

CALVINO E LA RIFORMA RADICALE: LE OPERE CONTRO NICODEMITI, ANABATTISTI E LIBERTINI (1544-1545)*

Massimo Firpo

Dico subito che farò qualche considerazione un po' provocatoria, ma non v'è dubbio che la lettura di questo testo susciti riflessioni provocatorie, anche perché Calvino stesso – com'è noto – non era il tipo da usare il guanto di velluto quando c'era da discutere con i suoi avversari. Non posso nascondere infatti che questo libro mi è francamente dispiaciuto per il modo con cui questi testi sono stati presentati, al di là della loro prospettiva storica, che è invece di notevole interesse nella misura in cui in essi si manifesta in tutta chiarezza un problema cruciale della storia e dell'identità stessa (vorrei dire religiosa e morale) della tradizione protestante: il problema della libertà, iscritto nel titolo stesso del celebre manifesto pubblicato da Lutero nel 1520, *De libertate christiana*, sia pure con le note distinzioni, alle quali anche Calvino non manca più volte di richiamarsi. Questo volume raccoglie infatti tre opere di Calvino, tutte risalenti al 1544-45, tutte indirizzate contro sette e gruppi radicali – nicodemiti, anabattisti, libertini –, tutte scritte in francese e scaturite dal suo nuovo ministero pastorale a Ginevra che in quegli anni soprattutto alla Francia guardava, ma tutte anche segnate dal suo recente soggiorno a Strasburgo, la città che – come ben sottolinea la curatrice – era stata anche il rifugio di radicali e settari d'ogni genere: anabattisti come Michael Sattler, Hans Denck, Pilgrim Marpeck, profeti come Melchior Hoffman, spiritualisti come Otto Brunfels, Sebastian Franck e Kaspar Schwenckfeldt, antitrinitari come Michele Serveto. L'*Excuse à messieurs les nicodemites*, la *Brieve instruction pour armer tous bons fidèles contre les erreurs de la secte commune des anabaptistes* e *Contre la secte phantastique et furieuse des libertins qui se nomment spirituelz*, tutti qui editi nel testo originale e in traduzione italiana, disegnano il delinearsi delle posizioni calviniste contro la Riforma radicale, destinate poi a essere riprese negli anni Cinquanta, dopo il rogo di Michele Serveto, nell'aspra polemica sia contro le apologie della tolleranza religiosa promosse dal *De haereticis an sint persequendi* del grande Sebastiano Castellione, sia con-

* Giovanni Calvino, *Opere scelte*, vol. II, *Contro nicodemiti, anabattisti e libertini*, a cura di L. Ronchi de Michelis, Torino, Claudiana, 2006.

tro le posizioni antitrinitarie di Lelio Sozzini, di Giorgio Biandrata, di Bernardino Ochino e più in generale degli «eretici» italiani di cantimoriana memoria. Appare quindi evidente l'interesse di tali scritti anche per la storia italiana di quegli anni, così profondamente segnata dal magistero valdesiano, dai cosiddetti spirituali, dagli esiti antitrinitari dell'anabattismo, dalla polemica anticalvinista sulla tolleranza e sulla trinità, dalle discussioni sul nicodemismo che indurranno Calvino a riprendere e ripubblicare quella sua *Excuse* nel *De vitandis superstitionibus* del 1549, poi tradotto in italiano nel '51 e nel '53: in una parola, da tensioni, orientamenti, gruppi variamente collegati fra loro e altrettanto variamente destinati a svilupparsi nella tradizione sociniana.

