabilità delle pene, ma suscitava perplessità in chi, estraneo alla cultura giuridica, basava le sue riflessioni religiose sulla constatazione dell'enorme, incommensurabile divario esistente fra l'onnipotenza e la perfezione di Dio, da una parte, e la debolezza ed i difetti dell'uomo, dall'altra. In costoro già cominciava a serpeggiare l'idea, che soltanto la fede in Dio - e non già il merito umano, e tanto meno il denaro offerto alla Chiesa - poteva costituire l'unica via per la salvezza eterna.

La devotio moderna. In questo quadro, un movimento che cercò di rispondere alle ansie spirituali di molti fedeli fu la cosiddetta «devotio moderna»: questa forma di spiritualità trovò un terreno particolarmente fertile in quelle associazioni laicali dedite all'istruzione dei giovani, che sono note con il nome di «Fratelli della vita comune». La «devotio moderna» era fondata sull'imitazione personale delle virtù di Cristo, sulla preghiera e sulla meditazione condotte secondo metodi sperimentati e codificati, sul rapporto diretto con le sacre scritture e sulla passione per la lettura in generale, sull'ascetismo e sulla ricerca dell'interiorità come via alla perfezione (cioè all'unione intima con la divinità) e su un netto rifiuto nei confronti della speculazione teologica. Diffuso inizialmente soprattutto nei paesi renani, questo movimento aveva raggiunto anche il mondo mediterraneo (l'esperienza italiana dell'«Oratorio del Divino Amore» presentò tratti simili a quelli dei «Fratelli»), esercitando un'influenza immediata su molti umanisti e su non pochi riformatori. Dopo la radicalizzazione della divisione fra le confessioni cristiane è sopravvissuto nelle pieghe delle diverse chiese, per riemergere in particolari contingenze come un richiamo all'unità dei cristiani ed all'auto-riforma individuale.

3. Erasmo e l'evangelismo cristiano

Umanesimo e cultura pagana. Una risposta alla crisi religiosa del Rinascimento poteva venire anche dalla grande cultura umanistica europea, ben rappresentata dall'italiano Lorenzo Valla, che grazie all'analisi filologica aveva dimostrato la falsità della cosiddetta "Donazione di Costantino". Ma in essa - a parte il comune amore per la filologia, le lingue antiche e la lettura dei testi classici nelle versioni originali - vi erano due indirizzi almeno parzialmente divergenti. Nell'umanesimo italiano, grazie al riemergere della memoria storica della civiltà romana si avvertiva il forte richiamo del paganesimo classico, con tutto il suo sistema di valori: dall'edonismo sensuale nella letteratura e nelle arti figurative alla concezione etico-politica della religione, intesa come culto della patria romana e come celebrazione del potere politico. Il frutto più maturo di questa riflessione si può trovare nella concezione del Machiavelli, sulla quale ci siamo soffermati nel capitolo precedente: nelle opere del pensatore fiorentino la religione veniva vista solo in relazione con gli interessi dello stato e le veniva attribuita la funzione di rendere più saldi i legami ideologici fra il sovrano ed i suoi sudditi. Sebbene sia stata condannata a livello teorico per tutta l'età moderna, questa immagine ha di fatto ispirato l'operato di sovrani appartenenti a tutti gli schieramenti confessionali (da Cosimo I de' Medici in Toscana ad Elisabetta I Tudor in Inghilterra).

Erasmo e l'umanesimo cristiano. L'altro indirizzo umanistico ebbe il suo esponente più famoso in Geert Geertsz, più noto con il nome di Desiderio Erasmo da Rotterdam (1466-1536). Monaco agostiniano e figlio naturale di un canonico, Erasmo indirizzò al pubblico dei lettori umanisti molte opere nei più diversi generi, che per il loro elegante stile latino e l'immensa dottrina, vivacità e ironia dei contenuti ebbero una grande diffusione e procurarono all'autore una reputazione europea. Ricordiamo gli *Adagia* (una raccolta, pubblicata nel 1508 dall'editore veneziano Aldo Manuzio, di proverbi e detti classici commentati), l'*Enchyridion Militis christiani* (un manuale per la formazione del cristiano), l'*Elogio della pazzia* (del 1509: una satira della degenerazione dei costumi ecclesiastici e della speculazione teologica scolastica, nonché una profonda indagine sulla natura dell'uomo), i *Colloquia* (del 1518: vivaci dialoghi su temi di attualità), l'*Institutio Principis Christiani* (dedicata all'imperatore Carlo V), l'*Esortazione al lettore pio* (del 1516: sul primato della Santa scrittura per la conoscenza di Dio) il *De libero arbitrio* (del 1524, in polemica con Lutero), e le edizioni critiche del *Nuovo Testamento* (del 1516) e di testi di umanisti come Lorenzo Valla. Nella sua produzione Erasmo seppe unire l'amore per la filologia con la religiosità della "devotio moderna", tipica della sua patria: il collante fra questi due aspetti fondamentali del suo pensiero fu una capacità di osservare la realtà alla luce di una critica sottile e vigile, ma non pessimistica.

Allorché le tensioni sulla riforma della Chiesa divennero più laceranti, il grande umanista olandese fece parte della ridotta schiera di coloro che non vollero compiere una scelta netta e decisa nella contesa fra il papato e Lutero, perché non poteva e non voleva rinunciare all'unità fra i cristiani: per lui le questioni schiettamente teologiche (dibattute da quelli che definiva "teologastri") erano di importanza secondaria, da lasciare comunque alla libera ricerca intellettuale dei dotti, però senza coinvolgere i semplici e senza causare o motivare lotte sanguinose fra i credenti. Era questa la sostanza dell'«irenismo» (dal greco «eirene», pace) di Erasmo: il primato della pace e della concordia sull'exasperazione delle controversie religiose. Questo disinteresse per le speculazioni troppo sottili sui problemi della natura divina o sulle conseguenze del peccato originale sulla natura umana (Erasmo fu sempre un sostenitore del

«libero arbitrio», cioè dell'esclusiva responsabilità di ogni individuo per le sue proprie azioni) aveva come presupposto una visione ottimistica della divinità: l'umanista collocava al centro della sua fede l'idea dell'infinita misericordia di Dio, un'idea che ben si adattava con il suo irenismo e con il suo evangelismo non libresco. Non a caso nel 1524 Erasmo compose il trattatello *De immensa Dei Misericordia*, un sermone in favore della «teologia del cielo aperto»: il problema della salvezza veniva risolto nella certezza interiore della salvezza, nella fede fiduciosa verso un Dio infinitamente misericordioso. Certamente la filologia non lo induceva ad un'interpretazione letterale e rigorosa della Bibbia: Erasmo propendeva per un'interpretazione "morale" del messaggio cristiano, un'interpretazione che portava a svalutare sia le gerarchie ecclesiastiche che gli aspetti formali del culto sacro. Invece, grande importanza assumeva per Erasmo il potere politico: secondo il suo insegnamento il "principe cristiano" doveva occuparsi soprattutto del bene della società, con una condotta improntata alla saggezza ed alla moderazione ed evitando di entrare in conflitto armato contro gli altri sovrani cristiani, anzi, persino contro gli infedeli.

Diffusione e fallimento della riforma erasmiana. Il moderato riformismo religioso erasmiano, fondato su un intenso lavoro di ricerca personale del rapporto con Dio e sull'impegno etico nei confronti del prossimo, nonché sulla «filogamia» contro la prevalente dottrina cattolica della superiorità del celibato sul matrimonio, ha influenzato tutta l'Europa occidentale, dai paesi mediterranei come la Spagna e l'Italia ai paesi nordici dell'area scandinava: nei primi decenni del Cinquecento Erasmo fu il maestro spirituale di una generazione di intellettuali ancora convinti di poter liberare la religione cristiana dalle pratiche superstiziose e di trasformare le istituzioni delle chiese locali dal loro interno anche grazie all'aiuto dei sovrani. Ma il progetto di fondo dell'erasmianesimo è fallito: l'idea di una cristianità unita ed in pace si è rivelata un'utopia ed i cristiani si sono combattuti con ferocia per decenni e decenni proprio nel nome di divergenti interpretazioni su questo o quel punto dell'insegnamento di Cristo. Il motivo di questa sconfitta è da rintracciare in parte nella stessa strategia politica adottata dagli «erasmiani»: consapevoli del loro carattere elitario e minoritario (carattere tipico di una libera congrega di colti intellettuali), avevano mirato direttamente al cuore della Chiesa per riformarla dall'alto, ma - come vedremo - di fronte al rinserrarsi delle file dei difensori del vecchio sistema ecclesiastico e degli zelanti paladini dell'ortodossia cattolica lo spazio per una loro azione si annullò totalmente. Certo, l'erasmianesimo è stato per lunghi decenni un elemento fondamentale nella formazione culturale di molti servitori di principi, ma non ha conquistato il potere politico: sconfitto dalle grandi confessioni religiose, ha dato i suoi frutti migliori in quel fermento intellettuale che lentamente ha prodotto l'idea moderna di tolleranza.

4. Lutero

L'“indulgenza” tedesca del 1517. Martin Lutero, nato il 10 novembre del 1483 ad Eisleben, in Sassonia, era diventato frate agostiniano nel 1505, da allora si era impegnato negli studi di teologia, insegnando all'università di Wittenberg, in Sassonia, e dedicando la sua attenzione soprattutto ai temi del peccato dell'uomo e della misericordia di Dio, ed aveva avuto anche l'occasione di compiere un viaggio a Roma. Nel 1517 Lutero si trovò coinvolto in una vicenda che vedeva intrecciarsi problemi religiosi, politici ed economici. Tre anni prima il giovane Alberto Hohenzollern di Brandeburgo, già arcivescovo di Magdeburgo ed “amministratore” (di fatto vescovo) di Halberstadt, era riuscito a farsi eleggere arcivescovo e principe elettore di Magonza; ma per ottenere questa duplice carica e conservare quelle precedenti avrebbe dovuto pagare una somma ingente (24000 ducati) alla Curia Romana: in parte come tassa di «entrata» (chi otteneva un ricco ufficio ecclesiastico doveva pagare alla Curia la sua rendita di un anno) ed in parte per la dispensa papale dal cumulo degli uffici, cumulo severamente vietato dalle leggi canoniche. A questo punto, Alberto si fece prestare il denaro dai potenti banchieri Fugger di Augusta e per restituirli si impegnò a far predicare nei territori tedeschi una «indulgenza». Secondo una pratica teologicamente assai discutibile, ma da tempo tollerata dalla Chiesa (che nel 1439, in occasione del Concilio di Firenze, aveva sollecitato il clero a diffondere la dottrina dell'esistenza del Purgatorio), i fedeli, in cambio della remissione delle pene da scontare in questo carcere ultraterreno, avrebbero dovuto pagare una somma, che per la metà sarebbe servita ad estinguere il debito dell'arcivescovo e per il resto sarebbe andata a finanziare i costi di costruzione della nuova basilica di San Pietro a Roma; in questa occasione i predicatori andarono perfino al di là del malcostume consueto, arrivando a sostenere che le indulgenze equivalevano al perdono dei peccati. In una simile vicenda vi erano fondati motivi per suscitare forti sospetti di simonia e per riaccendere l'ostilità di intellettuali e popolani già convinti che il papato trattasse la Germania come una “vacca da mungere”.

La dottrina di Lutero. Si narra che il 31 ottobre 1517 Lutero facesse affiggere pubblicamente, sull'uscio di una chiesa di Wittenberg, un manifesto contro questa predicazione delle indulgenze, interpretata come uno strumento scandaloso usato dal papa solo per estorcere denaro ai fedeli: se veramente - si domandava Lutero - il pontefice avesse il potere di svuotare il Purgatorio, perché non liberava dalle loro pene tanti sofferenti per semplice carità cristiana, anziché per denaro? Anche se forse l'episodio dell'affissione pubblica è una leggenda, in ogni caso è vero che le sue *95 Tesi* - tradotte poi dalla lingua latina in tedesco - furono fatte circolare fra gli uomini di Chiesa e di cultura, suscitando reazioni contrastanti. Infatti, mentre in Germania queste tesi incontrarono il favore di ecclesiastici e di principi, a Roma papa Leone X (di cui sono rimaste famose le parole “lasciatemi godere il mio pontificato”) in un primo tempo sottovalutò le possibili conseguenze della protesta di Lutero, poi la condannò con la bolla *Exurge Domine* (15 giugno 1520).

Intanto, con quattro opere di forte impatto (*Del papato romano*, *Manifesto alla nobiltà cristiana di nazione tedesca*, *La cattività babilonese della Chiesa* e *La libertà del cristiano*) nello stesso 1520 il riformatore tedesco ampliò i temi della sua riforma dottrinale: attaccò il papato accusandolo di essere la nuova Babilonia (la città della prigionia del popolo ebraico) e negando che la sua autorità potesse essere considerata superiore a quella delle Sacre Scritture; non riconobbe neppure l'autorità dei concili (anche sui loro decreti si basava in gran parte la «tradizione» rivendicata dalla gerarchia cattolica); negò la validità dei voti monastici; affermò

che la vera Chiesa non era una istituzione terrena, ma al contrario dotata di un carattere spirituale e non visibile. Quanto ai sacramenti, per la maggior parte di essi affermò che erano stati istituiti non da Gesù ma dalla tradizione ecclesiastica e conservò soltanto il battesimo e l'eucarestia; sostituì inoltre alla dottrina cattolica della «transustanziazione» (cioè della completa trasformazione del pane nel corpo di Gesù e del vino nel suo sangue) la dottrina della «consustanziazione» (secondo la quale nell'eucarestia la sostanza del pane e del vino sussiste accanto alla presenza reale del corpo e del sangue di Gesù). Al di là degli ondeggiamenti e delle ambiguità dovute anche al succedersi degli eventi tragici di cui parleremo più avanti, il messaggio di Lutero conteneva due elementi che sconvolgevano la tradizione dottrinale del cristianesimo occidentale: la concezione del sacerdozio universale di tutti i fedeli e la teoria della giustificazione per la fede. Per la prima dottrina, ogni cristiano ha il diritto-dovere di accedere direttamente alla parola di Dio, come è trasmessa dal Vecchio e dal Nuovo Testamento. Per la seconda dottrina, la volontà dell'uomo è stata definitivamente corrotta dal peccato originale e può perciò condurlo soltanto al male: non esiste il «libero arbitrio» (come invece sosteneva l'umanista Erasmo), ma solo il «servo arbitrio»; l'uomo si salva dai suoi peccati non già per le sue scelte e per le sue «opere» buone (pellegrinaggi, indulgenze ecc.), ma in virtù della sua fede in Cristo, fede che è una grazia gratuita, cioè un dono individuale di Dio, che l'uomo non è libero di accettare o di rifiutare.