Non mi soffermerò sui problemi specifici, sulla complessa e multiforme questione dell'anabattismo né su quella altrettanto complicata dei cosiddetti libertini o spirituali, le cui tracce compaiono anteriormente all'affermarsi della stessa Riforma protestante tanto nel mondo anabattistico fiammingo contro il quale combatteva Calvino quanto nell'*alumbradismo* iberico, nel valdesianesimo italiano e nelle stesse origini di grandi ordini religiosi della Controriforma come i gesuiti e i barnabiti. Anche per quanto riguarda i nicodemiti, come dimostra la stessa scelta linguistica, il pubblico cui Calvino si rivolgeva era quello francese, e in particolare gli intellettuali sensibili alle ragioni della Riforma che tuttavia, annidati nella corte di Margherita di Navarra a Nérac, sembravano approdare a un cristianesimo tutto affidato a una dimensione interiore e alle scelte della coscienza individuale, sottraendosi così a ogni comunità ecclesiale e a ogni autorità dottrinale. Al di là delle loro ovvie, molteplici e macroscopiche differenze, del resto, quello che Calvino combatteva in nicodemiti, anabattisti e libertini era poi un medesimo principio di individualismo e soggettivismo religioso che pareva rifiutare non solo la norma teologica e l'autorità costituita, ma soprattutto – almeno nel caso di nicodemiti e libertini, ma si pensi anche alle poderose tensioni profetiche presenti nel mondo anabattistico di quei decenni – il concetto stesso di ortodossia, relativizzandolo e addirittura negandolo, per affidare invece alla coscienza individuale il compito, la responsabilità e il diritto di definire la propria fede. Prima di soffermarmi brevemente sui problemi generali che dunque fecero da sfondo a questi scritti, mi limiterò solo a qualche considerazione sulla questione del nicodemismo, anche perché si tratta di quella che più direttamente coinvolge il dissenso religioso italiano tra gli anni Quaranta e Cinquanta del Cinquecento.

Non è il caso di riprendere in questa sede la discussione sulla questione del nicodemismo, ben più complessa di quanto la presentasse Carlo Ginzburg nel 1970 (che, come Albano Biondi del resto, ne ignorava totalmente le matrici anche spagnole e più specificamente converse a suo tempo acutamente suggerite da Marcel Bataillon), se non per sollevare un problema che non mi pare del tutto marginale. Nel *De vitandis superstitionibus* del '49 il testo calvi-

niano era corredato da tre lettere di Martin Butzer, di Filippo Melantone e di Pietro Martire Vermigli, anch'essi schierati – sia pure con accentuazioni e sfumature diverse – sulle rigide posizioni del riformatore ginevrino. Il problema è delicato perché, al di là della nota moderazione melantoniana, c'è da chiedersi che cosa avesse indotto poco prima, nel 1541, il Butzer a scrivere alle pie Chiese di Dio di Venezia, Ferrara, Modena e Bologna per esortarne i fedeli a non lasciarsi invischiare e travolgere nelle dispute eucaristiche che devastavano il mondo riformato, ben sapendo che i «fratelli» di quelle Chiese erano costretti a dissimulare quotidianamente le loro opinioni per sottrarsi alle repressioni, e in molti casi a simulare la loro appartenenza alla Chiesa dell'Anticristo. E c'è da chiedersi se il Vermigli non fosse vissuto come un perfetto nicodemita fino al 1542, quando solo l'istituzione del Sant'Ufficio romano e la convocazione a Roma lo avevano infine indotto a rifugiarsi in Svizzera. C'è da chiedersi se tutta quanta la corte di Renata di Francia, così emarginata e isolata dal contesto italiano proprio in virtù della sua ferrea adesione al calvinismo, non fosse stata un esempio mirabile di nicodemismo, sotto la protezione assicurata dal suo altissimo rango sociale e dal ruolo politico del duca estense, con la tacita benedizione dello stesso riformatore di Ginevra. C'è da chiedersi che cosa inducesse Ludovico Domenichi a tradurre la *Nicodemiana* di Calvino nella Firenze valdesiana del 1551 e a sottrarsi al carcere inquisitoriale grazie alla protezione di Cosimo de' Medici, visto che non risulta che egli abbia mai affrontato il martirio né preso la difficile strada dell'esilio. E se nella nuova edizione del *De vitandis superstitionibus* pubblicata a Ginevra nel 1553 in traduzione italiana si poteva leggere che «si sa benissimo che Chiese sono in Italia e che congregazioni vi si fanno; si sa che amministrazione di parola e di sacramenti hanno quei pochi che fanno qualche professione di cristiani; si sa (dico) quanto ogni cosa sia magra, fredda e di poco valore», resta il fatto che a pubblicarla furono probabilmente Celso Martenengo e Lattanzio Ragnoni, entrambi vissuti fino a pochi mesi prima all'ombra della dissimulazione.