I principi tedeschi e la riforma luterana. Mentre il pensiero luterano si diffondeva anche attraverso gli scritti di discepoli e seguaci del maestro – per esempio nel 1521 furono pubblicati i *Loci communes* del teologo Filippo Melantone (Philipp Schwarzerd, 1497-1560) –, per frenare l'incipiente scisma religioso intervenne anche l'imperatore Carlo V d'Asburgo, eletto nel 1519. Nell'aprile del 1521 questi convocò Lutero alla dieta di Worms per ottenere la sua ritrattazione, ma il riformatore rifiutò di sottomettersi e venne bandito dall'Impero. Il suo destino pareva segnato, ma intervenne in sua difesa il principe elettore di Sassonia, Federico il Saggio, che, dopo un finto rapimento, lo nascose nel castello di Wartburg. Dal 1522 Lutero poté tornare a Wittenberg, dove si sposò con Caterina von Bora, una ex-monaca, e visse tranquillamente fin quasi alla morte, avvenuta nel 1546 nella sua cittadina natale. Per il destino umano di Lutero – e per la fortuna concreta della sua dottrina – era stato decisivo l'intervento di quella parte dei principi tedeschi che si erano schierati a favore di una riforma della Chiesa compiuta dai sovrani secondo i loro interessi economici e contro le ingerenze della Santa Sede.

Che questi principi potessero costituire il suo più prezioso alleato Lutero l'aveva intuito sin dal 1520, quando aveva scritto *L'appello alla nobiltà cristiana della nazione tedesca*. Nella concezione pessimistica di Lutero – che anche su questo punto si differenziava da Erasmo – non era possibile eliminare l'empietà dalla società, ma solo contenere i suoi malefici effetti: questo era il compito del potere politico e ad esso tutti i cristiani dovevano offrire il loro contributo. Ciò spiega anche la reazione durissima del promotore della Riforma contro le interpretazioni più radicali del suo messaggio e contro il trasferimento degli spunti innovatori della sua dottrina dal campo teologico a quello politico e sociale: proprio come accadde durante le ribellioni del 1522-1525. Intanto, grazie anche all'opera di teologi come Carlstadt (Andreas Bodenstein, 1477-1541), la riforma si diffondeva in ampie aree della Germania.

Le guerre dei cavalieri e dei contadini. In questi anni le regioni tedesche furono sconvolte da grandi rivolte, nelle quali è difficile distinguere nettamente le motivazioni sociali dalle aspirazioni religiose legate alla riforma luterana. Fra il 1522 ed il 1523 la piccola nobiltà

feudale, capeggiata dal cavaliere Franz von Sickingen e dall'umanista Ulrich von Hutten (1488-1523, autore della seconda parte delle *Epistolae obscurorum virorum*), cominciò ad assalire la grande nobiltà ecclesiastica; l'alleanza fra principi luterani e vescovi cattolici sconfisse la rivolta di questi cavalieri, che, impoveriti dall'inflazione, univano sentimenti anticlericali al desiderio di saccheggiare i ricchi patrimoni del clero.

Passarono pochi mesi e nella regione tedesca della Franconia scoppiò una rivolta contadina che in breve interessò la Svevia, la Baviera, la Turingia, l'Alsazia, la Carinzia ed il Tirolo, fino al principato vescovile di Bressanone in Italia. La guida fu assunta dal teologo Thomas Müntzer ed il programma rivoluzionario, esposto in un documento noto con il nome di *12 articoli*, comprendeva tanto tradizionali rivendicazioni contadine (come il diritto di continuare ad usare le antiche terre comuni) quanto elementi del più radicale riformismo religioso. La richiesta che l'elezione dei parroci di campagna spettasse ai contadini e non ai loro signori di per sé non era rivoluzionaria, perché era un costume diffuso in tante contrade europee ed accettato dalla consuetudine canonica, ma nelle predicazioni degli agitatori più radicali si trasformava nella negazione di ogni gerarchia ecclesiastica e civile. Di fronte al pericolo sociale costituito dal movimento contadino ancora una volta i principi tedeschi ritrovarono la loro unità, con l'avallo dello stesso Martin Lutero, che scrisse un opuscolo dal titolo significativo: *Contro le empie e scellerate bande di contadini* (1525). Nella battaglia di Frankenhausen (1525) i contadini furono sconfitti, il loro capo venne giustiziato e la rivolta venne repressa nel sangue.

La chiesa luterana. Il ruolo tenuto dai principi nella difesa della Riforma e nella repressione dei movimenti rivoluzionari che pretendevano di trarre da essa ispirazione ebbe un naturale sbocco nell'organizzazione delle chiese riformate. Nonostante che le simpatie di Lutero andassero più verso la «Chiesa invisibile» (quella dei Santi, dei Giusti scelti da Dio), di fatto il riformatore tedesco collaborò con il suo allievo Melantone nella costruzione di una nuova organizzazione ecclesiastica di tipo territoriale. A ciascun principe venne riconosciuto il ruolo di «vescovo esterno» della chiesa del suo dominio, con il compito di vigilare sul suo ordinamento, sulla sua gestione e sull'integrità della sua fede. In queste funzioni il sovrano veniva coadiuvato da un «concistoro» (cioè da un consiglio) nominato da lui stesso e formato da giuristi e teologi; più sotto stavano i «sovrintendenti» ed alla base i «pastori», incaricati dell'istruzione religiosa, della predicazione e delle pratiche di culto. Ben presto, però, i sovrintendenti furono sostituiti da nuovi vescovi, sicché la Chiesa luterana assunse un doppio aspetto: da una parte si trattava di una Chiesa statale, legata e subordinata al potere politico territoriale; dall'altra parte era una Chiesa episcopale, cioè una Chiesa sempre più gerarchizzata e non comunitaria. All'interno di questo sistema, poi, svolgeva una funzione fondamentale l'istituto della «visita»: un'ispezione approfondita che i sovrintendenti dovevano effettuare per verificare il livello culturale e religioso dei pastori e per adottare gli eventuali opportuni rimedi contro l'ignoranza del clero e contro la presenza di sette religiose.

5. La riforma in Svizzera: Zwingli e Calvino

La riforma di Zurigo. Rispetto alla prospettiva sociale nettamente pessimistica di Martin Lutero e alla sua visione della religiosità ristretta all'interiorità individuale, nella Svizzera tedesca ed in Francia venne predicata e prese piede una dottrina riformata che non escludeva per i fedeli la possibilità di realizzare concretamente il regno di Dio sulla terra. Il primo di questa linea fu lo svizzero Huldrych Zwingli (1489-1531), che dal 1519 operò a Zurigo. Solo in parte vicino all'insegnamento di Lutero, accentuava il significato della predestinazione e riteneva che la celebrazione eucaristica non fosse la ripetizione del sacrificio di Gesù, bensì una semplice commemorazione dell'ultima cena, nella quale il pane e il vino avevano solo un significato simbolico e non erano soggetti ad alcuna trasformazione sostanziale, neppure parziale (come invece sosteneva Lutero). Di fatto, poi, Zwingli credette che Zurigo potesse diventare non solo una vera comunità di eletti (accontentandosi così della semplice adesione esteriore alla nuova dottrina riformata), ma persino il centro irradiatore della vera fede. Questa convinzione lo spinse ad una politica aggressiva verso i cinque cantoni elvetici rimasti cattolici (come Friburgo o Lucerna), ma senza successo: dopo una serie di scontri armati e di tregue, l'11 ottobre del 1531 gli svizzeri protestanti vennero sconfitti da quelli cattolici nella battaglia di Kappel e lo stesso Zwingli morì combattendo. L'esito di questa guerra sancì la divisione dei cantoni svizzeri fra le due confessioni cristiane, imponendo una sorta di moderata tolleranza - soprattutto a favore della componente cattolica - all'interno della nazione svizzera.

La dottrina calvinista della predestinazione. Pochi anni dopo, un nuovo impulso al protestantesimo elvetico venne da un rifugiato francese, Giovanni Calvino (1509-1564), autore del trattato *Institutio christianae religionis*: un'opera destinata ad avere una grande fortuna editoriale sia nella versione originale in lingua latina che nella traduzione francese. Questo riformatore portò alle estreme conseguenze la dottrina della predestinazione già presente in Lutero, ma nel contesto di una concezione antropologica non più pessimistica, bensì sostanzialmente ottimistica e più vicina alla cultura umanistica: il credente non deve avere più nessun timore di essere fra gli eletti destinati da Dio alla salvezza eterna, perchè se ha la fede non deve preoccuparsi minimamente di quanto ha deciso Dio, ma deve limitarsi a servirlo con fiducia. Il calvinismo attuava anche un completo rovesciamento della dottrina tradizionale sulle «opere» (cioè le buone azioni): mentre per i luterani solo la fede salva (le buone opere sono solo la conseguenza della fede) e per i cattolici le buone opere sono - insieme con la fede - uno strumento della salvezza, per i calvinisti esse costituiscono la prova della salvezza ottenuta da Dio. In altri termini, colui che si comporta bene secondo le leggi ed i costumi morali accettati, colui che lavora con assiduità e con successo, colui che non disperde le sue energie nello svago, nei giochi e nei piaceri, ebbene costui dimostra - a sé ed agli altri - di essere un privilegiato, un eletto: un uomo prescelto da Dio e destinato alla salvezza eterna. Così per la confessione calvinista gli eletti potevano realizzare sulla terra il regno del Signore, subordinando la vita politica alle istanze della religione: al contrario di quanto valeva nella Chiesa cattolica, nella quale - almeno a livello teorico - i laici erano subordinati al clero. Quanto ai sacramenti, l'impossibilità per l'uomo di intervenire sulle scelte di Dio comportava la loro svalutazione ed il rifiuto di ogni ritualità sospettabile di superstizione; da ciò anche il radicalismo nell'interpretazione calvinista dell'eucarestia, intesa come semplice cerimonia in ricordo, in «memoria» dell'ultima cena di Gesù.

La riforma di Ginevra. Distinguendo fra la «chiesa invisibile» (formata da tutti gli eletti) e la «chiesa visibile» (con la quale gli eletti testimoniano la vera dottrina), con le sue *Ordinanze ecclesiastiche* del 1541 Calvino disegnò un nuovo modello di Chiesa. La chiesa calvinista è una comunità dei credenti e, secondo il modello ideale delle prime chiese cristiane, le funzioni propriamente ecclesiastiche sono attribuite a quattro istituzioni: i «pastori» (per la predica e l'amministrazione dei sacramenti), i «diaconi» (per l'assistenza dei poveri e degli ammalati), i «dottori» (per l'istruzione) e gli «anziani» o «presbiteri» (per il controllo disciplinare in campo etico e dottrinale). Il governo della chiesa è attribuito ad un Concistoro: un organo misto, politico-religioso, composto da dieci pastori e dodici anziani. Il modello ecclesiastico calvinista diventò alternativo non solo a quello della Chiesa cattolica (teoricamente «papista», nonostante l'esistenza di fatto di chiese nazionali, come quella francese o quella spagnola), ma anche a quello luterano, di tipo statale-episcopale. Infatti, la Chiesa calvinista rifiuta ogni forma di gerarchia piramidale e si basa sul binomio costituito dalla comunità locale dei fedeli e dal suo «pastore»: questi è un ecclesiastico solo in parte simile al «curato» cattolico o luterano, perché ha soprattutto la funzione di guida spirituale dei suoi fedeli e le sue funzioni sacramentali sono assai ridotte. Questo modello eclesiologico, caratterizzato dall'assenza dei vescovi (e, quindi, privo di quella continuità nella trasmissione della funzione apostolica, che pure caratterizzava tutte le chiese cristiane episcopali, in Occidente come in Oriente), sarà destinato a grande fortuna, diffondendosi anche nei paesi in cui il calvinismo non diventerà la confessione dominante.

Questo nuovo assetto politico-religioso fu applicato a Ginevra. Questa città svizzera, passata al protestantesimo dopo essersi liberata dal dominio dei duchi di Savoia grazie all'aiuto dei cantoni riformati, doveva dare il buon esempio, non solo cancellando i segni della tradizione «papista» ma anche eliminando con rigore ogni lusso e vanità (questa lotta ai «vizi» recuperava tendenze moraliste presenti già nel Medio Evo) e combattendo gli errori contro la fede. Qui il potere civile avrebbe collaborato con il concistoro (l'organo di governo ecclesiastico, composto dai pastori evangelici e da rappresentanti del laicato) nel mantenere l'integrità della fede e la moralità pubblica e privata, combattendo le superstizioni, le deviazioni dottrinali ed i comportamenti scandalosi. Se la città divenne ben presto la meta sicura dei profughi francesi ed italiani costretti all'esilio dalla persecuzione cattolica, a fare le spese dell'intolleranza calvinista nei confronti degli «eretici» furono soprattutto i riformatori «radicali» ed i «libertini», contrari al rigorismo dottrinale ed etico di Calvino. Così, nel 1553 a Ginevra venne bruciato vivo il medico spagnolo Michele Serveto, esponente degli «antitrinitari», cioè dei negatori del dogma della Trinità di Dio. La sua morte suscitò non poche proteste fra i riformatori più legati alle tendenze umanistiche, come il savoiaro Sebastiano Castellion, che in quell'occasione scrisse il libello *De haereticis, an sint persequendis* (1554).