E c'è da chiedersi con che ineguagliabile faccia tosta Pier Paolo Vergerio aspettasse di essere costretto anch'egli valicare le Alpi con gli inquisitori ormai alle calcagna, nel 1549, per ergere il suo dito ammonitore contro il cardinal d'Inghilterra Reginald Pole, la carismatica guida dei cosiddetti spirituali italiani, esortandolo a farsi finalmente conoscere come «soldato» di quel Cristo allora «tanto combattuto, travagliato, afflitto»: «Dio li doni ardere, e sarebbe ben tempo che egli si avesse a dichiarare con tutta la sua scola», scriveva, schierandosi sulle posizioni di Giulio da Milano. E ancora e ancor peggio, c'è da chiedersi quale fanatismo inducesse nel 1551 lo stesso Vergerio a indicare i vescovi Giacomo Nacchianti e Vittore Soranzo come criptoriformati in un testo pubblicato in Italia, che non poteva non suonare come un'esplicita chiamata di correo agli occhi degli inquisitori romani, così come nel-

lo stesso anno faceva anche l'ex benedettino Francesco Negri, che nella *Tragedia del libero arbitrio* faceva esplicitamente i nomi «del cardinal Polo d'Inghilterra col suo Priuli et Flaminio, del cardinal Morone, del signor Ascanio Colonna, del signor Camillo Orsino et de molti altri huomini di grandissima autorità sí in lettere sí in altre dignità mondane, i quali paiono haver fatto una nuova scola d'un christianesimo ordinato alloro modo». Quella che per il Negri doveva essere una severa ammonizione («guardinsi dalla sententia di Dio quelli che per conservare il loro stato et le loro grandezze del mondo non vogliono liberamente confessare la conosciuta verità») in realtà altro non era che un'ottusa delazione ai piú accaniti custodi del papato romano, in qualche modo speculare a quanto di lì a poco avrebbe scritto a Roma il nunzio Zaccaria Delfino scagliandosi contro l'ormai defunto cardinale Gasparo Contarini (e per suo tramite contro l'ancor vivo Giovanni Morone), vale a dire che «peggiori sono questi che stanno de mezzo, piú dannosi questi mediatori della concordia che non sono li manifesti heretici». Eppure ancora il 15 febbraio 1551, ormai alla vigilia della fuga oltralpe, Celso Martinengo (il già ricordato editore del *Del fuggir le superstitioni* insieme con Lattanzio Ragnoni) aveva indirizzato al confratello Ippolito Chizzola una drammatica lettera per comunicargli i suoi dubbi sulla fede e sulle opere, invitandolo a parlarne con alcuni prelati da cui si attendeva risposte e conforto a quella «piaga del cuore», come il Pole e il Morone, il Soranzo e il Grimani. E fino al momento della fuga il Ragnoni aveva potuto contare sulla generosa ospitalità di Pietro Carnesecchi, un altro di quei cosiddetti spirituali contro i quali adesso da Ginevra si puntava il dito con intransigente rigore. Mi pare una questione essenziale, non solo e non tanto perché essa investe la lunga storia dei mille opportunismi di ieri e di oggi, ma soprattutto perché mi pare chiamare in causa l'ambiguità di fondo degli stessi piú accaniti teorizzatori del martirio, tutti o quasi – a quanto pare – passati attraverso una piú o meno lunga stagione nicodemitica e quasi sempre pronti a prendere la croce in spalla per abbandonare la patria solo perché costretti a farlo dal Sant'Ufficio romano. Insomma, mi pare che i rigorosi fautori della coerenza non risultino poi così rigorosi e così coerenti, solo che volga lo sguardo al loro passato, soprattutto nel momento in cui per sventolare piú in alto il vessillo della loro intransigenza non esitavano a trasformarsi da perseguitati in delatori.