6. La riforma «radicale»: gli Anabattisti ed il «regno di Sion» a Münster

Anabattisti e millenaristi. Il progetto calvinista era teso a realizzare sulla terra il regno di Dio, facendo coincidere Chiesa e Stato sotto la guida di un corpo di fedeli illuminati dalla parola del Signore: in questa scelta vi era il rischio che in qualche caso l'adesione alla vera fede potesse limitarsi ad un atto solo formale, dettato da ragioni di convenienza sociale. Questa possibilità era invece rifiutata dalla corrente più radicale della Riforma, che richiedevano ai propri aderenti di ricevere il battesimo solo in età adulta, quando si è già capaci di ragionare e di esprimere un consenso secondo la propria convinzione, e che venivano chiamati «anabattisti», cioè «ribattezzatori», perché procedevano ad un secondo battesimo (ma sarebbe più corretto il termine «battisti», con cui si chiamano oggi gli aderenti a questa chiesa). Per gli anabattisti la vera Chiesa era formata soltanto dai fedeli convinti, che vivevano in attesa dell'imminente fine del mondo (questa attesa è detta «millenarismo») e che dovevano attenersi scrupolosamente ai dettami della Bibbia, comprese quelle parti dell'insegnamento di Gesù per le quali usualmente si ricorreva ad un'interpretazione non letterale: per esempio, il divieto evangelico di prestare giuramento era osservato integralmente, come totale era il rifiuto di usare le armi anche al servizio del sovrano legittimo.

La persecuzione dell'anabattismo. Anche se le chiese anabattiste erano composte da uomini sicuramente pacifici, sobri e virtuosi, è indiscutibile che la loro presenza venisse avvertita come un pericolo nella società europea dell'epoca. Infatti, il giuramento era indispensabile per la legalità degli atti pubblici e di quelli privati e nei processi conferiva il valore di prova giuridica alle testimonianze (comprese quelle estorte con la tortura); quanto al servizio militare non si può dimenticare che il cuore stesso dell'Europa era minacciato dalla lenta, ma inarrestabile avanzata dei turchi. Ebbene, il rischio che si affermassero su larga scala simili comportamenti trasgressivi spinse le autorità politiche e le gerarchie ecclesiastiche - sia quelle della ortodossia cattolica, sia quelle dell'ortodossia riformata - ad una feroce azione repressiva, che fece moltissime vittime.

Per reazione, nel 1533 molti anabattisti abbandonarono il pacifismo e sotto la guida di Giovanni di Leida si convertirono ad un programma di comunismo cristiano basato sull'abolizione della proprietà privata e sull'adozione della poligamia già accettata nell'Antico Testamento, un programma da realizzare con la violenza delle armi: si impadronirono del principato vescovile di Münster e vi instaurarono un regime teocratico-comunista, ma su di loro si abbatté una feroce repressione da parte dei principi cattolici alleati con quelli luterani e nel 1535 l'esperimento di Münster si concluse in una sanguinosa tragedia. Gli anabattisti superstiti tornarono alla loro originaria ispirazione ed emigrarono in massa verso le regioni dell'Europa centro-orientale (Polonia, Transilvania, Moravia, Russia): qui si stabilirono, perché i principi ed i nobili cristiani, che avevano bisogno di comunità di lavoratori per le loro terre, erano disposti a tollerare tacitamente il loro non conformismo religioso.

7. La Chiesa anglicana

L'atto di supremazia. Il passaggio dell'Inghilterra alla religione riformata fu un'operazione politica, voluta ed imposta da un sovrano, che intendeva creare una chiesa nazionale ubbidiente alla sua volontà sia negli aspetti istituzionali ed economici, sia in campo dottrinale: l'occasione fu fornita da un contrasto insorto fra il sovrano e la Santa Sede per ragioni personali e dinastiche. Enrico VIII Tudor si era opposto con violenza ai tentativi di diffusione del luteranesimo nel suo stato ed aveva persino scritto un'operetta contro Lutero, meritandosi così dal pontefice il titolo di «Difensore della Fede». Ma verso la fine degli anni Venti, si era stancato del matrimonio con Caterina d'Aragona, zia dell'imperatore Carlo V: da lei aveva avuto solo una figlia ancora in vita - Maria - e ormai da tempo era innamorato di Anna Bolena, una dama di palazzo che intendeva sposare legalmente. Perciò Enrico chiese al papa l'annullamento del primo matrimonio, motivandolo col fatto che Caterina in precedenza era stata sposata con suo fratello Arturo (morto giovanissimo): il matrimonio non avrebbe avuto alcun valore a causa dell'esistenza di un impedimento canonico troppo grave (i due coniugi erano già cognati). Il papa Clemente VII (Giulio de' Medici, cugino di Leone X), però, non accontentò il re, perché non voleva inimicarsi l'imperatore, offendendo Caterina che si opponeva all'annullamento. Così, nel giro di pochi anni, la situazione precipitò: nel 1532 l'arcivescovo di Canterbury Thomas Cranmer dichiarò la nullità del matrimonio fra Enrico VIII e Caterina; ma l'anno dopo Clemente VII ribadì la validità del vincolo coniugale. A questo punto, nel 1534, con l'*Atto di Supremazia* il Parlamento inglese conferì al re il titolo di capo unico e supremo, anche in campo dottrinale, della Chiesa d'Inghilterra: per gli oppositori fu prevista la pena di morte, pena che fu inflitta anche al Lord Cancelliere Tommaso Moro (l'autore dell'*Utopia*).

L'attuazione della riforma in Inghilterra. Negli anni successivi vennero colpiti duramente i patrimoni ecclesiastici: fra il 1536 ed il 1540 furono soppressi quasi un migliaio di monasteri, conventi ed enti religiosi, le cui proprietà in piccola parte vennero regalate agli amici del re, ma per lo più furono vendute ai privati. Questa massiccia alienazione dei beni della Chiesa inglese da un lato favorì la formazione di un robusto ceto di possidenti rurali (soprattutto la gentry, cioè la piccola nobiltà di campagna), ma dall'altro ridusse in miseria e alla disperazione tutta quella gente, che lavorava per il clero regolare o che sopravviveva grazie alle sue elemosine: questo disagio fu all'origine di sollevazioni popolari (fra cui il famoso «Pellegrinaggio di Grazia» nelle contee settentrionali nel 1536 e la rivolta di Cornovaglia nel 1549), tutte represses nel sangue.

Molte altre vittime furono provocate dalle frequenti oscillazioni di Enrico VIII in materia di fede e di disciplina, fra le nuove dottrine luterane e la vecchia fede cattolica, e su temi di rilevante importanza come la presenza reale di Cristo nel sacramento dell'eucarestia, il celibato del clero, la confessione auricolare (prestata in segreto al confessore, come si usa ancora oggi nella Chiesa cattolica) ed i voti monastici. Nel sovrano inglese le preoccupazioni politiche prendevano il sopravvento sulla coerenza dottrinale: ogni avvicinamento alla monarchia spagnola comportava una maggiore disponibilità all'accordo con la Chiesa di Roma, con il risultato che nei periodi di minor tensione verso il papato negare la transustanziazione o l'obbligo del celibato ecclesiastico si trasformava in un reato punito con la pena capitale. Soltanto durante il breve regno del suo successore, il figlio Edoardo VI (1547-1553), la Chiesa anglicana pose le sue basi più durature, adottando definitivamente - con i 42 articoli di religione - alcuni principi luterani (come la libertà di matrimonio per gli

ecclesiastici), imponendo l'uniformità nella liturgia con il *Libro della preghiera comune* e ribadendo ancora una volta l'*Atto di supremazia* (1548-50).

La riforma in Scozia. Nelle terre settentrionali delle isole britanniche, nel regno di Scozia, la riforma si diffuse con facilità, grazie anche alla persistenza della tradizione del movimento dei Lollardi e dell'insegnamento di John Wycliffe. Se in un primo momento furono le dottrine luterane ad avere successo, poi un discepolo di Calvino, John Knox, riuscì ad imporre il calvinismo come religione nazionale. Nel 1560, il Parlamento scozzese adottò una professione di fede ed un manuale di disciplina sul modello di quelli della Chiesa di Ginevra; successivamente fu creata la Chiesa presbiteriana scozzese, il cui governo era affidato alle riunioni della Kirk (= chiesa, in scozzese) locale e ad un'Assemblea generale dei rappresentanti delle Chiese locali di tutto il paese. A niente valsero i tentativi della regina Maria Stuart di abbattere la nuova Chiesa e di restaurare la religione cattolica: la regina dovette lasciare la Scozia, per rifugiarsi dalla cugina Elisabetta (che la farà decapitare).

8. I paesi scandinavi e baltici

Danimarca e Svezia. Nel giro di pochi anni la Riforma luterana, favorita anche dal rinnovamento culturale di stampo erasmiano, si impose nei paesi nordici. Se già agli inizi anni Venti il re Cristiano II di Danimarca aveva compiuto alcuni passi importanti per separare le chiese dei suoi stati dall'obbedienza al pontefice romano, fu soprattutto il suo successore Federico I (1523-1533) a consentire lo sviluppo del luteranesimo nei suoi domini: la resistenza dei seguaci della vecchia fede fu piegata del tutto dal re Cristiano III (1534-1559), che procedette nella consueta politica di espropriazioni dei beni ecclesiastici e nella costruzione di una chiesa statale luterana secondo il modello già sperimentato in Sassonia e qui codificato con la *Kirchenordinanz* (Legge sulla Chiesa) del 1539. Dalla Danimarca il luteranesimo e la nuova chiesa vennero imposti con la forza delle armi anche nei paesi ad essa ancora sottomessi politicamente, la Norvegia e l'Islanda.

Quasi speculare fu l'esperienza svedese. Gustavo Vasa, re dal 1523, subì l'influenza del suo cancelliere Lars Andersson, che nel 1527 riuscì a spingerlo verso la costruzione di una chiesa statale d'impronta luterana, anche se il sovrano - allo stesso modo del re d'Inghilterra Enrico VIII - cambiò spesso opinione nelle materie prettamente religiose. La situazione poi si normalizzò sotto il figlio Giovanni III (1568-1592), sotto il quale - respinta ogni tentazione verso il calvinismo - la Chiesa svedese assunse quell'assetto che è durato fino ad oggi: un'organizzazione ecclesiastica strutturata sull'autorità dei vescovi, controllati dal potere politico statale. Anche in Finlandia, sottomessa politicamente alla Svezia, fu imposta la stessa Chiesa luterana.

Polonia e Prussia. Nei paesi che si affacciano sulle coste meridionali del mar Baltico le comunità tedesche accolsero facilmente le nuove idee luterane. Tuttavia, a causa della compresenza di svariati gruppi etnici e del disordine politico tipico di quell'area, non mancarono ampi spazi di diffusione non solo per il calvinismo, ma persino per le correnti più radicali della Riforma, come l'anabattismo e l'antitrinitarismo. D'altra parte la volontà dei ceti feudali di manifestare apertamente la propria autonomia dal potere dei sovrani (unitamente alla disponibilità ad accogliere forza lavoro immigrata) consentivano a tutti i dissidenti dell'Europa occidentale di trovare qui un rifugio contro le politiche repressive delle diverse chiese. Questa sostanziale tolleranza di tutte le fedi (ricordiamoci che fra i contadini slavi era diffusa anche la tradizionale religione ortodossa orientale) fu garantita in Polonia dalla cosiddetta "Pax Dissidentium" del 1573, anche se non si può certo parlare di libertà religiosa secondo il significato attuale della parola: la tolleranza riguardava ogni volta solo la fede praticata da un nobile e da lui imposta (o accettata) nelle sue terre.

In Prussia, invece, si affermò come unica religione riformata quella luterana, a causa di quell'importante evento politico che fu la secolarizzazione dell'Ordine dei Cavalieri Teutonici. Nel 1525, su consiglio di Martin Lutero, Alberto di Brandeburgo-Ansbach della casata degli Hohenzollern, che dal 1511 era Gran Maestro dei cavalieri nella Prussia, sciolse l'Ordine Teutonico nel suo territorio, trasformò i suoi domini in un principato secolare ereditario riconoscendosi feudatario del re di Polonia e, sposandosi, dette origine alla dinastia che nei secoli successivi unificherà i paesi tedeschi in un solo stato; intanto, nel giro di pochi mesi la chiesa del nuovo ducato di Prussia venne organizzata secondo il modello luterano.

La riforma luterana trionfò anche in un altro territorio dell'Ordine teutonico, la Livonia. Qui, però, la resistenza dei Cavalieri cattolici contro le spinte verso la secolarizzazione fu più lunga e l'esito più drammatico: nella disfatta finale dell'Ordine la città di Riga e la Livonia

vennero incorporate dalla Polonia, il cui re, Sigismondo Augusto (1544-1572), concesse autonomia religiosa alle comunità tedesche.

9. L'evoluzione della riforma protestante

Dopo la metà del XVI secolo, mentre la sopravvivenza delle Chiese riformate era affidata alle fortune delle armi di sovrani e repubbliche contro le ripetute controffensive militari dell'Impero e della Chiesa cattolica (controffensive culminate nella terribile Guerra dei Trent'Anni), l'universo dei cristiani riformati fu agitato da profondi dibattiti, che troppo spesso ci sono ignoti per colpa della manualistica scolastica. Ricordiamo, allora, alcune delle principali problematiche e delle più vivaci correnti religiose riformate della seconda età moderna.

a. La Chiesa luterana

Quando ancora era in vita Lutero non mancarono laceranti dibattiti fra fra gli stessi Luterani.

Filippo Melantone (autore dei *Loci communes rerum theologicarum*) sosteneva che il pentimento e la pratica dei dieci comandamenti sono tappe preliminari, indispensabili, per la giustificazione

Giovanni Agricola propugnava una sorta di «antinomismo»: il decalogo non svolge alcun ruolo nell'economia della grazia e nella vita di coscienza; il vero pentimento non può nascere dall'osservanza - impossibile - dei dieci comandamenti, ma soltanto della scoperta dell'amore di Dio attraverso la predicazione del Vangelo

Matthias Flacius Illyricus era il capo degli «gnesioluterani», cioè di coloro che si autodefinivano "luterani autentici".