Queste considerazioni ci porterebbero tuttavia lontano, con il rischio di sciogliere sul terreno del giudizio morale, ed è quindi meglio restare alle pagine di Calvinio per concentrarsi su ciò che da esse emerge con grande chiarezza, vale a dire il progressivo irrigidirsi della Riforma in un'ortodossia dogmatica, normativa e repressiva, il cui conclamato fondamento scritturale sembra di fatto eludere il problema di quali fossero gli interpreti autorizzati del testo biblico: un problema che non a caso esploderà verso la fine del secolo nella cruciale discussione – cattolica, protestante e sociniana – «de iudice et norma

controversiarum fidei», e che il riformatore di Ginevra risolveva alquanto semplicisticamente attribuendo quel ruolo a se stesso e a chi con lui andava d'accordo, dedicandosi con straordinaria energia per tutto il resto della sua vita a tappare le falle che quell'eversivo principio della libertà del cristiano al quale egli stesso come Lutero si era ispirato non cessava di aprire nel mondo riformato, come dimostrano le sempre più ampie e sistematiche edizioni della sua *Institutio*. Proprio questo mi pare l'interesse fondamentale di questi scritti, testimonianza di un impegno militante nella costruzione e nella difesa di un'ortodossia, le cui inevitabili conseguenze diventeranno a tutti evidenti nella condanna al rogo di Michele Serveto in nome della «gloria di Dio», mentre ancora nel 1544, come ci ricorda la curatrice di questo volume, Guillaume Farel auspicava che i signori di Berna non prendessero provvedimenti repressivi contro i settari, usando «sistemi più da papa che da apostoli» (p. 38).

Certo, la reazione papale, la nascita del Sant'Ufficio romano, il concilio di Trento da un lato e, dall'altro, il dilagare delle eresie di anabattisti, di profeti eversori degli equilibri politici e sociali, di spiritualisti e mistici non disposti a riconoscersi in alcuna Chiesa, di nicodemiti pronti a teorizzare l'inutilità stessa di riti e dottrine, di antitrinitari che sembravano voler abbattere i fondamenti più sacri del cristianesimo, le sempre più aspre controversie eucaristiche in seno alla Riforma stessa contribuiscono a spiegare questa rapida evoluzione delle Chiese svizzere e tedesche. E non è piccolo merito di questo volume portare il lettore nel fuoco di quelle polemiche, di quegli anni decisivi, e di fargli capire i problemi, i conflitti, le ideologie da cui emerse quello che Henry Kamen ha definito il secolo di ferro, mentre altri hanno insistito sui processi di disciplinamento e di confessionalizzazione che coinvolsero allora tanto il mondo cattolico quanto quello riformato. Ma resta il fatto che intorno al 1550 la spinta propulsiva del grande rinnovamento religioso avviato nel '17 dalle tesi di Wittenberg sembrava essersi ormai appannata se non esaurita anche agli occhi di alcuni dei suoi più entusiasti seguaci. Fu allora, per esempio, che Celio Secondo Curione ebbe a scrivere amaramente che «non solo in Italia esiste Satana, non solo in Italia esiste l'Anticristo, non solo in Italia esiste il responsabile di ogni delitto, di ogni empietà, di ogni male: il papato», mentre un altro esule come Girolamo Zanchi volgeva ormai al plurale la denuncia dei «molti Antichristi» che potevano annidarsi «anche nelle vere Chiese». Di lì a poco, nella sua polemica anticalviniana, Sebastiano Castellione avrebbe messo il dito sulla piaga dei gravi dissensi che dividevano il mondo riformato e del distacco tra le Chiese e i fedeli che tornava a profilarsi: «Vedete con i vostri stessi occhi che la religione e il vostro impegno vengono meno di giorno in giorno».