A lungo durò un'accanita controversia sugli **adiaphora** (= "cose indifferenti", perché né prescritte, né vietate dalle Sacre Scritture, come l'osservanza di taluni riti simili a quelli cattolici):

- per i «filippisti» (seguaci di Melantone) è lecito accettare talune cerimonie e strutture ecclesiastiche in determinate situazioni politiche (es. *Interim di Lipsia*, 1548)

- per gli gnesioluterani proprio nei periodi di persecuzione non si deve cedere su queste cose indifferenti

La controversia sul sinergismo fra Dio e uomo nella salvezza

- Melantone: l'uomo collabora con Dio alla salvezza, in virtù del libero arbitrio (definito come "capacità dell'uomo di appropriarsi della grazia")

- Flacio: di fronte alla grazia l'uomo è passivo, anzi recalcitrante, perché dopo la colpa di Adamo, il peccato originale non costituisce un mero «accidente», bensì la sostanza stessa dell'uomo.

La *Formula di concordia* del 1577, con la *Solida, plena ac perspicua repetitio et declaratio* di **Giacomo Andreä**, cancelliere dell'Università di Tubinga e l'instaurazione dell'ortodossia luterana, definitivamente separata dal Calvinismo.

b. I Calvinisti

Il dogma calvinista della **doppia predestinazione**: alcuni sono destinati alla salvezza, tutti gli altri sono destinati alla perdizione. Questa concezione era già presente in Calvino, che non l'aveva sviluppata in chiave pessimista; invece, divenne centrale nell'organizzazione della Chiesa calvinista guidata dal suo successore, **Teodoro di Beza**.

Jacobo Arminio, seguendo più da vicino Melantone e dubitando della dottrina della doppia predestinazione, sosteneva che la grazia di Dio è offerta a tutti gli uomini, e viene accolta o rifiutata dagli uomini in virtù di una libera decisione della volontà

Francesco Gomar: Dio ha decretato la predestinazione **supra lapsum**, cioè prima ancora di aver deciso di creare l'umanità e di permetterne la caduta

Scontro durissimo fra gli **arminiani** ed i **gomaristi**, intrecciato e aggravato dalle vicende politiche della guerra fra le Sette Province olandesi e la Spagna

1610, la *Rimonstranza* (in 5 articoli) degli arminiani: la grazia non è irresistibile; la dottrina della predestinazione è basata sulla prescienza divina; sebbene la salvezza sia accordata solamente ai credenti, Cristo non è morto solamente per gli eletti, bensì per tutti gli uomini.

La *Controrimonstranza* dei gomaristi

1618, il sinodo nazionale calvinista di **Dordrecht**, con partecipazione di delegati stranieri: sconfitta ed espulsione degli arminiani; affermazione di una rigorosa predestinazione; esclusione di qualsiasi sinergismo fra gli uomini e Dio nell'opera della salvezza.

c. Il Pietismo

Filippo Giacomo Spener, alsaziano, nato nel 1635, dopo vari tentativi di restaurare la disciplina ecclesiastica e di allontanare i fedeli dal formalismo tramite i «collegia pietatis» (piccole assemblee di reciproca edificazione), pubblicò nel 1675 i *Pia desideria*. In questa breve opera, oltre a denunciare la decadenza del luteranesimo, lo Spener avanzava alcune proposte per rimediare in vantaggio della Chiesa, esprimendole sotto la forma di 6 **pia desideria**:

1. diffondere più ampiamente la Sacra Scrittura e favorirne lo studio, organizzando riunioni private;
2. restaurare il sacerdozio universale dei fedeli, mettendo all'opera i laici accanto ai pastori;
3. aggiungere alla conoscenza della dottrina la pratica delle virtù cristiane;
4. dare prova di amore nelle polemiche religiose, rinunciando alle dispute astiose;
5. sviluppare fra gli studenti di teologia un interesse nei confronti della salvezza altrettanto vivo, quanto il loro zelo nello studio;
6. rinnovare la predicazione nel suo contenuto essenziale, facendola vertere sul tema dell'uomo nuovo.

Contro l'ortodossia dottrinale della Chiesa luterana, lo Spener si fece portavoce dell'esigenza che la fede cristiana non si riducesse ad aride formule confessionali, ma si esprimesse concretamente, in risultati ben visibili: nella «pietà», nell'amore che doveva caratterizzare il comportamento del fedele. Spener aveva creato anche un'embrionale struttura organizzativa con i «collegi di pietà», una specie di piccole chiese che, pur rimanendo formalmente ossequianti alla chiesa confessionale, servivano da punti di riunione per i suoi seguaci. Nonostante gli attacchi durissimi cui fu sottoposto dai teologi ortodossi, il Pietismo ebbe un grande successo perché nel 1691 il suo fondatore venne chiamato a Berlino dal principe elettore Federico e qui poté organizzare secondo i suoi programmi la facoltà di teologia della nuova università di Halle.

La sua opera fu continuata da

1. **Augusto Ermanno Francke** e l'università di Halle
2. **Nicola Luigi conte di Zinzendorf** e i Fratelli Moravi

10. La dissidenza religiosa italiana

I caratteri della diffusione della riforma. Le opere di Martin Lutero arrivarono assai presto in Italia, grazie a quell'ininterrotto flusso di uomini e di merci, che dai paesi germanici attraversavano le Alpi verso i porti dell'Adriatico o verso l'università di Padova. In Italia le opere dei riformatori - da Lutero a Melantone a Calvino - vennero tradotte in lingua latina od in volgare italiano. Quando la gerarchia cattolica si mise sull'avviso e cercò di frenare la propaganda luterana non fu difficile trovare gli espedienti adatti a eludere la vigilanza degli inquisitori: si attribuiva la paternità di questi libri ad Erasmo (almeno fino a quando anche il grande umanista non venne sospettato di eresia), oppure si cambiava il titolo e si inventava il nome dell'autore. Almeno fino agli inizi degli anni Quaranta, cioè fino a quando la Chiesa Cattolica non fu in grado di organizzare una repressione efficace, la Riforma si diffuse in tutto il nostro paese dal Nord alle Isole, ma con un carattere soprattutto cittadino: nelle corti dei principi (in quelle dei Gonzaga di Mantova o degli Este di Ferrara, ma anche nel cerchio ristretto dei consiglieri di Cosimo I de' Medici), fra gli aristocratici, i patrizi e i ceti professionali urbani, fino ai mercanti, agli artigiani e agli stessi chierici (in particolare i monaci benedettini ed i canonici regolari). Alla riforma aderirono anche molti frati, dagli antichi Agostiniani ai Cappuccini di recentissima fondazione (1528): alcuni di questi - come Bernardino Ochino da Siena, che era il generale dei Cappuccini - approfittarono del loro ruolo di predicatori per diffondere la nuova dottrina nelle piazze italiane. Fra i tanti aderenti al variegato movimento riformatore italiano si ricordino almeno l'umanista Aonio Paleario, il fiorentino Pietro Martire Vermigli, Celio Secondo Curione (suo è il *Pasquino in estasi*), Lelio e Fausto Sozzini da Siena, il protonotaro apostolico Pietro Carnesecchi, Camillo Renato, Pier Paolo Vergerio, Giorgio Rioli detto il Siculo.

Sul movimento riformatore italiano ebbe un'influenza determinante pure lo spagnolo **Juan de Valdés**, autore di opere come il *Dialogo della dottrina cristiana* (1529), le *Cento e dieci divine considerazioni* (1539) e l'*Alfabeto cristiano* (pubblicato postumo nel 1545). Il Valdés durante la sua breve residenza a Napoli (1538-1541) trasmise nel nostro paese l'esperienza mistica degli «alumbrados» (cioè degli «illuminati») spagnoli: un seme destinato a germogliare e ad innestarsi in ambienti tradizionalmente sensibili al cosiddetto «quietismo», una corrente spirituale che, attraversando la storia della Chiesa cattolica dal Basso Medioevo fino a tutta l'età moderna, ha privilegiato il momento dell'illuminazione personale da parte della divinità, a scapito dell'importanza del messaggio divino riportato dalle sacre scritture. Anche se le opere del Valdés (la più conosciuta fu l'*Alfabeto cristiano*) circolarono manoscritte, i suoi discepoli ebbero un ruolo di primo piano nell'evangelismo italiano: come quel monaco benedettino **Benedetto Fontanini** da Mantova che a Catania scrisse la prima redazione del manifesto della riforma italiana, il *Trattato utilissimo del Beneficio di Cristo*, che poi fu riveduto dal chierico letterato **Marcantonio Flamini** e venne pubblicato a Venezia nel 1543.

Nel *Beneficio di Cristo* si possono cogliere gli echi di molti filoni della Riforma, ma tutti amalgamati da un atteggiamento ottimistico di fronte alla giustizia divina (vi veniva riproposta la dottrina erasmiana del «cielo aperto») e da un sentimento irenico (cioè non conflittuale) nei confronti delle aspre divergenze teologiche esistenti fra le diverse ortodossie, compresa quella cattolica. Eppure il Papato era oggetto di una polemica virulenta da parte non solo dei riformatori nordici, ma pure di predicatori e di intellettuali laici italiani (ricordiamo in primo luogo tanto Machiavelli che Guicciardini). Questo desiderio di non scontrarsi direttamente con le «chiese» può essere stato motivato da due ragioni, una di natura

contingente ed una più profondamente ideologica. La ragione pratica risiede nella speranza - destinata al fallimento nel giro di pochi anni - di poter realizzare una grande riforma disciplinare e religiosa all'interno della stessa Chiesa cattolica, grazie ad uomini come i cardinali Gasparo Contarini, Reginald Pole, e Giovanni Morone (ai quali potremmo aggiungere, per le loro simpatie per un riformismo religioso moderato, anche altri cardinali: Ercole Gonzaga, Federico Fregoso, Cristoforo Madruzzo, il benedettino Gregorio Cortese, il domenicano Tommaso Badia, Pietro Bembo, Pietro Bertano). La motivazione ideologica, invece, consiste in una sostanziale svalutazione dei problemi squisitamente teologici (con tutti i dibattiti sulla fede, sul rapporto fra libertà umana e volontà divina, sui sacramenti etc.) a favore di un cristianesimo inteso come religione morale fondata direttamente sul rivoluzionario messaggio contenuto nei Vangeli.

Le ragioni della sconfitta dei riformatori italiani. In Italia la Riforma fu sconfitta, forse anche per la sua «debolezza» teologica, ma soprattutto per motivi ecclesiastici e politici. Gli «evangelici» italiani conservarono a lungo un atteggiamento ambiguo, prudente, portato a dissimulare le proprie vere convinzioni (secondo la pratica che veniva detta «nicodemismo»): professavano la loro fede di nascosto, osservando in pubblico i comandamenti della religione ufficiale. Il destino di questi riformatori italiani era legato a quello del piccolo drappello di vescovi e cardinali disponibili ad un compromesso con la Riforma ultramontana: ma, come vedremo, costoro vennero battuti da uno schieramento «contro-riformista», e così anche gli evangelici sopravvissuti alle persecuzioni o rientrarono nella Chiesa cattolica oppure presero la via dell'esilio verso la Svizzera calvinista o quei paesi del Centro-Europa interessati all'insediamento degli anabattisti. Non meno importante è la spiegazione politica della fine dell'esperienza della Riforma in Italia: i principi italiani non solo erano stretti nella ferrea morsa conformista della potenza asburgica e dello Stato della Chiesa, ma, a causa della propria debolezza, per tutelare la propria instabile indipendenza erano costretti ad affidarsi proprio a quella Curia Romana che in Italia appariva come l'unico grande centro di potere in grado di contrastare in qualche modo l'egemonia spagnola.

L'importanza storica del pensiero riformatore italiano. Perciò, non vi era spazio negli Stati italiani - neppure in quelli più autonomi - per la dissidenza religiosa attiva: tanto meno per una chiesa statale riformata. Eppure, questa Riforma italiana ha assunto nella storia civile europea una rilevanza maggiore di quanto il suo destino possa far pensare. Gli esuli italiani (come i senesi Lelio e Fausto Sozzini da Siena o il piemontese Celio Secondo Curione) portarono i loro fermenti umanistici all'interno delle correnti radicali del movimento riformatore e contribuirono così allo sviluppo delle tendenze antitrinitarie ed alla progressiva accentuazione del concetto di infinita misericordia divina, un concetto che nelle sue estreme conseguenze conduceva al superamento della stessa dottrina luterana della giustificazione per sola fede: i Cristiani potevano vivere serenamente, perché dovevano sapere che Gesù si era sacrificato per la salvezza di tutti gli uomini indistintamente.

Infine, non bisogna dimenticare che nella stessa Italia la Riforma è sopravvissuta per tutta l'età moderna, riallacciandosi all'antica eresia medievale dei valdesi. Riunitisi nel settembre del 1531 a Chanforan (una vallata laterale della Val Pellice), i valdesi decisero di aderire alla Riforma; la loro chiesa, presente nelle valli piemontesi ed in Calabria, fu distrutta nel Mezzogiorno da una terribile repressione nel luglio del 1561, mentre riuscì a contrastare tenacemente le persecuzioni inflitte dalla politica confessionale dei duchi di Savoia, ottenendo infine che l'esercizio del suo culto fosse tollerato nelle valli del Piemonte.

11. La Controriforma cattolica.

“Partiti” e strategie della Chiesa cattolica di fronte alla riforma. La reazione della gerarchia cattolica nei confronti dei successi della Riforma protestante fu agli inizi lenta, impacciata, incoerente. La causa di tanta difficoltà non va ricercata soltanto nell'incomprensione papale verso la rilevanza tedesca e più in generale europea del fenomeno Lutero, ma soprattutto in una profonda frattura che lacerava all'interno la Chiesa cattolica. Da una parte stavano i chierici interessati alla difesa del vecchio ordine ecclesiastico rinascimentale, cioè del gran mercato curiale di benefici, pensioni, esenzioni, dispense e penitenze; dall'altra non pochi chierici - alla base come ai vertici - avvertivano l'esigenza di riformare la disciplina sempre più secolarizzata e di ritornare ad un contatto diretto con le scritture sacre. Ma gli esponenti della Curia Romana si opponevano tenacemente a qualsiasi riforma: questi «curiali» erano ben consapevoli di ciò che avrebbero perso, in ricchezze ed in prestigio, nel caso che fossero state eliminate o ridimensionate le competenze dei loro uffici sulle istituzioni e sugli uomini della Chiesa universale.

Lo schieramento dei riformatori cattolici, tuttavia, non era affatto compatto: anzi, già negli anni Trenta si cominciarono a delineare al suo interno due partiti assai differenti. Da una parte vi erano i cosiddetti "spirituali" (come i cardinali Contarini, Pole e Morone, già ricordati). Nella lotta per la riforma dei costumi e l'innalzamento del livello culturale dei chierici e per l'estirpazione degli abusi curiali, questi uomini portavano una concezione irenica ed ecumenica del Cristianesimo, sentito come fede universale al di là delle particolari divergenze sulle specifiche questioni dottrinali. Per questo motivo gli esponenti di questa corrente cercarono di individuare in campo teologico delle posizioni sulle quali fosse possibile trovare un accordo fra cattolici e riformati, a partire proprio dal punto più delicato: la dottrina della giustificazione per fede. Opposta era la strategia dell'altro partito, del quale era esponente di punta il cardinale Gian Pietro Carafa: per questi intransigenti la riforma morale e disciplinare della Chiesa cattolica doveva essere la premessa della lotta contro l'eresia dottrinale dei luterani, dei calvinisti e di tutte le altre correnti eterodosse. In un primo tempo sembrò che i due partiti riformatori fossero uniti contro i curiali, ma intorno al 1540 si verificò un rovesciamento delle alleanze: gli intransigenti si affiancarono ai curiali in nome della difesa ad oltranza dell'ortodossia cattolica. Così gli spirituali rimasero isolati, anzi diventarono il bersaglio interno della Controriforma proprio per le loro aspirazioni conciliatrici.

Il tribunale dell'Inquisizione e l'Indice dei libri proibiti. Il simbolo più appariscente dell'accordo raggiunto fra intransigenti e curiali è costituito dalla nascita della Congregazione del Sant'Uffizio, meglio nota con il nome di Inquisizione Cattolica: creato dal papa Paolo III (Alessandro Farnese, 1534-1549) nel 1542 con la bolla *Licet ab initio* e diretto per lungo tempo dal cardinale Gian Paolo Carafa, questo tribunale centralizzato era subordinato al pontefice e ramificato in tutta l'Italia (con l'eccezione della Sicilia e della Sardegna, dove già esisteva un tribunale dell'Inquisizione direttamente dipendente dalla corona spagnola). A livello locale questo strumento repressivo era gestito dai due grandi ordini mendicanti specializzati sin dal Medio Evo nella lotta contro l'eresia, ovvero i domenicani e i francescani conventuali: il suo compito iniziale doveva essere quello di combattere la nuova eresia protestante, ma progressivamente allargò le sue competenze a scapito dei tribunali vescovili diocesani. Infatti, nella categoria di «eresia» venne inclusa una gamma sempre più ampia di comportamenti e di opinioni: il ritorno al giudaismo da parte degli ebrei convertiti al cristianesimo, la stregoneria, le superstizioni popolari, l'omosessualità, e più tardi persino la

"sollicitatio ad turpia" da parte dei sacerdoti (cioè l'uso scorretto del ministero della confessione per ottenere favori dalle penitenti).

Alcuni di questi presunti reati erano di difficile, se non di impossibile dimostrazione, e proprio questo spiega come mai il Sant'Ufficio se ne fosse arrogata la competenza: istruire questo tipo di processi significava disporre di un potente strumento di controllo - e di pressione - tanto sui laici che sui chierici. Perché, se a livello locale l'Inquisizione svolgeva la sua funzione di sorvegliante e di giudice dei fedeli nel nome dell'uniformità religiosa, la sua organizzazione centralizzata (a Roma dovevano arrivare le notizie di tutti i procedimenti in corso) le consentiva anche di funzionare come una temibile polizia segreta nei confronti degli stessi ecclesiastici, a partire dai membri della gerarchia. Non caso, allorché Gian Pietro Carafa fu eletto papa con il nome di Paolo IV (1555-1559), Giovanni Morone venne inquisito e incarcerato, mentre durante i conclavi adunati per eleggere i nuovi pontefici i cardinali della Congregazione del Sant'Ufficio, avendo in mano i dossier degli inquisiti o dei semplici sospettati, disponevano di fatto di un potere di veto contro i candidati a loro non graditi.

Lo stesso papa Paolo IV fece pubblicare nel 1559 l'*Index librorum prohibitorum*: un elenco di autori condannati o sospetti e di tutte quelle opere teologiche, filosofiche, giuridiche, letterarie, storiche e scientifiche la cui lettura era vietata a tutti i fedeli, con l'eccezione di pochi religiosi specialisti dei singoli settori. Nacque così la censura ecclesiastica sui libri a stampa, una censura di cui la Curia Romana si arrogò l'esclusiva gestione e diventò un reato gravissimo non soltanto la produzione e il commercio delle opere ritenute eretiche per motivi dottrinali oppure delle opere di argomento non religioso ma scritte da autori sospettati d'eresia, ma anche il loro semplice possesso senza la dovuta autorizzazione rilasciata dalle autorità competenti. La stampa, che in principio era stato un mezzo duttile e libero di progresso intellettuale e di circolazione delle idee si trasformò nello strumento per imporre il conformismo di idee e di costumi. Nel 1564 papa Pio IV (Giovanni Angelo Medici, 1559-1565) pubblicò una nuova edizione dell'*Indice* (preparata da un'apposita commissione di padri del Concilio di Trento, con intenti più moderati) e nel 1571 papa Pio V (Antonio Michele Ghislieri, 1566-1572) istituì un'apposita Congregazione di cardinali alla quale affidò il compito di tenere sempre aggiornato l'elenco degli autori condannati per tutta la loro produzione e delle singole opere proibite.

I nuovi ordini religiosi e i Gesuiti. In questo quadro va inserita anche la nascita, fra il 1524 e il 1540 di nuovi ordini religiosi: i frati minori Cappuccini (una congregazione di stretta osservanza, nata all'interno della grande famiglia francescana) nel 1524, i chierici regolari (ecclesiastici che erano tenuti a seguire una regola) Teatini nel 1528, Barnabiti nel 1530, i Fatebenefratelli nel 1537 (questi si occuparono dell'assistenza agli ammalati, come i Camillini), i Somaschi, le suore Angeliche e Orsoline, ed altri ancora. Venne poi la Compagnia di Gesù, fondata dallo spagnolo Ignazio di Loyola (1491-1556), approvata da papa Paolo III nel 1538 e destinata ad una grande espansione (più di trecentocinquanta case agli inizi del Seicento e quasi milleduecento un secolo dopo). A questi nuovi ordini si aggiunsero prima della fine del secolo gli Oratoriani di S. Filippo Neri (una congregazione di sacerdoti secolari) e gli Scolopi di Giuseppe Calasanzio. Mentre i Cappuccini appaiono come l'ultima rinascita - in un'interpretazione austera e rigorosa - del grande movimento medievale dei frati mendicanti, le altre congregazioni religiose ebbero alcuni caratteri decisamente «moderni».

Strutturati secondo modelli ispirati all'organizzazione militare e formati da una rigida disciplina imperniata sulla meditazione individuale (come quella codificata negli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola), i chierici regolari non dettero vita a grandi conventi, ma a

piccole “case” con pochi confratelli, e, pur occupandosi anche di predicazione e di confessione, riversarono il loro impegno principale nell'insegnamento, apportandovi anche non poche innovazioni sia nella disciplina che nei metodi didattici: si ricordi in particolare la *Ratio studiorum* delle scuole dei Gesuiti, una formula organizzativa degli studi che è durata in qualche modo fino ai nostri giorni perché ancora è in parte presente nell'ordinamento del liceo classico. Sebbene in tutti questi ordini si avverta l'influenza assai forte della cultura dell'Umanesimo, è anche vero che i loro indirizzi pedagogici non furono uniformi: nei Gesuiti e nei Teatini fu più sentito un modello classicista, mentre i Barnabiti e gli Scolopi seguirono con maggior aderenza un indirizzo umanistico. Questa divergenza fu all'origine di non poche tensioni fra questi ordini per tutta l'età moderna, ma nel complesso l'agilità delle loro strutture organizzative e la capacità di adeguarsi alle esigenze specifiche di particolari ceti sociali (la nobiltà, i patriziati e la borghesia professionale delle città, e persino taluni segmenti del mondo mercantile ed imprenditoriale) fecero raccogliere a questi chierici risultati assai rilevanti soprattutto nel campo dell'istruzione superiore. A partire dalla seconda metà del Cinquecento la loro presenza nel sistema scolastico urbano (non solo i grandi collegi dei gesuiti, ma anche le meno ricche scuole dei barnabiti o degli scolopi) si estese e si consolidò a danno di quelle tradizionali finanziate dai comuni, nelle quali per decenni avevano insegnato indifferentemente i maestri ecclesiastici o i maestri laici, assunti in virtù delle loro qualità personali e non già per l'appartenenza ad un ordine religioso.

Minore successo riscosse l'attività dei chierici regolari nelle campagne. Qui la dispersione degli insediamenti urbani li indusse ad adottare un sistema di «missione popolare» itinerante, i cui risultati furono superficiali ed effimeri: sul piano dottrinario non riuscirono a debellare la religione popolare, né come credenze né come riti; sul piano dei comportamenti morali la loro predicazione contro i duelli, contro le «inimicizie» personali e le faide familiari, contro i rapporti sessuali prematrimoniali ed extraconiugali non si radicò nella coscienza popolare di comunità nelle quali era carente o assente il potere giurisdizionale dello Stato (dalla Corsica alla Sicilia, dalla Sardegna alla Calabria).

12. Il Concilio di Trento e la «Riforma Cattolica»

Il problema del concilio. Fra gli strumenti più adatti per pervenire ad una pacificazione fra cattolici e luterani, gli elementi più disponibili al dialogo di entrambe le parti avevano indicato sin dagli anni Venti un concilio ecumenico. Benché i luterani non si pronunciassero mai con chiarezza sulla loro effettiva intenzione di sottomettersi al concilio qualunque fossero state le sue decisioni, non c'è dubbio che la responsabilità principale della mancata convocazione toccò al papa Clemente VII Medici (1523-34), che venne meno più volte alle sue esplicite promesse. Entrato a far parte dei programmi di Paolo III (1534-1549) già dal momento della sua elezione, il concilio fu infine convocato nel 1542 e poté aprirsi solo il 13 dicembre 1545, nella città di Trento. I suoi lavori durarono - fra alterne vicende ed il tentativo pontificio di trasferirlo a Bologna (1547-49) - ben diciotto anni, fino al dicembre del 1563, non senza lunghe interruzioni e pause dovute sia a motivi di carattere sanitario (come le ricorrenti epidemie) sia a ragioni più schiettamente politiche (lo stato di guerra tra Francia e Spagna negli anni 1552-1559). Gli atti conciliari furono poi ratificati dal papa Pio IV nel gennaio del 1564 con la bolla *Benedictus Deus*, ma non vennero pubblicati prontamente in tutti gli stati cattolici.

Già la scelta della sede era nata come il frutto di un compromesso fra il papa e l'imperatore Carlo V: Trento era una città italiana (come voleva il pontefice), ma era anche la capitale di un principato vescovile membro dell'Impero (e l'imperatore desiderava che l'assise si svolgesse dentro i confini della sua alta giurisdizione, anche a garanzia dei riformatori). Del resto, chi veramente aveva voluto il Concilio era stato proprio Carlo V, pur essendo sempre stato avversario delle dottrine di Lutero: secondo le aspettative dell'imperatore, una riforma generale delle istituzioni e degli uomini della Chiesa avrebbe eliminato gran parte delle cause che erano state all'origine della scissione protestante ed avrebbe costituito la premessa per una ritrovata unità della cristianità.

Le decisioni del concilio. Nella «lotta per il Concilio» vi era stata anche la speranza che in questo consesso sarebbe stato possibile raggiungere un'intesa di massima fra i cristiani anche sulle laceranti questione teologiche. Ma sin dall'inizio questo desiderio si rivelò nient'altro che una pia illusione. I rappresentanti dei protestanti fecero una fugace apparizione soltanto nel 1551-52 (e solo perché costretti da Carlo V), quando già sin dal 1547, respingendo anche le proposte di mediazione avanzate dal cardinale Contarini, i padri conciliari avevano ribadito nel decreto sulla giustificazione la dottrina tradizionale cattolica, che vedeva nelle buone opere - e non solo nella fede - lo strumento indispensabile per la salvezza eterna. Svanì subito ogni possibilità d'accordo sulle dottrine teologiche, perché in campo sacramentale fu respinta ogni novità e ci si attenne alla dottrina cattolica sull'esistenza di sette sacramenti: il battesimo, la confermazione o cresima, l'eucarestia, la confessione (che si avviò a diventare un vero e proprio foro giudiziario: il «tribunale della coscienza»), il matrimonio, l'ordine sacro (cioè il sacerdozio) e l'estrema unzione (impartito in occasione di gravi malattie). Fu inoltre confermato il valore di verità della tradizione orale (purché «custodita» e riconosciuta dalla Chiesa), che veniva ad aggiungersi alle Sacre Scritture: per queste l'unica versione ammessa restava la cosiddetta *Vulgata*, cioè quella traduzione latina compiuta da san Gerolamo alla fine del IV secolo e che notoriamente era inficiata da non pochi errori.