Ovviamente, per Calvino, così come per Lutero o per Zwingli, il fondamento della verità era tutto nella Rivelazione, nella parola di Dio, che la Chiesa di Roma e il papato avevano via via corrotto e stravolto. E tuttavia, ieri come og-

gi, anche a prescindere dalle questioni filologiche del testo biblico, da Erasmo a Richard Simon a Johann Jakob Wettstein e oltre, resta il problema di che significato si debba attribuire a quella parola e di stabilire chi ne siano gli interpreti autorizzati: un problema ineludibile, del resto storicamente attestato dalla stessa frantumazione confessionale e settaria del mondo riformato, che offrirà a Bossuet il destro di esercitare la sua polemica controversistica anche in funzione di quella innegabile *Histoire des variations des Églises protestantes* che allora (ma già nel Cinquecento) era sotto gli occhi di tutti. Dall'evidenza dei fatti, dalla «realità effettuale delle cose», per dirla con Machiavelli, emergeva dunque con chiarezza che in quella parola di Dio così come essa era stata affidata alla Rivelazione si potevano leggere cose diverse. Confesso quindi di avere qualche perplessità sul modo con cui la curatrice del volume fa propria senza riserve l'ottica di Calvino, scrivendo per esempio che quest'ultimo «dimostra uno a uno del tutto infondati» i fondamenti biblici evocati dagli anabattisti (p. 46), oppure «con pazienza e perizia smonta l'una dopo l'altra l'interpretazione dei passi citati dagli anabattisti, ne evidenzia i numerosi errori e ne offre una corretta lettura» (p. 52). Confesso che quel «corretta» mi ha molto stupito, perché mi chiedo quale sia o fosse il tribunale cui si debba attribuire tale patente di verità, dal momento che l'esistenza stessa di quelle lotte e polemiche religiose dimostra al di là di ogni dubbio come la parola di Dio potesse essere intesa in modo difforme e talora contrastante (a meno di non voler accusare di satanica malafede quei poveri anabattisti ovunque perseguitati, il che non credo che nessuno voglia fare).

Il fatto che «un credente che viva tra i papisti non può praticare le loro superstizioni senza offendere Dio», scrive Calvino contro i nicodemiti, «è una dottrina evidente», aggiungendo di averlo dimostrato «con testimonianze dalla Scrittura e ragioni così solide che non è possibile confutarle» (p. 95). «Le prove sono talmente evidenti che è da sfrontati traccheggiare per dimostrare il contrario», insiste poco dopo (p. 97). E qualora tali ragioni non bastassero, «c'è una prova decisiva che in una parola chiude la questione. Infatti, giacché Dio ha creato tanto i nostri corpi quanto le nostre anime, e nutre e conserva gli uni e le altre, è ben giusto che egli ne sia servito e onorato. D'altro canto sappiamo che il Signore ci ha fatto l'onore di chiamare “templi suoi” non solo le nostre anime ma anche i nostri corpi (*I Cor.* III, 16). Allora chiedo: è forse lecito profanare il tempio di Dio?» (p. 95). Certo, tutto deve essere storicizzato e capito nei tempi e nei contesti specifici, ma questa pura argomentazione retorica può e deve essere ancora oggi considerata e giudicata storicamente come una «corretta lettura»? E ha senso oggi, dopo che tanta acqua è passata sotto i ponti, usare un concetto come quello di «corretta lettura» della parola di Dio, destoricizzandone quindi la formulazione e la ricezione? Merita leggere ancor oggi quei testi in chiave teologica e non storica, cercare in essi una presunta *correttezza* dottrinale o addirittura una norma di fede e di