Dei propositi iniziali dei fautori del concilio rimaneva solo la speranza di intraprendere una grande riforma della disciplina ecclesiastica, ma anche qui il cammino fu tutt'altro che facile. Come nei conclavi per l'elezione dei pontefici, anche nel concilio i prelati presenti (assai

pochi, in verità) erano divisi in partiti, in genere corrispondenti alle rispettive nazioni di appartenenza, e si può bene immaginare l'ostilità e il sospetto che dividevano in quei tempi bellicosi l'alto clero francese da quello spagnolo. Inoltre, fra gli episcopati ultra-montani c'era un diffuso antipapalismo, che si manifestò in particolare in occasione dei decreti sui vescovi, sul carattere divino del loro ruolo e dei loro doveri (per esempio, della residenza personale nelle rispettive diocesi): soltanto l'esistenza di una massiccia quota di cardinali e vescovi italiani poté assicurare ai pontefici il controllo sulle decisioni conciliari. Infine, vi è un aspetto meno noto, ed ancora oggi di controversa interpretazione: nella Curia Romana rispuntarono tendenze teocratiche ed accentratrici, che cercavano di annullare i poteri che i sovrani - con veri privilegi papali o semplicemente di fatto - si erano conquistati nella gestione dei patrimoni e degli uffici ecclesiastici esistenti nei loro domini. Al programma della «riforma della Chiesa» venne contrapposto da Roma il programma della «riforma dei Principi»: un progetto consistente nella restituzione integrale della cosiddetta «libertà ecclesiastica» intesa nel senso della completa ed assoluta disponibilità da parte del pontefice di tutti i beni ecclesiastici, nonché della condizione giuridica di ogni chierico, e così pure dei laici in tutti i settori della vita in qualche modo sacralizzati (a cominciare dalla sfera del matrimonio e della famiglia). Questo orientamento curiale suscitò una forte tensione fra la Santa Sede ed i sovrani cattolici, perché questi ultimi erano interessati a mantenere un controllo almeno parziale sull'uso dei beni ecclesiastici presenti nei loro stati e non potevano fare a meno di difendere le tradizionali prerogative vantate dai loro sudditi nella designazione dei chierici agli uffici sacri.

La riorganizzazione della Chiesa. Del resto, anche in campo disciplinare i padri del Concilio, piuttosto che introdurre vere e proprie innovazioni nella vita della Chiesa, ribadirono ed estesero istituti e pratiche già sperimentati nei decenni precedenti. Per esempio, fu confermato - anche qui in chiave anti-protestante - quell'obbligo del celibato ecclesiastico per gli ordini sacri maggiori, che era stato introdotto dal Concilio Lateranense II nel 1139: si tratta di una legge ecclesiastica, che non è ritenuta vincolante neppure per tutto il clero, poiché non si applica ai chierici cattolici di rito greco (come, nella stessa Italia, i parroci di alcuni paesi della Calabria e della Sicilia). Fra gli altri provvedimenti adottati dal Concilio ricordiamo almeno i principali: fu prevista la fondazione per ogni diocesi di un seminario per la formazione culturale e spirituale del clero; fu imposto ai vescovi di ispezionare con regolarità e attenzione tutte le chiese delle loro diocesi (sono le cosiddette «visite pastorali»), nonché di emanare nei «sinodi» (cioè nelle assemblee ecclesiastiche diocesane) le norme per attuare localmente le leggi della Chiesa; furono riformati i capitoli delle chiese cattedrali (quei corpi collegiali composti dai canonici, cioè dai chierici impiegati in queste ricche chiese) al fine di assicurare un servizio costante e di buon livello alla liturgia corale (le messe cantate e le altre funzioni celebrate da più di un sacerdote); divenne obbligatoria la residenza personale dei vescovi e dei curati presso i loro uffici (i «benefici residenziali») e per rendere questo precetto meno aleatorio fu abolita ogni forma di cumulo di questi uffici; fu imposto ai parroci di tenere degli appositi libri (i «registri parrocchiali»), nei quali annotare tutti i nomi dei fedeli che ricevevano i sacramenti principali (dal battesimo alla cresima, dal matrimonio all'estrema unzione).

Parve così che la Chiesa cattolica si venisse riorganizzando secondo un modello ecclesiologico almeno parzialmente «episcopale»: la crescita delle funzioni di controllo e di governo esercitate dai vescovi nelle proprie diocesi andava certamente in questa direzione. Eppure, vi sono almeno tre buone ragioni per dubitare di un pieno ed immediato successo di questo modello tridentino. Intanto, il Concilio non fu in grado di risolvere l'antica ed intricata

questione dell'esenzione degli ordini regolari, cioè della loro dipendenza diretta dalla Santa Sede al di fuori del controllo episcopale: è ovvio che i vescovi premessero per sottomettere al loro governo diocesano anche i monaci, i frati ed i chierici regolari, ma costoro seppero difendere assai bene i loro privilegi. Anzi, proprio in quei decenni i Regolari dettero tali prove di attivismo nella lotta contro i protestanti, nella riforma disciplinare dei chierici e dei laici e nell'opera di acculturazione in senso cristiano delle masse, che i privilegi della loro esenzione rimasero sostanzialmente intatti. Inoltre, nonostante l'impegno di molti presuli (esemplari furono ritenuti i governi del cardinale Carlo Borromeo a Milano e del cardinale Gabriele Paleotti a Bologna), spesso la carenza di mezzi finanziari non consentì ai vescovi di realizzare in pieno i progetti della riforma tridentina. Molte diocesi (per esempio, la gran parte di quelle dell'Italia centro-meridionale) erano troppo piccole e povere ed anche nelle altre i vescovi non potevano disporre liberamente delle ricchezze ecclesiastiche locali, controllate dai laici (principi, feudatari, comunità, famiglie private), dai corpi clericali (come i capitoli delle cattedrali o delle collegiate) o dai regolari: tutti sempre molto gelosi della propria autonomia. In queste condizioni la fondazione di seminari capaci di istruire il clero secolare diocesano rimase una semplice aspirazione, la cui realizzazione effettiva venne rinviata per decenni e decenni, spesso fino all'epoca delle riforme dei sovrani assoluti del Settecento.

C'è, infine, il problema complesso della Curia Romana. La vittoriosa alleanza dei curiali con gli intransigenti dette i suoi frutti anche dopo la conclusione del Concilio: pontefici come Pio IV (1559-1565) e Sisto V (1585-1590) riorganizzarono e rinvigorirono le congregazioni cardinalizie (una specie di ministeri collegiali del papato), affidando ad alcune di esse i compiti di governo politico dello Stato della Chiesa e ad altre le funzioni di controllare le istituzioni ecclesiastiche locali e di mediare i tanti conflitti che scoppiavano frequentemente fra le loro diverse componenti. Agli inizi queste congregazioni, presiedute e composte da cardinali e da consultori (fra cui giuristi laici e teologi regolari), di fatto frenarono la crescita del potere episcopale nelle singole diocesi, riconoscendo la validità dei privilegi e delle esenzioni tradizionali; solo durante il papato di Innocenzo XI (1676-689) si verificò un mutamento sostanziale: le congregazioni romane assumeranno la funzione di tutela e di guida centralizzata dei vescovi nell'opera di restaurazione del potere episcopale a danno dei poteri ecclesiastici inferiori e contro le ingerenze dei laici.

Il monachesimo femminile. La riforma delle istituzioni ecclesiastiche secondo le linee direttive tracciate dal Concilio di Trento fu un processo lentissimo: il clero secolare seppe opporre una tenace resistenza e mutò i suoi costumi solo gradualmente, tanto che ancora alla fine del Settecento molti chierici conducevano una vita non dissimile da quella dei laici. Dove, invece, la riforma centrò il suo obiettivo, andando addirittura ben al di là del dettato tridentino, fu nel settore del monachesimo femminile: nel giro di pochi decenni - con le costituzioni *Circa Pastoralis* di papa Pio V e *Deo sacris virginibus* di papa Gregorio XIII - la clausura non soltanto fu restaurata nelle case dove era già prevista dagli antichi statuti (come avevano ordinato i padri conciliari), ma fu estesa a tutti gli ordini monastici (anche a quelli che non la prevedevano sin dall'origine) e fu realizzata secondo un'ottica duramente carceraria. E' vero che il Concilio aveva previsto una maggiore tutela della libertà delle ragazze nel momento della scelta della vita claustrale, ma nelle condizioni reali della società del tempo questa libertà formale non poteva avere un valore effettivo, poiché nella maggior parte dei casi le monacazioni rimanevano pur sempre all'interno di strategie familiari del tutto estranee alla volontà femminile. Fino alla metà del Settecento i monasteri femminili furono dei grandi depositi dove collocare sia le fanciulle che i genitori ed i fratelli non intendevano fornire di una dote matrimoniale (assai più onerosa di quella monastica), sia tutte quelle figure

femminili che si collocavano ai margini di una società sempre più dominata da un'ideologia aristocratica e misogina: le «convertite» o «pentite» (le ex-prostitute), le «pericolanti» (in genere ragazze prive di una protezione familiare maschile), le «malmaritate» (le donne insofferenti verso un regime coniugale intessuto più di violenze che di affetti).

La regolamentazione del matrimonio. Un altro indubbio successo della nuova disciplina tridentina fu colto in campo matrimoniale: anche qui la rivendicazione formale della libera volontà dei contraenti del vincolo (ma nei fatti i vescovi rispettavano soprattutto la libertà dei parenti degli sposi) fu accompagnata da un irrigidimento dottrinale, che si manifestò in particolare sul piano cerimoniale. La Chiesa riconobbe validità solo ai matrimoni che venivano celebrati all'interno dei suoi templi («in facie ecclesiae») e davanti ad un sacerdote, relegando a livello di concubinato peccaminoso (e quindi punibile) non solo tutte le unioni coniugali informali, ma anche quelle celebrate secondo rituali pubblici tradizionali non gestiti dal clero: ricordiamo, per esempio, i costumi matrimoniali sardi, che erano ancora caratterizzati dal corteo pubblico per accompagnare la sposa alla casa coniugale e dal grande banchetto nuziale. Questo irrigidimento sacramentale creò non pochi problemi alla coscienza giuridica del tempo: secondo il diritto consuetudinario il concubinato fra un uomo ed una donna, che non fossero già coniugati con altre persone, non era penalmente perseguibile. Tuttavia, alla fine anche i poteri politici statali accolsero sostanzialmente la normativa ecclesiastica e la sua ideologia in campo sessuale, perché la nuova disciplina si dimostrò funzionale al controllo che il nuovo stato moderno voleva esercitare sulla vita all'interno delle comunità: il matrimonio pubblico in chiesa veniva trascritto nei registri parrocchiali, che a loro volta consentivano di conoscere le reti dei rapporti di parentela e di solidarietà esistenti fra i sudditi.

In conclusione, dopo il Concilio di Trento ed in concomitanza con la nascita delle nuove forme di statualità, la Chiesa cattolica - pur continuando ad esercitare il suo ministero - fu costretta a ritirarsi dall'esercizio effettivo del potere su ampi settori pubblici della società, ma grazie all'organizzazione capillare delle sue istituzioni territoriali (diocesi, pievi, parrocchie, chiese curate) ed all'intensa attività educatrice svolta dagli ordini regolari fu in grado di accrescere la sua influenza su una sfera particolare della vita sociale: la sfera dei comportamenti sessuali. Qui la sua ideologia lentamente prese il sopravvento sulle mentalità e gli atteggiamenti tradizionali, che sopravvivevano in aree marginali rispetto alla civiltà cristiana cittadina ma anch'esse destinate a essere conquistate: si pensi ai rapporti prematrimoniali tipici degli «amori contadini», dalla Francia alla Svizzera alla Sicilia rurale. D'altronde nello stesso periodo questo fenomeno di controllo della vita sessuale dei fedeli non riguardò soltanto la Chiesa cattolica, ma caratterizzò anche le chiese luterane e calviniste.

13. Movimenti e fermenti nella Chiesa cattolica dopo il Concilio di Trento

Il problema della giustificazione. L'ambigua definizione del Concilio di Trento sulla giustificazione:

- a. da una parte, esiste il «libero arbitrio»
- b. dall'altra parte, ai fini della salvezza è necessaria la **grazia** di Dio

A sua volta, la tradizione agostiniana nei confronti della grazia può essere sintetizzata in due punti:

- a. Dio concede la grazia soltanto a chi vuole lui
- b. la grazia è **efficace**: impadronendosi della volontà, la costringe a fare il bene

Su questa linea, **Michel de Bay** detto **Baius** (1513-1583), teologo di Lovanio ed agostiniano rigoroso, sostenne che a causa del peccato originale gli uomini, senza l'intervento di Dio, non possono che fare il male.

Il molinismo. Il teologo gesuita spagnolo **Luis Molina** (1535-1600), nella sua opera *De concordia liberi arbitrii cum divinae gratiae donis* (Lisbona 1588) si oppose a questa dottrina e sostenne che

a. il peccato originale ha privato l'uomo solo dei suoi beni soprannaturali, senza modificare la natura dell'uomo

b. la **grazia sufficiente** restituisce all'uomo i beni soprannaturali, perché gli porta il concorso divino necessario per operare il bene

c. quindi, questa **grazia sufficiente** è destinata per sua natura ad essere **grazia efficace** (o **attuale**)

d. quando la grazia sufficiente non diventa grazia efficace, ciò avviene perché l'uomo non sempre l'accetta e la può rifiutare

e. la teoria della **predestinazione** si basa sulla **previsione dei meriti**: Dio, che non costringe l'uomo al bene o al male, nella sua onniscienza conosce preventivamente l'uso che ciascun uomo farà della sua grazia, ma non interviene per modificare le scelte dell'uomo in un senso o nell'altro.

f. si fonda così una **morale dell'uomo onesto**.

Contro questa dottrina, che prese il nome di **molinismo**, si scatenarono furibondi attacchi, anche da parte della gerarchia ecclesiastica più alta (per es., papa Clemente VIII, che stava per condannarla prima di morire, e papa Paolo V), ma i Gesuiti difesero con successo la dottrina del loro confratello e continuarono a propagarla. Di fatto, i pontefici si limitarono ad imporre il silenzio su questa contesa.