verità piuttosto che elementi utili a capire le origini della Riforma, le lacerazioni da essa prodotte nel tessuto religioso europeo, i molteplici sviluppi che ne nacquerò, le ragioni, il significato, le premesse e gli esiti delle diverse posizioni che si vennero allora delineando e scontrando? Non significa questo tornare proprio a Calvino, quando scriveva: «Io indico ciò che si trova nella Scrittura [...] Quello che affermo è noto a tutti, e nessuno può sostenere il contrario senza negare totalmente la parola di Dio. Perché io non dico nulla di mio, ma parlo come attraverso la bocca del Maestro, allegando testimonianze precise per confermare tutto ciò che insegno, parola per parola» (p. 111). Un Calvino che esortava a non sottomettere «mai la sacra parola di Dio né al nostro giudizio né alle nostre voglie», per attenersi sempre «in ogni cosa a quello che ci ha detto» (pp. 550-551), quasi che non ci fosse dubbio che tra il suo giudizio e la parola di Dio potesse esserci il pur minimo scarto; un Calvino tanto convinto della sua verità, o meglio del suo diritto-dovere di «far spazio alla pura verità di Dio» (p. 377), da bollare i nicodemiti come coloro che, «essendosi ormai ostinatamente assuefatti a dimorare nella loro merda, pensano di stare in mezzo alle rose, e sbeffeggiano quelli che si sentono oltraggiati dal fetore di cui essi neppure si accorgono» (p. 97), da paragonare quei «porci» (p. 241), quei «manigoldi» degli anabattisti all'ubriacone che, «dopo aver sonoramente ruttato, vomita il vino da quattro soldi che gli imbarazza lo stomaco» (p. 227), da insultare i libertini come «bifolchi» (p. 387), «canaglie» (p. 391), «fogne» (pp. 415, 515), «bestie selvagge» (p. 467), «cani» (p. 499). Come se anche quei nicodemiti, anabattisti e libertini non avessero sempre la Bibbia in fondo al cuore e sulla punta della lingua e non ritenessero di fondare la loro fede sulla pura parola di Dio.

Mi chiedo ancora in base a quale principio, se non quello della presunzione del monopolio della verità, Calvino potesse denunciare che per bocca degli anabattisti parlava «il diavolo», perché essi non riconoscevano l'autorità dei magistrati e quindi ardivano «vituperare ciò che Dio ha onorato», rivelandosi in tal modo «nemici di Dio e del genere umano» (p. 231), quando pochi anni dopo, con la benedizione dei pastori ginevrini, gli ugonotti di Francia si sarebbero ribellati al loro legittimo re, ancorché papista, e un secolo più tardi i puritani inglesi e scozzesi avrebbero deciso di tagliare la testa senza troppi complimenti al loro altrettanto legittimo sovrano, ancorché sospetto di arminianesimo. Mi chiedo infine che cosa significhi affermare, come fa la curatrice, che nella Chiesa riformata «la norma, il dogma non sono più l'autorità ultima e incontrovertibile, ma svolgono una funzione fondamentale di guida, di direzione, servono a stabilire e preservare la libertà di Parola, a ricordare a tutti i credenti su quale norma si basi la loro esistenza» (p. 78), quando al tempo stesso in virtù di quella norma e in nome di quell'autorità si legittimava l'annegamento degli anabattisti o il rogo degli antitrinitari: la libertà di parola di chi?, viene da domandarsi. Come si fa – insisto – a sostenere ancor og-

gi che ad anabattisti, nicodemiti e libertini non bastano «il *sola gratia, sola fide, sola Scriptura*; nei fatti il *solo Christo*» (p. 79)? Quali fatti? mi domando e domando, ricordando che molti di essi testimoniarono con la vita la loro fede nel messaggio evangelico? E come si fa ancor oggi a schierarsi così apertamente sul fronte della battaglia controversistica sostenendo che «l'anabattismo, separatista o rivoluzionario che sia, disattende la Scrittura nella sua volontà di stabilire una propria giustizia e accelerare con le proprie forze la venuta del regno di Dio», quasi che Lutero stesso in fondo non avesse fatto proprio questo – accelerare con le proprie forze la venuta del regno di Dio –, e che «nicodemiti e libertini tentano di risolvere il cristianesimo in una fede spiritualistica senza dogmi e senza chiesa; ma alla fine anche senza Cristo» (p. 80)? Che è affermazione a mio avviso inaccettabile, sol che si pensi a grandi spiritualisti e grandi cristiani come Sebastian Franck, Juan de Valdés o Bernardino Ochino, di cui mi pare proprio difficile pensare che fossero «senza Cristo». Al momento della sua ultima cacciata da Zurigo nel 1563, per fare solo un esempio, l'Ochino proclamerà di non voler essere «neque papistam neque calvinianum neque bullingerianum, [...] sed christianum», accusando le Chiese riformate di voler eliminare «omnem spiritum», e affermerà con orgoglio la sua convinzione di non «essere mai stato così vero cristiano sí come hora, simile agli apostoli e ad esso Cristo», perché «quanto piú in questa mia ultima persecuzione m'ha scacciato il mondo, tanto piú ho io sentito che Dio m'ha abbracciato».

Il discorso torna così al punto da cui ero partito: se il cristianesimo è norma, insomma, sarà pur legittimo chiedersi perché la norma di Roma debba essere ritenuta diversa dalla norma di Ginevra, a meno di non appellarsi a una presunta oggettività della Parola che – come dicevo – è platealmente smentita dalla storia stessa del cristianesimo e della Riforma. Tanto piú che se il cristianesimo è norma – o meglio se una delle tante teologie che se ne contendono il campo presume di essere la verità –, si pone inevitabilmente la questione di chi debba farla rispettare e, se necessario, imporla: vale a dire, il problema del rapporto tra autorità religiosa e autorità secolare, tra Chiesa e Stato; e si pone la questione di quali siano i mezzi repressivi ai quali si possa ricorrere, che non è tanto facilmente risolta sostenendo, come faceva Calvino, «che disprezzare la vocazione del magistrato equivale a bestemmiare Dio stesso che l'ha stabilita» (p. 47). Ma forse il problema ancor oggi aperto, tanto nel mondo cattolico quanto in quello protestante, è proprio quello di allora, in qualche misura esplicitatosi alle origini stesse della Riforma nello scontro fra Erasmo e Lutero, tra il cristianesimo etico del primo e il cristianesimo teologico del secondo, tra un cristianesimo inteso in primo luogo come messaggio e prassi di amore e carità e un cristianesimo inteso invece anzitutto come verità, dottrina normativa, codice teologico. Non a caso, del resto, a conservare e custodire l'eredità erasmiana tra Cinque e Settecento furono proprio

quei nicodemiti, spiritualisti, antitrinitari contro i quali Calvino non aveva risparmiato le sue aspre invettive. In fondo, come osserverà maliziosamente D'Alembert in relazione alla Ginevra del Settecento, tra gli eredi e successori di Calvino regnava un «perfetto socinianesimo», lo stesso che Voltaire aveva constatato ai vertici del clero anglicano dopo la *Glorious Revolution*. E tanta parte del cristianesimo di oggi si fonda, mi pare, su quella libertà di coscienza che anche la Chiesa di Roma in sede di Concilio Vaticano II ha dovuto riconoscere come inalienabile diritto umano e che trova i suoi progenitori cinquecenteschi proprio in quegli spiritualisti radicali tanto aspramente combattuti e condannati da inquisitori cattolici e pastori protestanti (primo fra tutti Calvino stesso), su tutto divisi tranne che su questo.