In campo etico, poi, non mancavano certo i sostenitori di una «morale lassista», che prendeva in opportuna considerazione le condizioni oggettive in cui viveva e doveva operare il singolo penitente: nonostante il rigorismo del suo fondatore, la stessa Compagnia di Gesù propendeva ormai per un insegnamento etico di tal genere, reso assai più duttile dall'attività svolta dai suoi membri come consiglieri spirituali di uomini e donne appartenenti ai ceti dirigenti. A parte la maggiore o minore attenzione nei confronti della realtà personale e sociale del penitente, per tutto il Seicento fra i moralisti cattolici si scontrarono aspramente due correnti dottrinali, che vennero indicate con i nomi di «Probabilismo» e di «Probabiliorismo»: secondo la prima corrente, per il cristiano è legittimo compiere gli atti che probabilmente gli consentono la salvezza; secondo l'altra, invece, il cristiano ha l'obbligo di attenersi strettamente alle regole comportamentali che più probabilmente gli daranno la salvezza eterna.

14. Il Giansenismo

Giansenio. In campo religioso il fenomeno che pare dominare il XVII secolo, e ancora più oltre - nelle sue propaggini italiane - fino a tutto il Settecento, fu sicuramente il Giansenismo. Questo movimento prese il nome dall'olandese Cornelis Jansen (Giansenio), vescovo di Ypres e professore di Sacre Scritture a Lovanio (1585-1638), che - nella sua opera intitolata *Augustinus* (frutto di una vita di lavoro, ma pubblicata solo dopo la sua morte, nel 1640) - aveva ripreso il motivo agostiniano della Grazia divina. Impostando la sua riflessione teologica su di una prospettiva antropologica impregnata dal pessimismo agostiniano (una prospettiva non dissimile da quella di Lutero), Giansenio insisteva sulla corruzione derivante dal peccato originale e sugli effetti devastanti della concupiscenza:

- a. prima del peccato originale la volontà di Adamo era rivolta al bene, quindi gli bastava la **grazia sufficiente** (come la luce basta agli occhi sani per vedere)
- b. dopo il peccato originale, l'uomo sarebbe libero di scegliere solo il male: non gli basta la grazia sufficiente, ma gli è indispensabile la **grazia efficace**, che gli dà quel «diletto spirituale» che gli permette di evitare il male
- c. la grazia efficace non esiste senza la fede, con la conseguenza che le buone azioni degli infedeli non sono altro che peccati mortali
- d. la grazia efficace è **onnipotente**
- e. la volontà dell'uomo è libera di fare il bene come il male, ma senza la grazia non ha la capacità di fare il bene.

Giansenio giungeva così a sostenere che l'uomo poteva essere salvato solo per i meriti di Gesù Cristo e in virtù di quella grazia, che Dio concede gratuitamente e secondo un suo progetto di predestinazione, un progetto ignoto agli uomini e da essi non condizionabile. In campo morale, il pessimismo antropologico e la volontà - per chi spera di ricevere la grazia divina - di obbedire in tutto e per tutto ai comandamenti del Signore portavano a un'etica di estremo rigore, un'etica «eroica», fermamente contraria ad ogni compromesso possibile con il cosiddetto «rispetto umano», cioè ad ogni forma di adattamento alle abitudini, ai costumi ed alle pratiche tipiche del proprio ceto sociale: questo compromesso, invece, caratterizzava tradizionalmente la prassi quotidiana dei confessori e dei fedeli cattolici con il risultato di rendere accettabili - se non leciti - comportamenti condannati dall'insegnamento cattolico (come il duello o il cosiddetto «delitto d'onore»). Per conseguenza il sacramento della confessione veniva considerato da Giansenio efficace per la remissione delle colpe (e quindi per la salvezza eterna) solo a condizione che il penitente provasse una vera «contrizione» per i propri peccati (cioè un'intima e vera sofferenza per aver disubbidito a Dio, oggetto del proprio amore), mentre a nulla avrebbe giovato la semplice «attrizione» (cioè il timore per aver offeso Dio, che è potente e vendicativo).

Diffusione e sviluppo del Giansenismo. Le idee di Giansenio si adattavano bene alle aspettative dei cosiddetti «devoti», ovvero dei fedeli cristiani più intransigenti (che, nonostante l'assonanza del giansenismo con le dottrine luterane, in Francia e nei Paesi Bassi spesso coincidevano proprio con gli aderenti al partito filospagnolo), ma scatenarono una forte opposizione sia sul versante prettamente teologico, che sul versante politico. Su quest'ultimo, basti qui ricordare che il primo ministro francese, il cardinale Richelieu (e lo stesso si può dire del suo successore, il cardinale Mazzarino) era un acceso sostenitore della validità dell'attrizione e - come vedremo - aveva impostato la sua politica estera in funzione

anti-spagnola e anti-imperiale, in sostanziale collusione con gli interessi dei principi e delle repubbliche protestanti.

I seguaci di Giansenio, che avevano come roccaforte e centro spirituale il monastero di Port Royal, attaccarono duramente la morale lassista e ogni compromesso con i comportamenti moralmente rischiosi o contigui con situazioni peccaminose.

Del Giansenismo erano temuti tanto il rigorismo morale quanto e soprattutto gli effetti disgregatori sull'unità monolitica della Chiesa nazionale. Sin dalla metà del secolo erano cominciate le pressioni del governo francese nei confronti della Curia romana per far condannare solennemente la dottrina giansenista, e fin dalle sue prime apparizioni il Giansenismo venne condannato dai pontefici:

- con la bolla *In eminenti* (scritta nel 1642 e pubblicata nel 1643) papa Urbano VIII censurò una prima volta le opinioni di Giansenio, colpendo 5 proposizioni tratte dalla sua opera,
- nel 1653 dalla bolla *Cum occasione* di papa Innocenzo X
- nel 1664 dalla bolla *Regiminis apostolici* di Alessandro VII.

Fra i polemisti di orientamento giansenista che intervennero nelle polemiche religiose di quegli anni vi furono:

- **Antonio Arnaud** (1612-1694), che scrisse nel 1643 un fortunato trattato contro la «comunione frequente» (cioè contro la superficialità con la quale i fedeli si accostavano a questo sacramento)
- il filosofo e matematico **Blaise Pascal**, che pubblicò le sue famose *Provinciali* (1656-1657, mandate al rogo nel 1660) contro le contorsioni di una teologia morale, che impiegava le sue energie nell'analisi dettagliata di ogni singolo caso con un atteggiamento eccessivamente benevolo - almeno secondo Pascal - nei confronti dei peccatori e delle loro responsabilità
- Jean Duvergier de Hauranne, abate di **Saint-Cyran**, che era il direttore spirituale del monastero femminile di **Port-Royal**
- il padre oratoriano **Pasquier Quesnel**, autore dell'opera *Le Nouveau Testament en français avec des réflexions morales sur chaque verset* (pubblicata una prima volta nel 1671 e ristampata più volte fino all'edizione definitiva del 1699).

C'è, infine, un altro aspetto del giansenismo, che non può essere trascurato perché permarrà assai a lungo, per tutta l'età moderna: la concezione ecclesiologica, cioè le idee dei giansenisti sull'organizzazione interna della Chiesa. Giansenio e i suoi seguaci nutrivano una forte ostilità nei confronti dei grandi ordini regolari (in particolare dei Gesuiti e dei Domenicani), mentre erano favorevoli alle piccole congregazioni religiose (quelle che - come l'Oratorio di Pierre de Bérulle - operavano a livello diocesano in accordo con i vescovi). Essi sostenevano inoltre un'ecclesiologia di stampo episcopalista: i vescovi dovevano essere indipendenti tanto nei confronti del papa, la cui infallibilità poteva essere accettata solo per le decisioni sui grandi principi ma non per i giudizi intorno ai fatti concreti, quanto nei confronti dello stato, che non doveva ingerirsi nelle questioni dottrinali.

Ma i giansenisti - favoriti anche dalla moderazione di papa Clemente IX che si accontentò di un'adesione generica alle condanne emanate dai suoi predecessori («pace clementina») - resistettero adottando una tattica assai particolare: accettarono la condanna papale, ma sostennero che le proposizioni condannate o non si trovavano nell'opera di Giansenio oppure erano state condannate attribuendo loro un significato diverso da quello che realmente avevano (e su ciò intendevano mantenere un «rispettoso silenzio»). Su questa linea difensiva i seguaci di Giansenio si mossero con grande abilità, spostando lo scontro dai grandi problemi teorici a questioni disciplinari e procedurali, attaccandosi a cavilli giuridici e interpretazioni capziose (il già ricordato «rispettoso silenzio», il «caso di coscienza», la distinzione fra linea

di diritto e linea di fatto, ecc.), quasi adottando, paradossalmente, proprio i metodi dei loro avversari.

Tutta la vicenda assunse toni drammatici nel regno di Francia, perché in questo paese le problematiche religiose si innestarono sulla strategia assolutistica e confessionale perseguita da Luigi XIV, una strategia che vide nel Giansenismo un pericolo per la compattezza del suo stato. La lotta contro il Giansenismo riprese con vigore negli ultimi anni del regno di Luigi XIV. Il sovrano francese sollecitò dal papa Clemente XI provvedimenti punitivi non soltanto verso i quattro vescovi, che si erano rifiutati di promulgare le bolle papali nelle loro rispettive diocesi, ma anche nei confronti di quei prelati, i quali nutrivano qualche simpatia verso il giansenismo pur solo nel cosiddetto «foro della coscienza», cioè, anche soltanto con il pensiero e non con atti esteriori di rifiuto della dottrina ufficiale.

Alla fine, papa Clemente XI assunse una posizione ufficiale di condanna prima nel 1705 con la bolla *Vineam Domini* e poi nel 1713 con la bolla *Unigenitus* (che condannava 101 formule tratte dall'opera del Quesnel), ma la loro applicazione si scontrò con la fiera opposizione della Chiesa francese, capace di fronteggiare persino l'autorità dell'ormai vecchio Luigi XIV.

Alcuni esponenti dell'alto clero, compreso il cardinale Noailles, arcivescovo di Parigi, trovarono ascolto fra i magistrati del Parlamento di Parigi e riuscirono a bloccare la pubblicazione di un provvedimento papale, che era ritenuto lesivo delle tradizionali «libertà gallicane», come erano state ribadite con i Quattro Articoli del 1682.

Nel Settecento, poi, il Giansenismo conobbe un notevole successo anche in Italia, in Austria e in Olanda; ma soprattutto nei primi due paesi il movimento riformatore ebbe anche una valenza politica, perché i suoi esponenti seppero collegarsi con i sovrani, che intrapresero la riforma della Chiesa nei propri domini.

La Chiesa di Utrecht. In questa lunga vicenda ebbe allora una particolare importanza (ed ancora oggi va rilevato il suo ruolo di testimonianza, la **Chiesa di Utrecht**. I vicari apostolici ed il clero secolare olandesi non accettarono l'*Unigenitus* e, dopo ripetuti attacchi, si separarono apertamente dalla comunione con la Santa Sede. Tuttavia, questa Chiesa conservò la «continuità apostolica», poiché un arcivescovo di Utrecht consacrò un altro vescovo ed in tal modo assicurò la trasmissione dell'ordine episcopale nella sua comunità. Nei decenni successivi, molti esponenti della riforma della Chiesa si schierarono – apertamente o di nascosto – a favore di questa Chiesa di frontiera (ricordo che l'Olanda era un paese prevalentemente calvinista), inviando la loro adesione con apposite “lettere di comunione”.

L'importanza di questa Chiesa scismatica è grande anche per i suoi rapporti successivi con le **Chiese vetero-cattoliche**, nate dopo il Concilio Vaticano I in reazione alla definizione del dogma dell'infallibilità del pontefice in materia di fede.

15. Il Quietismo

Con la sua *Guía espiritual* (1675), **Miguel de Molinos** (1628-1696) aveva consigliato alle sue seguaci (particolarmente presenti nei monasteri femminili romani) di accostarsi tutti i giorni al sacramento dell'Eucarestia e per tutto il resto di abbandonarsi passivamente alla volontà di Dio, fino a raggiungere l'«Indiamento»: una condizione di «puro amore disinteressato» e di unione spirituale con Dio, una condizione nella quale l'anima non peccava più, neppure quando il comportamento esteriore era criticabile. Una simile dottrina non poteva non essere considerata pericolosa dalle autorità politiche e religiose: nel nome di una pratica mistica essa giustificava di fatto in campo morale azioni considerate illecite (soprattutto nella sfera dei rapporti interpersonali e sessuali) e in campo teologico relegava in posizione marginale tanto le differenze esistenti fra le diverse confessioni religiose, quanto le pratiche esteriori di ogni religione. Perciò il Quietismo venne condannato nel 1687 dal pontefice **Innocenzo XI** e iniziò la consueta persecuzione contro i suoi adepti, in Francia (ricordiamo l'arcivescovo François Fénelon) come in Italia (per esempio, il cardinale Pier Matteo Petrucci); ma il fenomeno sopravvisse almeno per tutto il XVIII secolo, innestandosi su altre correnti di devozionalismo mistico, che erano presenti da secoli nel mondo cattolico, a partire almeno dal movimento tardo-medievale del «Libero Spirito».

16. Le ecclesiologie regaliste e «gianseniste»

Nonostante la lotta condotta da **Luigi XIV** nei confronti dei giansenisti, vi era fra i sovrano e questi suoi avversari un accordo significativo, ancorché imbarazzante, sul piano ecclesiologico, cioè sulla concezione episcopalista dell'assetto istituzionale della Chiesa: una concezione episcopalista, che ben si conciliava con il carattere «nazionale» assunto storicamente dalla Chiesa in Francia, secondo una tradizione che risaliva alla monarchia merovingia. In effetti, anche per i contemporanei un carattere peculiare del lungo regno di Luigi XIV era costituito proprio dal gallicanesimo: la dottrina della Chiesa nazionale francese. Fra i principi di questa dottrina occupava un posto importantissimo la duplice «regalia»: «temporale», cioè il diritto del sovrano di amministrare i patrimoni delle mense episcopali vacanti, incamerando le loro rendite nella Cappella del Palazzo, e «spirituale», cioè il diritto di nominare i rettori degli uffici ecclesiastici diocesani durante le vacanze delle sedi vescovili. Agli inizi del Seicento questo privilegio del re era limitato a poche province francesi, ma a partire dal 1673 Luigi XIV, appellandosi alla tradizione alto-medievale dei sovrani merovingi, lo estese a tutta la Francia ed agli altri territori che veniva occupando con la sua politica estera espansionistica. Poi, nel marzo del 1682 una Assemblea generale del Clero - il clero era l'unico stato che aveva mantenuto il diritto di riunirsi periodicamente per accettare l'imposizione fiscale sotto forma di «donativi» liberamente concessi al sovrano - approvò all'unanimità l'estensione della regalia a tutte le diocesi del regno e i cosiddetti *Quattro Articoli Gallicani*. Con questi, oltre a ribadire il principio di superiorità dei concili ecumenici sul papa, veniva sanzionata l'esistenza di una Chiesa di Stato sottomessa al potere regio, secondo le antiche regole, le costituzioni ed i costumi propri del regno, e si riconosceva la piena autonomia e indipendenza dei sovrani dal papato, salvo che nelle materie di fede.

Papa **Innocenzo XI** condannò formalmente questa dichiarazione del clero francese e si rifiutò di promuovere all'episcopato i chierici che l'avevano votata, con il risultato che in poco tempo più di trenta diocesi francesi rimasero prive di vescovi. Soltanto la morte del papa ed il sopraggiungere di problemi di politica estera (Luigi XIV aspirava a presentarsi come il campione del cattolicesimo) e l'apertura di un nuovo fronte nella lotta contro il giansenismo evitarono un vero e proprio scisma: d'accordo con il re, gli ecclesiastici inviarono una lettera di scuse al nuovo pontefice, che a sua volta cominciò a consacrare i vescovi eletti alle diocesi vacanti.

Nonostante questa parziale retromarcia, il gallicanesimo rimase radicato nella Chiesa francese e, non a caso, verrà riesumato da Napoleone Bonaparte agli inizi dell'Ottocento nel quadro della costruzione del suo Impero.

Intanto, negli ambienti giansenisti prendeva piede un'altra concezione ecclesiologica, sviluppata agli inizi del XVII secolo dal teologo **Edmond Richer**. Questi, nel suo *De ecclesiastica et politica potestate libellus* del 1611, aveva delineato una costituzione ecclesiastica «democratica». Secondo tale dottrina, Gesù avrebbe conferito l'autorità all'assemblea dei fedeli, che avrebbero affidato il potere sacerdotale ai pastori e la giurisdizione ai vescovi; i sovrani avrebbero controllato l'organizzazione ecclesiastica ed i concili ecumenici avrebbero avuto la suprema autorità ecclesiastica, che non poteva competere al pontefice, di cui si negava l'origine divina.

Agli inizi del XVIII secolo, il giurista **Zeger-Bernard Van Espen**, autore del fortunato trattato *Jus ecclesiasticum universum*, sostenne le tesi conciliatoriste e riconobbe al pontefice niente più che un primato d'onore.

Nel 1763, un allievo di Van Espen, **Nikolaus von Hontheim (Febronius)**, vescovo coadiutore di Treviri, pubblicò un'opera destinata a rapida celebrità, il *De statu Ecclesiae*: vi si difendeva la superiorità del Concilio sui papi e l'autonomia dei vescovi contro il centralismo dispotico della Curia romana e le continue interferenze dei nunzi apostolici nell'attività dei vescovi. Il manifesto del «febrionismo» venne condannato dalla Santa Sede, ma la maggior parte dei vescovi cattolici tedeschi non fece pubblicare questa condanna nelle proprie diocesi. Anzi, nel 1786 (lo stesso anno del Sinodo di Pistoia), i quattro arcivescovi di Salisburgo, Magonza, Colonia e Treviri sottoscrissero a Ems una *Punctatio*, nella quale chiedevano a Roma di rinunciare alla collazione dei benefici ecclesiastici, di incaricare i nunzi apostolici soltanto di attività diplomatiche, di non pubblicare più né brevi né bolle senza il consenso dell'episcopato tedesco e di lasciare a questo tutta la giurisdizione spirituale nei confronti del clero regolare.

Intanto, in quegli stessi anni arrivavano, ben più concretamente, le riforme ecclesiastiche dei figli di Maria Teresa, **Giuseppe II** e **Pietro Leopoldo d'Asburgo Lorena**.

17. Le missioni cattoliche

La proibizione del cristianesimo nel Giappone dei Tokugawa. L'intreccio fra gli interessi commerciali dei portoghesi e l'attività religiosa dei missionari cattolici si rivelò fatale per l'espansione del cattolicesimo in Giappone. Nel 1603 Tokugawa Ieyasu aveva ottenuto dall'imperatore l'investitura a shōgun ed aveva stabilito la sede del suo governo a Edo, l'attuale città di Tokyo: da qui era partito alla conquista di tutte le isole dell'arcipelago giapponese, incontrando però non poche resistenze al suo progetto politico di unificazione. Allarmato dall'adesione alla religione europea da parte di alcuni dei signori suoi avversari, che contavano anche sull'appoggio militare ed economico dei Portoghesi, nel 1614 Tokugawa proibì il cristianesimo, ordinò la distruzione delle chiese e costrinse con la violenza i convertiti a ritornare all'antica religione. La persecuzione contò alcune migliaia di vittime e si rinfocolò dopo l'esplosione di una rivolta, che venne domata solo grazie all'intervento dei vascelli olandesi e delle loro artiglierie: la Chiesa cattolica ufficiale fu completamente eliminata, ma sopravvissero nuclei di «vecchi cristiani» che di nascosto tramandarono per secoli il loro credo anche senza la presenza di sacerdoti. Alla fine, Tokugawa Iemitsu vietò ogni forma di relazione fra i Giapponesi e gli stranieri con la parziale eccezione degli Olandesi, ai quali fu concesso un piccolo emporio nella baia di Nagasaki: il Giappone si chiuse in un isolamento, che verrà rotto solo nel 1853 dalle cannoniere americane del commodoro Matthew Perry.

I gesuiti in Cina. Stroncata da Tokugawa la diffusione del cristianesimo in Giappone, nel XVII secolo rimase aperto alle missioni cattoliche l'impero cinese: qui i gesuiti riuscirono ancora a sviluppare un'intensa attività grazie ai servizi da loro offerti ai sovrani come scienziati e come tecnici (nella matematica e nell'astronomia e nella costruzione di orologi meccanici). Ma ciò che favorì l'opera di proselitismo in campo religioso fu l'atteggiamento assai duttile dimostrato dai missionari nei confronti della tradizione culturale cinese. I gesuiti indossavano le vesti del ceto dei mandarini; il messaggio cristiano veniva presentato in termini accettabili anche secondo i canoni etico-spirituali delle classi dirigenti locali, per esempio, non attribuendo a Dio gli appellativi riservati all'imperatore o eliminando dal culto alcuni riti considerati indecenti secondo le abitudini cinesi; ai neoconvertiti veniva concesso di assistere alle cerimonie confuciane, interpretate come riti meramente civili e non religiosi. Questa scelta particolare di acculturazione «morbida» era già stata anticipata dai gesuiti nelle loro missioni nel Malabar, in India occidentale, e suscitò dure polemiche da parte degli altri ordini regolari, contrari a ogni forma di compromesso con le culture locali e spesso persino avversi all'ammissione di neo-convertiti indigeni nelle loro file: si aprì, così, la diatriba sui «riti cinesi». I Gesuiti, che giustificavano il loro comportamento accomodante con la distinzione fra costumi religiosi e costumi civili (e in questi comprendevano sia il culto confuciano che il tradizionale culto degli avi), potevano contare sull'appoggio della stessa corte imperiale cinese, ma alla fine la loro originale esperienza venne stroncata proprio dalla Curia Romana, che nei primi decenni del Settecento la condannò più volte formalmente.

Controriforma cattolica e Riforma cattolica

La parola **Controriforma** venne introdotta nel discorso storiografico molto dopo della parola **Riforma**, con la quale già dal Cinquecento si intendeva la rivoluzione religiosa portata avanti dai cosiddetti **riformati**. Anzi, siccome nel linguaggio filosofico della prima età moderna il termine "riforma" aveva un connotato fortemente positivo, perché non significava un mutamento verso un nuovo e diverso assetto (ecclesiastico, ma anche politico) bensì il ritorno verso la purezza del passato, gli stessi controversisti cattolici avevano tentato di impadronirsi della parola, distinguendo - semmai - fra la "vera riforma" (quella diretta dai pontefici e messa in atto dalla gerarchia episcopale e dagli ordini regolari) e la "falsa riforma", quella appunto dei "protestanti" (i quali, ovviamente, replicavano ribaltando l'accusa contro i cattolici!). Intanto, però, il concetto di "controriforma" esisteva già, anche senza l'uso di un termine che lo indicasse sinteticamente. Già agli inizi del Seicento, il frate servita Paolo Sarpi aveva offerto una lettura della storia del Concilio di Trento tutta incentrata su un'interpretazione di segno negativo: al di là delle intenzioni degli "uomini pii", la lunga assise tridentina non era sfociata in una "riforma" della Chiesa, bensì nella rottura definitiva dell'unità dei cristiani a causa dell'operazione - voluta ed imposta dalla Santa Sede - di netta opposizione ad ogni vera riforma religiosa. Il termine "Controriforma" nacque successivamente, nella seconda metà del Settecento ed ha avuto una grande fortuna storiografica, soprattutto in ambito tedesco: si prestava bene a sottolineare il carattere sostanziale di reazione da parte della Chiesa cattolica nei confronti della "riforma" per antonomasia, reazione per combattere ogni attentato derivante dalle nuove ideologie religiose, in difesa delle strutture istituzionali e dell'assetto dogmatico tradizionali. Poi, dopo la prima Guerra mondiale, tanto in Italia che in Germania ha cominciato a diffondersi anche il secondo termine: "Riforma cattolica". L'introduzione di questo nuovo paradigma interpretativo rispondeva ad un'esigenza storiografica indiscutibile: sottolineare l'esistenza pure in ambito cattolico di uomini ed istanze, movimenti e processi di riforma istituzionale, disciplinare e dottrinale non immediatamente riconducibili alla lotta contro l'eresia d'Oltralpe. Certo non è difficile individuare la presenza di istanze di rinnovamento nel laicato e nel clero regolare o l'impegno pastorale diretto di alcuni vescovi (come S. Antonino a Firenze) già dal XV secolo, e poi - per il Cinquecento - abbondano gli elementi specifici, che caratterizzano proprio come "cattolica" l'opera di riforma interna alla Chiesa di Roma: dalla nuova regolamentazione conventuale al riordino dei sacramenti (si pensi all'obbligatorietà del matrimonio in chiesa!), dal celibato ecclesiastico alla ripresa del culto verso la Madonna.

La ricerca storica - soprattutto quella effettuata su fonti locali - ha già ricostruito molti episodi di questo processo di rigenerazione interna, ma, soprattutto in Italia dove la lotta contro l'eresia è stata condotta quasi esclusivamente dai tribunali dell'Inquisizione Romana, troppo spesso si trascura il quadro di riferimento più complessivo: l'"epoca" in cui collocare questo riformismo interno. Come usare, allora, i due termini? Nell'analisi del processo di consolidamento della Chiesa cattolica in epoca moderna può essere utile distinguere i due aspetti: l'aspetto della lotta contro l'"altro", contro l'eretico, l'apostata, il persecutore, il servitore di Satana, e l'aspetto della revisione della religione popolare dalle incrostazioni "pagane" e dalle "superstizioni", dell'elevamento del livello culturale del clero secolare, dell'imposizione di una disciplina morale più rigorosa a tutti i fedeli (ma soprattutto agli ecclesiastici), di una rinnovata cura per il decoro degli edifici sacri e del culto in generale. Ma se questa distinzione è sicuramente utile proprio a livello pratico, perché consente di indicare in modo sintetico l'uno o l'altro fenomeno, tuttavia non possiamo trascurare la "gerarchia" esistente storicamente fra i due. L'omogeneità degli indirizzi riformatori e la stessa corposità

raggiunta dalla "Riforma cattolica" dalle coste dell'Atlantico alle rive del Mediterraneo fu il frutto di quella reazione alla "Riforma" per eccellenza, che conviene appellare "Controriforma": un frutto tardivo e rachitico. Un frutto tardivo, perché rispetto all'impatto sulla Cristianità della proposta luterana si dovette attendere un quarto di secolo solo per dare inizio alla progettazione della "Riforma cattolica", tanto a livello di singoli pontefici che di assise generale della gerarchia: senza la pressione esercitata dalla scissione dell'unità della fede i tentativi di riforma interna non avrebbero avuto alcuna fortuna, come è dimostrato dal completo insuccesso che arrivò al Concilio Lateranense V, conclusosi appena prima dell'esplosione luterana. Un frutto rachitico, perché un'effettiva applicazione degli stessi dettami tridentini si cominciò ad avere soltanto una generazione dopo la conclusione del Tridentino, e fu pur sempre un'applicazione limitata e stentata, persino nelle regioni più ricche, per l'oggettiva indisponibilità delle necessarie risorse finanziarie da parte dei vescovi diocesani. Ma ciò che trovò immediatamente applicazione, ciò per cui furono reperite risorse e mezzi, fu la repressione della diversità: apparati, personale, ideologia. Per questo, il paradigma interpretativo generale rimane espresso pur sempre dal termine "Controriforma", e di "età della Controriforma" legittimamente si può parlare, senza indulgere in polemiche controversie, né per attaccare la Chiesa cattolica trascurando la responsabilità dei governi civili ed il consenso sociale nelle politiche repressive, né per fare l'apologia di una presunta auto-riforma, che avrebbe trionfato pienamente se non ci fossero stati i protestanti a turbare l'unità della Chiesa.

Bibl.: D. CANTIMORI, *Riforma cattolica*, in "Società", II, 1946, n. 7-8 e rist. in ID., *Storici e storia. Metodo, caratteristiche e significato del lavoro storiografico*, Torino, Einaudi, 1971, pp. 536-552; H. JEDIN, *Riforma cattolica o controriforma?* (1946), tr. it., Brescia, Morcelliana, 1957.